

UNIVERSITE DE LA SORBONNE PANTHEON PARIS I
U.F.R. : ETHNOLOGIE, ANTHROPOLOGIE, PREHISTOIRE

**LA SOCIETE SAKALAVA DU MENABE :
APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE
D'UN ENSEMBLE REGIONAL DE
MADAGASCAR**

**Thèse de doctorat de l'Université de PARIS I.
(arrêté du 23 novembre 1988)
présentée
par
SOPHIE GOEDEFROIT**

Sous la direction de Mr Jean-François Baré,
directeur de recherche à l'ORSTOM
Membres du Jury :
Madame Françoise Raison, professeur à
l'Université de Paris VII.
Monsieur Philippe Beaujard, chargé de recherche
au CNRS.
Monsieur Gérard Lenclud, directeur de recherche
au CNRS.

1996-1997

REMERCIEMENTS

Un travail de thèse en anthropologie, c'est tout d'abord une longue expérience de terrain que l'on ne vit pas seul; puis ensuite, une période interminable de rédaction durant laquelle, seul, on a terriblement besoin de l'appui des autres. Je voudrais donc remercier toutes les personnes qui m'ont accompagnée depuis l'instant où je fis mes premiers pas en terre malgache jusqu'au moment où j'écrivis le dernier mot de cet ouvrage.

Tout d'abord, je remercie Jacques Lombard de m'avoir très rapidement accordé sa confiance et de m'avoir offert les moyens d'effectuer mon terrain en m'intégrant dans son unité de recherche à l'ORSTOM dès 1990. Qu'Alain Resampa et Hémerson, mes deux compagnons de brousse, sachent que je leur suis reconnaissante de m'avoir suivie dans les sentiers les plus tortueux. Leur amitié et leur humour ont égayé les moments les plus difficiles. Faut-il préciser que cet ouvrage n'aurait pas pu être réalisé sans l'aide des habitants de la région de Mangily, sans leur patience à m'expliquer leur vie et leur désir de me la faire partager. De crainte d'en oublier quelques-uns, je ne nommerai directement que ceux dont l'absence est aujourd'hui douloureuse : Landrina, mon amie, qui fut emportée, trop jeune, par une épidémie en 1994. Ton image en grand est exposée dans une vitrine au Musée de l'Homme. Vivant souvenir. Tsisahary, dont l'âge rejoignait le siècle, m'a beaucoup appris avant de rejoindre ses ancêtres, illustres devins guérisseurs.

Lors de mon séjour à Madagascar, j'ai eu la grande chance de rencontrer Emmanuel Fauroux, anthropologue à l'ORSTOM, dont les conseils furent pour moi précieux. Jean-François Baré, directeur de recherche à l'ORSTOM, que je remercie d'avoir accepté de diriger cette thèse, a trouvé à tout moment le ton juste pour m'encourager à poursuivre la rédaction, tout en m'offrant le bénéfice de ses lectures minutieuses et attentives. Mes hommages vont ensuite à tous les auteurs qui ont guidé mes recherches par leurs écrits.

Enfin, je remercie Jeannette et François Gibon qui un temps m'ont donné un toit, Muriel Gardret pour son écoute attentive et sa fidèle amitié, Roch Giorgi qui toujours présent à mes côtés m'encouragea et me soutint durant cette longue période de rédaction, ma mère aussi qui m'apporta son aide en me soulageant des fardeaux du quotidien. Je dédie tout particulièrement cette thèse à ma fille, Flora, qui dût me partager avec l'écriture, pendant les premières années de sa vie.

A Flora

TRANSCRIPTION ADOPTÉE ET PARTICULARITÉS DU DIALECTE SAKALAVA DU MENABE

La transcription adoptée dans cet ouvrage est celle du merina, langue officielle de Madagascar.

- La consonne affriquée /dz/ est noté j, comme dans *jiny* qui se prononce [dziny].
- La voyelle /o/ d'aperture moyenne prononcée ô comme dans le mot français "pot" sera notée ô. Cette voyelle apparaît en général dans les mots empruntés à la langue française comme dans *pôlitika*.
- La voyelle /o/ d'aperture minimale prononcée [ou] comme dans le mot français "mou" sera notée o. Le mot *honko* se prononce par conséquence [houkou].
- Le /n/ vélaire prononcé [ŋ] comme dans le mot *traño* n'existe pas en merina. Il sera noté ñ.

La prononciation du /tr/ est chuintée comme dans le mot anglais *trouble* et le /dr/ se prononce comme dans le mot anglais *draft*. Le /ao/ est prononcé comme une diphtongue, comme dans *vaovao*; sinon il sera noté aho comme dans *loha*. On notera enfin que l'accent tonique¹ se place sur l'antépénultième sauf quand le mot ne comporte qu'une ou deux syllabes. Dans ce cas, l'accent tonique se place sur la dernière ou l'avant-dernière voyelle.

En plus de nombreuses particularités lexicales propres au dialecte sakalava, la formation des mots peut également varier par rapport au merina.

- La terminaison merina en -tra se transforme en -tsy ou en -tse. Le mot *avaratra*, par exemple, devient *avaratsy* en sakalava.
- La terminaison merina -na disparaît. En sakalava le mot merina *olona*, par exemple, devient *olo*.

¹ Les accents toniques ne seront pas transcrits dans les textes.

- Dans certains mots le /d/ devient /l/ : *malio* au lieu de *madio*, *moly* au lieu de *mody*. Parfois le /r/ merina devient /l/ : on dit *laha* en sakalava ou encore *lafa* pour *raha* en merina.

- Dans certains mots le /s/ merina disparaît en sakalava : *fotsy* devient *fofy*.

A l'intérieur du dialecte sakalava, on retrouve d'autres variations qui s'expriment, soit par un changement de voyelle, soit par la disparition d'une consonne :

- a --> e : *fetedre* pour *fatidra*

- y (ou i) --> e : *anake* pour *anaky*

- /m/ et /n/ disparaissent devant une consonne : *topony* pour *tompony* ou encore, *moka* pour *monka*.

On rencontre encore l'usage abondant de mots explétifs tels que *moa* et *le* qui servent, à l'intérieur comme en fin de phrase, pour accentuer l'expression : "*akory le!*" (bonjour) et non, simplement "*akory*".

Toutes ces particularités varient en fonction de la personne qui s'exprime (de ses origines, de son statut social, de l'endroit où il vit), de ce qu'il raconte (mythe, palabre ou simple explication) et de celui qui l'écoute (ami, personne de "qualité" : représentant de l'administration ou étranger). Cette mise en garde est, me semble-t-il, nécessaire pour comprendre les multiples traits de langage que j'ai voulu garder intacts dans la reproduction des extraits d'enquêtes. On ne s'étonnera donc pas que certains narrateurs truffent leur langage de mots merina, simplement parce qu'ils ont fréquenté l'école et tiennent à le faire savoir. L'utilisation d'un micro influence souvent l'interlocuteur qui parle alors comme à la radio, c'est-à-dire en merina. D'autres par contre forcent l'accent du pays en multipliant les /ñ/ vélaires et les /e/. Ceux-là nasalisent à l'extrême leur parler et disent par exemple "*añkokañe*" quand d'autres diront *ankonko any* (vers la mangrove).

INTRODUCTION

"Dieu c'est mon village. Tous les vivants ne forment qu'un seul Monde, car comme il n'y a qu'une vie, il n'y a qu'un seul Monde, la vie des hommes" (*Zanahary io, ro tanako. Raïke iabe tontolo ny olombelo iabye manontolo, satria raïke avao ny fiaine, raïke avao ny tontolo fiainan'olombelo*).

Août 1989. Cette phrase prononcée par un vieillard me surprit au milieu d'une enquête. A cette époque, j'amorçais mes recherches en Menabe. Ma vision de ce monde était encore empreinte de curiosité exotique. Accompagnée d'un traducteur, je tentais de comprendre les origines et la signification symbolique de l'art des tombeaux Sakalava du Menabe, sujet auquel j'allais consacrer mon mémoire de Licences en "civilisations non-européennes"¹. C'est en réponse à une de mes questions naïves que le vieil homme prononça ces mots. Je m'étonnais de la présence de croix chrétiennes sur les tombes et tout naturellement, je lui avais demandé si lui et les gens de son village croyaient en Dieu. Les questions maladroitement entraînèrent parfois des réponses pertinentes qui dépassent à l'instant l'entendement de celui qui les posent. Sur le moment, je trouvais cette phrase étrange. Je ne pouvais imaginer que le vieil homme qui plus tard allait m'adopter, devenir mon père au village de Mangily, venait en quelques mots de bouleverser mes recherches et de leur donner leurs orientations futures. Dieu, "*c'est mon village*" disait-il. Comment pouvais-je comprendre qu'il parlait de ses proches, de la vie qu'il partageait en communauté, de ce petit monde organisé sous le regard de Dieu et des ancêtres; alors que

¹ "L'architecture funéraire sakalava du Menabe (Madagascar)" Mémoire de seconde licence (équivalent à la maîtrise française), Université de l'ULB, Bruxelles. Présenté en septembre 1990, sous la direction du professeur Luc de Heusch.

je me bornais encore au concret, au village comme lieu d'habitation, sans aucune idée de l'organisation sociale et de ses représentations.

1 - LE CHEMINEMENT D'UNE RECHERCHE

Les recherches sur "l'art funéraire sakalava" ébauchées en 1989 allaient me permettre d'intégrer un an plus tard, le programme "Urbanisation et système de production en crise dans l'ensemble méridionale de Madagascar" qui avait fait l'objet d'une convention entre l'ORSTOM et le CNRE¹ en 1988 et qui se poursuivait jusqu'en 1993, sous la direction scientifique de Monsieur Jacques Lombard, directeur de recherches à l'ORSTOM et de Monsieur Manassé Esoavelomandroso, professeur d'Histoire à l'Université d'Antananarivo. Mission m'était offerte de développer le volet "Évolution du système funéraire sakalava du Menabe". Mes recherches trouvaient là le cadre institutionnel nécessaire et les moyens matériels tout aussi indispensables à leur réalisation. En avril 1990, je m'installais au village de Mangily, point focal d'une région réputée pour la qualité de ses monuments funéraires. Je commençais un travail de terrain qui ne s'est achevé que quatre années plus tard, en décembre 1994.

Dès le départ, il était convenu que mes travaux sur le funéraire Sakalava effectués dans le cadre des recherches de l'ORSTOM à Madagascar seraient dissociés de mes recherches personnelles qui devaient conduire à la rédaction de mon mémoire de DEA et à cette thèse de doctorat. C'est donc sur le terrain et à mesure que se construisait ma problématique sur le système funéraire que j'élaborais les sujets de mes travaux universitaires. Faut-il reprendre par le détail le cheminement de mon questionnement qui me fit passer d'une recherche thématique sur le funéraire Sakalava étudié dans une perspective diachronique et embrassant l'ensemble du pays Sakalava, à une étude sur l'organisation sociale des regroupements villageois, sur les formations régionales? En même temps peut-on nier que cette recherche initiale ait sensiblement influencé, ne serait-

¹ ORSTOM : Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération.
CNRE : Centre National de Recherche sur l'Environnement.

ce que par le choix des terrains, les méthodes et les résultats, le mûrissement de cette étude?

Quelques mois sur le terrain ont suffi à me persuader que la production plastique était avant tout une reproduction sociale. Dès lors, comme je l'ai souligné à l'époque dans un article (1991), il s'avère essentiel de *"replacer le cimetière dans l'organisation qui sous-tend la construction du territoire villageois et de dégager les circuits d'ensevelissements très précisément identifiés par les acteurs, comme on le ferait pour les circuits d'alliances matrimoniales et d'échanges économiques"*. J'ajoutais que *"cette brève allusion au rapprochement entre circuits d'ensevelissement et rapports d'alliances entre les groupes amorce une problématique centrée sur l'importance de la place de la tombe comme élément édifiant et qualifiant les alliances entre familles d'une part et d'autre part, comme point d'ancrage du groupe; et par conséquent, comme révélateur des mouvements de migrations régionales et, dans une certaine mesure, des phénomènes de scissions lignagères."* M'attelant ensuite à l'analyse des coutumes d'ensevelissement des corps, comme autant de manifestations d'ordre lignager et d'affirmation d'une hiérarchie sociale, j'en exposais les résultats au septième colloque d'Histoire malgache à Antananarivo (1992). Je conclus ma communication en m'interrogeant sur le décalage qui existe entre le statut social des individus de leur vivant et les références, présentes dans les codes d'ensevelissement, à d'anciennes catégories de pouvoir qui me semblaient alors surannées. J'en étais restée sur cette interrogation lors de la présentation de mon mémoire de DEA à l'INALCO¹ en novembre 1991. Dans cet ouvrage j'expliquais comment j'en étais venue à *"remonter à l'origine de la création du système funéraire sakalava du Menabe en suivant toutes les phases de son évolution pour parvenir à cette conclusion : le funéraire reprend les principes d'ordre et de cohésion lignagère, de pouvoir et d'ostentation, de hiérarchie politique et sociale et de territorialité de la société sakalava. En les coordonnant en une structure englobante, ce funéraire met en relief les aspects particuliers de leur essence et donne aux structures sociales les moins visibles ou les plus difficilement empoignables, un caractère réel et tangible.(...) Il ne s'agit plus de*

¹ Institut National des Langues et Civilisations Orientales.

considérer le funéraire comme "objet" de la recherche, mais au-delà, de l'utiliser comme moyen d'une investigation portant sur un terrain plus large : la société sakalava"¹.

Entre temps, j'avais eu l'occasion de travailler sur les sites royaux, avec comme informateurs privilégiés des groupes nobles, de côtoyer des devins guérisseurs (*ombiasy*) qui m'initièrent aux pratiques magico-religieuses et divinatoires, et enfin de passer deux mois à dépouiller les archives coloniales et les ouvrages consacrés aux Sakalava du Menabe². Je pris conscience que les références aux catégories de pouvoir que j'avais considérées comme surannées ne l'étaient que par la vision trop étroite que m'en donnait le funéraire. J'en étais restée là, au terme de mon mandat de recherche alloué par le département SUD³ de l'ORSTOM. A cette époque, un programme de géographie ayant comme perspective "l'étude de l'écosystème de mangrove dans l'Ouest malgache" venait d'être mis en place par le département MAA⁴ de l'ORSTOM. Jacques Iltis qui dirigeait ce programme à Madagascar proposa de m'associer au volet "Inventaire et valorisation des ressources de l'écosystème de mangrove". J'abordais alors les facettes jusque-là occultées de mon terrain d'étude : l'écologie et les modalités de production et de gestion des ressources. Mon rôle dans cette équipe pluridisciplinaire, composée de géographes, d'hydrologues et de botanistes, consistait à établir la connexion sociale entre deux zones écologiquement différenciées : la frange littorale et le pays d'arrière mangrove, à déterminer les modes différentiels de production et à retracer les réseaux d'échanges économiques et sociaux. L'ouverture de ma vision de ce petit monde rural à son environnement devait être pour moi un moment capital. Mon approche qui oscillait encore entre les modes de représentation sociale qui, à travers mon travail sur le funéraire, m'apportait certaines satisfactions, et la configuration effective des formations sociales

¹ Mémoire de DEA en Études Africaines (INALCO, Paris), intitulé Les Sakalava au quotidien. Essais anthropologiques sur la société sakalava du Menabe (112 p.) sous la direction de Monsieur Pierre Vérin. On consultera également l'article : "Evolution du système funéraire sakalava du Menabe". Chronique du SUD, 1992, IX : 127-30.

² Deux mois (mai et juin 1991) de vacation me furent accordés par le département SUD de l'ORSTOM, pour la réalisation d'une banque de données bibliographiques et iconographiques sur le thème "le concept de l'ancêtre et systèmes funéraires à Madagascar". Ce travail qui devait servir à l'illustration et à la rédaction d'articles sur le funéraire malgache consistait à dépouiller les ouvrages et les archives de différentes bibliothèques françaises (Bibliothèque Nationale, Bibliothèque du Musée de l'Homme, Archives coloniales d'Aix en Provence).

³ SUD. : Sociétés, Urbanisation, développement.

⁴ MAA : Milieux et Activité Agricole.

que je n'avais jusqu'alors abordées que de manière indirecte, se concentra soudainement sur les mécanismes de production et de reproduction communautaires. J'entrepris alors, une recherche véritablement personnelle, car commandée par aucun programme scientifique. Je désirais sonder les moindre recoins de la logique qui commandait aux habitants de la région d'agir pour former ce pôle d'agrégation sociale et territoriale qui donne corps à une région. Pour ce faire, j'ai mené librement, pendant une année, des enquêtes afin de retracer la ramification généalogique de plus de 1400 individus qui partageant une même terre, ont le sentiment de ne former qu'une seule personne. Certes, les références à l'histoire du Menabe sont fréquentes dans cet ouvrage, comme celles se rapportant aux messages éminemment révélateurs d'un ordre social que recèle l'organisation des tombeaux en cette partie de Madagascar. Mais pouvait-il en être autrement lorsque que l'on réfléchit à la genèse d'une société et au parcours qui fut le mien?

2 - PROBLEMATIQUE ET SUPPORTS BIBLIOGRAPHIQUES¹

Le paradigme qui étayé par mes observations de terrain, allait gouverner toute ma problématique de recherche, peut se résumer en quelques mots : les micro-régions définies comme des entités socio-territoriales cristallisées autour des ressources correspondent actuellement aux pôles organisationnels de base de la société Sakalava du Menabe. Ces micro-régions qui fonctionnent en réalité comme des micro-sociétés entrent dans un processus d'emboîtements multiples qui soudent leur territoire, mais aussi les font participer à une même logique sociale résultante du passé, de l'histoire du Menabe, et au-delà de l'histoire de Madagascar.

La pertinence de ce découpage ne fait nul doute en ce qui concerne ma région de référence. Lors de mes activités au sein du "programme Mangove", j'avais par ailleurs

¹ Je ne donnerai dans cette partie que les grandes orientations bibliographiques, afin de livrer un bilan des recherches menées jusqu'à ce jour en Menabe. Je citerai également les ouvrages et les auteurs qui ont influencé directement cette étude. On retrouvera à la fin de cette thèse une bibliographie plus complète.

démontré les mécanismes d'échanges qui structurent cette micro-formation régionale¹. J'avais également suggéré que mes hypothèses soient éprouvées dans les différents secteurs choisis par les chercheurs du programme. Les travaux de S.M. Andriamasinoro (1993) et de H.L. Rasimba (1993) portant sur la région de Kaday dans le delta de la Tsiribihina; ainsi que ceux de C. et Ph. Henry (1994) portant sur la région de Belo-sur-mer allaient en partie corroborer mes prérequis. Ces travaux de géographie abordent avec une belle minutie les rapports de production, les modalités d'utilisation des ressources et soulignent les grandes articulations d'échanges économiques à l'intérieur des communautés de villages. Cependant, leur analyse ne franchit pas le pas qui les auraient amenés à une étude des structures sociales qui sous-tendent l'organisation des réseaux d'échanges qu'ils avaient appréhendés. Cette démarche leur aurait sans doute permis de comprendre les fondements de l'emprise constatée de certaines familles sur le territoire et les ressources, ainsi que la fonction ou les rôles assignés aux autres familles² qui gravitent actuellement autour de ces noyaux autochtones. Quoiqu'il en soit, je trouvais dans leur mémoire, la preuve que j'attendais de l'existence de micro-régions dans ces secteurs qui m'étaient étrangers. Mes lectures m'apportèrent d'autres confirmations et ouvraient mon postulat à d'autres "pays" de Madagascar. Qu'il s'agisse des recherches sur la Maharivo (1989) menées par Emmanuel Fauroux, des travaux de Paul Ottino sur les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky (1963) ou encore du livre d'Henri Lavondès consacré au village Masikoro de Bekoropoka (1967). Les auteurs admettent le fait, et parfois même le soulignent, qu'un village ne vit jamais en autarcie, qu'il entre dans un système d'interactions sociales qui cimentent les communautés villageoises entre elles. Certains parlent d'agglomérations pour désigner ces micro-formationen régionales, d'autres de hameaux ou encore de communautés de villages. Georges Condominas dans son livre "Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina" en offre un autre témoignage.

L'objet de ma recherche étant alors défini, il m'appartenait de le replacer dans ses contextes. C'est-à-dire, en première instance, redonner au concept de "micro-région" ses

¹ Rapport de recherches socio-économiques effectuées sur un ensemble de douze villages situés au Nord de la ville de Morondava. ORSTOM, ronéo, 132P.

² En particulier, en ce qui concerne les mémoires de S.M. Andriamasinoro et H.L. Ratsimba.

dimensions historiques et ses références idéologiques, pour ensuite en aborder les aspects organisationnels : les structures sociales, les modes de production et d'échanges économiques, sans oublier les rapports à double sens entre la société et son milieu. L'organisation des chapitres correspond à-peu-près aux étapes successives de la progression de mes recherches.

a) L'instance écologique et les représentations du territoire

Partant du principe qu'un territoire ne se décrit, se définit, se conçoit qu'en fonction des formations sociales qui l'occupent, se le distribuent, y déploient leurs stratégies et lui fixent des limites, il me paraissait important de camper le cadre écologique de ma région d'étude; pour ensuite retrouver à travers l'architecture territoriale la représentation d'un ordre social. Chaque étape de mon analyse se soldera par une confrontation entre les faits sociaux observés et leur retranscription spatiale. En procédant de la sorte, j'ai l'espoir de me rapprocher un peu plus de mon objectif qui est de décrire les structures les plus manifestes de cette organisation sociale mais aussi les pans invisibles d'une sociabilité silencieuse.

La thèse d'état en géographie de J-M Lebigre (1991) consacrée à l'étude des marais maritimes de la région de Belo-sur-Tsiribihina, les mémoires de DEA de C et Ph. Henry (1994) sur la région de Belo-sur-mer; et pour son approche, les travaux de M-C Cormier Salem sur les systèmes des gestions des ressources en Casamance, m'ont apporté un support bibliographique non négligeable pour toutes les parties de ma thèse qui traitent des aspects purement écologiques et géographiques de la région. Ma réflexion sur les modes de représentation du territoire a trouvé ses sources d'inspiration dans l'ouvrage collectif intitulé "La construction religieuse du territoire" (1995), dans la précieuse synthèse sur les rapports entre l'homme et son espace offerte par G. Di Meo dans son essai "L'Homme, la Société, l'Espace" et aussi dans le cycle de conférences organisé sur le thème "Le territoire, lien ou frontière?" qui eut lieu à la Sorbonne en octobre 1995. Les exemples apportés par Ph. Beaujard chez les Tanala (1983 b, 1988),

H. Lavondès chez les Masikoro (1967), G. Feeley-Harnik chez les Sakalava du Nord (1980 et 1991) ont comblé mes visées comparatives des faits malgaches.

b) Les faits historiques et les références idéologiques aux anciennes catégories de pouvoir

L'introduction du temps long de l'Histoire dans l'approche du concept contemporain de la formation des micro-régions s'avérait indispensable. D'une part, parce que les événements historiques sont souvent la cause d'une certaine érosion sociale qui explique des phénomènes de mutation ou de transformation des systèmes d'organisation; et d'autre part, parce que les formes actuelles du pouvoir régional sont, sinon des transpositions des anciennes catégories politiques, tout au moins les produits d'une idéologie qui sert la cause du pouvoir souverain durant la période dynastique. Il me fallait faire la distinction entre la référence directe à un ordre passé, dépassé par l'histoire et la résurgence d'anciens principes idéologiques hautement fondateurs du pouvoir pour ainsi tester leur efficacité dans le contexte local actuel.

Les documents anciens portant sur la période dynastique (e.a. Samat (1852 ed.1932), Cremazy (1884), Voeltzkow (1896), Drury (1729 eds. 1890 et 1906), Guillain (1845)) et les archives coloniales forment un corpus assez important que les chercheurs travaillant sur la royauté ou sur l'histoire du Menabe ont totalement dépouillé et utilisé. L'Histoire et la royauté sont en effet les domaines qui en Menabe ont été les mieux explorés par la recherche. Les travaux de Jacques Lombard sur la royauté Sakalava (1973, 1986, 1988), ceux de Suzanne Chazan (1970, 1979, 1983, 1986, 1991), ceux d'Alberto Rocca (1995), auxquels s'ajoutent les travaux plus ethnographiques de Birkeli (1926), se complètent pour offrir une vision assez précise de l'instauration du pouvoir royal en Menabe et de l'ancienne organisation sociale. Bernard Schlemmer (1983) prend le relais et dépeint la société sakalava durant la période coloniale. L'étude de Jean-François Baré explique l'expansion Sakalava au-delà des frontières du Menabe et analyse le système monarchique dans le Nord-Ouest (1980). Enfin, les articles rassemblés dans l'ouvrage collectif édité par Françoise Raison-Jourde (1983) couvrent l'ensemble des

formations politiques de Madagascar. A ce titre, il permet une "mise en perspective" du cas sakalava, relance les débats et "oxygène" les réflexions trop souvent encloses dans les frontières des royaumes.

c) Structure et organisation sociales

L'analyse des événements historiques permet en quelque sorte de comprendre la morphogénèse des formations sociales actuelles. Elle me fit aussi prendre conscience de l'ordre dans lequel il me faudrait aborder l'organisation des communautés : en commençant tout d'abord à analyser un à un les pôles villageois pour ensuite seulement couvrir de mon analyse l'ensemble de la région. Dans cette optique les modalités d'installation et d'intégration des étrangers dans les cellules communautaires devaient me fournir les éléments nécessaires à une meilleure compréhension des rapports entre les groupes. La fastidieuse étude du système matrimoniale à laquelle je me suis livrée allait me permettre de tirer de nombreuses conclusions sur la structure hiérarchique des communautés villageoises, sur les rapports entre les catégories d'alliés et les groupes de descendances et enfin, sur les stratégies différentielles d'alliances des nouvelles catégories de pouvoir. Tout cela me conduira à m'interroger sur l'impact de la transformation des modes de production sur l'organisation sociale et sur l'efficacité actuelle des nouvelles formes d'organisation dans la constitution ou la conservation des patrimoines.

L'organisation sociale des Sakalava du Menabe n'a jamais fait l'objet d'une étude spécifique. Il n'existe aucun travail qui fournisse des données quantitatives sur la parenté en Menabe. Le fait peut paraître curieux, mais il n'en demeure pas moins que cette carence se ressent sévèrement dès que l'on aborde le sujet. On a peine à croire que les auteurs soient parvenus à l'éviter ou tout au moins se soient contentés de l'effleurer en reprenant les lieux communs présents dans le discours des acteurs sans jamais les critiquer ou au moins les confronter à la réalité. Dans la littérature consacrée aux Sakalava du Menabe, de nombreux sujets ont pourtant déjà été abordés. Sans compter les ouvrages

portant sur la royauté, on retrouve des travaux sur la possession (S. Sotoudeh, 1991), sur les pratiques magico-religieuses (Rabedimy, 1976), sur les rituels (Delcroix, 1989 et 1994), sur les mythes et traditions orales (E. Nerina Botokeky, 1982). En définitive, Emmanuel Fauroux (1980 et 1989) est peut-être le seul à décrire les dynamiques sociales, à apporter des pistes de recherche sur lesquelles je me suis aventurée et qui m'ont permis de progresser dans ma réflexion. C'est donc vers les auteurs travaillant dans les autres sociétés de Madagascar, qui parfois tout comme moi déplorent ce manque dans l'étude sur la société sakalava du Menabe, que je me suis rabattue. Les travaux d'Henry Lavondès (1967, 1969) pour les Masikoro, de Philippe Beaujard (1983) pour les Tanala, de Jean-François Baré (1971, 1974, 1980) et de Rolland Waast (1980) pour les Sakalava du Nord, de Karen Middleton (1988) pour les Karimbola, de Maurice Bloch (1971, 1983) et bien sûr de Claude Vogel (1973) pour l'Imerina me viennent directement à l'esprit. Mais il est un ouvrage qui par-dessus tout m'évita de me perdre en conjectures et qui me parvint à point nommé pour que je puisse me rendre compte à temps qu'il existe un certain nombre de recoupements entre les faits que j'avais observés chez les Sakalava et certains aspects organisationnels des sociétés Antandroy, Betsimisaraky et Masikoro. Je veux parler du manuscrit de Paul Ottino, intitulé "Les champs de l'ancestralité : Parenté, Alliance et patrimoine à Madagascar".

d) L'équilibre des échanges économiques

L'instance économique, c'est-à-dire les modes de production et les réseaux d'échange de biens et de services, révèle souvent l'existence d'un certain équilibre entre les hommes et leur milieu, mais fournit aussi un terrain propice à l'observation du fonctionnement des logiques sociales qui elles-mêmes sont empreintes d'un certain équilibre. Les attitudes par rapport à l'échange, l'orientation des réseaux et l'écoulement des biens à l'intérieur de la région représentaient pour moi les termes d'un nouvel exercice qui, par une démarche inverse, devait confirmer le bien-fondé de mes conclusions antérieures. Retrouve-t-on une correspondance entre les réseaux d'échanges

économiques et les réseaux d'échanges matrimoniaux? Comment la dette matrimoniale qui instaure entre les catégories d'alliés des rapports inégalitaires est-elle compensée ou à l'inverse alourdie par les transactions de biens ou par les services?

Une fois de plus, les travaux de Paul Ottino (1963) et d'Emmanuel Fauroux (1980, 1989) me furent bien utiles, de même que les deux articles de Rolland Waast publiés dans l'ouvrage collectif "Les changements sociaux dans l'Ouest malgaches".

3 - TERRAINS D'INVESTIGATION

Dans le premier chapitre, je présenterai la région de référence qui fera l'objet de cette étude. Le caractère localisé de mes recherches nécessitait néanmoins une approche plus extensive. Le souci que j'avais de confirmer les informations, portant par exemple sur les étapes de la migration des familles habitant la région ou encore l'identité des lignages époux résidant à l'extérieur de la zone principale de mes recherches, m'entraîna dans d'autres villages et parfois même dans des endroits très éloignés du Menabe central. C'est ainsi qu'en reprenant le chemin inverse de la migration du groupe Marovango, j'aboutis en Mangoky, en plein pays Masikoro, dans les villages d'Ambahikily, d'Ambalabe et d'Antongo. Je profitais de ce voyage pour passer quelque temps au village de Bekoropoka, point focal des recherches d'Henry Lavondès. Les similitudes entre la société Masikoro et la société Sakalava du Menabe sont à ce point troublantes, que lorsque des dissemblances se manifestaient, il était difficile pour moi de les accepter sans chercher à les vérifier dans la réalité. Mon séjour à Bekoropoka ne dura que deux semaines, période suffisante pour sonder superficiellement le terrain et éprouver sa valeur comparative par rapport aux faits sakalava. L'agréable souvenir que conservent les habitants de ce village du passage d'Henry Lavondès, il y a de cela plus de vingt ans, me facilita amplement le travail. D'autres terrains à visée comparative s'avèrent indispensables pour contrer le risque, que comporte toute étude trop localisée, de généraliser les particularités. J'avais tout à fait conscience que les spécificités régionales ou encore les événements d'une histoire peuvent interférer dans les logiques sociales,

susciter des réponses, exacerber des comportements et des stratégies et en fin de compte générer des transformations sociales bien particulières. Je savais de surcroît que ma région de référence, qui subit depuis près de dix années les méfaits de la sécheresse, n'était pas à l'abri de distorsions sociales de ce genre. J'ai donc choisi deux autres terrains qui devaient satisfaire mes préoccupations d'ordre comparative : la région de la Bemarivo au Nord de la Tsiribihina, connue pour la prospérité de sa riziculture; et la région de Befela-Andasibe, au Nord, peuplée par une population exclusivement autochtone qui ne se soucie que de l'élevage, zone complètement fermée à la pénétration des influences urbaines et aux phénomènes de migration.

Ma motivation de retrouver dans le passé l'origine des faits actuels et de comprendre les résurgences d'un ordre ancien dans l'organisation contemporaine de la société sakalava ne pouvait se contenter de piocher dans la littérature, d'autant plus que l'opportunité m'était offerte dans le cadre de mes recherches sur le funéraire d'aborder les sites royaux, lieux-reliques où plus que partout ailleurs le souvenir des temps anciens est vivace. J'ai donc multiplier les terrains à "vocation historique", travaillant systématiquement dans les lieux de résidence des rois Maroseraña : Bengy, Maneva Ankoraky, Ilaza, Ambiky, Belo-sur-Tsiribihina; mais aussi dans les villages nobles de Bevoay, Bevilo, Kekarivo; ou encore dans les villages "indigènes" peuplés aux tous premiers temps de la colonisation par les esclaves affranchis : Antsakamiroaky et Morima.

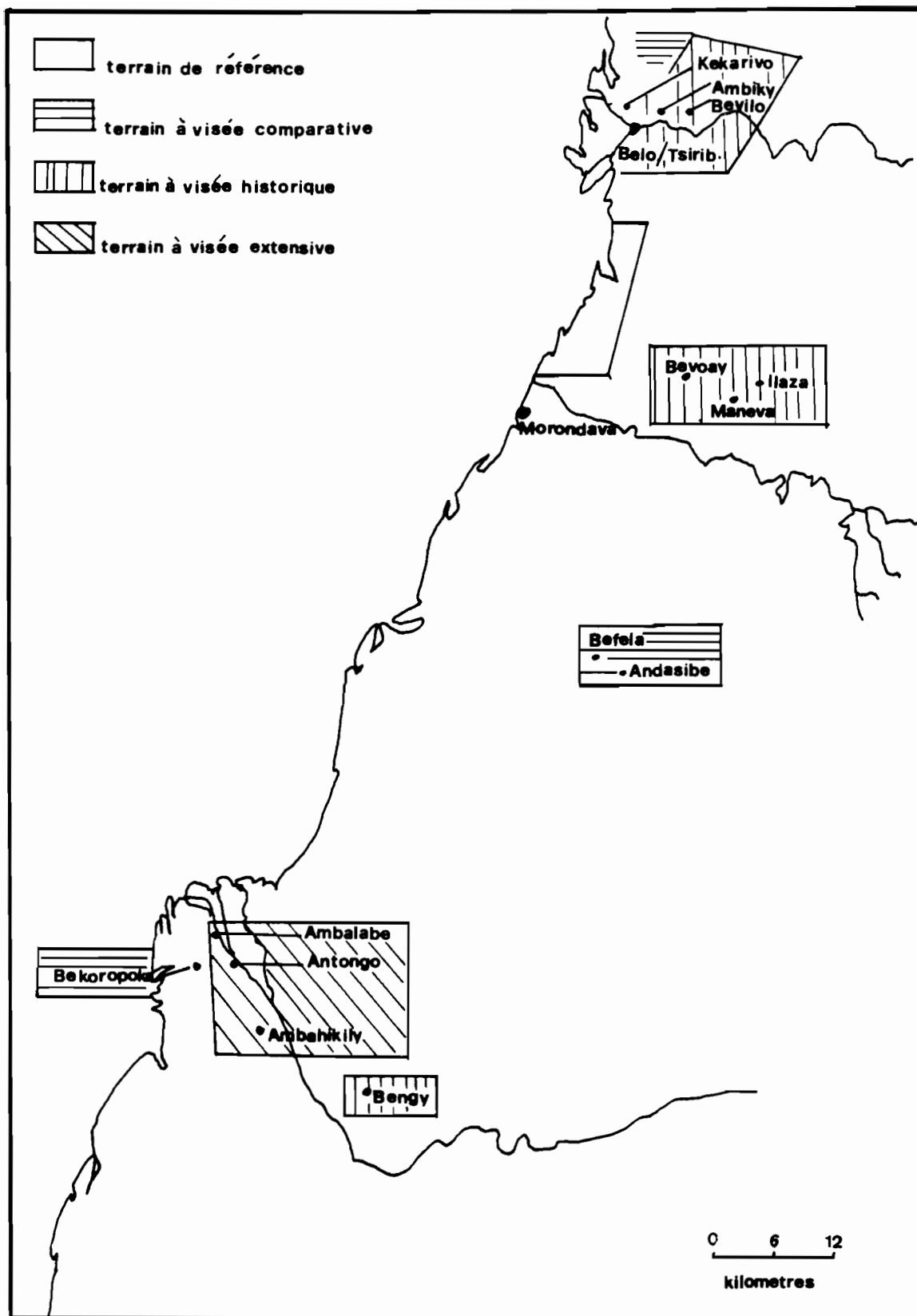


FIG.1 TERRAINS D'ENQUÊTE

CHAPITRE UN

TERRE - TERRITOIRE - TERROIR

La région qui fera l'objet de cet ouvrage découpe ses frontières dans la vaste plaine côtière de l'Ouest. Elle se situe en plein coeur du territoire de l'ancien royaume Sakalava qui porte encore le nom de Menabe, bien qu'administrativement ce "pays" se voit englobé dans la province de Toliara. Elle est incluse dans un périmètre de 55 kilomètres environ et recouvre une surface de 230 km². La nature lui sert de bornage. Le canal du Mozambique lèche ses plages à l'Ouest. Le fleuve Morondava la sépare de la ville et la rivière Andranomena marque sa fermeture septentrionale. A l'Est, la route nationale (RN8), chemin de terre défoncé par les taxis brousse qui relie Morondava à Belo-sur-Tsiribihina, pourfend la forêt et établit une nouvelle limite.

On aperçoit, vu du ciel, quatorze villages, discrets, cachés dans la mangrove, couchés sur le littoral ou campés dans des clairières qui trouent la forêt de l'arrière pays, nichés dans les méandres des cours d'eau. Des sentiers tracés par des générations de pas relient les villages entre eux et les villages aux cultures, compositions mosaïques de verts qui tranchent dans le désordre de cette nature débordante. Les layons tirés au cordeau, souvenir de recherches pétrolières, impressionnent en blanc la pellicule photo sur la masse noire de la forêt et semblent rapprocher un peu plus les villages des principaux axes routiers. Pourtant, l'accès n'y est pas aisé. En saison sèche, on atteint les villages de l'arrière Mangrove en suivant les routes ou en traversant la savane et les tannes au nord de l'aéroport. A partir de là, il est toujours possible, si la marée le permet, de rejoindre les villages de bord de mer en passant en pirogue monoxyle par la mangrove

FIG. 2

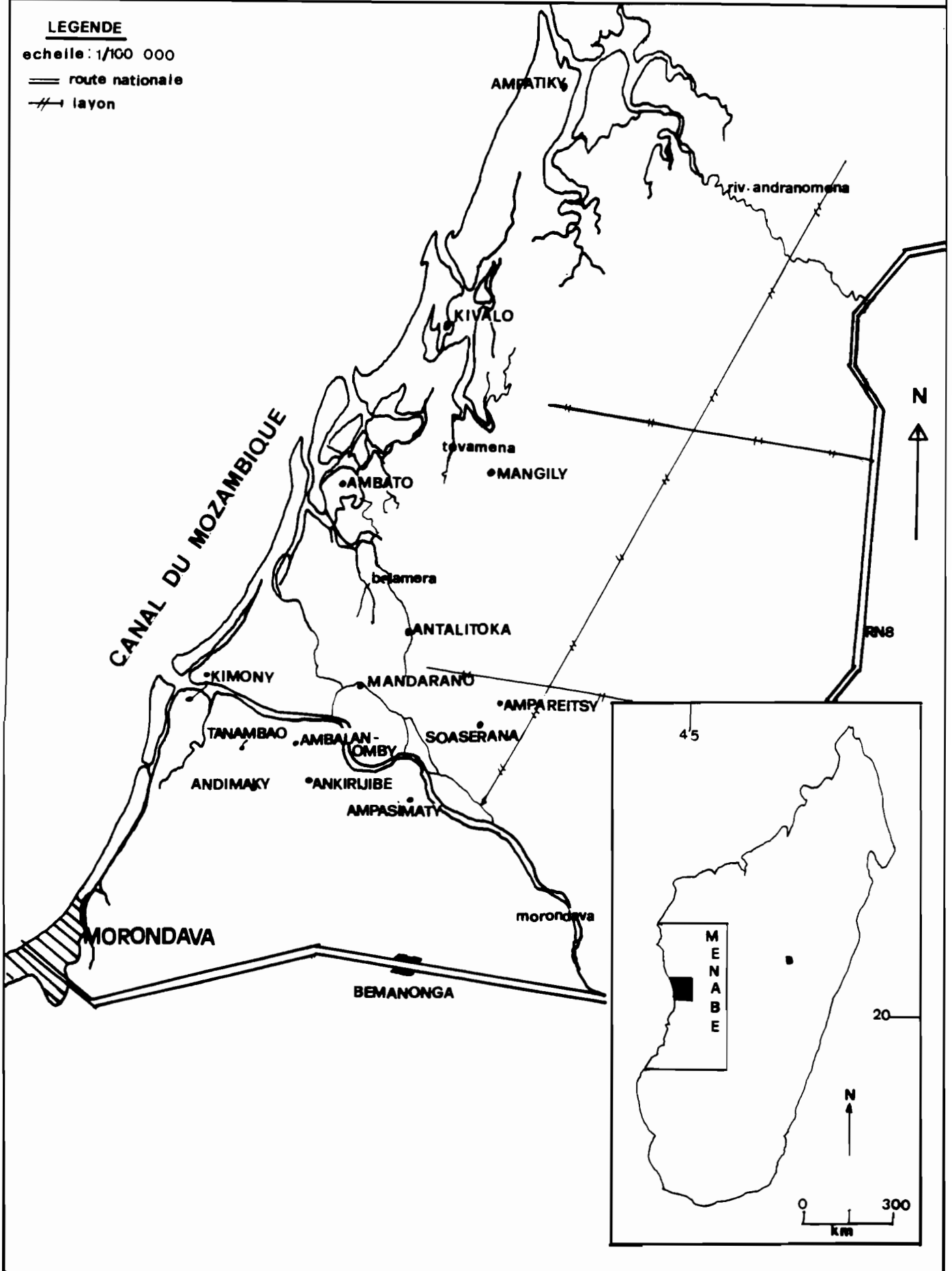
CARTE DE SITUATION DE LA REGION DE REFERENCE

LEGENDE

echelle : 1/100 000

== route nationale

-//> layon



inondée. Mais si les eaux ne sont pas suffisamment profondes, l'on doit se résigner à une longue marche dans les marées dont la boue, à chaque pas, arrive aux genoux. Quand la mer est favorable, la pirogue à balancier est un moyen pratique de rejoindre les villages littoraux les plus éloignés de la ville. Arrivé sur la plage, il ne reste qu'à franchir un étroit rideau de mangrove pour trouver les premiers villages.

Sur cette terre plate au climat capricieux, des familles, des individus ont bâti leur vie et construit leur territoire. Comme pour l'ensemble de la population du delta de la Morondava, ils sont venus pour la plupart de tous les coins de Madagascar, il y a de cela trois voire quatre générations. Pourtant, ils se sentent chez eux et aiment à se présenter comme Sakalava. Cette terre qu'ils partagent en commun les rassemblent. Elle est le support tangible de leur mémoire et porte les traces de leurs associations anciennes. Mais, elle reflète également les formes les plus contemporaines de leur organisation. C'est pourquoi, en guise de présentation initiale de la région, je voudrais, reprendre les grandes lignes de socialisation de l'espace qui transforment la terre en territoire et soudent les territoires en terroir.

I - DE LA TERRE AU TERRITOIRE

Le passage de la terre au territoire pourrait, dans un premier temps, se définir comme une construction spatiale qui tient compte des caractères plus objectifs du milieu pour aboutir à une maximalisation des ressources potentielles et cela, conformément aux besoins les plus élémentaires des gens qui cherchent à y séjourner. Or, cette vision déterministe apparaît dans la réalité rapidement dépassée par le regard que portent les habitants eux-mêmes sur la nature qui les entoure et sur l'univers auquel ils disent participer. La gestion raisonnée d'un milieu, ou plutôt qui nous semble raisonnable, est en partie étrangère aux Sakalava. Certes, la configuration des espaces géographiques servira de base aux édifices territoriaux, raison pour laquelle je vais en donner le détail, mais les rapports qu'entretiennent les gens avec la nature et la surnature favorisent les

représentations et infléchissent, nous le verrons, la destination et l'organisation finale des lieux.

1 - CONFIGURATION DES ESPACES GEOGRAPHIQUES

La carte ci-jointe (fig.3) présente une région aux horizons écologiques fortement compartimentés, typiques des écosystèmes à mangrove¹. La large forêt de palétuviers qui pourfend l'espace du sud au nord, parallèlement au littoral, définit deux types de paysage contrasté. Le front de mer, d'une part, formé de longues plages de sable blanc faiblement végétalisées; et d'autre part, le pays de l'arrière mangrove où la forêt dense sèche, plus ou moins dégradée, succède au tanne. On parle ici d'un pays où le milieu marin et le milieu terrestre se côtoient.

a) Description des milieux terrestres

Le cordon littoral est formé de dunes de sable blanc colonisées par des fourrés xérophiiles de type *famata*² et *fatipatiky*, espèces de faibles hauteurs qui freinent néanmoins les vents de mer et protègent les villages de Kimony et d'Ampatiky. La mangrove (*honko*) qui se déploie à l'arrière de la dune est riche de nombreuses espèces de palétuviers. On y retrouve le *afiafy* et plusieurs représentants de la famille des rhizophoracées, tels que le *tangadahy*, le *tangampoly* et le *tangambavy*, tous reconnaissables par leurs pneumatophores ou leurs racines enchâssées. Cette forêt est inondée. Elle pousse dans une eau semi-saumâtre provenant de la ramification des principaux cours d'eaux (La Morondava et l'Andranomena), mais subit également les effets des marées par les chenaux (Belamera, Tevarena,...). Le cordon littoral perce en quelques endroits la mangrove et rejoint le chapelet de dunes (*dombo*) intercalaires entre les tannes et cette forêt de palétuviers. Des petits îlots sableux (*nosy*), individualisés,

1 Sur la biodiversité des milieux de mangrove, on consultera, entre autres auteurs, Lebigre (1991), Cormier-Salem (1995), ainsi que l'ouvrage "Man in the mangrove. The socio-economic situation of human settlements in mangrove forests" édité par P. Kunstadter, E. Bird et S. Sabhasri en 1985.

2 Le nom scientifique des arbres et des plantes est fourni dans le glossaire.

LEGENDE

- | | | | |
|--|----------|--|-----------------------|
| | SABLE | | SENTIER |
| | TANNE | | LAYON |
| | MANGROVE | | ROUTE |
| | FORET | | CIMETIERE |
| | SAVANE | | MARIGOT |
| | CULTURE | | CLAIRIERE |
| | VILLAGE | | ANCIEN SITE |
| | SALINE | | LIEU DE CULTE |
| | | | TERRITOIRE VILLAGEOIS |



CANAL DU MOZAMBIQUE

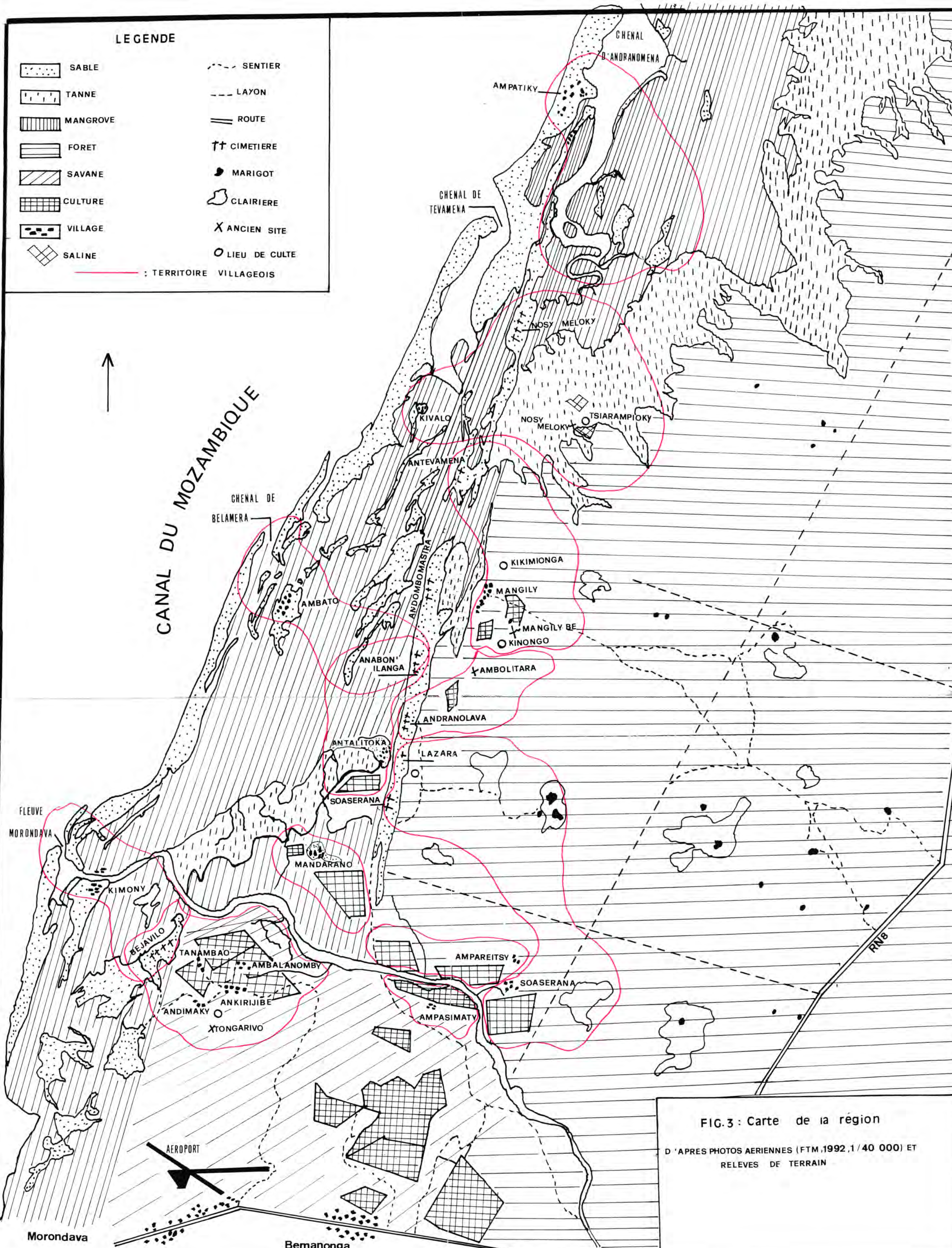


FIG.3 : Carte de la région

D'APRES PHOTOS AERIENNES (FTM,1992,1/40 000) ET RELEVES DE TERRAIN

Morondava

Bemanonga

AEROPORT



RN8

"flottent" au beau milieu des mangroves. C'est dans ce genre d'endroit que les villages d'Ambato et de Kivalo se logent. À l'Est, un nouveau bourrelet de sable sépare la mangrove des tannes, mais laisse toutefois passer les chenaux interdunaires qui en période de marée haute inondent cette zone et recouvrent le sol d'une couche de sel. Ces dunes sont peuplées par les mêmes espèces qui caractérisent le cordon littoral. En complément, on y retrouve le *lamoty* et différentes sortes de palmiers, comme le *kalalo* et le *satra*. Sur l'une de ces butes, le village d'Antalitoka s'est posté, surplombant les tannes et la mangrove.

Le tanne (*sirasira*) est un espace de transition entre le milieu aquatique de la mangrove et le secteur terrestre. Les parties les plus à l'Ouest sont exposées aux vives eaux, tandis que les parties Est ne sont inondées que lors des marées exceptionnelles. La sursalure des sols ne permet qu'une très pauvre végétation composée en grande partie de mousses rougeâtres.

La vaste forêt (*ala*) qui couvre, à l'Est, plus de la moitié de la région succède aux tannes. À la lisière interne, plusieurs importants villages sont installés au sein de petites clairières : Mangily, les anciens villages de Nosy Meloky, d'Ambolitara et de Mangily be ou encore, plus au sud, lovés dans les méandres de la Morondava, ceux d'Ampareitsy et de Soaserana. Cette forêt dense sèche, que l'on dit semi-caducifoliée en raison de la présence conjointe d'essences à feuilles persistantes et de plantes à feuilles caduques, est caractéristique des grandes formations forestières de toute la plaine sableuse du Menabe. On y retrouve, sur un sol de sable roux, différentes espèces végétales dont plusieurs sortes de baobabs regroupés sous le terme générique de *reñala* par les habitants ou encore des arbres du genre *Commiphora*, comme le tamarinier (*kily*). Dans la densité de ce couvert, on rencontre aussi des *mangalahary* et des *mahafangalitsy*, des *hazomena*, des *haroky*, des *fiamy*, des *nato* et des *laro*. Conséquence, de l'exploitation à outrance de certaines essences très recherchées pour la construction des maisons, des bateaux, des charrettes et des tombeaux, le *katrafay*, l'*hazomalañy* et le palissandre (*manara*) ne subsistent plus que sous la forme de rejets. C'est donc dans la forêt d'Andranomena (au Nord-Est), qualifiée par les habitants de "*ala be*" (grande forêt par opposition à "*ala*

madiniky", petite forêt dégradée), que chacun va s'approvisionner en bois, au nez et à la barbe des gardes forestiers censés protéger cette réserve naturelle. La forêt (*aka*) est percée de vastes clairières (*hororo*), micro-savanes incluses, au centre desquelles se trouve généralement un marigot, appelé *ranovory* si l'inondation y est saisonnière, et *dombo* si elle est pérenne. Les *ranovory* asséchés se couvrent de graminées *ahidambo* dont les boeufs raffolent. L'arbre *sakoa* et le palmier *satra*, caractérisent en général ce genre d'horizon.

Au nord de la Morondava, s'étend un espace composé de mangrove, de tanne et de cordon dunaire, suivi d'une zone très dégradée qui a l'aspect d'une savane. Le sol est couvert d'une végétation basse, principalement des buissons. Les baobabs y sont totalement absents. Cette formation arbustive claire est aussi remarquable par sa pauvreté spécifique. On y trouve des jujubiers (*konazy*), des *betatra*, des *lamoty* et des *lombiry*, de plus en plus clairsemés à mesure que l'on avance vers les tannes. Quelques cuvettes bordées de roseaux et de pousses isolées de coton trouent le sol de-ci de-là. Voeltzkow qui, à la fin du siècle dernier a traversé cette zone, parle de "*terrains boisés d'une façon clairsemée*" (1896 : 2). On peut donc penser que cette savane, de loin la plus aménagée de la région, résulte d'une anthropisation du climax forestier qui commença avec l'aménagement de terrains de pacage et se poursuivit ensuite par la création d'un parcellaire agricole.

b) Description des milieux aquatiques

La Morondava et d'une certaine manière l'Andranomena sont des cours d'eau relativement individualisés qui ne quittent en général pas leur lit. Sur leur sillage, elles donnent néanmoins naissance à une multitude de cours secondaires totalement instables, car mal inscrits sur une surface sub-horizontale. Ces canaux sont souvent soumis à des divagations importantes qui plongent les agriculteurs dans le désarroi¹. Les chenaux (*saha*) et les embouchures (*vavarano*) écartent la terre et l'ouvrent vers la mer (*ranomasina*). Le rivage, tantôt sableux, tantôt frangé de gré de plage, s'avance pour

¹ Cf. chapitre sept.

former le plateau continental qui fait suite au littoral. Large de près de 20 kilomètres et profond de près de vingt mètres, cet estran est le refuge de la faune marine. Il s'enfonce ensuite en talus et accentue rapidement sa profondeur jusqu'à atteindre les 1500 mètres. C'est là que se situe la ligne de démarcation entre la mer fréquentée par les hommes et la haute mer. Le point à partir duquel la terre n'est plus visible.

2 - PERCEPTION DE L'UNIVERS

Les Sakalava ont une conception bien particulière de l'univers, qu'ils partagent avec d'autres sociétés de Madagascar¹. Ils distinguent ainsi, le monde supérieur des ancêtres où siège le Dieu-Zanahary, créateur de l'univers et maître des points cardinaux; et le monde d'ici-bas où vivent ou plutôt cohabitent les hommes et les génies de la Nature. Selon eux, le Monde des vivants est une projection du Monde Supérieur et se construit par un continuel empiétement sur le domaine des génies. Cette vision tertiaire de l'univers ne signifie pas pour autant qu'il y ait un cloisonnement entre ces trois domaines. Les trois Mondes n'en forment en réalité qu'un seul et sont pour ainsi dire les trois facettes de l'existence humaine. La possession, la maladie, le rêve sont des manifestations de la présence des ancêtres et des génies dans le monde des hommes, interventions qui rendent visible l'invisible et nourrissent l'imaginaire qui produit alors une géographie onirique de l'univers. Les rituels (demandes de bénédiction, incantations ou pratiques magico-religieuses) sont d'autres vecteurs de communication qui permettent aux hommes de dialoguer avec la surnature et l'instance supérieure. Mais, il existe également des lieux qui comme des portes ouvrent l'accès entre les Mondes.

a) La vision d'un monde brut et primordial

Dans l'esprit des Sakalava, la nature encore intacte (*tsy vaky*), c'est-à-dire non investie ou non souillée (*malio malio*) par l'Homme, est le domaine des génies, ancêtres

¹ Cf. Philippe Beaujard (1992).

des premiers hommes qui peuplaient la terre au temps originel de la création du Monde. Ces génies, nommés "esprits de la vie" par J. Faublée (1954 b), sont considérés comme maîtres (*tompon*) de la nature (terrestre ou aquatique). Ils font partie du "*faha sivy*" (neuvième dimension¹), de la surnature qui regroupe l'ensemble des entités spirituels (esprits errants (*angatse*) ou monstrueux (*bibiolo*), âmes des défunts (*lolo*),...). Ils sont fréquemment représentés comme des hypostases du Dieu-Zanahary, car leurs manifestations sont ressenties comme des interventions de la divinité dans le cercle des vivants, et l'homme habité par l'un d'entre eux sera considéré comme possédé par Dieu.

Dans leur vision du monde terrestre, les Sakalava associent donc la nature et la surnature. Les endroits intacts sont regardés comme des sanctuaires des génies, des lieux reliques des temps primordiaux qui voisinent avec les territoires les plus contemporains investis et organisés par les hommes. Les gens, pour peu qu'ils s'aventurent dans ces lieux de réserve, côtoient ces génies. Mais de la même manière, ceux-ci sont supposés à tout instant pouvoir les surprendre, les suivre et même faire irruption dans les villages. Les Sakalava connaissent tout un code leur permettant d'identifier très précisément, en fonction des caractères écologiques les plus objectifs, le type de génies qui est censé vivre en un lieu et adaptent leur comportement en conséquence. Cette topographie très originale aura, j'y reviendrai, une certaine incidence dans la construction des territoires villageois.

1) Topographie des génies

Personne ne les a jamais vus autrement qu'en rêve, mais chacun sait qu'ils existent et où ils se trouvent. Les enquêtes menées dans la région, m'ont permis d'éprouver cette géographie imaginaire et de comprendre qu'elle faisait l'objet d'une représentation collective qui embrasse l'ensemble des édifices territoriaux. A l'exemple de savants géographes, les habitants allaient ainsi me dessiner la carte d'occupation de ces

¹ Philippe Beaujard propose de traduire le mot "*fahasivy*", par "neuvième homme" (1991 : 396). Il souligne également que dans les techniques de géomancie, la neuvième figure représente l'intervention des génies, mais aussi des ancêtres.

génies, en suivant très précisément la configuration des espaces géographiques, que j'ai décrite précédemment.

Les génies Bemihisatsy que l'on appelle également Besomotsy ou Bekompaky, aiment les grandes forêts humides. Ce sont des êtres de chair et de sang (*vatandra*), des vieillards muets, barbus, handicapés des membres inférieurs, qui se traînent, nus, dans les sombres forêts et laissent dans leur sillage de larges traînées sur le sol. Ils ne se déplacent guère aux abords des villages et ne fréquentent pas les clairières ou les lieux dégagés. Leur domaine est celui de la forêt parfumée (*mañintsy*¹) qu'aucune route ne traverse, là où poussent les baobabs (*reñala*), les *fiamy* et les grands tamariniers (*kily*), où chantent le *toloho* et l'oiseau *akoky* et où vivent les lémuriers (*gidro et sifaky*). Ils choisissent pour demeures de vieux tamariniers aux formes torturées. Aux dires des habitants, les Bemihisatsy étaient jadis très nombreux dans la région. Mais les hommes qui empiètent toujours un peu plus sur la forêt et détruisent les arbres lors des brûlis, les font fuir. Les génies se sont alors retirés dans la grande forêt d'Andranomena où ils vivent aujourd'hui et où certains habitants disent les avoir rencontrés.

Les *koko* représentent le second type de génies sylvestres dont on dit qu'ils sont les ancêtres de la forêt (*razany ala*). Comme les Bemihisatsy, ce sont des êtres vivants (*olombelo*) qui se reproduisent et se nourrissent de miel, de racines et de hérissons², et s'organisent en communauté. La description qui m'en fut faite est aussi précise que stéréotypée. Le *koko* est un être de petite taille, aux cheveux tressés enduits de miel, à la peau claire et aux gestes vifs. Aussi farouches que les Bemihisatsy, mais plus téméraires, ils colonisent un grand nombre d'endroits. On dit généralement qu'ils logent dans les racines de l'arbre *fiamy*. Bien qu'ils préfèrent les grandes forêts, ils ne rechignent pas à vivre dans la forêt dense sèche, en partie dégradée (*ala madiniky* ou *vitravitra*) et sur les îlots de dune (*nosy kely*) de la mangrove, à condition qu'ils y trouvent un tamarinier ou un *fiamy* pour s'abriter. Il leur arrive même, dit-on, de traverser la savane ou de se regrouper autour des points d'eau dans les clairières (*kija*), pour s'abreuver. Pour les

1 Le terme "*mañintsy*" qui dans son sens premier signifie "parfumé" est également synonyme de "*masy*" (béné, propre, sacré). Dans les prières et les invocations, on parle de "*tany mañintsy, tany masy*" pour désigner la terre avant la fondation du royaume Menabe.

2 Les hérissons sont aux *koko* ce que les boeufs sont aux hommes.

villageois, les *koko* sont partout, fors sur les *sirasira* ou dans la forêt de mangrove (*honko*), car ils n'aiment pas les lieux trop humides ou trop secs. Les habitants de l'arrière mangrove qui sont, par leur situation, les plus exposés à une éventuelle rencontre avec les *koko*, ont de nombreuses anecdotes à raconter et mille raisons de se plaindre des interventions brutales et parfois fatales de ces génies, surtout lorsqu'ils entreprennent de ravir un enfant, en plein village, simplement par envie et parce qu'il leur plaît. Les villageois savent discerner la présence de *koko* qui rôdent aux alentours. Quand le jour finit et que la nuit devient si noir "qu'il n'est plus possible de distinguer le bord d'une marmite", les enfants des *koko* gémissent et poussent des hurlements stridents tout à fait perceptibles dans le village. On dit d'ailleurs que les petits *koko* donnent du fil à retordre à leurs parents, car ils s'aventurent inconsidérément en dehors de la forêt. Ils traversent les tannes et s'en vont jouer en riant sur les hautes dunes intercalaires où les villageois ont construit leurs tombeaux. Les *koko* ne fréquentent pas d'ordinaire les lieux destinés aux défunts, aussi tentent-ils de les rattraper et semencent leur marmaille comme le font les vivants.

Les eaux encloses dans les terres ne sont investies par des génies aquatiques que lorsqu'elles ne sont pas sujettes aux marées et qu'elles sont pérennes. Les cours d'eau (*rano mandeha*), la mangrove, les chenaux (*saha* ou *vavarano*) et les marigots saisonniers (*ranovory*) ne portent par conséquent aucune trace de tels occupants¹. Par contre les marigots permanents (*dombo*) aux eaux calmes et profondes (*laliky*), qui se trouvent par exemple dans la dépression interdunaire près d'Antalitoka ou encore au sud de Mangily, sont habités par des génies aquatiques, les *olondrano*. Ils manifestent leur présence en agitant les roseaux (*bararata*) ou les herbes *saha*. Les *olondrana* peuvent, à en croire les habitants, apparaître de diverses manières : tantôt sous la forme d'un crocodile, énorme et aux yeux rouges, tantôt sous forme humaine. Ils sont alors décrits comme des personnages nus au corps blanc et aux longs cheveux lisses et noirs.

La mer, souvent représentée comme la réplique aquatique du monde terrestre, est divisée en deux zones distinctes. La partie basse qui borde le littoral jusqu'au talus

¹ La passe qui sépare au Sud la ville de Morondava du village de Betania est pourtant connue pour abriter un *olondrano* particulièrement féroce, puisqu'il a causé la mort par noyade de plusieurs individus.

continental est comparable à la forêt (*ala madiniky*) fréquentée et constamment dégradée, salie, par les hommes. Les génies marins sont poussés au large par l'action humaine. Ils vivent alors dans les profondeurs de cette grande forêt marine, vierge, où l'homme n'ose s'aventurer. Les vieux pêcheurs, bourlingueurs des mers, connaissent une version Sakalava de l'histoire de Jonas. Ils racontent que des hommes sortis des entrailles d'un gigantesque poisson sont revenus couverts d'algues et de planctons. Des génies de l'eau les auraient avalés, puis recrachés pour les punir d'avoir troublé leur retraite. On dit aussi que, sur les îlots perdus aux larges, vivent des sirènes¹ (*ampela manan'isa*). Ces femmes au teint clair, au corps recouvert d'écailles et aux longs cheveux lisses, attirent les pêcheurs par leur beauté. L'homme qui revient chez lui après une telle rencontre, n'est plus jamais le même et son regard reste fixé vers la mer. C'est par ce récit que l'on explique la naissance des albinos², fruits des rapports coupables entre un homme et une sirène.

2) *Les rapports de l'Homme aux génies-lieux*

Le fait que tout lieu intact soit habité par des génies requiert de la part des hommes, dans un premier temps, une identification et ensuite, des comportements idoines. En d'autres termes, on ne pénètre pas, sans précaution, la nature brute. On n'entre pas dans ces espaces d'antériorité comme l'on circule dans les lieux aménagés par l'homme.

La forêt, domaine des *Bemihisatsy* et des *koko*, comme la haute mer, sont des endroits dangereux; plus particulièrement pour les femmes et les enfants qui, supposés plus proches que les hommes de cette nature, courent le risque d'être inquiétés par les génies. L'individu qui s'y aventure devra proférer des incantations, avertir les génies-proprétaires de ses intentions et leur offrir un peu de rhum, un peu de tabac ou un peu d'argent, pour recevoir leur bénédiction. Si le rituel a été effectué selon la coutume et que

1 Le mythe de la sirène est largement répandu à Madagascar. Il se retrouve, en outre, dans le mythe d'origine d'un des plus importants clan autochtone du Menabe, les Sakoambe (cf. chapitre cinq).

2 Cette explication n'a rien de surprenant si l'on considère que dans la classification chromatique de l'univers, la mer est un monde blanc, la terre, un monde noir et le ciel, un monde rouge.

les génies n'ont aucun grief envers le visiteur, l'homme pourra se promener sans crainte. Sous leur protection, il aura de forte chance de faire une pêche abondante, une chasse ou une cueillette fructueuse. Mais les génies sont rancuniers et avides d'usages. Ainsi, l'importun est-il à tout instant menacé. Sans même s'en rendre compte, il peut marcher sur les traces de pas d'un *koko* et perdre l'usage de ses jambes, être attiré vers les eaux profondes par les *olondrano* ou encore perdre la parole ou la raison.

Dès les premiers temps de mon séjour dans ces villages, les habitants m'ont avertie de ces dangers. Ne te promène jamais seule en forêt. Jamais tu ne dois ramasser les coquillages remplis de miel, l'argent ou le tabac déposer au pied d'un arbre. Ne te baigne pas dans les *dombo* comme le font nos femmes, car même en jetant une pièce d'argent, les *olondrano* te voudront, car ta peau est blanche. N'oublie jamais, toi l'étrangère, de jeter une braise par-dessus ton épaule quand tu feras ton repas le soir, car ta case se situe au bord de la forêt, à la lisière de l'humanité. J'ai compris par la suite que le seul endroit où je pouvais me retrouver seule, sans être suivie par le vieillard qui m'avait adoptée ou par mon "oncle maternel" qui veillait à me protéger, était les tannes, cette terre où nulle âme ne vit.

L'individu avisé peut retirer de nombreux bénéfices d'une rencontre fortuite avec un génie. Lorsqu'un *Bemihisatsy* se montre, par exemple, il ne faut absolument pas fuir. Il suffit à l'homme de se dénuder, de s'asseoir, de lui adresser cette prière. Ces vœux seront exaucés :

" Je me prosterne devant vous, car si je suis venu ici c'est non pour faire le mal, mais pour vous demander le bien. Donnez moi du miel et des hérissons."

(mahatserorako fa ndra mandeha atoy io mahaotsy ka, ka mba tahio nareo tsara iaho, mba omeonareo tantely sy tandraky).

Certains devins-guérisseurs doivent leur pouvoir aux enseignements offerts par les génies *koko* réputés *ombiasy*. Ces spécialistes possèdent plusieurs véhicules de communication avec la surnature. Ils parviennent à établir ce contact par l'entremise du

sikily, technique de géomancie dont nous verrons¹ qu'elle fut offerte par les *koko* aux ancêtres des hommes afin de dialoguer. Les génies choisissent également la voie des songes et de la possession pour affirmer qu'ils ne sont pas muets. Par ces canaux, les *ombiasy* et les possédés reçoivent des conseils d'utilisation des plantes de la forêt, et sont autorisés à les appliquer dans le traitement des maladies. Mais ces *koko* qui aident les hommes, ont bien souvent un lieu que connaît et vénère le guérisseur. Les patients, une fois guéri, devront, sous les conseils et la conduite de *l'ombiasy*, remercier les génies *koko* à qui ils doivent la vie. Ils se rendront au lieu dit, verseront un peu de rhum au pied de l'arbre-maison où ils sont censés vivre, enfouiront dans les racines quelques pièces ou un billet. A *l'ombiasy* alors de justifier les emprunts qu'il fera et de promettre aux génies de les rembourser².

b) La cardinalisation de l'univers

A l'opposition majeure entre le haut (*añabo*) et le bas (*anbany*) qui détermine les deux strates de l'univers, s'ajoute l'idée largement répandue à Madagascar, que le monde possède quatre coins (*jorontany*) : le coin du Nord (*avaratse*), de l'Est (*antiñana*), du Sud (*atimo*) et de l'Ouest (*andrefa*). Cette vision aboutit à une cardinalisation de l'espace plan qui s'applique aussi bien aux systèmes de représentation qu'aux modes d'agencement et d'organisation des lieux. Son importance est telle que l'on ne peut imaginer comprendre la manière dont les Sakalava construisent leur territoire, sans en avoir préalablement saisi les fondements. Le monde des ancêtres, qui est une image en miroir du monde des vivants, est lui aussi entièrement bâti par référence aux points cardinaux. C'est pourquoi, il me paraît capital de marquer ici une césure, de développer quelques principes astrologiques, pour mieux aborder ensuite la vision qu'ont les Sakalava du monde supérieur des ancêtres.

1 Cf. chapitre cinq.

2 Certains *ombiasy* ont pris l'habitude de prélever une part des offrandes destinées aux *koko* et laissées par leurs "clients" au pied de l'arbre-autel. Comme j'ai pu le constater, la culpabilité les taraude. L'un d'eux m'avoua être sévèrement puni par les *koko* qui lui avaient retiré tout pouvoir, parce qu'il ne parvenait pas à rembourser ses dettes. Il ne les voyait plus en rêve et tombait constamment malade.

La cardinalisation de l'espace plan est, en fait, une des applications des connaissances astrologiques reprises sous le terme de *vinta*. Héritière, selon certains auteurs, d'apports indonésiens et arabo-persans¹, l'astrologie malgache est un mode de classification de l'ensemble des éléments du monde naturel (la faune, la flore), du monde physique et géologique. Bien que ce savoir soit totalement ésotérique, puisque seuls les initiés ont accès aux termes de ces connaissances, le *vinta* a un impact important dans la vie des sociétés de l'île. Il gouverne la destinée des individus, permet tous les présages et régit les comportements sociaux. Il est par ailleurs intéressant de constater que les Malgaches, pour se situer ou indiquer un objet, usent abondamment de repères cardinaux. Ainsi donc, le *vinta* offre un modèle d'organisation des éléments, une taxonomie de l'univers.

En simplifiant considérablement² les choses, on peut dire que les points cardinaux (principaux et intermédiaires) entrent dans un système de références complexe. Chacun d'eux est associé à une couleur, un destin, une force. Ils possèdent chacun une valeur spécifique et fonctionnent par opposition et par association. Le Nord, pôle positif s'oppose au Sud, pôle négatif, comme l'Est, pôle positif s'oppose à l'Ouest, pôle négatif. L'axe Nord-Est est, comme nous le verrons, supérieur à l'axe Sud-Ouest. Le Nord-Est combine les deux forces et s'oppose doublement au Sud-Ouest. Et ainsi de suite.

Tous ces principes qui requièrent de notre part une certaine gymnastique cérébrale, sont parfaitement intégrés par les Sakalava et continuellement appliqués dans la vie de tous les jours. Un oeil exercé les décèlera rapidement dans les comportements. Il n'est pas nécessaire de participer à un grand rassemblement cérémoniel pour comprendre que les enfants et les femmes sont relégués au Sud ou à l'Ouest, quand les hommes occupent le Nord ou l'Est, qu'il est d'usage de se lever pour laisser la place de l'Est ou du Nord à un aîné. La hiérarchie des rangs, des âges et des sexes est ainsi mise en espace dans les rapports quotidiens. La cardinalisation qui sanctionne les actes rituels est, peut-

1 E.a Beaujard (1988 a et b).

2 Pour de plus amples informations sur ce sujet, on consultera utilement les travaux de Ph. Beaujard (1988 a et b), de H. Russillon (1914) et de J-C. Hebert (1962).

être, encore plus manifeste. Lors d'un *tsipirano*, bénédiction de la terre par aspersion d'une potion composée d'eau et de substances "magiques", l'officiant se tourne successivement vers l'Est, le Nord, l'Ouest et enfin le Sud. Il invoque le Dieu Zanahary, maître de l'univers et des points cardinaux. En agissant ainsi, il suit la course du soleil¹; mais opère également la synthèse de l'univers. Il associe les deux axes de communication avec les instances supérieures : l'Ouest-Est qui est le vecteur de communication entre les vivants (Ouest) et leurs ancêtres (Est) d'une part, et d'autre part, l'axe Sud-Nord qui se réfère à la création du Monde par Dieu, voie de communication avec l'ensemble de la surnature représentée par la divinité. Tout au long de cet ouvrage, j'aurai de nombreuses occasions d'offrir d'autres exemples qui préciseront encore l'importance du *vinta* dans la représentation des pouvoirs et des rapports au monde des ancêtres.

c) Le monde des ancêtres

Les rapports qu'entretiennent les Sakalava avec leurs parents défunts contribuent à rendre l'ancêtre constamment présent au sein de cette société. Il n'existe finalement qu'une mince et transparente frontière, un simple décalage de temps, entre les ancêtres, anciens vivants, et les vivants, futurs ancêtres. Pourtant, leurs territoires sont bel et bien situés à des pôles opposés de l'univers. Les Sakalava sont capables de donner une description très précise du monde des ancêtres, grâce aux visites qu'ils reçoivent en songe, mais surtout grâce aux récits rapportés par des individus qui ont vécu une expérience de type chamanique, se sont promenés dans l'au-delà et puis sont revenus sur terre. L'idée que chacun se fait de l'ordre et de l'organisation du territoire des ancêtres est plus qu'une représentation. Selon eux, le territoire des vivants est une reproduction en miroir du monde idéal des ancêtres. Les hommes ont par conséquent en mémoire des modèles idéaux d'organisation des espaces, auxquels ils se conformeront dans la construction de leur territoire. Ces modèles d'agencement spatiaux ont trait au schème

1 L'Est est associé au lever du soleil et le Nord à son zénith. La phase ascendante du soleil symbolise la toute puissance (*matanjaky*). Le coucher du soleil et son déclin sont associés à l'Ouest et au Nord quand l'astre se casse (*folaky*), s'affaiblit (*malemitemy*), se couche (*mandry*) et disparaît.

organisationnel de l'univers, commandé par l'ordre du *vinta*, qui permet l'équilibre entre les mondes.

1) *La clef des songes*

Les Sakalava pensent que le corps de l'homme renferme une "âme" (*ambiroa*), un double (*faharoe*) où siège la pensée (*heritseritsy*). Cette seconde composante de la personne est dotée d'une existence propre. Elle est donc susceptible de se séparer de son support, temporairement lors du sommeil, ou définitivement quand la dépouille a atteint un certain stade de décomposition¹. A la mort, l'*ambiroa* du défunt rejoint le territoire des ancêtres (*tany olo maray*), alors que seuls ses déchets humains resteront dans la tombe. Le sommeil plonge parfois le dormeur dans un état comateux. Alors que son corps végète entre la vie et la mort, son double vagabonde dans le labyrinthe des songes. On dit que s'il repose sur le dos, son *ambiroa* s'en est allé promener au loin, tandis que s'il se couche sur le ventre ou sur le côté, son double ne quitte pas sa demeure mortelle, ce qui ne l'empêchera pas néanmoins de recevoir en songe la visite de l'âme d'un ancêtre. Il est toujours dangereux de réveiller brutalement un corps endormi, car si son double l'a momentanément quitté, les conséquences peuvent être fatales pour la personne. Tout Sakalava a déjà vécu de nombreuses fois de telles expériences nocturnes dont il rapporte à son réveil les échos encore vibrants. Un habitant de la région me raconta qu'une nuit son *ambiroa* s'en était allé jusqu'à Belo-sur-Tsiribihina. Là, son double avait surpris la discussion d'un proche qui annonçait à d'autres personnes son intention de lui rendre visite le lendemain. Il ne fut donc pas surpris de le voir arriver comme lui avait prédit son rêve. Mais les rêves réels (*nofy marina*) dans lesquels le dormeur rencontre et discute avec l'*ambiroa* de ses ancêtres sont de loin les plus fréquents. Les gens disent que lors de ces songes, leurs ancêtres leur apparaissent comme des images fidèles aux souvenirs. Ils

¹ On dit que l'*ambiroa* du défunt se sépare du corps après quelques mois, quand la dépouille aura commencé à gonfler (*mivoto*). C'est la raison pour laquelle les Sakalava répugnent à ouvrir la tombe d'un défunt fraîchement enterré pour ajouter un nouveau cadavre. Dans ce genre de situation, ils creusent une nouvelle tombe ou ils laissent le corps dans une fosse provisoire en attendant que les cadavres soient suffisamment mûrs (*matavy*).

portent les vêtements qu'on leur connaissait, ont les mêmes attitudes et les mêmes intonations. Chacune de leur intervention fait l'objet d'une demande, car les ancêtres sont constamment insatisfaits. Ces âmes défuntés ont conservé des sentiments humains. Elles connaissent la tristesse, la colère, la détresse et l'amour; mais ont perdu tout accès à la vie. Elles n'ont donc d'autres recours pour satisfaire leurs besoins que de tyranniser leurs descendants en les accablant de demandes. Elles se plaignent car leurs tombeaux ne sont pas entretenus. Elles ont faim et réclament des sacrifices de boeufs. Elles sont fatiguées par le travail des champs et préviennent qu'elles raviront bientôt l'un de leurs descendants à la vie afin qu'il les rejoigne et leur apporte une aide. Ces âmes frustrées, car incapables d'assouvir leurs sentiments et leurs pulsions, reportent leurs désirs sur les vivants. Le Monde des ancêtres se développe en ponctionnant sans cesse le monde des vivants et bien que l'on dise qu'ils s'adonnent encore au plaisir de l'amour, ils ne sont plus capables de se reproduire. Une jeune fille trop jolie ou un bébé trop mignon peuvent tenter l'ancêtre lubrique ou en mal de maternité. Le décès d'une personne trop jeune pour disparaître est souvent causé par l'amour d'un ancêtre, comme la mort en général n'est jamais le fait de Dieu. Un *ombiasy* me raconta, un jour, une anecdote qui illustre parfaitement l'action de l'ancêtre sur la vie des hommes. Son oncle, devin guérisseur lui-même, était décédé depuis six mois à peine, quand sa veuve tomba gravement malade. Il se rendit à son chevet et déploya tout son art pour la sauver de la mort. Quelques jours plus tard, alors qu'il était sur le point de la sauver, il fut pris par une grande lassitude et s'assoupit en pleine journée. Son oncle lui apparut en songe. Menaçant, il lui intimait l'ordre de cesser ses pratiques, de laisser son épouse périr car il l'attendait, il l'appelait. Notre *ombiasy*, qui lui était redevable de son initiation aux pratiques magico-religieuses, ne pouvait décemment pas combattre son oncle avec les armes qu'il avait reçues de lui. Il laissa dépérir la vieille pour qu'elle puisse devenir à son tour ancêtre. Les défuntés ont ainsi le pouvoir d'agir sur la santé et d'attenter à la vie de leurs descendants.

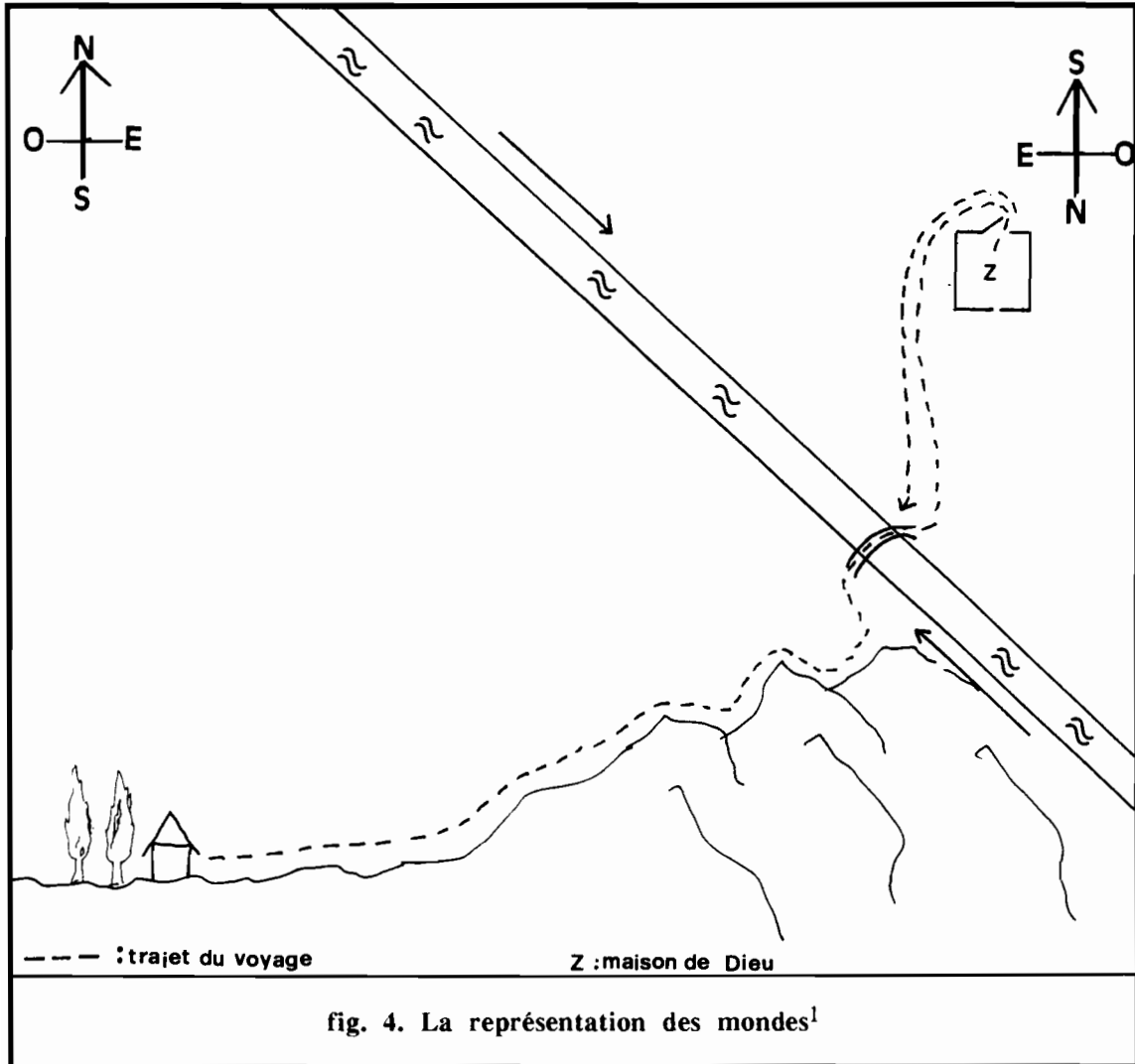
2) *Les mondes en miroir*

La maladie plonge parfois l'individu dans un autre état de conscience, semblable à un sommeil très profond. Le double du malade quitte alors le corps inerte pour vagabonder dans un monde parallèle auquel l'*ambiroa* des dormeurs n'a pas accès. J'ai recueilli auprès d'individus rescapés d'une grave maladie, plusieurs versions de voyage au pays des ancêtres¹. Toutes possèdent le même enchaînement des séquences narratives et ne varient que sur des points de détail. Elles reprennent l'image stéréotypée du monde de l'Au-delà, tel qu'elle est imprimée dans l'imaginaire collectif et tel qu'elle apparaît également dans certains mythes de fondation du royaume Menabe où l'on raconte le voyage d'un homme au pays de Dieu². Ces clichés véhiculés dans les mythes et dans le message révélé par l'homme qui a vu Dieu, puis par l'homme qui a vu l'homme qui a vu Dieu, confirment que les deux mondes sont en tout point pareils. Le défunt retrouve dans l'Au-delà son village, la reproduction idéale de sa maison, de son troupeau et de ses champs, et la place qu'il tiendra au pays des ancêtres est celle qui fut sienne dans la communauté des vivants. Le souci qu'ont les narrateurs de préciser sans cesse l'orientation des lieux qu'ils traversent est totalement remarquable. Il leur paraît, semble-t-il, essentiel que chacun comprenne la manière dont les deux mondes se reflètent et comment finalement le monde d'ici-bas n'est que la projection cardinal inversé de l'Au-delà.

Tout le trajet du voyage vers le pays des morts est régi par des oppositions cardinales qui se réfèrent aux registres de la connaissance du *vinta*. Le narrateur affirme que durant son périple, il a traversé des paysages connus et qu'à mesure qu'il progressait dans son ascension, il se rapprochait de plus en plus d'un endroit situé au Nord-Est. Le passage du monde des vivants au monde des ancêtres est donc symbolisé par cet axe médian qui mène du Sud-Ouest au Nord-Est. C'est également vers cette direction que les hommes adressent leurs prières; et dans la case du chef du lignage, le coin Nord-Est est toujours destiné aux ancêtres.

¹ Une version de ces voyages au pays des ancêtres est reproduite en annexe I.

² E.a. dans un des épisodes de la légende de Zatovo (Lombard : 1976).



La fracture entre les mondes est représentée par une rivière que le narrateur franchit en empruntant un pont étroit (ou une corde). A ce moment précis, il interrompt son récit pour nous avertir qu'une fois avoir atteint la rive Est de l'univers, un décalage spatial va se produire. Plus correctement, il dit " le jour se retourne" (*mivaliky andro*). A partir de cet instant, il règle, pour ainsi dire, sa perception spatiale sur une autre rose des vents. De l'autre côté du miroir, les points cardinaux sont inversés² : l'agencement des lieux, l'orientation des cases et l'organisation des scènes sont dans un ordre totalement opposé à celui du monde des vivants. La terre de l'Ouest qu'il vient de quitter, devient la

¹ Croquis exécuté selon les indications données dans le récit de voyage au pays des ancêtres (cf. annexe .I).

² On retrouvera cette inversion cardinale dans toutes les représentations touchant à la royauté. Le souverain, Dieu sur terre, participe de son vivant au monde des ancêtres, raison pour laquelle il tire ses références de l'Au-delà. On trouvera plus de détails à ce sujet, dans les chapitres deux et cinq.

terre de l'Est. Les ancêtres qu'il retrouve dans la maison de Dieu n'occupent pas le coin de l'Est comme il se doit dans l'ici-bas, mais l'Ouest, et ainsi de suite.

Cette conception cardinale inverse éloigne un peu plus encore les deux mondes. Néanmoins, il existe ici-bas des lieux de communication, des sas qui, comme le pont dont parle le récit, offrent un passage entre les rives de l'univers. Les tombeaux sont pour les défunts un peu comme des fenêtres à travers lesquelles ils contemplent le monde des vivants. Mais pour les hommes, les tombeaux sont des portes, des bouches béantes (*vava*) qui s'ouvrent sur l'Au-delà. Un jour, un *ombiasy* me raconta une histoire tout à fait surprenante, à ce sujet. Son père, devin de grand renom, l'avait quitté pour rejoindre ses ancêtres. Alors qu'il somnait dans un sommeil profond, il fit un songe. L'*ambiroa* de son père lui apparut et lui demanda de lui transmettre dans l'Au-delà ses graines de *fano* avec lesquelles il pratiquait, de son vivant, la géomancie. Il en avait besoin, disait-il, pour continuer ses activités dans l'Au-delà. A son réveil, notre *ombiasy* se rendit au cimetière et enfouit le sac de graines dans le sable de la tombe paternelle. Sitôt fait, il ressentit une grande langueur l'envahir à tel point qu'il s'assoupit au pied du tombeau. L'*ambiroa* de son père lui apparut pour la seconde fois. Il tenait à remercier son fils, car les graines qu'il venait de lui apporter, lui étaient parvenues à l'instant dans l'Au-delà¹. Comme l'on emprunte un sas, les défunts sortent de leur tombeau à certaines heures de la journée² et de la nuit. Ils se réunissent, dit-on, dans la nécropole pour y faire la fête et discuter du sort des vivants. Les gens qui se sont promenés aux alentours des sites funéraires, à ces heures critiques où les défunts se rassemblent, affirment avoir entendu des chants entonnés au son de l'accordéon. La croyance dit que la fête au cimetière augure d'une mort au village et qu'il ne se passera pas deux jours avant qu'un habitant ne périsse.

1 Il est courant de déposer sur les tombeaux les objets auxquels le défunt tenait. On retrouve ainsi des marmites, des parapluies, et même des instruments de musique (e.a. des *kabosy* : guitare traditionnelle).

2 Quand le soleil est au zénith et à son déclin, il n'est pas recommandé de se promener dans un cimetière, car c'est en ces moments-là que les ancêtres sortent de leurs tombeaux. Moi qui ai passé de nombreuses heures dans les sites funéraires Sakalava, j'ai toujours constaté chez mes guides une certaine impatience à quitter les lieux dès que l'on approchait de ces moments de la journée.

3 - LA CONSTRUCTION DES TERRITOIRES

L'étape initiale de la construction d'un territoire commence par l'objectivation des lieux, un moment où l'homme fait face à la nature brute et où il doit composer avec les caractères écologiques du milieu et les schémas idéologiques inscrits en son esprit, pour attribuer aux endroits leur destination finale. L'équilibre entre le modèle idéal que renvoient les représentations idéologiques et la logique pratique qui tend à établir une parfaite correspondance entre les caractères les plus objectifs du support géographique et les besoins de l'homme, est rarement atteint. Cela est d'autant plus évident que ces besoins peuvent évoluer au cours du temps, comme la nature peut elle aussi subir d'importants changements. Il y a donc de la part de l'homme une continuelle reconstruction de son environnement, ce qui fait que les édifices territoriaux ne sont jamais définitifs. Quoiqu'il en soit, on constate que, dans la région, les considérations d'ordre idéologique priment parfois sur les aspects pratiques. Ainsi, il n'est pas rare de constater qu'un lieu qui pourrait être aménagé en culture, ne l'est pas par le simple fait qu'il est dit investi par des génies de la nature; de même qu'une eau poissonneuse n'est pas exploitée car y vivent des génies de l'eau. Mais l'idéologie apporte aussi des arguments bien commodes pour justifier, par exemple, que l'on choisisse pour bâtir une nécropole, un endroit stérile, sans aucun potentiel écologique utile. Il ne faut donc pas être dupe et conserver à l'esprit que l'idéologie est bien souvent au service des plus puissants qui la manipulent à leur guise. Ils s'y conforment quand elle est susceptible de légitimer leur présence, leur emprise sur une terre ou sur un territoire. C'est lorsque l'ordonnement idéologique des espaces leur tient lieu de support qu'ils veilleront à ce qu'il soit observé. Mais dès l'instant où leurs intérêts se situent en dehors de cette sphère, ils se permettent toutes les libertés et toutes les transgressions. La configuration actuelle des territoires villageois est donc le produit d'une subtile alchimie entre la représentation idéologique, les formes les plus contemporaines d'organisation sociale et les besoins des habitants. Je n'aurai pas, dans ce chapitre, l'opportunité de dénoncer à loisir les particularités que renferment certains des territoires villageois qui composent la région;

car ce développement requiert la prise en compte de multiples faits touchant à la fois à l'histoire de familles corésidentes, à leurs rapports communautaires ainsi qu'à l'évolution de leurs activités de production. Je vais donc, pour l'heure, me limiter à d'écrire des modèles d'organisation territoriale, somme toute valides dans la réalité régionale. Dans les chapitres suivants, je trouverai les moyens de traiter, à des moments plus opportuns, ces particularités, ces cas déviants de la normalité.

a) Objectivation des espaces et initialisation des lieux

Il existe, semble-t-il, des lieux qui en pays sakalava sont, par nature et sous couvert de considérations idéologiques, prédestinés à recevoir certains aménagements plutôt que d'autres. Mais de manière plus générale, l'établissement humain étant considéré comme un empiétement dans le domaine des génies de la nature, il faut un acte de conciliation entre l'homme et les génies tutélaires pour que ces lieux recouvrent leurs fonctions finales. Ces rituels d'initialisation amplement pratiqués par les Sakalava sont des moments privilégiés durant lesquels l'individu avertit les génies de ses intentions, leur demande de quitter l'endroit et confirme son emprise. On peut dès lors parler d'un processus de désacralisation de la terre, qui marque la séparation entre le monde construit des hommes et le monde brut des génies. Les Sakalava disent par ailleurs à ce propos que tout endroit clôturé (c'est-à-dire aménagé) a forcément perdu son caractère sacré et que par conséquent, s'y trouve un charme de fondation (*toñy*) : "*Lafa vala i iaby tsy manñtnsy¹ misy toñy*".

Les termes de ces rituels de fondation varient en fonction du type de génie censé occuper l'endroit², mais aussi en fonction de la destination du lieu. Le *toñy* villageois est peut-être le plus important de tous; d'une part, parce qu'il a trait au site d'habitat, nombril du territoire, et d'autre part, parce qu'il intronise l'antériorité du premier occupant et lui confère par conséquent un droit de préséance dans l'initialisation de tous les lieux

1 Cf. note 1 page 28.

2 Le type de génie est, je le rappelle, lui-même déterminé en fonction de critères portant sur la particularité écologique du milieu (cf. supra).

alentour. C'est donc au fondateur du village qu'il appartient d'organiser le territoire, de décider de son infrastructure et d'offrir aux lieux originels leurs fonctions finales. Il disposera donc à l'entrée des parcs à zébus et aux abords des pâturages, un charme (*toñy fikaky*) qui assurera la prospérité du troupeau placé sous la protection des génies. A mesure de l'extension de son territoire, il pratiquera sur les terres inondées les rituels d'appropriation et de bénédiction des rizières¹. Peut-être ira-t-il lui même coloniser la forêt ou accordera-t-il, plus tard, le droit aux habitants de son village d'en exploiter une parcelle. La culture temporaire sur brûlis forestier (*hatsake*) requiert une attention tout particulière envers les génies. La mise à feu ne peut être effectuée sans leur assentiment. L'individu opère un premier repérage. Il cherche à localiser leur présence. Aussitôt qu'il trouve un arbre *fiamy*, baobab ou tamarinier, aux formes torturées, investis par des lémuriers ou portant un essaim d'abeilles, il dépose à ses pieds une hache, avertissant ainsi les génies de ses intentions. Quelques jours plus tard, si la hache n'a pas bougé, il comprendra qu'il a reçu leur aval. Il leur fera une offrande de miel et prononcera un bref discours de remerciement. La mise à feu peut alors commencer; mais la braise mère doit provenir du village, comme si seul le feu domestique était propre à domestiquer la nature.

Tous ces rituels de fondation et d'appropriation ne valent que pour les lieux de vie. La terre destinée à accueillir les tombeaux ne porte surtout pas de charme. "Ce serait faire en sorte que les morts se multiplient au village que de planter un *toñy* au cimetière" disent les Sakalava. Néanmoins, cette terre a comme tout autre lieu besoin d'être initialisée pour ensuite devenir fonctionnelle. La cérémonie du "*mamaky tany*" remplace alors celle du *toñy* de fondation. Elle a lieu au moment où les habitants s'appêtent à creuser la première tombe, bien souvent celle du fondateur du village qui ouvre la nouvelle nécropole. La terre est littéralement brisée (*vaky*) par l'impact d'un coeur de boeuf ou d'unealebasse remplie d'eau, propulsés violemment sur le sol.

Enfin, la région témoigne d'une certaine récurrence dans la configuration des édifices territoriaux. On constate, par exemple, que les lieux dégagés (*malalaky*), comme

¹ L'aménagement d'une rizière requiert la fabrication d'un charme (*aoly voly* ou encore *aoly famihia* ou *hafendraky*) supposé prémunir les cultures des intempéries et des insectes. Une fois encore, l'individu fait appel à Dieu et aux génies des lieux tout en parsemant le sol d'une pluie de riz qui fait office de *tsipirano*.

les clairières ou les espaces d'entre-dune à l'abri du vent, au sol bien drainé fait de sable (qui ne risque pas de se transformer en boue dès les premières pluies), constituent des endroits prédestinés à devenir des terrains à bâtir. Il suffit qu'à ces critères s'ajoutent la présence d'un point d'eau et d'espaces exploitables pour que des villages viennent s'y loger. Les Sakalava choisissent, également de manière préférentielle, des lieux élevés pour construire leurs nécropoles. Cherchent-ils par là à préserver leurs tombeaux des dégâts des eaux ou des feux de forêt ou encore tiennent-ils à rapprocher ce lieu le plus possible du monde supérieur des ancêtres? On remarque en tout cas, que les nécropoles sakalava sont toujours construites dans des espaces étirés du Nord au Sud et éloignés des centres d'habitations. Ces lieux de prédilection n'offrent bien souvent aucune autre possibilité d'utilisation. Le sol des nécropoles est la plupart du temps stérile, ce qui facilite grandement le respect des usages et des interdits qui veulent que l'on ne peut cultiver la terre aux abords des tombeaux ou même y cueillir les baies. Les lézards qui se complaisent en ces lieux arides sont alors désignés comme l'incarnation des esprits des ancêtres. Tout espace s'aménage ainsi par un subtil compromis entre la réalité, la représentation et la finalité.

b) Les territoires villageois

Le territoire villageois ne se limite pas aux lieux aménagés, même si leur caractère ordonné semble les désigner comme les seuls espaces humanisés. Les communautés bâtissent leur environnement à leur image et au fur et à mesure de leurs besoins; mais en plus de cela, elles intègrent dans leur territoire des espaces réservés et des lieux du passé. Ainsi, autour du village, lieu de vie et épice de territoire, se développent des aires aux fonctions spécifiques, des appendices villageois comme par exemple les champs, les rizières et les pâturages ou encore la nécropole. Ces lieux souvent dispersés, reliés par des chemins qui prouvent leur usage, sont perdus dans une nature brute qui leur offre un semblant de bornage. Mais, dans la réalité Sakalava, le territoire villageois est d'un seul tenant. A la ligne de démarcation qui sépare la nature, propriété des génies, et les lieux

construits, propriétés des hommes, se surimprime un nouveau découpage qui cette fois ne tient compte que de la fréquentation et de l'usage. Les communautés villageoises ont une vision englobante de leur territoire. Elles estiment posséder un droit sur les espaces alentours, même si aucun indice ne marque leur emprise et que ces lieux demeurent à première vue vacants, vierges de toute occupation humaine. Elles s'y réservent l'accès et contrôlent toute installation ou exploitation jugées par elles abusives. Certes, ce finage possède des frontières complètement floues qui se fondent dans la forêt, l'étendue de la mer ou de la savane. Qu'ils soient lieux de pêche délimités par les parcours, endroits de cueillette ou terres que l'on destine un jour au brûlis, tous ces parages font partie intégrante du territoire villageois. Parfois, un ancien site d'habitat ou un lieu de culte montre que ces espaces déserts sont les prolongements d'un territoire dont le centre paraît parfois éloigné.

La région est faite de quatorze territoires villageois accolés, aux infrastructures comparables, mais dont le milieu écologique produit des contrastes. La mangrove et la Morondava, voies de liaison entre les communautés n'en constituent pas moins une démarcation entre les territoires. Seul, Kivalo conserve par delà la ligne des mangroves une annexe territoriale, héritage de l'ancien site d'habitat de Nosy Meloky où demeurent le *toñy* territorial et quelques lieux d'exploitation maraîchère. En dehors de cela, les territoires semblent se cantonner dans des niches écologiques distinctes.

1) Le village , nombril du territoire

L'aspect d'un village sakalava dépend fortement de son milieu écologique. Les villages de pêcheurs, bâtis en bord de mer, et les villages d'éleveurs, logés dans une clairière au milieu d'un bois investi par les boeufs laissés en liberté, n'ont pas la même apparence. L'impression d'infini que renvoie l'espace ouvert des villages littoraux contraste avec l'univers clos des villages des terres. Le soleil qui donne au sable l'aspect du mica et la brise qui atténue ses effets font qu'il est nettement plus agréable d'y vivre que dans les villages de la mangrove, sombres, humides, boueux et infestés de

moustiques, ou que dans les villages d'éleveurs enserrés dans une inquiétante forêt et constamment recouverts d'un brouillard de poussière. Mais la différence ne s'arrête pas là. Elle se retrouve également dans les matériaux de construction des cases, des parcs et des clôtures. Chacun use des ressources que lui offre son milieu. Les cases de pêcheurs sont en général de petites dimensions. Leur armature est en bois de palétuvier et leurs parois ainsi que leur toit, sont en roseau. Les gens qui vivent "sur la terre", qu'ils soient éleveurs ou cultivateurs, cherchent à construire des cases plus imposantes et surtout durables. Les chefs de famille qui ont à disposition une main d'oeuvre importante, mais qui abritent aussi un plus grand nombre d'individus sous leur toit, construisent des maisons à deux pièces. Les piliers et les poutres faîtières sont taillés dans les arbres de la forêt, dans des essences reconnues imputrescibles (comme l'*hazomalañy*), mais ayant aussi des vertus "magiques"¹. Leurs parois de roseaux sont parfois tapissées de boue que l'on extrait des termitières. Si le propriétaire est riche, il coiffera sa demeure en terre (*traño fotaky*) de plaques de tôle qu'il récupérera de ci-de-là ou qu'il convoiera de la ville en charrette à zébu. Il aura alors une case somptueuse que l'on verra de loin quand le soleil frappera la tôle (*traño kaky*).

La région regroupe des villages de petites, de moyennes et de grandes dimensions². Soaserana ne compte que six cases et Ampasimaty n'en rassemble que sept. Les villages moyens, qui représentent la majorité, entrent dans une fourchette de dix à trente cases. Ankirijibe et Mangily sont les plus importants villages de l'arrière mangrove, puisque leur nombre de cases se monte respectivement à septante-neuf et cinquante-six. Ambato avec ses quarante-sept cases, et Ampatiky avec ses quarante et une cases sont les plus imposants villages du front de mer.

1 Les bois de construction sont choisis en fonction de leur propriété magique. On construit une case comme l'on fabrique une amulette (*aoly fiaro*) en combinant des essences susceptibles d'apporter la fécondité, la paix et la richesse. Je me réserve l'occasion de développer ce sujet lors une prochaine publication.

2 Les plans de village sont fournis en annexe II.

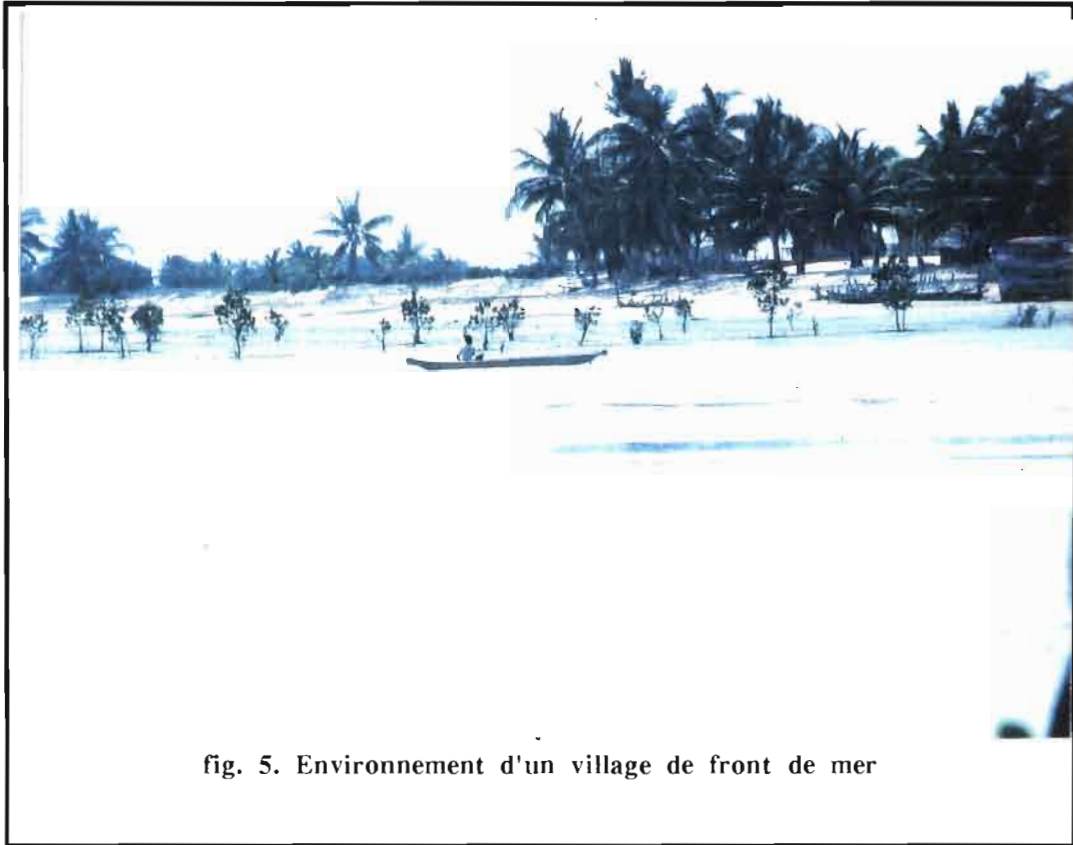


fig. 5. Environnement d'un village de front de mer

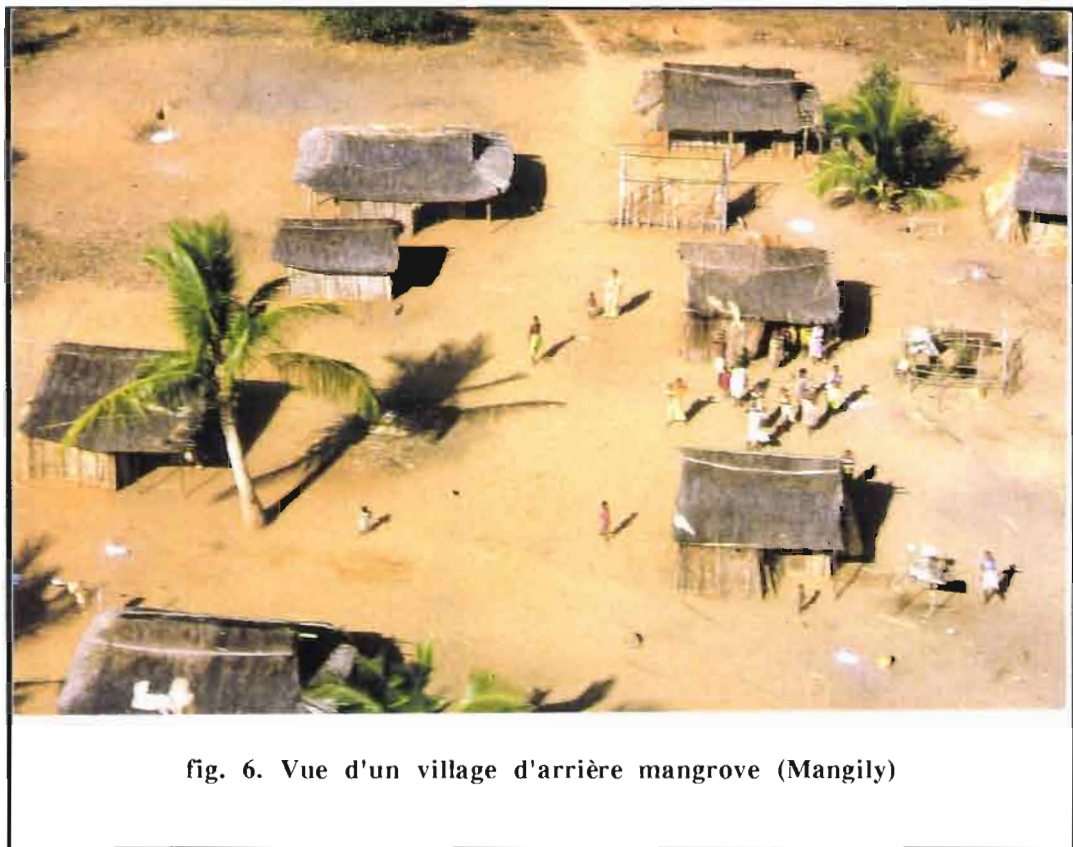


fig. 6. Vue d'un village d'arrière mangrove (Mangily)

Le nombre de cases et l'environnement écologique n'ont, semble-t-il, aucune incidence sur l'organisation générale de l'espace villageois. Les Sakalava ont à l'esprit, nous venons de le voir, un modèle idéal d'agencement spatial qui se conforme aux principes d'organisation de l'univers. Ce "pattern" idéologique capable, comme nous le verrons, de retranscrire dans les plans d'occupation d'un espace tous les rapports hiérarchiques se retrouve partout ailleurs à Madagascar¹.

En règle générale, la structure d'un village reprend la conception symbolique d'un espace plan cardinalisé qui renvoie à la vision qu'ont les sakalava de l'Au-delà, du village des morts. Chacun s'accorde, en Menabe comme ailleurs à Madagascar, à dire que les points cardinaux ne sont pas semblables, pas interchangeables (*tsy maintsy mitovy joron'tany*), qu'ils ne peuvent être confondus. Ainsi, dans l'esprit des habitants comme dans les plans d'aménagement des villages domine un dualisme simple entre le Nord-Est et le Sud-Ouest qui régit la disposition des lieux. Le village idéal se déploie selon l'axe Nord/Sud. Le *toñy*, qui indique l'endroit où le village prit naissance se situe au Nord. Le grand tamarinier (*kily be*) sous lequel la communauté se rassemble lors de la veillée mortuaire de l'un de ses membres ou pour un sacrifice de zébu, par exemple, détermine à l'Est l'espace cérémonielle communautaire, un endroit de communication avec les ancêtres. Au centre du village, on retrouvera bien souvent un endroit ombragé, une sorte de place publique, un lieu de sociabilité où les habitants viennent discuter. A l'Ouest (lieu du trivial, de l'inférieur et de la souillure (*tiva*)) et en périphérie extérieure, on réservera un lieu de décharge où les habitants iront se soulager et jeter leurs ordures. L'habitat s'organise en enclos géométriques qui s'articulent du Nord au Sud en fonction de l'ordre d'arrivée des familles. Le Nord est réservé au lignage fondateur qui se doit de conserver, dans son enceinte, l'emplacement de la case de l'ancêtre artisan de la création du village. Cet endroit appelé *komba* où aucune case ne subsiste est délimité par un où plusieurs arbres *maroseraña*. On dit que l'esprit de l'ancêtre y demeure. C'est la raison pour laquelle cette place doit rester propre et qu'annuellement la communauté, et plus particulièrement le responsable du lignage fondateur, doit y offrir les prémices des

1 Orientations bibliographiques : Ph. Beaujard (1983 b: 186-217) pour les Tanala de l'Ikongo, H. Lavondès (1967 : 147-8) pour les Masikoro du Mangoky, V. Belrose-Huyghues (1983) pour l'Imerina.

champs (*lohavoñy*), y faire paître les boeufs en guise de salut et de respect envers le premier propriétaire du village. L'occupation du lignage premier en un coin du village implique automatiquement que toute la zone Nord et Est soit déclarée interdite à toute installation postérieure. La confusion des espaces risque de provoquer la confusion dans les rôles. Les premiers perdraient la prééminence que leur confère leur antériorité à l'avantage des seconds¹. A l'intérieur de chaque enclos résidentiel règne une pareille mise en espace des hiérarchies. Le chef de maison (*tompon-trano*) trône dans la quart Nord-Est, alors que ses enfants ou ses cadets prennent place en fonction de leur degré hiérarchique au sein du lignage. Plus l'individu vieillit, plus il atteint l'âge de devenir ancêtre, plus son autorité a de poids, plus il occupera la partie Nord-Est de l'enclos, partie de l'univers dévolu aux ancêtres. Par contre, l'adolescent ou la jeune femme déjà indépendants de leurs parents, assez mûrs (*masaky vavy* ou *masaky lahy*) pour trouver compagnes ou compagnons, mais n'ayant pas encore de responsabilités familiales, pas encore de statut stable, devront se contenter de la partie Sud-Ouest pour installer leur case.

Dans l'idéal Sakalava, les villages sont impeccablement ordonnés et reproduisent dans leur plan toute l'organisation sociale. Or, dans la réalité, de multiples facteurs viennent bouleverser cette représentation idéale. Les Sakalava trouvent toujours des arguments pour justifier, par exemple comme nous le verrons plus en détail dans le chapitre quatre, que l'enceinte résidentielle du lignage fondateur ne se situe pas au Nord-Est ou que le village n'ait pas l'orientation requise. La major partie d'entre eux, n'ont plus de *komba* et ceux qui se sont déplacés au cours de leur histoire ont laissé le *toñy* de fondation sur l'ancien site, comme si ce charme protecteur agissait sur les deux emplacements. D'autres conservent, à l'entrée, une école ou une église délabrées, vestiges de l'époque coloniale qui fait leur fierté mais qui n'a plus aucune utilité hormis celle de servir de poulailler ou de maison de passage. Toutefois, l'examen des plans de villages reproduits en annexe confirme le stricte ordonnancement des cases à l'intérieur

1 "Tsy manome zo any ireto raha ohatsy ka mipetraky aty, satria manjary ambany zany ireto" (Il ne convient pas qu'ils s'installent ici (Nord-Est) car dans le cas où ils s'installeraient ici, ceux-là (les premiers) deviendraient inférieurs (*ambany*) à ceux-là).

des quartiers d'habitation. Pour nous en persuader, je propose de considérer le cas de Soaserana. Ce village a la particularité d'être monolignager. Ce trait réduit la structure habituelle d'habitat en cellules multiples à un seul quartier, mais ne compromet pas la représentativité de l'exemple.

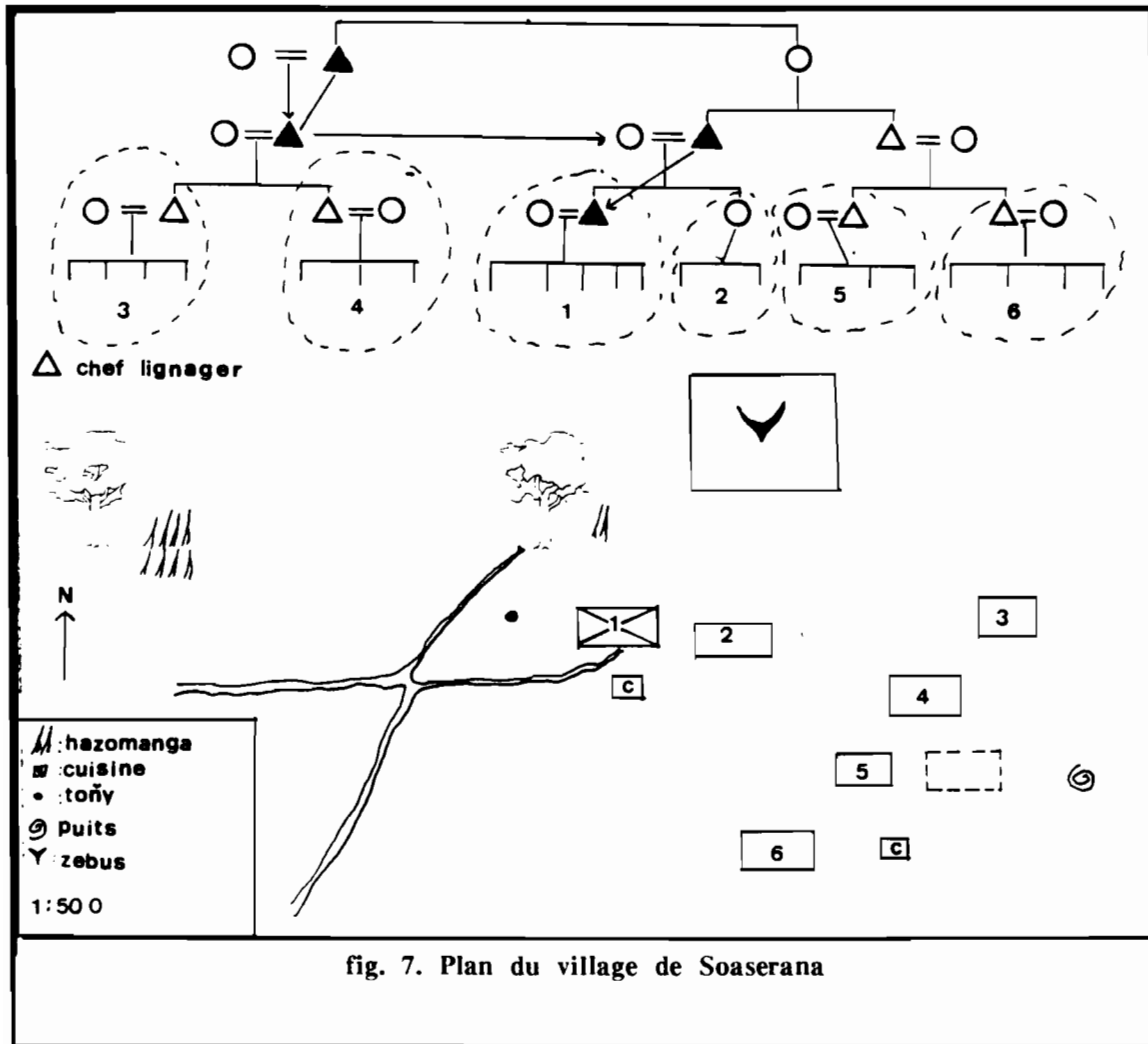


fig. 7. Plan du village de Soaserana

Chaque quartier regroupe les cases des membres d'un lignage ou d'un segment d'un lignage dispersé dans plusieurs villages. Quand les poteaux de circoncision (*hazomanga*) sont présents à la tête (c'est à dire à l'Est) de l'unité d'habitation, cela indique le pôle cérémoniel du groupe lignager et confirme la présence du responsable (*mpitoka hazomanga*) en son sein. Henry Lavondès qui décèle chez les Masikoro du Mangoky un système similaire d'organisation des cellules d'habitat y voit une réponse conforme à celle que l'on attendrait d'un système patrilinéaire (1967: 148-9). En effet, les règles de résidence viri-patrilocales aboutissent au regroupement des agnats masculins et

de leurs enfants, membres à part entière du lignage de leur père, alors que seules leurs épouses font figure d'étrangères dans ce noyau de résidence lignager. C'est ainsi que l'on peut dire également que ces quartiers sont strictement exogames puisque n'y demeurent que des parents proches et consanguins, parents et enfants. Nous avons là l'exemple même de la reproduction spatiale de la cellule familiale qui dans la société sakalava actuelle représente l'unité de base la plus cohérente et également la plus opératoire en ce qui concerne la gestion et la dévolution des biens patrimoniaux.

2) *La nécropole : village des morts*

Entre les tannes et la Mangrove. Les sept nécropoles qui s'étirent au sommet de la chaîne de dunes intercalaires sont de loin les plus connues et les plus visitées du Menabe. Avant que le béton ne devienne le matériau de prédilection pour la construction des édifices funéraires, la région comptait d'admirables exemples de tombeaux de bois sculptés qui firent la réputation de l'art funéraire sakalava.

Les sites moyens voisinent les soixante tombes, alors que le plus important (Bejavilo) dépasse la centaine. L'ampleur de ces nécropoles confirme le taux démographique¹ relativement élevé de cette région écologiquement peu accueillante.

Les Sakalava ont coutume de dire que les morts prennent place dans la nécropole comme les vivants tiennent leur place dans le village (*ny maty toko andolo, ny velo toko antana*). Les espaces destinés à recevoir les restes mortels des défunts sont effectivement conçus et organisés comme des sites traditionnels d'habitat réduits cependant à une succession d'enclos résidentiels, c'est-à-dire dénués de lieu communautaire, d'aire cérémonielle et, par exemple, de culture en jardin ou de parc à boeufs. La structure architecturale des tombeaux appelés non sans raison "maisons des défunts" (*trañon'dolo*) est une reproduction simplifiée de la case du commun orientée selon l'axe Est-Ouest. On y retrouve figurés les quatre piliers portants, la porte, le toit, les parois et parfois même les fenêtres. L'agencement des quartiers et l'ordonnement des tombeaux sont régis par

¹ Au total, 1471 individus (âges et sexes confondus) vivent actuellement (1993) dans la région. Ceci revient à une moyenne de 6 habitants par km².

les principes habituelles d'organisation hiérarchique de l'espace plan. Les informateurs mettent toutefois plus d'entrain à en détailler les préceptes comme s'il était essentiel que ces lieux ancestraux soient en tout point conformes aux coutumes et aux traditions édictées par les anciens.

"Comme on le fait pour les cases, le père mort en premier tiendra le Nord et suivront ensuite ses enfants. Ceux-ci ne pourront être placés à sa tête (c'est à dire à l'Est) mais devront prendre place dans le bas (c'est-à-dire à l'Ouest). On les placera à ses côtés, mais un peu en retrait afin que l'on puisse correctement les distinguer". (*Sahala amin'ny trano, maty aloha babany, baba ntena, iny atao avaratse, manaraky any iny koa zao anakiny. Tsy atao aloha fa ambany eo koa. I atao mifakariny eo avao fono hazetsiky kelikely, tsy de ampitovy izy añaminy*).



fig. 8. Vue aérienne du cimetière de Tsimafana

La stricte observance des coutumes dont font montre les Sakalava, et les Malgaches en général, lorsqu'il s'agit d'ordonnancer les tombeaux et de trouver au défunt une place conforme à sa position sociale confine parfois à l'obsession. C'est, en effet,

toute la vie du défunt qui sera examinée durant la réunion familiale (*ampata*) qui précède la mise au tombeau. Son âge, son sexe, l'ampleur de sa paternité, ses origines, sa position généalogique, son autorité ainsi que le prestige de son ascendance se révèlent être des éléments importants qui seront pris en compte dans les modalités d'ensevelissement. Pour moi qui ai suivi de près ces discussions, il me semble que les Sakalava sont capables de trouver une solution funéraire idoine aux cas les plus complexes ou les moins ordinaires qui se présentent à eux. Les devins guérisseurs les y aident parfois en conservant en mémoire toute une jurisprudence. La crainte de se tromper et d'ensevelir incorrectement un ancêtre provient du sentiment qu'ont les Sakalava qu'un défunt mécontent peut toujours frapper ses descendants et qu'il leur faudra alors pour être en paix se saigner une nouvelle fois de quelques boeufs afin de le changer de place¹. L'ordre qui règne dans les plans et dans l'organisation des sites funéraires de la région témoignent de ce souci qu'ont les habitants de ne point déroger à la coutume. Toutes les nécropoles semblent, en effet, être coulées dans le même moule². Elles couvrent toutes un espace orienté Nord-Sud. Les tombeaux sont regroupés en quartiers qui correspondent à des unités d'ensevelissement lignagères et qui s'articulent en fonction de l'ordre d'arrivée des familles dans le village ou dans la région³. De manière générale, le quartier qui ouvre un site funéraire (au Nord-Est), appartient au lignage fondateur du village y attenant, celui qui est à la "tête" (*loha*) de la communauté. Dans cette même logique, le quartier qui se situe à la fermeture du site, regroupe les ancêtres du dernier lignage intégré à la communauté.

Chaque quartier concentre, à partir du tombeau du premier ancêtre installé dans la région, tous les membres défunts d'un même lignage. Les Sakalava sont soucieux de ne point disperser les ossements de leurs ancêtres, de ne point déroger à la règle qui veut

¹ Les mémoires de Robert Drury, marin anglais qui séjourna à Madagascar au début du XVIIIème siècle, comporte un passage à ce sujet :

"Je vis Ramoma (Ranaimo, S.G.) faisant abattre la maison de bois dans laquelle était enterré son père Tsimanongarivo (Ratrimolahy, S.G.), parce que, disait-il, celui-ci lui avait reproché au cours d'un rêve de l'avoir inhumé dans une maison plus élevée que son père Lahfotsy. Tsimanongarivo fort irrité avait ordonné à son fils de changer son cadavre de place et de le mettre plus bas. Il avait aussi commandé que la case lui servant de tombeau fût elle-même de moindre hauteur et non plus élevée que celle de son père" (1890 : 409).

Cette anecdote se produisit, il y a plus de deux siècles, à Maneva. Depuis cette époque, les principes d'agencement des sites funéraires semblent inchangés.

² Les plans de sites funéraires se trouvent en annexe III.

³ Cf. chapitre quatre.

"qu'un lieu d'ensevelissement corresponde à une unité de descendance lignagère" (*andolo raiky tariky raiky*). Ils semblent chercher à produire, en ces lieux, une cohésion qui n'est que fiction, puisque dans la réalité, les lignages sont complètement éclatés et les rapports entre les différents segments sont souvent distendus. Quoiqu'il en soit le schéma organisationnel qui sous-tend l'agencement des tombeaux au sein de ces quartiers funéraires, nous offre la meilleure définition que l'on puisse espérer des principes d'appartenance et de filiation lignagère. L'espace s'organise à partir du tombeau du premier ancêtre fondateur du lignage qui offrit à sa descendance un ancrage territorial. Les descendants masculins de la lignée aînée dans laquelle se transmet la charge de responsable lignager (*mpitoka hazomanga*), seront ensevelis dans le même tombeau. Quand la fosse est pleine, l'on construit à leur attention de nouveaux tombeaux à côté de celui du fondateur. Les lignées cadettes disposeront, en fonction de leur degré généalogique, d'emplacements situés toujours plus au Sud-Ouest des tombes de la lignée aînée. A l'intérieur de cette subdivision des quartiers, on retrouve encore un ajustement des positions hiérarchiques entre aîné et cadet, père/fils, mais aussi une césure entre les lieux réservés aux tombeaux des hommes et ceux réservés aux femmes qui n'obtiennent toujours qu'un emplacement à l'extrême Sud-Ouest, lieu symboliquement le plus déprécié.

L'organisation spatiale des quartiers funéraires exacerbe le principe patrilinéaire de reproduction lignagère, en rassemblant en un seul lieu tous les membres d'un seul lignage qui de leur vivant ont été séparés et plus particulièrement les femmes qui, soumises aux règles de virilocalité post-maritale, vivent rarement dans leur village d'origine. Tout se passe comme si les Sakalava ressentiaient un besoin impérieux de reconstituer leur généalogie sur fond d'affiliation agnatique. Or, la société Sakalava reconnaît également, et j'aurai de nombreuses occasions de m'étendre sur cette question au cours de cet ouvrage, les affiliations maternelles. C'est comme nous le verrons par la suite, dans l'articulation des unités d'ensevelissement au sein d'une même nécropole, ainsi que dans l'orientation un peu particulière de certains tombeaux, selon l'axe Sud-Nord et non plus

Est-Ouest¹ que l'on retrouvera l'expression de cette revendication d'appartenance au groupe des maternels, soit par rapport au contexte actuel des formations sociales locales, soit par référence à un ordre passé.

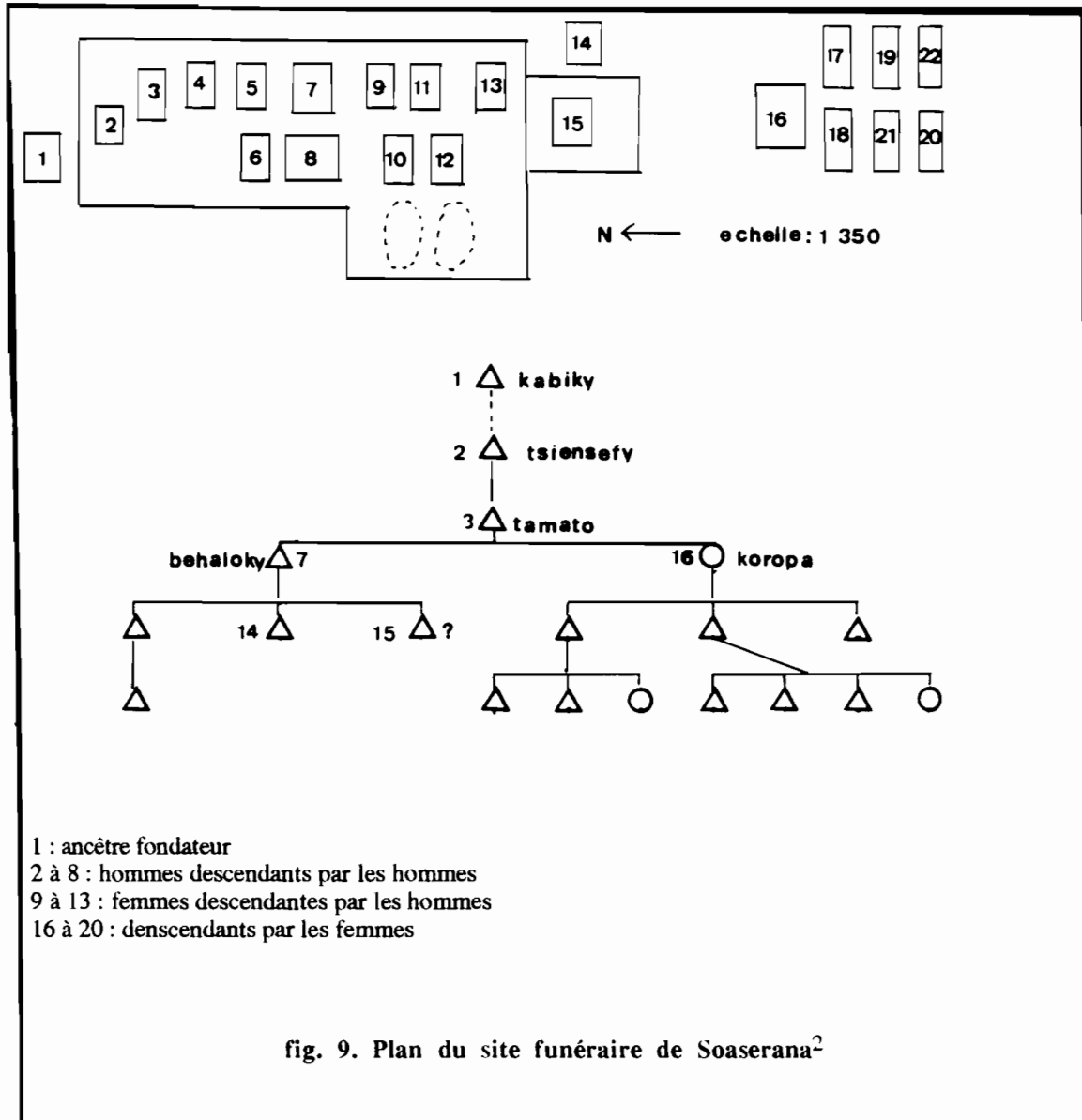


fig. 9. Plan du site funéraire de Soaserana²

¹ Cf. chapitres deux (en ce qui concerne les modalités de transmission des privilèges funéraires) et chapitre quatre (en ce qui concerne la structure communautaire des sites et l'affiliation des quartiers funéraires).

² Généalogie simplifiée.

3) *Les appendices nourriciers du village*

Les lieux de production, qu'il s'agisse de la mer, des champs ou des zones de pâturage, représentent, à côté des lieux de vie et de mort que je viens de décrire, les appendices nourriciers de la communauté villageoise. Ces lieux d'où les habitants tirent l'essentiel de leurs ressources sont, plus que tout autre, dépendants de la nature du sol et des caractères écologiques. Chaque territoire villageois possède ainsi un certain potentiel de lieu de production qui déterminera, comme nous le verrons dans le chapitre quatre, ses capacités d'accueil et son seuil de saturation démographique. La nature de ces lieux auront, j'y reviendrai, une incidence importante sur l'identité des groupes, pêcheurs agriculteurs ou éleveurs, qui cherchent à y produire leur vie (*mila fivelomampo*).

Les flagrants contrastes écologiques qui confèrent à la région toute son originalité semblent conforter les limites des territoires villageois, les inscrire dans des zones de production bien différenciées. Ainsi, la Morondava et la forêt de Mangrove, lignes naturelles de démarcation entre les territoires, impriment également une frontière entre les zones de production. Au Sud de la région, les terres inondées par alluvions fournissent des terrains propices à la riziculture, alors que l'aridité des sols sablonneux et la pauvreté spécifique du littoral ne semblent laisser aucune autre alternative aux habitants que de se tourner vers la mer et de pratiquer la pêche. Le village de Mangily, éloigné des cours d'eau et perdu dans l'insolente végétation forestière, ne possède sur son territoire que de maigres pâturages ainsi que de nombreuses traces de cultures temporaires sur brûlis (*hasake*), encore productives ou épuisées (*monka*), à tous les degrés de recolonisation végétale. La question serait alors de savoir si les habitants peuvent empiéter sur le territoire voisin pour y rechercher les ressources qui leur font défaut. Si par exemple, les pâturages de la région de Mangily et d'Ankirijibe sont ouverts aux boeufs des habitants de front de mer; et si ceux-ci acceptent que les gens des terres viennent pêcher dans les eaux encloses de leur territoire. Au quel cas, l'interpénétration des territoires villageois qui préside à la formation des entités régionales serait dès lors établie. Mais, pour en débattre, une analyse des rapports d'échange et de production dans toute leur mouvance

s'impose. Aussi ai-je préféré reporter en fin d'ouvrage cette question portant sur le partage des aires de production et l'ouverture des territoires.

4) Lieux réservés

Les lieux qui sur les territoires villageois sont laissés en état de nature ont bien souvent une fonction de réservoir de ressources en produits halieutiques, en matériaux ligneux; ou encore en miel ou en racines qui fournissent aux habitants un complément alimentaire ou leur permettent d'affronter les périodes de disette. La forêt que l'on peut toujours transformer en culture par la méthode du brûlis a pour les habitants des terres une inestimable valeur. Mais l'attachement des Sakalava à leur environnement brut ne peut être limité à ces considérations d'ordre matériel et productif. Les rapports entretenus entre les habitants et les génies de la nature qui les entourent sont tout à fait essentiels pour l'équilibre et la vie de la communauté. C'est la raison pour laquelle chaque territoire villageois possède dans ses aires de réserve des lieux de contact avec les génies, des endroits qui ne pourront être transformés par l'homme, comme les marigots d'anabon'Ilanga ou de Mangily be où il est interdit de pêcher ou encore les terres de Tongarivo, de Kilimionga, d'Antasipioky et bien d'autres qui jamais ne pourront être cultivées. Ces lieux sacrés conservent, pourrait-on dire, le pacte entre l'homme et la nature, qui permet aux villages d'exister.

Les villageois connaissent les moyens de se servir de cette nature sacrée pour se débarrasser, par exemple, des dépouilles d'étrangers n'appartenant pas à la communauté ou encore des embryons avortés. Ces restes humains à partir desquels on ne peut fabriquer un ancêtre n'ont pas de place dans la nécropole des vivants. En les confiant ainsi à la nature, la communauté se préserve de leurs méfaits. Les enfants mort-nés, qui ne sont encore pour les Sakalava que des animaux (*biby*) en voie de s'humaniser, sont jetés dans les marigots, dans la nature profonde d'où ils provenaient. Ils deviennent

enfants de l'eau (*zazarano*). Ainsi, la mère n'a rien à craindre pour sa fécondité¹. L'étranger décédé, sans avoir eu le temps de se tailler une place dans la communauté, sera enseveli en forêt comme on le fait avec le corps des sorciers maléfiques (*mapmosavy* ou *mpamoriky*). Ce *lolo jibo* perdu dans le domaine des génies ne viendra pas hanter le village. Les cordons ombilicaux (*fohetsy*), les placentas (*trañon'zaza*) et le prépuce (*sisà*) que l'on détache du sexe taillé, masculinisé des garçons, sont jetés dans la nature, mère de l'humanité et source de vie. Mais pas dans n'importe quelle nature, car de la même manière que les individus morts au loin sont rapatriés dans l'unité d'ensevelissement de leur lignage; le père de l'enfant, né ou circoncis loin de sa terre ancestrale, conservera ces précieuses reliques pour les abandonner plus tard dans un coin secret de cette nature qui couvre le territoire de ses ancêtres.

On rencontre également, en forêt, des arbres sacrés (*masy*) qui servent d'autel aux cultes des génies. Ce ne sont ni *toñy* de fondation, ni des *sandrarafa*², mais plutôt des endroits où les gens du village viennent demander la vie (*mangataky aïny*). Ces arbres habités, dit-on, par des *koko* ont la plupart du temps un *ombiasy* à leur service qui se chargera d'orchestrer les demandes et les prières. Ces arbres sont facilement identifiables. Quand ils ne sont pas entourés d'une palissade destinée à les préserver de la souillure et s'ils ne portent pas de motifs gravés dans leur écorce, les coquillages remplis de miel ou d'hydromel et les flasques de rhum qui gisent à leurs pieds permettent de les distinguer sans problème. Chacun de ses arbres possède des vertus spécifiques en rapport aux pouvoirs attribués aux génies propriétaires des lieux. On recense ainsi plusieurs catégories d'arbre-autel (*zomba* ou *komba*³) : ceux qui ont pour vertu d'accorder la fécondité, ceux qui aident à recouvrer la santé, ceux qui apportent la richesse et ceux qui commandent la pluie et régissent les cycles de la nature.

1 Il existe un effet de contamination entre le sol où est enterré l'enfant et l'utérus de sa mère. On dit, par exemple, que si le sol qui reçoit sa sépulture est sec, la matrice (*tranon'zaza*) de la mère s'asséchera et sera à jamais stérile.

2 Le terme *sandrarafa* suppose obligatoirement que le culte passe par la possession (*tromba*).

3 Les termes *zomba* et *komba* recouvrent de nombreuses acceptions. On se reportera au glossaire pour en avoir toutes les significations.



fig. 10. Photo d'un arbre-autel situé sur le territoire d'Ankirijibe

II - LE MILIEU HUMAIN

Après avoir déterminé le cadre géographique de la région ainsi que les formes les plus objectives et les plus idéales de la formation des territoires villageois, le temps est venu d'identifier les groupes et les familles qui vivent sur ces terres, de comprendre qu'elles sont leurs origines et de quelle manière leur rapport au territoire est à la fois, un élément d'identification identitaire et une projection des formes les plus contemporaines de leur organisation sociale.

1 - HISTOIRE DU PEUPLEMENT

La vallée de la Morondava est reconnue comme étant une sorte "*d'eldorado*", zone "*d'aboutissement des migrations venant du Sud*"¹, mais aussi comme le bassin de déversement de flux migratoires plus récents issus de la côte Est et du centre de l'île. Les

¹ Fauroux (1989 b: 29).

familles qui habitent aujourd'hui dans les villages qui composent la région de mon étude s'affirment toutes sakalava, en dépit d'une grande diversité d'origines. Pour certaines d'entre elles, leur installation remonte à plus d'un siècle. D'autres arrêtent à deux générations leur présence en ces terres. Dans l'ensemble, elles ont conservé un vivant souvenir des circonstances de l'arrivée de leurs ancêtres et leurs récits rejoignent souvent les séquences connues de peuplement du delta.

a) Peuplement du Menabe

Le Menabe est réputé pour avoir accueilli et assimilé des groupes originaires de tout Madagascar. Au cours de son histoire, les vagues de migrations se succéderont, drainant selon les époques des populations issues de régions bien déterminées. Les phénomènes de migrations vers l'Ouest peuvent bien souvent être interprétés comme des effets induits de bouleversements ou de transformations socio-politiques circonstanciés qui ont touché l'ensemble de l'île.

L'axe principal de ces migrations est sans conteste celui qu'ont emprunté les Maroseraña, petit groupe d'étrangers venus du Sud qui dès le XVII^{ème} siècle entreprendront la conquête d'un territoire qui deviendra le royaume sakalava du Menabe. Dans leur sillage, d'autres familles originaires du Sud¹ rejoindront le moyen Ouest. Si l'on considère le nombre important de clans Sakalava dont les traditions indiquent que leur fondateur était originaire du Sud, on est en droit de se demander si ce n'est pas par ce canal que le Menabe s'est principalement peuplé². Les grands pâturages de l'Ouest et la politique d'assimilation engagée par les souverains Maroseraña représenteront pour les sociétés d'éleveurs du Sud des attraits d'importance. A l'inverse, la chronique de peuplement du Menabe ne fait que peu de cas des axes de migrations contraires. Il semblerait, en effet, que les groupes venant du Nord comme les Antavaraste ou du centre

¹ Les traditions foisonnent d'exemples de clans, originaires de la région Vezo du Sud (comme les Finaoky, les Timangaro ou les Ohimalany, par exemple) ou du pays Masikoro, qui ont, soit accompagné les souverains Maroserana dans leur progression, soit gagné un peu plus tard le Menabe. Les mémoires de Robert Drury fournissent un témoignage précieux sur l'intensité des contacts entre les populations du Sud et de la côte Ouest au début du XVIII^{ème} siècle.

² Il est surprenant de constater que les clans inventoriés par H. Lavondès (1967) comme Masikoro se retrouvent sans exception aucune dans la liste des clans Sakalava.

Nord comme les Tsimihety soient tout à fait minoritaires, et somme toute pas très anciens¹. Les Bara, voisins si proches, tour à tour ennemis et alliés², des Sakalava, ne ressentiront pas non plus le besoin de passer la frontière pour se mêler à la population sakalava. Les migrations Bara en Menabe (et l'inverse) resteront pour ainsi dire inexistantes. Ce fait est encore visible actuellement dans les zones frontalières.

Tandis que la royauté parvenait à acquérir un semblant de stabilité politique sur un territoire qui frôlait les limites de son expansion, des communautés indiennes, commerçant depuis plusieurs siècles avec la côte Ouest, viendront, dès le siècle dernier, s'installer dans le delta de la Morondava et de la Tsiribihina³. On ne peut donc nier les rapports à longue distance qu'ont entretenus les Sakalava avec l'Étranger. Mais ceci concerne également les rapports avec des régions de Madagascar séparées du Menabe par des frontières géographiques apparemment infranchissables. Les limites Est marquées par le pays Bara, et au-delà, par les massifs escarpés du Bongolava et du Makay, isolent naturellement le Menabe des hautes terres et de la côte Est. Pourtant, tout au long de la période dynastique et par la suite, il existera des contacts avec ces contrées lointaines. On possède des témoignages anciens qui confirment la présence en Menabe de groupes venant de la côte Est⁴. Il faudra pourtant attendre la fin du siècle dernier et le début de ce siècle pour parler véritablement d'installations. La présence des troupes Merina en Menabe central favorisera l'arrivée des colons venus des hautes terres et principalement du pays Betsileo pour cultiver le riz sur les zones de marécage. La France qui dès le début

1 Les Tsimihety ne possèdent pas dans leurs traditions d'éléments d'identification par rapport à la royauté. Je ne crois pas me tromper en affirmant, sur base des renseignements fournis dans les enquêtes, que l'installation de ces groupes en Menabe central n'est pas antérieure à la moitié du XIX^e siècle, voire à la fin du XX^e siècle.

2 L'installation d'une branche cadette des Maroseraña à Manja, ville qui fut un temps lieu de résidence des souverains zafimañely, rapprochera les deux dynasties à tel point que de nombreuses alliances seront conclues entre les Zafimañely et les Maroseraña, mais aussi qu'entre les Zafimañely et les Misara, et les Maromany, clans nobles chez les Sakalava.

3 Jeanne Dina (1977 : 54), citant le rapport périodique du cercle de Morondava de 1897, souligne qu'à cette époque la communauté indienne, venue principalement de Bombay, est de plus en plus influente et qu'elle s'est rendue "maître du commerce de toute la côte Ouest jusqu'à Morondava". On compte alors 3 Indiens Kodja au village de Bosy, 19 à Mahabo et 19 à Morondava. Cette communauté indienne et pakistanaise, essentiellement musulmane, ne fera que s'agrandir avec le temps. Elle confortera son ancrage dans les centres urbains, mais aussi infiltrera les brousses, comme on le verra dans la suite de ce chapitre.

4 Les Anteisaka de la région de Vangaindrano et les Antemoros de la région de Manakara, sur la côte Est, parcourent de longue date le Menabe. Le témoignage le plus récent nous est fourni par A. Grandidier. Il nous raconte avoir rencontré lors de son périple entre Belo-sur-Mer et Manja (de 1865 à 1870) "(...) un certain nombre d'Antemorona (Antemoros S.G.) venus dans l'Ouest préparer les plantations des Sakalava et qui s'en retournent dans le Sud-Est avec trois ou quatre boeufs d'un ou deux ans". (1873).

de ce siècle fera de Madagascar l'une de ses colonies, cherchera à développer en Menabe, comme dans d'autres régions de l'île, des modes et des techniques d'exploitation agricole méconnus des Sakalava. Les populations de l'Est (Anteisaka et Anteimoro) et du centre (Betsileo), rompues à ces techniques, verront à travers ce nouveau dispositif, une opportunité qu'ils ne manqueront pas de saisir en rejoignant en masse le Menabe. La présence coloniale française aura donc pour effet de freiner les mouvements migratoires venus du Sud, tout en encourageant¹ l'arrivée des gens de l'Est et du centre, qui depuis sont respectivement appelés par les Sakalava "Korao" et "Tanandro"². Dès cette époque, les vagues de migrations s'articuleront aux hausses des produits céréaliers sur les marchés boursiers internationaux. De 1915 à 1920, on participe à un premier grand flux migratoire de populations venant de l'Est et du centre. A la veille de la seconde guerre mondiale, c'est-à-dire entre 1935 et 1939, il y aura une seconde vague du même ordre. Mais cette fois, les Antandroy, éleveurs originaires du Sud, sont de la partie. L'aridité de leur terre, mais surtout la passion qu'ils vouent à l'élevage et à leurs bêtes ont fait qu'ils ne se sont pas laissés totalement accaparer par l'agriculture. Depuis cette époque, le Menabe est devenu pour eux une terre d'exil où ils vont vivre une dizaine d'années avant de rentrer au pays. Les forêts de l'Ouest leur permettent de pratiquer le brûlis, de constituer ainsi une épargne en argent qu'ils investissent dans l'achat de boeufs, aussitôt rentrer au pays.

b) Origines et datation relative de l'arrivée des familles dans la région

Le tableau³ récapitulatif des récits de pérégrination et d'installation des familles occupant aujourd'hui la région, ainsi que la carte ci-jointe (fig. 11) témoignent de la représentativité de cette population régionale par rapport à la population sakalava du

¹ Cf. chapitre deux.

² Les Tanandro (cf. tableau en annexe IV), font partie de ces groupes qui se sont opposés à l'installation des Maroseraña en Menabe central et ont pris le chemin de l'exil. D'après les traditions, ils se seraient installés dans la vallée de l'Isandra et auraient participé à la fondation de la société Betsileo. D'autres restèrent en Menabe. Jamais réellement intégrés, ces Tanandro autochtones feront partie, comme les parias Antamby, de ces clans exclus des rangs.

³ Document fourni en annexe IV.

Menabe. Toutes les grandes séquences historiques de peuplement s'y retrouvent et il est même aisé de les lire une à une, à travers l'histoire des familles.

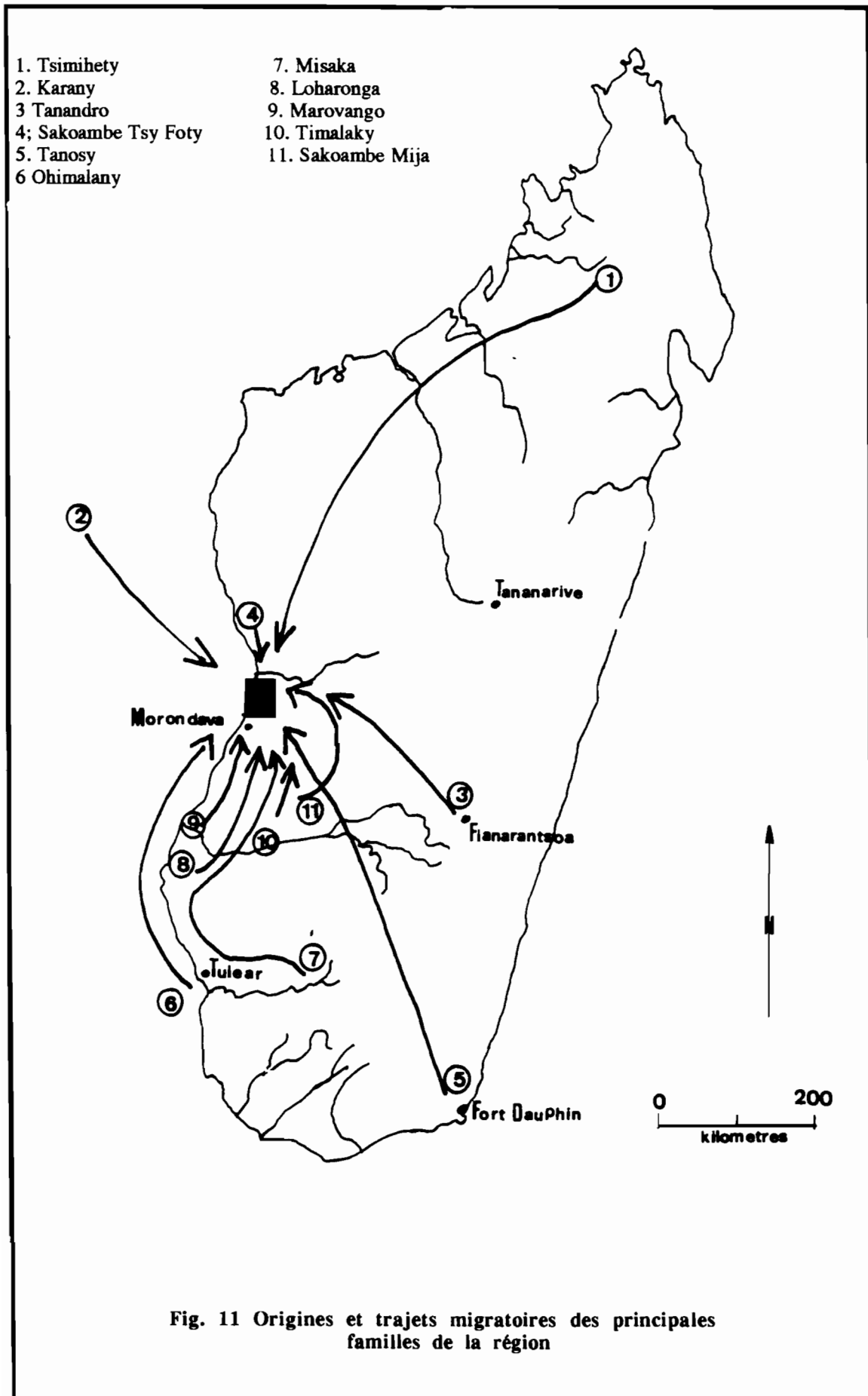
Au siècle dernier, la région paraît faiblement peuplée. Les familles souches appartiennent à d'anciens groupes autochtones, comme les Sakoambe Mija, les Jimbe (sous-groupe Vazimba) et les Tanandro, ou encore à des groupes Vezo venus du Sud, totalement assimilés aux Sakalava, comme les Ohimalany (parents des Timangaro de Bosy). Les clans dont elles sont issues font partie des plus anciens clans sakalava répertoriés, ceux que l'on qualifie généralement "d'historiques" par référence au rôle¹ qu'ils ont tenu auprès du souverain dans la constitution du royaume Menabe. A côté de ce noyau autochtone, vivait à la même époque une petite communauté d'Indiens, originaires de Bombay, installée dans le petit village portuaire de Bosy². Ces étrangers sont les ancêtres d'un groupe comptant aujourd'hui 64 individus dispersés dans trois villages et que l'on appelle "karany".

La période charnière entre l'occupation Merina et l'installation du colonat français en Menabe, verra tout à tour s'installer dans la région deux familles venues du Sud qui rapidement s'imposeront et feront autorité. A eux seuls, les Misaka et les Marovango fonderont quatre des plus importants villages (Soaserana, Ankirijibe, Mangily be et Mangily).

L'arrivée des français à Morondava poussera pour ainsi dire les habitants de la ville vers la brousse. Les Tsimihety accompagnés de leurs esclaves Timalaky se replient vers Ankirijibe et vont aussi s'installer sur un îlot de sable perdu dans la Mangrove qui deviendra le village d'Ambato. Les Forobia, ancien clan Vezo du Sud installé de longue date en Menabe, quittent à cette époque Lovobe pour créer leur propre village, à l'embouchure de la Morondava, Kimony Sud.

1 Cf. chapitre deux.

2 Cf. note 3. page 60.



Le phénomène s'accélère au cours des décennies. Emmanuel Fauroux dit avoir retrouvé lors de ses enquêtes " *la trace de plusieurs ménages résidant autrefois dans les villages de la périphérie de Morondava et qui, expropriés sans contre partie (par les colons avides de terres, S.G.) dans les années 30, s'étaient seulement déplacés de quelques kilomètres vers le Nord pour retrouver, autour de Mangily (Mangily be S.G.), des baiboho à peu près équivalents à ceux qu'ils avaient perdus*" (1980 : 103). Ces propos rejoignent totalement mes informations. Entre 1925 et 1950, la région a véritablement été prise d'assaut par les familles installées en périphérie. On compte parmi elles, des représentants des clans sakalava autochtones (les Marolahy, les Tsimanavadraza et les Maromena), des gens originaires du Sud (les Antibefa, les Ambalava et les Befandreha), mais encore, des lignages provenant de la partie septentrionale de Madagascar (les Antavaratse Mainty). Certains deviendront maîtres de leur propre village, d'autres intégreront des communautés villageoises naissantes. Cette accaparement massif des terres par la population locale, laissera en fin de compte peu de place aux familles de migrants venus de la côte Est et du pays Betsileo. Ces Korao et ces Tanandro (Betsileo), appelés pour la plupart à travailler dans les vastes concessions européennes, loueront néanmoins leurs services à certains villages. Mais ils n'y resteront que le temps d'un contrat de métayage. On ne retrouve actuellement dans la région que deux familles, les Tanosy et les Tanandro (Betsileo), qui se disent descendantes de ces "ouvriers agricoles" venus dans les années trente, du Sud-Est et de Fianarantso.

Les Sakoambe Tsy Foty, Sakalava autochtones restés jusqu'en 1940 environ dans la région de Belo-sur-Tsiribihina, les Antavaratse Foty, venus du Nord, et les Loharonga, originaires du pays Masikoro, seront les dernières familles à intégrer les villages de cultivateurs de la région, avant que la sécheresse et le crash des produits céréaliers ne ruinent le pays. Depuis les années 1960, la région n'a connu que quelques installations ponctuelles d'individus isolés, comme celle des Antandroy à Ampareitsy ou celle plus récente encore de Merina sur l'ancien site de Nosy Meloky. En ces trente dernières années, la région s'est comme refermée sur elle-même. Ce sont d'amples

mouvements internes de population qui modifient constamment le paysage social de la région et qui favorisent l'éparpillement des groupes dans tous les villages.

2 - IDENTITE DE TERRE ET DE TERRITOIRE

La société sakalava n'est en réalité que le produit d'un important brassage de groupes aux origines les plus diverses. Cependant, tous ces groupes partagent en commun le sentiment d'être Sakalava. Cette revendication identitaire n'a initialement d'autres fondements que les limites du territoire du royaume et l'appartenance à une formation politique ancienne. De nos jours, ses fondements apparaissent manifestement recentrés dans le cadre régional des formations socio-territoriales. Pourtant le fait de pouvoir se revendiquer Sakalava continue à marquer la différence avec l'étranger et draine dans son sillage des messages de légitimité et de droits. A côté de ces manifestations identitaires d'ordre communautaire, subsiste un autre clivage qui, depuis les temps les plus anciens, distingue les gens en fonction de leur milieu écologique de vie et de production.

a) Se reconnaître et être reconnu Sakalava

Si vous cherchez une réponse sensible, ne demandez jamais à un Sakalava ce que Sakalava veut dire. Il s'appuiera sur l'étymologie pour vous expliquer avec bonne volonté que les Sakalava sont des gens qui sont venus s'installer dans la longue plaine (*saka*: : plaine, *lava*: : long) et que c'est dans la plaine que depuis ils demeurent¹. Si vous insistez encore et que votre informateur est quelque peu averti, il vous contera un brin d'histoire, avec ce ton grave et la voix basse qu'empruntent dans ce pays les gens qui savent : "*Andraimandazoala sacrifia à Bengy, aux abords de la rivière sakalava, un*

¹ "*Sakalava nandeha olo reo. Sakalava eo tsy nipetrake antazoa eo, fa saka eo ka impetrakane, sakalava mipetrake antsaka*" (Ces gens-là, que l'on dit Sakalava, s'en sont allés et s'installèrent, non pas sur les hautes terres, mais dans les plaines. Et ce sont dans les plaines qu'ils sont restés jusqu'à maintenant).

taureau à la robe rouge et appela la terre "Menabe".... De toute évidence, le sentiment d'être Sakalava procède d'une conscience historique doublée d'une inscription territoriale bien déterminée, puisque les Sakalava du Menabe se sentent et se disent aussi différents des Sakalava du Boina que des Merina des Hauts Plateaux et des Antandroy du Sud. Comment peut-on expliquer alors que des groupes installés en Menabe depuis quelques générations à peine et qui par conséquent sont étrangers au royaume, puissent se dire Sakalava. Comment des Indiens de Bombay peuvent-ils un jour être reconnus Sakalava? Pour le comprendre, il est nécessaire de reprendre les mécanismes d'intégration sociale et surtout de retourner à la genèse de la formation des clans (*raza*) sakalava.

Les souverains conquérants Maroseraña adopteront rapidement une politique d'assimilation des groupes autochtones et allochtones au Menabe en les intégrant en qualité de clans sakalava à la nouvelle organisation du royaume. Ainsi, tous les clans qui plongent leurs racines dans ces temps historiques doivent, selon les traditions, leur existence aux souverains; car il appartenait aux prérogatives royales de constituer de nouveaux clans sakalava en leur offrant un nom, une marque d'oreille de boeuf, une terre, ainsi qu'une position sociale¹. Selon la typologie établie par Emmanuel Fauroux (1989 b : 57) qui prend comme critères, l'origine des clans et leur raccordement à l'histoire du Menabe, on retrouve plusieurs sortes de clans constitués durant la période dynastique :

- Les clans Sakalava d'origine autochtones dont font partie les Jimbe (Vazimba), les Marolahy, les Sakoambe, les Tanandro Marofoty, les Maromena, tous représentés dans la région de mon étude; mais d'autres encore, comme par exemple, les Andrambe, les Mikeha, les Sikily et les Hirijy. A l'origine, ces clans sakalava étaient déjà constitués en groupes sociaux et possédaient déjà leur territoire². Par conséquent, leur intégration au royaume a entériner leur formation organique antérieure tout en leur offrant une position dans la nouvelle organisation sociale.
- Les clans d'origine étrangère au Menabe, mais qui ont joué un rôle dans la conquête du royaume, comme les Misaka qui demeurent aujourd'hui dans la région.

1 Cf. chapitre deux.

2 Cf. chapitre cinq.

- Les clans étrangers qui ont conservé leur nom et leurs traditions d'origine, tout en étant reconnus clans Sakalava. C'est là l'un des cas les plus fréquents, représentés dans la région par les Ohimalany, les Befandreha, les Antibefa, les Ambalava, les Antavaratse et les Forobia.

- Les clans sakalava qui portent le nom d'un groupe "ethnique" voisin tel que les Mahafale, sans que cela signifie pour autant que tous les clans Sakalava Mahafale possèdent un ancêtre commun et une même marque de boeuf. Les Tsimithety, originaires du Nord, qui habitent la région, font partie de cette catégorie.

La perte de souveraineté de la monarchie Maroseraña, au début de ce siècle, n'a pas enrayé ce processus d'intégration des groupes allochtones en Menabe. Il continuera à fonctionner durant la période coloniale et jusqu'à nos jours, sur le même modèle, engendrant toujours et encore de nouveaux clans sakalava, parfois même à partir d'un individu isolé. L'abolition de l'esclavage donnera lieu à la création de "pseudo-clan" sakalava, selon l'expression d'Emmanuel Fauroux (1989 b: 57), tels que les Makoa ou les Timalaky qui sont en réalité issus de l'ancienne strate sociale des asservis. Certains iront même jusqu'à se prétendre membres du clan de leurs anciens maîtres, sans toutefois partager leurs origines et dans l'ignorance totale des traditions, des coutumes qui accompagnent l'appartenance clanique qu'ils ont empruntée. Les groupes, parfois d'origine étrangère, qui ont pour la plupart rejoint la région de mon étude dans les premières décennies de ce siècle parlent, avec beaucoup de nuances, de leur sentiment d'être sakalava, même si nombre d'entre eux n'ont aucune connaissance de l'histoire du Menabe.

La qualité et le nombre des rapports d'alliance engagés par les étrangers avec les habitants d'un village et d'une région sont aujourd'hui des éléments d'intégration identitaire qui se substituent à l'ancienne prérogative royale devenue inopérante. Les Antandroy qui répugnent généralement à s'allier avec la population locale et qui s'échinent à rester entre eux¹ ne sont pas considérés comme Sakalava. Ils occupent,

¹ Cf. Bibliographie : J-J. Taillade (1994), Fauroux (1989 b).

parfois depuis plusieurs générations, de gros villages¹, mènent des transactions d'exploitation des terres de brûlis avec les familles sakalava propriétaires des lieux; mais l'isolement de leurs monumentaux tombeaux alignés sur le bord des routes prouve leur marginalité par rapport aux communautés villageoises. Tout au plus seront-ils désignés comme "enfant de la terre" (*zanatany* ou *valvotaky*), si tant est qu'ils soient nés en Menabe. Mais, cette qualification n'a aucune incidence sur leur statut d'étranger. Par contre, les étrangers, migrants de la première heure des temps coloniaux ou venus plus tard en Menabe pour travailler la terre, ont parfois nouer des alliances avec les gens de l'endroit et ont réussi à se faire reconnaître Sakalava à part entière ou à donner naissance à un nouveau clan. Comme "le hérisson qui s'enfouit dans la terre rouge, en prend la couleur" (*tandraky milevy antany mena volontany ny arahiny*), ils ont pris la couleur du pays. Le responsable lignager des Antanosy, originaires de Fort Dauphin et installés à Mangily depuis 1940 environ, m'expliquait en quelques mots la mutation identitaire de son groupe :

" Nous, nous sommes Sakalava, mais non Tanosy. Car Tanosy n'est plus à l'heure actuelle qu'un clan (*raza*) sakalava" (*Rahay, fa Sakalava zahay, fa tsy Tanosy rahay. Fa raza avao ro Tanosy fa rahay ananinky zao fa sakalava*).

Ces propos auraient pu être ceux des Marovango qui pourtant conservent un souvenir précis de leur terre d'origine dans le Mangoky; ou ceux des Tanandro Bestileo venus de Fianarantso; ou encore ceux des Karany, descendants des Indiens de Bombay, qui persistent à se présenter comme formant un clan sakalava à part entière. Le clan Karany dont il est question s'est, il est vrai, totalement marginalisé de la communauté indo-pakistanaise de Morondava, pour se fondre à la population régionale. Au fil du temps, ces fils d'Allah ont perdu la foi en la religion de leurs ancêtres. Ils invoquent Zanahary et la surnature. Ils ont gardé toutefois certaines habitudes et certains usages qui dénoncent leurs origines, mais qui pour eux sont devenus des marques différentielles,

¹ Aux abords de la région, les villages de Bepeha et Belobaka sont exclusivement habités par des Antandroy.

interdits et prescriptions ancestrales que possèdent tout clan sakalava. Chez eux, les hommes portent la barbe et se nomment Mosa ou Silamo. La viande de porc leur est interdite. Ces Karany ont également conservé l'habitude de saigner les boeufs avant le sacrifice et de prononcer le mot *Bismila* qui ouvre les sourates du Coran. Cette prière qu'ils récitent en la déformant est, pour eux, devenue une formule magique que personne n'est plus à même de traduire. Ces particularités mises à part, rien ne les distingue des autres familles Sakalava de la région.

L'intégration à une communauté villageoise, la stabilité et la permanence de l'installation¹, signifiées par la présence des tombeaux suffisent donc pour qu'un lignage amorcé par un élément allogène revête une identité clanique sakalava. Les habitants du Menabe introduisent cependant une nuance entre les Sakalava de souche qu'ils qualifient de *pura* ou de *manontolo*² et les familles intégrées depuis peu dites Sakalava *antena*³, "à part entière". La portée des deux termes est fort relative, car l'ampleur et l'autorité d'un groupe dans un village ou une région peuvent très rapidement le faire passer de la catégorie des Sakalava *antena* à celle des Sakalava *pura* ou *manontolo*, étiquette qu'il partagera alors avec les clans les plus anciens du royaume⁴.

b) Vezo en mer, Masikoro sur la terre, Mikeha en forêt : tous Sakalava

Quand on interroge un Sakalava pour tenter de savoir quel est son clan⁵, on est très souvent surpris de l'entendre répondre qu'il est Vezo ou Masikoro et de le voir se raviser ensuite, face à l'attitude hébétée de son interlocuteur. Il précise alors qu'il est soit "Sakalava Masikoro", soit "Sakalava Vezo" et complète son assertion par cette

1 La permanence semble être un élément déterminant dans l'intégration d'un groupe, puisque, dit-on : "les gens qui comme la marée haute s'en vont et reviennent" (*manao tarehany rano soro, mana roy no mana toy*) ne seront toujours que des étrangers.

2 Le terme "*pura*" emprunté à la langue française, et son synonyme "*manontolo*" signifient tous deux "de pure souche" ou "entier".

3 Suzanne Chazan traduit "*Sakalave tena Sakalave*" par "Sakalava de race pure" (1991 : 381). Cette définition ne me semble pas correcte, car elle correspond davantage au terme "*manontolo*". Je propose de traduire l'expression "*Sakalava antena*" par "sakalava à part entière".

4 On remarque, en effet, que dans la région les familles d'origine étrangère qui se sont rendues maîtresses d'un territoire sont généralement reconnues comme *manontolo*; alors que d'autres (non fondatrices de village) comme les Tanosy ou les Loharonga ne sont que Sakalava *antena*.

5 La question posée est : "*Ino razanao?*". L'ambiguïté porte sur le terme "*raza*" qui signifie à la fois "clan", "espèce", "sorte", "catégorie".

explication: "Vezo en Mer, Masikoro dans les terres, Mikeha en forêt, tous sont Sakalava" "*Vezo andriaky, Masikoro antety, Mikeha an'ala : iaby Sakalava*". D'autres anthropologues avant moi¹, ont compris l'équivoque des termes, ont produit des mises en garde et ont fait le point. On est donc averti qu'en pays sakalava, les termes Masikoro, Vezo et Mikeha ne se réfèrent pas à une appartenance aux groupes sociaux qui portent le même nom, à savoir le royaume Masikoro constitué par les souverains Andrevola dans le Mangoky, la société Vezo située au Nord de la ville de Tuléar et l'ancien groupe Mikeha autochtone de l'Ouest. La confusion est d'autant plus aisée que, comme on a pu le constater précédemment, certains clans sakalava sont effectivement originaires des pays Vezo et Masikoro. Mais en Menabe, ces termes recouvrent une autre acception. Ils servent à désigner les groupes en fonction des caractères écologiques de leur milieu de vie et de leur activité de production. Crémazy, au siècle dernier, relevait déjà cette partition écologique au sein de la société sakalava. Il écrit : "*Les hommes qui habitent le bord de la mer sont appelés vaise (qui nagent, sic²) par ceux de l'intérieur, et ceux-ci sont désignés sous le nom de Machicores par les gens de la côte*" (1884 : 11). Indubitablement ces termes sont aussi des technonymes et l'on peut traduire le mot vezo par pêcheur, le mot masikoro par éleveur (et cultivateur) et le mot mikeha par chasseur-collecteur. Comme le montre cet extrait d'enquête, il n'existe dans l'esprit des Sakalava aucune confusion.

"C'est uniquement la pêche qui nous fait Vezo, car nous sommes de véritables Sakalava" (*Io la fihaza ity avao ro mahavezo anay, fa zahay olo sakalava antena*) ou encore "nous nous sommes des Vezo qui regardons la mer; mais eux ce sont des Masikoro qui demeurent sur la terre ferme" (*rahay, olo vezo mitsinjo any riaky iny, reo olo masikoro mipetraky antety*).

Selon Emmanuel Fauroux, ces termes ne sont pas liés à une "*notion héréditaire : un Sakalava Vezo qui s'installe à l'intérieur pour cultiver des terres et élever des boeufs devient, ipso facto, un Sakalava Masikoro et inversement.*" (1989 b. : 41). A mon sens la

1 Orientations bibliographiques : H. Lavondès (1967 : 22), R. Astouti (1992), E. Birkeli (1922-3 : 370), E. Fauroux (1989 b), A. Rocca Alvarez (1995).

2 Le mot *vezo* partage vraisemblablement la même racine que le verbe "*mive*" qui signifie "payer".

conversion n'est pas aussi simple et immédiate qu'il y paraît. D'une part, parce qu'elle suppose une adaptation parfois difficile à un autre milieu et à d'autres modes d'exploitation et d'autre part, parce qu'être Vezo ou Masikoro, pêcheur ou éleveur, signifie bien autre chose aux yeux des Sakalava que la maîtrise des techniques. La distinction entre gens de la terre et gens de la mer est pour ainsi dire endémique chez les Sakalava. Au cours de l'histoire, l'intégration sociale des groupes s'est toujours faite dans le respect de leur spécificité; et même si au temps du royaume, l'élevage était le mode de production dominant (et des dominants), pêcheurs et éleveurs occupaient chacun des territoires écologiquement différenciés, (ce qui ne les empêchait pas de pratiquer le troc). Ainsi, peut-on parler de la coexistence en Menabe de deux modes de vie, de deux "cultures" façonnées par leur milieu.

Chez les Sakalava, on est éleveur dans l'âme plus que par la propriété. Cette amour des bêtes et la vie rude des parcours et des transhumance a forgé des attitudes, des caractères, des ports de tête altiers, un parler brutal et une manie de s'affronter, de se bagarrer, par jeu, par enjeu, pour l'honneur. Les pêcheurs, que la mer a habitués à la patience et au calme, se moquent avec plaisir de leur parents des terres qu'ils disent têtus (*mahery loha ny Masikoro*), vantards (*vandy*) et violents (*masiaky*). Eux, parlent doucement, ont le regard bas et le geste lent. Les éleveurs raillent à leur propos. Ils les disent mous (*malemily*), peureux comme le poisson *lovo* ou comme le crabe des mangrove (*drakaky*) qui s'enfouit dans la vase sitôt qu'on l'approche.

Cet antagonisme entre pêcheurs et éleveurs, également expliqué par Koechlin dans son livre consacré aux Vezo du Sud (1975 : 45-7) domine, dans la région, les rapports entre les habitants des villages du littoral et ceux des villages de l'arrière Mangrove. Pourtant, les alliances entre eux sont fréquentes et même recherchées¹; et bien que l'on assiste actuellement à une diversification des activités de production, l'identité de consubstantialité des groupes avec leur milieu persiste. Dans les terres, des familles descendants d'éleveurs qui ne possèdent aujourd'hui que quelques têtes de bétail se sont tournées par nécessité vers la pêche en mangrove. Toutefois, elles tiennent coûte que

1 Cf. chapitre quatre.

coûte à être reconnues comme Masikoro, se fâchent même si l'on fait montre d'en douter et que l'on ose dire qu'elles sont "*vezompotaky*"¹ car elles tirent l'essentiel de leurs ressources des crabes de la mangrove. Les pêcheurs installés sur le littoral s'amuse en regardant les gens des terres tirer leurs filets dans les chenaux et se racontent de truculentes anecdotes à leur sujet. Ils ne seraient pas capables, selon eux, de reconnaître un poison impropre à la consommation et rejoindraient la terre, dès que les eaux se feraient un peu houleuses.

On distingue encore d'autres particularités qui achèvent la distinction entre le monde des pêcheurs et celui des éleveurs-agriculteurs. Celles qui touchent aux techniques (de production, mais aussi thérapeutiques) et à l'utilisation des ressources (e.a. dans la construction des cases et dans la fabrication des médecines ou des charmes) sont certes imputables à une adaptation au milieu. Les variations dans le registre ornemental des tombeaux apparaissent également comme naturelles. Les gens de la mer préfèrent représenter en frise des boutres ou des pirogues, alors que l'éleveur choisira comme thème la charrette ou le boeuf. Mais, l'on rencontre également des différences au niveau des expressions et de la terminaison des mots² qui, elles, semblent conforter l'hypothèse de la persistance de traits linguistiques liés à l'origine des familles. En se reportant aux chroniques de pérégrination des familles dans la région, on constate que chacune d'entre elles s'est installée dans un milieu écologique correspondant à celui qu'elle avait quitté, dans la droite ligne de sa spécificité originelle. Les Ohimalany et les Forobia (et les Timangaro de Bosy), par exemple, tous originaires du pays Vezo du Sud, se sont installés dans un milieu littoral; tandis que les familles venant du pays Masikoro, comme les Loharonga ou les Marovango, ont rejoint les zones forestières où subsistent quelques pâturages.

1 Les *Vezompotaky* appartiennent à la communauté des pêcheurs du Sud de Madagascar. Ils se distinguent des autres "Vezo" par leur établissement dans des zones marécageuses. (cf. Koechlin, 1975 : 51).

2 On constate effectivement que les familles habitant les villages du littoral, terminent leurs mots en "e". Elles disent par exemple "*tane*" quand les autres disent "*tany*" ou encore "*fetidre*" pour "*fatidra*".

2 - SOCIOGRAPHIE DES GROUPES LOCAUX

La société Sakalava a subi, depuis le début de ce siècle de nombreux bouleversements qui ont affectés considérablement les structures de son organisation. J'aurai dans cet ouvrage l'occasion de dénoncer le polymorphisme des formations familiales des temps anciens, de montrer comment les clans ont perdu de leur fonction opératoire et par quel détour de l'histoire, les lignages se sont totalement démembrés. Aujourd'hui, l'unité de base de cette société revêt la forme abrégée des grandes formations lignagères d'antan. L'affiliation patrilinéaire qui détermine l'appartenance lignagère de l'individu infléchit également le choix de son appartenance clanique. Si en théorie chacun continue à se prévaloir des appartenances claniques de ces huit ancêtres (*olombelo mana raza valo*¹), dans la réalité, l'appartenance clanique du père s'impose comme prédominante, avec la possibilité toutefois pour l'individu d'activer ses appartenances claniques secondaires selon les circonstances et en fonction de ses intérêts. L'identité clanique survit donc au sein de ces micro-lignages dans lesquels le nom, la marques de boeufs et les traditions de *raza* sont actuellement transmises. Par commodité, les groupe locaux seront toujours désignés par leur nom de clan; manière, par ailleurs, dont ils se présentent eux-mêmes. Il ne faut donc pas confondre le nom et la forme. Quand je parle par exemple de Befandreha de Misaka ou de Sakoambe, je nomme des formations lignagères (*tariky*) territorialisées et non pas de clans (*raza*); car la *raza*, je le répète, a totalement perdu de son caractère organique, n'est plus qu'un cadre de référence identitaire. Par contre, le lignage (*tariky*) a conservé de sa pertinence. Le responsable lignager (*mpitoka hazomanga*), aîné de la ligné aîné, fait office de patriarche. Il gère les biens patrimoniaux de son groupe et veille à leur répartition. Il tranche dans les conflits qui opposent les membres de son lignage et ajuste son jugement en fonction de l'ordre hiérarchique qui structure ce groupe d'affiliation patrilinéaire. C'est également à lui qu'incombe la tâche d'avertir les ancêtres de tous les événements qui touche à la vie du lignage, comme la venue au monde d'un enfant, les funérailles ou la circoncision des fils.

¹ Le champ ancestral des huit ancêtres est calculé sur base d'un système d'affiliation en ligne indifférenciée.

Mais la cohésion de ces unités organiques de descendance est parfois compromise par une atomisation de leurs membres en de multiples lieux de résidence. Depuis l'apparition au début de ce siècle de communautés villageoises, les rapports de corésidence prennent de plus en plus d'importance; tant et si bien que le sentiment d'appartenance à une communauté de résidence prime parfois sur l'appartenance lignagère. Au sein de ces communautés, les lignages ou les segments de lignage s'emboîtent les uns aux autres par alliances. Ils forment des entités socio-territoriales, des pôles organisationnels de première importance où les droits et les pouvoirs de chacun sont établis en fonction de l'ordre chronologique d'installation de leur ancêtre et de toute une hiérarchie matrimoniale. Il arrive même¹ que la position dominante du lignage fondateur du village soit à ce point stabilisée que son affiliation clanique s'impose à tous les membres de la communauté.

Dans la région qui nous intéresse, la morphologie des groupes locaux et leur inscription spatiale sont tout à fait caractéristiques du stade actuel du processus de désintégration lignagère et de reformation communautaire engagé depuis le début de ce siècle et visible dans l'ensemble du monde rural sakalava. On découvre des groupes à tous les stades de formation lignagère et des lignages à tous les stades de scission. La plus parfaite harmonique exige qu'il y ait une totale cohérence entre le lieu de résidence des membres d'un groupe de descendance patrilinéaire, le lieu d'inhumation de leurs ancêtres et l'emplacement de leur pôle cérémoniel. Cette cohésion maximale n'est atteinte que par un nombre minime² de familles qui habitent aujourd'hui dans la région. Dans la plupart des cas, cette cohésion existe lorsque les lignages ont une dimension restreinte; car dès qu'ils acquièrent une certaine expansion, inmanquablement leurs membres se dispersent, quittent le point d'ancrage du lignage pour intégrer d'autres communautés villageoises et pourquoi pas pour donner à leur tour naissance à une nouvelle unité de

1 Cf. chapitre quatre.

2 Lignages qui dans la région cumulent les trois unités (résidence, ensevelissement, pôle cérémoniel) (cf. tableau de synthèse en annexe IV) : les Loharonga (12 individus), les Sakoambe Tsy Foty (21 individus), les Tanandro Bestileo (6 individus), les Tsimahabe (8 individus) et les Timalaky (32 individus). Ce dernier groupe, nous le verrons, est contraint à la cohésion par le rejet qu'expriment à leur égard les autres groupes locaux (cf. chapitre trois).

descendance patrilinéaire. C'est somme toute le cas le plus fréquent dans la région¹. Mais cela ne signifie pas que ces essarts lignagers, coupés par leur résidence de leur souche, se soient totalement dissociés du pouvoir aîné. Ils conservent souvent des droits sur le patrimoine et continuent à ensevelir leurs morts dans le lieu d'ensevelissement ancestral et rejoignent leur village d'origine pour planter à l'Est de la case du patriarche le poteau de circoncision (*hazomanga*) de leurs fils. La dissociation des lieux d'ensevelissement est sans conteste l'acte le plus flagrant d'émancipation portée par une lignée cadette à l'égard de ses aînés et de ses ancêtres. La fondation d'un nouveau quartier funéraire destiné à recevoir les défunts d'une lignée entérine bien souvent une rupture. Elle est un indice important qui permet de faire la différence parmi les lignages géographiquement éparpillés, entre ceux qui sont en état de scission latente et ceux dont la scission est achevée. Dans la région, ce sont les groupes les plus anciens mais aussi les plus vastes qui ont été les plus sujets à ces divisions². Il semblerait également que plus les ressources patrimoniales sont faibles ou s'amointrissent³, plus les membres du lignage ont tendance à partir ailleurs chercher de quoi subsister et finissent par constituer de nouvelles unités lignagères indépendantes. A l'inverse, plus le potentiel des ressources du lignage est élevé, plus il est stable et plus sa cohésion tend à être optimale⁴. Les Antavaratse de Mandarano représentent un cas tout à fait particulier qui mérite d'être souligné. Bien que partageant le même village et le même quartier funéraire, ils se divisent en deux factions

1 Certains groupes comme les Antavela (32 individus), les Forobia (87 individus), les Befandreha (32 individus), les Maromena (20 individus), les Marolahy (52 individus), les Ohimalany (52 individus), les Tranotelo (7 individus), les Tsimanavadraza Samby Mitory (37 individus), présents dans la région ne sont en réalité que des segments localisés, rattachés encore de manière organique à une branche aînée restée dans le village d'origine, extérieur à la région. D'autres concentrent la totalité de leurs membres dans la région : les Jimbe (39 individus), les Marovango (163 individus), les Misaka (24 individus), les Tanandro (21 individus) et les Tsimanavadraza Folo amin' ny tombony (16 individus).

2 Les Ambalava (52 individus) regroupent deux lignages avec chacun leur lieu d'inhumation et possèdent en tout 4 lieux de résidence. Les Antanosy (31 individus) regroupent 2 lignages avec chacun leur lieu de résidence et d'inhumation. Les Antavaratse Mainty (136 individus) regroupent 2 lignages avec chacun leur lieu d'inhumation, mais ils se répartissent dans 3 villages; de même que les Antibefa (54 individus) et les Tsimihety (112 individus). Les Antavaratse Foty (128 individus) se regroupent en 3 lignages, occupent 2 quartiers de nécropole, mais se dispersent dans 4 villages. Les Karany (64 individus) se divisent en 3 lignages ayant chacun leur lieu de résidence, mais rassemblent leurs ancêtres dans 2 unités d'ensevelissement. Les Sakoambe Mija (83 individus) se divisent eux en 3 lignages, ont 3 lieux d'inhumation et 3 lieux de résidence.

3 Cf. chapitre sept.

4 Il ne faut par conséquent pas s'étonner que ce sont les lignages fondateurs de village qui parviennent le mieux à conserver un équilibre entre l'expansion du nombre de leurs membres et leurs ressources.

lignagères qui possèdent chacune, à Mandarano, son propre enclos résidentiel et ses poteaux de circoncision.

III - CONCLUSION : TERROIR

Peut-on parler de terroir lorsqu'il s'agit d'une formation régionale? Pour pouvoir répondre par l'affirmative à cette question, il faut être capable de prouver qu'il existe un particularisme régional, c'est-à-dire des traits culturels ou sociaux originaux, mais aussi un sentiment régional.

Dans la région qui nous intéresse, le temps a fait son oeuvre. Les rapports entre les communautés ont soudé les territoires villageois, comme les particularités écologiques du milieu ont contribué à modeler cet espace social¹. Les habitants accordent leur mémoire sur les faits anciens qui marquèrent la vie de la région et auquel leurs ancêtres ont participé. Il est par ailleurs tout à fait intéressant de constater que les vieillards sont capables d'établir dans le détail la carte généalogique de toutes les familles qui résident dans la région, alors qu'ils butent sur la chronique dynastique qui pourtant fonde leur appartenance à une formation socio-territoriale plus vaste et plus ancienne : le royaume Sakalava Menabe. A l'intérieur de ces frontières, la terre est une trame continue de symboles et de représentations que sont à même de comprendre et de décoder les gens qui y vivent et qui sont unis par elle. Pour eux, la région se pare d'une incontestable valeur identitaire, même si comme tenon et mortaise, elle s'emboîte aux régions voisines.

En fait de particularisme, la région sur laquelle porte cette étude en a développé de nombreuses formes que je dévoilerai en temps voulu. Les guides touristiques consacrés au Menabe ne s'y sont pas trompés. Ils invitent leurs lecteurs à visiter une région tout à fait particulière, située au Nord de Morondava et qui recèle les tombeaux les plus "étranges" de tout le pays. Cette distinction découle de la production d'une familles de sculpteurs (les Jimbe de Kivalo) particulièrement habiles qui, pendant près d'un siècle, se sont chargés de décorer les édifices funéraires de gens de la région. Il n'y a tout compte

¹ Dans le dernier chapitre, j'expliquerai de quelle manière la spécificité écologique de la région force les rapports d'échanges économiques et matrimoniaux entre les communautés villageoises.

fait que les autorités administratives qui n'ont pas compris la cohésion de cette formation régionale. Leur découpage ne respecte en rien son intégrité. La ligne arbitraire qui sépare les village situés aux Sud d'Ambato¹, rattachés à la circonscription du *firesana* de Bemanonga, de ceux situés au Nord, rattachés à celle du *firesana* de Marofandily est totalement aberrante. Elle tranche net les liens entre Ambato et Mangily, villages au coeur de la région.

¹ Mangily y compris.

CHAPITRE DEUX

LES ORDRES ET LE DESORDRE DE L'HISTOIRE

"Au temps des ancêtres (*faharaza*), quand la terre était encore malgache (*tany gasy*), avant que la colonisation rende tous les hommes égaux (*mitovy iaby ny olombelo*), le roi était dieu sur terre (*mpañito zanahary antany*). C'est lui qui créa les catégories de gens (*razan'olo*), érigeant (*natsangany*) les uns au rang de *longo mpañito*, parents des rois, grands du royaume, (*vohitsy be*), rendant les autres esclaves (*andevo*) ou bannissant leur descendance, en faisant des Tsimodilany, des parias. Tous étaient les serviteurs (*mpanompo*) des rois, mais chacun tenait son rang, les nobles entre eux, les roturiers (*vohitsy*) entre eux et les esclaves (*andevo*) entre eux. A l'heure actuelle, il n'y a pas plus de roi que d'esclave. Tous les hommes sont égaux (*mitovy ny olombelo*)" (Tsiarahary, Bemanonga, 1993).

C'est, à quelques variantes près, cette image qu'ont conservé les Sakalava de l'organisation du royaume au temps de leurs ancêtres. L'image figée d'une société très hiérarchisée où se distinguent des catégories sociales étanches, toutes mises en relation avec la royauté. Selon cette optique, l'effondrement de l'appareil dynastique entraîne, comme une conséquence logique, la perte d'efficacité de ces anciennes catégories normatives qui n'appartiennent plus qu'au temps "révolu" des ancêtres. Cette négation exprimée de la persistance actuelle d'un ordre ancien s'oppose à la réalité factuelle d'une stratification de la société contemporaine héritière du passé qui s'est construite par références aux ancêtres.

Pour comprendre la nature de la référence actuelle à l'ordre ancien du temps du royaume, sujet que j'aborderai dans le prochain chapitre, il me paraît indispensable de déterminer, en première instance, les termes de la domination Maroseraña représentée comme hiérarchisante. En ouvrant par ce biais le débat, on aborde tout naturellement la réalité de "classes", leur teneur à la fois idéologique, politique et économique, mais aussi leur aspect organique, puisque comme nous le verrons l'appartenance à un ordre détermine également la forme du groupe de descendance qui le produit et s'y reproduit. Ce n'est qu'alors que l'on peut prendre la juste mesure des effets induits par l'histoire sur l'organisation de la société.

I - LES ORDRES ANCIENS

L'émergence du pouvoir dynastique en Menabe, que l'on situe aux environs du XVII^{ème} siècle, correspond, si l'on se réfère aux travaux de Jacques Lombard (1988), à un lent processus d'instauration des royautés qui commença sur la côte Est avec la création du royaume Antemoro au XIV^{ème} siècle et se poursuivit au grès de la migration de groupes conquérants porteurs d'une "science politique et magico-religieuse" nourrie d'apports extérieurs et principalement de l'islam¹.

La supériorité militaire des Maroseraña, groupes conquérants venus du Sud, motivera les populations autochtones, avides de trouver la paix dans une contrée où les guerres de rapines menaçaient sans cesse, à se ranger sous l'autorité d'un pouvoir central capable de les protéger. L'annexion des territoires par les souverains étrangers, se fit sans violence et sans guerre de conquête. Cependant le pouvoir coercitif des Maroseraña n'explique pas seul l'instauration d'un régime dynastique en Menabe. Dès les premiers temps du royaume, les souverains étrangers ont dû composer avec les groupes autochtones et passer par des transactions matrimoniales pour asseoir durablement leur suprématie. Cette politique d'annexion par alliances transforme les rapports de domination en rapport de parenté. Elle permet aux chefs de terre (*tompon tany*) de

¹ Cf. chapitre cinq.

conserver une autorité naturelle, car liée à l'autochtonie, sur leur ancien territoire. Mais aussi, elle "autochtonise" l'essence divine du pouvoir étranger dont les souverains Maroseraña sont détenteurs et la place d'emblée à un degré supérieur d'antériorité¹. Suzanne Chazan (1991 : 224) insiste, par ailleurs fort à propos, sur le caractère structurant du système matrimonial royal qui par exogamie va permettre "*la circularité du pouvoir dans les réseaux de parenté*" et ainsi décrire à partir de la lignée royale des cercles concentriques de parents ou d'alliés des rois (*ziva mpañito*) qui se stabiliseront par la pratique d'alliances endogames. L'arrivée des Maroseraña en Menabe favorisera la mise en place d'autres principes d'organisation, sans doute déjà en vigueur chez les groupes autochtones, qui à la longue se révéleront producteurs d'ordres sociaux. Ces principes touchent à la fois l'intégration des groupes dans l'organisation du royaume et la dévolution de statuts évalués en fonction du degré de liaison à l'appareil monarchique.

L'intégration des groupes au royaume passait par la reconnaissance du souverain qui leur donnait une existence civile en leur octroyant (ou en avalisant une identité antérieure) un nom, une marque d'oreille de boeuf et toutes les marques différentielles d'un clan (*raza*). En fonction de leur ralliement, de leur modalité d'assujettissement ou encore de leur asservissement ou de leur rejet, les clans occupaient une position différente dans l'échelle des statuts et bénéficiaient ou non de privilèges, étaient ou non corvéables.

Le caractère totalisant des institutions dynastiques provient de la nature même de la domination Maroseraña qui trouve son efficacité politique dans le ralliement des groupes à l'idéologie des ancêtres royaux, clef de voûte du système cérémoniel. Le souverain parce qu'il est "Dieu sur terre" se place par nature au-dessus du commun des mortels et commande l'ordre de la société. Les groupes qui, par un lien de sang avec la famille royale, récupèrent un peu de cette nature divine se situent à un échelon supérieur sur l'échelle des statuts, par rapport aux groupes autochtones qui ont simplement mêlé leurs propres ancêtres aux ancêtres royaux. La masse roturière qu'aucun lien de sang ou d'alliance ne rattache à la famille royale participe à cette idéologie, non pas en temps

1 On retrouvera dans le chapitre cinq des éléments de réflexion qui viendront compléter ce bref exposé sur la nature du pouvoir maroseraña. A toutes fins utiles, on consultera également les ouvrages de J. Lombard (1988), de S. Chazan (1991) et d'A. Rocca-Alvarez (1995).

qu'acteur, mais en temps que sujet. Ce sont les prestations, les charges et les corvées, formes différentielles de leur reconnaissance à l'ordre supérieur, qui leur donneront leur qualité sociale. L'esclave, dont l'impureté rituelle est cause de rejet, n'appartient à aucune sorte de catégorie. Il se situe en dehors du système hiérarchique. Il est la trivialité, l'extrême opposée du sacré.

Cet exposé succinct et que j'ai voulu très synthétique de peur de déflorer l'analyse qui va suivre, apporte les éléments nécessaires à une meilleure définition du concept de rang ou de classe et permet de préciser le sens qui doit être donné à des termes comme *mpanito* ou encore *vohitsy*, que je traduirais par seigneur ou noble et roturier.

Le danger existe bel et bien, comme l'explique Maurice Bloch dans son article sur la séparation du pouvoir et du rang dans les royaumes du centre de Madagascar, de confondre le rang et le pouvoir, et d'appliquer systématiquement une fonction politique à un rang.

A ce sujet, il précise que "*la discontinuité des intérêts de classe entre un petit groupe de souverains et la grande majorité de la population est claire*" (1983 : 276). Les Sakalava expriment cette dichotomie entre le souverain et son peuple en disant que tout le monde (sans distinction de rang) est serviteur (*mpanompo*) du seul souverain. L'auteur ajoute que par contre "*dans le système catégoriel des acteurs, le rang est représenté comme une hiérarchie échelonnée régulièrement, et divisée en une multitude infinie de petits groupes, dans un ordre minutieux de préséances*" (1983 : 276). C'est cette graduation des qualifications sociales qui s'exprime en pays Sakalava par l'adage "*Mena ambany ny Mena*", "en dessous du rouge, il y a le rouge"¹.

La manipulation des termes français s'avère donc délicate. Il convient de garder à l'esprit qu'un noble de sang s'il appartient à l'ordre supérieur des parents des rois, n'aura pas pour autant une fonction politique et son autorité ne se basera pas nécessairement sur une supériorité économique. Nombre de groupes autochtones, grands roturiers, qui ne jouissent d'aucun des privilèges octroyés aux membres de la famille royale, pourront

¹ Dans le système de références symboliques des pratiques divinatoires (*vinta*), le rouge (*mena*) associé à l'or et à l'astre solaire représente l'autorité en général et le pouvoir royal en particulier.

néanmoins endosser la fonction de "*masondraño*"¹, gouverneur du roi et tout en conservant leur autorité sur leur territoire, posséder un grand nombre de boeufs. Ce sont là des exemples extrêmes. Car, on peut bien se douter que l'idéologie politique Maroseraña est également supportée par des fondements économiques qui permettent au pouvoir de se reproduire. Mais néanmoins, la non uniformité des richesses et des pouvoirs à l'intérieur des rangs ordonnancés en fonction de leur "raccordement" à l'idéologie Maroseraña, introduit une graduation plus fine encore, dont il faudra tenir compte dans la suite de cette analyse.

1 - LES ALLIES ET PARENTS DES ROIS

Le souverain (*mpañito*) qui, par le détour d'une généalogie mythique, se présente comme descendant légitime du dieu créateur Zanahary, personnifie la quintessence divine du pouvoir. Ses alliés matrimoniaux, mais surtout ses parents consanguins car nous verrons que le sang du roi véhicule les prestiges, participent à des degrés différents à cette nature supérieure. Ils culminent au sommet de la hiérarchie, mais ne tiennent pas le même rang. Le degré de consanguinité et la qualité de l'alliance avec le roi différencient les groupes. Cette distinction sociale qui existe parmi les grands du royaume est particulièrement visible dans les modes de dévolution des privilèges funéraires et des charges honorifiques portant sur les ancêtres royaux. J'ai donc choisi, dans mon découpage, de regrouper dans la même partie les parents et alliés des rois en prenant pour critère cette proximité avec la royauté qui les distinguent tous, plutôt que de suivre l'arbitraire du mot "*vohitsy be*", et de confondre les alliés matrimoniaux des souverains dans la masse roturière (*vohitsy*).

¹ Terme composé des mots "*maso*", oeil et "*traño*", maison.

a) La force du sang Maroseraña

On retrouve dans toutes les monarchies du Sud et de l'Ouest¹ de Madagascar, une pensée commune qui attribue au sang royale une force (*mahery*) "extra-ordinaire" capable de briser les autres liens de consanguinité. Aussi les conjoints des membres du lignage royal ne seront-ils toujours considérés que comme géniteurs, le ferment de la royauté ou encore, selon l'expression sakalava "la terre d'où sortent les fils" (*tany miboaky anaky lahy*). Point n'est nécessaire pour le souverain d'effectuer la cérémonie du *oron'anaky*, puisque sa paternité est naturellement reconnue.

L'affiliation à la famille royale s'avère donc dominante et tout individu capable de prouver par référence généalogique son lien de sang avec ce lignage peut faire prévaloir son appartenance au clan des Maroseraña. Cependant, il existe une graduation des affiliations consanguines qui introduit, dans l'ordre le plus haut de la hiérarchie sakalava, de franches distinctions dans la qualité nobiliaire des individus.

1) la déclinaison des affiliations consanguines

L'ordre *mpañito* (noble) qui sous-tend l'ordre social est lui-même soumis à une hiérarchie interne. On distingue ainsi plusieurs ordres de noblesse au sein de la famille royale, établis sur des critères de consanguinité plus ou moins fort en fonction de la proximité avec la lignée en charge du pouvoir suprême :

- Les enfants du roi régnant, nés de sa première épouse (*valy be*), sont appelés "seigneurs de l'or" (*Andriambolamena*). Ils appartiennent à la lignée des aînés dans laquelle se transmet par primogéniture et selon une forte idéologie agnatique, la charge suprême. Ils sont destinés à former un des chaînons généalogiques qui relie, par toute une série d'ancêtres mâles, le dernier souverain régnant à Dieu-Zanahary.

¹ Paul Ottino en donne quelques exemples dans son ouvrage non encore publié, intitulé "Les champs de l'ancestralité : Parenté, Alliance et Patrimoine à Madagascar".

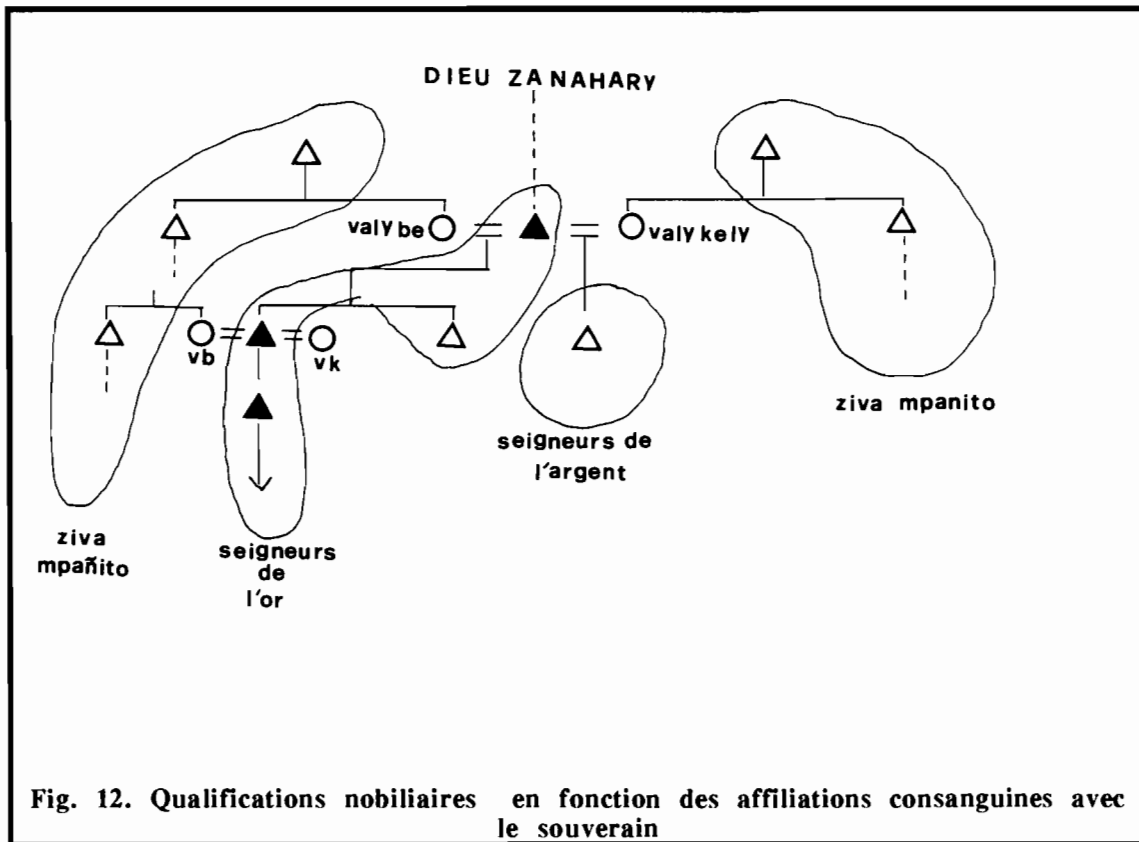


Fig. 12. Qualifications nobiliaires en fonction des affiliations consanguines avec le souverain

La chronique dynastique fait état de deux accidents majeurs dans la succession au pouvoir qui se sont soldés par l'évincement des *Andriambolamena*, prétendants en titre, au profit de fils nés de la seconde épouse du roi¹. Tout d'abord, à Bengy, première capitale du royaume. Andriamisara renonce de son propre fait au pouvoir et devient ancêtre fondateur d'une *raza* de grand prestige, considérée comme *andraimbolamena* de second rang. La situation se reproduit à Maneva, seconde capitale. Andriamamakilanitsy, fils de la *valy be*, se verra retirer par son propre père l'héritage du pouvoir au profit de son frère Andriamanetriarivo né de son épouse Sakoambe. Les Maromany, clan de grand prestige, se réclament depuis descendants de ce "seigneur de l'or" qui n'a pu régner.

- Les enfants nés des épouses secondaires (*valy masai* ou *valy kely*) portent le titre de "seigneurs de l'argent" (*Andriambolafotsy*) et ne peuvent, en théorie, prétendre au pouvoir.

Les qualités nobiliaires se déclinent ensuite selon que l'individu soit né dans l'enceinte du palais (*vala mena*) et qu'il appartienne à une lignée collatérale, enfant d'une

¹ Cf. généalogie royale, annexe V.

soeur du roi par exemple, ou encore qu'il soit descendant d'un "seigneur de l'argent" né dans une unité résidentielle dissociée de la résidence royale. Quand l'affiliation royale dérive et se confond dans de multiples affiliations roturières, on dit simplement de cette personne qu'elle possède un côté noble (*manan'ila mpañito*), ce qui ne l'empêchera pas de se faire reconnaître Maroseraña, si cette affiliation lui sert et de blasonner son tombeau.

Cette hiérarchie nobiliaire calculée en fonction de la part de sang royal s'exprime plus clairement, comme nous le verrons, dans la dévolution des privilèges funéraires qui statuent définitivement l'affiliation royale de l'individu.

2) la concentration du sang par l'union

La condition exclusive au maintien sous leur forme originelle et totale, des privilèges et des prestiges attachés à une noblesse élevée, est de conserver par une endogamie de rang, sa part de sang royal. C'est ainsi que pour parer à la dérive de leur condition, les nobles privilégieront toujours "les mariages dans la maison" (*mifanambaly mpañito antraña ndrozy*). L'union entre nobles, qui ne signifie pas forcément une appartenance clanique commune des conjoints même si à force elle en prend le chemin¹, génère des individus cumulant des origines prestigieuses : "nobles par le père et nobles par la mère" (*mpañito andray, mpañito andreny*), des "seins blancs" (*foty nono*)² comme on les appelle. Ce comportement matrimonial servira essentiellement la cause des Misara et des Maromany, seigneurs de l'or de second rang.

La double consanguinité, forme idéale de l'appartenance à l'ordre nobiliaire, ne trouvera pas de résonance dans la lignée royale. Les souverains Maroseraña seront très rapidement contraints d'abandonner cet idéal endogame pour obéir aux raisons supérieures de l'état et prendre épouse dans les lignages autochtones, maîtres de la terre

¹ Il est à noter que dans le développement généalogique des Misara et des Maromany *foty nono*, l'endogamie de *naza* (de type un Misara épouse un Misara), aboutit à la longue à une transgression des règles habituelles d'inceste (cf. chapitre six).

² Selon Ph Beaujard (1983 a.: 319) qui a rencontré, chez les Tanala de la côte Est, de semblables pratiques (*tambilolo*), le terme "sein blanc" désignerait la partie noble (blanche) féminine des individus.

(*tompon-tany*). Les *foty nono*, pour qui la force du sang est le seul mode légitime d'accession au pouvoir, dénonceront un temps, comme je l'expliquerai plus loin, les affiliations roturières des souverains.

3) privilèges funéraires qui marquent le rang

Le système funéraire royal apparaît comme la forme parfaite et totale, la fermeture de la vie cérémonielle sakalava. La dépouille du souverain bénéficie de traitements bien particuliers destinés à fabriquer un nouvel ancêtre pour les rois à venir, et aptes à magnifier la double essence du souverain, à la fois divine et autochtone. Les doubles funérailles (*tsiritsy*), le prélèvement des éléments¹ entrant dans la composition d'une relique (*dady*), le don d'un nom posthume (*anarampitahina*) font partie de ces usages royaux.

Dans la maison reliquaire (*zomba*), sont conservés les reliques des souverains successifs. Véritables métonymies des ancêtres, elles fondent la légitimité du roi régnant. Aussi, dans leur progression vers le Nord, les souverains Maroseraña auront-ils soin d'emporter avec eux ces *dady* et de réserver dans l'enceinte royale, un espace destiné au reliquaire. Le *fitampoha*², rituel du bain des reliques, est vécu dans tout le royaume comme une régénérescence du pouvoir, une cérémonie politique exclusivement royale.

A travers l'analyse des différents sites funéraires royaux qui jalonnent le Menabe, on perçoit l'évolution concomitante des structures architecturales et du registre ornemental des tombeaux à mesure que s'élaborent les institutions dynastiques. Je ne m'attarderai pas ici à reproduire le détail des travaux qui ont déjà fait l'objet de publications³. Il me

1 D'après le témoignage de Grandidier A. et G. (1917 : 128), les reliques se composent d'une dent, de la première vertèbre cervicale, d'un ongle et de quelques poils de barbe. Les éléments sont introduits dans un coffret fait de cornes de boeufs et encerclé d'or. Il est à noter que l'os qui symbolise par métonymie l'ancêtre puisque le terme *taola* (os) est fréquemment employé pour parler de l'ancêtre, est comme le souligne certains auteurs (Ph. Beaujard, 1983 b) l'élément mâle fabriqué à partir du sperme. On peut ainsi dire que les reliques qui chosifient l'ancêtre en le réduisant à l'os, rend légitime le principe agnatique de la transmission du pouvoir.

2 Il n'y a pas place dans cet ouvrage pour l'analyse de cet important rituel. On trouvera dans la bibliographie les références qui combleront cette réserve. Pour le Menabe, on consultera utilement le livre de S. Chazan (1991) et le mémoire de M-P. Ballarin (1993) et d'un point de vue plus général, le livre de L. Molet (1956).

3 On retrouvera, dans la bibliographie, la liste des publications traitant de l'évolution du système funéraire sakalava Menabe, résultats de recherches menées conjointement avec J. Lombard.

semble néanmoins nécessaire de relever dans le discours symbolique extrêmement dense inscrit en ces lieux, les termes typiquement royaux.



Fig. 13. Photo du *zomba* de Belo-sur-Tsiribihina

Contrairement à la maison reliquaire qui, elle, est unique, il existe aux abords de chaque capitale historique du Menabe, des sites funéraires royaux qui abritent les tombeaux des seuls Andriambolamena et parfois de leur épouses principales¹. Ces tombeaux tout comme le reliquaire affectent la forme d'une maison d'aspect général modeste. On les appelle "*traño vinta*"², maisons de la destinée par référence à l'identité des défunts, commandeurs de l'ordre du Monde. L'agencement général de ces sites ainsi que l'orientation de chacun de ces bâtiments sont régis par l'axe dominant Sud-Nord et se doublent d'une représentation inversée de la cardinalisation de l'espace plan³. Les rois

1 On dénombre cinq nécropoles royales à travers le Menabe (Bengy, Maneva Ankoraky, Ilaza, Tomboarivo, Tsianihy), placées respectivement sous la surveillance des lignages : Hirijy, Sakoambe, Marolahy, Misara et Timangaro.

2 *Traño vinta* (lit. Maison du *vinta*, de la destinée). Le terme *vinta* renvoie aux connaissances astrologiques qui régissent l'ordonnement du Monde (cf. chapitre un). On retrouve par ailleurs la figuration des huit angles de la terre (principaux et intermédiaires) dans les huit poteaux qui supportent la coursive.

3 L'orientation Sud-Nord est, selon la cardinalisation hiérarchique du *vinta*, celle qui appartient au roi. Cet axe s'oppose à celui des gens du commun (Est-Ouest) et à celui des esclaves (Ouest-Est). Selon Jacques Lombard, l'usage de cet axe symbolique reprend les termes de la formation historique du royaume. "*L'axe Sud-Nord qui correspond à la progression géographique de la dynastie et à l'extension de son territoire. La*

appartiennent de leur vivant au monde supérieur des ancêtres qui se conçoit comme une reproduction en miroir du monde d'ici-bas. Tout espace cérémoniel Maroseraña est ainsi pensé par opposition au commun : le Sud réel qu'indique la boussole figure le Nord royal et ainsi de suite pour chaque point cardinal.



Fig. 14. Photo d'une des *traño vinta* de Maneva

Les tombeaux (*traño vinta*) sont de véritables assemblages de symboles qui vont en se réitérant dans les moindres détails ornementaux. Le rouge¹, le blanc², la pointe³,

référence de cet axe oppose le groupe dynastique à tous les autres groupes organisés à l'intérieur du royaume. C'est l'axe du temps mythique de la constitution du royaume et, partant, de son territoire qui mène le souverain, à travers sa généalogie, jusqu'à la divinité qui est à l'origine du Monde". (Communication au colloque de géographie "Territoire, lien ou frontière", 1995 : 4).

1 Le rouge (cf. note 1, p. 81) se retrouve dans la peinture du toit, mais aussi dans le registre ornemental et les structures architecturales : l'enceinte principale faite de rondins de katrafay (bois rouge) est dite *vala mena* (clôture rouge), le prolongement des poutres faitières qui forment les "cornes d'or" (*tandrombolamena*, l'or étant un argent rouge), etc...

2 Le blanc (*foty*) associé au monde des esprits se retrouve sur l'ensemble des parois. La seconde palissade porte le nom de *vala foty* (enclos blanc).

3 Le motif de la pointe reprend la qualité du pouvoir royal qui est dit "tranchant" (*marañitsy*) et pointu (*andingolingoly*) comme l'est la forme de la marque des oreilles de boeufs des Maroseraña. Dans le langage royal, on ne parle pas de "*rapak'anaky*" pour désigner la circoncision des fils, mais de "*rañitsy ombilahy*", l'aiguisement du boeuf mâle. La pointe est partout présente sur le tombeau : la tête des

tant de signes qui glorifient avec emphase la puissance aiguisée (*marañisy*) du pouvoir royal.

Tout homme né d'un roi, qu'il soit enfant de première ou de seconde épouse, a droit à l'ensemble de ces privilèges. Les filles et soeurs des rois rejoindront, à leur mort, la *traño vinta* réservée aux femmes dans la nécropole royale. Mais, on ne fabriquera pas à partir de leurs restes, la relique qui intronise les ancêtres mâles.

L'accès à la nécropole royale est strictement réservé aux Andriambolamena, seigneurs de l'or. Il appartient au lignage des épouses secondaires de se charger de la dépouille des seigneurs de l'argent (*andriambolafotsy*) et de construire sur leurs propres terres une *traño vinta* et un reliquaire (*zomba*) pour accueillir leurs parents. Ces deux bâtiments sont de moindres dimensions, comme moindre est leur statut de descendant de roi. Leur relique ne contient pas le feu de l'or (*afô ny volamena*) et ne sera pas célébrée par une cérémonie dynastique. Un simple rituel de "rafraîchissement" de la relique rassemble annuellement les membres de leur lignage maternelle en charge de leur culte.

Ces privilèges funéraires attribués aux nobles de sang sont transmis à leur descendance et se déclineront en fonction du degré de consanguinité. L'individu né d'un père "seigneur de l'argent" et d'une mère roturière, ne sera plus matérialisé en relique (*dady*). De génération en génération et au fil des unions "mixtes", les privilèges funéraires se diluent. Seuls quelques marques de noblesse subsistent, références discrètes qui en milieu roturier distinguent les tombeaux des "*manan'ila*" qu'un lien de consanguinité diffus relie à la famille royale. La présence de motifs épointés (*tseke*) ou de pieux (*faty faty*) en bois de *katrafay* ainsi que l'orientation inversée Sud-Nord représentent la forme minimale du funéraire royale.

Les *foty nono*, qui par le truchement d'une endogamie de rang sont parvenus à conserver intact leur sang royal, maintiennent leurs privilèges. Dans les villages de Kekarivo et de Bevalo, en Menabe septentrional, bastions des Misara et des Maromany "seins blancs", les *traño vinta* et les *zomba* reliquaires manifestaient, jusqu'il y a peu de temps, la qualité de leur ancêtres, princes de sang.

poteaux de l'enceinte, l'extrémité des "cornes d'or", le nom de la porte principale du reliquaire : *be tsy vongo* (lit. le grand qui ne fléchit pas).

RANGS	Modes d'affiliation	Privilèges funéraires	Lieux d'ensevelissement
<u>Mpañito-roi</u> (1)	fil aîné du souverain et de l'épouse principale	totalité des privilèges funéraires	nécropole royale
<u>Andrimabolamena</u> (seigneurs de l'or) (2)	membres du lignage royal, frères et soeurs du souverain, issus de l'épouse principale	totalité des privilèges funéraires exceptés : les doubles funérailles et la relique	nécropole royale
<u>Andriambolafotsy</u> (seigneurs de l'argent) (3)	enfants du souverain, nés des épouses secondaires	Totalité des privilèges funéraires. Bâtiments de moindres dimensions, absence d'or dans la relique	site funéraire (et reliquaire) dissocié de la nécropole royal et situé sur les terres de leur lignage maternel
<u>foty nono</u> (seins blancs) (4)	individus issus d'alliances combinées entre 2 et 3	Cf.3	site funéraire (et reliquaire) dissocié de la nécropole royale
<u>Manan'ila mpañito</u> (une part de sang royal)	individus issus de 2 et nés dans l'enceinte du palais	Cf. 2	nécropole royale ou annexée
	individus issus de 3, nés en dehors de l'enceinte du palais	privilèges accordés en fonction de la part de sang royal des deux parents	Cf. 3
	lien de consanguinité diffus et dissociation des résidences	Aucun privilège royal, exceptées l'orientation Sud-Nord et la présence de blasons qui rappellent l'ornementation royale	rejoignent l'unité d'ensevelissement de leur patrilignage

Fig. 15. Déclinaison des privilèges funéraires

b) Les parents à plaisanterie (*ziva*) des souverains

Les groupes autochtones, maîtres de la terre (*tompon-tany*), premiers occupants du Menabe qui, au sens propre comme au figuré, s'étaient alliés à la royauté en offrant une épouse aux souverains portaient le titre de "parents à plaisanterie" (*ziva*) des rois et formaient la catégorie supérieure des gens du commun (*vohitsy be ou loha vohitsy*), ceux qui n'étaient pas tenus à se prosterner (*matseroky*) devant le roi. Cette qualification sociale rejaillissait sur tous les membres de ces clans "donneurs d'épouse" et se transmettait par conséquent sur simple affiliation à la *raza* porteuse de cette condition qui

suit un mode indifférencié d'appartenance. Cependant les charges politiques, comme gouverneur de région (*masondrano*), conseillers (*fihitsy*) à la cours ou encore les charges rituelles, comme gardien des tombeaux royaux étaient l'apanage exclusif du lignage dont était issue l'épouse.

1) *Les catégories de ziva*

L'ordre de l'alliance creuse une distinction entre les clans donneurs d'épouses aux souverains. Les clans¹ qui offrirent la "*valy be*", première et principale épouse qui enfante les rois, seront supérieurs aux simples *ziva*², beaucoup plus nombreux, fournisseurs des épouses secondaires (*valy masai et valy kely*).

Il semblerait que cette hiérarchie entre les *ziva* du roi, ne fait que reproduire des rapports de pouvoir plus anciens qui existaient entre les groupes autochtones. Les souverains successifs choisiront toujours leur première épouse parmi les groupes les plus puissants, susceptibles de les aider à imposer leur suprématie. Cette alliance qui est avant tout politique et militaire est ratifiée par la naissance d'un fils. Les rapports d'alliance se commuent en lien de parenté et le groupe donneur d'épouse peut alors se targuer d'être "mère" de roi.

A la mort de l'épouse, cette distinction de statut se confirme. La première épouse est enterrée dans la nécropole royale, alors que les secondes épouses rejoignent le cimetière de leur père. La participation des groupes *ziva* des rois, aux rituels dynastiques est, elle aussi, calculée en fonction de la qualité de l'ancêtre qu'ils ont engendré.

1 On compte dans l'ordre chronologique les clans suivants : les Hirijy, les Andrambe, les Sakoambe, les Andrasily, les Marolahy, les Vangovato,... (liste non exhaustive).

2 On compte entre autres clans donneurs des épouses secondaires aux souverains : les Miavotrarivo, les Finaoky, les Maromena, les Timangaro, les Misara, les Vangovato, les Marotsiraty, les Sikily, ... (liste non exhaustive).

2) La participation des alliés matrimoniaux dans les cultes rendus aux ancêtres

La force du pouvoir Maroseraña est d'être parvenu à se rallier les groupes autochtones et de pérenniser leur rattachement en suscitant chez eux un sentiment d'être partie prenante dans la reproduction dynastique. Si la qualité de *ziva* des rois ne donnait droit à aucun privilège funéraire particulier, si ce n'est de construire comme tout un chacun des tombeaux orientés selon l'axe roturier Est-Ouest, leur participation au culte des ancêtres royaux exprimait, elle, leur adhésion et même au-delà leur concours, à l'émergence de la royauté en Menabe.

Lors du bain des reliques royales (*fitampoha*), privilège leur est accordé de porter au bain la relique de l'ancêtre roi dont la royauté leur est redevable. Cette insigne faveur est une reconnaissance renouvelée de leur "apparentement", aux deux sens du terme, à la lignée en charge du pouvoir. Le bain des reliques rafraîchit la mémoire généalogique qui contient les termes légitimant leur statut de géniteurs de rois. En dehors de ces moments privilégiés de "présentification" rituelle de leur fonction reproductrice, les clans *ziva* de premier ordre entretiennent le souvenir de leur alliance célèbre en gardant la nécropole royale où repose la *valy be* et ses illustres descendants.

La participation des clans *ziva*, donneurs des épouses secondaires, au culte des ancêtres royaux est pour ainsi dire indirecte, puisqu'ils n'occupent aucune fonction cérémonielle lors du *fitampoha*. Leur engagement se limite à la prise en charge du culte de l'ancêtre, seigneur de l'argent (*andraimbolafotsy*) né de l'épouse secondaire. Cette responsabilité est un privilège auquel les *ziva* ne se soustraient pas. La présence de la relique et de la *traño vinta* de leur ancêtre noble sur leur territoire est un mémorial de l'alliance qui leur donna leur rang. Cette politique d'alliance à tout va avec les clans autochtones qu'engagèrent les souverains et qui leur permit le maillage de leur propre territoire, conduit à l'essartage des branches cadettes des seigneurs de l'argent. En ces multiples lieux nodaux, les *ziva* des rois entretiennent par le culte à ces ancêtres la conscience de partager une ancestralité supérieure.

3) *Les unions des ziva : entre gens de même qualité*

Le sentiment d'avoir hérité du statut de grand roturier suppose un comportement matrimonial approprié. Il n'y a pas de réels interdits institutionnels qui écartent du champ matrimonial des *vohitsy be* un certain nombre de conjoint. Il s'agit plutôt d'une éthique qui donne la mesure de ce qui convient (*saky*) et ne convient pas (*tsy saky*), de ce qui trouble l'ordre, de ce qui l'entretient. L'équilibre des statuts doit être maintenu : une personne de haut rang (*raza añabo*) doit épouser quelqu'un de même condition, et non de condition inférieure (*raza ambany*), cela ne se fait pas (*tsy saky*), ce n'est pas la coutume (*tsy fomba io*).

Ainsi se dessine une endogamie de classe où les groupes *ziva* du roi épousent de façon préférentielle les groupes *ziva* du roi, et parfois même reproduisent l'alliance qui leur donna leur rang en épousant un Maroseraña. Ce comportement matrimonial, clairement affiché dans les lignages en charge des prestations cérémonielles liées aux tombeaux royaux, n'implique pas systématiquement une endogamie de clan (*raza*) de type un Sakoambe épouse un Sakoambe. Le nombre des groupes alliés matrimoniaux des rois est suffisamment important, près d'une vingtaine rien qu'en Menabe central, pour offrir un large terrain à ce type d'alliance.

2 - LA QUALIFICATION SOCIALE DES ROTURIERS

L'ordre roturier était somme toute très hétérogène puisqu'il englobait outre les *ziva* des rois qui représentaient la catégorie supérieure (*loha vohitsy*), tous les groupes assujettis auxquels les souverains avaient donné une identité de clan qui équivaut à un droit de citoyenneté. Cependant, la qualification sociale d'homme libre n'entraîne pas une homogénéité des droits et des pouvoirs pour tous les clans appartenant à cette même classe. Si roturier rime avec ancestralité, puisque l'homme libre est par opposition à l'esclave une personne qui a des ancêtres (*olo manandraza*), c'est précisément les

conditions de l'assujettissement de l'ancêtre éponyme du clan qui pondèrent la valeur sociale du clan roturier.

a) Les groupes sujets

1) Modalités d'assujettissement des groupes

Nombre de clans ont conservé dans leurs traditions le souvenir de leur origine et les modalités de leur assujettissement à la royauté. Certains¹ portent très haut le nom de leur ancêtre qui aurait prêté main-forte au roi et serait devenu, par sympathie militaire, "ami des rois" (*nama ampañito*) sans toutefois que cette amitié se solde par une alliance qui aurait fait d'eux des parents à plaisanterie (*ziva*). D'autres, assoient leur prestige sur l'ascendance que procure l'antériorité d'occupation du territoire. Ces groupes autochtones, comme par exemple les Vazimba ou les Mikeha², qui n'ont pas donné d'épouse aux souverains Maroseraña, subissent leur assujettissement plutôt que ne le revendiquent, mais répondront pourtant aux servitudes qui leurs seront imposées.

L'étude d'E. Birkeli consacrée "aux marques de boeufs et aux traditions de races" (1926) foisonne d'exemples de clans d'origine allochtone qui ont été intégrés au royaume à la suite d'une migration. Leurs traditions ne comportent aucun fait d'armes, aucune anecdote qui, par une quelconque intimité avec le lignage royal, justifieraient un statut au-dessus du commun.

Deux facteurs essentiels semblent jouer en faveur d'une majoration de prestige chez les roturiers : l'antériorité d'installation et la manière dont ils ont réussi à imposer leur existence aux rois.

¹ C'est le cas des Misaka que nous découvrirons dans le chapitre trois.

² Les Vazimba et les Mikeha sont, parmi les premiers occupants du Menabe, les plus connus. On s'est beaucoup interrogé sur leurs origines (Birkeli 1936) sans dépasser les hypothèses. Devenus groupes mythiques associés aux génies (*biby*) de la forêt, on peut néanmoins assurer, car la présence de Mikeha et de Vazimba en certaines régions nous y autorise, qu'ils formaient au temps de la royauté des groupes à part entière.

2) Une hiérarchie roturière

Il n'y a aucune commune mesure de pouvoir et d'autorité entre, par exemple, le clan de grand roturier autochtone qui a offert une femme au souverain et le clan roturier qui à peine assimilé reçoit l'autorisation d'occuper une portion de territoire et d'y enterrer ses ancêtres.

La confirmation du droit des *ziva* des rois sur le territoire de leurs ancêtres garantit à ces clans roturiers une liberté de manoeuvre qui conduit à un système de double juridiction, comme nous le verrons dans le chapitre cinq. L'adoubement des "compagnons" (*nama*) d'armes se soldait également par une reconnaissance mutuel des pouvoirs qui permettait aux clans de mener un train de puissants (*mpanarivo*), déployant leur richesse en boeufs et en esclaves, tout en imposant leur supériorité à des clans roturiers subalternes.

Cette distribution inégalitaire des droits et des pouvoirs qui sanctionne la classe des hommes libres, devait à n'en point douter influencer sur la directionnalité des alliances entre clans ou lignages roturiers. On peut penser que le principe conventionnel d'alliances entre gens de semblable condition avait une portée beaucoup plus locale et qu'il se basait sur une évaluation des biens, plus que des prestiges. Le maintien ou encore l'accroissement du troupeau, motivait les éleveurs à s'unir entre eux, alors que les familles les plus pauvres, cherchaient pour atteindre une relative subsistance, à diversifier leurs ressources, en s'alliant des familles économiquement complémentaires. Le mariage entre éleveurs est une endogamie de "production économique" incluse dans une logique plus large d'endogamie de classe, mais toute aussi significative d'un désir de rester entre soi.

b) Les droits et les devoirs de l'homme libre

L'appartenance à la catégorie des *vohitsy* (roturiers) implique l'acquisition d'un certain nombre de droits qui, en réponse, se double d'un devoir de prestation ou de

servitude auprès du souverain, charges parfois considérées comme de véritables privilèges.

1) *Les droits de l'homme libre*

Les clans *vohitsy* possédaient les droits communs de s'organiser en lignages, de posséder territoires et troupeaux et de se continuer en célébrant leurs ancêtres en des lieux topiques (aires cérémoniels et tombeaux).

A moins que par dimension restreinte, le clan ne soit réduit à une simple formation lignagère, les clans (*raza*) roturiers étaient en général divisés en plusieurs lignages (*tariky*), unités de descendance territoriale sous contrôle de l'aîné de la lignée aînée qui, responsable lignager (*mpitoka*), endossait les fonctions de gestionnaire des biens patrimoniaux et d'officiant dans les rituels lignagers. Chacun de ces lignages qui portaient la même identité clanique principale, s'organisait selon des principes essentiellement patrilinéaires qui s'accompagnaient de règles de résidence patri- et viri-locales. La référence aux huit ancêtres venait compléter le nombre restreint de parents circonscrits dans le cadre lignager.

Le droit de reconnaître ses fils, de les circoncire, de planter des poteaux de circoncision en bois d'*hazomalañy*, ainsi que de construire des tombeaux étaient des insignes de la condition d'homme libre. Avoir des ancêtres pour à son tour devenir ancêtre des générations à venir est le plus élémentaire droit d'humanité (*olombelo*).

Le tombeau qui par un subtil jeu de reflets donne aux vivants leur rang, exprimait sur base d'un modèle commun à tous les roturiers, à savoir une orientation Est-Ouest et une structure faite de blocs de pierre ou d'une clôture de rondins d'*hazomalañy*, les différences. Le nombre de bucranes suspendus à la tombe de l'ancêtre donnait le juste compte des animaux sacrifiés lors des funérailles et par la même montrait ostensiblement la richesse du groupe. Les roturiers se "dimensionnent" aussi par la grandeur de leurs tombeaux.

2) Les devoirs de l'homme libre

Chaque clan assujetti était au service du roi (*mpanompo*). Les termes exacts de ces corvées sont parfois contenus dans les traditions ancestrales qui soudent l'histoire du clan à celle du royaume.

Certains clans, comme les Marovavy, étaient astreints à une fonction très pénible qui traumatise encore aujourd'hui leurs descendants¹, puisqu'ils devaient fournir les adolescents qui, après avoir été égorgés, servaient de sommier (*lafiky*) à la dépouille du roi.

Mais dans l'ensemble la dévolution des tâches s'effectuait dans le respect de l'identité des groupes et dans la droite ligne de leur spécificité technique et productive. Ainsi, les *Mikeha*, chasseurs-collecteurs, habitant les forêts, étaient (et le sont encore) invités à fabriquer l'hydromel des rois. Les Loharonga qui avaient amené de leur terre d'origine l'art de jouer du *ronga*² donnaient la cadence aux troupes royales en campagne. En temps de paix, ils étaient musiciens à la cours. Les Sikily et les Vazimba étaient réputés pour engendrer de fameux devins (*ombiasy*) dont le roi aimait entendre conseils.

On le comprend : c'est le degré de liaison du clan roturier à l'appareil dynastique qui instrumente sa fonction, le rend corvéable ou redevable.

3 - LES ESCLAVES

a) Bref historique de l'esclavage en Menabe

Bien que tout le monde s'accorde en pays sakalava pour attribuer aux souverains l'origine de l'asservissement, il semblerait que l'esclavage ait été dans cette région, de tout temps, une pratique courante. Seule la traite avec les commerçants étrangers,

1 D'après les enquêtes menées auprès des Marovavy vivant actuellement encore à Bengy (1993) et les renseignements recueillis auprès d'une possédée par M. Fiéloux (communication personnelle).

2 Le *ronga* est un instrument de musique formé d'unealebasse (caisse de résonance), d'un manche et de cordes au nombre de 3 ou 4. L'instrument est supposé provenir de la région de Fianarantsoa, bien que les Loharonga soient recensés (Birkeli 1922-23) comme clan d'origine indienne (*karany*) et qu'on les retrouve en Mangoky (annexe IV).

européens ou encore arabes, subissait le contrôle effectif du roi. Sur la côte, les échanges avec les négriers permettaient l'armement des troupes, car le prix d'un esclave se calculait en fusils, en barils de poudre et en munitions.¹ D'après les récits, il n'était pas rare, que des raids soient organisés en pays Bara ou sur les hautes terres, à seule fin d'alimenter la traite en prisonniers de guerre. Le commerce des esclaves avec les étrangers, permettra la riposte armée et contribuera à maintenir la royauté en Menabe.

Des échanges inverses étaient également fréquents. Les bateaux négriers qui cherchaient à se ravitailler en vivres, offraient en contre-partie des esclaves arrachés à la terre africaine. Les Makoa comme on les appelle, en référence à leurs origines, étaient particulièrement prisés et servaient généralement dans la garde personnelle du souverain ou dans ses troupes.

A l'intérieur du royaume, le commerce se pratiquait dans les grands centres de traite comme à Manja, ou encore à une bien plus petite échelle, par des marchands itinérants qui venaient proposer dans les villages les enfants qu'ils avaient substitués à leurs familles et qu'ils négociaient selon un tarif établi en zébus². Ces esclaves d'origine malgache, employés à des tâches domestiques, agricoles ou pastorales, étaient communément appelés *andevo* (esclave) ou *ondevo Timalaky*³.

On ne peut nier le rôle essentiel de l'esclave dans le système de production sakalava, avant la colonisation. L'esclavage fournissait la main d'oeuvre nécessaire à l'exploitation des cultures et au gardiennage des troupeaux et permettait ainsi aux familles libérées de ces tâches, de conserver une certaine autonomie, une meilleure aptitude à se mobiliser en cas de conflit. De la possession d'esclaves dépendait donc la survie du groupe, car, comme le souligne Emmanuel Fauroux (1980 : 84), "*un groupe sans esclaves était lui-même voué à l'esclavage à moins qu'il n'ait eu la possibilité de se rallier à un groupe de parents ou d'alliés moins défavorisés*".

1 Un esclave s'échangeait pour une espingole ou 34 livres de balles. Cinq esclaves, pour un baril de poudre fine (...) (Selon le capitaine Joao Lopes dos Reys in COACM : V, 143).

2 Le tarif était établi et variait selon l'âge et le sexe de l'individu, de trois à quinze têtes de bétail.

3 Le terme *timalaky* employé pour désigner les esclaves d'origine malgache semble propre au Menabe, car d'après J-F. Baré (1980), les Timalaky forment, chez les Sakalava du Nord, un clan (et non une catégorie) qui avait pour fonction de manipuler la dépouille des rois lors des funérailles.

Chaque groupe se devait de posséder un nombre d'esclaves proportionnel à sa propre dimension et à l'ampleur de ses terres et de ses troupeaux. L'esclave recevait une maigre part du produit de son labeur, juste de quoi s'alimenter, sans possibilité de thésauriser ou d'accéder à quelque propriété. La possession de nombreux esclaves, comme la richesse en boeufs, l'un étant le pendant de l'autre, venait renforcer le statut des groupes et les plus riches propriétaires étaient considérés comme semblables au roi (*sahala ny mpanito*).

b) La non condition d'esclave

La condition sociale de l'esclave se définit par la négative, par l'exclusion de cette catégorie de personnes de l'ordre sociale. Les arguments qui justifient cette "non-condition" se basent sur l'impureté consubstantielle qu'entraînent l'asservissement et le fait que l'esclave, arraché de son groupe de parents, est une personne "sans ancêtre" (*olo tsy manadraza*), c'est-à-dire qu'il n'a pas de présence sociale et que son identité est soumise, asservie comme l'est sa personne, à celle du groupe de ses maîtres. C'est ainsi que l'on peut expliquer cette hiérarchie qui existe entre les esclaves royaux par exemple et les simples esclaves domestiques propriétés d'un groupe sans prestige. Mes informateurs vont jusqu'à affirmer que les esclaves *makoa* au service du roi étaient craints par le peuple (*ndra olo aza ka mataotsy azy, andevo mpanito*) et jouissaient parfois d'une condition de vie comparable à celle d'un homme libre (*vohitsy*).

Mais de manière plus générale, l'esclave est une propriété, un bien, qui pouvait à tout instant être vendu ou échangé à un autre propriétaire. Seul, l'individu né au village, de parents esclaves, n'avait plus à craindre d'être un jour un objet de transaction. Il faisait pour ainsi dire "partie de la famille" de son propriétaire. Mieux considéré, il y était intégré comme enfant (*anaky*) sans qu'il puisse cependant jouir par cette gratification des droits communs accordés aux membres d'un lignage. Il devenait lui-même et sa descendance "un patrimoine" familial.

Comme il ne pouvait prétendre être maître, propriétaire de sa propre personne, sa paternité ou maternité (dans le cas d'une femme) ne lui était pas reconnue. L'enfant né d'esclave était esclave, même si le lien biologique par lequel se transmet la servilité était si non totalement nié, tout au moins n'était-il pas pérennisé par les rituels habituels du *soron'anaky* et de la circoncision des fils. Ainsi, la non condition d'esclave est un embrigadement social de l'individu dans le présent qui n'ayant pas d'ancêtre, n'en deviendra jamais un pour sa descendance.

1) *L'impureté de l'esclave*

Réputé sale (*maloto*) ou impur (*tiva*)¹, l'esclave n'était pas seulement regardé comme inférieur², mais à la limite il n'était pas considéré comme une personne humaine avec laquelle il était possible, ou du moins permis d'engager des rapports sociaux. Cette impureté apparaît dans de fréquentes associations entre l'esclave et le porc (*koso*), animal pour lequel les Sakalava ont une répugnance toute particulière et qui rentre pour de nombreuses familles dans les interdits alimentaires.

Une trop grande intimité avec les esclaves domestiques devait être évitée. Ils possédaient leur propre enclos d'habitation (souvent au Sud ou à l'Ouest), à l'écart de celui de leurs maîtres. Il était recommandé de ne pas manger dans le même plat que l'esclave ou encore de ne pas uriner au même endroit. Si un homme était surpris avec une esclave, me dit-on, il était aussitôt rejeté par sa famille. Il devenait un enfant perdu (*zaza very*), repoussé même par son côté maternel (*ndre hilany amin'ny reniny tsy mandramby azy*) et surtout par son côté paternel (*lafà mariany babany*), car s'unir à une esclave revient à s'accoupler à un porc (*arakin'ny fanaotsy naniky sahala amin'ny olo mila koso*). Cette comparaison entre l'esclave impure et le cochon se renouvelle encore, comme nous le verrons, dans les pratiques d'ensevelissement réservées aux asservis.

1 Le terme "*tiva*" désigne la saleté qui souille par contact (excrément, déchets,...). A ce sujet, on se référera à H. Lavondès (1967 : 137) et P. Ottino (opus cité note.1, page 83 : 78).

2 L'infériorité de l'esclave s'exprimait par la gestuelle dans le rapport de soumission au maître. Il était tenu de ramper devant lui et de poser le pied de son maître sur sa tête ou encore effectuer le *matseroky* comme le faisaient les gens du commun vis-à-vis du roi, c'est-à-dire lui lécher (au sens propre) la plante du pied.

Cette "saleté servile" pouvait toutefois être lavée par un rituel approprié qui permettait, comme nous le verrons, de libérer sous condition, l'esclave.

2) *Le mariage des esclaves*

Les esclaves n'appartenant à aucun groupe de parenté, aucune prescription particulière régissait leurs alliances, si ce n'est des règles d'usage qui distinguent très nettement ce qui sied de ce qui est en rupture avec l'ordre social. Ceci répond à l'adage qui veut que les gens de même qualité s'épousent entre eux.

Ils étaient ainsi tenus, selon l'expression sakalava, "à ne pas épouser d'autre personne qu'eux-mêmes" (*tsaraha manambaly olo hafa reo, fa reo samby andevo avao*). On ignore encore quel pouvait bien être le statut des unions entre esclaves. Étaient-ce des unions coutumièrement légitimes, des concubinages tolérés ou encore de simples liaisons?

Le seul souvenir que semble avoir conservé les sakalava actuels à ce sujet se rapporte aux cas exceptionnels de mariages hypergames. Ce type de mariage n'était possible pour l'esclave que lorsque son affranchissement avait été entériné par le rituel particulier. La purification de l'esclave ou son blanchiment nécessitait le sacrifice d'un boeuf. On enduisait l'individu des matières stercoraires (*tai mboraky*) prélevées sur l'animal pour le laver¹ ensuite avec le sang. Le passage de la servilité à l'affranchissement suit le processus d'assimilation des aliments : de la matière prédigérées déjà excrément (*tai*), au sang (*ra*) frais et propre (*malio*) du sacrifice.

Cette cérémonie devait être assez exceptionnelle, puisque m'a-t-on dit " on préférerait nettement sacrifier un boeuf pour lever l'inceste (*ala fady*), plutôt que pour épouser une esclave". Pourtant au niveau le plus élevé des catégories politiques, de telles situations se sont produites. L'exemple appartient à l'histoire de la dynastie Maroseraña :

¹ Paul Ottino dans le manuscrit de son ouvrage (opus cité page 83 note 1 : 79) parle de la cérémonie d'affranchissement chez les Betimisaraka (population du moyen Est). Il s'agit chez eux d'un véritable bain (*mampandro* ou *diovina*, un nettoyage) effectué dans une rivière et non pas comme chez les Sakalava Menabe, par le truchement de produits extraits du boeuf.

Le souverain Vinany avait épousé en première noce une Makoa affranchie. Les conflits qui à la mort de Vinany, opposèrent Iangereza, fils issu de ce premier mariage, à Toera, enfant né de l'épouse Misara du souverain, sont significatifs d'un décalage entre ces deux catégories de descendants. Malgré l'ordre de succession au pouvoir, la légitimité de Iangereza fut considérée comme douteuse à cause de l'origine servile de sa mère. C'est Toera qui hérita de la charge suprême. Dans le calcul des affiliations consanguines, le sang Maroseraña réputé dominant ne parvient pas à laver le sang affranchi qui coule dans les veines de Iangereza et l'ordre de primogéniture se voit contrarié. Ce n'est qu'à la mort de Toera que Iangereza en s'emparant des reliques royales, symboles de la légitimité généalogique des souverains, se fit reconnaître roi. Il me semble que l'on peut généraliser l'exemple et dire que les voies naturelles de transmission de pouvoir, la primogéniture masculine et l'aînesse, ne concerne pas les individus nés d'union mixte : entre souverain et affranchi et, à considérer la force du sang, à plus forte raison peut-être entre homme libre et affranchi.

L'alliance hypergame auquel accède les affranchis ne concerne en réalité que les femmes. Le fait est aisément explicable. L'esclave homme affranchi ne possède aucun des éléments indispensables à la constitution d'un groupe lignager qui se reproduit principalement par filiation agnatique. Il n'a ni terre, ni ancêtre à transmettre à sa descendance. L'incompatibilité ou plutôt la monstruosité d'une telle union est devenue légende, un *tapasiry*¹. On y raconte l'amour impossible de la princesse Sanavery pour l'affranchi Sanatria. Reprise à tout propos pour conjurer le sort, la formule apotropaique : "Sanatria et Sanavery, l'or vous séparent. Que le brancard mortuaire soit jeté à l'Ouest" (*Sanatria Sanavery volamena manefatsy, andrefa ny poina*) exprime le destin cruel fatalement réservé à une pareille mésalliance.

1 Cf. annexe VI.

3) L'enterrement des esclaves

L'esclave parce qu'il n'a pas d'ancêtre, n'avait pas non plus le droit de construire des tombeaux (*tsy nataon'olo añaty traño koa*). Son corps était déposé dans une fosse, commune à tous les esclaves qui avaient appartenu au même lignage de propriétaires, sans distinction aucune entre homme et femme, cadet et aîné.

Généralement, on construisait une palissade pour clore l'endroit et l'on plantait un bâton à l'ouest, pour indiquer où se trouvaient les têtes. La palissade ne pouvait être faite que de rondins et de branches de bohy (*nasia bohy avao*), une essence qui est habituellement réservée à construction des parcs à cochons (*vala koso*). L'orientation de la tombe donnée par le bâton, indiquait sans que l'on puisse se tromper, l'origine servile des défunts puisque dans l'ordre hiérarchique des points cardinaux, l'ouest récupère les connotations péjoratives et les plus basses.

Le corps de l'esclave appartenait à son maître qui se chargeait de l'ensevelissement. En contrebas des tombeaux du lignage propriétaire, c'est-à-dire à l'ouest et aux pieds des ancêtres du lignage, se trouvait l'espace funéraire réservé aux esclaves. Cette disposition des espaces respectifs reprenait le rapport qui existaient entre les vivants, de maître à esclave. L'accumulation des corps d'esclaves aux pieds des ancêtres propriétaires, servait le lignage tout entier et montrait sa richesse et sa puissance. Il arrivait même¹ que les maîtres, venant à déménager les ossements de leurs propres ancêtres pour fonder un nouveau site funéraire, emportaient les ossements de leurs esclaves pour les déposer selon un rapport cardinal identique dans le nouveau site.

4 - LES PARIAS : UNE CATEGORIE DE GENS A PART

Comme dans la majorité des groupes sociaux de Madagascar², il existe en Menabe une autre catégorie de personnes exclue des "rangs" et qui portent à son paroxysme la

¹ J'ai eu l'occasion de constater en 1992 que de telles pratiques étaient encore vivaces à l'heure actuelle. Une famille Maromena initialement installée à Tsitelo déménagea ses tombeaux et les ossements de ses esclaves, lors de leur nouvelle installation à Bemanonga.

² Par exemple, les Antevolo chez les Tanala étudiés par Ph. Beaujard (1983 b).

notion de "gens de basse extraction" (*raza raty*). Ces parias (*tsimodilañy*¹), contrairement aux esclaves, sont organisés en clans (*raza*) et font partie de ceux qui possèdent une ancestralité (*olo mana-draza*) et un patrimoine. Le nom d'Antamby est de loin le plus célèbre en Menabe. Sa réputation de clan paria est telle que l'on confond souvent les deux termes et que le nom de ce clan est employé à tort pour signifier la condition d'exclus (*tsimodilañy*). Or, si je me reporte à mes enquêtes, il semblerait que le bannissement de la société toucha au cours de l'histoire d'autres groupes², d'autres familles qui n'ont de près ou de loin rien à voir avec les Antamby, hormis le fait de partager la même condition, la même exclusion.

a) Les origines du bannissement des Tsimodilany

La privation du droit de citoyenneté d'un ancêtre entraîne le bannissement de sa descendance. Il existe ainsi divers récits qui rapportent les circonstances et les raisons qui poussèrent les rois à maudire des groupes et à les condamner à la marginalité. Les thèmes qui encadrent cette sanction tournent avec récurrence autour de l'acte dégradant de l'ancêtre qui l'aurait rendu semblable à un chien (*alika* ou *taboara*). L'un aurait été surpris par le roi alors qu'il mangeait dans l'écuelle d'un chien. L'autre aurait convoité l'or (le pouvoir) divin et Dieu Zanahary le transforma en chien; ou encore, et c'est là le mythe d'origine des Antamby, leur ancêtre aurait relevé le défi du roi en extrayant avec les dents un morceau de fer d'un excrément de chien. Ce qu'il me paraît important de retenir, c'est que l'exclusion des parias se justifie, comme pour les esclaves, par une impureté (*tiva*) consubstantielle qui s'assimile cette fois, non plus à celle du porc, mais à celle du chien.

1 *Tsy mody lañy* peut se traduire de la sorte : "à qui tout échappe", "qui ne conservent rien" ou "qui ont tout perdu".

2 D'après les récits, le roi Andriandahifoty avait ainsi banni de son royaume les Tanandro qui occupaient la région de Maneva Ankoraky et qui s'étaient opposés par les armes à son installation. Il les chassa, les maudit et les condamna à l'exclusion. Dans une des enquêtes menées par J. Lombard en 1969 au village d'Antsakamiroaky (bande 12 II/V), un autre nom de clan paria sakalava est renseigné. Il s'agit des Ravimboaky.

1) *Les justifications mythiques de la marginalité du clan Antamby*

"Andriandahifotsy ayant rassemblé ses plus nobles sujets désirait les soumettre à un jeu (*fisa*). Il planta un morceau de fer (*vy*) dans un excrément de chien et formula cette gageur : "A celui qui osera retirer avec la bouche ce métal, j'offrirai cents têtes de boeuf". Il s'en trouva un homme parmi l'assistance suffisamment audacieux (*olo mahasaky*) pour relever ce défi. Il s'abaissa, tête première et touchant l'excrément de ses dents ôta d'un trait le métal. Le roi dit alors "à toi qui fit sans hésiter ce que tout à chacun répugne, j'offre la richesse. Vous serez Antamby (lit. ceux du fer), vous serez riches éleveurs (*mpanarivo*) et la beauté de vos filles sera célèbres, mais jamais vous ne trouverez de conjoint" (extrait du récit raconté par Tsisahary, Bemanonga, janvier 1992).

Le narrateur ajoute en insistant fortement que les Antamby ne sont pas des esclaves, car leur ancêtre n'a pas été acheté, mais tout bonnement des gens qui "vont à l'encontre de ce qui sied" (*olo mahasaky akany*). Il poursuit en prétendant que le rejet des Antamby est tel, que même la terre du Menabe n'absorbe pas leur sang.

2) *Les vraisemblances historiques*

Les indications apportées par Birkeli¹, les enquêtes menées par Faublée et les réflexions de Lavondès enrichies de plusieurs variantes des mythes d'origines des Antamby, convergent vers une hypothèse unique. Les Antamby dont le nom laisse supposer qu'ils étaient forgerons², seraient originaires du pays bara. Ils auraient suivi les souverains dans leur progression vers le Nord, ce qui expliquerait la dispersion de ce clan dans ces pays limitrophes au Menabe. Certains auteurs se plaisent³ à penser que la condition particulière des parias Antamby relève de leur fonction de forgerons qui en Afrique forment des "castes" à part⁴. L'un de mes informateurs m'apporta avec beaucoup d'assurance sa propre interprétation de l'histoire.

1 Lavondès (1967 : 138-40), Birkeli (1926), Faublée (1954 a.: 59).

2 En Menabe, le forgeron se dit "*mpanefy*" ou encore "*mpanolefo* "celui qui fabrique les lances".

3 Lavondès (1967 : 140).

4 L. de Heusch. (1956).

Les Antamby auraient été de redoutables mercenaires (*fañanolahy*) à la solde des rois. Venus du pays bara, ils auraient accompagné les souverains Maroseraña, les aidant à étendre leur territoire jusqu'en Menabe centrale. Ils étaient considérés comme gens de haute condition (*vohitsy be*), amis des rois (*nama mpañito*). A l'époque de Maneva Ankoraky, ils se seraient opposés au pouvoir royal¹ et par provocation, se seraient parés d'or, métal qui jusqu'alors était l'apanage exclusif du souverain. Leur châtement fut sévère, puisqu'ils furent condamnés à vivre retirés, à l'écart des autres groupes et à ne participer à aucune cérémonie royale.

b) La reproduction du groupe

1) La reproduction en dehors de l'alliance

L'exclusion des parias s'exprime directement en termes d'alliance. Ne dit-on pas que les Antamby possèdent richesse et beauté, qualités qui devraient les faire regarder comme conjoints privilégiés par les groupes des meilleurs lignées. Pourtant, par l'impureté originelle qu'ils portent en eux, personne ne les veut pour parents. A moins qu'ils ne trouvent conjoints de condition semblable, les parias demeurent célibataires à vie. Les femmes restent disponibles (*ampela tovo*) et les hommes récupèrent leur progéniture, sans qu'il ne leur soit nécessaire de confirmer leur paternité. L'union libre avec un paria ne semble pas poser de problème. C'est plutôt l'alliance socialement reconnue qui est décriée. Les femmes parias sont mères sans mariage et lorsqu'une femme d'une autre condition porte en elle l'enfant d'un paria, elle sera tenue de l'abandonner ou de le confier au père dès la naissance. On naît paria comme l'on naît roi, dans l'exclusion des liens de filiation de l'autre parent.

1 (Extrait de l'enquête menée à Belo-sur-Tsiribihina, avril 1992, Lahiniriko) " les Antamby sont des gens rebelles qui répugnaient de servir le roi. Les rois les ont maudits, leur ont interdit de toucher les choses qui leur appartenaient. Ils ont aussi proclamé dans toute la région, qu'à partir de cet instant, ils n'auraient plus le droit d'approcher les biens du roi ou même de se mêler aux autres gens. Car leur clan est de tous le plus mauvais" (*Olo nikomy tsy nahefa nanompo any mpañito, ka nihojonony mpañito tsy hikasikasiky ny raha mikasiky azy, io la natao hazo lava io, lafa tany misy mpañito i iaby, tarikiny ro iano le, manomboky antsika miteny zao, fa tsy mahazo mikasikany raha ny mpañito, ary tsy mahazo miharo antsika fa hoe ny razany, olo raty, farany olo raty tsy misy mitovy any*)

2) Une organisation parallèle

Les parias vivaient sur leur propre territoire où ils gardaient leur vaste troupeaux. Conséquence de leur marginalisation des réseaux d'alliance, il n'y avait au sein de leur groupe aucun conjoint (épouse) étranger. Ils formaient un groupe de descendance qui admettait double principe d'affiliation, par la mère ou par le père, et qui incluait à la fois les fils, les filles et toute leur descendance. On peut penser que l'organisation de ce groupe se basait sur une hiérarchie d'affiliation qui se modulait en fonction de l'ordre de naissance et l'opposition entre "enfants de l'homme" (*anaky ny lahy*) et "enfants de femme" (*anaky ny ampela*)¹. La gestion du troupeau et les fonctions cérémonielles devaient être en charge de l'aîné de la lignée aînée comptabilisant le plus d'affiliations masculines. Le chef lignager paria présidait, comme tout autre *mpitoka*, les rituels ancestraux : circoncisions ou rituels funéraires, par exemple.

Le bannissement des parias, ne leur a pas ôté leur ancestralité. Aussi, avaient-ils leur propre site funéraire et leurs propres tombeaux. On peut se faire une idée des pratiques funéraires des parias, en observant les tombeaux Antamby qui se trouvent encore à l'heure actuelle dans la forêt d'Ilaza. Chaque tombe emprunte l'orientation cardinale Est-Ouest typiquement roturière et est constituée d'un amoncellement de pierres rappelant la forme originelle de l'architecture des tombeaux en Menabe. Tout se passe comme si, les Antamby d'Ilaza étaient restés à l'écart de cette course à la promotion sociale qui s'engagera dès l'époque coloniale et qui s'exprimera, comme je l'expliquerai plus loin dans ce chapitre, avec redondance par la sophistication du système ornemental des tombeaux.

5 - LA MORPHOLOGIE DES ORDRES ANCIENS

Considéré dans son ensemble, le système hiérarchique Sakalava Menabe suggère quelques commentaires :

¹ Cf. chapitre quatre.

- Tout d'abord il est à noter que l'idéologie qui draine des principes de pureté et d'impureté, engendre des variations dans la morphologie des groupes de descendance. La structure catégorielle n'est donc pas qu'idéologique mais également organique. Le fait est particulièrement visible dans les catégories les plus extrêmes. On remarque que la flexibilité de la notion de lignage (*tariky*) va de pair avec la souplesse des règles de résidence :

la force du sang Maroseraña ouvre largement le lignage royal à tous les descendants en ligne indifférenciée et cela par un mode naturelle d'appartenance qui n'a pas besoin d'être entériné par une cérémonie de reconnaissance de paternité. Les Maroseraña conservent ainsi le contrôle sur les enfants de leurs soeurs et de leurs filles qui n'étant pas de mise dans les échanges matrimoniaux, ne sont pas touchées par la règle de virilocalité coutumière chez les roturiers.

A côté de cela, le lignage roturier semble bien fermé, puisqu'il n'admet que les descendants en ligne agnatique, excluant de fait les enfants de ses membres féminins. Mais encore lui faut-il signifier sa paternité pour qu'elle devienne effective. La virilocalité de ses filles ne lui permet pas, comme les princes de sang, d'exercer un contrôle sur leurs enfants.

Les esclaves que l'idéologie ramène au rang inférieur des êtres impurs forment une catégorie marginale d'individus qui ne se reproduisent pas en lignage et qui sont rattachés à la résidence de leurs propriétaires. Par contre, les parias qui partagent avec les esclaves une semblable trivialité causée par leur bannissement de la société, forment, quant à eux, de vastes lignages morphologiquement comparables au lignage royal. Bien que les pôles moteurs de leur reproduction respective soient opposés, les lignages parias comme le lignage royal regroupent naturellement, c'est-à-dire sans transition cérémonielle, les enfants issus des hommes et des femmes. La stabilité résidentielle des filles et l'absence d'étrangers (époux et épouses) caractérisent le lignage paria.

- Le second point qu'il me paraît essentiel de souligner, concerne la directionnalité des alliances. Comme on a pu le constater, l'ensemble du système matrimonial est dominé par la recherche d'un équilibre, d'une harmonie qui se solde par une orientation très franche

des unions entre groupes de même condition. La valence sociale d'un groupe étant elle-même fort subjective (liens de sang avec le souverain, liens de parenté à plaisanterie, mais aussi richesse et antériorité d'installation,...), l'endogamie de classe ricoche et produit de multiples sous-endogamies de classe qui parfois aboutissent à des endogamies de clan (cf. *foty nono*). L'alliance endogame qui clôt les ordres sociaux, pare à la dérive des privilèges et à la dispersion des patrimoines ou enferme les groupes dans leur exclusion, structure les hiérarchies à l'intérieur des ordres.

Ces deux constatations me permettent de conclure que le système hiérarchique sakalava Menabe, s'il se structure par référence à une idéologie qui marque l'organisation des groupes de descendance, ne reflue par pour autant d'autres valeurs tout aussi maîtresses, tels que la richesse en boeufs et l'autorité que confère l'antériorité d'une installation sur un territoire. Comme nous l'avons vu ces valeurs forcent l'idéologie et poussent les groupes de même qualité sociale mais aussi de même richesse à s'unir. Pourtant, la richesse seule ne suffit pas à majorer un rang (cas des Antamby) comme la catégorie idéologique peut freiner l'accès à la propriété et empêcher l'accumulation de biens (cas des esclaves). C'est là toute la dialectique entre économie et idéologie, que Maurice Bloch formule en ces termes : "*Les fondements économiques sont affectés par l'idéologie, mais l'idéologie elle-même est indirectement créée par cette base*" (1983 : 266).

Ainsi si l'on tient cette affirmation pour vrai, les modifications économiques et les coups portés par la colonisation à l'idéologie souveraine entrecroiseront leurs effets. Le dysfonctionnement de l'appareil monarchique qui disloque les organes du pouvoir, ne verra pas, comme se l'imagine aujourd'hui les Sakalava, s'écrouler la hiérarchie sociale comme un édifice palatin, de concert avec la royauté. L'émergence de nouvelles classes de puissants s'inscrira dans l'ancienne logique en tenant compte des nouvelles données, des nouveaux enjeux économiques.

II - LES DESORDRES DE L'HISTOIRE

Dès la moitié du XIX^{ème} siècle, alors que la royauté Maroseraña avait à peine atteint les limites de son extension territoriale, le Menabe entrera dans des périodes successives d'occupation étrangère. La présence de l'administration merina en Menabe central provoquera un repli de la royauté vers le Nord et brisera l'unité du pays. Cependant, cette perte de terrain, au sens propre comme au sens figuré, des institutions monarchiques ne remettra pas en cause la reproduction des systèmes lignagers, pas plus que la structure sociale dans laquelle les ordres étaient inscrits. En revanche, l'occupation coloniale française allait en un demi siècle, générer de profonds bouleversements sociaux induits par des mesures politiques drastiques ou simplement par des situations conjecturales nouvelles dans le paysage sakalava.

Si, pour reprendre l'imagerie sakalava¹, la société au temps du royaume était à l'instar du corps humain composée d'organes aux fonctions complémentaires, mon propos consistera alors à porter un diagnostic des coups portés par l'occupation coloniale au corps social, et ses suites.

1 - LE MENABE SOUS OCCUPATIONS

a) L'occupation Merina en Menabe

Au début du XIX^{ème} siècle, le royaume d'Imerina unifié par le souverain Andriananipoinimerina (1787-1810), se présente comme un état fort, centralisé et pacifié, auquel il ne manque qu'une fenêtre sur la mer pour s'ouvrir au commerce extérieur. Pendant près d'un demi siècle, le royaume d'Imerina mènera une politique de conquête du royaume Menabe et s'affirmera rival de la dynastie Maroseraña. De campagnes en

¹ "La tête, c'est le roi (*mpañito*), les bras, ceux qui le servent (*vohisty*), le tronc, les gens qu'il apprécie (*ziva*) et les pieds, ce sont les esclaves (*andewo*)" (extrait de l'enquête menée par J. Lombard en 1967, bande 12/II).

ripostes et de traités en révoltes¹, les Sakalava défendront farouchement l'intégrité de leur territoire et ce n'est qu'à la moitié du XIX^e siècle que l'armée Merina parviendra à imposer son contrôle sur une partie du Menabe.

La période qui s'ouvre avec l'occupation merina en Menabe voit le royaume divisé en deux unités territoriales distinctes :

- Le Menabe indépendant, situé entre la Tsiribihina et la Manambola, est la seule portion territoriale reconnue non soumise au protectorat merina. Le roi Vinany et par la suite, la reine Narova, continueront à y imposer leur juridiction et à centraliser à partir des lieux de résidence royale, l'ensemble des transactions de traite (d'esclaves et de marchandises). Les structures politico-sociales, sont en dépit de dissension interne à la famille Maroseraña, en apparence, intactes.

- Dans le delta de la Morondava, de Mahabo à la mer, la reine Maroseraña Resaotsy, installée en résidence surveillée à Mahabo, n'a plus qu'un pouvoir nominal. Des postes de garnison hova sont dispersés sur l'ensemble du territoire, sans parvenir cependant à soumettre les chefs locaux des régions les plus reculés, comme les Misara de Betoboro qu'un lien théorique de vassalité liait encore à la reine de Mahabo. Ces régions resteront résolument indépendantes et s'opposeront même parfois, en s'attaquant aux troupes hova, à la présence des Merina en Menabe central.

Sur le plan politique, la soumission sakalava à la puissance Merina, ne fut que formelle et totalement limitée aux régions de garnison tels que Mahabo, Morondava et Miandrivazo. Sans parler pour autant de "colonisation avant la lettre"², il faut constater cependant les prémices d'un changement qui annoncent des bouleversements plus profonds, dès la période coloniale française.

Les Merina, lancés dans le capitalisme commercial, avaient souscrits au traité international d'abolition de l'esclavage. L'installation de postes de garnison hova en Menabe, incitera les esclaves sakalava à venir se placer sous leur protection et à prendre part au développement des nouvelles techniques culturelles apportées des hautes terres par

1 Pour le rappel des événements historiques, l'on peut se fier aux travaux de B.Schlemmer et de S. Chazan renseignés dans la bibliographie.

2 S.Chazan (1991 : 18).

les migrants Bestileo. Ces phénomènes concomitants, le développement de l'agriculture, l'arrivée massive de migrants et la libération des esclaves, seront les principaux moteurs de la restructuration sociale.

b) La politique coloniale française en Menabe

Le 6 Août 1896, Madagascar est déclarée colonie française. Le pouvoir colonial, tout d'abord préoccupé à mater les insurrections sur les Hautes Terres, n'engagera que l'année suivante des campagnes de pacification du reste de l'île. Le Menabe indépendant réputé rebelle à toute occupation étrangère, aura droit à un traitement de choc.

1) La décapitation du pouvoir

L'intervention militaire des troupes coloniales françaises en Menabe se soldera par une véritable bavure qui provoquera un traumatisme profond chez les sakalava, puisqu'aujourd'hui encore, aux abords de la capitale d'Ambiky, on parle de massacre en désignant d'un geste large la multitude des tombes qui portent l'inscription: "*maty 1897*" (Mort. 1897).

La marche du commandant Gérard vers le Menabe, la prise de la capitale d'Ambiky et le massacre de toute une génération de chefs coutumiers, la capture et la décapitation du roi Toera en cette nuit du 29 août 1897, devaient marquer la fin du règne des Maroseraña et la pacification du Menabe. Cependant, l'administration coloniale a peine à s'organiser et à s'opposer à Iangereza, demi-frère de Toera, qui profitant de l'incident d'Ambiky, orchestre l'opposition Sakalava. Comprenant qu'il était vain et dangereux de s'entêter à briser un ordre préalablement établi, auquel au demeurant, il ne comprenait rien, le pouvoir colonial tentera de s'allier les chefs traditionnels et d'instaurer un système de gouvernement indirect. Le parti de nommer Iangereza "chef du Menabe central", eut été judicieux si le personnage n'avait été autant engagé dans le combat contre les "envahisseurs" français. Quelques mois seulement après sa consécration, Iangereza

échappe au contrôle colonial et entraînent dans sa lutte d'anciens dignitaires¹ devenus pour l'occasion chefs de guerre. Il faudra attendre 1904, avant que la résistance soit maîtrisée et que les chefs déposent solennellement les armes.

2) *Un gouvernement indirect*

L'idée d'établir, en Menabe, un régime de gouvernement indirect, vint à l'esprit des forces françaises, au lendemain de "l'affaire d'Ambiky". Cette résolution est considérée comme la solution qui permettrait, en détournant l'appareil idéologico-politique en place au profit de la puissance coloniale, sinon de ruiner, tout au moins de museler l'influence des anciens chefs sur la population. Iangereza ayant montré peu d'inclinaison à collaborer, la France porta son dévolu sur Pierre Kamamy, fils adoptif de Toera qui, à plus d'un titre, apparaissait comme "l'homme de la situation". Son jeune âge offrait un esprit manipulable qu'il serait aisé à rompre à la cause coloniale. De plus en tant que fils de Toera, il se présentait comme premier prétendant au pouvoir et en respectant ainsi l'ordre de dévolution de la charge suprême, l'usurpation de Iangereza devenait flagrante. On se hâta donc de confirmer, en grande pompe, la légitimité de Kamamy et de contraindre Iangereza à faire acte de vassalité en remettant les reliques royales, *dady*, qu'il détenait illicitement. Le but était de "*flatter*" l'opinion sakalava, en accordant à Kamamy "*une fonction honorifique élevée, une sorte de présidence honoraire avec solde, des habits de gala et beaucoup d'honneurs mais sans autorité effective*"² et d'étendre cette politique à tous les chefs coutumiers en les intégrant, en tenant compte de leur influence sur le peuple, dans l'administration coloniale. Pour y parvenir, une grande campagne d'enquêtes est menée. Elle est destinée à mieux comprendre l'organisation politique de l'ancien royaume et d'aiguiller l'administration coloniale dans son recrutement des personnalités autochtones.

1 Hozoe, un des plus fameux chefs rebelles, est enterré dans la nécropole des Maromany de Bevilô dont je parlerai plus loin dans ce chapitre.

2 Selon les termes de la lettre datée du 18/06/1900, envoyée par le Colonel Borbal-Combret, commandant du Menabe, au commandant en chef du corps d'occupation. (Archive nationales de la République malgache, Tananarive).

Les *masondrano* royaux se voient confirmer dans leur fonction et deviennent sous-gouverneurs ou encore chefs de canton de leur ancien fief, à la solde de l'administration coloniale. Les chefs de village sont nommés délégués des chefs de canton. Peu à peu, s'étaye sur d'anciens fondements, une organisation administrative du territoire, sous tutelle coloniale française.

Cette politique qui visait à ne point affecter la configuration de l'appareil hiérarchique tout en le vidant de sa force opératoire comprenait des dispositifs, tels que l'impôt per capita et le travail obligatoire, qui devaient permettre de limiter la liberté de manoeuvre des anciens notables nouvellement intégrés dans l'administration coloniale. Cependant, la France connaîtra avec le temps les revers de sa propre stratégie et en fera les frais, avant de s'orienter vers une administration plus interventionniste.

3) *Les impôts et la corvée*

Le Menabe n'échappera pas aux mesures d'imposition et de travail obligatoire qui ont été édictées par le Gouvernement général et qui touche l'ensemble de Madagascar. Ce décret¹ qui vise à dégager la main-d'oeuvre et le financement nécessaires aux ouvrages d'aménagement d'infrastructures publiques (routes, lignes ferroviaires, canal d'irrigation) comporte une close qui permet à tout individu de s'acquitter de son impôt en effectuant des prestations compensatoires ou encore de racheter son obligation de corvée². Les représentants de l'administration chargés de la collecte des impôts, qui sont je le rappelle des dignitaires de l'ancien régime, ne manqueront pas de profiter de l'occasion pour se livrer auprès de la population à des exactions ou simplement à détourner les fonds. A vrai dire, les familles les plus puissantes se déroberont sans trop de difficultés à ces obligations et trouveront même une certaine satisfaction à les reporter sur leurs dépendants.

¹ Décret promulgué dès le mois d'octobre 1896 et rendu effectif dans les zones les plus réfractaires vers les années 1900.

² Schlemmer (1983 : 153).

L'impôt sur les boeufs que l'administration tentera de faire appliquer dès 1912, touchera une autre frange de contribuables : les puissants d'antan, et à commencer par le roi Kamamy, pour qui l'ampleur de leur troupeau demeurait signe et condition de leur autorité. Les réactions ne se firent pas attendre. Nombre de riches propriétaires de boeufs se réfugièrent dans le Nord et principalement dans les formations rocheuses d'Antsingy, hors de portée de l'administration. Les autres ne trouveront d'autres détours, pour s'acquitter des impôts payables en monnaie, que de se dessaisir de leurs bêtes. En imposant ainsi le boeuf, l'administration allait toucher les fondements même du système de production sakalava, mais aussi l'intégrité de cette société pour qui le boeuf a valeur sociale. L'accroissement des impôts (1919-1926) et les effets de "yo-yo" des cours du marché des peaux de boeufs (1923-1928)¹ allaient gruger dangereusement le cheptel sakalava et compromettre sérieusement les mécanismes cérémonielles de reproduction et de validation du pouvoirs des grands d'antan. D'autant plus que pareil coup leur avait été porté dès les premiers temps de la colonisation, comme le relate Emmanuel Fauroux : *"les troupeaux de tous les chefs rebelles avaient été réquisitionnés par l'armée française et redistribués aux villages qui firent les premiers leur soumission, c'est-à-dire aux villages d'esclaves ou de gens défavorisés par les structures traditionnelles"* (1980 : 93).

4) L'enregistrement des terres et les réserves indigènes

Le développement de l'agriculture marchande en Menabe et la hausse alternative des produits² sur les places boursières, provoquèrent la ruée des colons sur les meilleures terres situées sur les berges des cours d'eau. L'accaparement massif de ces parcelles aux seules fins de créer des concessions exploitées par voie de métayage passait par des procédures d'enregistrement domanial dont la lourdeur favorisait le colon au détriment de l'autochtone.

¹ Schlemmer (1983 : 163 sq.).

² Dates des boom successifs sur les produits locaux : 1915 , le pois du cap; 1928, le tabac, 1935, le maïs.

Cette procédure d'immatriculation des terres créée à l'origine pour protéger le droit foncier des familles, exigeait du requérant qu'il fournisse les preuves, non seulement sous forme de témoignage mais également par des documents probants, de sa propriété ou encore d'une installation antérieure à 1896. L'administration coloniale se réservait un droit de préemption et d'attribution sur toute terre non immatriculée et réputée vacante. Cette démarche apparaîtra bien étrangère aux Sakalava pour qui la jouissance d'une terre est un droit naturel qui n'a pas besoin d'être acté. De surcroît, il existait un décalage important entre le droit coutumier malgache et le droit français, en matière de propriété foncière : si les premiers considèrent la terre comme un bien communautaire, un patrimoine lignager, les seconds n'accordent que des titres individuels de propriété. L'enregistrement des terres eut donc bien peu de succès chez les Sakalava en général. Par contre, les anciens notables, fonctionnaires de l'administration, comprendront l'intérêt d'user de cette procédure d'enregistrement pour entériner leurs droits sur leurs anciens territoires. *"Ainsi, en faisant immatriculer ces domaines, ils en devenaient très légalement les "propriétaires" et pouvaient jouer désormais du droit colonial à leur bénéfice et au grand dam de tous ceux qui les cultivaient"* (B. Schlemmer, 1983 : 201).

Le pouvoir colonial n'est pas dupe de l'usage que font les anciens grands, de ces lois. Au contraire, il abonde dans ce sens. Il y voit même une manœuvre qui sert sa politique indigène. Ainsi des passe-droits à l'enregistrement, des faveurs sont discrètement accordés à certaines personnalités importantes de l'ancien royaume. L'administration coloniale octroie, par mesure politique, à Pierre Kamamy, roi du Menabe central et gouverneur, un lot de titres fonciers qui le rendait propriétaire d'un domaine de plus de six cents hectares.

Cette voracité foncière dont feront montre les colons et une minorité de potentats locaux, s'exercera au détriment de la masse populaire qui en réponse à la monopolisation de leur espace de vie, n'aura que peu d'alternative.

La vente d'une terre entraîne la cession des villages situés dans son périmètre. Le propriétaire peut alors contraindre les villageois qui y résident à travailler dans la concession comme métayer ou les exproprier en cas de refus. Cela revient en somme,

comme le fait remarquer B. Schlemmer "*à confisquer une part de la production des villageois(...) sous couleur de métayage et à faire du colon, "un encaisseur de rente"*" (1983 : 209).

Les Sakalava peu enclins, pour des raisons essentiellement idéologiques, aux travaux agricoles ainsi que peu motivés par le salariat, préféreront bien souvent quitter leur terre pour mener une vie de pasteurs loin des centres urbains et rejoindre les terres arides. Le manque de main-d'oeuvre locale incitera les exploitants à faire venir, en masse, des travailleurs Betsileo et autres, originaires de la côte Est.

Cependant l'envergure de la situation dépasse le pouvoir colonial qui craint la réaction des Sakalava et désapprouve cette mobilité de la population, alors qu'il braque tous ses efforts vers une sédentarisation des locaux et le regroupement des villages, pour faciliter leur contrôle¹. Des campagnes incitatives seront menées dans tout le Menabe, afin d'aider les Sakalava dans les démarches d'enregistrement domaniale. Cette volonté d'agir dans l'intérêt des autochtones sera, dès 1936, mise de côté et l'on retourne à une distribution parcimonieuse des titres de propriété en leur faveur.

Entre temps, d'autres mesures ont été prises. L'administration coloniale met à la disposition des communautés des terrains à jouissance inaliénable, domaines dont la dénomination force actuellement le sarcasme : "les réserves indigènes".

Ces dispositions ont de prime abord été appliquées aux alentours des centres urbains, Morondava et Mahabo où la population en contact avec le colonat, était plus qu'ailleurs rompue aux nouvelles techniques agraires et intéressée par ce mode de production. Il faudra attendre 1926, avant que les "réserves indigènes" se multiplient dans le pays et que les locaux se montrent plus disposés à les intégrer et à se sédentariser.

2 - DES REACTIONS DIFFERENCIEES

Les mesures prises par la France, que ce soit l'impôt, le travail obligatoire, l'enregistrement des terres, le regroupement des villages ou encore la planification des

¹ Certains vieux sakalava se souviennent encore aujourd'hui de l'intervention musclée des tirailleurs sénégalais qui traçaient au cordeau des routes dans les villages et détruisaient les cases mal alignées.

cultures marchandes ne recevront pas un accueil unanime et univoque de l'ensemble des couches sociales. Si les réactions des Sakalava apparaissent à ce point contrastées, c'est que les raisons qui les motiveront à se rallier, à un moment donné, à la cause coloniale, sont elles-mêmes mues par des intérêts différenciés et très "personnels". Certaines mesures ressenties par les uns comme de véritables contraintes, seront pour d'autres d'incalculables faveurs qui leur permettront d'acquiescer un surcroît de pouvoir ou encore de conserver quelque prestige.

La diversité de ces réactions est, elle, révélatrice d'un relâchement des structures hiérarchiques.

a) Les notables

De prime abord, les nobles et grands du royaume se sont montrés hostiles à un pouvoir étranger qui rentrait de plein fouet en concurrence avec leur autorité. Le massacre d'Ambiky, l'abolition de l'esclavage et la mainmise des français sur le commerce extérieur portaient un coup brutal à la royauté. Les insurrections étant sévèrement réprimées, les puissants d'alors ne trouvèrent d'autre détournement pour rallier la population à leur cause, que de s'accrocher au ressort idéologique qui avait jusqu'alors prouvé son efficacité. Les rituels Maroseraña se multiplient dans un faste jamais égalé. Les boeufs sacrifiés en hécatombe sonnent le rappel à l'ordre. Mais *"le recours exclusif à la manipulation idéologique les conduit du même coup à vivre dans un temps mythique, décalé par rapport au temps historique, celui des événements concrets (...)"*¹ que la population vivait, elle, en pleine contemporanéité.

Le transfert de leur autorité était imparable et leur soumission au pouvoir colonial, inéluctable. Par sa politique de gouvernement indirect, l'administration française allait néanmoins leur permettre de ne pas perdre la face et de conserver même une partie de leurs prérogatives. Le pouvoir central leur laisse autorité sur les villages qu'ils contrôlent, sous réserve qu'ils fassent acte d'allégeance. Ils sont admis à de hautes

¹ Schlemmer (1983 : 136).

fonctions dans l'administration et reçoivent en plus de leurs émoluments, la garantie du maintien de leur statut de dominants.

Le comportement des notables vis-à-vis de leurs administrés sera parfois dénoncé comme dolosif. Les plaintes affluent auprès des autorités qui n'y portent par ailleurs pas grande attention. On parle dès lors d'exaction et d'abus de pouvoir pour des faits qui jadis étaient acceptés comme des demandes naturelles auxquelles chacun répondait par une contribution. Pour certaines familles¹, mêmes les charges honorifiques telles que le don d'un zébu pour les cérémonies dynastiques deviennent de coupables exploitations.

Obligés de maintenir un certain train de vie, et ne pouvant plus entièrement compter sur le peuple pour se l'assurer ni d'ailleurs sur leur maigre salaire, les nobles qui répugnent toujours à travailler la terre, puisent largement dans leur capital bovin. L'impôt sur le boeuf auquel ils sont bien contraints de répondre ruine leur autorité, car ils ne seront plus à même d'entretenir leurs réseaux d'obligés. Face à une nouvelle classe montante qui s'est enrichie grâce à la colonisation, les notables perdent de leur influence et ne considèrent plus leur poste d'auxiliaire de l'administration que comme une fonction subalterne.

Dans un rapport d'inspection datant de 1923², on retrouve le commentaire suivant qui témoigne du malaise de la classe des anciens dirigeants à cette époque :

"(...)Dans tout le pays, et notamment le pays sakalava, les grades, les manifestations extérieures de la richesse et du bien-être maintiennent et développent le prestige de l'autorité. Kamamy souffre, sans récriminer cependant, de constater que les anciens esclaves ou sujets de ses parents sont devenus riches, et quelques-uns très riches, tandis que lui, "fils de mpanjaka héréditaire", n'ayant pas recueilli le grand troupeau de la

1 Dans un télégramme daté du 8/04/1946, envoyé par le chef de district d'Antsalova à l'administrateur supérieur de la région de Manja, les plaintes faites par la population à l'égard des agissements de P. Kamamy sont relatées : "(...) Les titres de "prince du Menabe" et "vice président du conseil représentatif" ne paraissent pas suffisants pour lui attribuer le droit de forcer la population à lui remettre des boeufs". (Archives nationales d'Aix-en-Provence, archives provinciales PMO304). L'affaire a lieu alors que Pierre Kamamy circule dans le pays pour organiser le prochain *fitampoha* et tente de rassembler les boeufs du sacrifice.

2 Rapport politique annuel de 1923, province de Morondava (Dépôt des archives d'Outre-mer. Madagascar (Aix-en-Provence) (Schlemmer, 1983 : 187).

succession de sa mère adoptive Rasinaotsy¹, vit plutôt modestement et ne peut pas, à l'occasion des fêtes, maintenir les traditions de largesse de sa famille."

Ce n'est pas tant l'idéologie du pouvoir qui est en crise, mais plutôt le pouvoir des nobles fonctionnaires. La douleur de Kamamy est celle d'une grande partie de la noblesse qui perd les égards du peuple et désespère de recouvrer son prestige d'antan. Pourtant, l'administration coloniale toujours soucieuse de se les associer, leur accorde nombre de faveurs et de libéralités. Les concessions qu'ils établissent en toute légalité sur leur ancien fief, seront les bastions de leur autorité. Il parviendront ainsi en jouant le jeu du colonat à tirer profit de la production agricole de leurs anciens sujets. Ils n'auront pas comme les exploitants étrangers à faire face au manque de main d'oeuvre et au départ des villageois sitôt la terre acquise et enregistrée. Paradoxalement, la population aura moins de réticence à demeurer sous leur autorité, malgré les récriminations qu'elle profère à leur encontre, que de travailler, souvent avec un meilleur traitement, pour les étrangers.

b) Les gens du commun

La violente incursion de l'armée française en Menabe rendit la population circonspecte à l'égard du nouveau pouvoir. Toujours fidèle aux anciennes institutions, elle parvenait cependant difficilement à reconnaître en Pierre Kamamy, roi choisi et imposé par les blancs, un *mpañito* tel qu'elle se le représentait. Les hors-la-loi qui menaient campagne en brousse, imposant leur loi et protégeant tout à la fois les habitants des contrées les plus reculées, ravivaient l'image du puissant. Ils gagnaient de notoriété par le récit qui était fait de leurs actions toujours amplifiées. A côté d'eux, les anciens "grands" choisis comme fonctionnaires par l'administration apparaissaient comme décadents, toujours prêts à se plaindre de la perte de leur prestige, sans se montrer à même de le restaurer. La période s'avérait opportune à la liquidation de conflits larvés. Les roturiers saisirent l'occasion pour dénoncer leur condition d'assujettissement

¹ Le troupeau de la reine de Mahabo, Resaotsy, a été intégralement saisi par l'armée française et vendu aux enchères, dans les premières années de l'occupation française. (SG)

lorsqu'elle ne les satisfera plus pleinement, c'est-à-dire quand leurs anciens "protecteurs" perdront de l'influence à leurs yeux et qu'ils ne seront plus capables de se montrer maîtres en répondant avec largesses à la demande de leurs obligés.

La masse roturière jouera ainsi des deux pouvoirs, les opposant face à face en toutes circonstances, et se servant de l'un pour provoquer les générosité de l'autre, tentera de tirer le meilleur profit de la partie qui était en cours.

Il est tout à fait probable comme le suggère Bernard Schlemmer (1983 : 143), que dans l'optique des roturiers, les Français représentaient de "*nouveaux détenteurs de forces*", et que la nature de leur soumission au nouveau pouvoir entrainait dans la logique des anciens rapports entre dominants et dominés, protecteurs à sujets. La domination française étant traduite dans les termes de la domination Maroseraña, la classe roturière reçut sans sourciller, les mesures d'imposition et de travail obligatoire, charges normales qui devaient en retour lui assurer bonne protection. Doublement taxés, à la fois par l'administration coloniale et par leurs anciens "protecteurs", les roturiers agiront de diverses façons, selon les époques et bien souvent en fonction de considérations très personnelles. Quand les prélèvements coloniaux se feront trop élevés, les roturiers opposeront une résistance sourde, se rangeant sous l'autorité des chefs coutumiers marginaux qui demeurent dans les endroits les plus reculés de l'ancien royaume.

La population roturière géographiquement et sociologiquement la plus proche des centres coloniaux sera incitée à répondre aux mesures de regroupement des villages et plus tard, à gagner les exploitations agricoles et les réserves indigènes. Les communautés villageoises allaient devenir de nouveaux lieux de sociabilité dans le creuset desquels une nouvelle hiérarchie allait se forger. L'échelle de pouvoir se calcule à présent sur l'antériorité d'installation, la résidence et les liens d'alliances qui unissent les segments de lignage au fondateur du village. Les riches et puissants sont alors ceux qui pourront se prévaloir d'une antériorité et qui en useront pour soumettre ceux qui cherchent à s'installer sur leurs terres. C'est l'ère de la manipulation idéologique du pouvoir.

c) Les esclaves

L'occupation Merina avait ralenti, mais non enrayé la traite des esclaves en Menabe. La colonisation française allait reprendre le relais et tenter de faire appliquer le décret promulgué par Laroche en 1896, qui rendait officielle l'abolition de l'esclavage (*fandevosa*). Cependant, la propriété d'esclave n'étant toujours pas un délit sanctionné par une loi répressive, c'est indirectement et grâce aux opportunités qu'offrait le pouvoir colonial, que les exclus de l'ordre ancien parviendront à se libérer du joug de leurs maîtres.

1) *Les Makoa riches en mangues*

Les esclaves représentent la seule catégorie de personnes dont on peut dire que l'adhésion à la cause coloniale fut immédiate et sans controverse. Dès la période dite de pacification, les anciens dépendants quittent le village de leurs anciens maîtres et s'engagent comme salariés au service des Européens ou encore dans les premières exploitations agricoles (écorce de palétuvier,...). Rejetés jusque là du système traditionnel de l'économie sakalava, ils étaient pourtant bien préparés à vivre ce changement. Aucun frein idéologique ne les empêchait de s'intégrer dans le nouveau mode de production qui était en gestation et ils ne répugnaient pas de travailler comme salariés pour autrui. Il s'adaptèrent si bien aux nouvelles techniques agricoles qu'ils réussirent à profiter pleinement de la hausse des cultures marchandes, pois du cap, tabac, maïs. Sans chômage, ils oeuvrèrent pour se hisser hors de leur ancienne condition. Cette promotion, ils la devront surtout à la politique de développement agricole et à la valorisation des cultures de "baïboho". Par opposition à l'ancienne valeur étalon zébu, on dit habituellement que la richesse de l'esclave (*makoa*) lui vient de la prospérité de ses manguiers (*manga maro*)¹.

¹ Le manguiers représente ici la culture maraîchère de baïboho (cf. chapitre sept).

Les anciens dépendants accèdent du même coup aux revenus monétaires et s'empressent de convertir leur argent en zébus. La propriété d'un troupeau, si maigre soit-il, devait dans un schéma toujours traditionnel, leur permettre d'avaliser leur nouvelle condition, de se constituer en lignage et de devenir partie prenante dans les échanges sociaux.

Les messages évangéliques, parce qu'ils prônent la supériorité du "petit" (*madiniky*) et de l'opprimé au regard de Dieu, eurent un bon écho chez les anciens asservis. Nombre d'entre eux se convertirent au christianisme. Evitons d'en déduire trop hâtivement que seul le charisme des pères norvégiens qui exerçaient alors dans la région un fort prosélytisme est seule cause de ces conversions massives. La foi des nouveaux convertis est aussi une nouvelle forme d'adhésion aux valeurs étrangères qui leur permettent de s'émanciper, tout en ne reniant pas pour autant leurs anciennes croyances.

Bénéficiant les premiers de la politique de regroupement des villages et surtout de la création de réserves indigènes, les exclus de l'ancien régime ont accès à des territoires "neufs", vierges de mémoire et qui échappent au contrôle des anciens dominants. Des villages, tels qu'Antsakamiroaky ou Morima, situés en périphérie des centres coloniaux sont essentiellement habités par des descendants d'esclaves qui réussirent peu à peu à conforter leur emprise sur la terre. Tous les esclaves ne sont pas parvenus à se dégager si habilement de la fêrule de leur maître. Quand les notables sakalava feront enregistrer leurs terres, l'asservissement se commuera en métayage, un autre mode de domination. Les anciens asservis qui demeuraient dans les concessions malgaches, ou à un moindre niveau dans leur village d'origine, ne voyaient pas de changement dans leur condition. Leur affranchissement ne devenait effectif qu'en dehors du territoire où jusqu'alors ils avaient vécu et où leur origine servile étaient de tous connues. Pour échapper à ses origines, il fallait d'abord échapper au territoire. Il appert, en effet, que la situation de l'esclave parvenant par son labeur à renverser à son profit l'ancien rapport de pouvoir et récupérant en totalité ou en partie les terres de son ancien maître, en le soumettant même à sa propre loi, est tout à fait exceptionnelle, bien qu'elle soit parfois présentée en modèle.

Au sein des territoires, au sein des villages, les groupes restent esclaves de leurs origines et demeurent en marge de la communauté, en état de subordination camouflée.

2) *Le moyen de travestir ses origines*

La tactique dont usaient les esclaves récemment émancipés pour masquer leur origine servile, consistait à emprunter le nom du clan et la marque d'oreille de boeufs de leurs anciens maîtres¹ (*ny razany mitory sofin'omby ny olo nivily azy i, iny roho toriny iny*). Assis socialement sous une autre identité, il leur était alors loisible de prétendre à une ancestralité et dans la foulée, construire des tombeaux et pénétrer le système d'échange cérémoniel. En se découvrant ou en s'inventant ainsi des ancêtres, les affranchis pourront alors sans difficulté organiser les rituels de reconnaissance de paternité et de circoncision, moteur de la reproduction lignagère.

Cet emprunt n'était pas ressenti comme une usurpation par les détenteurs en titre. Personne n'en était dupe et chacun était à même de faire la part entre les anciens maîtres et leurs esclaves. La dissimulation n'étant pas parfaite, ils seront bien souvent malgré eux et malgré une richesse nouvellement acquise contraints à rester entre eux, à n'épouser qu'entre eux.

3 - LES TOMBEAUX : EXPRESSION D'UN CHANGEMENT SOCIAL

Les tombeaux, parce qu'ils se parent en pays Sakalava comme dans l'ensemble de Madagascar d'une valeur sociale éminente attachée au statut de l'ancêtre qui par effet de miroir qualifie socialement les descendants vivants, offrent un témoignage tangible de l'état organisationnel de cette société et de son évolution.

Les transformations sociales induites par la présence de l'administration coloniale française en Menabe seront retranscrites à divers niveaux du système funéraire Sakalava.

¹ Plus rarement la marque *tsiengea* ou *tsieningea* qui selon E. Birkeli (1926 : 20) : "*fut donnée aux étrangers et aux affranchis. Elle ne confère qu'un droit civil limité, n'étant qu'une marque de propriété et non de tribu. Aujourd'hui, les Makoa sont souvent appelés tsieningea à cause de leur marque d'oreille*". Cette marque devint donc rapidement à l'époque coloniale, celle des affranchis.

Mon propos sera donc, de lire à travers cette efficiente grille d'interprétation, les termes de cette transformation.

a) La démocratisation de la tombe et la nécropole communautaire

Le temps de la colonie avait offert à une partie de la population les moyens de s'affranchir socialement et d'acquérir les moyens d'affirmer leur nouvelle condition. Toute cette frange de la population qui jusqu'alors n'avait droit qu'à de simples sépultures, en particulier les esclaves et les femmes, auront accès aux tombeaux. Le phénomène se traduit par la multiplication des monuments funéraires dans tout le Menabe. Cependant, ces groupes de descendance ne s'étant constitués qu'en dehors des formations territoriales anciennes, partageant à plusieurs un même espace de vie, un même territoire, la configuration de leur site funéraire devait revêtir un autre aspect. Je m'en explique. au temps des rois, l'unité d'ensevelissement reproduisait les structures organiques de la formation du lignage ou du clan. Chaque groupe de descendance possédait sur son territoire, un espace totalement différencié où seuls les défunts membres du groupe étaient admis. L'unicité du lieu d'ensevelissement appartenait à la symbiose unité résidentielle/unité cérémonielle qui offrait au groupe de descendance, sa cohérence. Les nouvelles nécropoles seront, elles, résolument communautaires. A l'image de l'organisation des nouveaux espaces villageois qui abritent non plus un seul groupe de descendance mais regroupent bien plusieurs segments lignagers formant chacun une unité résidentielle, le plan de la nécropole s'articule en quartiers correspondants à autant d'unités d'ensevelissement lignagères.

Les mesures de regroupement de villages accéléreront le phénomène. Les lignages anciens qui ouvrent leur espace de vie à de nouveaux occupants, se les alliant bien souvent par mariage, leur ouvrent également leur site funéraire.

L'espace funéraire remanié suit la redéfinition de l'espace social : si l'unicité du lieu d'inhumation lignagère permet toujours au groupe de se constituer en référence à ses ancêtres, cette unité d'ensevelissement n'est plus autonome, elle est englobée dans un

ensemble plus vaste qu'est la nécropole communautaire. L'agencement des ces quartiers suit, comme je l'expliquais dans le précédent chapitre un ordre qui qualifie les groupes en fonction de leur antériorité et donc des règles de résidence, mais aussi en tenant compte de la nature des alliances qu'ils auront contractés au sein de la communauté. Depuis la période coloniale, les lignages ont été précipités, je le rappelle, dans un important processus de segmentation. Les liens de corésidence et d'alliance sont devenus prépondérants et dominant fortement les liens d'affiliation. Autrement dit, le développement des communautés villageoises introduit le groupe de descendance lignager dans de nouveaux cercles de sociabilité sur un territoire partagé. C'est en tout point ce qu'expriment, dans leur organisation, les nécropoles communautaires.

Tous les territoires n'ont pas été saisis par ce phénomène. Certains groupes lignagers sont parvenus à préserver l'intégrité de leur territoire, en refusant tout bonnement l'installation de nouveaux venus, quitte à faire appel à de la main d'oeuvre salariée si le besoin se faisait sentir plutôt que de s'allier à des étrangers. Ce type de comportement se retrouvera principalement, et cela ne doit pas nous étonner, parmi les groupes les mieux positionnés dans l'ancienne hiérarchie sociale, ceux qui ont enregistré leurs terres et qui tenaient par-dessus tout à diriger leurs alliances vers des groupes de même qualité. Leur site funéraire exclusif témoigne d'un mode de sociabilité inchangé et de la persistance des valeurs passées.

b) La dérive des privilèges funéraires dans l'ordre roturier

L'endogamie pratiquée par les nobles constituait, nous l'avons vu, une sorte de garde-fou à la dérive de leur condition, un moyen de parer aux conséquences d'un mode d'acquisition du statut nobiliaire qui, avec l'application du système indifférencié du mode d'appartenance à la *raza*, verrait se multiplier sans contrôle possible le nombre de ses membres. L'endogamie formait comme une membrane englobante autour des ordres et les privilèges funéraires statutaires y circulaient en vase clos.

Dès l'époque coloniale, certaines familles nobles proches des Maroseraña, obérées par les mesures d'imposition sur les boeufs, renonceront à leur endogamie coutumière pour nouer des alliances plus avantageuses avec des groupes roturiers récemment enrichis, sans toutefois se dessaisir de leurs droits sur les enfants de leurs soeurs qui continuaient à résider sur leur territoire. Le phénomène apparaît de manière flagrante sur le site funéraire des Maromany, seigneurs de l'or de second rang, à Bevil¹.

Le site funéraire de Bevil est une nécropole de type royal. A ce titre, elle est construite sur une cardinalisation inversée et les deux tombeaux les plus anciens situés à la fermeture ouest du site affectent la forme de *traño vinta*, maisons de la destinée.

L'identification généalogique des défunts doublée de l'analyse du site, nous apprend que cette nécropole regroupe six générations environ d'ancêtres Maromany et qu'y sont non seulement présents les individus descendants des hommes du groupe, mais également ceux issus des femmes. Ces constatations témoignent en faveur d'une persistance des principes différentiels d'organisation du groupe de descendance noble qui récupère et conserve en son sein les enfants nés de ses soeurs et de ses filles. On ne peut néanmoins parler de nécropole communautaire, puisque les époux et épouses engagés de leur vivant à séjourner à Bevil, n'entrent pas, à leur mort, dans la nécropole du village, mais rejoignent l'unité d'ensevelissement de leur propre patrilignage.

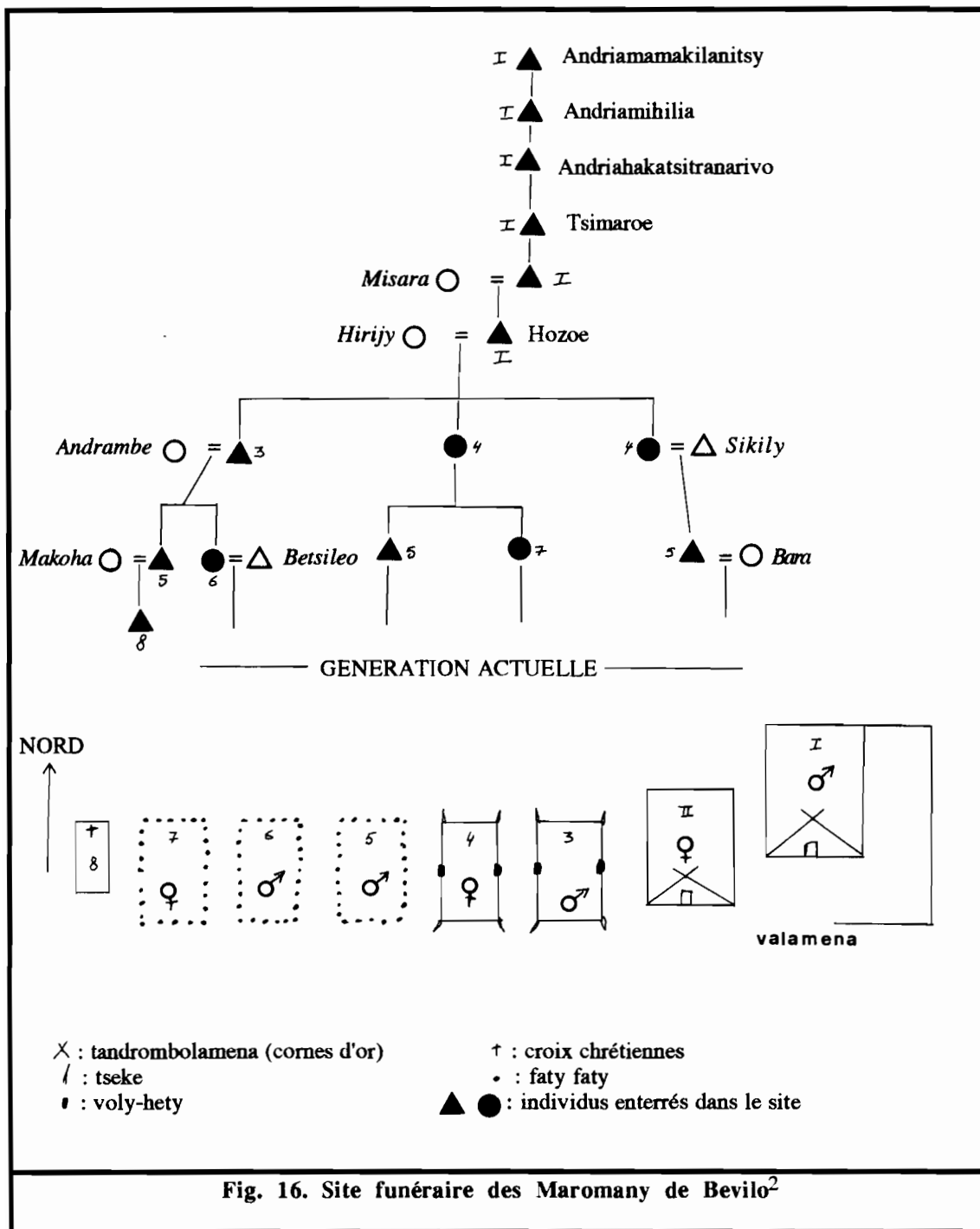
La présence coloniale ne semble donc pas avoir affecté le mode de reproduction des groupes de descendance noble et leur affiliation demeure prédominante. En revanche, la réorientation des alliances matrimoniales transparait dans la déclinaison du système ornementale des tombeaux. Si l'on se réfère à la généalogie Maromany, on constate que le dernier défunt² enterré dans la *traño vinta*, possédait une double affiliation nobiliaire : Maromany par le père et Misara par la mère.

Au lendemain de l'occupation française en Menabe, les Maromany jusqu'alors "seins blancs" (*foty nono*) se sont alliés aux Maromena, Andrambe, Hirijy, Sikily, groupes de haut rang (*vohitsy be*), mais qui n'ayant aucun lien de consanguinité avec les Maroseraña, n'avaient droit à aucun privilège funéraire particulier. Cette exogamie de

1 Le village de Bevil se situe sur la rive droite de la Tsiribihina, au Sud de l'ancienne capitale d'Ambiky.

2 Il s'agit du même Hozoe renseigné en note 1, page 113.

classe fit basculer la génération suivante au rang de simple noble par affiliation unique et diminua par conséquence leur part de sang royal. Les tombeaux numérotés 3 et 4 sur le plan ont été construits à leur intention. Il ne s'agit plus de *traño vinta*, mais de simples tombeaux blasonnés de *voly-hety* et de *tseke*¹ et orientés selon l'axe royal.



1 Le *voly-hety* est un madrier découpé de motifs géométriques rappelant les cornes d'or (*tandrombolamena*) des tombeaux royaux. Il est placé au milieu des deux longs côtés de la caisse du tombeau. Le *tseke* est un poteau époinché, placé aux quatre angles du tombeau.

2 Généalogie simplifiée.

Résultats d'alliances continues avec les roturiers, les tombeaux suivants (5 à 7) perdent encore de leurs marques de prestige pour ne devenir que de simples enclos formés de *faty faty*¹ qui conservent néanmoins l'axe royal d'orientation. Cette dérive du système funéraire noble visible sur un des sites les plus prestigieux du Menabe septentrional atteste de l'éclatement de cette cellule sociale, causé par l'ouverture de son champ d'alliance.

Le phénomène prit parfois une telle envergure que les femmes nobles ont été, sous la pression des enjeux, contraintes à résider dans le village de leur époux roturier et qu'ainsi, la mainmise des nobles sur les enfants nés de leurs soeurs fut brisée.

Quand l'idéologie d'appartenance à la condition de noble n'est pas maintenue par un juste calcul endogamique dans ses noyaux résidentiels; quand l'exogamie de classe suit l'exogamie de classe, le principe d'appartenance à cette catégorie perd son cadre de référence, fuse et se perd parmi les gens du commun. On retrouve alors dans les nécropoles communautaires, quelques tombeaux qui se démarquent par leur orientation, de l'ensemble des tombes roturières. Les défunts qui y reposent, tout en appartenant au lignage roturier de leur père, affichent sur leur tombe une ascendance Maroseraña diffuse héritée de leur mère.

c) De nouveaux insignes de puissants

La nécessité s'imposa aux familles récemment enrichies et aux esclaves affranchis de posséder des tombeaux admirables, signes de leur nouvelle condition. Ne pouvant décemment emprunter les insignes funéraires des nobles qui, jaloux de leurs privilèges se les réservaient farouchement, et ne trouvant pas dans l'ancien registre ornemental la solution plastique qui traduirait leur désir d'ostentation, cette nouvelle classe montante s'inspirera de la vie coloniale, pour orner ses tombeaux. C'est à cette époque qu'apparaîtra le figuratif et que la sculpture funéraire sakalava deviendra un art dont on reconnaît aujourd'hui encore la singularité. Les tombeaux datant de la première période

1 Les *faty faty* sont de fins bâtons époinés formant une palissade.

coloniale ne manifestent encore aucune audace. Les motifs sont sans accommodement extraits de l'architecture coloniale ou encore empruntés à la chrétienté. C'est ainsi que l'on retrouve par exemple sur le pourtour des tombeaux, les lambrequins de bois qui ornent le haut de la varangue des maisons coloniales. Les croix chrétiennes juchées aux quatre coins rappellent l'obédience de cette nouvelle catégorie sociale, à l'église étrangère. Ce motif, vidé de son sens premier, aura un grand avenir puisque la pose de la croix deviendra pour les Sakalava une nouvelle cérémonie aux ancêtres, le *manao lakroa*, que tout lignage dûment constitué devra effectuer.

Par la suite, toujours sous l'influence de la colonisation, la décoration des tombeaux prendra un élan baroque. L'exubérance prime. Une multitude de motifs nouveaux apparaissent : personnages en habits coloniaux, couples enlacés dans les positions les plus libres, représentations de voitures, de fusils, de parapluies même, tout cela en un même ensemble ornemental. La course s'engage entre les familles les plus riches pour celle qui, en surchargeant d'ornements ses tombeaux, aura consacré le plus grand nombre de boeufs à leur construction. Car, les sculpteurs se font rétribuer en boeufs et les plus fameux, les plus prisés, ceux qui feront école¹ et dont la production est reconnue de tous, sont bien évidemment les plus avides.

Cette efflorescence de l'art des tombeaux ne se produira que dans un rayon limité autour des principaux centres coloniaux, dans les régions où la concentration de lignages affranchis est la plus forte. Les brousses les plus reculées ne connaîtront que plus tard et moins intensément cette engouement pour les tombeaux sculptés. De leur côté, les anciennes communautés historiques continueront à imposer la sobriété de leurs tombeaux, aux emblèmes de prestige inégalable. Ce n'est que bien plus tard que les deux registres se superposeront quand la richesse peu à peu vaudra titre de noblesse.

III - CONCLUSION : LE DEVENIR DES ORDRES ANCIENS

Après un demi siècle de colonisation, le bilan social est facile à porter :

¹ Quatre générations de sculpteurs Jimbe se sont succédés au village de Kivalo. Leur nom est lié à un style : Maneraky, Kambota, Rasidany, Rasto.

- L'éclatement des formations lignagères et leur atomisation en de multiples segments, soumis à des règles communautaires de résidence, processus déjà engagés au début de la période coloniale, n'ont fait que s'accroître.

- Le clan a définitivement cessé de constituer une unité opérationnelle et organique, puisqu'il n'existe plus de circonstances¹ permettant la réunion de ses membres dispersés. Le nom, la marque d'oreille de boeufs et l'adhésion à des préceptes ancestraux contenus dans les traditions de la *raza* sont les seuls points de liaison entre les membres d'un même clan.

- Dans cette période de différenciation et de légitimité lignagère nouvelle, les alliances semblent s'orienter irrémédiablement vers d'autres valeurs, plus porteuses d'intérêt que ne l'est le maintien ou l'acquisition de privilèges liés à un ordre ancien.

Une nouvelle hiérarchie à la portée plus locale et basée essentiellement sur l'accaparement des ressources du territoire sous fond d'idéologie autochtone, supplante l'ancienne. Faut-il pour cela et parce que l'ancienne hiérarchie ne trouve manifestement plus les moyens organiques de sa reproduction, conclure au déni de l'ancienne idéologie Maroseraña?

La réponse se trouve dans les événements qui se sont succédés au lendemain de la période coloniale.

Quand à partir de 1947, le Menabe sera entraîné en tant qu'entité régionale, dans le processus d'intégration nationale, les anciennes catégories "*n'auront plus de sens que par rapport à la formation et au développement d'un état nation*"² qui aura pour vertu de conforter les positions nouvellement acquises. Or, on constate que les personnalités politiques³ sakalava de l'époque, toutes issues de ces familles de notables, resteront très attachées au Menabe et fonderont même leur prétention électorale au niveau local, en référence à l'ancienne idéologie dominante Maroseraña. Par la suite, le relatif désengagement politique de l'Etat⁴ par rapport aux régions, verra le Menabe se

1 Si l'on considère le *fitampoha*, non seulement comme une cérémonie dynastique mais aussi comme une cérémonie familiale, on peut dire que le clan Maroseraña possède encore des "moments" de rassemblement.

2 S.Chazan (1991 : 21).

3 Ministres, Ambassadeurs, Secrétaires d'Etat,...

4 Ce désengagement est lié à la crise politique qu'a traversée le pays dès 1972.

marginaliser et retourner à un système plus ou moins valide d'autogestion. L'infrastructure routière s'étant gravement dégradée, certaines brousses échappent totalement au contrôle de l'administration. C'est entre autres causes ce qui incite Emmanuel Fauroux à parler, pour la période qui débute en 1980, de la "*réactivation des formes traditionnelles de solidarité*", des "*transformations de la morphologie sociale des groupes lignagers*" (accompagné d'un certain recul du processus de segmentation, avec néanmoins une perte de cohésion apparente), qui aboutissent à de "*nouvelles formes de structuration du pouvoir local*"¹.

Cette restructuration, à l'issue encore incertaine, met en branle des dispositifs très anciens dont les nouveaux *mpanarivo*² (riches voleurs de boeufs) sont les principaux acteurs. Des réseaux invisibles et déjà efficaces, de clientélisme se mettent en place et l'on voit la population se ranger, dans un rapport très complexe de dominant-dominé³, sous la protection de ces nouveaux puissants, héros hors-la-loi qui empruntent les insignes des rois d'antan.

Rien de tel n'apparaît dans la zone du delta de la Morondava, encore relativement gendarmée et tenue par le contrôle de l'administration urbaine. C'est une autre forme de hiérarchie qui s'y développe, empruntant généralement ses valeurs à l'idéologie politique ancienne, mais nettement plus axée sur l'accaparement des ressources du territoire, plutôt que sur l'accumulation par la force de zébus.

Alors que ces nouvelles formes de hiérarchie locale se mettent en place, on assiste au tout début des années 1990, au retour des descendants en titre des rois Maroseraña sur la scène politique malgache. Pour parer à l'instabilité de son gouvernement, le président Ratsiraky oriente sa politique vers les régions et incite les chefs coutumiers à se rallier à son parti. Le détenteur du titre de *mpañito sakalava*, prenant ses ancêtres à témoin pour confirmer la légitimité de ses prétentions politiques, ne remportera pas pour autant une

1 E. Fauroux (1989 b : 237).

2 On dit d'un individu qu'il est *mpanarivo* quand il possède un grand nombre de zébus. Ce terme, employé avec beaucoup d'admiration, s'accroche à des valeurs traditionnelles de pouvoir (boeufs) et sous-entend que l'individu en question est un fameux "gaillard", mi-brigand, mi-justicier qui fait sa loi.

3 Cf. E. Fauroux (1991-92 a.)

victoire électorale aux élections régionales, puisque sa candidature ne recueillit pas la moitié des voix dans son propre "pays".

Le désengagement de la population vis-à-vis du candidat Maroseraña se réaffirma lors du *fitampoha* de 1994 qu'il organisa. Aux dires des représentants coutumiers, qui parlaient de réparer l'affront fait aux *dady* en réorganisant un "contre *fitampoha*", la cérémonie n'était qu'une mauvaise mise en scène où les traditions étaient totalement bafouées¹. Leur attitude ne signifiait en rien un recul de leur sentiment à l'égard des rois d'antan, mais visait plus directement leur descendant qui, dénoncé comme illégitime, ne se montrait pas à la hauteur de la situation de crise, plus à même de se faire reconnaître maître du pays.

A côté de cela, une assemblée de notables parents à différents degrés de la famille Maroseraña et fortement engagés en politique, a constitué en 1993 une association qui, sous couvert culturel, défend l'intégrité du Menabe (*Menabe tsy mivaky*). Leur principal objectif est de convaincre, références "historiques" à l'appui, le gouvernement que le Menabe possède une cohésion identitaire originale et que ses frontières sont celles de l'ancien royaume du temps d'Andriandahifotsy².

Face à de telles situations contradictoires et compte tenu du processus de restructuration irréversible dans lequel s'est engagée la société sakalava depuis la fin du siècle dernier, peut-on encore prétendre que les catégories sociales anciennes existent encore aujourd'hui comme par le passé et que la référence à l'idéologie des *mpañito*-roi a conservé sa force hiérarchisante?

Quand on regarde l'état de délabrement des reliquaires et des tombeaux et que tout à la fois l'on perçoit le respect que ces lieux inspirent, on a encore le droit de s'interroger. L'examen d'exemples concrets extraits de la réalité régionale permet d'y voir plus clair et de comprendre la nature de la persistance de ces ordres anciens dans un contexte social contemporain. C'est à cet exercice qu'est consacré le prochain chapitre.

1 Les porteurs légitimes des reliques ont refusé de participer à la cérémonie. Ils ont été remplacés au pied levé par des cadets de leur clan. Les possédés qui incarnent les rois se sont plaints de ne pas être nourris par les organisateurs. Les parties de lutte avec les zébus ont été remplacé par un match de football,...

2 Les revendications de cette association empruntent les termes employés par P. Kamamy dans sa lettre adressée au gouverneur général de Madagascar et dépendances en 1946 (cf. annexe VII).

CHAPITRE TROIS

PERSISTANCE ACTUELLE DE LA REFERENCE A UN ORDRE ANCIEN

Dans le contexte actuel des formations régionales, quelle est l'effcience de la référence à un ordre passé, dépassé par l'histoire, dans l'organisation des groupes locaux? Quels sont les circonstances qui favorisent l'activation de ces références?

Il paraît, de prime abord, évident que la persistance de ces références n'est pas uniforme dans tout le Menabe et qu'elles varient selon les régions et l'identité des groupes. Les zones les plus éloignées des centres coloniaux et administratifs ou encore celles qui renferment un site historique (tombeaux royaux, par exemple) seront des terrains propices à la conservation des anciennes valeurs attachées à l'idéologie des *mpañito*-roi. Ces lieux reculés sont bien souvent peuplés par des groupes anciens qui trouvent leur intérêt à conserver les manières du passé. C'est ce qui explique les phénomènes récemment observés par Emmanuel Fauroux¹ dans les villages isolés de la Maharivo. A l'inverse, la communauté urbaine, métissée et remaniée par les époques, semble plus affranchie de son passé. En théorie, les familles qui y vivent, même si elles se prétendent Sakalava, n'ont bien souvent aucune racine historique plantée dans la terre du Menabe. Face à cette évidence, la formation villageoise sur laquelle porte mon propos se pare d'un nouvel intérêt. Au plein coeur du delta de la Morondava, elle se situe à la croisée des histoires, proches de la ville de Morondava, du centre colonial de Mahabo et des anciennes capitales royales de Maneva et d'Ilaza.

¹ Cf. conclusion du chapitre deux.

Mais, la stratification des espaces géographiques opérée par les séquences historiques n'est pas le seul facteur qui module la référence aux catégories du passé. Ainsi que je le soulignais dans la partie consacrée à la situation des esclaves au temps de la colonisation¹, la qualité sociale d'un groupe est intimement liée à un territoire. Les groupes qui par la stabilité de leur résidence sont parvenus à conserver, à travers les époques, leur dimension territoriale ancienne, trouveront dans ces rapports à la terre le support de leur identité. Il y donc de fortes raisons de croire que les formations territoriales les plus anciennes ont conservé des formes endémiques d'organisation et que les rapports entre les familles qui partagent encore actuellement le même espace social, sont calqués sur les rapports qu'entretenaient jadis sur le même territoire leurs ancêtres respectifs. Ce seront donc les familles les plus anciennement installées dans la région qui nous offriront les plus beaux exemples. A nous maintenant de comprendre comment ces références s'expriment et s'insinuent dans la nouvelle organisation sociale.

I - ENCADREMENT REGIONAL

Les frontières de la formation villageoise sur laquelle j'ai focalisé mon étude sont poreuses. Les lieux marqués par l'histoire et les vestiges du passé qui l'encadrent infiltrent son "paysage sociale". C'est pourquoi, et aussi pour bien saisir ce phénomène de capillarité entre des entités territoriales bornées, j'ai voulu en guise de préliminaire porter un regard panoramique sur son environnement.

1 - LES EPICENTRES DE LA ROYAUTE

Le Menabe central, coeur historique du royaume d'Andriandahefotsy, est riche en lieux reliques qui conservent les vestiges du passé. Véritables cadres de références, ils offrent aux groupes les plus prestigieux le moyen de légitimer par le passé leur statut dans

¹ Cf. chapitre deux.

le présent. Ce sont donc des endroits où la revendication d'appartenance à une catégorie sociale ancienne demeure encore pertinente et vivace.

a) Ilaza et Maneva Ankoraky : capitales du Menabe

Les capitales de Maneva Ankoraky et d'Ilaza sont encore de nos jours habitées par les descendants des groupes qui dans les temps anciens, formaient l'entourage des rois. En ces lieux nodaux, la présence des tombeaux royaux active les références à l'histoire. C'est dans les alentours d'Ilaza que l'on rencontre les groupes Antamby, le village des anciens esclaves royaux, mais aussi les Marolahy, parents à plaisanterie des rois qui, donneurs de l'épouse principale, ont conservé leur charge et leurs privilèges ancestraux. Les Sakoambe Mija¹, installés actuellement au village de Bevoay, sont gardiens des *trañio vinta* de Maneva où reposent à côté d'Andriandahefotsy, son épouse Sakoambe Raomañinty et les rois successifs qu'elle a engendrés. Ils se targuent d'être à même de reconstituer les termes généalogiques de leur filiation avec cette reine et d'être les derniers détenteurs et les plus légitimes du titre de parents à plaisanterie du célèbre souverain. Ils prétendent encore être en relation avec les Sakoambe Mija de Befela et d'Andasibe, villages situés dans l'arrière-pays de Belo-sur-mer, territoire d'origine de leurs ancêtres autochtones (*tompon-tany*) qui annexé au temps du royaume, devînt une "baronnie" sous contrôle de gouverneurs royaux (*masondrano*) issus de leur clan.

J'ai pour ma part pu constater qu'en dépit du temps et de la distance qui les séparent, les Sakoambe Mija de Bevoay, gardiens des tombeaux royaux, et leurs *longo andraza* (parents par le clan) de Befela et d'Andasibe, chefs de terres des temps anciens, participent réciproquement aux cérémonies qui marquent la vie de leur groupe (circoncision, funérailles,...).

La persistance du culte rendu aux tombeaux royaux de Maneva Ankoraky garantit aux Sakoambe Mija de Bevoay, l'efficacité de leur référence au passé sur laquelle ils basent leur notoriété. Les tombeaux sont délabrés, les rituels réduits à leur minimum², les

1 Le mythe d'origine des Sakoambe Mija : cf. Lombard (1976)

2 Bien souvent une simple cérémonie des prémices (*lohavoñy*).

visiteurs qui viennent s'y recueillir et demander la vie (*mangataky aïny*) se font de plus en plus rares. Les interdits qui sacralisent les lieux se perdent et l'on peut aujourd'hui fouler d'un pied chaussé la terre qui porte les restes des rois divins. Cependant, quand une catastrophe naturelle frappe la région, elle est systématiquement et plus que partout ailleurs, mise en corrélation avec Maneva et les tombeaux royaux. La sécheresse, la rupture du canal de Dabara, l'inondation de Morondava, plongent la population, rurale et urbaine, dans une nouvelle conscience historique. On voit alors des chefs traditionnels se faire porte-parole auprès des autorités administratives de Morondava pour demander que l'on restaure les tombeaux de Maneva. Le temps d'une catastrophe, les rois reprennent possession du territoire.

b) Mémoires des alliances avec la monarchie

A côté de ces sites royaux, se juxtaposent des sites secondaires, autres lieux nodaux où vivent cette fois les parents à plaisanterie des rois, donneurs des épouses secondaires.

Au village d'Analaiva, les Miavotrarivo et les Finaoky, prennent leur charge au sérieux. La *traño vinta* et le reliquaire de leur ancêtre seigneur de l'argent (*andriambolamena*) occupent un espace important à l'Est du village et annuellement, à la date fixée par l'*ombiasy*, ils effectuent un sacrifice propitiatoire, rafraîchissent la relique et entretiennent les bâtiments. En théorie, il devrait exister en Menabe central autant de lieux de ce type qu'il y eut d'alliances royales à Maneva et à Ilaza. Pourtant, rares sont les descendants des groupes *ziva* des rois qui sont parvenus à préserver des dégradations du temps le mémorial de l'alliance royal qui leur offrit leur rang. J'ai longtemps suivi les traces des Maromena qui font partie des plus illustres *ziva mpanito*. De migration en migration, j'ai retrouvé dans le village de Mahabo le responsable du lignage à qui revenait la charge de garder la relique et le tombeau de l'ancêtre noble. La *traño vinta* avait été détruite et le vieil homme, fort embarrassé, conservait dans sa case la relique de l'ancêtre. A la fois perturbé par cette promiscuité et redoutant par-dessus tout que cet ancêtre se

venge du peu d'égard qui lui était réservé, ce Maromany cherchait à se débarrasser dans les formes de cet "objet" chargé et dangereux (*sarotsy*). Il disait que pour s'en prémunir il devait se défaire d'un boeuf chaque année.

Quand chacun va et cherche son chemin, que le groupe n'a plus d'ancrage historique, la tradition, coupée de ses racines territoriales, devient à l'image de cette relique, un objet "embarrassant" pour ceux qui en ont la charge. D'autres, sans plus s'investir, récupèrent par un bricolage généalogique sans support tangible, le simple prestige attaché au nom de ce clan historique.

2 - DANS LA JUNGLE DES VILLES

Le delta de la Morondava est fortement marqué par son passé colonial. Mahabo, qui au milieu du siècle dernier fut le plus important centre de garnison merina du Menabe, puis Morondava, ville coloniale à partir de laquelle toutes les mesures politiques et administratives furent appliquées, sont les deux noyaux urbains du delta. Plus qu'ailleurs en Menabe, on y retrouve un brassage de population : sakalava autochtones, communautés indiennes et nombre de familles de migrants venues de tout Madagascar depuis le siècle dernier. Sous l'effet de forces urbanipètes, de nombreux esclaves, nous l'avons vu, sont venus chercher l'anonymat dans la ville, quand d'autres se regroupaient dans les concessions européennes ou rejoignaient les "réserves indigènes". Fruits de cette mouvance sociale, de grosses communautés villageoises sont nées aux alentours des villes. Les terres distribuées, accaparées, totalement investies, accusent le taux d'occupation le plus élevé du Menabe¹.

¹ La circonscription (*Fivondronampokontany*) de Morondava comptait en 1990, 86 792 habitants (d'après les chiffres fournis par le *Fivondronona* de Morondava). Contre 38 837 habitants dans la circonscription de Belo-sur-Tsiribihina (d'après les chiffres fournis par le *Fivondronona* de Belo). La ville de Morondava, à elle seule, comptait en 1990, 47 187 habitants, contre 6 018 à Belo-sur-Tsiribihina.

a) Bourgeoisie urbaine

Aux administrateurs coloniaux indigènes issus des anciennes familles nobles ont succédé des familles enrichies durant la période française qui forment actuellement la classe bourgeoise de la ville. Ces familles toutes puissantes qui phagocytent, depuis des dizaines d'années, toutes les fonctions administratives et les postes d'autorité, sont aussi celles qui possèdent encore de grandes concessions qu'ils dirigent comme par le passé en tablant sur la production des villages qui y sont installés¹. La zone où mes recherches se concentrent est encadrée de terres baïboho qui depuis l'époque coloniale, et sans changer de main, appartiennent à ces mêmes familles qui occupent à présent le haut du pavé. Misara, Bara Zafimanely, Timangaro Maïnty ou Foty, toutes ces familles portent des noms de clans anciens qui de près ou de loin sont liés aux Maroseraña. Cette bourgeoisie urbaine se reproduit en cercle fermé et pratique intensément l'endogamie de rang. On ne compte plus le nombre de leurs alliances qui transgressent les règles habituelles de l'inceste, mais qui leur permettent d'accumuler un important capital commun. Suzanne Chazan, avec humour et non sans pertinence, les appelle la "bourgeoisie compadore"² du Far West"

b) Parias dans la ville

L'émergence des communautés villageoises, qui prit une certaine ampleur dans cette région du Menabe, va susciter, j'en ai déjà brièvement parlé et je m'y attarderai longuement par la suite, un réaménagement hiérarchique au sein des territoires. La ville portant à son paroxysme le terme de communauté hétérogène, il convient de s'interroger sur le devenir actuel des groupes jadis les plus défavorisés, esclaves et parias. Le monde urbain et le monde rural, soudés dans cette région du Menabe, s'interpénètrent. Les habitants de la brousse viennent parfois errer dans les rues de Morondava et les Sakalava

¹ Ces concessions sont parfois gérées avec abus par leurs propriétaires qui interdisent aux habitants des villages qui de longue date s'y sont installés, de cueillir les fruits des jujubiers ou des tamariniers. En d'autres termes, ils interdisent l'usage de leur espace de vie.

² S. Chazan (1991 : 26).

de la ville troquent leurs vêtements européens pour un *lambaoany* lorsqu'ils visitent leurs parents restés au village.

Dans la ville de Morondava des quartiers entiers sont habités par des familles d'anciens esclaves Makoa qui possèdent boeufs¹, baïboho et enterrent leurs morts en un site spécifique. Ce ne sont pas des ghettos, mais plutôt des lieux qui leur ont été attribués et qu'ils ont conservés. Les Makoa qui habitent à la fermeture Est de la ville ont eux-mêmes baptisé leur quartier "Morima"², nom qui, selon eux, était celui de la terre d'Afrique où étaient nés leurs ancêtres captifs. D'après les enquêtes, la cohabitation avec eux et même le voisinage sont problématiques. Ils tiennent à rester entre eux, s'affirment propriétaires des lieux et mènent la vie difficile aux familles sakalava qui ont une maison dans le voisinage. Ce n'est pas, m'a-t-on affirmé, une affaire de *raza*, mais plutôt une divergence de coutume qui est au centre du problème. Pourtant quand le ton monte, on les traite "d'étrangers qui ont laissé leurs ancêtres au-delà des mers" (*vazaha, razandrozy any andafy*), de Mosambiky, d'Afrikany et de Senegaly, termes qui invalident par retour leur prétention de propriété sur les lieux. De manière générale, on remarque que les Makoa de la ville ont souvent épousé des Comoriens ou bien des Makoa comme eux mais qui ne sont pas pour autant de la même famille. On compte un nombre assez faible de mariages avec les Sakalava ou les migrants et toujours en dehors de la ville. La couleur noire mouillée (*mainty le*) et les cheveux crépus (*volo bory bory*) ne sont pas du goût des Sakalava, m'a-t-on assuré à plusieurs reprises. Ne serait-ce pas plutôt la manifestation physique de leurs origines qui les rebutent?

Morondava est sans doute une ville trop petite pour qu'on puisse y vivre dans l'anonymat et y cacher ses origines. Quand je me suis enquis de l'existence probable de parias à Morondava, c'est sans difficulté aucune que l'on m'a répondu. Tout le monde savait que les deux jeunes femmes qui travaillaient comme secrétaires dans des entreprises commerciales, étaient Antamby. On me les désigna sans hésiter. J'apprenais aussi qu'elles avaient fait leurs études au lycée de Morondava et qu'elles étaient

1 Cf. chapitre deux.

2 Ils se disent venus d'un village africain appelé Morima et c'est ce nom que porte le quartier de Morondava occupé depuis longtemps par les Makoa. A ce propos Henri Lavondès (1967 : 138) note que le terme Morima désigne aux Comores à la fois les esclaves et la côte orientale de l'Afrique.

originaires d'un village à l'Est de Belo-sur-Tsiribihina où vivent des Antamby. Célibataires, malgré la trentaine dépassée, elles vivent seules. J'ai tenté, feignant de n'être point avisée, de les interroger. Sans succès. Leurs explications étaient confuses et contradictoires. On me dit encore que très courtisées par les hommes de la ville, personne n'en voulait pour épouse. Leur instruction, leur beauté (*ampela soa*) et la richesse que leur famille possède encore, tout au moins c'est ce que l'on suppose, ne suffirent pas à rompre l'interdit d'alliance.

II - LES EXEMPLES REGIONAUX

Parmi toutes les familles de la région, j'ai fait un tri. Tout d'abord, je n'ai observé que les familles les plus anciennes, pour ne conserver ensuite que celles qui, de façon flagrante, étaient encore aujourd'hui marquées par leur passé. Je les ai bien évidemment choisies pour leur marginalité, mais aussi en fonction de la catégorie ancienne à laquelle elles prétendent appartenir : Timalaky d'Ankirijibe, anciens esclaves; Misaka de Soaserana, amis des rois; Sakoambe Mija, parents à plaisanterie des souverains d'antan.

1 - PREMIER EXEMPLE : LES TIMALAKY

J'étais avertie, avant de commencer mon étude de cet ensemble villageois, de l'éventualité de la présence de lignages de descendants d'esclaves. Il paraissait pourtant peu probable, compte tenu de la proximité urbaine et du fort impact colonial dans le delta de la Morondava, que ces hypothétiques groupes aient été maintenus dans une véritable situation d'asservissement. Les résultats d'une étude préliminaire effectuée à Belo-sur-mer¹ et les commentaires de Jacques Lombard concernant des enquêtes menées dans les années 1970 au village d'Antsakamiroaky², convergeaient à la certitude que les lignages

1 Goedefroit (1991-92).

2 Jacques Lombard raconte l'anecdote suivante : un groupe de descendants d'esclaves était parvenu à accumuler tant de richesses que les rapports de domination, exclusivement économique, s'étaient inversés vis-à-vis de leurs anciens maîtres. Cette situation amplement dénoncée par la communauté villageoise ne

d'anciens asservis, parfois très riches, étaient encore frappés d'ostracisme par la communauté qui les considérait toujours par rapport à leurs origines. J'étais par conséquent au fait qu'il existait au sein des communautés villageoises des rapports silencieux et invisibles qui contribuaient à maintenir une hiérarchie d'inégalité entre les descendants d'esclaves et le lignage de leurs anciens maîtres. Mon expérience antérieure m'avait appris que certains indices, comme le manque de profondeur généalogique ou encore la configuration des tombeaux, permettaient de les identifier, mais que la certitude n'apparaîtrait qu'en situation de crise ou de conflit; car leur nom, leur marque d'oreille de boeuf et parfois leur richesse masquaient efficacement leurs origines.

a) Les premiers indices de servilité

Ankirijibe, village jadis prospère, situé à la fermeture Sud de la région, regroupe plusieurs lignages vivant en communauté et reliés entre eux par des liens d'alliances plus ou moins denses en rapport à l'ancienneté de leur installation¹. Une première investigation allait apporter les indices de la présence d'un lignage descendant d'esclave, mais l'enquête, seule, en fournira la preuve.

1) La preuve par l'évidence

Lors de la visite de la nécropole de Bejavilo², site funéraire attaché au village d'Ankirijibe, mon attention avait été attirée par un ensemble de tombeaux ornés de croix chrétiennes, qui occupait la partie Ouest d'une autre unité d'ensevelissement qui regroupait des tombeaux moins "marqués". Au village, l'enclos de résidence des descendants propriétaires des tombeaux à croix se positionnait dans un rapport spatial

pouvait perdurer et il suffit d'un incident minime, un prétexte, pour qu'elle devînt scandale. Une jeune fille célibataire qui habitait le village, avait la réputation d'offrir ses charmes contre de menus cadeaux. Or, il arriva un jour où la jeune femme refusa derechef les avances du responsable lignager du groupe en question, sous prétexte qu'il était de mauvaises origines. Le refus de la jeune femme fut montée en épingle par toute la communauté qui, en mettant l'histoire en chanson, tournait en dérision leur condition. (Communication personnelle).

1 Cf. chapitre six.

2 Cf. Plan de Bejavilo : annexe III.

identique par rapport aux cases des seconds. Lorsque je me suis enquis, auprès des anciens de l'identité de ces deux groupes, on me donna pour réponse qu'ils étaient tous deux "Sakalava Tsimihety". Cette assertion ne pouvait me satisfaire et ce pour diverses raisons. D'une part, une situation analogue avait révélé, à Belo-sur-mer, la survivance d'un rapport de maîtres à esclaves. D'autre part, il paraissait évident que le lignage que je supputais être asservi, n'avait pas droit au chapitre. L'ancien du groupe n'était pas convié à l'assemblée villageoise et il ne m'était pas même permis de lui parler sans la présence d'autres personnes qui répondaient à sa place.

De surcroît, j'apprenais qu'ils ne possédaient aucune terre transmise par héritage et que le seul lopin de rizière qu'ils avaient en propre, ils l'avaient acheté à une société de développement agricole (SODEMO)¹.

Par intuition, je pressentais que j'étais en face d'un groupe d'anciens asservis qui avait emprunté l'identité clanique Tsimihety. Mais, je ne parvenais pas à accéder aux révélations sur les circonstances de leur mise en esclavage et leur statut actuel dans la communauté villageoise d'Ankirijibe. Commença alors entre mes informateurs et moi un véritable affrontement, un jeu subtil qui consistait à contrer mon inquisition en entretenant l'ambiguïté de leurs réponses.

2) La preuve par l'enquête

Les tournures de l'enquête, parce qu'elles révèlent un admirable sens de la manipulation des termes de parenté, méritent d'être rapportées. Il faut préciser encore que je ne me suis pas bornée à discuter avec le seul lignage concerné, qui par ailleurs évitait de me rencontrer seul à seul, mais que l'enquête fut élargie à l'ensemble des villages voisins et qu'elle dura près d'un an. Tous semblaient s'être ligués pour conserver secrète, une situation connue dans toute la région.

En premier lieu, mon enquête était destinée à trouver réponses à diverses observations qui me posaient questions. Pourquoi le lignage concerné n'avait-il pas de

¹ Cf. chapitre sept.

poteaux de circoncision, pourquoi leurs tombeaux occupaient-ils un espace "dévalorisant" dans la nécropole de Bejavilo, de même que leurs cases au village et enfin, pourquoi ne prenaient-ils pas part aux décisions concernant la communauté?

Les réponses fournies, entre autres par les Tsimihety en titre, tentaient de me faire croire que le groupe concerné ne formait pas un lignage indépendant, mais qu'il représentait une lignée (*taranaky*) cadette, rattachée par affiliation féminine au grand lignage Tsimihety.

Par ces explications, mon argumentation était battue en brèche, le statut d'enfants de femme (*anaky ny ampela*)¹, pouvant sans contestation possible entraîner de semblables évidences : un décalage dans l'agencement des espaces et une communauté de poteaux de circoncision.

A un autre moment, jouant sur l'ambiguïté du terme², on m'affirmait qu'ils avaient été achetés (*nivinanga ndrozy*) par les Tsimihety. Sans autres commentaires ou précisions, je pouvais croire, et là était leur motivation, que le groupe en question se rattachait au lignage Tsimihety par une affiliation paternelle reconnue. Cette affirmation validait à nouveau toutes mes objections.

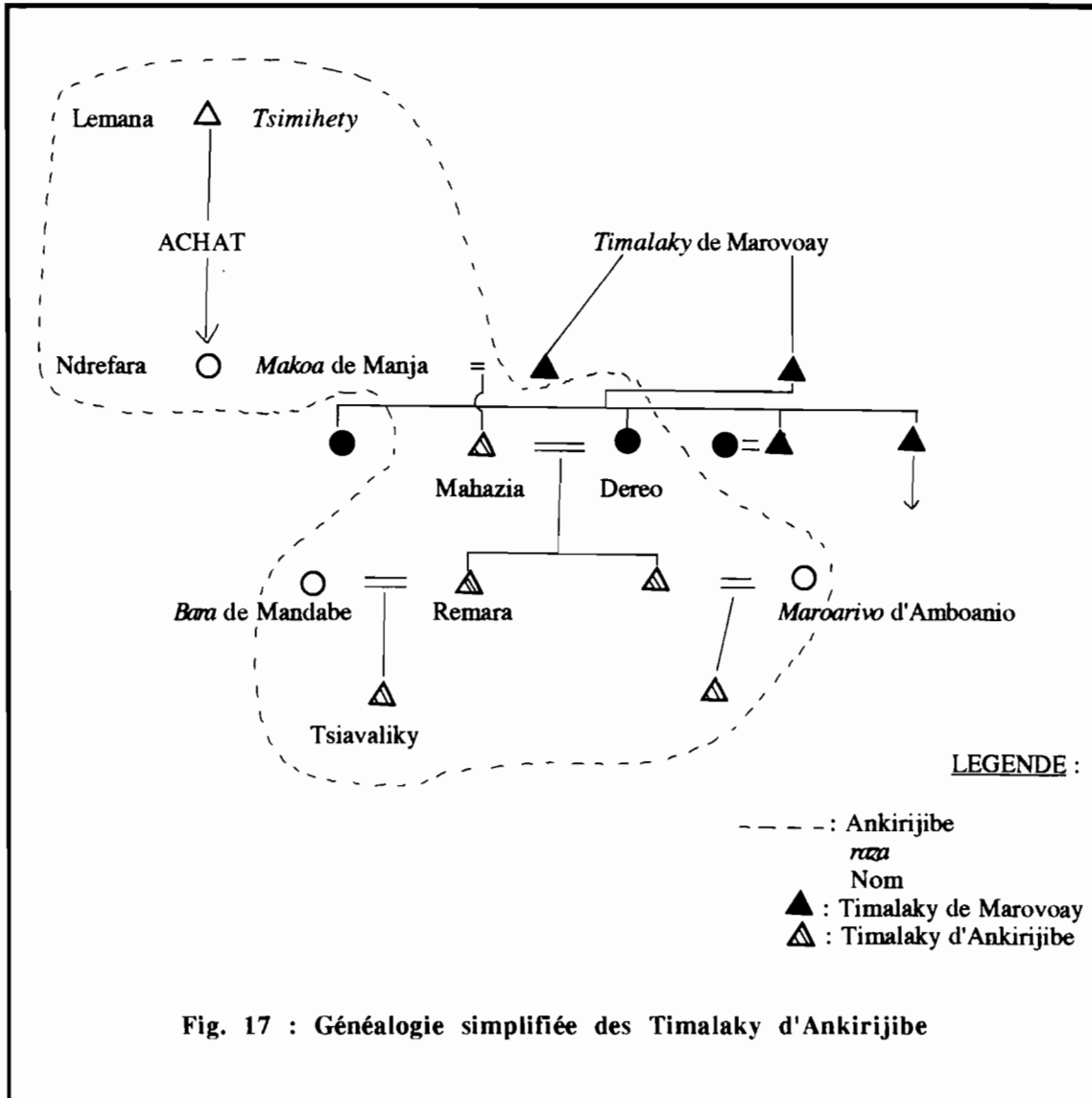
Étaient-ils "enfants de femme" ou "enfants de l'homme", au quel cas nous retournions au stade initial du questionnement.

Le responsable lignager (*mpitoka hazomanga*) des Tsimihety auquel j'exposais mon raisonnement, m'expliqua qu'en définitive, ils étaient tous parents (*longo*). Sachant que le terme *longo* recouvre une acception très large pouvant à la fois qualifier les liens de parenté les plus proches (alliances, consanguinité,...) comme les rapports interpersonnels de sympathie, je tentais de lui faire préciser le terme en formulant l'adage " les *mpilongo* ne forment qu'une seule personne" (*mpilongo, olo raiky avao*). Cette formule provocante, car elle sous-entendait un lien de consanguinité, offusqua mon informateur qui sous prétexte que l'affaire était difficile (*raha sarotsy*) coupa court à notre conversation.

L'analyse généalogique m'offrait un autre recours.

1 Cf. chapitre quatre.

2 le mot "*nivinanga*" (acheté) s'accorde aussi bien à déterminer le lien d'affiliation patrilinéaire d'un individu reconnu par son père lors de la cérémonie du *oron'anaky* qui équivaut à l'achat de l'enfant à son lignage maternel, que la condition d'un individu asservi, acheté.



Je m'attendais bien sûr, en établissant la généalogie du groupe en question, à ne trouver qu'une faible profondeur comme tel est fréquemment le cas chez les descendants d'esclaves. Or, ce groupe récupérait en s'y confondant la généalogie du lignage Tsimihety. Néanmoins un fait apparaissait clairement : un rapport matrimonial privilégié existait entre eux et les Timalaky de Marovoay, fait inexistant chez les Tsimihety en titre.

A Marovoay, j'apprenais sans trop de difficultés, peut-être parce que l'on me tenait pour étrangère ou pour des raisons qui m'échappent, que les Timalaky étaient bel et bien descendants d'esclaves enrichis lors de la colonisation et dont le nom était devenu patronyme de *raza*.

Quelles pouvaient bien être les motivations de ce groupe pour s'allier consécutivement et sur deux générations un lignage d'anciens asservis, si ce n'est une forme d'obligation?

b) Ndefara femme vendue

Enfin, l'origine servile du groupe concerné fut admise. Ndefara, leur ancêtre, était bien une esclave Makoa. Un désaccord qui tourna bien vite au conflit opposait cependant le discours des uns et des autres quant au statut de l'ancêtre Ndefara dans le lignage Tsimihety. Les descendants de Ndefara affirmaient qu'elle était la femme du défunt Tsimihety Lemana. Par conséquent leur appartenance au lignage Tsimihety était soutenue par une affiliation patrilinéaire effective. Les autres, voyant dans ces propos une atteinte à leur légitimité qui pouvait très bien avoir des conséquences et qui pour l'heure entachait leur position hiérarchique, ont pris l'assistance à témoin pour rétablir la vérité. C'est là un moment rare qu'il me fut permis de vivre, dans cette société où les non-dits cachent des réalités plus vivaces que le discours factuel et révérencieux des palabres (*kabary*). L'instant où une situation larvée est enfin dénoncée devant une assistance déjà avertie.

En fait, Ndefara n'était pas la femme de Lemana et ses descendants ne sont pas non plus Tsimihety. Elle fut achetée vers les années 1880 (datation relative établie sur base de généalogies) au marché de Manja par le défunt Lemana. Elle fut ensuite, par un accord entre les maîtres, mariée à un esclave Timalaky de Marovoay et enfanta une descendance que l'on peut à présent sans se tromper appeler les "Timalaky d'Ankirijibe".

c) Le devenir des esclaves dans la communauté villageoise d'Ankirijibe

La connaissance amène à la connaissance et la confession au secret, comme un long chemin initiatique. Ainsi dès l'instant où chacun a su que je savais, l'on venait me parler librement et railler sur la condition des Timalaky. Dès lors, j'ai pris conscience que

la condition de descendants d'esclaves dans le contexte villageois actuel n'est pas plus "souple" que celle de leurs ancêtres au temps jadis du royaume.

1) La morphogenèse du groupe Timalaky d'Ankirijibe

Ndrefara et son enfant Mahazia sont restés jusqu'à leur mort à Ankirijibe. Ceci vient confirmer le fait que l'enfant n'a pas été reconnu par son père et que le fruit de l'esclave appartient au maître.

A la génération suivante que je situe vers les années 1900, les choses semblent avoir évolué. Mahazia qui à son tour épousa une femme *andevo* de Marovoay, reconnut sa progéniture et l'on assiste à une évolution des règles de résidence : les enfants vivent avec leur père. Dès lors, l'on peut parler de lignage embryonnaire, puisque tous les paramètres de production lignagère sont réunis : la possibilité pour l'homme de reconnaître sa descendance et de former un noyau résidentiel et par la suite, devenir ancêtre et transmettre par dévolution successorale, les biens acquis de son vivant. D'après l'analyse stylistique du système ornemental que présentent leurs tombeaux, c'est de toute évidence de cette époque qu'ils datent.

D'après les informations recueillies, Mahazia et son fils auraient accumulé en ces premiers temps coloniaux un capital en travaillant pour des exploitants étrangers qui tiraient de l'écorce de palétuvier de la région de Mangily, les matières premières du tanin. Leur préoccupation première aurait été alors d'offrir à Ndrefara une sépulture convenable, sans se permettre toutefois de la changer de place.

Depuis les années 1920, le lignage stagne dans son évolution. La cause en est sans doute qu'à aucun moment il n'est parvenu à intégrer les circuits matrimoniaux locaux. Obligés de chercher des conjoints dans des contrées éloignées, dans la Maharivo ou encore en pays Bara¹, ils ne possèdent aucun droit légitime à la terre et leur rapports

¹ Il aurait sans doute été édifiant de travailler sur la qualité sociale des groupes conjoints dans leur région d'origine. Peut-être y aurions-nous trouvé une persistance déplacée de l'endogamie de statut, ce qui ramènerait cette exogamie régionale à une endogamie de catégorie sociale. Ces recherches étant hasardeuses et fastidieuses, j'ai décidé de rester sur ces supputations.

de production avec les autres lignages du village ressemblent étrangement aux anciens rapports de subordination.

2) *La place des descendants d'esclaves dans la communauté villageoise*

L'alliance d'installation représentant, comme je le montrerai dans le prochain chapitre, le passage quasi obligé qui permet au groupe étranger de s'intégrer à la communauté, je me suis inquiétée de savoir pourquoi les Timalaky d'Ankirijibe n'étaient parvenus à s'allier ne fut-ce que le lignage le moins puissant du village. La réponse n'emprunta pas de détour et il est effrayant de constater que le discours qui justifie le rejet de l'esclave est resté sensiblement le même, cent ans après l'abolition de l'esclavage.

"Un esclave reste un esclave et les esclaves épousent entre eux. Ces Timalaky portent une mauvaise condition (*raza raty*) car jadis, ils étaient esclaves. Personne ne les voudrait pour époux (se), ces gens de mauvaise *raza*. Si par malheur (*sanatria sanavery*)¹ quelqu'un a des enfants avec eux, il ne fera pas de cérémonie de reconnaissance de paternité, car ils ont été achetés (*nivinanga*)". (*Andevo iny avao, mbo andevo iny avao. Tsaraha manambaly olo hafa reo, fa reo samby andevo avao. Timalaky olo raty raza, andevo reo taloha. Olo raty raza olo tsy valin'olo anie ireo. Olo teraky amin'ny ndrozy, sanatria, tsy misoro androzy satria olo nivinanga*).

En résumé, il n'est pas permis au lignage Timalaky de se "reproduire" au sein même d'Ankirijibe. Ces descendants d'esclaves sont devenus "parias" dans la région, un peu comme les Tsimodilany d'antan, puisqu'ils n'y contracteront jamais d'alliance socialement reconnue. La naissance d'un enfant issu d'une union libre avec un Timalaky, provoque, selon les propos recueillis, le désengagement de la famille du partenaire et laisse par conséquent au géniteur Timalaky l'ensemble des droits de paternité (ou maternité). C'est sans doute entre autres causes ce qui permet d'expliquer la présence de deux jeunes femmes, mères célibataires, au sein de ce lignage.

1 L'histoire de Sanatria et de Sanavery : annexe VI.

D'autre part, le lignage Timalaky semble totalement soumis à l'autorité du lignage Tsimihety et se comporte en cadet. J'ai insisté précédemment sur le fait que l'aîné des Timalaky n'était pas admis à l'assemblée des anciens (*olobe*) du village. En approfondissant encore un peu ces rapports de subordination, on constate que ce patriarche n'est pas maître des rituels de son propre groupe. Il ne peut décider sans le consentement des Tsimihety de pratiquer la circoncision de ses fils, et encore la cérémonie se limite-t-elle à l'ablation du prépuce puisque les Timalaky n'ont pas le droit de planter de poteau de circoncision à Ankirijibe, ni ailleurs d'après mes recherches.

La situation foncière de ce groupe n'est que le reflet de leur exclusion de réseaux d'alliances régionaux. Il n'ont ni *taninindraza*, ni *tanin'lova*, à peine une terre achetée depuis peu dont le rendement trop modeste ne couvre pas leurs besoins domestiques. Pour gagner le complément, ils travaillent les terres des Tsimihety. Ils se retrouvent ainsi (j'emprunte cette comparaison à un habitant d'Ankirijibe qui montrait une certaine satisfaction à prononcer ces paroles) dans la situation de leurs ancêtres esclaves domestiques astreints à travailler les terres de leurs maîtres (*Manahaky razandrozy namboly amin'ny tany ny tompondrozy*).

d) Considérations générales concernant la situation des groupes de descendants d'esclaves

Je n'ai pas bien saisi les raisons que peuvent avoir les Timalaky d'Ankirijibe à rester ainsi enfermés dans des rapports de subordination. Est-il trop tard à présent pour partir ailleurs, comme bon nombre de leurs semblables l'ont fait à l'époque coloniale, chercher sur des territoires où leurs origines sont inconnues, une meilleure fortune? La condition de *mpiavy*, étranger qui a laissé ses ancêtres au loin (*raza very*), est-elle moins enviable actuellement que la leur? A ces questions, la décision que prirent à Belo-sur-mer les descendants d'esclaves s'entremêle. Entre quitter à jamais Belo en laissant là leurs ancêtres et rester en place, la seconde solution semblait à leurs yeux la meilleure. L'époque française (*faha vazaha*) est terminée. Il n'est plus possible pour eux de profiter

de cette opportunité et de trouver une terre vacante. Quitter une terre pour en rejoindre une autre, exige aujourd'hui que le groupe s'intègre dans une communauté. Or, comme je le montrerai dans les chapitres suivants, les mécanismes d'intégration communautaire transforment les rapports étrangers/autochtones en rapports de beaux-fils à beaux-pères, plaçant le gendre dans une position pas plus franche que celle des descendants d'esclaves.

2 - SECOND EXEMPLE : LES MISAKA DE SOASERANA

Le petit village de Soaserana, l'un des plus anciens de la région est habité par un lignage de Misaka qui possèdent une mémoire surprenante de leur passé et qui y puisent allègrement pour justifier de leur rattachement à l'ordre ancien des *vohitsy be*.

a) Les origines des Misaka de la région

1) *Autochtones et amis des rois*

D'après leurs traditions¹ d'origine, les Misaka seraient issus d'un groupe autochtone, maître de la terre (*tompon-tany*) dont un ancêtre, par amitié guerrière, se serait allié au souverain Maroseraña Andriamandazoala, par fraternité de sang (*fatidra*).

Leur participation au monde autochtone du temps "des vazimba" (*faha vazimba*), suffirait seule à justifier de leur notoriété et c'est par ailleurs avec véhémence qu'ils s'ingénient, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, à légitimer leur ascendance autochtone.

Les termes de leur rattachement à la dynastie Maroseraña viennent encore renforcer leur autorité et les intègrent à l'ancienne catégorie des hommes libres (*vohitsy*), riches en boeufs selon leurs traditions, qui sans bénéficier des privilèges accordés aux nobles de sang, possédaient toutefois ancêtres et territoire.

¹ Les mythes d'origine des Misaka : annexe VIII.

2) *Itinéraire et pérégrination*

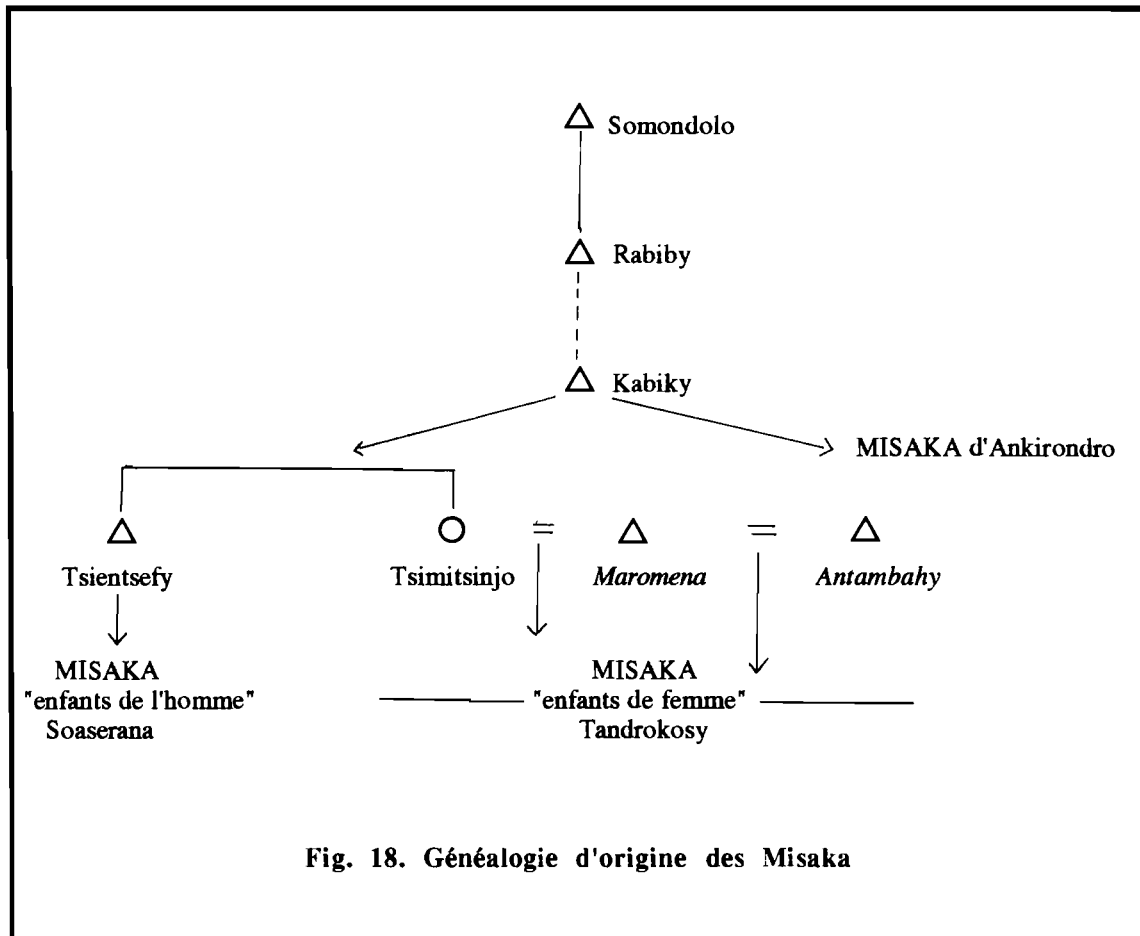
Sans transition entre le mythe de fondation de leur clan et les récits de pérégrination de leur groupe, sans relever d'incohérences géographiques, les Misaka retracent l'itinéraire de leurs ancêtres, en ces termes :

Rabiby, ancêtre fondateur du clan, et sa descendance étaient installés au village de Vohitovo au sud de l'Onilahy. Ils auraient, dans un premier temps, longé le fleuve pour s'installer au nord de la ville de Tulear. Puis, continuant leur avancée vers le Nord, ils se seraient installés à Ankazoabo, village important situé aux abords de la première capitale du royaume Menabe, Bengy.

Kabiky, ancêtre de tous les Misaka de la région de Morondava, venant d'Ankazoabo, se serait arrêté au village d'Ankilimaliniky sur la rive Sud de la rivière Morondava. A sa mort, on planta à l'endroit de sa case un grand arbre Maroseraña désigné de nos jours encore comme le *komba* de Kabiky. Sur ces terres ancestrales (*tanindraza*), territoire des Misaka, fut inaugurée une nécropole destinée aux seuls descendants de l'Ancêtre, au nord du site d'habitat.

A l'époque de la présence merina en Menabe central, quelques descendants de Kabiky auraient quitté leur territoire pour se réfugier au nord de la Tsiribihina, en Menabe indépendant. Proches du roi Toera, ils se seraient installés dans les environs du village d'Ankirondro. D'autres, dont Tsientsefy et sa soeur Tsimitsinjo, se seraient rapprochés des forces d'occupation établies à Mahabo. C'est à compter de cette époque, que les Misaka de la région se seraient scindés en deux "groupes" :

- Tsimisinjo aurait rejoint le village de Tandrokosy où elle aurait épousé successivement des hommes appartenant respectivement au clan Maromena et Antambahy, tous deux autochtones, parents à plaisanterie (*ziva mpañito*) des rois et grands roturiers (*vohitsy be*).
- De son côté, Tsientsefy allait fonder sur un territoire vierge d'occupation le village de Soaserana.



3) Articulations entre les lignages Misaka de la région

Depuis cette époque qui remonte aux années 1860, les Misaka de Tandrokosy descendants de femme (*anaky ny ampela*) et ceux de Soaserana, descendants des hommes (*anaky ny lahy*), forment deux noyaux résidentiels distincts où l'affiliation au clan Misaka s'impose et domine toutes les autres appartenances claniques. Si l'on considère les alliances prestigieuses de la femme Tsimentsinjo, il paraît surprenant que l'identité clanique de cette femme soit parvenue à s'imposer à celle de ses époux, sur plusieurs générations.

Le rôle joué par certains Misaka originaires de Soaserana dans l'administration coloniale française et par la suite, sur la scène politique malgache, expliquerait le maintien de la notoriété du clan Misaka dans la région et les raisons d'une activation de cette appartenance clanique à Tandrokosy.

Si l'on se rapporte à ce seul exemple, on peut dire que l'histoire loin de diminuer la force des affiliations dominantes, l'a parfois ravivée. On aboutit alors, comme au temps usé du royaume, à un rayonnement à partir d'un épicode, d'un noyau résidentiel qui concentre par l'agnatique l'appartenance clanique dominante et la diffuse par les femmes de son groupe en des lieux satellites.

Les Misaka de Soaserana et ceux de Tandrokosy ont tous deux leur propre chef lignager et leur propre unité cérémoniel (poteaux de circoncision et tombeaux). Tous Misaka, tous parents (*longo*), mais avec une ascendance reconnue des descendants de l'homme sur les descendants de femme :

"C'est le mariage de la femme qui est à l'origine du partage des Misaka. Ceux de Tandrokosy sont tombés (*latsaky amin'ny Maromany koa reo*) chez les Maromany. Ils viennent de la femme, tandis que nous venons de l'homme (*io moa n'an'ny ampela ka, zahay n'an'ny lahy*)".(Niry, Soaserana juin 1992).

Le lignage organisé en harmonique patrilinéaire s'intègre, par affiliation féminine, à un clan dont les fondements résidentiels sont ailleurs et auquel ils n'appartiennent que de leur vivant, puisque les Misaka de Tandrokosy n'ont pas, en qualité d'enfants de femme non résidant à Soaserana, eu accès à la nécropole ancestrale d'Ankilimaliniky.

b) Les Misaka de Soaserana

Riches propriétaires terriens, éleveurs et fondateurs de leur village, les Misaka de Soaserana forment un lignage à la cohésion optimale qui est parvenu comme par le passé à conserver, sans partage, son territoire. Fait tout à fait exceptionnel dans la région, Soaserana ne regroupe pas une communauté villageoise, mais un seul et unique lignage¹ qui n'admet comme personnes étrangères que les épouses. Conséquence de cette "autarcie", les boeufs qui paissent dans les pâturages de Soaserana portent tous la seule marque Misaka et la nécropole du village est toute entière occupée par les tombeaux de ce

¹ La présence à Kimony de deux individus Misaka originaires de Soaserana (chapitre un) ne compromet pas l'exceptionnelle cohésion de ce groupe.

seul groupe. Situation ordinaire au temps du royaume, cette étanchéité du territoire lignager surprend aujourd'hui. Elle fait montre d'un exercice continu et inaltéré par l'histoire, de pratiques matrimoniales différentielles que les Misaka reconnaissent et attribuent à un comportement de gens "de haut rang" (*raza ambony*), par référence à la qualité de leurs ancêtres.

1) Directionnalité des alliances

Les Misaka de Soaserana sont des individus qui déclarent sans ambages qu'ils font partie de cette catégorie (*karazan'olo*) de personnes qui s'épousent entre eux et qui n'acceptent pas plus d'étrangers (*vahiny*) dans leur village que dans leur nécropole. La qualité de leur rang exige qu'ils restreignent leur choix matrimoniaux pour n'épouser que des gens de même qualité (*mitovy raza iny io mifanambaly*). L'endogamie de rang est pour eux une prescription ancestrale (*lilindraza*) et honte à celui qui s'y déroberait (*olo ambany raza tsy valiny, fa mamenatse azy*).

En examinant leur carte généalogique, qui soit dit en passant possède une remarquable profondeur pour un groupe roturier, on peut apprécier la portée effective de la directionnalité de leurs alliances :

Leurs alliés matrimoniaux sont pour la plupart issus de clans historiques de haut rang : Anevo¹, Maromena², Antambahy³, Befandreha⁴ et Sikily⁵. On remarque encore qu'ils usent de toutes les tactiques⁶ qui permettent de restreindre le champ des alliés matrimoniaux : le fils "suit le mariage de son père" (*manaraky valin'babany*) en épousant dans le groupe de sa propre mère, à cette pratique s'ajoute celle du mariage "par héritage" (*valin'lova*)⁷ quand un homme épouse la veuve de son frère cadet ou encore le mariage par échange de soeur (*foza lahy takalo foza vavy*).

1 Les Anevo, selon E. Birkeli (1926 : 44) sont "une tribu du Menabe venue du Sud. Elle est en relation avec les Sakoambe (...)". Dans la région, les Anevo ont épousé des Maroseraña de second ordre (S.G).

2 Les Maromena sont connus comme étant *ziva* des rois, donneurs de la seconde épouse.

3 Groupe autochtone en Menabe.

4 Les Befandreha sont réputés pour la grandeur de leur troupeau.

5 Les Sikily, assimilés aux Vazimba, étaient attachés au service de la cours au titre de devin.

6 Cf. chapitre six.

7 Un cas recensé.

La reproduction de ces stratégies matrimoniales entretient la rumeur alentour qui dit qu'à Soaserana les boeufs tombent en nombre (*latsaky maro*) pour lever l'interdit de l'inceste (*hala fady*), car à force de nouer les doigts de la main aux doigts de pieds (*mifanambaly ny ratsa tomboky amin'ny ratsa natana*), les Misaka n'ont plus de belle-famille (*ttsy manan'drafoza*).

La référence à la catégorie sociale ancienne à laquelle appartenaient leurs ancêtres justifie ces pratiques, mais aussi sert l'intérêt purement économique et patrimonial du lignage actuel. Le taux élevé d'exogamie régional (75%) qui, comme je le développerai dans le dernier chapitre, assure la mainmise des hommes Misaka sur la part qui reviendrait à leurs soeurs sans craindre qu'elles viennent la réclamer un jour, permet de contrer la dispersion du patrimoine (*ttsy miriorio ny lova*). D'un autre côté, la tournure qu'ont prise les dernières alliances semble favoriser la multiplication des unions avec un même groupe, mais cette fois ce n'est pas le poids du clan qui joue dans la pondération des alliances, mais bien la richesse en boeufs des partenaires. En deux générations, trois alliances ont, en effet, été conclues entre les Misaka de Soaserana et les riches éleveurs Bara du village très éloigné de Malaimbandy.

2) Les tombeaux¹

Jusque dans les années 1960, tous les Misaka issus des hommes (de Soaserana et de la région de Belo-sur-Tsiribihina) enterraient encore leurs défunts en commun dans la nécropole d'Ankilimaliniky où reposaient leur ancêtre Kabiky. L'inondation du site les incita à changer de lieu d'inhumation. Chaque lignage récupéra sa part d'ossements :

Les Misaka de Tandrokosy reçurent le corps de la femme Tsimintsinjo, seul ancêtre dont ils pouvaient se prétendre descendants.

Les Misaka de la région de Belo-sur-Tsiribihina, emportèrent le fils cadet de Kabiky et sa descendance.

¹ Cf. chapitre un, figure 9.

Les Misaka de Soaserana, en qualité d'aînés, se chargèrent de l'ancêtre commun à tous, Kabiky, ainsi que des ancêtres de leur lignée.

La nouvelle nécropole Misaka, située à l'ouest de Soaserana est à l'image du village, le reflet de la politique d'alliance du lignage. On n'y retrouve aucun étranger. Toutes les tombes précisément ordonnancées en fonction du degré d'aïnesse et du sexe des défunts, affichent l'axe d'orientation roturière Est-Ouest, et pas une seule ne porte les insignes anciens d'une affiliation consanguine avec la royauté. La preuve est là, tangible, que jamais les Misaka ne se sont alliés à un membre même très éloigné de la famille Maroseraña. Par contre, leurs tombeaux de béton sont les lettres patentes de leur richesse.

c) Réflexion sur le cas des Misaka

L'exemple des Misaka de Soaserana nous montre comment aujourd'hui la référence à une idéologie ancienne est devenue pour certains groupes importants un instrument qui légitimise un comportement dénoncé ordinairement comme asocial. L'usage du passé sert les intérêts économiques du lignage actuel dans un contexte très localisé. Néanmoins, la référence au statut passé des ancêtres employée par les Misaka comme moyen de valorisation de leur condition actuelle est davantage un détour qu'une fin en soi. Si la proximité avec la royauté avait encore quelque valeur hiérarchisante dans la société actuelle, on peut supposer que les Misaka, comme d'autres l'on fait, se seraient alliés aux Maroseraña ou à des nobles par le sang. Or, il semblerait que pour les Misaka qui manipulent pourtant l'idéologie à leur profit, la richesse en boeufs est un héritage plus précieux que la qualité du sang des *mpañito* rois.

3 - TROISIEME EXEMPLE : LES SAKOAMBE MIJA

Le cas des Sakoambe Mija de la région, parce que ceux-ci sont à la fois géographiquement proches et organiquement détachés de l'épicentre de leur clan, fournit un exemple intéressant de groupe dont le statut de "*ziva mpañito*" tient à un fil de

l'histoire éraillée de la royauté. Les termes du rattachement de ce clan à l'appareil dynastique ayant été livrés précédemment, je n'y reviendrai pas. La présentation synthétique qui suivra se nourrira des détails qui seront offerts dans les prochains chapitres.

a) Les Sakoambe Mija de la région

Les Sakoambe Mija de la région qui habitent les villages de Kivalo, d'Antalitoka et de Kimony sont reliés entre eux par une vaste arborescence généalogique. D'après les récits, leur ancêtre commun était originaire de Bevoay. Au milieu du siècle dernier, il rejoignit les terres d'Andranomena. A partir de ce premier foyer d'implantation, rayonne un faisceau d'installation. On les retrouve au village aujourd'hui disparu de Nosy Meloky où ils s'étaient alliés les Jimbe, maîtres des lieux. Ensuite, à Kivalo, quand ce village s'est déplacé. Puis, une scission du lignage entraîne les cadets tout d'abord à Ambato et enfin, au village d'Antalitoka dont ils sont fondateurs.

Les Sakoambe Mija, à l'inverse des Misaka de Soaserana, ont été contraints dans leurs migrations à intégrer les communautés villageoises déjà en place, avant d'accéder au sommet de la hiérarchie régionale en devenant à leur tour fondateurs de leur propre village. Pour y parvenir, ils ont dû abandonner leurs anciennes pratiques endogames, au profit d'alliances avec les groupes locaux, en ne tenant plus compte cette fois de la valence sociale des *raza*, mais de la position hiérarchique du conjoint dans les enjeux régionaux. Ce n'est qu'une fois installés sur leurs propres terres à Antalitoka qu'ils développeront une "stratégie matrimoniale de fondateurs" dont nous verrons dans le chapitre quatre qu'elle dynamise l'intégration des étrangers et renforce l'autorité du groupe premier.

b) Références à la qualité sociale de l'ancêtre

La reproduction du rang n'étant plus garantie par la qualité des alliances, on est en droit de s'interroger sur la persistance actuelle de la référence au statut passé, et au quel cas, sur sa nature.

1) La mémoire

La mémoire des Sakoambe Mija de la région est infaillible quand on leur demande de raconter l'histoire de leurs ancêtres. Tous, de l'adolescent à l'ancien, relatent, sans s'éloigner d'un schéma narratif invariable, que Raomanitse, leur ancêtre, avait épousé le roi Maroseraña Andriandehifotsy. Ils terminent leur récit en précisant à chaque fois que les Mija sont célèbres (*malaza*) car ils enterrent (*milevy*) en commun avec les rois (*amin'ny ampañito*)¹.

En général, les Sakalava qui ne sont pas directement concernés par la chronique dynastique, n'en ont qu'une connaissance médiocre. Ceux qui au contraire y trouvent leur notoriété, en ont une connaissance partielle. Ils entretiennent la mémoire de la séquence de l'histoire qui sert leur cause. Dans le cas des Sakoambe, la proximité de Maneva et les liens généalogiques qu'ils disent avoir avec la lignée détentrice de la charge de gardiens des tombeaux royaux, facilitent leur référence et la rend crédible. Dans le voisinage, même les groupes migrants connaissent et reconnaissent les liens de parenté qui soudent les Sakoambe Mija au souverain d'antan et concèdent, sans autres implications, que leur nom est célèbre (*anara malaza*).

1 "Les Sakoambe Mija sont des gens qui enterrent avec les rois. D'après les récits des anciens, la femme que l'on appelle Rahomañinty est enterré à Maneva. Les descendants de cette Rahomanitsy sont les Sakoambe Mija". (*Sakoambe, olo milevy amin'ny ampañito moa ny Sakoambe. Dzaray ato hoe Rahomañinty zao roho nilevy ao arakin'ny tantarany olobe taloha azy, milevy ao Maneva. Ka taranakiny Rahomanitsy zao Sakoambe Mija*).

2) Les tombeaux

Dans le quartier Sakoambe des sites funéraires communautaires de Nosy Meloky et d'Anabon'ilanga¹, certains tombeaux affichent l'orientation Sud-Nord réservée aux princes de sang. Ce n'est certes pas la qualité de parents à plaisanterie des souverains (*ziva mpañito*) qui justifie la présence de tels tombeaux dans les unités d'ensevelissement Sakoambe. Le privilège accordé à ces défunts ressort nécessairement d'un lien de filiation consanguine avec le groupe Maroseraña. Au temps où les Sakoambe Mija habitaient à Nosy Meloky, l'un d'eux épousa une femme "*manan'ila mpañito*" qui transmet à sa descendance, non pas son appartenance clanique, mais sa part de sang royal qui ouvre dès lors à la lignée les droits aux distinctions funéraires. On peut donc affirmer que, dans le contexte des communautés villageoises, la force du sang Maroseraña qui rendait jadis cette appartenance clanique dominante, est aujourd'hui infléchie par la résidence, puisque les enfants ont récupéré l'appartenance clanique de leur père. La multiplication des alliances roturières conclues sur plusieurs générations par les membres de cette lignée, fait disparaître cette femme du cadre (théorique) de la référence aux huit ancêtres (*olombelo mana raza valo*), mais n'altèrent pas le processus d'acquisition des privilèges funéraires. Quels sont alors les égards auxquels peuvent prétendre actuellement les individus "*manan'ila mpañito*"? En considérant le seul cas des Sakoambe de la région, il paraît évident que la reconnaissance de cette ascendance est strictement posthume et que de son vivant l'individu issu de cette lignée est soumis à la hiérarchie interne de son groupe d'appartenance lignagère. On ne retrouve pas de renversement dans les rapports aîné/cadet qui permettrait, par exemple, à la branche cadette des "*manan'ila mpañito*" de récupérer l'autorité de la branche aînée qui elle n'aurait pas de sang royal. En d'autres termes, la qualité de "*manan'ila mpañito*", n'entraîne aucune majoration de droit, que ce soit à la charge de chef lignager ou à l'héritage. En revanche, il est clair que l'ensemble du groupe retire une grande fierté de la présence de tels tombeaux dans son site funéraire

¹ Cf. plans des sites funéraires : annexe III.

et qu'il y trouve moyen d'affirmer de manière plus tangible sa célébrité (*malaza*) par référence au temps passé de la royauté.

III - CONCLUSION

En considérant ces trois exemples qui voisinent dans une même entité régionale, on prend conscience que la référence à l'ordre ancien du temps du royaume se fond à présent dans les structures hiérarchiques locales, qui confortent ou temporisent les conditions sociales anciennes. La qualité de fondateur de village (*tompon-tana*) confère aujourd'hui aux lignages premiers une autorité quasi royale sur leurs terres et une ascendance certaine sur les lignages qui les occupent. Cette position culminante, quand elle est tenue par un lignage au nom historique, active les références au statut élevé de l'ancêtre, comme si l'autorité et la supériorité économique favorisaient le maintien des catégories idéologiques du passé. Mais quand elle s'exprime sans ces bases, cette référence ne procure qu'un prestige obsolète au regard de la réalité locale. Pourtant, la richesse acquise, si elle lénifie la situation des groupes jadis les plus défavorisés dans la stratification de l'ancienne société, ne les affranchit pas de leur passé. La succession des événements historiques en Menabe n'a pas lavé la saleté servile des Timalaky d'Ankirijibe. Les mécanismes actuels de structuration sociale, purement locaux, entretiennent cette idéologie de l'impur et s'y réfèrent pour justifier les mesures de rejet et de domination portées à leur endroit. Certes, les descendants d'esclaves qui au temps de la colonisation sont parvenus à devenir maîtres de leur propre village, s'affranchissant ainsi de leur terre d'origine, possèdent comme tout fondateur une autorité que n'ont pas les Timalaky d'Ankirijibe. C'est alors de l'extérieur, par le voisinage, que la dénonciation s'exerce et enferme ces anciens esclaves sur leurs terres. L'hermétisme territoriale, volontaire chez les Misaka de Soaserana, est subi par les Makoa de Morima, alors qu'ils ressortent tous deux d'une référence idéologique au passé.

La référence au temps des rois, pour peu qu'elle soit soutenue par les positions locales, touchent les catégories les plus extrêmes de l'ordre ancien : les nobles de sang et bien entendu, les descendants d'esclaves et de parias.

CHAPITRE QUATRE

LA GENESE DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES

L'émergence des communautés villageoises en Menabe est l'aboutissement d'un processus de transformation sociale déjà amorcé au siècle dernier que précipitera la présence coloniale française par ses mesures de développement agricole et de regroupement des sites épars d'habitats en villages administratifs.

Dans tout Madagascar, le défrichement à tout va des forêts et l'aménagement des pâturages en terres de culture, menacent les espaces pastoraux. Les sociétés d'éleveurs sont alors les plus touchées par l'altération de leur paysage. En Androy¹ comme en Menabe, la population tend à se sédentariser, à accorder à la terre une valeur. Jusqu'alors, seuls les boeufs entraient dans le patrimoine des familles. Cet engouement nouveau pour la terre, qui se fait au détriment de l'élevage, modifiera considérablement les comportements sociaux vis-à-vis des alliés. En pays Sakalava comme en Androy, le mode de vie itinérant et l'organisation sociale centrée sur la gestion du troupeau évoluent tout naturellement vers un mode de vie sédentaire et vers une organisation communautaire car plurilignagère, centrée cette fois sur le partage d'un patrimoine foncier. Avec l'arrivée progressive d'étrangers venant proposer leur aide, mais aussi à la recherche de terre, parfois des individus isolés qui seront à l'origine de nouveaux groupes locaux, on entre dans l'ère des communautés villageoises.

¹ Paul Ottino fait état de phénomènes similaires et concomitants chez les Antandroy de l'extrême Sud (opus cité page 83 note 1 : 74-5).

Face à cette situation nouvelle, les lignages premiers, qui parviendront à avaliser par le truchement d'une cérémonie appropriée leur droit éminent sur la terre, forceront les nouveaux venus à reconnaître la supériorité de leur statut et les obligeront en toutes occasions et de mille manières à passer par leur intermédiaire avant de s'installer.

Résultat de la déliquescence des formations lignagères et de la multiplication des *hazomanga*, les rapports de corésidence et d'alliance prennent peu à peu le pas sur l'affiliation lignagère. On assiste, au sein de ces "nouveaux lieux de sociabilité"¹, au développement d'une hiérarchie qui bien que communautaire n'est pas plus égalitaire que ne l'était l'ancienne organisation du royaume.

Près d'un siècle nous sépare de la date de fondation des premiers villages de la région de mon étude, le temps pour ces communautés d'acquérir une certaine stabilité et, pour nous, l'occasion de les appréhender dans toute leur maturité.

I - LA CREATION DES VILLAGES

Les villages tels qu'ils nous apparaissent actuellement, comme des lieux d'habitation permanente, construits et organisés à l'intérieur d'une nature totalement investie et en grande partie domestiquée, n'existaient pas à l'époque où l'élevage était le mode dominant de production en Menabe. Comme dans de nombreuses sociétés pastorales, le territoire se définissait alors par ses parcours².

Les groupes suivaient, au fil des saisons, leurs troupeaux en transhumance et les sites d'habitats construits aux abords des pâturages n'étaient que des campements temporaires dont les cases, simples paillotes, étaient semblables à celles que l'on retrouve aujourd'hui aux abords des rizières et des champs et qui ne durent que le temps des travaux agraires. Hormis le *valamena*, lieux de résidence des rois et de leur famille, il existait, semblerait-il, des villages à vocation permanente dans les lieux clefs de passage

1 J'emprunte cette expression à E. Fauroux (1989 : 235) qui à juste titre souligne la modification des rapports sociaux et cérémoniels qu'engendre le partage commun d'un territoire.

2 En Afrique, comme par le monde, de nombreuses études ont démontré que la notion de territoire existait bel et bien dans les sociétés nomades et semi-nomades, en milieu marin ou pastoral, et que le territoire se définissait par les parcours. On consultera à ce sujet les divers travaux publiés par M-C Cormier-Salem (1992 et 1995).

et de commerce, comme le village portuaire de Bosy, de Tsimanandrafoza et celui de Marovoay dont la fondation daterait de la première moitié du siècle dernier. Cependant, il n'était pas rare, à la suite d'une épidémie (*kiria mongo*) ou d'une calamité quelconque, que l'on déplace un village et que toutes les cases soient brûlées.

A cette époque, alors que les grands espaces vacants et les terres inoccupées ne manquaient pas, il était aisé à un segment coupé de sa souche de trouver une autre terre et d'y prendre ancrage, sans pour cela fonder un village ou en intégrer un autre. Ne dit-on pas que les souverains d'antan encourageaient la venue des migrants à qui ils offraient avec libéralité des terres et des pâturages?

Les mesures de regroupement des habitats épars et la transformation des modes de productions économiques qu'impose l'administration française dans tout Madagascar, inciteront les populations à adopter un mode de vie sédentaire. C'est à cette époque que les villages permanents se multiplient, que les anciens pâturages et les terres demeurées sauvages sont aménagés en rizières et en champs de culture. Dans le delta de la Morondava, ce phénomène transfigure le paysage. La terre totalement investie et accaparée est devenue un bien que l'on convoite. Certains fondateurs de villages, groupes locaux ou migrants, sont confrontés à la nécessité de préserver leurs droits sur le territoire qu'ils ont été les premiers à occuper, face à l'arrivée continue d'individus et de familles qui cherchent à s'y installer. C'est alors que l'on voit apparaître en Menabe, mais aussi en pays Karimbola du Sud et chez les Sakalava du Nord¹, la cérémonie de fondation villageoise, fortement inspirée par d'anciennes pratiques magico-religieuses : le *toñin'tana*. Ce rituel, dont j'ai déjà parlé dans le premier chapitre, ne peut être dissocié du phénomène conjecturel de fondation de villages permanents. L'apparition de ce nouveau rituel est important, non pas en lui même, mais parce qu'il dénote un changement de valeur au sein de cette société. Les pratiques du *toñy* qui concernaient jadis avant tout la protection et la propriété des troupeaux (*toñin'omby* ou *fikaky*) ou encore qui présidèrent à la formation du royaume² sont détournées en faveur du territoire villageois. Ce charme

1 A consulter : Gillian Feeley-Harnik (1991) pour les Sakalava du Nord et Karen Middleton (1988) pour les Karimbola.

2 Cf. chapitre cinq : charme de fondation du royaume.

de village, à la fois, rend légitime les droits et l'autorité du lignage premier sur le territoire et, garantit la prospérité du village. Il a également le pouvoir d'attirer des nouveaux habitants. Il reprend donc les deux fonctions motrices de la genèse des communautés villageoises, territorialité et dynamique d'intégration des étrangers, et introduit d'emblée une hiérarchie d'antériorité par rapport au territoire villageois. Au risque de déflorer quelque peu le chapitre suivant consacré à la nature du pouvoir des fondateurs de village, j'ai pensé qu'il serait utile de traiter, dans ce chapitre-ci, de l'importance du *toñin'tana*, comme cérémonie doublement fondatrice (du village et du lignage premier), mais aussi comme productrice d'une communauté et reproductrice d'un ordre basé sur l'antériorité.

1 - DATATION APPROXIMATIVE DE LA FONDATION DES VILLAGES DANS LA REGION

Les documents et les témoignages concernant l'état d'occupation de la région avant la période coloniale française sont rares. Seules les chroniques villageoises pallient à cette carence. Toutefois, si la mémoire des anciens est fiable, elle ne fournit aucun indice sur l'existence de groupes plus anciens dont l'installation remonterait à une époque postérieure à la fondation de leur village. Pour eux, tout se passe comme si la fondation du village ramenait l'histoire au temps zéro. De ce fait, ils nient toutes installations antérieures, même si des vestiges sont là pour les confirmer. Leurs histoires nous renseignent sur le déplacement de certains villages qui au fil du temps ont changé de nom, mais jamais sur les villages totalement disparus.

C'est donc avec beaucoup de réserve que j'ai accueilli la vision "de terre inhabitée" qu'ils se font de la zone centrale de la région à l'époque où la terre était encore malgache (*tany gasy*) avant que les étrangers (*faha vazaha*) viennent la domestiquer (*mamolaky*).

Les seules certitudes que nous ayons pour cette époque, car les chroniques rejoignent dans ce cas les témoignages historiques¹, concernent la configuration des espaces naturels et la présence d'anciens villages situés à la fermeture Nord de la région. La forêt d'Andranomena s'étendait sur un large périmètre et la zone Sud était couverte d'herbage.

Au Nord, les villages d'Andranomena, de Bosy et de Nosy Meloky qui deviendra plus tard le village de Kivalo étaient reliés par un simple chemin de terre au port de Nosy Miandroky, actuelle ville de Morondava.

Le village de Soaserana fondé depuis peu par les Misaka se situait un peu plus au Sud du site actuel.

Toute la zone méridionale était terre de pâturages fréquentée par les troupeaux des Marovitsy du village de Marovoay et sans doute par les Tanandro de Nosy Miandroky. On peut également suggérer, en considérant les récits d'installation des familles, qu'il existait sur le littoral quelques campements isolés de pêcheurs Forobia et Tsimihety.

Dès les premiers temps coloniaux, la route qui mène de Morondava à la Tsiribihina, est tracée, rapprochant un peu plus cette brousse des centres urbains. Le village de Bosy prend de l'importance et un poste de garnison français y est construit. Dans la région d'Andranomena, de grandes concessions sont attribuées à des colons libanais et français.

C'est également dans ces premières années-là, que les Marovango venant du village de Marovoay fondent Ankirijibe², que les Tsimihety se proclament maîtres du

1 E.a. J. Dina (1982).

2 Certaines enquêtes effectuées dans la région d'Ankirijibe par Emmanuel Fauroux dans les années 1970, et laissées en consultation libre au centre ERA (Equipe de Recherche Associée ORTSOM/ MRSTD) de Tuléar, confirment de nombreuses données qu'il m'a été permis de recueillir plus de vingt années plus tard. La date de fondation du village d'Ankirijibe est bien antérieure à l'installation effective des Européens dans la région et le temple protestant encore actuellement visible daterait de 1913. Les villages d'Ambalan'omby, d'Andimaky sont, selon l'enquête, *"dépendants du village d'Ankirijibe"*. Le village de Trokarivo inventorié comme *"très ancien village, abandonné puis réutilisé depuis 1962 et situé à moins d'un kilomètre d'Ankirijibe"* est aujourd'hui complètement absent de la mémoire des habitants. D'après les enquêtes de 1970, ce village était essentiellement occupé par des étrangers Antanosy, Antandroy et Betsileo. On peut donc croire, que la disparition de ce village est liée au départ de ces allochtones "non assimilés" qui comme cela est fréquent, ont quitté les lieux aussitôt que les conditions écologiques se sont dégradées. Toujours selon cette même source, Ambalan'omby aurait été fondé en 1958.

J'ai également noté certaines divergences avec les informations recueillies par moi-même, notamment en ce qui concerne le statut des groupes fondateurs. L'enquête d'Emmanuel Fauroux établit la présence des Antavaratse, des Marovango, des Tsimihety, des Ambalava, ainsi que celle de *"deux Korao célibataires"*, à Ankirijibe dans les années 1970, mais désigne les Antavaratse comme fondateurs, en dépit de la minorité

village d'Ambato et que le village de Nosy Meloky, détruit par une inondation, est déplacé sur le littoral et prend le nom de Kivalo.

Après le premier boom céréalier et à la suite des mesures de réappropriation des terres au profit des colons, des familles entières chassées de leurs terres trouvent refuge sur la rive droite du delta de la Morondava, où quelques pâturages sont encore accessibles (comme à Ankirijibe).

Le phénomène s'accélère de concert avec la hausse des prix sur les marchés. Dans la zone centrale, les villages aujourd'hui disparus de Mangily be et d'Ambolitara voient le jour, alors que des villages satellites Ambalan'omby, Andimaky, Tanambao et plus tard Ampareitsy, se multiplient autour d'Ankirijibe. Quelques Ohimalany originaires de Bosy s'installent à Ampatiky.

Entre 1930 et 1950, Ambolitara et Mangily be sont totalement détruits suite à d'importantes inondations. Les habitants se dispersent et fondent trois nouveaux villages: Mandarano, Antalitoka et Mangily.

2 - CEREMONIE DE FONDATION : LE *TONIN'TANA*

Le *tonin'tana*, que l'on retrouve dans chaque village, est un talisman protecteur (*fiaron'tana*) fabriqué par un devin guérisseur, et introduit dans les fibres d'un arbre existant ou planté à cet effet, lors de la cérémonie de fondation d'un village. Les *ombiasy* autochtones¹, c'est-à-dire descendants bien souvent de plusieurs générations de fameux devins *tompon-tany* maîtres de la terre, ont la réputation de fabriquer les *toñy* les plus efficaces. Leur ascendance autochtone leur confère des rapports privilégiés avec les génies du sol. Ils sont donc tout naturellement désignés comme médiateurs dans ce rituel de négociation avec les génies tutélaires des lieux. Leur rayon d'influence est large,

du nombre de leurs cases (5 cases alors que les "Marovango" en possédaient déjà 15, soit la moitié du village, en 1970). A part cet écart de données, on retrouve les mêmes groupes dans les villages satellites et les mêmes lieux d'inhumation.

¹ Les *toñy* villageois ont, dans la région de mon étude, tous été fabriqués par la même famille de devins qui cumulent sur sept générations des appartenances claniques avec les Sakoambe, les Mikeha, les Vazimba et les Sikily. L'*ombiasy* qui me confia la recette de fabrication du *toñin'tana* qui se trouve en annexe est le dernier descendant de cette lignée prestigieuse de devins dont le rayon d'influence s'étend comme j'ai pu le constater de Belo-sur-mer (et au-delà) à Belo-sur-Tsiribihina.

incomparable à celui des petits *ombiasy* de village qui ne parfois sont consultés que par leur famille.

L'*ombiasy* préside la cérémonie. Son rôle consiste à avertir les génies de l'intention du groupe de s'installer sur ces terres. Il leur demande de leur laisser la place, de ne point les inquiéter et de les protéger pour que le village devienne prospère, qu'il grandisse et que le nombre de ses habitants croisse. Le rituel s'achève par un *tsipirano*. Cette aspersion d'eau aux quatre points cardinaux refroidit le territoire et permet aux habitants de s'y installer, sans crainte.

Le tronc de l'arbre choisi est entaillé et l'on introduit dans la saignée la substance magique (*fanintsina et fasiky sikily*) faite de diverses essences dont la manipulation du *sikily*¹ a réveillé (*mifoha*) la force. Dès cet instant, le groupe est instauré gardien du *toñy*, propriétaire du village qu'il a fondé sous les auspices des génies des lieux.

a) L'alliance avec les génies tutélaires vaut délégation de droit de propriété

Cette alliance avec les génies tutélaires des lieux, matérialisée par l'arbre du *toñin'tana* qui estampille le territoire villageois, équivaut à une délégation de droit de propriété entre les génies autochtones et le groupe premier. L'arbre du *toñy* confère à ses gardiens toute autorité sur le territoire que leur ancêtre initialisa. Tout en garantissant l'accroissement du nombre des habitants, cet arbre protecteur, mémorial de l'alliance initiale, empêchera que la confusion ne se fasse entre le lignage propriétaire du village et les étrangers qui viendront s'y installer. Le *toñy* rend légitime le pouvoir des premiers occupants, mais est également le point focal du territoire par rapport auquel se fera la distinction entre le lignage maître du village et les autres, étrangers *vahiny* venus s'installer par la suite. Gillian Feeley-Harnik insiste fort à propos, dans sa définition du *toñy*, sur ce clivage catégoriel que le rapport au *toñy* introduit dans une communauté d'appartenance territoriale :

¹ La recette du *toñy* villageois (les formes géomantiques et les plantes utilisées) est donnée en annexe IX.

"togny (sic, S.G) : "calm, peaceful", a tree stood up or cultivated as a "means of remembering" (fahatsiarovana) ancestors, those of 'simple people' or royalty, connecting people to the land from which they live, as 'masters of the land' or as 'strangers'.¹" (1993 : 594)

Pour le lignage fondateur, l'histoire du village est indissociable de sa propre histoire, raison pour laquelle il confond souvent territoire villageois et terre ancestrale (*tanindraza*). Il existe un rapport proprement ombilical (*fohibe ny tanako*) entre le fondateur et son village.

b) Les limites que confèrent les interdits au territoire

Au cours de la cérémonie de fondation, les génies invoqués donnent la nature des actes et des objets qui dorénavant seront interdits sur le territoire villageois. Ainsi chaque village possède ses propres interdits parfois très contraignants quand le mode de vie des habitants, au cours du temps, se modifie. Il est interdit, par exemple à Mangily, d'amener du linge mouillé au village. Depuis que la pêche dans les marigots et le ramassage des crabes en mangrove sont devenus les activités principales des habitants, on assiste à des situations "drolatiques" où les pêcheurs mouillés attendent qu'on leur apporte un pagne sec ou pire encore, histoire vécue lors de ma présence dans ce village, un homme était resté la nuit entière à l'orée de la mangrove en attendant que son *lamba* sèche ou que quelqu'un sur son passage lui prêle assistance. Jamais un interdit de ce type n'aurait été imposé dans un village de bord de mer habité par des pêcheurs. Ainsi, les interdits de villages sont-ils parfois interprétables. L'interdit de la chèvre² et du mouton, fréquents dans les villages d'éleveurs de boeufs, se justifierait par le fait que ces animaux dévastent les zones de pâturage en arrachant les herbes jusqu'à la racine. L'interdit du linge mouillé à Mangily avait, sans doute, un sens à l'origine de la fondation du village premier de

¹ Le *toñy* qui signifie calme ou paix est un arbre en pied ou planté à la mémoire des ancêtres ordinaires ou royaux, qui module les rapports qu'entretiennent les gens avec le territoire sur lequel ils vivent, en terme de "maîtres de la terre" ou "d'étrangers".

² On retrouve l'interdit de la chèvre (*bengy*) chez les éleveurs Bara Zafimañely.

Mangily be. Peut-être les habitants d'alors, éleveurs de tradition mais pratiquant l'agriculture, ne tenaient-ils pas à ce que les pêcheurs de la côte toute proche viennent s'aventurer sur leurs terres. L'interdit de sécher le maïs sur le toit des cases, que l'on rencontre dans les villages de pêcheurs, correspondrait alors à une réponse du pêcheur à l'éleveur. Le sens est perdu, mais l'interdit continue à borner le territoire, à imposer ses limites. D'autres interdits villageois sont, pour moi, totalement obscurs, comme celui de piler du piment ou encore d'amener des joncs (*satra*) humides ou de couper du bois de chauffe (*kitay*).

C'est le *toñy* qui impose ces interdits au village (*toñy io roho mahamfity faly amin'ny tana io*) et réunit, par la même occasion, toute la communauté sous une même prohibition. C'est le point retenu par Suzanne Chazan qui définit le *toñy* villageois de la sorte :

"*togny-tana* (sic, S.G.) : autel sacré érigé lors de la création d'un village. Talisman auquel sont attachés des interdits partagés par des habitants d'un même village" (1991 : 381).

Il est donc exact de dire que le *toñy*, à la fois protège et interdit. Ces deux termes se complètent puisque c'est du respect de l'interdit que dépend la protection des génies. L'équilibre brisé par la rupture d'un interdit villageois rejait sur l'ensemble de la communauté qui subit le courroux des génies du *toñy*. L'observance des interdits est l'affaire de tous et de chacun. A Mangily, les anciens se souviennent encore aujourd'hui comment les génies du *toñy* les ont chassés de Mangily be. La faute est imputée aux Tanandro¹ qui avaient lavé de la viande de porc dans l'étang. Les eaux se sont mises à gonfler, à devenir rouges jusqu'à inonder le village. On dit alors que le crocodile qui vit en ces lieux leur est apparu pour la dernière fois, les yeux rouges et le corps haut comme une maison. Ce récit qui impressionne fortement les enfants est une manière détournée de

¹ Tanandro, groupes venus des hautes terres, mangent du porc, animal interdit chez les Sakalava. On peut penser que dans le contexte villageois de l'époque, les Tanandro représentaient un groupe bouc émissaire que l'on cherchait à éliminer.

leur apprendre les lois du territoire auxquelles communient tous les habitants du village, depuis le temps de sa création par l'ancêtre fondateur.

II - L'INTEGRATION DES NOUVEAUX VENUS DANS LES VILLAGES

Dans les temps anciens, l'arrivée de nouveaux alliés était vivement souhaitée car dans ce pays presque vide d'hommes, les groupes trouvaient leur force et leur prospérité dans leur croissance numérique. Le pays avait ainsi développé une certaine "culture" d'assimilation des éléments allogènes¹ et l'installation des nouveaux arrivants était extrêmement aisée.

La ruée des étrangers vers les terres délaissées jusque-là par l'administration coloniale ou vers les villages anciens ou fondés depuis peu par des Sakalava de souche ou par des étrangers, allait créer une situation jusqu'alors inconnue en pays Sakalava. Le risque était réel pour les autochtones, maîtres de village, de se voir très rapidement débordés par l'arrivée des migrants et déstitués de leur droit de terre. Des comportements nouveaux, mais néanmoins en accord avec la potentialité de ressources des territoires, feront face à cette situation nouvelle. Les anciens rituels de fraternité ou d'amitié qui jadis assuraient la paix entre les occupants de territoires voisins se révèlent, en réalité, bien peu efficaces dans le partage commun des lieux de vie et de production. Ce sont alors les groupes premiers qui donneront le ton et, par la force du *toñy*, édicteront les modalités d'accès à leurs terres.

1 - LA DYNAMIQUE D'INTEGRATION VILLAGEOISE

La dynamique d'intégration des étrangers dans un village dépend de multiples facteurs et à commencer par la volonté du lignage qui le premier s'est installé sur une terre et la fit sienne. De manière générale, l'arrivée d'étrangers est plutôt bien perçue par les

¹ Cf. chapitre un.

maîtres du village et elle est même voulue puisque la cérémonie du *tonin'tana* a également pour vocation d'attirer les étrangers. L'accueil des étrangers sert les intérêts des plus puissants qui y trouvent le moyen d'accroître leur force de travail tout en maintenant leur autorité sur les hommes et leur droit sur la terre. Mais la volonté seule des *tompon-tana* ne suffit pas au parfait développement d'une politique d'intégration villageoise. D'autres paramètres, qui échappent à leur contrôle, déterminent amplement la capacité et les possibilités d'accueil des étrangers dans un village. Les ressources naturelles des territoires imposent des limites au-delà desquels le partage ne permet plus l'épanouissement normal des familles corésidentes. Le risque apparaît dès lors important pour la vie et la survie des communautés. Ce sont alors les derniers venus et les cadets des familles qui en subiront les conséquences et devront quitter le village pour chercher ailleurs les moyens de leur subsistance. Chaque village possède son propre degré de saturation. Certains l'atteignent très rapidement, tant et si bien qu'en dépit de la volonté de leur fondateur et d'une conjoncture favorable, ils n'auront toujours qu'un développement démographique limité et vivront un incessant va et vient d'étrangers qui à peine installés repartent car les conditions de ressources frôlent la carence.

Mais la "valeur" d'un territoire et ses ressources sont elles-mêmes variables et soumises à d'autres facteurs aussi peu maîtrisables que les bouleversements climatiques et écologiques ou la politique des marchés qui, pourtant si étrangère aux gens de brousse, régit leurs activités.

a) Evaluation de la dynamique d'intégration des villages

Aux premiers temps de l'ère coloniale, tous les paramètres, aussi bien économiques que politiques ou écologiques, sont réunis pour favoriser l'intégration de nouveaux venus, migrants ou sakalava, dans les villages de brousse. Cependant, tous les villages de la région ne connaîtront pas une semblable expansion. Faut-il en imputer la cause aux fondateurs ou aux ressources potentielles des territoires villageois?

1) Par la seule volonté des fondateurs

Certains lignages fondateurs de villages, dans la région, se sont montrés plus favorables que d'autres à l'installation d'étrangers sur leurs terres. A mon sens, l'identité et le vécu de ces groupes expliquent en grande partie la divergence de leur comportement.

Dans la région de mon étude, l'ostracisme des Misaka s'oppose à l'hospitalité des Marovango. En effet, à Soaserana, c'est le désir de rester entre soi qui prévaut sur l'intérêt que procure l'installation de nouveaux venus. Les Misaka n'ont que faire des étrangers. Ils ont largement profité des circonstances économiques favorables à l'agriculture marchande en maximalisant les ressources de leur territoire. Mais plutôt que de partager, ils ont préféré le recours à une main d'oeuvre salariée qui sitôt l'aménagement des terres achevé a été congédiée. Ce comportement très personnel des Misaka a contribué à faire de Soaserana un village monolignager qui, mis à part la stabilité de son habitat, répond à la définition ancienne des territoires de parcours occupés jadis par des formations lignagères cohérentes.

A l'inverse, les Marovango se sont montrés nettement plus ouverts vis-à-vis des étrangers et ont manifesté très tôt leur désir de les intégrer¹, cherchant manifestement à conforter par ce moyen leur position et à récupérer une force de travail qui leur était indispensable, parce que trop peu nombreux et inexpérimentés, les travaux d'aménagement les dépassaient. Suite à la fondation successive de trois villages (Ankirihibe, Mangily be et Mangily), ils ont permis directement ou indirectement, l'installation de plus de dix familles étrangères qui feront souche, sans compter les migrants Antandroy ou Korao qui ne sont restés que le temps où l'agriculture était florissante.

Les Misaka et les Marovango ont des trajectoires de vie également opposées. Les premiers, Sakalava d'origine ont, dès avant l'arrivée des Français, acquis dans la région une certaine notoriété qui leur vaudra par ailleurs la reconnaissance de l'administration

¹ Dans la chronique des Marovango reproduite en annexe X, on remarque qu'à peine installés comme fondateurs à Ankirihibe, les Marovango accueillent sans attendre des étrangers (e.a. Tsimihety).

coloniale¹. Et leur réseau d'alliés est déjà bien établi. Par contre, les Marovango ne sont encore que des étrangers Masikoro, connus depuis peu dans la région et redevables de leur installation aux Marovitsy de Marovoay. Ils n'ont encore que peu d'influence quand les émigrés viennent en masse rejoindre le delta. Leur intérêt est d'accueillir et de composer avec les étrangers, pour ne pas à leur tour être reflusés par des familles qui parce que plus anciennes ont davantage de droits sur la terre. Le maître mot des Marovango sera toujours de rendre légitime leurs droits sur la terre en justifiant de l'autorité qu'ils exercent sur les membres de la communauté.

2) Les ressources du territoire

Le temps fort du développement des communautés villageoises se situe approximativement entre 1915, date de la multiplication des nouveaux villages et de la montée en flèche des cours des produits céréaliers sur les marchés, et 1950 environ.

Ce sont les villages des terres qui ont été les plus touchés et les plus sollicités par les vagues de migrants, mais aussi par les familles habitant en périphérie de la région, que la voracité foncière des colons de l'époque avait repoussées vers ces campagnes.

Les villages du littoral, comme Ambato ou Kivalo, qui abritaient déjà des embryons de communauté, pâtissent de cet engouement soudain pour la terre. Ecologiquement mal situés, ils devront trouver des arrangements² pour bénéficier à leur tour de cette manne que représente les cultures céréalières. C'est à cette époque que les Sakoambe Mija quittent Ambato pour Ambolitara et vont ensuite fonder Antalitoka. Les étrangers intègrent néanmoins les villages de la côte, puisque l'on compte, pour cette époque, trois nouvelles installations à Ambato et deux à Kivalo.

A l'arrière de la mangrove, les villages ne possédaient pas tous, sur leur territoire, les terres et les ressources nécessaires pour accueillir un nombre important d'étrangers. Le village d'Antalitoka fondé par les Sakoambe Mija et celui de Mandarano, aux mains des Antavaratse Foty, n'intégreront, au sens fort du terme puisque les tombeaux de ces

1 Cf. chapitre trois.

2 Cf. chapitres six et sept.

étrangers présents dans les nécropoles villageoises témoignent de la qualité de leur intégration, respectivement que trois familles qui quitteront rapidement l'endroit faute de ressources suffisantes. Pourtant, les fondateurs de ces deux villages mettront en place des stratégies d'alliance conformes aux attitudes matrimoniales des *tompon-tana* et qui, dans des contextes de ressources optimales, ont prouvé, comme nous le verrons plus loin, leur efficacité à la fois à intégrer les étrangers et à consolider le pouvoir des lignages premiers. Preuve une fois de plus que le contexte économique peut freiner le développement des communautés dans certaines zones écologiques pour l'heure défavorisées et que les ressources limitées du territoire peuvent aller à l'encontre de la volonté intégratrice du lignage propriétaire.

b) Evolution de cette dynamique d'intégration au cours "du temps"

Le temps, pris comme facteur écologique, et le temps des contingences historiques agissent sur le développement des communautés.

Après la seconde guerre mondiale, l'effondrement des cours des produits céréaliers et la sécheresse progressive des terres utiles provoqueront le départ des familles migrantes "spécialistes du riz". La région se vide peu à peu de tous les étrangers qui ne se sont pas réellement intégrés et qui ne possèdent pas de part de capital foncier. Les enquêtes d'Emmanuel Fauroux dont il fut question précédemment, montrent pourtant que dans les années 1970¹, il existait encore dans la zone Sud des "ménages" d'émigrés Antanosy, Antandroy, Betsileo, Korao, aujourd'hui absents. Depuis cette époque, les départs de familles "*vahiny*" se sont succédés. La région a connu l'arrivée ponctuelle de quelques étrangers², sans qu'il y ait pourtant de commune mesure avec les vagues massives de migrants du début du siècle.

A partir des années soixante environ, la région subit une sorte de mouvement braunien de population et ce sont alors les villages qui possèdent un important potentiel

1 Deux korao célibataires à Ankirijibe. Au village disparu de Trokarivo : 1 case Antanosy, 2 cases Antandroy, 1 case Betsileo. A Andimaky : un ménage Korao établi depuis 15 ans (soit en 1955).

2 Cf. chapitre un.

de ressources qui se développent au détriment de villages pauvres qui disparaissent (ex : Trokarivo) ou comme Antalitoka qui ne deviennent que des villages dorts désertés une partie de l'année. Le village d'Ankirijibe, qui d'après la description d'Emmanuel Fauroux ne comptait que 30 cases, a plus que doublé en vingt ans. Les lignages éclatent, se dispersent et la population se distribue à l'intérieur de la région sans donner naissance à de nouveaux villages.

Récemment, la sécheresse se fit plus sévère, grignotant encore l'étendue des terres utiles. On assiste aussi à une valorisation des produits de la mer, phénomène sur lequel j'aurai l'occasion de m'étendre longuement dans le dernier chapitre. La situation présente est inverse à celle du début de ce siècle, puisqu'elle agit en faveur de la reconstitution des communautés littorales. En effet, ces événements sévères poussent les habitants vers la côte et principalement vers les villages littoraux situés aux deux extrémités de la région. A l'arrière de la Mangrove, les villages installés dans les zones clefs de passage, comme Mangily, et qui sont parvenus à réorienter leur mode de production vers des activités plus porteuses, connaissent également un nouvel essor.

2 - LES MODALITES D'INTEGRATION VILLAGEOISE

L'étude des modalités d'intégration villageoise pose d'emblée le problème de la perception de l'Autre en tant qu'étranger au village et de son insertion au Nous communautaire.

a) La crainte et l'usage de l'Autre

L'hospitalité que l'on dit coutumière aux Sakalava du Menabe, et aux Malgaches en général, n'est que pure illusion. Le bon accueil que les communautés réservent d'habitude aux étrangers, ne les empêchent pas de penser qu'une "personne dont on ne connaît rien est forcément mauvaise" (*olo reny tsy ainy, fe raty avao*) et, sous des dehors conviviaux de cacher leurs craintes de l'inconnu.

Les réactions des habitants peuvent parfois être violentes à l'égard d'étrangers qui sans se faire connaître se hasardent sur un territoire et violent l'intégrité territoriale de la communauté¹. Mais si les usages sont respectés, que l'étranger se présente et décline ses intentions, il trouvera dans chaque village une case de passage pour la nuit.

L'expérience m'a appris que le séjour prolongé d'un étranger dans un village qui partage la vie quotidienne des habitants et s'efforce de respecter leurs habitudes, atténuera leur défiance à son égard. Il sera sans doute flatté de s'entendre appelé "*vahiny*" (invité), ignorant qu'il n'en devient pas pour autant l'un des leurs, car étranger (*olonkafa*)² il demeure tant que des liens plus solides d'amitié ou de parenté ne se créent. L'hospitalité qui semblait pourtant si naturelle s'accompagne alors de demandes et de sollicitations incessantes et de toutes natures qui ne s'arrêteront, comme je l'ai personnellement vécu, que lorsqu'il sera complètement accepté, qu'il ne sera plus objet de curiosité, quand il passera inaperçu.

Les villageois s'entendent bien pour susciter la générosité chez leurs hôtes étrangers et font parfois preuve d'une grande imagination pour y parvenir sans les brusquer.

Sans avoir encore pris conscience de cette réalité, j'avais voulu venir en aide à un groupe d'étudiants en géographie de l'université de Tananarive. Pour faciliter leurs recherches sur l'écosystème de la mangrove, je les avais introduits au village de Mangily. Placés sous la protection des anciens qui avaient accepté de leur faciliter la tâche, nous avions convenu qu'ils occuperaient ma case durant mon absence. Je les retrouvais moins d'une semaine plus tard à Morondava, complètement désargentés. Ils m'apprenaient alors qu'ils avaient dû écourter leur séjour car leur budget s'était avéré insuffisant pour répondre aux multiples rituels qui leur avaient été imposés et qu'en toute innocence et soucieux de ne point contrefaire aux usages, ils avaient acceptés. Informations prises, j'ai compris qu'à chaque fois qu'ils sortaient du village, la personne qui leur servait de guide, et qui n'était par ailleurs jamais la même, avait inventé un nouvel interdit du sol, une

1 Anecdote rapportée dans le chapitre sept.

2 "*Olonkafa*": de "*olo*" (individu) personne et de "*hafa*" (autre). L'étranger est donc celui qui est autre par opposition au "nous" (*rahay, zahay*) communautaire.

manière détournée de justifier des libations de rhum et des dons en argent. A mon retour au village, je retrouvais la communauté totalement divisée par cette affaire, aux prises d'une importante querelle. Chacun avait eu son tour pour servir de guide aux "*vahiny*", mais certains en avaient retiré plus de profit que d'autres. Ils se montrèrent fort étonnés lorsque je leur déclarais que leur attitude m'étonnait et me choquait même. Pour eux, il n'y avait aucune incongruité dans leurs demandes, rien d'inhabituel d'agir de la sorte avec des étrangers qui venus des hautes terres, et à plus forte raison parce je les avais moi-même introduits et qu'en temps qu'Européenne je possédais un statut particulier au village, étaient des hôtes de marque.

L'intégration d'un nouveau venu (*mpiavy*) dans une communauté villageoise n'est donc pas aussi immédiate qu'il n'y paraît au premier abord. Il existe par ailleurs différents degrés d'intégration qui sont fonction de la permanence de l'installation et des rapports initiaux que l'étranger aura contractés avec les habitants.

Pris dans un lent processus d'assimilation, il perdra peu à peu toute identité étrangère au village, jusqu'à acquérir un sobriquet (*anara kisake*)¹, un nouveau nom sous lequel il sera désormais connu, "un nom de village" (*anara antana*). Cette "repersonnalisation" est signe d'intégration et d'acceptation, mais ne confère pas encore à l'individu le statut de membre à part entière de la communauté villageoise (*olo bakan'tana*), avec les droits de terre et de paroles que cela entraîne. En définitive, on peut dire que le processus d'assimilation est totalement achevé lorsque les membres du lignage "*vahiny*" seront nés au village, qu'ils posséderont dans la nécropole communautaire, un endroit spécifique où enterrer leurs défunts, et que les droits de terre acquis par leurs ancêtres seront transmissibles par dévolution successorale.

1 Personnellement, j'ai d'abord été appelée "*madamo*", ensuite "*Safia*" (de Sophie), et ensuite "*be tay parasy*" (beaucoup d'excréments de puces), sobriquet qui m'était attribué, sans mauvaise intention, par rapport à un trait caractéristique de ma personne : les taches de rousseur qui couvrent mon visage. Quand je me suis habituée à leur mode de vie, on m'a appelée "la Sakalava blanche" (*sakalava foty*). A la naissance de ma fille, je suis devenue une mère "*nenin'Flora*" et l'on s'adressait à moi par le terme "*ndjarahy*" (la vieille) que l'on donne généralement aux femmes âgées ou aux femmes accomplies par la maternité. De la naissance à la mort, l'individu reçoit continuellement de nouveaux noms qui ponctuent les différentes étapes de sa vie. Le nom de village est un nom de résident qui peut varier d'un territoire à l'autre.

b) Du serment de sang au "*filongoa*" : l'effacement de l'altérité

Le *filongoa*, connu et pratiqué dans l'Ouest et le Sud de Madagascar, est une cérémonie initiale d'installation à laquelle les étrangers, Sakalava ou migrants, sont tenus à se soumettre avant de pouvoir séjourner dans un village. Cette alliance communautaire qui a pour vocation de faire passer l'étranger (*olonkafa*) au rang de *longo*, allié lato sensu, est en réalité fort simple. Elle se déroule en général comme suit :

l'étranger offre un boeuf¹ en sacrifice, profère des paroles de remerciement auxquelles répondent les discours de bienvenue et de paix des anciens du village. Ce *filongoa* est suivi généralement d'un repas auquel est conviée toute la communauté. Par cette commensalité, le nouveau venu est désormais assuré d'être en paix avec les habitants.

Mais, il est toujours plus avantageux pour un étranger de se faire introduire par un habitant qui lui facilitera son intégration en lui servant d'aval.

Le serment de sang (*faidra*) unit les contractants par un lien fort de fraternité et d'entraide. Actuellement, ses effets sont moins étendus que par le passé et les liens de fraternité de sang sont plutôt interpersonnels que communautaires. Cependant, avoir un frère de sang bien positionné dans la hiérarchie villageoise est encore un atout pour l'étranger qui parviendra sans rencontrer de réticence à accomplir le rituel du *filongoa*.

1) La portée de ces rituels dans l'acquisition de droits de terre

Le serment de sang, rituel adjuvant, et le *filongoa*, rituel de présentation de l'étranger à la communauté, facilitent indéniablement l'accès des étrangers au village et aux terres communautaires (pâturage, forêt). Mais, ils permettent aussi de faire aboutir des transactions foncières et commerciales. Les négociants pakistanais (*karany*), par exemple, ne font pas mystère de leur tactique pour s'allier les villages de brousse. En pratiquant le *filongoa* et en prenant pour "frère de sang" les personnages les plus influents dans les villages avec lesquels ils traitent, ils sont ainsi assurés du respect de leurs paroles

¹ Le boeuf est parfois remplacé par une chèvre.

et des termes de transactions. C'est également par ce moyen que les Antandroy concluent des arrangements avec les communautés villageoises sur le territoire desquelles ils pratiquent la culture sur brûlis forestier. Les Korao, migrants riziculteurs, à la recherche de terres usent des mêmes méthodes pour se faire accepter comme métayers par les groupes locaux.

Dans certaines régions de l'Ouest et du Sud où des terres vacantes sont encore disponibles, les étrangers liés par un lien de *filongoa* avec les communautés reçoivent en retour une terre en propriété.

Selon Paul Ottino¹, dans la région du Mangoky et dans la plaine de Befandriana, le serment de sang et le *filongoa* donnent de manière implicite, aux étrangers, le droit d'acquérir des terres de culture. De son côté, Emmanuel Fauroux² confirme que dans la vallée de la Bemarivo, les terres de cultures non encore attribuées, sont encore de nos jours concédées aux étrangers sans autre forme de procès que cette alliance communautaire.

Que se passe-t-il alors quand les terres viennent à manquer et que la communauté villageoise se les réserve toutes? Les rituels de *fatidra* et de *filongoa* suffiront-ils? L'étranger parviendra-t-il aussi facilement à trouver sur place des moyens de production et de subsistance, de quoi "faire battre son cœur" (*fivelomampo*)? Le *filongoa* est-il un rituel réellement efficace dans l'intégration des étrangers?

Les premiers éléments de réponses sont rapidement fournis par l'observation des réalités régionales.

A l'heure actuelle, l'arrivée de nouveaux venus qui cherchent à s'installer dans un village et demandent la vie (*mangataky aïny*) se fait rare. Comme j'ai pu le constater, les communautés ne répondent que de façon parcimonieuse à leur requête. On leur accorde le droit de construire une case, on laisse leurs boeufs paître sur les pâturages et ils peuvent pratiquer le brûlis forestier. Or, je reviendrai sur ce sujet dans le chapitre sept, le potentiel actuel des territoires ne permet plus de vivre des produits du brûlis et de l'élevage. Le

1 Paul Ottino confirme que dans la région du Mangoky et dans la vallée de Befandriana, les étrangers admis par la communauté villageoise après un serment de sang avec un habitant, peuvent acquérir des terres de culture (1963 : 81).

2 (1989 : 85-91). L'auteur reproduit aussi avec une belle minutie le rituel du "*fatidra*".

durcissement de ces mesures d'accès aux terres utiles aboutit purement et simplement au rejet de l'étranger qui cherche à s'intégrer par le seul truchement d'une alliance communautaire ou d'un serment de sang.

S'il désire s'installer dans un village et y vivre durablement, l'étranger devra nouer des liens de sang réels, et non plus artificiels (*fatidra*) avec les familles du cru.

2) *L'efficacité de ces rituels dans l'intégration des étrangers*

En observant les rapports qu'entretiennent actuellement les habitants des villages de la région avec leurs alliés par *filongoa* ou par *fatidra* ou encore avec les descendants de ces derniers, on parvient à mieux saisir l'efficacité de ces rituels dans l'intégration des étrangers et surtout à évaluer la qualité de cette intégration.

L'intégration par *filongoa* crée des catégories de résidents peu stables. Le départ des Korao, des Antandroy et des Bestileo, lorsque la sécheresse est apparue dans la région, est pour moi un phénomène révélateur. Il montre que l'alliance du *filongoa* intègre les étrangers de façon superficielle et temporaire. On constate que leur attachement au territoire est quasiment nul. Leur lieu de résidence est un lieu de production, mais non une terre ancestrale (*tanindraza*) puisqu'ils n'y ont aucun ancrage funéraire. Ceci explique qu'ils ont tant de facilité à le quitter dès que les conditions de production ne leur apparaissent plus favorables. On connaît pourtant les liens très forts qui soudent d'ordinaire les lignages à la terre de leurs ancêtres. Même la sécheresse ne peut les briser.

Installés aujourd'hui à Morondava ou à Bemanonga, ils ont avec les habitants des villages de la région, des rapports que l'on peut qualifier de cordiaux. Le souvenir du serment d'amitié (*finama*) entre leurs ancêtres contribue, sans aucun doute, à cette bonne entente et facilite même les transactions de troc. Mais leurs rapports se confinent là où se trouvent leurs intérêts. Jamais ils ne sont conviés à participer aux cérémonies qui se déroulent dans les villages où vécurent leurs ancêtres. Ils ne sont plus considérés comme membre à part entière de la communauté villageoise et n'ont même pas accès aux terres exploitées, sous contrat de métayage, par leur père ou leur grand-père.

Tout se passe comme si l'appartenance à la communauté villageoise par *filongoa* n'avait de valeur que tant que dure la résidence. Les droits d'usage des terres accordés à leurs ancêtres ont été annulés dès leur départ et n'ont pas été transmis. Le *filongoa* permet donc l'usage, mais non la propriété.

L'intégration d'une famille à une communauté, lorsqu'elle est rendue effective par une alliance et la présence des ancêtres dans la nécropole communautaire, ne s'efface pas de la sorte. On connaît, dans la région, le cas d'un lignage qui absent du village continue à demeurer présent par ses ancêtres. Il s'agit des Maromany qui ont quitté Ankirijibe voilà plus de trente années, mais qui sont toujours considérés comme membres de la communauté par le seul fait qu'ils conservent des droits sur le patrimoine foncier du villages, droits rendus légitimes par la présence de leurs tombeaux à Bejavilo¹.

Le récit du plus récent *filongoa* qui me fut permis de suivre dans la région est riche d'enseignements. Il me permettra de montrer le caractère superficiel et temporaire de cette alliance communautaire que je préfère, pour ma part, qualifiée de "contrat".

Un étranger originaire de Tananarive s'était présenté au village de Kivalo pour demander aux dignitaires que lui soit accordé le droit de construire une saline sur l'ancien site de Nosy Meloky, devenu domaine d'état (*tany fanjakana*) depuis le départ des Jimbe. Au demeurant, cette terre n'avait plus aucune valeur. La croûte de sel déposée lors des fortes marées avait totalement brûlé la végétation. Nosy Meloky était une terre morte (*tany maty*). Usant des droits que leur confère leur installation ancienne et dont le *toñy* de Tsiarampioky, toujours actif, était garant, les Jimbe accordèrent, une fois le *filongoa* achevé et le boeuf du sacrifice consommé, l'usage de cette terre inculte à ces étrangers venus "de l'endroit où naît le jour" (*Ambaniandro*). L'aîné des Jimbe, persuadé que son intercession lors du *filongoa* auprès de Dieu-Ndranahary et des génies tutélaires du sol était cause de la prospérité de la saline, explique son intervention en ces termes :

" Je ne me suis pas dérobé, car demander de quoi vivre (*mangataky fivelomampo*) n'a rien de mal. J'ai immolé le zébu et les tas de sel ont grossi à hauteur d'une maison. Nous étions bien bénis. Ah! Il a accepté

¹ Plan du site de Bejavilo : annexe III.

cet homme-là que l'on appelle Ndranahary. Il nous a montré le chemin qui nous apprend les choses"¹.

Mais voilà que la générosité attendue de la part des étrangers, comme gage de leur reconnaissance, se fait attendre. Les Jimbe tentent de faire comprendre aux Ambaniandro qu'ils sont seuls maîtres des lieux, gardiens du *toñy*, en leur imposant de sévères interdictions édictées selon eux par les génies *koko* qui vivent à Tsiarampioky et qui en définitive, rendent la vie impossible aux étrangers :

" Les Ambaniandro ne peuvent couper les arbres dans la forêt qui doit rester dans son état originel (...) ². Les *koko* qui y vivent sont des choses (*raha*) qui craignent (*ataora*) les étrangers (*vazaha*)".

De toute évidence, les étrangers n'ont pas compris le message des Jimbe, puisqu'un an plus tard, ils sont accusés par la communauté de Kivalo d'effrayer les génies *koko* et d'avoir fait de Tsiarampioka une terre étrangère (*tanimbazaha*). La terre souillée a perdu son caractère sacré (*mbo tsy masy*).

"Avant il suffisait de passer par le *toñy* pour que la pluie se mette à tomber. Aujourd'hui, les terres sont sèches, par leur faute, parce qu'en amenant trop de travailleurs étrangers sans rien demander, ils ont fait fuir les *koko*".

Les étrangers ont outrepassé les droits d'usage qui leur avaient été accordés à la suite du *filongoa* et n'ont pas respecté le droit de regard et de propriété que possèdent, de manière légitime, les plus anciens occupants. Ils étaient en droit d'attendre qu'une part leur soit cédée et il était normal qu'ils jouissent de la prospérité et des bénéfices que leurs prières avaient rendus possibles.

A l'époque où j'ai quitté la région, les habitants de Kivalo cherchaient le moyen de récupérer leur terre et d'en chasser les étrangers.

1 "Ny soa tso-ndrano rahay nekeny Ndranahary lehilahy io, manome lala anay mba nahitanay raha" (Kivalo Août 1992).

2 "Tsy saky kapay ala fa la mbo i ao io, mbo amin'ny toerany taloha".

Cette longue anecdote vient confirmer le fait que les droits d'installation des étrangers et d'usage de terres, même incultes, ne sont que temporaires, comme l'est le brûlis forestier. Le contrat passé à la suite d'un *filongoa* peut être cassé à tout instant. C'est la raison pour laquelle les étrangers qui cherchent à s'installer durablement n'en resteront pas là. Le *filongoa* est une étape transitoire de l'intégration communautaire.

c) L'alliance initiale d'installation

L'alliance matrimoniale avec une femme du village semble, in fine, être l'issue obligée de tout processus d'intégration de l'étranger à la communauté villageoise. Tout homme célibataire restant quelque temps dans un village se verra proposer une compagne.

L'union avec une fille du cru procure à l'étranger "demandeur de vie" (*mangataky ainy*) des avantages auxquels, en d'autres circonstances, il n'aurait pas eu accès. Elle est un moyen direct d'augmenter le nombre des alliés sur place et de pénétrer rapidement les réseaux d'entraide et les circuits d'échange et enfin, d'acquérir un droit de jouissance sur la part de terre qui, par héritage, revient à l'épouse. Les groupes locaux trouvent de nombreux intérêts à avoir ainsi à portée de main leurs gendres et, comme le dit Emmanuel Fauroux en parlant de l'intégration des étrangers par alliance : "*il faut des raisons d'une gravité exceptionnelle, pour que l'on refuse un "gendre" qui se propose*" (1989 : 61). C'est plutôt l'inverse qui se produit, l'étranger est sollicité. Il est objet de convoitise et entre de plein fouet dans des stratégies matrimoniales entre corésidents dont les fondateurs de village sortent toujours gagnants car leur richesse en terre les désigne comme seuls aptes à fournir à ces gendres un terrain pour cultiver.

L'acte d'alliance en tant que tel n'a que peu d'importance en pays Sakalava. L'instabilité matrimoniale des Sakalava est notoire et il est fréquent qu'un individu ait contracté sa vie durant trois, voire huit ou parfois dix mariages. Ce n'est en réalité qu'à la naissance d'un enfant, et surtout d'un fils, que l'union devient effective et que le père étranger trouve réellement sa place dans la communauté et acquiert son statut de beau-fils.

Avant cela, il n'est considéré que comme *jaloko*, terme péjoratif très riche en sens qui signifie à la fois concubin et "homme entretenu en situation de femme".

Dans le cas d'une alliance d'installation, l'étranger veuf verrait en quelque sorte s'effacer son intégration si son union s'était avérée stérile. Je me réfère ici à une histoire vécue au village d'Andranomena. L'homme veuf était décédé sans descendance et sa terre d'origine était si loin que l'on n'envisagea même pas d'y renvoyer son corps. Il n'était pas question non plus d'intégrer son tombeau dans la nécropole communautaire du village, car n'ayant pas eu d'enfant, il ne pouvait être considéré comme quelqu'un d'ici (*olo mbakan'tana*). Son cas posa problème. Les habitants étaient embarrassés, car ils ne parvenaient pas à définir son statut. Après de longues palabres, ils décidèrent de l'enterrer seul en forêt, comme un étranger, un *lolo jibo*, un "mort" sans famille. C'est là qu'apparaît, à mon sens, tout le paradoxe de la descendance génératrice d'ancêtre, d'où la nécessité d'avoir une descendance pour acquérir une identité dans la communauté.

1) *Le comput des alliances d'installation dans la région*

Les Marovango, riches Masikoro venus du Mangoky, racontent dans leur saga¹, de quelle manière ils ont été contraints, aux premiers temps de leur arrivée dans la région, à renoncer à leurs anciennes pratiques matrimoniales de rang², pour épouser une fille de l'endroit et de quelle manière, ils sont parvenus à renverser le processus à leur profit dès l'instant où, à leur tour, ils sont devenus fondateurs de village.

Les chroniques familiales d'installation et l'analyse de la couverture généalogique de toute la région sur une profondeur de quatre générations révèlent que la situation des premiers Marovango loin d'être exceptionnelle, se répète inéluctablement à chaque fois qu'un étranger désire s'installer dans un village. D'emblée, le lignage fondateur du village s'impose comme seul médiateur à l'alliance et à l'intégration. Sa supériorité

1 Cf. récit de pérégrination reproduit en annexe X.

2 Dans leurs terres d'origine, nous dit la tradition, les ancêtres des Marovango de la région pratiquaient de façon préférentielle l'endogamie de rang : "Pour le mariage, ils n'aimaient d'autres gens que leurs propres parents (*longo*)" (*reo tako olo ampilongo mifanambaly, tsy manambaly olo hafa anie rozy*). S'agissait-il d'alliances entre parents consanguins (*longo mariniky*), entre parents par la raza (*longo andraza*) ou encore entre gens de même condition (*raza mitovy*)? L'histoire ne le dit pas et aucun indice ne permet de le préciser.

foncière et l'antériorité de son installation permettent ce comportement monopoliste à l'égard des étrangers.

Les tableaux qui figurent en annexe XI donnent le détail des alliances des cinq lignages fondateurs de villages parmi les plus importants de la région. Leur analyse confirme effectivement que les *tompon-tana* sont les principaux acteurs de l'intégration par alliance des groupes locaux et que cette mainmise s'est opérée dès les premiers temps de la formation des communautés villageoises.

Sur un total de 64 femmes issues des lignages *tompon-tana*, 42, en effet, ont été offertes à un étranger et ont conservé leur résidence après le mariage. Comme nous le verrons plus loin dans ce chapitre, les exemples de groupes seconds qui, se substituant dans cette démarche au lignage premier, ont offert une épouse au dernier groupe venu sont en réalité assez rares et ne surviennent qu'en situation exceptionnelle.

On remarque également, que cette modalité d'intégration ne concerne pas exclusivement les étrangers (*olonkafa*) inconnus de tous dans la région, mais que les hommes issus de villages voisins et appartenant à un lignage connu comme allié, y ont également recours lorsqu'ils cherchent à s'installer dans un autre village.

Quand aux premières heures de la sécheresse, les cadets rejoindront les villages plus prospères, provoquant dans la région ce mouvement braunien de population dont j'ai parlé précédemment, il seront non pas accueillis comme étrangers, mais comme nouveaux venus au village (*mpiavy*). Ils seront néanmoins contraints, comme tout autre quidam, à prendre épouse pour trouver place dans la communauté.

Il est, me semble-t-il, important de faire la distinction entre l'alliance d'installation initiale et l'alliance d'installation tout simplement.

Dans le premier cas, l'individu migrant est totalement étranger à la région. Cette alliance initiale lui permettra d'amorcer son ancrage et se soldera par une implantation rendue effective par la présence des poteaux de circoncision de ses fils et plus tard, par la place de son tombeau dans la nécropole communautaire du village.

Dans le second cas, l'individu issu d'un village voisin, reste dépendant de son lignage souche. Il continuera à circoncire ses fils au village d'implantation de son lignage

d'origine et respectera l'unicité du lieu d'inhumation originel, tant que la scission lignagère ne sera pas consommée. Son appartenance à la communauté villageoise est avant tout résidentielle, car son rattachement cérémoniel est ailleurs, dans un autre village.

La nature de l'alliance d'installation aura, j'y reviendrai dans la suite, une incidence sur le statut de l'individu au sein de la communauté villageoise.

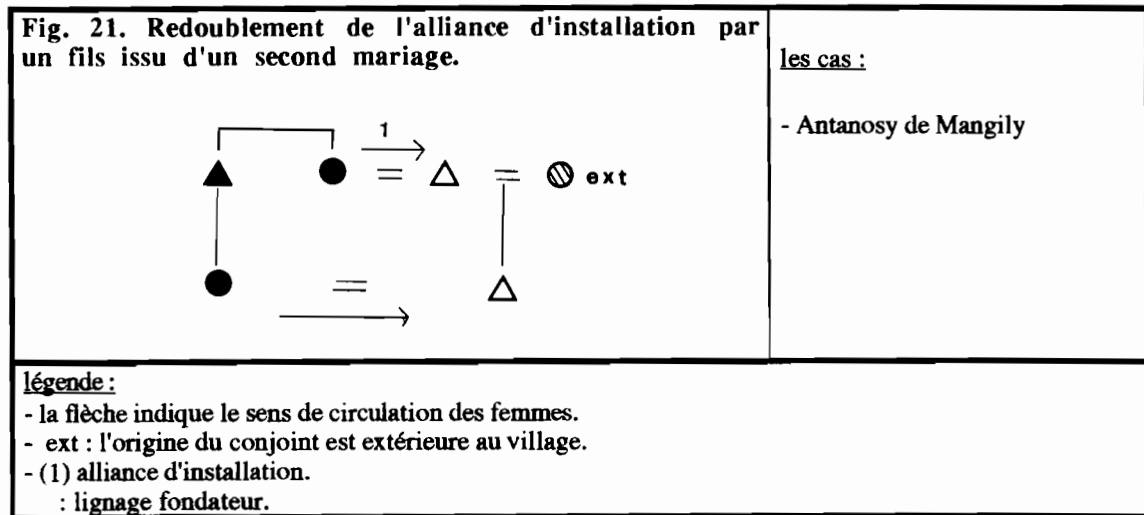
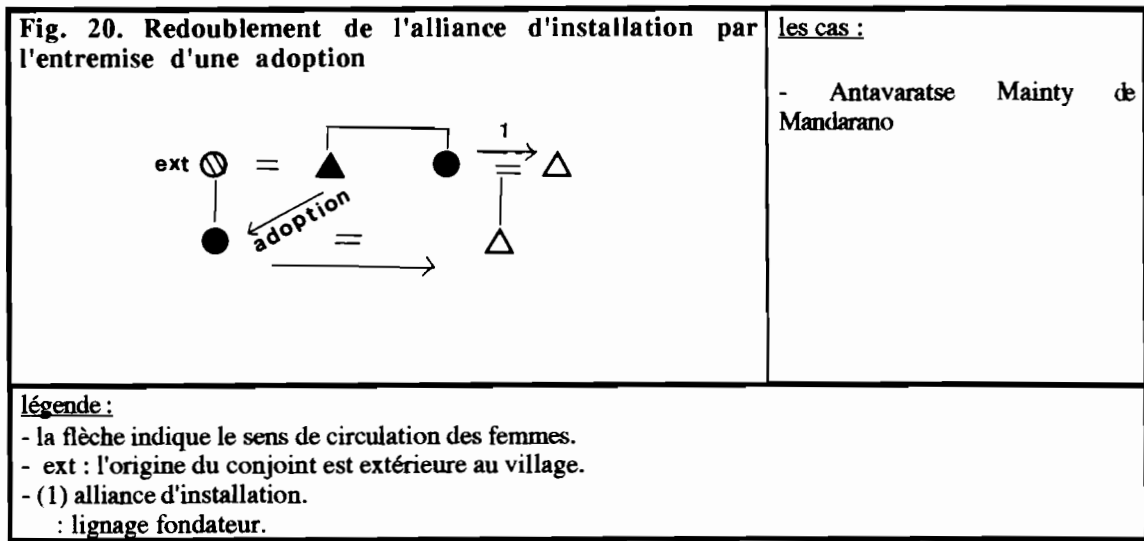
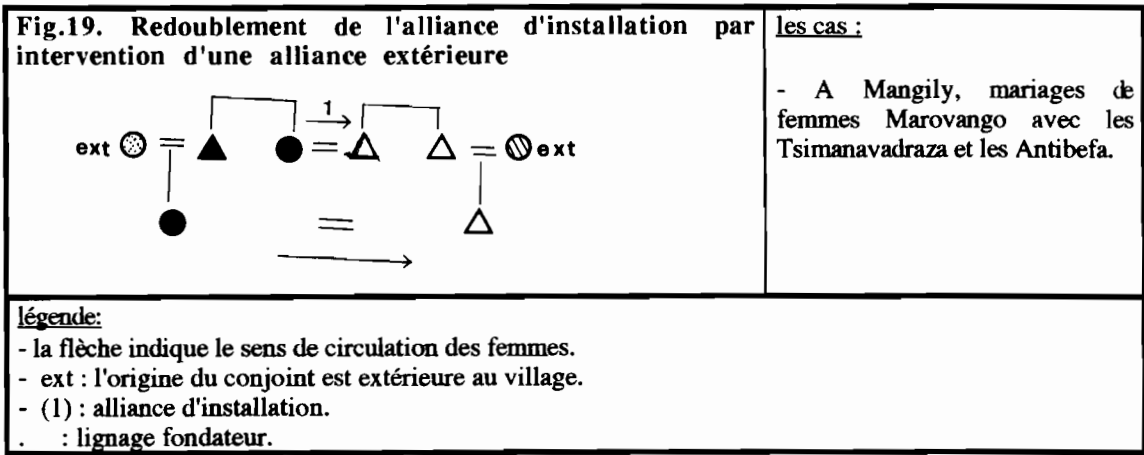
2) *Les pratiques*

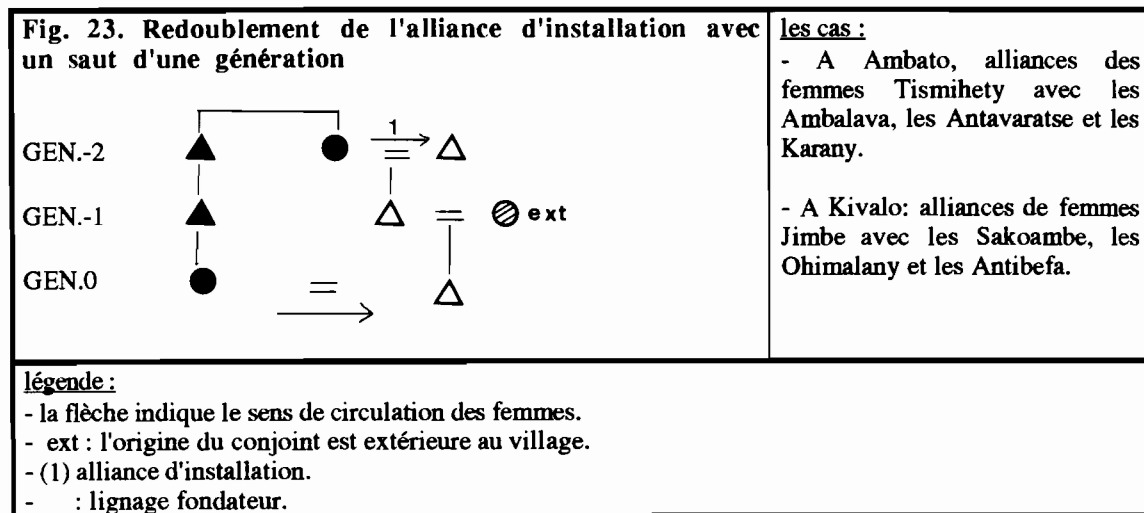
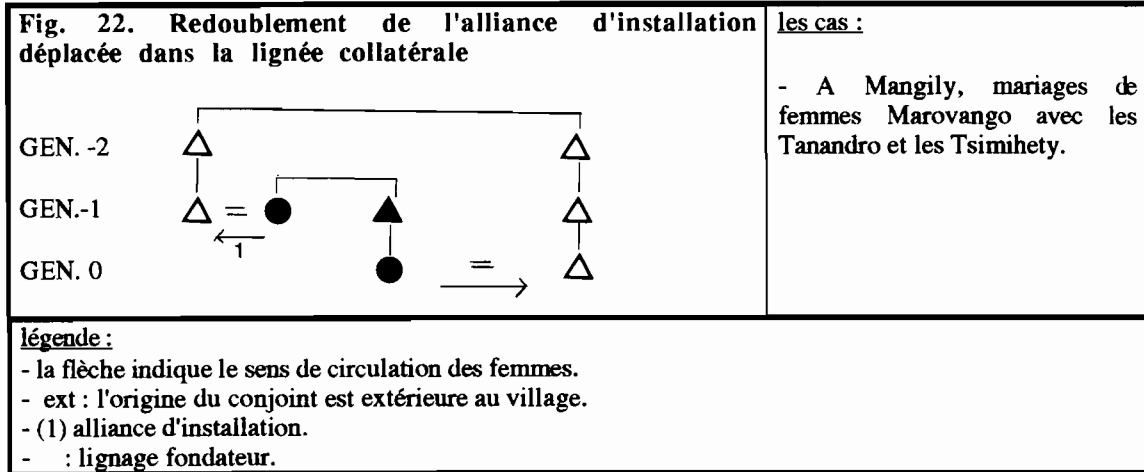
L'analyse des pratiques permet de dégager ce que les chiffres cachent en matière d'endogamie villageoise féminine. En effet, parmi les 42 alliances conclues par les femmes *tompon-tana* au sein de leur village, 26 d'entre elles seulement sont de véritables alliances d'installation (simples ou initiales) de nouveaux venus au village. 5 autres correspondent à un redoublement de cette alliance à la même génération, d'un type "deux frères *vahiny* épousent deux soeurs *tompon-tana*". Les 11 autres représentent une reproduction de l'alliance initiale directement à la génération suivante ou avec un saut de génération.

Il est bien évident que la multiplication de ces alliances à l'intérieur des villages, étalées sur plusieurs générations, nécessitent des arrangements car le risque est réel de pénétrer le champ des parents interdits. Certes, la situation démographique du village et l'importance numérique du lignage fondateur diminuent le risque de mariages incestueux. Je me propose donc d'observer les parades auxquelles ont recours les lignages fondateurs pour soumettre une seconde fois les lignages "*vahiny*" à leur jeu matrimonial.

L'adoption (*anak'anahy*)¹ et l'intervention d'une alliance extérieure sont généralement les interfaces qui permettent aux femmes d'épouser un parent *longo* corésident appartenant à un lignage qui est déjà connu comme "preneur de femme" chez eux, tout en évitant la consanguinité:

¹ *Anaky anahy*. Je traduis ce terme par "l'enfant adopté par son beau-père "en restant fidèle à la définition qui me fut donnée : "*anaky tsy nilatsaky amin'tena, anaky nandesy nanara-mbaly*" (c'est un enfant qui n'est pas né de nous, un enfant emporté pour suivre le conjoint).





III - STRUCTURES ET HIERARCHIES VILLAGEOISES

Comme l'analyse des modalités d'intégration des nouveaux venus le suggère, la genèse de toute formation sociale villageoise est totalement soudée à la genèse des rapports d'alliance qu'engage le lignage fondateur du village. La résidence étant soumise à l'alliance, il y a de fortes chances pour que se développent au sein des territoires des hiérarchies basées en première instance sur l'opposition catégorielle entre alliés et ensuite entre descendants.

L'idée maîtresse qu'il m'intéresse de poursuivre ici est la suivante : sur quelle base les communautés villageoises se structurent-elles et trouve-t-on dans cette nouvelle

forme d'organisation sociale des modèles anciens transposés tels quels ou encore adaptés à ce nouveau contexte?

1 - HIERARCHIE D'ALLIANCE AU SEIN DU VILLAGE

Quand l'alliance apparaît au sein d'un village, elle exacerbe inmanquablement l'opposition catégorielle entre preneurs et donneurs de femme, beaux-fils (*vinanto*) et beaux-pères (*rafoza*). Je me propose donc de décoder les comportements différentiels d'alliance à l'intérieur des communautés villageoises de la région et de reproduire la configuration classique des réseaux matrimoniaux endovillageois, avant de porter mon regard sur la nature des rapports entre alliés corésidents.

a) Endogamie villageoise

Lorsque l'endogamie villageoise paraît à ce point faire l'objet de stratégies, comme les chiffres et les pratiques rapportés précédemment le montre, il convient d'en trouver les raisons et de déterminer la portée de ces comportements différentiels. Car l'endogamie villageoise apparaît comme un phénomène récent en pays Sakalava. Jadis, s'ajoutait à l'exogamie absolue de clan et de lignage, une exogamie de village. Bien que cette exogamie territoriale ne soit pas sanctionnée par une règle positive, elle s'exerce encore actuellement, dans les faits et "*dans les généalogies comme un phénomène massif*"¹, dans des régions moins touchées par la proximité urbaine et par les effets d'un accaparement absolu des terres de culture.

Il y a donc tout lieu de croire que la création de réseaux d'alliance endovillageois va de pair avec la modification des modes de production et de la nature des biens patrimoniaux. Je me propose donc d'appréhender les communautés villageoises par ce biais, tout en étant consciente que cette démarche ampute les communautés de toute une

¹ Emmanuel Fauroux (1989 : 60) témoigne que dans la Maharivo l'endogamie villageoise est quasiment inexistante. Mais par contre, il note la tendance qu'ont certains villages à s'allier de manière préférentielle. J'aurai à mon tour, l'occasion de revenir sur l'apparement des villages dans la région (cf. chapitres six et sept).

dimension extra-territoriale non moins importante et dans laquelle se retrouvent les mêmes tendances stratégiques. J'aurai, dans le chapitre six, l'occasion de replacer les communautés dans le contexte régional et de rétablir les connexions qui dans ce chapitre feront défauts.

1) La nature de l'endogamie villageoise des fondateurs de village

Pour les lignages fondateurs, il semble essentiel de conduire à leur avantage une politique matrimoniale au sein de leur village qui sert leur cause, tout en étant avantageusement apparentés avec les villages voisins. Un franc contraste apparaît ainsi entre la destinée matrimoniale des hommes et celle des femmes issus de ces groupes premiers. Si l'on examine les chiffres établis à partir des tableaux en annexe XI, on constate que 9 % seulement des hommes *tompon-tana* ont pris épouse dans leur village d'origine alors que l'endogamie villageoise pratiquée par leurs filles ou par leurs soeurs varie selon les villages entre 94,5% chez les Marovango et 33% chez les Sakoambe Mija d'Antalitoka.

L'endogamie villageoise des *tompon-tana* est donc essentiellement féminine et, ainsi que nous l'avons constaté précédemment, de nature exclusivement intégratrice des éléments allochtones à la communauté. Quand elle n'accompagne pas l'installation d'un étranger dans un village, elle conforte une alliance d'installation antérieure.

L'enjeu de conserver ses filles et ses soeurs au village, semble à ce point important aux yeux des lignages fondateurs qu'ils n'hésitent pas, quand il n'y a pas d'époux potentiels au village, à contrevenir aux règles les plus élémentaires d'exogamie en écartant tout bonnement leurs soeurs des réseaux d'alliances. L'existence de 20 *ampela tovo* "à vie" dans les lignages fondateurs principaux mérite que l'on s'attarde un temps sur le statut particulier de ces femmes. En effet, si ce n'est dans les groupes de parias ou d'esclaves où les femmes restent célibataires toute leur vie parce que l'on craint de se mésallier avec elles, il n'est pas "normal", en pays sakalava, de pousser son célibat jusqu'à la mort si l'on n'est pas soeur de roi. D'ordinaire, il arrive qu'une femme soit

mère bien que célibataire et qu'elle demeure dans l'unité résidentielle de son lignage. Cette situation est souvent transitoire et n'implique pas forcément l'adoption de l'enfant par son oncle maternel. Dans la majeure partie des cas, la femme trouvera rapidement un époux et ira s'installer chez lui en emportant son enfant. La mère célibataire, loin d'être rejetée, est particulièrement recherchée car elle aura fait preuve de sa fécondité et comme le dit l'adage : "il est bien plus intéressant d'épouser la vache et son veau (*omby mianake*) qu'unealebasse trouée (*babaky lohaky*)". Généralement, "l'enfant du dehors" (*anaky amonto*), ainsi que sont appelés les enfants nés d'*ampela tovo*, suivra le mari de sa mère (*anaky anahy*) qui le prendra en charge (*miteza*) avant de l'adopter¹.

Rien de pareil ne se passe lorsqu'il s'agit des *ampelatovo* issues des groupes premiers.

Sur les cinq lignages qui nous intéressent, les 20 femmes *ampela tovo* sont restées célibataires jusqu'à la fin de leurs jours, en ayant eu de nombreux enfants. Ceux-ci ont été systématiquement adoptés par leur oncle maternel lors d'une cérémonie de reconnaissance de paternité identique au *soron'anaky*², mais effectuée bien plus tard quand ils ont eu atteint l'âge adulte.

On peut ainsi affirmer que c'est là une tactique *tompon-tana* d'écarter délibérément, quand il n'y a plus d'époux disponibles au village, les filles des circuits matrimoniaux, plutôt que d'envisager une alliance qui les priverait de leur présence au village et ôterait leur mainmise sur les descendants de ces femmes.

J'ai pour ma part eu l'occasion de discuter longuement avec certaines d'entre elles. Complètement autonomes et sexuellement libres de recevoir la nuit venue dans le secret de leur case les partenaires qu'elles désirent, elles affichent une attitude provocante à l'égard de tout homme étranger, attitude qui se démarque de la réserve observée par les femmes mariées. Pourtant, et bien souvent elles le déplorent, aucune de ces aventures ne conduit au mariage. Portant en dérision leur situation de filles célibataires issues d'un

1 Cette première intégration se solde généralement par le mariage de l'enfant du dehors avec un membre du lignage adoptif. C'est la situation que l'on retrouve dans la figure 20 et qui illustre, pour les fondateurs, le cas des Antavaratse de Mandarano.

2 "prière pour l'enfant" : reconnaissance de paternité effectuée par le père biologique lors de la naissance du premier enfant et qui nécessite le sacrifice d'un boeuf, le prix de l'enfant (*vangan'ilay zaza*).

groupe *tompon-tana*, elles me mettaient au défi de leur trouver un époux qui recevrait l'assentiment de leurs frères. Après une génération de "mise en réserve", les lignages premiers ont alors toute liberté de reprendre leur stratégie d'alliance au sein de leur village et d'introduire les enfants filles nées de ces *ampela tovo* dans leur réseau endovillageois. Quant aux fils élevés dans le patrilignage de leur mère, ils ont généralement le souci de clarifier l'ambiguïté de leur statut au sein de la communauté. Ils choisissent fréquemment d'épouser une femme issue d'un lignage *vahiny* corésident. Le mariage des *anak'amoto tompon-tana* représente une bonne partie des 9% annoncés précédemment d'endogamie villageoise masculine chez les lignages fondateurs.

La virilocalité (*mpanara-mbaly*) coutumière chez les Sakalava du Menabe est souvent dénoncée comme la cause première de la dispersion de la descendance et la déliquescence des liens de parenté qui relie les hommes du lignage aux enfants nés de leurs soeurs. Dans l'ancienne société sakalava, toute entière organisée autour du patrimoine zébu, il n'était pas habituel que la femme emporte avec elle les bêtes qui lui revenaient. La perte d'une femme était de toute manière aussitôt compensée par le gain d'une épouse. L'équilibre des patrimoines était assuré. Le départ d'un cadet qui revendiquait sa part ne posait pas plus de problème et ne compromettait que peu de temps le bon équilibre du troupeau. La transformation du mode de production voit les lignages sakalava anciennement éleveurs s'organiser cette fois par rapport à un patrimoine qui, parce qu'il est essentiellement composé de terres, est difficilement sécable et extensible. Pour les lignages les plus riches en terres, le départ d'une femme comporte un risque non négligeable, car elle-même et sa descendance peuvent à tout instant réclamer la part qui leur revient. A force, les agnats masculins résidents perdraient tout contrôle sur les terres patrimoniales. Pour les lignages fondateurs de village, s'ajoutent à ces considérations d'ordre foncier, des intérêts purement "politiques". En acceptant l'installation sauvage des étrangers dans leur village, ils peuvent craindre que leur autorité de groupe premier soit rapidement étouffée par l'arrivée d'étrangers qui ne se sentent redevables d'aucune manière à leur égard.

En gardant ainsi auprès d'eux leurs filles, les lignages *tompon-tana* sont alors assurés de pouvoir conserver une emprise sur leurs gendres et les descendants de ces femmes demeurant au village. Cette tactique a donc l'avantage de rassembler en une seule résidence tous les ayants droit aux terres d'héritage (*tany lova*)¹ Elle permet l'indivision en même temps qu'elle fournit une main d'oeuvre importante.

Cette endogamie villageoise, partiellement motivée par des considérations de droits censitaires, peut à mon sens être qualifiée de patrimoniale, même si elle n'aboutit pas à un système connu en Imerina sous le nom de "*lova tsy mifindra*" (le patrimoine ne change pas de main) qui permet aux parents proches de s'unir pour fusionner les patrimoines². L'endogamie villageoise représente pour les riches sakalava, relativement respectueux des prohibitions matrimoniales entre cousins³, une parade qui tout en contrant la dispersion de la descendance (*tsy mitrombo ny taranaky*) permet l'indivision du patrimoine.

2) La nature de l'endogamie villageoise des groupes nouveaux venus

L'endogamie villageoise pratiquée par les groupes *vahiny* répond à la tactique matrimoniale des fondateurs de village. Il n'est plus question de parler ici de don de fille ou de soeur au sein du village comme tel était le cas pour les lignages fondateurs de villages, mais plutôt faut-il constater que lorsqu'il s'agit des groupes seconds les alliances endovillageoises se transforment en grande majorité en prise de femme dans le lignage fondateur⁴.

A bien y réfléchir, on peut dire que l'endogamie villageoise procède, pour les lignages seconds, d'une démarche essentiellement différente, quoique complémentaire dans la pratique, de celle des lignages fondateurs de village. D'un côté, nous avons les

1 Cf. chapitre sept.

2 Huntington (1988), Vogel (1973).

3 Cf. chapitre six.

4 Sur les 316 alliances *vahiny* enregistrées sur toute la région et sur 4 générations, on ne compte que 60 (sur 205) mariages endovillageois contractés par des hommes et 13 (sur 111) alliances endovillageoises féminines. Les alliances endovillageoises effectuées par les descendants de Natsoeky à Ankirijibe n'ont pas été reprises dans ce calcul. Elles appartiennent avant tout à une logique et à une tactique avouée et presque achevée de fondateurs de village, comme nous le verrons dans les exemples régionaux qui seront présentés dans le chapitre six.

fondateurs qui privilégient le maintien de leurs soeurs et de leur filles au village par des alliances avec les groupes nouveaux venus. Il s'agit là d'une démarche volontaire qui se répète à chaque génération. De l'autre côté, se retrouvent les groupes seconds pour qui la prise d'épouse dans le lignage fondateur du village ou par substitution dans un lignage anciennement installé est un passage obligé à leur propre installation ainsi qu'à leur intégration à la communauté villageoise.

Cette endogamie d'intégration ne se répète pas systématiquement aux générations suivantes, car l'intérêt du groupe second est d'intégrer le plus rapidement possible les grands réseaux d'alliances qui relient les villages entre eux. Comme nous pourrions le constater dans le chapitre six, ce n'est qu'après s'être soumis à la loi matrimoniale des maîtres de l'endroit qu'apparaissent les échanges à l'extérieur du village et qu'enfin, quand les circonstances et l'ampleur de leur patrimoine le permettent, il y a un retour vers l'endogamie villageoise, avec l'avantage cette fois de donner femme et non d'en prendre.

Dans la région, les femmes issues des lignages *vahiny* sont offertes dans 88 % des cas (98 sur 111) à l'extérieur, en pure perte pour leur lignage.

b) La configuration des réseaux matrimoniaux endovillageois

Les tactiques matrimoniales propres aux fondateurs de village consistent, je le rappelle, à "forcer" les étrangers à prendre femmes chez eux et si cela est possible à renouveler encore cette alliance sur d'autres générations, sans jamais à leur tour prendre épouse dans leur propre communauté. Ces arrangements donnent l'axe d'orientation principal des échanges matrimoniaux endovillageois.

1) L'asymétrie des réseaux d'endogamie villageoise

Les réseaux d'endogamie villageoise amorcés par les lignages fondateurs sont totalement asymétriques et correspondent, comme le montre le schéma simplifié suivant,

à une diffusion matrimoniale centrifuge des femmes *tompon-tana* vers les lignages corésidents:

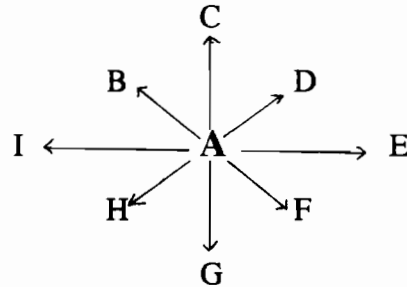


Fig. 24. Circulation habituelle des femmes à l'intérieur d'un village

Lorsque les groupes seconds parviennent, grâce à la maturité matrimoniale que confère une relative antériorité de résidence, à placer leurs filles au sein de la communauté villageoise, ils suivent cette tendance et forment alors des chaînes d'alliances asymétriques de ce type :

(1) le lignage fondateur A donne épouse au lignage B qui donne épouse à son tour au nouveau venu C :

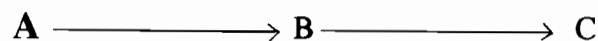


Fig. 25. Chaîne d'alliances endovillageoises

B se substitue au lignage fondateur en tant que donneur de femme et permet l'installation du lignage C au village¹.

¹ On retrouve ces cas :

- A Ambato : lignage fondateur Tsimihety donne épouse aux Ambalava (d'Ambato) qui à leur tour donnent épouse aux Ambalava (Tuléar).
- A Antalitoka : lignage fondateur Sakoambe Mija donne épouse aux Befandreha qui à leur tour donnent épouse aux Sakoambe Tsy Foty.
- A Mangily : lignage fondateur Marovango donne épouse aux Befandreha qui à leur tour donnent épouse aux Antibefa.
- A Ankirijibe : lignage fondateur "Marovango" donne épouse aux Maromena qui à leur tour donnent épouse aux Antibefa.

(2) le lignage fondateur A donne épouses au lignage B et C. Par la suite, B donne épouse à C.

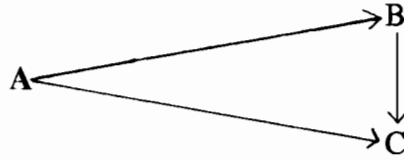


Fig. 26. Configuration triangulaire des alliances endovillageoises

Ce type d'alliance¹ ne modifie pas le statut matrimonial de B et de C à l'égard du lignage fondateur A. Néanmoins, une hiérarchie s'instaure entre les lignages seconds puisque C est redevable envers B d'une épouse.

Cette asymétrie des échanges produit une linéarité de pouvoir basée également sur l'antériorité relative d'installation au village. Les groupes s'articulent alors en fonction de l'antériorité de l'alliance qui leur donna droit de cité.

A l'opposition majeure entre lignage maître du village (*tompon-tany*) et les lignages seconds (*vahiny*) s'en ajoute une autre, plus discrète, qui oppose cette fois les groupes "*vahiny*" entre eux, faisant du plus ancien un donneur d'épouse au dernier venu.

C'est ainsi que semble se mettre en place des rapports de subordination linéaires qui favorisent le développement de tendances hiérarchiques, le pouvoir d'antériorité étant rendu effectif par la mise en dette matrimoniale d'un autre groupe dont l'installation au village est plus récente. La linéarité est constante et les accidents sont rares.

1- Les cas enregistrés sont assez exceptionnels, car une telle pratique ne peut s'exercer que sur un nombre relativement important d'individus sans quoi elle aboutirait à un mariage avec la cousine croisée matrilatérale, union incestueuse entre toutes (cf. chapitre six). On retrouve néanmoins deux cas dans la région :

à Kivalo, lignage fondateur donne épouses aux Sakoambe et aux Ohimalany qui prennent ensuite épouse chez les Sakoambe.

à Mangily, lignage fondateur donne épouses aux Tsimanavadraza et aux Antanosy qui prennent ensuite épouse chez les Tsimanavadraza.

2) Les cas de rupture de linéarité

L'analyse des cas révèle l'existence, somme toute exceptionnelle de ruptures dans la linéarité des échanges matrimoniaux endovillageois, soit par échange directe de soeurs entre lignages *vahiny* corésidents, soit par échange symétrique différé entre un lignage *vahiny* et un lignage *tompon-tana*.

Dans le premier cas, la symétrie n'a que peu d'incidence sur le statut des groupes puisque finalement elle met les lignages protagonistes sur un pied d'égalité matrimoniale, mais ne modifie pas leur rapport¹ et leur infériorité à l'égard du groupe premier.

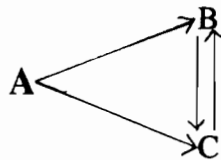


Fig. 27. Symétrie directe des échanges matrimoniaux entre lignages seconds

Par contre le second cas, perturbe inmanquablement la hiérarchie au sein du village. A moins qu'il ne s'agisse de fils adoptifs nés "enfants du dehors" (*anaky amonto*)², ce type d'alliance met en porte-à-faux l'autorité du lignage fondateur par rapport à la communauté. Cette situation ne manque pas d'être dénoncée comme un accident au déroulement normal des cycles d'échanges matrimoniaux endovillageois.

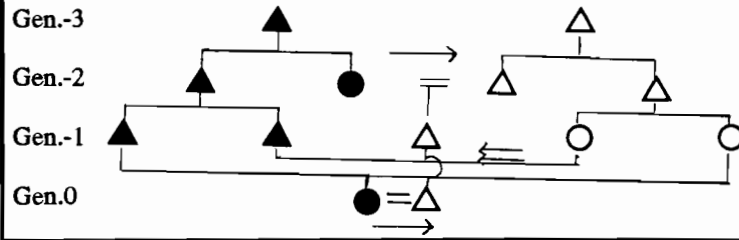
On ne dénombre que deux "accidents" de ce type dans la région.

- Le premier cas se déroula à Kivalo. Un double mariage a été contracté entre deux hommes Jimbe et deux femmes Ohimalany.

1 Il s'agit d'échanges de soeurs qui eurent lieu à Mangily entre les Antibefa et les Tanandro, et entre les Loharonga et les Befandreha. Le fait que ces alliances se soient produites dans le seul village de Mangily et à la génération actuelle explique peut-être leur caractère exceptionnel. La communauté villageoise de Mangily subit actuellement des bouleversements importants au niveau de ses activités économiques et de ses réseaux d'échange et donc matrimoniaux. Ce type d'arrangement matrimonial pratiqué d'ordinaire entre non corésidents manifeste, à mon sens, le repli de la communauté villageoise sur elle-même.

2 Alliances entre Antavaratse de Mandarano et à Mangily, entre un homme Marovango et une femme Tanandro.

Fig. 28. Cas d'endogamie villageoise masculine effectuée chez un lignage fondateur de village.



Les cas :

- alliances entre les Jimbe et les Ohimalany de Kivalo.

Légende

-le sens de la flèche reprend celui des épouses.

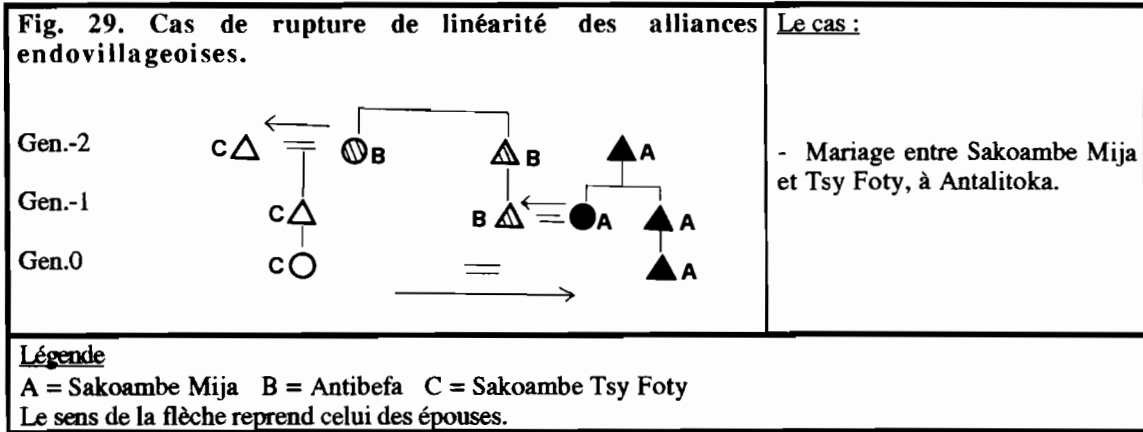
L'antériorité et l'ancienneté des échanges entre ces deux familles justifient sans doute ce mariage à contre-sens.

La présence d'Ohimalany dans la région de Bosy et Ampatiky remonte selon les traditions orales à une époque qui correspondrait à l'existence du village de Nosy Meloky. Le tissu matrimonial qui lie les Timangaro, les Ohimalany et les Jimbe de cette zone est ténu. Toujours selon les traditions, les Jimbe auraient à une période plus ancienne pris épouse chez les Ohimalany avant que ceux-ci ne viennent s'installer à Kivalo. Ces alliances contractées directement ou par le biais de mariages intermédiaires avec les Timangaro de Bosy de type A donne épouse à B qui donne épouse à C, plaçaient les Jimbe dans la catégorie des preneurs de femme chez les Ohimalany, avec une dimension territoriale qui englobait deux voire trois villages. Le mariage d'installation des Ohimalany à Kivalo contrebalance la dette par la symétrie de l'échange. Par la suite les échanges s'alternent entre les deux lignages jusqu'à aboutir à l'alliance entre cousins croisés. Cette union qui contrevient aux interdits habituels de l'inceste¹ rétablit en quelque sorte l'ordre entre les groupes, sans provoquer de tensions ou de conflits ouverts.

- Le second cas eut des conséquences conflictuelles encore perceptibles de nos jours.

Les Sakoambe Mija d'Antalitoka sont les seuls fondateurs de village dans la région à avoir tenté une réelle endogamie matrimoniale masculine. Afin d'en clarifier l'explication, je propose de simplifier les faits par le schéma suivant.

1 Cf. chapitre six.



Je n'ai pas trouvé, sur le terrain, d'explication quant aux fondements de cette alliance. Pourquoi les fondateurs Mija ont-ils pratiqué l'échange de filles avec les Tsy Foty qui, si ce n'est la communauté d'appartenance ancienne à la *raza* des Sakoambe et la forte personnalité de Lazara, n'étaient tout compte fait que des étrangers venus de Belosur-Tsiribihina?

Cette alliance est complètement stérile pour le lignage fondateur. Si l'on réfléchit en terme d'avantages et de droits d'usufruit sur la terre, le mariage des Mija avec la femme Tsy Foty n'a aucun intérêt pour les deux parties. Les fondateurs ne verront pas leur capital foncier s'enrichir d'un droit d'exploitation leur venant de l'épouse, puisque les Tsy Foty, on le verra dans le dernier chapitre, n'ont aucune terre d'héritage (*lova*) dans l'endroit. Ce mariage se fait également en pure perte pour les Tsy Foty, puisqu'ils ne pourront accéder à l'héritage de l'époux. A peine pourront-ils pratiquer le brûlis forestier, mais ce droit leur est déjà acquis par simple résidence.

Les causes de cette alliance dénoncée par les Mija comme une mésalliance sont sans doute multiples et imbriquées dans toute une problématique de rapports d'entente et d'intérêt dont l'interprétation eut été hasardeuse.

Les conséquences en sont immédiates et très clairement visibles dans la réalité quotidienne du village d'Antalitoka.

La réciprocité des échanges matrimoniaux à l'intérieur du village compromet le pouvoir de son fondateur déjà contesté par les Tsy Foty lors de leur installation ainsi qu'à

la mort de Lazara qui refusa de son vivant d'être enterré dans la nécropole du village.
 Cette alliance boucle la circulation des femmes entre lignages corésidents :

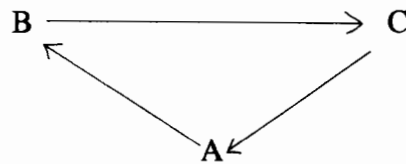


Fig. 30. Configuration en boucle de la chaîne des alliances endovillageoises

A présent qu'ils ont acquis la qualité de donneurs d'épouses aux Mija, les Tsy Foty sont pour ainsi dire sur un plan d'égalité matrimoniale avec les fondateurs. Cet état conforte leur revendication de pouvoir et aboutit dans la réalité à une opposition déclarée entre les deux lignages qui se solde par une division nette des espaces de vie dans le village et une appropriation toute récente des génies de la terre par les Tsy Foty.

Ce conflit placé sous l'arbitrage des génies de la terre, se réglera à n'en point douter par la voix des possédées comme le laisse présager la résolution de conflits similaires qui opposèrent un temps les Tanandro et les Marovango à Mangily be et encore, les Marovango de Mangily et les descendants de Natsoeky à Ankirijibe¹. Un incident d'ordre naturel ou une épidémie touchant les hommes ou les bestiaux fournira l'occasion, par son interprétation, de désigner lequel de ces deux lignages est le véritable maître du village.

c) Les catégories d'alliés matrimoniaux au sein des villages

L'asymétrie des réseaux d'alliances endovillageoises ne peut qu'être productrice de catégories différenciées d'alliés qui, jadis vivant dans des lieux dissociés, se retrouvent, en ces temps nouveaux, regroupées en un seul lieu de résidence.

¹ Cf. saga des Marovango : annexe X.

1) *Le statut résidentiel post matrimonial*

Dans les temps anciens, les règles de viri-patrilocalité généralement respectées voyaient les femmes quitter le territoire de leur lignage paternel pour rejoindre celui de leur époux. Cette instabilité résidentielle des filles était contrebalancée par la stabilité des hommes qui demeuraient sur le territoire où étaient enterrés leurs ancêtres et où étaient rassemblés les *hazomanga*. L'absence de leurs soeurs leur laissait toute liberté de gérer le patrimoine foncier et bovin du lignage.

La situation de l'homme qui s'étant éloigné de sa terre ancestrale et de son *hazomanga* pour s'établir chez son épouse était considérée comme anormale et contre nature, car cela revenait à suivre son conjoint comme le font les femmes, à dépendre des biens et du patrimoine de sa belle famille. N'ayant aucune terre en propre sur place, il était tenu dans un état de subordination économique totale, incapable de répondre à ses devoirs de beau-fils autrement que par sa force de travail. Il ne pouvait s'agir alors que de cadets rejetés de leur lignage, complètement égarés (*vevy*), car jamais en situation normale un homme n'aurait cherché à se placer dans la position totalement décriée de *jaloko*. Au fil du temps, le beau-fils acquérait une meilleure considération, mais jamais au-delà du respect que l'on doit à l'âge. C'est là une vie bien pénible qui est réservée à l'homme qui habite chez son épouse, une situation peu enviable sur laquelle les anthropologues ont beaucoup écrit¹.

A la suite des vagues de migrations et de l'intégration des étrangers dans les communautés villageoises, la multiplication des mariages uxoriocaux aidant, on a tendance à banaliser la situation "ridicule" des hommes "suiveurs de femme" (*mpanarambady*). Pourtant, dans la région, l'idée persiste que les hommes qui vivent chez leur femme "ne sont pas libres et demeurent sous la coupe des gens qu'ils ont épousés" (*tsy nahaleo ntena olo ireto, de nanito ireto olo nanambalia ireto*)². Si l'on considère que dans la majeure partie des villages, seul le groupe fondateur forme un

1 Chez les Betsimisaraka (Ottino opus cité page 83 en note 1 : 321), chez les Sakalava Avaratse (Waast 1980 : 155 sq.).

2 Propos extrait de l'enquête menée à Marovoay auprès des Marovango, descendants de femmes des Marovitsy fondateurs.

noyau résidentiel patri-virilocal et que tous les autres lignages corésidents sont par conséquent en état d'uxorilocalité, on peut aisément imaginer la hiérarchie résidentielle qui est établie au sein des communautés.

Certes, la résidence est une notion extrêmement relative, puisqu'un homme issu d'un village voisin et marié uxori-localement, aura un statut résidentiel moins "subalterne" que l'étranger venu de loin qui se trouve dans la même situation de "preneur de femme" au village. J'aurai l'occasion de revenir sur le sujet. Mais il est important de retenir dès à présent que dans l'opposition catégorielle que l'on retrouve au sein des villages entre donneurs et preneurs de femmes, beaux-fils et beaux-pères, peuvent intervenir des rapports de voisinages qui temporent les écarts de statuts.

2) *Donneurs et preneurs de femmes*

La prise d'une femme, en pays sakalava, donne à l'époux un droit sur sa fécondité. Droit qui est entériné par le rituel de "la prière pour le ventre" (*soront'roky*) proférée dès les premiers mois de la grossesse. La cérémonie du "*soron'anaky*" qui a lieu dès la naissance du premier enfant confirme sa paternité sur tous les enfants nés de cette épouse. On dit même que dans certains cas, les droits de paternité continuent à courir après la séparation, si le divorce n'a pas été suivi de compensations versées habituellement par le lignage de la femme. On raconte ainsi l'histoire surprenante d'un homme qui fit valoir ses droits sur le fils d'une femme remariée et dont il était séparé depuis plusieurs années. Le mariage n'est donc que le premier stade d'un cycle d'échanges qui gouverne toute la vie cérémonielle sakalava. Les rapports entre preneurs et donneurs de femmes sont, par conséquent, aussi des rapports entre preneurs et donneurs de descendance. Les beaux-fils sont ainsi redevables envers leur belle-famille, de leurs femme et de leurs enfants.

De manière générale et intemporelle, cette situation de dette s'élargit à l'ensemble de la "famille" de l'épouse. Ainsi Ego englobe dans la catégorie de donneurs d'épouses, le père de sa femme (*rafoza*), les frères et sœurs de ce dernier et leurs époux, ainsi que

ses beaux-frères (*velahy*). Les rapports qu'il entretiendra avec eux sont respectueux et dociles comme le sont ceux de son épouse vis-à-vis de ses proches parents. Il leur concède l'autorité de l'aînesse et se comporte envers eux comme le fait son épouse, leur laissant la meilleure place sur la natte, s'effaçant lors de leurs rituels lignagers et leur laissant droit de parole même quand vaincus par l'alcool leur discours chavire. Relatant de faits semblables en pays Anteimoro, R. Dubois écrit ainsi :

"(...) Vis-à-vis de mon beau-frère, je participe à la relation de ma femme avec son frère; quant au mari de ma soeur, il participe à la relation que j'ai avec ma soeur. Dans le premier cas, je suis femme, car identifié à ma femme; dans le deuxième cas, je suis homme" (1978 : 81).

La séparation des lieux de vie permet de ne pas mélanger les rôles, évitant aux "échangeurs de femmes" de se retrouver au sein d'un même village. A ce point de vue la configuration des circuits matrimoniaux tant internes qu'externes au village sont tout à fait efficaces. En effet, comme on a pu le constater, il n'existe que peu de cas de symétrie dans les échanges endovillageois. De plus, les catégories de preneurs et de donneurs de femmes sont très nettement identifiées puisque seul le lignage *Tompon-tana* est donneur de femmes et *rafoza* de tous les lignages seconds. Quant à eux, qu'ils forment ou non des chaînes linéaires d'alliances asymétriques qui produisent de nouvelles sous catégories, ils sont tous *vinanto* du lignage premier.

Comme on pourra le constater dans le chapitre six, c'est avec les lignages résidants à l'extérieur que se formeront des paires échangeuses. Ainsi, la dissociation des résidences ne conduira pas à la confusion des catégories. Les protagonistes moduleront leurs rapports en fonction du territoire. Quand A, à la fois preneur et donneur de femmes à B, viendra lui rendre visite dans son village, il se conduira en gendre (*vinano*) vis-à-vis de B. Mais dans le village de A, B sera à son tour accueilli comme un gendre.

La prise de femme dans un village suivie d'une installation uxorilocale, situation que vivent tous les lignages seconds, double par conséquent la dette des gendres et

conduit à les assimiler doublement à la catégorie des cadets et des femmes. Ils sont à la fois preneurs et suiveurs de femme au village.

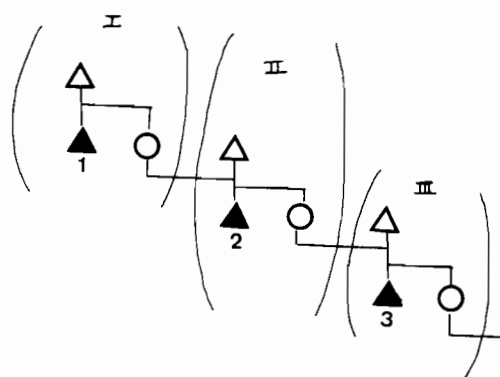
Toute cette hiérarchie d'alliance qui se développe au sein des communautés, à la faveur des seuls maîtres de village qui, maîtres également des alliances, concentreront une puissante force agnatique, est supportée, dans les villages d'agriculteurs, par une gestion calculée des ressources du territoire. Mais cette domination économique et matrimoniale existe aussi, bel et bien, dans les villages de pêcheurs tout proches comme nous le verrons dans le chapitre six.

2 - HIERARCHIE DE DESCENDANCE

Tentons à présent de comprendre de quelle manière l'opposition catégorielle majeure entre alliés matrimoniaux au sein d'un village se retrouve à la génération suivante entre leurs descendants.

a) Les enfants de l'homme / les enfants de femme

L'affiliation au lignage du père, trait qui domine tout le système de parenté Sakalava Menabe, ne contrarie pas le rattachement de l'individu au lignage de sa mère. Ainsi chaque individu se retrouve au centre d'un double système de filiation. Il est considéré comme "enfant de l'homme" (*anaky ny lahy*) par les membres de son lignage paternel dans l'unité résidentiel duquel, en situation normale, il vit. Mais, il est également "enfant de femme" (*anaky ny ampela*) pour les membres du lignage de sa mère dont il est séparé par la résidence, mais relié par des liens cérémoniels et des intérêts patrimoniaux qui dans la réalité lui seront très peu profitables.



Ego 1 est enfant de l'homme pour I
 Ego 2 est enfant de l'homme pour II,
 mais enfant de femme pour I
 Ego 3 est enfant de l'homme pour III, mais
 enfant de femme pour II et pour I (dans le
 cas de corésidence avec I)

Fig. 31. La relativité des catégories de descendance : "enfant de l'homme" et "enfant de femme"

Cette opposition catégorielle entre descendants, qui selon Paul Ottino¹ apparaît fondamentale dans tous les groupes sociaux de Madagascar, est la reproduction de la dyade preneur/donneur de femmes, *vinanto/rafoza* qui opposent les alliés à la génération précédente. Les enfants du *vinanto* deviendront, pour le lignage qui offrit l'épouse, des "enfants de femme". Comme leur père, ils participent dans leurs rapports qu'ils entretiennent avec le lignage de leur mère, à la catégorie des femmes (*ampela*). Cependant, les rapports du neveu utérin envers son oncle maternel, sa mère mâle (*renilahy*), sont nettement moins "rampants" que ne le sont ceux du *vinanto* vis-à-vis des parents de son épouse. Une affection partagée domine généralement leurs relations.

Il ne faut pas oublier que depuis la naissance, l'oncle maternel suit et participe à tous les cycles rituels de passage des enfants de ses sœurs.

Au huitième mois de sa grossesse, la femme rejoint son village paternel pour accoucher auprès des siens. Après la naissance, l'enfant encore cru et chaud, doit attendre une période d'un mois environ, le temps aussi du retour de couche (*jabely*) de sa mère, avant de pouvoir affronter l'extérieur de la case. C'est l'oncle maternel qui organise la présentation de l'enfant au village (*fibohan'anake*) et convie le père à venir les chercher². C'est encore lui qui offrira un boeuf pour la circoncision de tous les fils de ses sœurs et

¹ Ottino (opus cité page 83 note 1 : 1).

² Cf. chapitre six.

qui aura l'insigne charge de tailler leur *hazomanga* et de les emmener sur ses épaules sur le chemin rituel qui fera d'eux des hommes.

Les "enfants de femmes" possèdent des droits, dont ne bénéficient pas leur père, sur la part du patrimoine lignager qui revient à leur mère. Ces droits ne deviennent, en réalité, effectifs qu'à partir du moment où l'individu réside au village de son oncle maternel. La nature des biens qui reviennent aux femmes sont généralement médiocres, tant et si bien que l'individu ne lâchera pas son héritage paternel pour les récupérer. Il laissera à ses oncles maternels le soin de les gérer et viendra peut-être les solliciter, s'il est à court de boeufs pour une cérémonie.

Quand une femme s'est mésalliée à un homme de richesse inférieure, ou dont les biens (terres ou boeufs) ont été frappés par une calamité naturelle, c'est alors que les rapports se font moins harmonieux, non pas entre l'oncle maternel et ses neveux, mais entre cousins croisés. Les fils de l'oncle maternel craignent que leurs cousins reviennent et réclament la part de leur mère, si infime soit-elle. Comme je l'ai moi-même constaté, ils ne manquent pas une occasion de rappeler en présence de leurs cousins que sur les terres de leur père "enfants de l'homme", ils sont hommes et qu'ils seront toujours plus puissant (*manjaka*) que ceux qui sont sortis (*miboaky*) des femmes, les "enfants de femme".

b) Enfants de l'homme et enfants de femme issus des alliances endovillageoises

En temps normal, c'est-à-dire avant le regroupement des familles en communauté villageoise, il n'existait que peu de cas où les deux catégories de descendants vivaient sur un territoire commun. Chacun demeurant dans le lignage de son père, il n'y avait tout compte fait que les enfants nés de femme célibataire et non reconnus par leur père, les *anak'amoto*, qui résidaient chez leur oncle maternel en compagnie de leurs cousins croisés, enfants de l'homme. Ainsi que l'on peut l'observer dans le village monolignager de Soaserana, les "enfants du dehors", enfants de femme célibataire (*anaky ny ampela*

tovo), ne sont que des pièces rapportées au lignage de leur mère; même si leur oncle maternel fait office de père et qu'il les a en quelque sorte adoptés lors d'une cérémonie de reconnaissance. L'âge ne leur donnera pas l'aïnesse ni l'autorité, car en toute occasion, ils passeront en second. Circoncis les derniers, ils ne pourront endosser la charge de chef lignager (*mpitoka hazomanga*) qui se transmet par voie masculine que si la lignée des "enfants de l'homme" s'est éteinte¹. Les règles de dévolution successorale prévoient qu'ils peuvent hériter à part égale avec leurs cousins. Mais, dans la réalité, ils ne récupèrent que les biens de femmes attribués à leur mère. Cette écart de légitimité et de richesse qui oppose au sein d'un lignage ceux qui ont un père "*manandray*" à ceux qui n'en ont pas, est comparable à la différence qui, au sein des communautés villageoises, oppose les individus nés "enfants de l'homme" dans le lignage fondateur, à leurs cousins croisés issus d'un mariage d'installation, nés "enfants de femme".

1) Le statut résidentiel des enfants de l'homme et des enfants de femme au sein du village

Dans le contexte des communautés villageoises, le statut matrimonial et résidentiel du père détermine largement le statut de sa descendance au village. D'une part, parce que les lignages locaux constitués, pour certains d'entre eux depuis moins de trois générations, n'ont pas encore acquis cette profondeur qui confère au groupe une structure réellement organique². D'autre part, parce que l'orientation des alliances endovillageoises conforte les statuts résidentiels initiaux.

Ainsi les enfants et les petits-enfants issus d'une alliance d'installation, considérés par la naissance comme originaires du village (*olo bakan'tana*), ne cesseront-ils d'être identifiés par rapport au lignage qui par alliance permet l'installation de leur ancêtre.

Leur statut résidentiel est variable et se modifie en fonction des axes de vue. Si l'on aborde leur situation résidentielle au niveau des quartiers lignagers, ils sont en état de

1 Je n'ai rencontré qu'une seule fois ce cas et encore, ce *mpitoka* de substitution ne pouvait invoquer les ancêtres qu'assis et non debout comme le veut l'usage.

2 (Goodenough W.H. "residence rules" *Southwestern Journal of Anthropology*, XII, 1956), la notion de résidence patrilocale ou matrilocale ne porte que sur une relation entre deux générations adjacentes, alors que les groupes locaux "organiques" ou "réels" sont formés, universellement de trois ou quatre générations (Leach E.R., *Critique de l'anthropologie*, trad. française, 1968).

résidence patrilocale et occupent la position "d'enfants de l'homme". Mais si l'on ouvre le champ de vision à l'ensemble du village, leur statut résidentiel subit les effets d'une inclusion tant spatiale que catégorielle. Le quartier résidentiel édifié par leur père ou par leur grand-père étant une unité de résidence estimée comme uxorilocale par les maîtres du village, cela revient à les situer au niveau du village comme des individus en état de matrilocalité, des "enfants de femmes" par rapport au lignage fondateur du village. Tout se passe comme si l'individu né d'un homme *vahiny* est "enfant de l'homme" tant qu'il reste dans le quartier résidentiel de son père, mais devient "enfant de femme" en situation de matrilocalité dès qu'il se promène dans le village et rencontre ses cousins croisés.

Ces observations rejoignent les commentaires de Jean-François Baré concernant la relativité des règles de résidence en général:

"Si par exemple un individu considéré comme patrilocal réside de ce fait dans le même groupe local que son père lui-même matrilocal, la succession des affiliations considérée n'est pas nécessairement comparable à celles pouvant comprendre deux chaînons patrilocaux, par exemple.(...) Enfin, ainsi que le note J.A. Barnes (Marriage and residential continuity, ...), ces deux notions, de même que celle de viri ou uxori-localité dépendent de l'aspect résidentiel des mariages pratiqués à la génération au-dessus; appeler "patrilocalité" la résidence d'un individu dont le groupe matrilocal se situe à quelques centaines de mètres, et vis-à-vis duquel il peut entretenir des relations aussi intenses qu'avec son groupe patrilocal, n'offre pas de sens." (1980 : 194)

La corésidence avec le lignage maternel affaiblit le pouvoir du père sur sa descendance et renforce, en retour, l'autorité des oncles maternels sur les enfants de ses sœurs. Dans le contexte villageois, l'oncle maternel possède les biens et le patrimoine, alors que le père n'a rien en propre, rien à transmettre. En ce sens, il se révèle moins père, moins homme, que l'oncle propriétaire du village. Le fait paraît à ce point flagrant, qu'il n'est pas rare dans un village de voir l'ensemble de la communauté se revendiquer de l'appartenance clanique dominante des fondateurs de village. Je fus moi-même pris au piège au début de mes enquêtes, avant de comprendre qu'un village constitue une zone

privilegiée d'activation de *raza* des fondateurs. A Mangily comme à Ankirijibe, par exemple, tous les villageois se proclament au premier abord Marovango¹. Ce n'est qu'en poussant plus avant les investigations que l'on comprend enfin que seuls les membres du lignages fondateurs se rattachent en qualité "d'enfant de l'homme" au clan de leur père, alors que les lignages seconds s'appuient sur leur appartenance clanique maternelle, (et occultent leur appartenance clanique paternel qui les déssert au niveau villageois) pour contrer cette diminutio sociologique qui frappe les "enfants de femme" en situation de matrilocalité. Ils développent ainsi l'illusion d'appartenir au lignage premier.

Les descendants par les hommes des fondateurs de village ne laissent pas l'ambiguïté s'installer et s'imposent, par la parole, comme premiers et aînés de tous ceux qui résident au village. Comme nous le verrons dans le chapitre cinq, ils transcendent l'ordre des générations, en considérant leur catégorie comme supérieure à l'âge. L'on s'étonne parfois d'entendre un homme jeune voler la parole à un vieillard et le traiter d'enfant (*anaky*) simplement parce qu'il est "enfant de l'homme". A force de voir ainsi des aînés se taire devant l'attitude tyrannique des hommes descendant par les hommes des fondateurs de village, j'en ai retiré des enseignements qui s'avèrent utiles dans la suite de mes enquêtes. On obtient d'un individu une parole plus libre et plus franche, en discutant dans l'unité résidentielle où il tient le statut d'homme et dans l'enclos où il est en position de force patri-virilocale.

2) *L'articulation des catégories de descendants au sein des villages*

La directionnalité des alliances et la configuration des réseaux matrimoniaux endovillageois tissent de proche en proche la trame de fond des communautés et déterminent les articulations entre groupes de descendants. Autour du noyau fondateur

¹ Parmi les huit affiliations qui déterminent le champ de références théoriques des affiliations claniques d'un individu, l'exemple des Marovango nous montre assurément que ce n'est pas obligatoirement la *raza* du père ou celle qui est porteuse du plus grand prestige historique qui prévaut, mais bien celle qui permet l'inscription du groupe dans un territoire de vie contemporain. Cette constatation rejoint les propos de Jean-François Baré (1980 : 192-3) qui souligne que "*si l'appartenance clanique du père est celle qui doit se transmettre, l'appartenance de la mère peut également être activée selon certaines modalités*". "*Cette activation, poursuit-il, n'est toutefois possible que si elle est accompagnée d'un lien de co-résidence entre l'enfant et sa famille maternelle. (...) la transmission des affiliations claniques est subordonnée à la transmission des affiliations aux groupes résidentiels*".

qui rayonne par sa force agnatique, gravitent des cellules lignagères qui se structurent par rapport à des principes agnatiques qui leur donnent corps, mais qui trouvent leur véritable mouvement dans leur rattachement au noyau mère. Dans cet agrégat que représente la communauté villageoise, tous les lignages s'articulent, en général, par rapport au lignage fondateur.

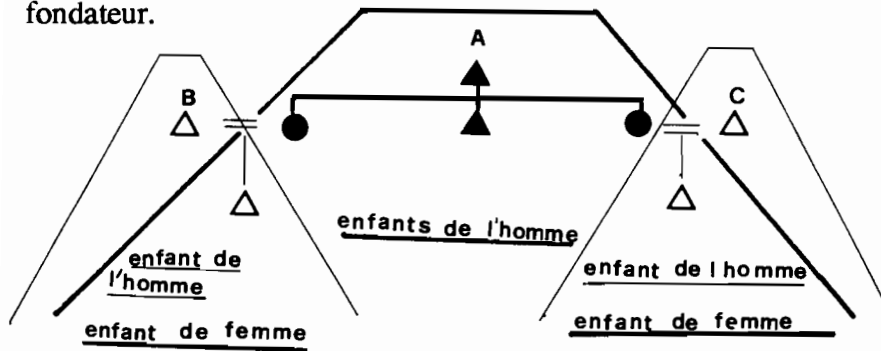


Fig. 32. Configuration classique d'une communauté villageoise dont les lignages corésidents s'articulent directement au lignage fondateur par un ancêtre féminin.

Parfois, les alliances se développent en chaîne et entraînent cet emboîtement si caractéristique qui, à la génération suivante, produit, par entrecroisement des affiliations, des catégories dérivées. Ego "enfant de l'homme", dans son lignage C, appartient à la catégorie des "enfants de femme" dans le groupe B et, est, à cause de sa résidence, considéré comme doublement issu de femme par le lignage fondateur A.

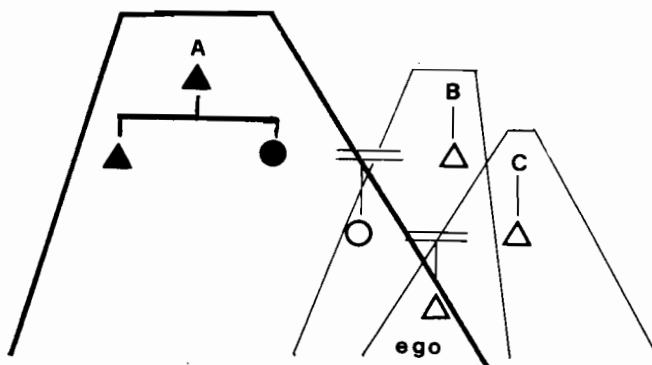


Fig. 33. Structure communautaire en chaîne

Il va de soi que la multiplication des maillons féminins dans la chaîne qui relie le groupe au lignage fondateur, amoindrit encore son statut résidentiel et le place dans une position d'infériorité patrimoniale absolue.

3) *L'infériorité patrimoniale des enfants de femme et doublement issus de femme : le cas des enfants de Marie -Jeanne*

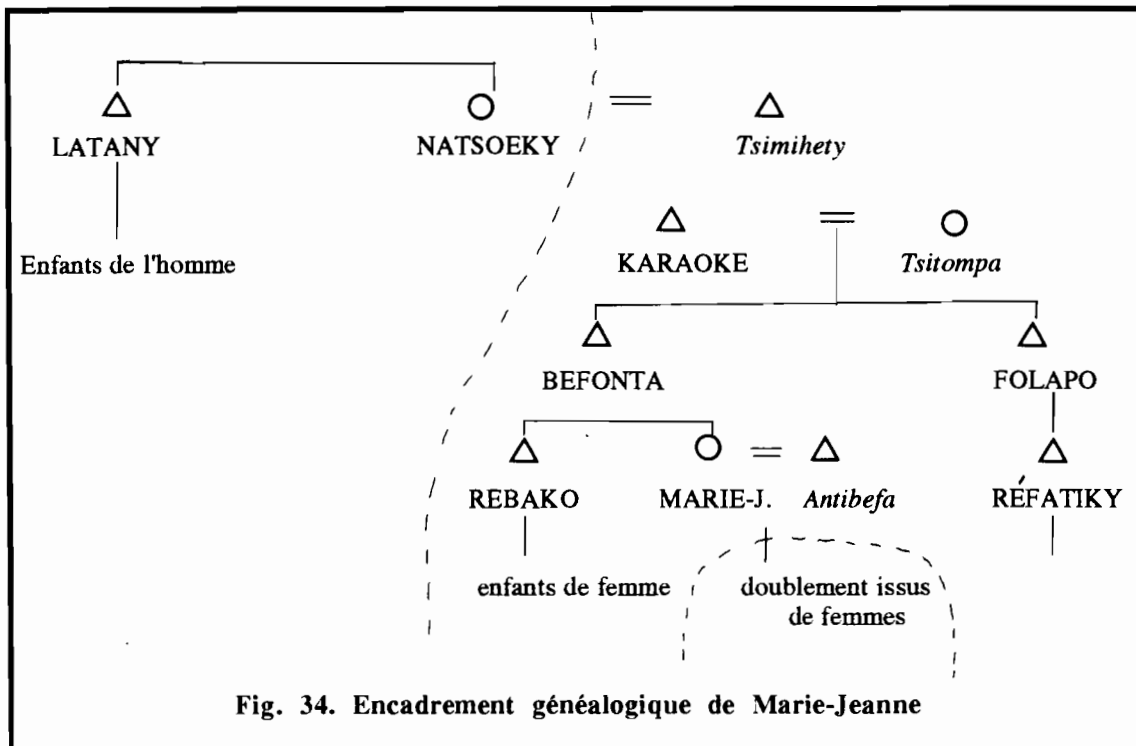


Fig. 34. Encadrement généalogique de Marie-Jeanne

Les enfants de Marie-Jeanne étaient à Ankirijibe doublement issus de femmes. En effet, leur mère appartenait à la catégorie des "enfants de femme" des Marovango, issue de Natsoeky, soeur du fondateur Latany. Befonta, son père, s'affirmait pourtant Marovango, *mpitoka hazomanga* de son groupe et seul maître d'Ankirijibe¹.

Marie-Jeanne avait à son tour épousé un étranger, un Antibefa nommé Vololo, qui s'était présenté au village comme demandeur de terre et de vie, bien qu'il possédait en propre un petit troupeau. A la naissance de chacun de ses enfants, cet homme avait offert à Marie-Jeanne, un boeuf qu'elle avait aussitôt confié à son père Befonta qui gérait le troupeau de son lignage et accordait les fonctions : son frère Folapo se chargeait des bêtes et vendait le lait. Le premier fils de Folapo s'occupait des charettes

¹ Cf. saga Marovango : annexe X.

et Refatiky, le frère de Marie-Jeanne, était en charge des terres. A la mort de Befonta, les charges ont été redistribuées aux "enfants de l'homme".

En dehors de la tâche subalterne de gardien des boeufs, aucune fonction n'a été accordée aux enfants de Marie-Jeanne qui pourtant possédaient des droits sur le troupeau. Les bêtes offertes à leur mère et celles qui en étaient nées, étaient rassemblées sous l'aiguillon de leurs cousins croisés. Lorsque pour une cérémonie, il fallait sacrifier un boeuf, c'était systématiquement les boeufs de Marie-Jeanne qui étaient choisis pour l'occasion, à tel point qu'à force, ils ne possédèrent plus aucune bête en propre.

L'état d'enfant de femme vivant dans le village de ses maternels met l'individu dans un état de subordination résidentielle tel qu'il ne parvient pas à acquérir une réelle emprise sur le territoire et ses ressources, puisque ce sont toujours les terres les moins bien irriguées et les moins bien situées qui lui seront confiées. Mais de plus, comme le montre bien l'histoire des enfants de Marie-Jeanne, il rencontre de réelles difficultés à constituer un patrimoine personnel, autonome de celui qui est et reste sous le contrôle des agnats masculins du lignage fondateur du village. Les biens, principalement des boeufs, apportés par l'homme "suiveur de femme" passent rapidement, à cause d'un système de prestations obligatoires auxquelles en sa qualité de beau-fils il ne peut se soustraire, dans le patrimoine de sa belle-famille. A la génération suivante, la dette matrimoniale du père ne semble pas apurée. Tout semble calculé de manière à ce que ses enfants ne récupèrent pas les boeufs qu'il offrit à sa femme. Ils sont voués, en effet, à être sacrifiés lors des rituels du lignage "donneur de femmes".

En conclusion, on peut dire que les enfants de femme, vivant dans le village de leur mère sont économiquement défavorisés, non seulement parce qu'ils héritent en second rang de biens de second ordre, mais aussi parce que le patrimoine de leur père leur parvient diminué, rogné par les prestations rituelles imposées à la génération antérieure.

IV - LES REPRESENTATIONS SPATIALES DE LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE

C'est aujourd'hui un quasi truisme de dire, à la suite de R. Ledrut (1977 : 27) et de bien d'autres auteurs qui se sont penchés sur l'espace comme système d'organisation et de représentation, que *"l'organisation spatiale d'un territoire n'est que la forme concrète, ou matérielle de l'organisation sociale d'une société donnée"*. Il apparaît dès lors évident que les transformations structurelles d'une société se trouvent retranscrites dans l'architecture des lieux de vie et de mort qui ne sont tout compte fait que des représentations concrètes du collectif. Les phénomènes sociaux étant à la fois des phénomènes spatiaux, l'idée que l'organisation socio-spatiale des territoires villageois reprennent l'évolution de la conception du nous résidentiel qui, en quelques années, est passée d'un nous lignager à un nous plurilignager et communautaire est tout à fait intéressante. Retrouvera-t-on une mise en espace de cet emboîtement par alliances des lignages corésidents? La conception idéologique du monde qui, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, hiérarchise les espaces et offre aux vivants le moyen de reproduire un ordre social, sera-t-elle aussi efficace dans la manifestation spatiale des hiérarchies communautaires?

1 - L'ORGANISATION DES PLANS DE VILLAGE

Ainsi que je l'ai montré dans le premier chapitre, les villages Sakalava sont formés d'une juxtaposition de quartiers. Chacun d'eux représente une unité résidentielle distincte, occupée par les membres d'un seul lignage et de leurs épouses, ou encore par les membres d'un segment de lignage plus important éclaté sur plusieurs villages. A l'intérieur de ces enclos résidentiels strictement exogames, les cases sont disposées en tenant compte de la cardinalisation de l'espace plan. Leur ordonnancement joue sur des oppositions binaires, Nord-Sud et Est-Ouest, pour retracer sur le sol la hiérarchie

lignagère. J'avais émis, on se le rappelle¹, quelques réserves concernant l'élargissement de ce système de représentations spatiales à l'ensemble de l'espace villageois.

a) Le décalage entre le modèle et la réalité pratique

Il est toujours satisfaisant d'entendre qu'un modèle présent dans la conscience s'applique à la réalité. J'étais donc bien à l'aise en écoutant les habitants me certifier que le lignage premier avait seul le droit d'occuper la partie Nord, symboliquement la plus enviable, et qu'au fil de nouvelles installations, les autres groupes se succédaient toujours un peu plus au Sud, donnant au village son axe de construction dominant et enregistrant ainsi l'ordre des installations successives :

" Quand les *tompon-tana* commencent un village, ils ne le font pas à l'Ouest, mais bien à l'Est ou au Nord" (*Tompon-tana, laha roho sambila manamboatsy tana iny, laha tsy manao andrefa i, de manao antinana na avaratse*).

Mais lorsque je me suis penchée sur l'analyse des plans de village, je fus bien dépitée en constatant que ces lois si parfaites et pour moi si commodes n'étaient dans la réalité que rarement appliquées². Pour ne prendre que quelques exemples empruntés aux villages les plus importants de la région, on remarque qu'à Ankirijibe, l'axe de construction principal va de l'Ouest à l'Est et que le quartier réservé aux fondateurs se situe dans la partie symboliquement la plus dépréciée. Il en va de même à Mangily, à Antalitoka, à Ampasimaty et à Ampareisty où les Antandroy récemment arrivés se sont installés au Nord du village. A Ampatiky, l'axe dominant est respecté, mais les lignages les plus anciens se retrouvent confinés dans la partie ouest, alors que les Karany occupent la zone est.

Les habitants raisonnent de manière pragmatique quand ils tentent de donner une explication au décalage qui existe entre l'organisation des quartiers dans leur village et le

¹ Cf. chapitre un.

² Plans relativement conformes : Antalitoka et Tanambao.

pattern symbolique qui impose un agencement normatif des espaces. Leurs arguments se résument en quelques phrases :

"On est *tompon-tana*, mais pas assez fou pour s'installer à l'Est dans la boue de la Mangrove et laisser aux *vahiny* la bande de sable sec près de la mer et de nos pirogues¹" ou encore " Quand on est *tompon-tana*, on est en droit de prendre la meilleure place et d'installer sa case près des points d'eau et des terres mouillées, les *vahiny* se partagent le reste, du moment qu'ils ne prennent pas notre place, cela ne fait rien"².

Dans la réalité, la nature des lieux et la configuration des espaces géographiques prennent le pas sur des considérations d'ordre symbolique et idéologique. La prérogative des groupes fondateurs s'exprime par le choix d'un terrain de qualité, au risque de laisser à d'autres la place qui symboliquement leur reviendrait.

On pourrait arguer du fait que le groupe premier n'a pas encore à l'esprit, lors de la fondation du village, la vision de son développement et de son organisation future et qu'avec le temps et l'installation de nouveaux groupes, il peut rectifier son plan et reprendre la place qui convient à son statut.

Les chroniques villageoises démentent cette hypothèse, car les Jimbe de Kivalo et les Marovango de Mangily auraient pu, mais ne l'ont pas fait, "saisir le Nord" lors du déplacement de la communauté vers un autre site. D'autre part, les *Tompon-tana* tiennent à leur place et on ne retrouve aucun cas de réaménagement de village à la suite d'un départ, comme cela se pratique en Androy³. Le nouveau venu récupère généralement les cases abandonnées sans que les ancêtres manifestent avec colère leur désapprobation, comme cela se passe en Androy.

Dans la région, les ancêtres ne semblent pas contrariés par le désordre qui règne dans l'organisation des villages des vivants qui, tous, en quelques générations ont connu

1 Ampatiky (1992).

2 Mangily (1992).

3 Paul Ottino (opus cité page 83 note 1 : 59-60) raconte que dans les villages antandroy "*les exceptions (à la norme) toujours explicables par des raisons matérielles n'en sont pas moins ressenties comme fautives, c'est-à-dire dangereuses parce que susceptibles de soulever la colère des ancêtres garants de l'ordre de la hatase.*". Il poursuit en donnant un exemple de réaménagement des quartiers.

l'installation et le départ de plusieurs familles. La stricte observance des normes symboliques d'agencement des espaces dans leur nécropole, possible car les ancêtres n'ont que faire des aspects "pratiques", suffit semble-t-il à les satisfaire.

Tout compte fait, comme je l'expliquerai plus loin, l'ordonnement des quartiers dans les sites funéraires stabilisé par l'attachement des lignages au principe d'unicité du lieu d'ensevelissement ancestral, offre une représentation durable des catégories qui est impossible au niveau des espaces villageois, à cause de la mobilité des groupes à l'intérieur de la région.

b) L'ordre est dans l'oeil et dans la mémoire

Dans cette désorganisation cardinale, certains indices permettent cependant à l'étranger de passage de comprendre instantanément où se situe le quartier des maîtres de village, et de s'y diriger sans faute. Que ce soit à l'Est, au Nord, au Sud ou à l'Ouest, le quartier des *tompon-tana* se situe à une extrémité, à la tête (*loha*) du village, car aucun *vahiny* ne sera autorisé à construire une case plus avant, même s'il s'agit de l'Ouest. Bien que "déboussolés", certains principes demeurent :

si l'arbre du *toñy* ou le *komba* ne sont pas suffisamment visibles pour lui indiquer le point de départ de la construction du village, il cherchera le quartier qu'il identifiera comme le plus ancien, par le nombre de cases, la richesse ostentatoire des matériaux de construction (toit de tôle...) et l'ombre portée des vastes feuillages des cocotiers plantés de longue date.

Le désordre des lieux n'apporte aucune confusion dans l'esprit des habitants qui par la mémoire, sont à même de rétablir l'ordre normal des quartiers et guident en conséquence leur conduite, modifiant sans cesse, comme je l'expliquais précédemment, leurs attitudes en fonction de leur interlocuteur et de l'endroit du village dans lequel ils se trouvent.

L'ordre existe donc bel et bien, même s'il n'est pas conforme au modèle attendu. Il s'inscrit à la fois dans les plans, selon de nouvelles normes plus adaptées à vie, et dans la mémoire des habitants.

2 - L'ORDRE DES NECROPOLES COMMUNAUTAIRES

L'on sait avec quelle minutie, les Sakalava¹ aiment à reprendre toute le déroulement de la vie du défunt pour reproduire sur sa tombe son identité de vivant. Ce comportement, qui peut paraître obsessionnel pour l'observateur extérieur, permet à tout individu de se situer très précisément dans la société en fonction de la qualité de ses ancêtres. Il y a donc de fortes chances que l'organisation de la nécropole soit plus fidèle que ne l'est le village au pattern idéologique.

En effet, les nécropoles communautaires sakalava sont, à l'instar des villages, constitués d'un alignement de quartiers qui se déploient, cette fois de manière effective, selon un axe Nord-Sud. Nous savons, qu'en vertu des pratiques habituelles, chaque quartier correspond à une unité d'ensevelissement lignagère organisée à partir du tombeau du premier ancêtre dont tous les membres du lignage se revendiquent et auquel ils doivent leur ancrage territorial. L'ordonnement des tombeaux à l'intérieur des quartiers suit le schéma classique, en tous points conforme à la représentation symbolique des hiérarchies lignagères. Y-retrouve-t-on alors l'expression d'un ordre et d'une hiérarchie communautaire?

a) La place du défunt au cimetière en fonction de sa place dans la communauté villageoise

Jadis quand un groupe quittait sa terre d'origine sans perspective de retour, à la recherche d'un autre territoire, il emportait avec lui quelques ossements prélevés sur le plus ancien ancêtre pour amorcer une nouveau cimetière. Les Misaka de Soaserana ont,

¹ Cf. chapitre un.

quant à eux, attendu d'avoir fondé leur village, comme nous l'avons vu dans le chapitre trois, avant de déménager (*mitimpy taola*) à Soaserana les tombeaux de leurs ancêtres. L'accélération du phénomène de scission lignagère et la précipitation du rythme de fondation de nouveaux villages, n'ont pas toujours permis aux cadets qui s'en allaient d'emporter des ossements. Cependant, on peut dire que de manière générale, la fondation d'un village, lieu de vie, n'est achevée que lorsque la mort du fondateur offre l'occasion d'ouvrir un espace réservé aux défunts, initialisé par le tombeau de l'ancêtre "*tompon-tana*".

1) *La mise en espace de l'ordre hiérarchique d'alliance et de descendance*

L'alliance initiale d'installation qui permet à l'étranger de s'intégrer à la communauté, lui donne accès à la nécropole communautaire du village, pour peu que son union ait été féconde. Ces étrangers *vahiny* ont généralement coupé tous liens avec leur terre d'origine et avec leur famille restée au loin. Ils sont "suiveurs de femme" jusque dans la mort.

On ne connaît dans la région qu'un seul exemple de *vahiny* qui refusa d'intégrer la nécropole du village. Il s'agit de Lazara, cet homme Sakoambe Tsy Foty, au tempérament rebelle, dont j'ai parlé précédemment. Il tenait son intégration au village d'Antalitoka par l'alliance qu'avait contractée son fils avec une Antibefa. Sa mort posa de sérieux problèmes; car d'une part, il avait de son vivant annoncé qu'il ne désirait pas retourner dans sa famille à Belo-sur-Tsiribihina, et d'autre part, il avait toujours refusé de se laisser traiter en *vahiny*, clôturant son habitation, plantant un *toñy* et criant bien fort :

"Comment peut-on être *vahiny* quand on est autochtone (*tompon-tany*).
Notre clan vaut bien celui des Mija (*mitovy razanay*)".

Contrevenant aux usages, on offrit au tombeau de Lazara un espace dissocié de la nécropole, au sud d'Antalitoka. Les descendants de Lazara ont depuis rejoint leur père au tombeau et les quelques sépultures qui trônent sur la dune solitaire sont le reflet d'une

intégration ratée. Ils ne possèdent, je le rappelle, aucune terre d'héritage à Antalitoka; et sont en conflit avec le lignage maître du village qu'ils tiennent en état de dette matrimoniale. La feinte des fondateurs d'Antalitoka consiste à avoir accordé à Lazara un espace au sud par rapport à leur nécropole. Selon la hiérarchie des points cardinaux, cette place conforte leur position dominante.

L'ordonnancement des quartiers au sein de la nécropole communautaire répond à des principes très simples qui en jouant avec la cardinalisation de l'espace, offrent aux défunts une place conforme à leur statut au village. Le schéma théorique suivant me permettra de dégager les principes invariants pour les confronter par la suite aux situations actuelles.

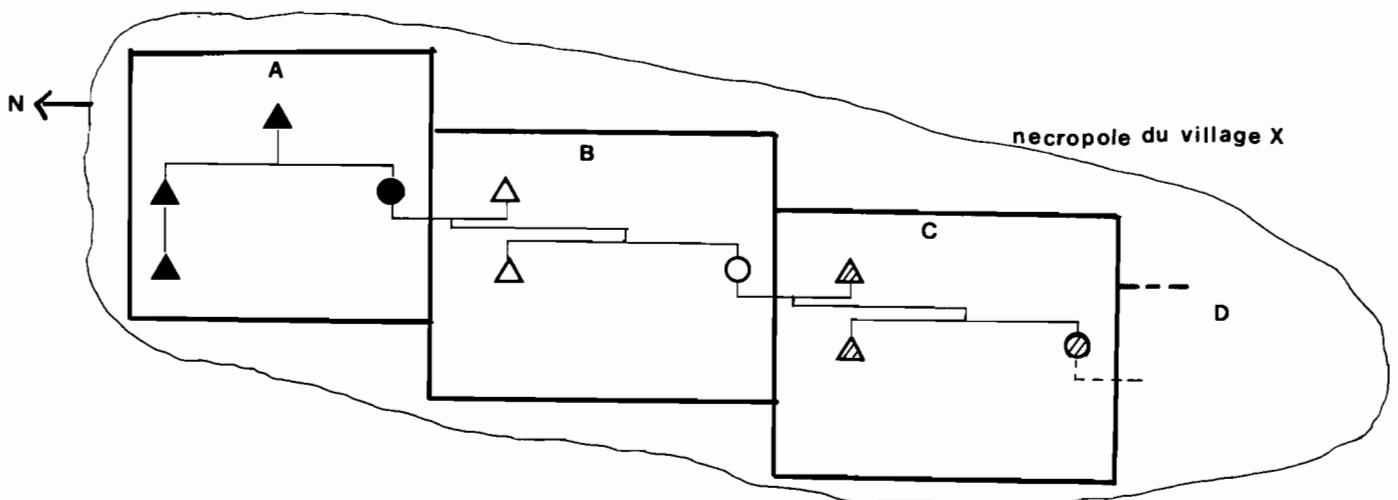


Fig. 35. Organisation idéale d'une nécropole communautaire

Admettons que le village X ait été fondé par un groupe A et qu'à la mort du fondateur un espace ait été aménagé en nécropole. Selon la pratique habituelle, la partie nord de l'endroit sera réservée aux "enfants de l'homme" (agnats masculins et féminins) du groupe fondateur. Par la suite, B vient s'installer au village. Il est considéré alors comme étranger (*vahiny*) et prend épouse en A. Il est en situation de preneur de femme et en état d'uxorilocalité. Le lieu d'ensevelissement destiné à recevoir B et sa descendance se situera au sud des tombeaux de A. Quand un second groupe *vahiny* que j'appellerai C, s'installera et prendra épouse en A ou en B, ses droits à la nécropole du village lui donneront accès à un espace situé au sud de celui de B et donc au sud de celui de A.

Chacun des trois groupes A, B, et C constitués en lignage autonome possède sa propre unité d'ensevelissement lignagère dans laquelle la patrilocalité est de mise. Mais, si l'on considère maintenant l'agencement général de la nécropole, on remarque que l'alignement des quartiers du Nord au Sud reprend les hiérarchies d'alliance, de descendance et de résidence établies durant plusieurs générations au sein du village.

En effet, seul A, situé à l'extrême Nord, qui rassemble tous les "enfants de l'homme" (*anaky ny lahy*) défunts, agnats du lignage fondateur, jouit par rapport à l'ensemble de la nécropole d'une position de patrilocalité totale. En revanche, B et C, toujours plus au sud de A, justifient leur place par une filiation maternelle avec l'ancêtre fondateur. "Enfants de femme" (*anaky ny ampela*), ils sont en position de matrilocalité par rapport à l'ensemble de la nécropole.

On peut donc dire que de surcroît, le plan de la nécropole enregistre l'ordre d'arrivée des groupes au village, atteste de l'antériorité du groupe fondateur sur les groupes *vahiny* et qualifie l'ancienneté des rapports d'alliance entre chacun d'eux.

2) *Les rapports village/nécropole*

"Nous partageons un seul village et les gens qui habitent en un seul village, enterrent tous en un seul cimetière" (*tana raïky le antsika. Ka, olo tana raïky atoa, lolo raïky iaby*).

Il est plaisant pour les habitants d'un village de penser et de dire que le partage d'un lieu de vie s'accompagne du partage d'un lieu de mort, comme si le rapport de corésidence se continuait après la mort dans la nécropole attenante au village. Le schéma théorique établi précédemment entraîne une pareille correspondance dans la mise en espace funéraire des catégories qui structurent la communauté villageoise. Il suffit pourtant de confronter les lieux de résidence des familles et leurs lieux d'ensevelissement ancestral, exercice auquel je me suis attelée et dont le détail est reproduit dans les tableaux

en annexes XII et XIII, pour comprendre que cette correspondance n'est pas parfaite et que parfois même deux villages se partagent la même nécropole¹.

Certains lignages, aujourd'hui absents d'un village, continuent à ensevelir leurs défunts dans la nécropole. D'autres, bien que parfaitement intégrés à la communauté par une alliance avec une femme du village, ne construisent pas leurs tombeaux dans le site communautaire.

Sans chercher d'autres explications, on pourrait conclure un peu hâtivement, comme je le fis moi-même dans un article², que l'organisation socio-spatiale d'un site funéraire nous renseigne sur l'état ancien d'occupation d'un village, rien de plus. Cela revient en quelque sorte à considérer que le cimetière renvoie une image obsolète, car non conforme à la réalité, des rapports entre les membres d'une communauté. La place des ancêtres dans la nécropole villageoise n'aurait donc que peu d'incidence dans les rapports entre les catégories de résidents formant la communauté actuelle.

La rédaction de cet ouvrage me fournit l'occasion de me corriger et de reprendre mon raisonnement à l'instant où, dans une trop grande précipitation, il s'est égaré.

Il est important de relever les deux principes fondamentaux qui ont trait à la fois à l'implantation "funéraire" des lignages et à leurs efforts pour conserver un lieu unique d'ensevelissement.

Dans le processus de formation des groupes locaux, seule l'alliance initiale d'installation contractée par l'ancêtre premier alors qu'il n'était encore qu'un étranger est déterminante pour sa descendance. Cette intégration donne au groupe sa dimension territoriale. Le tombeau de l'ancêtre premier dont tous les membres du lignage se revendiquent est pour eux devenu un véritable point d'ancrage. La fidélité au lieu d'ensevelissement ancestral est un acte de constitution lignagère qui, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, répond à un idéal de cohésion.

En nous penchant, à nouveau, sur les tableaux XII et XIII, on remarque que le respect de l'unicité du lieu d'ensevelissement persiste par delà la dispersion des membres

1 Les explications sur l'emboîtement des nécropoles dans la région seront fournies dans le chapitre six.

2 Cf. bibliographie: "Terre Tombale. Le cimetière dans l'espace social sakalava".

du lignage dans plusieurs villages¹. Parfois même, ce regroupement des ancêtres en un lieu unique dissimule un état de scission lignagère achevée².

On comprend à présent que l'installation d'un individu venant d'un village voisin sur les terres de son épouse n'entraînera pas son intégration ou celle de sa descendance dans la nécropole de sa belle-famille, tant qu'il restera sous l'autorité du *mpitoka hazomanga* de son lignage. La catégorie à laquelle il appartient par sa résidence et son alliance ne sera pas reproduite dans la nécropole du village. C'est son appartenance à la catégorie de son ancêtre, définie lors de l'implantation initiale de son lignage, qui prime. Pour peu que l'unité cérémonielle (tombeaux et poteaux de circoncision,...) à laquelle il se rattache ne soit pas trop distante de son lieu de résidence, il ressentira moins lourdement la pression que font peser les fondateurs sur les lignages qui, "preneurs d'épouses" où "enfants de femmes", vivent dans leur village. Par contre, si l'individu, même originaire d'un village proche, s'est affranchi de l'autorité de son aîné et cherche dans un village alentour à s'installer, à devenir à son tour *mpitoka hazomanga* de sa descendance, il entrera, comme un quelconque étranger, dans la catégorie exclusive des "preneurs de femmes" dans le village qui l'accueillera. Sa position s'imprimera inéluctablement dans le plan de la nécropole communautaire et la place de son tombeau offrira un repère tangible pour les générations à venir, qui leur permettra à tout instant de trouver la juste tonalité des rapports qu'ils entretiendront au sein de la communauté.

b) La place de l'ancêtre statufié à jamais le vivant

La nécropole fige les rapports anciens de corésidence et permet de conserver le souvenir des circonstances d'une implantation alors que parfois la mémoire de l'oeil (*hita maso*) et de l'oreille (*lovantsofy*) s'est éteinte. La place des ancêtres détermine encore actuellement le statut des vivants. Même affranchis des liens de corésidence avec leurs

1 Exemples : Ambalava dispersés sur trois villages : Antalitoka, Ambato et Mangily ont conservé leur lieu d'ensevelissement initial à Anabon'ilanga cimetière de leur première installation à Ambato. Les Antavaratse Foty installés à Mandarano, Ampareitsy, Ambato enterrent à Andombomasira.

2 Les Jimbe ont deux chefs lignagers, l'un à Kivalo et l'autre à Ampatiky, mais un seul site à Nosy Meloky. Cf. chapitre un.

maternels, les lignages restés fidèles au lieu d'inhumation ancestral sont "poursuivis" par la condition de leurs ancêtres. Certains, parmi les lignages les plus anciens, trouvent un réel intérêt à pouvoir se référer à la place de leurs tombeaux pour conforter leur statut actuel ou conserver leurs droits sur le territoire. D'autres se sentent enchaînés par cette référence aux tombeaux qui aujourd'hui encore les fait regarder comme des groupes seconds. L'ordre inscrit dans les plans de cimetière n'est pas suranné, puisqu'il continue à distinguer les vivants et avec une forte efficacité redonne à chacun sa place. J'ai choisi, dans la région, un éventail d'exemples qui me permettront d'illustrer mes propos et de montrer les différentes réactions que suscitent chez les vivants cet embrigadement social que constitue la référence à la tombe¹.

(1) Le statut résidentiel des Marovango à Marovoay est celui, des plus classiques des "enfants de femme" issus d'une alliance initiale d'installation entre leur ancêtre Masikoro fraîchement débarqué du Mangoky et une femme de l'endroit, il y a de cela environ cinq générations. Cet homme suivit son épouse jusqu'au cimetière (*manaraky ampela zao lolo rangahy io*) tant et si bien qu'aujourd'hui encore ses descendants ont conservé leur unité d'inhumation au sud de celle des fondateurs Marovitsy. Tout à fait conscients du fait que la place de leur ancêtre dans la nécropole détermine leur statut dans la communauté, ils regardent avec envie les Marovango de Mangily qui, devenus fondateurs de leur propre village, "enterrent en homme" à Bejavilo. Ils ont le sentiment profond que la place du tombeau de Tsimataostsy contribue à les maintenir sous la domination (*mañito*) des Marovitsy. Une position qui les dessert depuis cinq générations et qui est devenue invivable depuis que les terres utiles, de plus en plus rares à causes de la sécheresse, sont totalement accaparées par les Marovitsy "enfants de l'homme". En qualité de seconds et "d'enfants de femme", ils ne trouvent plus dans le partage des terres, de quoi faire vivre leur groupe. Pour eux la solution est simple et ils ne tergiversent pas:

"Nous ne voulons plus enterrer auprès de ce monsieur (Tsimataostsy)"
(*tsy te hilevy amin'ny rangahy ireto*)".

¹ On retrouvera en annexe III tous les plans de sites nécessaires à une meilleure compréhension des situations que je serais amenée à décrire.

Tout se passe comme si en refusant de perpétuer leurs habitudes d'ensevelissement, ils coupaient net ce lien de femme qui les gêne. A côté de cela, ils envisagent de retourner dans le Mangoky retrouver sur les terres désignées par la tradition comme ancestrales (*tanindraza*) une meilleure considération, mais aussi une meilleure place dans la nécropole de leurs plus lointains ancêtres (*lolo ndrazanay*)¹.

(2) La situation de lignages aujourd'hui absents d'un village, mais qui ont conservé leur lieu d'ensevelissement ancestral dans l'endroit, est fréquente. Elle permet, comme tel est le cas pour les Maromany d'Ankirijibe, d'entretenir une certaine présence au sein de la communauté et de revendiquer, si cela en vaut la peine et s'ils en ressentent le besoin, leurs droits "par la femme" sur les biens patrimoniaux. La place des tombeaux vaut acte de propriété foncière, puisque, je le rappelle, on dit aussi que "la terre appartient à ceux qui partagent le même cimetière". Les Marovango installés aujourd'hui au village de Mangily ont quant à eux décidé, en tout état de conscience, de laisser, après leur départ d'Ankirijibe, leurs tombeaux en lieux et places où leur premier ancêtre Latany s'était fait enterrer. Ils sont par conséquent absents de la nécropole d'Antevamena attenante au village de Mangily dont ils sont pourtant les fondateurs et où ils plantent leurs *hazomanga*. Antevamena est donc un site que se partagent, en l'absence des Marovango "enfants de l'homme", les "enfants de femme". Dans la logique *tompon-tana*, sortir ses tombeaux de Bejavilo pour les amener à Antevamena, cela reviendrait à renoncer au droit de fondateur sur le premier village, à abandonner son titre au bénéfice des suivants. Or, les Marovango tiennent à leur qualité de groupe premier, fondateurs d'Ankirijibe. Même si leur autorité sur ce village n'est plus qu'une illusion depuis leur destitution par les Tsimihety, même s'ils ont renoncé, un peu forcés, à leurs droits de terres et qu'ils n'y font plus aucun rituel lignager et n'y entretiennent pas même le *toñy* de fondation, la place de leurs tombeaux à Bejavilo suffit à rendre leurs revendications légitimes quand ils entrent à Ankirijibe en criant bien fort : "Nous somme maîtres de ce village, vous tous n'êtes que des enfants" (*Zaho tompon antana ty keto, Nareo iaby zazakely avao*).

¹ Cf. Saga des Marovango : annexe X.

(3) Les Antavaratse Mainty, après une première installation au village d'Ankirijibe, s'en sont allés fonder le village d'Andimaky. Ils n'ont pas déménagé les ossements de leurs ancêtres pour les conserver en un site propre et plus conforme à leur nouvelle position. Certains d'entre eux sont restés à Ankirijibe où ils vivent sous la coupe de leurs maternels. Quand aux fondateurs d'Andimaky, leur territoire est si proche et leur condition de groupe second est si parfaitement imprimée sur le plan du site de Bejavilo qu'ils ne sont toujours pas parvenus à imposer leur statut d'autochtone et de fondateur. Même s'ils ont adopté, comme nous le verrons dans le chapitre six, une tactique matrimoniale qui les place au premier plan dans les réseaux d'échanges régionaux, leur village est considéré comme une annexe de celui d'Ankirijibe, un quartier.

Quand les réseaux d'alliances se multiplient et se mêlent à se confondre, l'inscription spatiale des ordres que l'on retrouve dans les nécropoles est là pour donner la juste mesure du degré d'antériorité des groupes et des catégories.

V - CONCLUSION

Partant des phénomènes économiques et sociaux qui préfigurent la formation de communautés villageoises en Menabe ainsi que dans d'autres régions de Madagascar, on remarque de quelle manière le passage de l'élevage à l'agriculture peut modifier la configuration des catégories et des groupements de parenté et d'alliance. En d'autres termes, on comprend que la nature du patrimoine puisse avoir des effets sur la structure et l'organisation des sociétés.

L'unité de base qui jusqu'alors, en Menabe, rassemblait les frères germains ou demi-germains paternels, était mue par une logique lignagère privilégiant le rattachement des individus au groupe de leur père et opérant une distinction nette entre parents du côté du père (*longo ilan'dray*) et parents du côté de la mère (*longo ilan'dreny*). Le clivage entre ces catégories était d'autant plus effectif que leurs lieux de vie étaient distincts, séparés géographiquement. Dès l'instant où la terre devient objet de production et qu'elle se raréfie elle représente " avec la filiation, comme l'écrit Paul Ottino, l'un des deux

déterminants des structures sociales"¹. Les stratégies et tactiques matrimoniales des lignages premiers sont motivées par des intérêts patrimoniaux, mais n'aboutissent pas pour autant à de véritables alliances endogames entre parents proches (*longo mariniky*)². Néanmoins ces comportements matrimoniaux différentiels affectent la configuration des groupes de parenté et les modes de filiation. L'unité de base s'élargit aux alliés corésidents et la communauté villageoise ramène en un seul lieu de vie les deux catégories de parents, ceux du côté père et ceux du côté mère. Dès lors l'affiliation maternelle, confortée par le partage en commun d'un même lieu, domine, pour la plupart des individus, l'affiliation au groupe de leur père. La communauté villageoise fonctionne comme une micro-société qui se hiérarchise en fonction des affiliations au lignage premier dont l'appartenance est prépondérante car elle détermine, pour chacun, sa part de patrimoine. On peut ainsi dire que le territoire villageois constitue une zone privilégiée d'activation de la *raza* des fondateurs. Mais plus encore, il secrète un ordre hiérarchique tablé sur l'antériorité de l'installation qui dépasse l'ordre lignager ordinaire. Ainsi les rituels et cérémonies en tous genres qui permettent aux lignages à la fois de se constituer et de se continuer sont-ils complètement dépassés par l'instance supérieure du collectif qui s'exprime dans les rituels villageois organisés, comme nous le verrons dans le chapitre six, par le lignage fondateur. Dans la foulée, l'autorité du chef lignager, *mpitoka hazomanga*, perd de son efficacité, soumis qu'il est au pouvoir des maîtres de villages.

Le *fokon'olo*³, assemblée des anciens (*olobe*) qui rassemble les représentants de chaque famille résidant au village, est une institution qui, un peu comme le *toñy* villageois, vit le jour au lendemain de la formation des communautés. Son rôle consiste à prendre des décisions importantes concernant la vie de la communauté, le partage des tâches et des travaux banaux, comme l'entretien des routes et des canaux d'irrigation. Or sous des dehors "démocratiques" et de concertation ouverte, le *fokon'olo* qui se veut une assemblée communautaire n'est que le pur produit de toute la structure hiérarchique qui domine la communauté. Les chefs de familles ont un droit de parole et de décision

1 Ottino (opus cité page 83 note 1 : 1).

2 On constatera dans le chapitre six qu'il existe actuellement un certain "laxisme" vis-à-vis des règles habituelles de l'inceste.

3 Mot emprunté à la langue en usage sur les hautes terres.

équivalent à leur statut au village et à leurs droits de terre. Le dernier mot reviendra toujours au chef lignager du lignage premier qui maître du village conduit les palabres. Ce détail vient encore clarifier la conception sakalava de la vie en communauté. Les habitants d'un village forment une communauté car ils trouvent dans le partage commun d'un patrimoine et d'un lieu de vie une dimension identitaire commune et bien réelle, mais leurs droits et leurs pouvoirs sont loin d'être égalitaires puisqu'ils se modulent par le biais de la parenté et empruntent l'ancien discours idéologique de l'autochtonie.

CHAPITRE CINQ

L'AUTOCHTONIE

L'autochtonie est une notion fondamentale qui se situe au coeur même de la fondation et de la représentation des territoires. Elle est la contrepartie idéologique qui rend légitime le pouvoir d'antériorité des groupes premiers sur le territoire qu'ils ont en quelque sorte initié, qu'ils contrôlent et dans les limites duquel ils exerceront leur préséance, leur ascendance, et j'emploie ce mot à dessein, sur les groupes étrangers qui désirent s'y installer. Ce principe légitimant qui institue maîtres les premiers occupants d'un lieu et leur confère des pouvoirs quasi politiques procède, comme nous le verrons, d'un rapport de conciliation originelle avec les génies de la nature qui les fait prendre part au monde de la surnature par référence au temps mythique où la terre encore intacte (*masy*) était peuplée par ces génies tutélaires, autochtones, maîtres de la terre (*tompon-tany*).

En remontant le temps au-delà même de l'histoire du royaume, on retrouve les racines de l'autochtonie et l'on constate qu'à toutes les époques, les alliances chtoniennes ont favorisé la souveraineté sur le sol et que le dispositif de pouvoir des groupes premiers reprend cette opposition structurale entre gens de la terre, autochtones et étrangers. Cette coupe verticale dans l'histoire du Menabe, nous permettra de comprendre l'essence autochtone qui se dégage du pouvoir des maîtres de village, dans les formations territoriales contemporaines. Elle offrira également à la perception des alliances éminemment tactiques entre *tompon-tana* et *vahiny* une nouvelle acuité.

Ma démarche comporte néanmoins un certain nombre de difficultés causées en partie par l'incertitude des données historiques relatives aux périodes les plus anciennes. Les modalités d'installation du pouvoir royal et le rôle tenu par les devins guérisseurs et les communautés autochtones, s'avèrent également délicats à traiter, bien que l'on ne puisse y couper si l'on désire comprendre comment l'autochtonie se transmet et se décline à travers l'histoire. Ce chapitre se trame d'hypothèses empruntées aux auteurs dont les travaux font autorité sur ces questions ou encore de réflexions qui vont à contresens des théories établies. Ce n'est finalement que lorsqu'on aborde la réalité villageoise et régionale que l'on peut parler avec plus d'assurance de l'autochtonie, aussi paradoxal que cela puisse paraître.

I - LES PREMIERS AUTOCHTONES : TOMPON-TANY

Que sait-on au juste de l'identité et de l'organisation des groupes qui les premiers, avant la période dynastique (*faha mpanito*), peuplaient et vivaient dans cette partie de la côte Ouest qui ne portait pas encore nom de Menabe, avant que la formation du royaume par les Maroseraña ne ramène l'histoire du pays au temps zéro?

En réalité, nous possédons trop peu d'éléments d'information pour parler autrement que sous hypothèses, de ces clans autochtones dont les descendants sont aujourd'hui encore considérés comme "maîtres de la terre" (*tompon-tany*), héritiers de ces temps "préhistoriques", confondus au monde mythique des Vazimba¹. La première difficulté vient du fait que ces clans autochtones ont focalisé leurs traditions d'origine sur les circonstances de leur assimilation au royaume et, pour nombre d'entre eux, sur les conditions de leur raccrochement au lignage royal. Ils ne conservent qu'une assise mythique de leurs origines antérieures qui les fait appartenir à ce monde primordial.

¹ Le mot Vazimba est ici employé dans un sens générique, pour nommer l'ensemble des anciens habitants (et non seulement le clan autochtone Vazimba). On parle, de même, de la terre vazimba (*tanimbazimba*) ou de l'époque vazimba (*faha Vazimba*) par opposition à la terre sakalava (*tanin'sakalava*) ou à l'époque sakalava (*faha sakalava*), comme tout ce qui précède le royaume s'oppose au royaume. Les vazimba autochtones sont souvent représentés comme êtres, mi-hommes mi-bêtes, habitant dans des grottes obscures, se nourrissant des produits sauvages de la nature et vivant au milieu des bêtes de la brousse.

Certains auteurs ont tenté néanmoins de dresser un portrait de ces groupes premiers. Ainsi, selon Jacques Lombard¹, ils étaient organisés en "*communautés lignagères régies par le lignage aîné selon la règle de primogéniture*" (1988 : 65). Totalement indépendants, "*ils menaient un genre de vie semi-nomade et se déplaçaient à l'intérieur de leur territoire, selon le rythme des saisons*" et de leur "*spécialisation économique*" (1988 : 67). Les guerres de rapines constituaient une forme primitive de l'échange entre ces différentes communautés et permettaient la circulation des produits et celle des femmes². On retrouve également dans les pratiques cérémonielles de ces clans autochtones, certaines particularités qui les différencient des autres Sakalava. Ces "manières" autochtones conservées dans leurs traditions sous la forme de "prescriptions ancestrales" sont le souvenir des activités différenciées de production de leurs lointains ancêtres. Ainsi, certaines familles issues des grandes formations *tompon-tany* du temps jadis, privilégient encore lors des rituels les offrandes en nature (tortue *réré*, pois veune, miel, banane), plutôt que le sacrifice de zébus. J'ai eu l'occasion de le constater par moi-même. Les Vazimba Sambikida de Bemanonga introduisent dans leurs offrandes et leurs pratiques cérémonielles tous les produits dérivés du bananier : le fruit (banane noire, *kida mainty*) sert d'offrande, les feuilles de l'arbre sont employées comme linceul et le tronc fait office de poteau de circoncision (*hazomanga*).

Ces indices ne sont pas les seuls à abonder dans le sens d'une survivance de l'identité *tompon-tany* car, si à l'époque actuelle, être prince de sang ne veut plus dire grand chose, en revanche, on reconnaît toujours une certaine ascendance aux lignages issus de ces grands clans autochtones. Il est parfois surprenant de les entendre dire que leur titre d'autochtone prime sur leur sentiment d'appartenance à l'ancienne formation politique du Menabe. Ils se présentent avant tout comme *tompon-tany* et en second lieu comme sakalava. La dégénérescence du pouvoir royal a sans doute ravivé, chez eux, ce sentiment d'antériorité. Tâchons alors de comprendre comment ces lignages sortis du

1 L'auteur se base sur les récits de voyageurs dont Houtman (COACM, tome I, 1595) ainsi que sur les traditions orales recueillies par enquêtes.

2 On retrouve, dans le récit de voyage de Robert Drury, la description, dans certains passages, de ces guerres de rapines entre communautés. Les femmes-butins, devenaient esclaves ou épouses des vainqueurs.

merveilleux justifie l'éminence de leur antériorité d'occupation du territoire et par quel discours ils expriment leur qualité d'autochtones.

1 - L'EMPREINTE TERRITORIALE

Il existe en Menabe des terres désignées par la tradition comme anciens territoires des populations autochtones. Chacune d'entre elles est marquée par la présence d'un mémorial de l'occupation ancienne, souvent support d'un discours mythique qui justifie la présence des premiers occupants. Les lieux de ce genre sont nombreux en Menabe, puisque chaque groupe *tompon-tany*, que ce soit les Andrasily, les Marolahy, les Hirijy, les Tanandro, les Mikeha ou les Sakoambe, pour ne citer qu'eux, sont censés être reliés (*mifehy*) par l'histoire de leurs ancêtres (*tantara*) à une terre, comme un cordon ombilical (*foetsy*) à un grand nombril (*fohibe*¹).

En Menabe central, le territoire des Sakoambe s'étend dans toute la partie Est de Belo-sur-mer et touche les frontières du pays Bara. La forte concentration de familles qui se disent originaires des lieux et se revendiquent du groupe autochtone Sakoambe s'appuie sur la présence d'empreintes de pas attribuées au géant autochtone Talinotsy.² Ces traces de pas ainsi qu'un long monticule de pierres, supposé être la sépulture du géant, fournissent la preuve irréfutable, pour chacun, de l'antériorité du groupe.

Au sud d'Ambararata, la présence d'un boa doré (*do volamena*) qui dort au fond d'un marigot est considéré comme le témoignage pareillement irréfutable de la présence de population Mikeha dans la forêt proche.

Selon moi, ces sites, parce qu'ils sont des vestiges de la présence de ces populations anciennes, peuvent être accueillis comme des formes primitives des *toñy* territoriaux dont j'ai eu l'occasion de parler dans le chapitre précédent . Mais, ce sont également des lieux de cultes assez vivaces voués aux premiers habitants de la terre. On y

1 Le mot *fohibe* signifie également : origine, centre.

2 Paul Ottino fait également référence au mythe d'un géant autochtone sur la côte Ouest : " *Le géant Darafify découvreur de la côte orientale malgache, vainqueur d'autres géants*". (Madagascar. Comores et Sud-Ouest de l'océan Indien, publication du centre d'anthropologie culturelle et sociale, Université de Madagascar, Antananarivo, 1974).

retrouve parsemés sur le sol, des coquillages remplis de miel, des flasques de rhum, objets votifs abandonnés aux propriétaires (*tompony*) des lieux, aux esprits (*ambiroa*) de ces premiers occupants. Ces cultes s'apparentent à ceux que l'on consacre aux génies de la nature, *koko*, Bemihisatsy,...

Dans les croyances sakalava, il existe un syncrétisme des "formes" (*raha*)¹ qui peuplaient le monde primordial et qui hantent encore de leur présence les endroits réservés, intacts (*tsy folaky*), non encore souillés (*madio*) qui jouxtent le monde des vivants. Ainsi les esprits des premiers hommes qui occupaient la terre se confondent avec les génies de la nature et sont pareillement désignés comme maîtres de la terre (*tompon-tany*)². Les responsables de ces lieux, les maîtres de ces cultes, se prétendent descendants directs de ces premiers occupants, de ces esprits que l'on vénère. Leur charge montre le bien-fondé de leur revendication identitaire.

2 - L'AUTOCHTONE ET LES GENIES DE LA NATURE

On retrouve actuellement, chez les descendants de ces clans *tompon-tany*, un discours qui tend à justifier la liaison de leurs ancêtres avec les génies de la nature et dans la foulée, à prouver qu'en quelque sorte ils participent eux aussi de ce monde primordial.

En examinant les mythes d'origine de ces clans, on remarque que, de manière récurrente, leur rapport avec la nature s'exprime de façon très nette, puisque leur ancêtre fondateur est généralement représenté comme issu biologiquement d'une union entre un être humain et un animal.

C'est ce thème qui apparaît, par exemple, dans les mythes d'origines des Vazimba Sambikida et des Mikeha, recueillis par Jacques Lombard³, selon lesquels les premiers seraient issus d'un crocodile (*voa*) et les seconds, d'un hérisson (*tandraky*). Les

1 Les esprits non personnalisés et les êtres indéfinis qui peuplent la nature sont généralement désignés par le mot "*raha*" (chose, objet) ou encore "*biby*" (animal). Par contre l'ancêtre d'un groupe est appelé "*raza*" ou encore "*matoe*" s'il s'agit d'un ancêtre lointain.

2 Les autochtones, premiers habitants, partagent avec les génies de la nature, le titre de "maîtres de la terre" (*tompon-tany*).

3 Lombard, bande 12/IV (V) ligne 64 sq. Il est dit que les ancêtres des Mikeha, premiers hommes de la forêt, n'avaient pas de femmes parmi eux. Ils se décidèrent alors à épouser des hérissons et engendrèrent des enfants hérissons qui parlaient le langage des hommes.

traditions s'accordent également à reconnaître que les Sakoambe Mija descendent d'une sirène (*ampela manan'isa*), et les Misaka, d'une bête de la forêt (*bibiolo ou Rabiby*)¹. De ces traditions, reprises en annexe, je ne retiendrai que les deux versions du mythe d'origine du groupe Misaka, d'une part, parce que je les ai recueillies personnellement et d'autre part, parce que ce lignage appartient à la vie de la région sur laquelle se base mon étude.

Les Misaka, comme tous les groupes premiers (*tompon-tany*), s'enorgueillissent d'un lien originel avec les génies de la forêt souvent présentés dans les récits sous la forme de "*biby*". Leur animalité est expliquée dans la première version du mythe par l'échange des enfants et dans la seconde, elle est fruit de l'inceste que commit Somondolo et qui fit naître Rabiby, un être monstrueux. L'explication étymologique du nom Misaka offerte dans le second récit, confirme encore la proximité de l'ancêtre avec la surnature, puisque c'est à la croisée des chemins, lieu où se retrouvent les génies et les sorciers, que Rabiby et sa descendance avaient coutume de se poster pour couper la route (*misakan'dala*) aux passants.

Les Misaka précisent ensuite que leur ascendance animale se voit confirmée par l'apparition de signes physiques, essentiellement la paralysie des membres inférieurs (poliomyélite), qui survient à chaque génération chez les descendants mâles de leur lignage. Il faut ajouter, qu'en Menabe comme ailleurs², ce type d'handicap et la difficulté de se mouvoir sont souvent interprétés comme marques des génies de la nature ou encore comme l'expression de l'autochtonie.

On se rappelle que les génies Bemihisatsy, maîtres de la forêt, sont eux-mêmes représentés comme des vieillards handicapés qui se traînent sur les sentiers et qui, tout comme les génies *koko*, ont le pouvoir de priver de l'usage de leurs jambes les individus qui leurs manqueraient de respect. Les fractures et les foulures accidentelles sont

1 L'autochtonie des Marovango (Masikoro à l'origine) est également suggérée dans leurs traditions par référence à l'ancêtre premier qui, dit-on, "vivait comme une bête dans la forêt". Chez les Bara Zafimanely de la région de Mandabe, un culte est rendu à un crocodile traité comme grand ancêtre (*razabe*) du groupe et qui apparaît comme tel dans leur généalogie.

2 Pierre Petit, anthropologue (Université de Liège, Belgique) qui a consacré une thèse aux Luba du Zaïre, travaille actuellement sur les mythes de fondation des royautes de cette partie de l'Afrique. Dans ses travaux (en cours de rédaction), il montre que l'autochtone est toujours symbolisé par un personnage boiteux ou handicapé.

interprétées en ce sens et leurs guérissons nécessitent l'intervention d'un *ombiasy* qui se mettra en rapport avec les génies par l'intermédiaire du *sikily* pour déterminer les causes de l'accident et ordonnera une cérémonie de réparation¹. Quand cet handicap est congénital, l'individu est souvent désigné comme médiateur privilégié avec les génies *koko* car la malformation est preuve d'une certaine proximité avec la surnature. Ceci explique qu'il existe parmi les *ombiasy* un taux relativement important d'handicapés moteurs. On constate également que dans les mythes de fondation de la royauté Sakalava, le personnage qui symbolise l'autochtonie, Ramikimiky (lit: seigneur qui se déplace à petits pas) est représenté, lui aussi, comme un vieillard handicapé.

Chez les Misaka en général, la poliomyélite est interprétée comme la preuve d'une certaine intimité avec les génies. Elle est donc un signe d'autochtonie. Mais elle sert plus efficacement encore la cause des Misaka de Soaserana chez qui cet handicap apparaît effectivement. Ils s'en servent pour imposer leur supériorité agnatique aux Misaka de Tandrokosy qui ne sont, eux, que descendants de femme (*anaky ny ampela*) privés de tous signes apparents de leur ascendance autochtone.

Fait significatif d'une recherche de légitimité, ils sont les seuls à avoir repris ce thème dans leur mythe pour justifier l'infirmité dont étaient porteurs leurs ancêtres masculins.

Dans le cas qui nous intéresse, l'autochtonie se traduit par des signes physiques véhiculés, à travers le temps et les époques, par filiation agnatique. Mais de manière plus générale, elle est simplement suggérée dans les mythes d'origine de ces clans, par une référence à l'alliance fondatrice entre leur ancêtre et la nature. Quoiqu'il en soit ces rapports de proximité semblent suffisamment importants pour être à chaque fois reproduits dans les traditions. Ils justifient de l'antériorité de ces clans, ce qui leur donne une ascendance dans le monde des vivants; mais plus encore, ils leur font prendre part à la surnature. Entre deux mondes, les *tompon-tany*, sont détenteurs d'un savoir qui leur a

¹ Lors de mon travail de terrain, j'ai eu l'occasion de constater que les foulures ou les membres brisés sont généralement compris comme des interventions des génies *koko*. Mahavitriky, personnage dont je reparlerai plus loin dans ce chapitre, fut ainsi puni pour avoir prétendu être possédé par l'un d'entre eux. Aveuglé par son mensonge, il marcha, dit-on, sur les traces de pas des *koko* sans les voir et se brisa la cheville.

été transmis par les génies et qui leur appartient de conserver et de transmettre, à leur tour, aux hommes.

3 - LES MAITRES DE LA TERRE ET LA CONNAISSANCE

De nombreuses traditions attribuent aux autochtones l'introduction dans le monde des hommes, de la connaissance magico-religieuse et plus particulièrement de l'art de la divination par les graines (*sikily*)¹, instrument de dialogue avec la surnature qui permet aussi bien les oracles que de trouver des conseils thérapeutiques dans l'utilisation des plantes.

On raconte que les Mikeha, gens de la forêt, auraient surpris dans les temps lointains, un rassemblement de génies *koko* et qu'ils leur auraient volé le secret du *sikily*, pour le transmettre aux hommes.

On dit encore que Ratsikiloly, grand *ombiasy* du groupe autochtone des Sakoambe, présenté aussi parfois comme devin du roi Andriandahefotsy, était passé maître dans l'art du *sikily*. Son histoire se confond souvent avec celle de Babimino que Jacques Lombard renseigne dans son ouvrage sur la royauté Sakalava (1988 : 104), comme le mythe d'introduction de la connaissance en Menabe.

Ratsikiloly, selon les traditions orales enregistrées dans la région de Maneva, aurait été envoyé par les *koko* pour initier les hommes aux pratiques magico-divinatoires. Il possédait une figure de géomancie (*sarin'sikily*) qui le rendait immortel et invulnérable. Défiant le dieu créateur (*nahandrahamba any Ndranahary*), il aurait outrepassé ses pouvoirs en ressuscitant (*mahay mamoha olo maty*) les mortels. Zanahary proféra sa sanction :

"Vous les devins guérisseurs, dit Dieu, vous ne deviez pas mourir. Sans cesse vous deviez changer d'apparence. Tous les cent ans, vous deviez redevenir enfants, puis grandir encore. Mais comme vous rivalisez avec moi Ndranahary quand je tue quelqu'un, vous le faites revivre, je tue une

¹ Françoise Raison (1983 : 28-9) nous rappelle que le *sikidy* est indiscutablement une forme de divination liée aux islamisés dans tout l'océan Indien. Cependant en Imerina comme en Menabe, les premiers à avoir adopté ces pratiques furent bien les *ombiasy* autochtones (en l'occurrence, les Vazimba en Imerina).

autre personne, vous le ressuscitez encore, par conséquent je tue votre mère". (*Nareo ombiasy, hoy i, tsy ho ny maty mandrakizay. Fa, isakiny zato tao niova, hoy i, ny tarenareo manjary zaza ndraïky, de bakeo ny be ndraïky koa, fono nohony ianareo mahadrahango ankay zaho Ndranahary, vonoiko ny olo raïky havotanareo, vonôiko olo raïky, havotanareo. Ka vonôiko koa neninareo*).

La figure "*tariky ansafary*" perdit de sa force "résurrectrice" et la mort surprit l'*ombiasy*. La tombe de Ratsikiloly¹ est devenue un sanctuaire qui témoigne de l'introduction de la connaissance en Menabe.

Les clans autochtones ont, par ailleurs, par cette proximité reconnue avec les génies de la nature, de tout temps fourni les *ombiasy* les plus fameux. Leurs pratiques, avec le temps, se sont enrichies d'apports extérieurs et sont tellement reformulées qu'il est bien difficile aujourd'hui de faire la part entre les connaissances véritablement autochtones et celles d'origine arabe importées de longue date par les islamisés, les Antemoro de la côte Est ou encore les Comoriens. Les *ombiasy* itinérants (*misara*) qui véhiculèrent la connaissance dans une grande partie de l'île, cédant contre un "dédommagement symbolique" (*tandra*)² leur savoir, circulent toujours en Menabe. Lors de leur périple, ils s'arrêtent inmanquablement chez les *ombiasy* locaux les plus réputés et qu'ils estiment être dignes de recevoir leurs enseignements. Ils passent ainsi quelques jours entre gens qui "savent", s'échangent leurs formules, donnent la bonne utilisation thérapeutique d'une plante ou révèlent une nouvelle forme géomantique inconnue dans l'endroit. Les *ombiasy* qui accueillent les *misara*, consignent habituellement dans des cahiers d'écolier toutes les nouvelles formules et les nouvelles pratiques. Il y a chez eux un véritable désir d'apprendre et d'enrichir sans cesse leurs registres de connaissances. Ces grands *ombiasy* au rayon d'influence très étendu, qui manient aussi bien les graines que l'astrologie (*vinta*), connaissent les traditions de clans, les mythes, les marques

1 La tombe se situe entre Mahabo et Besesiky. Elle est gardée par les Sakoambe Mija du village de Bekapaky.

2 Dans le cas de la transmission de la connaissance, le *tandra* (généralement un couteau et plus rarement une casserole ou un tissu) sert à repousser le danger qui menace "celui qui enseigne". On a coutume de dire que l'enfant qui accède à la connaissance intente à la vie de son père. L'*ombiasy* qui transmet le savoir, père de son initié, est également menacé. Les grands *ombiasy* qui ont fait école, possèdent ainsi dans leur case un panier rempli de couteaux, *tandra* qui leur a été remis par leurs "élèves".

d'oreilles de boeufs, les couleurs de robes, formulent les *falitsy*¹ et dialoguent en rêve avec les génies, appartiennent pour la plupart à des clans autochtones. Rien à voir avec les petits *ombiasy* de village qui jettent les graines en dilettante et ne sont consultés que pour des faits mineurs. Ce sont de véritables spécialistes des traditions et des connaissances. Je ne pense pas que Suzanne Chazan et Jacques Lombard qui ont longtemps travaillé avec les fameux *ombiasy* Bakary² et Kakay, contrediront mon propos quand je dis que ces grands *ombiasy* qui maîtrisent la connaissance sont les descendants d'une très longue lignée de devins autochtones qui à travers l'histoire ont à chaque génération transformé et enrichi le savoir qui leur était transmis par leur père ou leur oncle maternel. J'ajouterais même que la combinaison de leurs ascendances claniques autochtones est une garantie de la force de leur savoir et de son efficacité. Quand un *ombiasy* succède à son père, il hérite de son influence, de son pouvoir de vie sur les nombreuses familles qui viennent le consulter. Comme nous le verrons plus avant dans le texte, le rôle actuel de ces personnages dans la mise en place des pouvoirs locaux est tout aussi important que celui que tinrent leurs ancêtres, auprès des souverains, dans la construction du royaume.

II - LE ROI AUTOCHTONE DU ROYAUME

Comme pour nombre de sociétés dont la formation est issue d'un processus de conquête, on est en droit de se demander dans quelle mesure le pouvoir des *tompon-tany* rendu légitime par cette proximité avec les génies tutélaires des lieux, est remis en cause par l'arrivée des étrangers Maroseraña qui placent la légitimité de leur pouvoir à un

1 Le *falitsy* est une formule incantatoire récitée ou chantée qui sert également d'aide-mémoire aux *ombiasy* quant aux actes rituels à poser et aux plantes à utiliser lors de cérémonies spécifiques comme la circoncision, le changement du destin astrologique d'un enfant né sous un mauvais jour,...

2 Suzanne Chazan et Jean-François Rabedimy ont travaillé avec l'*ombiasy* Bakary. Celui-ci possède des ascendances Sakoambe, Vazimba et Mikeha. Ses ancêtres étaient *ombiasy* des rois. Jacques Lombard a recueilli l'essentiel des mythes et des traditions Sakalava auprès de Kakay, *ombiasy* vazimba d'Antaskamiroaky. J'ai, quant à moi, travaillé avec leurs descendants et successeurs qui aujourd'hui font autorité en matière de connaissances dans la région du Menabe central.

échelon supérieur, puisqu'il est censé leur venir du Dieu Zanahary auquel ils sont reliés par une généalogie mythique et dont ils sont les représentants sur terre.

Jacques Lombard qui fit oeuvre de pionnier avec ses travaux sur la royauté Sakalava du Menabe, explique largement dans plusieurs de ses publications que l'idéologie de l'*ampañito vola*, du souverain absolu, est parvenue à s'imposer sans affrontement avec les populations en place. Selon lui, les Maroseraña récupéreront les anciennes pratiques religieuses, voire même les ancêtres des populations autochtones et parviendront ainsi à "*s'imposer comme les seuls autochtones*", tandis que les groupes premiers complètement assimilés sont "*contraints à n'être plus que de simples sujets du royaume*"¹. L'installation des Maroseraña en Menabe est ainsi souvent présentée comme se faisant au détriment des groupes premiers, dans l'effacement de leur antériorité. On parle ainsi de leur soumission au pouvoir central, de leur totale assimilation, de leur "*exclusion radicale du pouvoir dont l'exclusivité politique revient aux seuls Maroseraña*"² et de "*l'ignorance des souverains en ce qui concerne les rapports d'alliance qui pouvaient les lier à ces Communautés*"³. Si l'on tient à cette analyse, on peut conclure, en effet, que les souverains Maroseraña n'ont pas eu besoin des autochtones pour installer leur suprématie sur le territoire. Il n'y a pas eu, par conséquent, de partage de pouvoir ou de reconnaissance de la part des souverains conquérants vis-à-vis des groupes autochtones. Selon moi, ces jugements paraissent trop tranchés, car au nom de leur ancienne fraternité animale avec le sol, les autochtones auront bien un rôle à jouer dans l'émergence du pouvoir central en Menabe et en contrepartie, ils conserveront un peu de l'autorité que leur confère leur antériorité d'installation.

Il n'est certes pas question de remettre en doute l'essence autochtone du pouvoir dynastique des Maroseraña. Le souverain Sakalava porte tous les insignes⁴ qui le font

1 Opus cité page 87 note 3 : 3 et 4.

2 S. Chazan (1991 : 157 et 208).

3 Cf. note 1.

4 Le système funéraire royal est également empreint de signes qui confirment l'autochtonie des souverains. Ainsi, l'orientation Sud-Nord de leurs sépultures est-elle expliquée dans cet extrait comme la manifestation de cette nature :

"(...) Les gens qui ne possèdent pas la terre, on les mettra dans la terre, la tête vers l'Est et nous possesseurs de la terre, *tompon-tany*, nous ne serons pas ensevelis sous la terre mais sur la terre et notre tête sera tournée au Sud et se sera la même chose pour tous nos descendants. Notre cercueil sera posé sur terre dans la *tragnovinta*, là-haut" (S. Chazan, 1991 : 209).

reconnaître comme "maître de la terre", puisqu'il est généralement figuré comme propriétaire de tous les êtres vivants (hommes et animaux) demeurant dans son royaume et responsable de l'équilibre de la nature. Le don des prémices et du premier miel qui a lieu lors de la cérémonie royale du *lohavoñy* dans les premiers jours du mois qui débute l'année lunaire montre sans conteste que le souverain est maître de la nature. Il existe, par ailleurs, certaines croyances qui mènent plus avant ce rapport entre le souverain et le sol. On dit ainsi en Menabe, que le roi ne pouvait se rendre aux funérailles car sa tristesse pouvait mettre en péril la vie du royaume, comme sa maladie pouvait contaminer le sol et compromettre la fécondité des champs et des bêtes.

Ce qui m'importe de comprendre, c'est avant tout le processus "d'autochtonisation" du pouvoir royal et le rôle tenu par les groupes premiers dans la formation du royaume. Doit-on porter caution à l'hypothèse d'un accaparement brutal, car exclusif et sans concession, des fondements idéologiques de l'autochtonie et du pouvoir politique par les souverains? Ou doit-on parler d'un consensus entre les populations autochtones et l'étranger roi qui conduit, par une reconnaissance mutuelle, à un partage du pouvoir politique et qui permet aux souverains de se prétendre d'une autochtonie supérieure?

Toutes ces questions n'ont en réalité qu'un seul but, comprendre comment l'idéologie autochtone a été accommodée durant la période dynastique, comment elle a traversé le temps et sous quelle forme elle nous parvient actuellement. A-t-elle été l'apanage exclusif des souverains ou a-t-elle survécu sous des formes non royales à l'intérieur des clans qui revendiquent encore aujourd'hui l'identité autochtone?

J'aborderai le sujet en deux temps, parlant tout d'abord des fonctions de l'alliance entre les souverains et les communautés autochtones; pour ensuite, porter mon attention sur un autre type d'alliance : celle qui lors de la cérémonie de fondation du royaume, intronise le pouvoir royal sous les auspices des génies tutélaires des lieux.

1 - DE LA NECESSITE DE S'ALLIER LA TERRE POUR EN DEVENIR MAITRE

a) Le couple roi/autochtone

Au temps initial de la formation du royaume sakalava du Menabe, les migrants Maroseraña venus du Sud ont dû composer avec les groupes autochtones et passer par des transactions politiques obligées pour asseoir leur domination. D'un côté, le groupe Maroseraña, souverain sans royaume se présente comme détenteur du pouvoir divin, représentant du Dieu Zanahary sur terre, auquel il prétend s'apparenter, capable de s'imposer mais aussi de protéger ses alliés par sa supériorité militaire. De l'autre côté, les groupes autochtones, forts de leur antériorité et des rapports de proximité qu'ils entretiennent avec les génies du sol, sont maîtres de la terre (*tompon-tany*) et voient dans leur intérêt de s'engager dans la coercition d'un pouvoir central capable de maintenir leur droit à la terre. Comme dans d'autres formations politiques malgaches¹, cette opposition conceptuelle entre l'étranger roi (*mpañito*) et les maîtres de la terre (*tompon-tany*) va se solder par une alliance qui est tout à la fois politique et matrimoniale.

On peut imaginer que dès l'époque de Bengy², les Maroseraña tout comme les Zafirambo en pays Tanala étudiés par Philippe Beaujard, "*ont été contraints par le contexte politique à abandonner leur principe de recrutement endogame du conjoint. Car peu nombreux ils avaient besoin de nouer des alliances solides avec les lignages roturiers*" (1983 a. : 319). La tradition rapporte, en effet, que le premier roi était issu d'un mariage endogame, jusqu'alors pratique coutumière de la famille Maroseraña. Malade de la lèpre (*boka*)³ (ou de la gale *kiria mongo* selon la version proposée par J. Lombard 1988 : 20), il se serait baigné dans les eaux de la rivière Sakalava, aux abords de Bengy. La terre entière fut contaminée par la maladie du roi, rendant stérile les

1 On consultera, à ce sujet, les travaux présentés dans l'ouvrage intitulé "Les souverains de Madagascar", in RAISON-JOURDE (1983).

2 Bengy est, selon les traditions, la première capitale du royaume. Elle est située à l'extrême Sud du Menabe et aurait été fondée au XVII^{ème} siècle.

3 Aujourd'hui encore, les personnes atteintes par la lèpre sont considérées comme des cadavres vivants, des humains en "état d'ancêtre". On pense que cette maladie se transmet par la terre aux hommes. Les lépreux défunts sont placés dans des fosses perpétuellement inondées et il est recommandé de ne jamais fermer la fosse avant que les corps ne soient devenus squelettes.

animaux et les hommes. Ce n'est que grâce à l'intervention d'un *ombiasy* autochtone (Ratsikiloly) qui dialogua avec les génies de la nature par l'intermédiaire du *sikily*, que l'ordre du monde parvint à se rétablir. Depuis lors, on dit que le mariage endogame d'un roi engendre une descendance porteuse de la lèpre et que cette maladie est un handicap à l'exercice du pouvoir. Selon la chronique dynastique, Resaotsy¹ qui régna sur Mahabo en Menabe central avait épousé un de ses cousins. Elle donna naissance à un fils lépreux. Portant sur son corps les stigmates de l'inceste dont il était le fruit, il ne fut pas reconnu roi. Ainsi donc l'alliance exogame avec une femme autochtone s'impose aux souverains dès les premiers temps du royaume et devient par la suite la condition exclusive à l'exercice du pouvoir. Cette ouverture forcée à des alliances avec les femmes autochtones ne concerne en définitive que la lignée dans laquelle se transmet la souveraineté². Les lignées collatérales et les nobles en général continueront, je le rappelle, à se conformer à ce modèle d'alliance idéale que représente le mariage endogame.

Dans les mythes de fondations de la royauté sakalava du Menabe, l'alliance entre le souverain et l'autochtone est clairement exprimée. Selon les versions proposées par Suzanne Chazan, Miky-Miky, tour à tour héros fondateur de la dynastie Maroseraña (1991 : 202) et "*petit vieux, handicapé physique du groupe autochtone des Andralefy*" (1991 : 208), est le personnage sur lequel se focalise l'idéologie politique des rapports symboliques entre les groupes autochtones et le souverain. Dans la première version (1991 : 202), Miky-Miky instaure en même temps qu'il la transgresse la loi d'exogamie. Dans la version intitulée par l'auteur "*Miky-miky tompon-tany*", le personnage est "maître de la terre" et cherche à nouer une alliance avec le roi. Il se présente comme propriétaire légitime du sol et s'exprime ainsi :

"- *Que veux-tu au juste? demanda le roi*

1 La généalogie royale est disponible en annexe V.

2 Il est à noter, en effet, que ces rapports matrimoniaux entre la lignée royale et les groupes locaux ne fonctionnent qu'à sens unique. Le roi prend femmes chez les autochtones sans donner épouse en retour, puisque les filles et soeurs du souverain ne sont pas de mise dans les échanges matrimoniaux. Elles restent dans le groupe de leurs pères, perpétuelles "*ampela tovo*" et multiplient les unions libres. Cette mise en réserve des femmes sert de garde-fou au pouvoir royal. Selon Philippe Beaujard "*le choix comme mpanjaka d'un parent en ligne féminine se révélerait contradictoire avec la pratique d'un recrutement exogame des épouses*" (1983 a. : 320) puisqu'il permettrait à un homme de père roturier de devenir roi et par conséquent, le pouvoir échapperait aux descendants mâles.

- *Ce que je veux, c'est m'allier avec vous. Je n'ai personne qui puisse me défendre, donc que je vive ou que je meure, je veux rester auprès de vous.*

- *Ne veux-tu rien d'autre ?*

- *On m'a donné la terre cela me suffit. Vous vous avez l'autorité, vous tranchez par la parole, par le jugement, vous arrangez les différends entre les grandes personnes. Or tout le monde vient de cette terre et cette terre m'appartient (...). Certains ont des noms, moi j'ai la terre. Ce que je veux c'est une alliance (...)" (Chazan, 1991 : 209)*

A chaque nouvelle étape de leur progression, les Maroseraña renouvelleront leurs alliances avec les maîtres de la terre. Andriandahefotsy qui prit épouses dans tous les clans autochtones du Menabe central, hormis parmi les Tanandro, parvint ainsi à repousser les frontières du territoire sur lequel s'exerçait son pouvoir jusqu'au nord de la Tsiribihina. Cette politique matrimoniale est avant tout une politique d'annexion territoriale. Mais comme l'écrit Françoise Raison (1983 : 36) "*dès qu'une hégémonie est assise, l'endogamie princière devient la règle*". On constate, en effet, que quand le royaume atteindra les limites de son expansion vers le Nord¹, l'exogamie des rois apparaîtra comme totalement caduque. La lignée régnante issue de ces mariages exogames qui multiplient par affiliation maternelle les liens avec la terre (symbolisée par le noir) devra ainsi faire face aux revendications des *foty nono* (seins blancs) de Mitsinjo qui nobles (symbolisé par le blanc) par le père, le sont aussi par la mère, d'où leur titre de "seins blancs". Ceux-ci s'opposent à la légitimité du pouvoir royal, en prônant comme condition d'accession à la charge suprême, la réunion d'une double ascendance royale, par le père et par la mère. Aujourd'hui encore, les détracteurs du souverain Maroseraña actuel choisi par la famille royale militent pour le retour aux anciennes pratiques endogames des Maroseraña. Maintenant que les limites du royaume sont définitivement posées, l'éventualité d'un roi lépreux né d'un mariage entre parents ne semble plus représenter une menace pour le peuple.

¹ L'expansion territoriale de la dynastie Maroseraña (du Menabe) sera bloquée au Nord, par le royaume du Boïna et également compromise par l'occupation Merina (cf. chapitre deux).

Ces alliances répétées tout au long de la période dynastique font que l'unité constitutive de la royauté est d'ordinaire *"symbolisée par un rapport d'époux à épouse exprimant l'alliance des Maroseraña avec les groupes locaux qui assimile la femme à la terre et le pouvoir à l'homme"* (S. Chazan, 1991 : 175)¹. Dès lors l'idéologie généalogique de la lignée royale se conçoit comme une combinaison des deux pouvoirs, autochtone et divin, empruntant chacun un mode particulier de transmission. Les épouses transmettent à leur descendance leur autochtonie, alors que le pouvoir souverain se transmet par filiation agnatique. Le roi régnant qui succède à tout une suite d'ancêtres mâles dont le premier est héritier du Dieu Zanahary, est aussi descendant par les femmes des plus importants groupes autochtones. Jacques Lombard parle de récupération par les souverains des ancêtres autochtones. Je préfère, pour ma part, parler d'acquisition ou encore d'autochtonisation du pouvoir Maroseraña par affiliation féminine. Pour reprendre l'expression d'Hugue Legros² qui rencontre chez les Yeke du Zaïre de semblables mécanismes dans l'instauration du pouvoir royal, on peut dire que les Maroseraña acquièrent par ce moyen leur "certificat d'autochtonie". Ils parviennent ainsi à faire remonter leurs origines au-delà du temps du royaume dont ils sont fondateurs.

L'émergence d'un nouveau pouvoir instauré par les Maroseraña reconnus rois et autochtones, par ascendance divine et alliances terrestres, n'occulte pas cependant, comme certains auteurs le pressentent, l'existence et les droits des populations autochtones. Comme *"dans les monarchies les plus étendues et les mieux structurées de la fin du XVII^{ème} siècle et du XVIII^{ème} siècle, le fonctionnement d'un double pouvoir, qui trouve son origine dans l'opposition symbolique entre autochtones et migrants, reste patent même si cette opposition a subi un déplacement important (...) puisqu'on est passé de la dualité tompon-tany/étranger (migrant) à la dualité tompon-tany/souverain (...)"* (Françoise Raison, 1983 : 26). Chez les Sakalava du Menabe, les groupes autochtones qui sont intégrés en temps que sujets dans la nouvelle organisation conservent, néanmoins, leur droits et leur autorité sur leurs anciens territoires où ils sont censés

1 Philippe Beaujard traitant des rapports similaires qui existent dans la royauté Tanala entre le souverain et les autochtones préfère parler de relations de complémentarité exprimées par le dicton *"olo ampivady izy roa lahy"* "ils sont comme mari et femme" (1983 a. : 324).

2 Thèse de doctorat en Histoire, Université Libre de Bruxelles.

représenter le roi en qualité de gouverneur (*masondraño*). Leur aliénation au pouvoir central n'était que formelle, car elle se soldait en réalité par le versement d'un tribut et par une aide militaire. En dehors de cela, les communautés autochtones restaient maîtres du territoire de leurs ancêtres. Cette autonomie politique et les fonctions de conseillers royaux (*fihitsy*) qu'endossaient certains chefs autochtones auprès du souverain militent en faveur d'une participation des anciens groupes autochtones dans le gouvernement du royaume et non en faveur de leur évincement. L'existence d'une situation similaire en pays Tanala, conduit Philippe Beaujard à affirmer que *"l'union des autochtones (anakandria) et des souverains (zafirambo) constitua le ressort de la société Tanala. Elle se traduit par l'établissement d'une double juridiction, d'un double pouvoir : l'anakandria d'un lignage dirigeait un territoire à l'intérieur du "royaume" (..) représentant du mpanjaka dans la région"*(1983 a. : 324). Cette double juridiction existait également chez les Sakalava du Menabe puisque le royaume était constitué d'un assemblage de multiples territoires tenus par les autochtones.

Cependant, cette autonomie politique des groupes autochtones et leur participation indirecte à la conduite du royaume ne doivent pas faire illusion. Car si leur intégration à cette nouvelle formation politique conforte leurs droits ancestraux et n'apporte, par conséquent, que peu de changement par rapport à leur situation ancienne, leur assujettissement au pouvoir de *mpanjito* roi est effectif et se joue sur un mode idéologique. C'est là toute l'ambiguïté de la reconnaissance mutuelle des pouvoirs. Les groupes premiers conservent l'autorité que leur confère leur antériorité, mais se voient aspirés par cette nouvelle idéologie apportée par les souverains étrangers. Le rattachement des autochtones à l'appareil dynastique est avant tout d'ordre idéologique. Il passe, comme nous l'avons vu dans le chapitre deux, par le sentiment d'être partie prenante dans l'émergence d'un pouvoir supérieur issu de Dieu Zanahary et par leur participation aux tâches cérémonielles qui entourent la dépouille des souverains, actes rituels ou prestations, qui précisent exactement la place qui leur revient dans cette nouvelle organisation du monde.

Ce ralliement idéologique qui accorde les mémoires et soude les territoires est plus opératoire que ne le sera jamais l'annexion par la force et l'assujettissement sans contrepartie. Il s'opère par intégration et dépassement de l'ancienne idéologie autochtone, mais ne la nie pas.

b) Le meurtre de l'oncle maternel

Lorsqu'il est question de traiter les rapports entre les souverains et les autochtones, sous l'angle de la parenté/territorialité, tant les auteurs que les informateurs sont enclins à voir dans la qualité de "parents à plaisanterie" (*ziva*) conférée aux groupes autochtones donneurs de femmes aux souverains, une forme de soumission sans contestation au pouvoir dynastique, enrobée dans un discours symbolique où la hiérarchie blanche prend le pas tout naturellement sur la hiérarchie noire. Pourtant si l'on examine la situation des souverains issus de ces unions, on constate qu'ils tiennent de fait une place de cadets dans les hiérarchies lignagères. Tout d'abord en leur qualité de preneurs de femmes, ils sont beaux-fils (*vinanto*) des groupes autochtones qui par conséquent sont donneurs de femmes, donc beaux-pères (*rafoza*) des rois. De surcroît, ils se trouvent en état d'uxorilocalité puisqu'ils sont installés sur les terres de leurs beaux-pères dont ils ont reconnu l'antériorité. On connaît la situation pour le moins précaire des hommes qui, dans cette société, vivent sur les terres de leur belle-famille, de même que celle, pas plus enviable, des enfants vivant dans le lignage de leur mère. On peut donc se demander comment les souverains Maroseraña se sont accommodés de ces rapports de beaux-fils à beaux-pères, de cadet à aîné, de tout ce calcul de pouvoir de parenté qui joue en leur défaveur et qui, dans d'autres groupes sociaux de l'île¹ donnent aux lignages autochtones roturiers une certaine ascendance sur les souverains. Jacques Lombard résout rapidement le problème en suggérant que *"la dynastie Maroseraña s'est constituée en prenant femmes chez les tompon-tany, Andrambe, Hirijy, Sakoambe et en ignorant*

¹Philippe Beaujard retrouve chez les Tanala ce rapport "père/enfant", "aîné/cadet" clairement exprimé en faveur des autochtones, puisque, dit-il, "le rapport "père-enfant" du chef roturier au mpanjaka trouve son origine dans le respect de cette ancienneté. Les nobles se conforment ici à une idée essentielle chez les roturiers" (1983 a.: 323).

(purement et simplement, S.G.) *les rapports d'alliance qui pouvaient les lier avec ces communautés*" (1988 : 83). Or, tout me porte à croire que, tout au moins dans les premiers temps de la fondation du royaume, les souverains Maroseraña ont supporté le poids de leurs rapports d'alliance avec les autochtones, avant de parvenir à les dépasser et à les renverser.

Il existe, en effet, plusieurs versions d'un mythe qui relate les circonstances qui ont permis aux souverains de s'affranchir de la condition de cadet où les ramenait la reconnaissance de leur filiation autochtone.

Les traditions racontent¹ qu'Andriandahefotsy, au temps où le royaume s'étendait sur un embryon de territoire autour de Bengy, s'opposa à l'autorité de son oncle maternel Maharara. Celui-ci était un Hirijy, groupe autochtone dans lequel la dynastie Maroseraña avait pris femmes sur les deux générations ascendantes et dont le territoire correspondait à peu près à ce qu'était le royaume dans son extension initiale. Andriandahifotsy refusant l'ascendance de son oncle maternel le tua et quitta Bengy pour rejoindre la région de Maneva où il installa sa résidence. Ce mythe souvent repris pour expliquer la migration Maroseraña vers le Nord, associe conquête du territoire et refus de soumission à l'autorité de l'oncle autochtone "maître de la terre".

Le thème du meurtre de l'oncle maternel est couramment employé pour justifier le départ d'un cadet ou "d'un enfant de femme" qui rompt ses liens avec son lignage, demande sa part d'héritage et s'en va pour devenir aîné à son tour, maître d'une autre terre. De manière générale à Madagascar, *"la rupture avec la parenté accompagne l'émergence du pouvoir"*² à quelque niveau que ce soit. On le retrouve dans les chroniques familiales des groupes roturiers, comme chez les Marovango, par exemple, où il marque la scission lignagère. Dans le cas qui nous intéresse, ce meurtre symbolique implique une transformation qui affecte le rapport de génération de la lignée détentrice du pouvoir à toute sa parentèle. La fonction implicite de ce court récit est aussi de justifier la

1 Traditions recueillies à Bengy en 1992 et J.Lombard (1988 : 25).

2 Françoise Raison (1983 : 38).

piètre qualité des rapports "père-fils" au sein du lignage royal¹ et le fait que le roi soit un personnage qui est supposé contrer constamment l'autorité de son père.

Transgresseur de l'ordre lignager, le souverain, celui dont la naissance le place sous le signe fort du destin *Alahamady*², présage de mort pour les parents et de gloire pour le souverain, n'est jamais ni cadet, ni beau-fils. Il évite ainsi les positions d'uxori et de patrilocalité de résidence si dépréciées en pays Sakalava. Contrairement à ce qui se produit dans la société Tanala, c'est en dehors de la parenté que continuera à s'exercer, comme nous l'avons vu, la reconnaissance de l'autorité des autochtones.

2 - LE TONY ROYAL

La cérémonie du *toñy* qui préside à la fondation du royaume, confère au pouvoir souverain sa dimension territoriale. Par cet acte d'initialisation du nouveau territoire, le roi et sa descendance se voient également sacrés autochtones, puisque l'alliance avec les génies tutélaires des lieux est célébrée. Le *toñy* royal (*toñin'ampanjaka*) est donc l'inscription, par l'intermédiaire d'un acte de conciliation avec la surnature, d'un ordre politique dans un espace "nommé", et dans un territoire délimité par une série d'interdits qui n'ont plus cours au-delà des frontières du royaume³.

Par deux fois, au cours de l'histoire du Menabe, les Maroseraña ont ainsi posé cet acte rituel.

Tout d'abord, à Tsiarimpioky, non loin du village de Bengy, à l'époque où la dynastie Maroseraña cherchait à imposer son autorité sur les groupes autochtones. Selon les traditions reprises et analysées par Jean-François Rabedimy et Jacques Lombard, la

1 Ph. Beaujard écrit que chez les Tanala, la médiocrité des rapports au sein du lignage royal tout aussi notoire est à l'origine du dicton "*Zafirambo tsy mianaka*", "il n'y a pas de père et de fils chez les Zafirambo", "ils ne respectent pas leurs pères" (1983 a. : 323).

2 Le destin astrologique *Alahamady* place l'individu sous les puissants auspices du Soleil. Ce destin est considéré comme néfaste pour les gens du commun, car les enfants nés sous ce signe tueront, un jour, leurs parents. A l'inverse, il est de bon augure pour un roi.

3 Le respect des anciens interdits du royaume est, pour certains encore, considéré comme un acte de reconnaissance de l'identité sakalava. On dit ainsi que "rars sont les Sakalava qui ne respectent pas les interdits du boeuf *vilanoritsy* (déformation des naseaux), du boeuf *vandamena* (au pelage roux et blanc, avec dominance de roux) et du boeuf *bory* (sans bosse, très courtes cornes et de petite taille)". A cette liste, s'ajoute encore l'interdit du porc et celle du perroquet (*siotsy*), oiseau que l'on ne peut tuer car il sauva un jour le roi en l'avertissant par ses cris, de la présence de l'ennemi.

cérémonie du *toñy* de Bengy permit aussi le partage du territoire. Les terres situées au sud du fleuve Mangoky revinrent aux Andrevola, futurs souverains du royaume Masikoro. Les terres de l'Est furent laissées en partage aux Zafimanely qui contrôleront rapidement le pays Bara. Les Maroseraña reçurent la partie Nord du Mangoky. Un poteau cérémoniel en fer (*hazomanga vy*) scella l'accord de partage. L'immolation d'un taureau rouge (*aomby mena*) et le sacrifice d'humains apporta au charme propitiatoire du royaume (*toñy*) la force protectrice d'un talisman (*fiaro*).

Toujours selon les traditions, la seconde cérémonie du *toñy* royal eut lieu en Menabe central, à Maneva Ankoraky. Pour les uns, elle se passa sous le règne d'Andriandahifotsy avec "*la mise en place des institutions du royaume*"¹, pour les autres sous le règne de Resaotsy alors que le royaume était menacé par les incursions Hova. Dans les deux versions, on parle d'une réitération des droits du souverain sur la terre, à grand renfort de détails rituels : l'immolation d'un boeuf rouge, désormais symbole de la royauté, le sacrifice humain et la manipulation des graines du *sikily* avec l'apparition opportune de la forme géomantique "*dabara*" royale et parfaite entre toutes.

L'*ombiasy* apparaît, dans la description de ces rituels, comme le personnage central qui médiatise l'union entre la terre et le pouvoir. "*Non seulement, il contribue aux institutions, mais encore ouvre la voie au groupe dominant pour la formation dynastique*"². Aux trois *ombiasy* cités par Rabedimy (Ratsikiloly, Rarandra, Ralahimena³) comme acteurs rituels du *toñy* royal, j'ajouterai le nom d'un quatrième, Ralahimainty, qui tient bonne place dans les traditions du Menabe. Ces devins guérisseurs royaux reconnus seuls aptes et autorisés à pratiquer cette coalescence entre le pouvoir et la terre où il s'exercera sont, selon les traditions, des personnages issus des grands groupes autochtones⁴. On dit encore qu'ils avaient acquis une certaine maîtrise

1 J-F. Rabedimy (1983 : 178).

2 J-F. Rabedimy (1983 : 191)

3 J-F Rabedimy (1983 : 180) "*Rarandra et Ratsikiloly faisaient la prière. Rarandra parla en premier : "Moi qui fait le toñy des Zafimanely, le toñy des terres des Andrevola, le toñy des terres des Maroseraña." Ratsikiloly prédit, Rarandra fait le faliitse (objet avec lequel on enlève, on exorcise un mal), et Ralaimena (sic) s'occupe du fanama (talisman)"*.

4 Jacques Lombard penche davantage pour l'hypothèse d'une origine étrangère des devins royaux qui effectuèrent la cérémonie du *toñy*. Mais il reconnaît néanmoins (1988 : 18) que certains d'entre eux étaient "vraisemblablement des autochtones initiés aux nouvelles pratiques". Les traditions qu'il m'a été permis de recueillir abondent vers cette seconde hypothèse. On y parle d'*ombiasy "anaky ny"* Misara ou "*anaky ny*" Silamo, terme qui confirme la transmission de la connaissance arabe, mais pas forcément la filiation

dans la pratique des nouvelles connaissances magico-religieuses apportées par les devins itinérants islamisés Misara qui accompagnèrent les Maroseraña dans leur conquête. Ces *ombiasy* royaux, artisans de la synthèse des croyances et des pratiques autochtones et étrangères, mettront leurs connaissances au service de la légitimation du roi. Ils représenteront l'un des deux pôles de cette "*gémellité du pouvoir*" qui s'articule sur une "*répartition en deux fonctions sous la forme de souveraineté et de savoir*" (Raison-Jourde, 1983 : 23).

Pour conclure, on peut donc dire que le rôle des communautés autochtones dans l'instauration du pouvoir royal en Menabe est double. Celles-ci sont génitrices des souverains, le ferment de la royauté ou plus exactement "la terre d'où sortent les rois" (*tany niboaky ny mpañito*). Elles fournissent également aux *mpañito* Maroseraña les *ombiasy* qui assureront le contact avec la surnature et qui, par la connaissance, légitimeront le nouveau pouvoir.

III - AUTOCHTONIE VILLAGEOISE

Après avoir longuement parlé dans les chapitres précédents des circonstances qui favorisèrent l'émergence des communautés villageoises et l'apparition de nouvelles catégories de puissants, les *tompon-tana*, qui justifient leur autorité par l'antériorité de leur installation sur un territoire, il convient de s'interroger sur les fondements idéologiques de ce nouveau pouvoir qui produit au niveau local un ordre hiérarchique.

1 - LES FONDEMENTS DE L'AUTOCHTONIE VILLAGEOISE

L'antériorité d'une installation, justifiée par la présence de tombeaux, ne suffit manifestement pas à légitimer la souveraineté d'un groupe premier sur une terre et à le faire désigner comme fondateur, autochtone de l'endroit. L'apparition d'un nouveau rituel de fondation (*toñy*), dérivé des anciennes pratiques de conciliation avec les génies

biologique. Il me semble que si ces quatre *ombiasy* avaient été réellement des islamisés, ils auraient directement été présentés comme "silamo" et non "enfant de silamo".

tutélaires¹, qui accompagne l'instauration dès le début de ce siècle de villages permanents montre assurément que le pouvoir local a besoin pour se stabiliser d'un fondement idéologique. Qu'ils soient Sakalava ou migrants venus de l'extérieur, les étrangers installés les premiers sur un nouveau territoire cherchent à avaliser leur présence par le détour de ce nouveau rituel qui leur permet un enracinement profond dans la terre du Menabe. C'est alors seulement qu'ils seront considérés comme maîtres de leur terre, autochtones sur leur territoire. Cette légitimité acquise par cet acte initial d'installation suppose un contact permanent entre le lignage fondateur du village et les génies tutélaires des lieux. On retrouve ainsi, dans ces lignages premiers, la présence, à chaque génération, d'individus possédés par les génies du *toñy*. Les cérémonies annuelles qui leur sont consacrées rassemblent toute la communauté.

La proximité avec la surnature, qui à travers l'histoire s'avère être le signe le plus probant d'une autochtonie, se retrouve ainsi dans le discours des fondateurs de villages. Tâchons alors de comprendre comment cette proximité se noue et se manifeste concrètement dans la région de mon étude.

a) Maître de la terre (*tompon-tany*) et maître du village (*tompon-tana*)

L'installation d'un groupe sur une terre supposée être restée jusque-là libre d'occupation antérieure, pose d'emblée aux nouveaux occupants un problème de cohabitation avec les génies des lieux. Faute d'avoir pu participer au rituel de fondation d'un nouveau village, je me rabattrai sur une anecdote concernant l'usage d'un terrain par des étrangers dans les faubourgs de Morondava. Un commerçant pakistanais de la ville qui possédait une entreprise de conditionnement des produits céréaliers avait acquis légalement auprès des services des domaines un titre de propriété sur une terre vacante. Il y avait installé ses entrepôts et construit un hangar pour abriter ses tracteurs. Le chantier en lui-même avait posé de nombreux problèmes. On ne comptait plus les accidents, les

1 Selon Suzanne Chazan (1991 : 224), le *togny-tana* (sic) serait une forme actuelle "des anciens cultes *solofo* des prémisses (sic) des formations locales réparties sur la côte ouest avant l'arrivée des Maroseragna (sic) (...). Ce culte ancien des prémisses décrit par A. Grandidier s'est transformé, sans doute progressivement, pour devenir dans le nouvel ordre étatique le *togny-tany* Menabe (...) institution parente de l'actuel *togny-tana* (...)".

foulures ou même les membres brisés. A chaque fois, les ouvriers arrêtaient les travaux et exigeaient que leur patron offre le rhum pour asperger la terre et apaiser la colère des génies des lieux. Les travaux furent tant bien que mal achevés. Ce fut ensuite une succession de pannes mécaniques qui mirent hors d'usage les tracteurs. Le *karany* propriétaire dont la pensée vacillait tour à tour entre le sabotage et l'intervention effective d'une force surnaturelle, eut la bonne idée de s'informer des pratiques locales pour remédier à ce genre de situation. On lui apprit ainsi que la terre dont il s'était rendu propriétaire, n'avait jamais encore été domptée (*tsy folaky*), qu'aucun *toñy* n'y avait été planté et que par conséquent, il était nécessaire s'il voulait être en paix avec les génies des lieux qu'il fasse appel à un *ombiasy*. On lui fournit le nom du seul devin de la région reconnu capable de pratiquer le *toñy*. Je connaissais personnellement cet *ombiasy* et je le savais issu d'une longue lignée de devins guérisseurs, d'origine autochtone qui jadis étaient au service des souverains de Mahabo et d'Ambiky.

Dans les chroniques villageoises, la cérémonie de fondation apparaît comme un moment capital et déterminant pour l'avenir du village. L'on constate qu'à chaque fois les premiers occupants, qu'ils soient étrangers à la région comme les Marovango ou les Tsimihety ou Sakalava comme les Jimbe ou les Misaka, ont eu recours à l'époque à un *ombiasy* spécialiste du *toñy* appartenant à l'un des grands clans autochtones, Sakoambe, Vazimba ou Mikeha. Nul doute que cette proximité avec la surnature que l'on attribue aux *tompon-tany* en général influence le choix des groupes premiers quant à l'*ombiasy* qui leur servira de médiateur. Quand on songe au rôle tenu par le devin autochtone dans les rituels de fondation du royaume, on ne peut que souligner les similitudes entre le *toñy* royal et le *toñy* villageois. En effet, tout se passe comme si aujourd'hui comme hier les *ombiasy* autochtones étaient les seuls à opérer la coalescence entre le pouvoir et la terre, à offrir aux souverains un royaume et aux groupes premiers, un territoire. Ces médiateurs privilégiés avec la surnature, descendants des premiers autochtones, ont pris, pour ainsi dire, le relais de leurs ancêtres. Ils continuent à valider le pouvoir en transmettant l'autochtonie, car la fonction majeure de ces rituels est d'établir un contact entre le groupe premier et les génies tutélaires des lieux, à sacrer de nouveaux autochtones.

Les fondateurs de villages, *tompon-tana*, portent au niveau régional le titre d'autochtones que possèdent les descendants des premiers habitants (*tompon-tany*) de la terre avant la fondation du Menabe. Ces deux termes développent leur propre distinction par rapport à un principe commun, l'autochtonie, qui s'exprime et se justifie dans les deux cas de manière identique. Car, il existe une différence notable entre ces deux catégories d'autochtones; différence qui relève d'un rapport d'inclusion entre les espaces et les temps et qui produit une hiérarchie d'autochtonie. C'est cette distinction qu'introduit Gillian Feeley-Harnik (1991 : 310) quand elle oppose l'autochtone maître de la terre, *tompon-tany*, (master of the land) et l'autochtone maître d'un lieu, *tompon-tana*, (master of these place). La notion de *tompon-tany* (terre) renvoie à une conception plus vaste et plus flexible à la fois, de l'espace-temps. Elle se rapporte, je le rappelle, aux groupes premiers entre tous, qui vivaient avant le temps historique de la création du royaume. Ils sont maîtres de la terre et non d'une terre bornée. En conséquence de quoi, actuellement encore, l'individu qui jouit de cette "identité d'origine" pourra se déplacer du Nord au Sud du Menabe sans perdre sa qualité de "*tompon-tany*". En revanche, et ceci constitue sans aucun doute l'opposition la plus franche entre les deux termes, le maître de village (*tompon-tana*) perd sa qualité d'autochtone dès l'instant où il quitte le territoire sur lequel il exerce son autorité. Les traditions de fondation du village sont soudées aux traditions d'installation d'un groupe premier. Elles deviennent indissociables, ne forment qu'une seule mémoire, celle-là même qui faisant fi de toute installation précédente distingue le temps d'avant la fondation du village par l'ancêtre, du temps de sa création. C'est la raison pour laquelle, le territoire villageois est la plupart du temps présenté par le lignage fondateur comme une terre ancestrale (*tanin'draza*). L'autochtonie des *tompon-tana* est totalement enfermée dans la référence au territoire villageois et leur pouvoir dépend des formes contemporaines de son développement. Une terre qui s'assèche, un village que l'on quitte, c'est l'autorité du groupe fondateur qui s'annihile, son identité autochtone qui s'efface peu à peu, car une calamité naturelle est souvent interprétée comme un signe de désaffection des génies de la nature à l'égard du groupe premier qui se trouve alors en rupture de légitimité.

Certains groupes de la région, comme les Misaka de Soaserana, les Jimbe de Kivalo et les Sakoambe Mija d'Antalitoka cumulent les titres d'autochtones. Ils sont à la fois *tompon-tany* et *tompon-tana*. On pourrait croire alors que bénéficiant d'une autochtonie primitive, il ne leur a pas été nécessaire de pratiquer le rituel de fondation de village pour en être reconnus maîtres. Or, il n'en est rien puisque tous sont gardiens d'un *toñy* villageois, planté par leur ancêtre avec le concours d'un *ombiasy* autochtone. Manifestement l'autochtonie *tompon-tany* a besoin d'être réactualisée ou plutôt redéfinie dans le cadre d'une formation territoriale contemporaine pour que puisse s'y exercer efficacement le pouvoir du groupe premier. Le conflit qui oppose les Sakoambe Tsy Foty et les Sakoambe Mija à Antalitoka, tous deux *tompon-tany*, confirme cette hypothèse et montre qu'à l'heure actuelle quand deux groupes portant la même identité *tompon-tany* revendiquent le titre de fondateur (*tompon-tana*) d'un village, c'est l'antériorité d'installation et la validation de cette préséance par les génies tutélaires du lieu qui fait la différence et tranche en faveur des Mija, avec néanmoins toujours la possibilité d'un renversement futur des légitimités¹. Tout se passe alors comme si l'antériorité d'une installation confère au groupe premier une autorité de fait, mais qui a besoin d'une assise idéologique, autochtone, pour s'exercer. Et en même temps, la participation à une idéologie autochtone seule ne permet pas l'exercice du pouvoir, elle a besoin d'une projection par rapport au territoire politique. D'un point de vue idéologique, on est face à une inclusion des sphères d'autochtonie puisque l'autochtonie originelle *tompon-tany* est supérieure dans l'espace-temps à celle des *tompon-tana* et l'on peut parler ainsi d'une graduation linéaire de ce principe. Mais d'un point de vue politique, ce rapport d'inclusion ne joue pas, puisque ce sont les formes les plus contemporaines de l'autochtonie qui permettent l'exercice du pouvoir sur un territoire marqué par la présence du lignage fondateur.

¹ Cf. chapitre quatre.

b) La possession par le *toñy*

Le *mpitoky hazomanga* du lignage fondateur du village hérite de la charge de gardien du *toñin'tana*. Cela signifie qu'il est tenu de veiller à l'équilibre des rapports avec les génies des lieux et qu'il est responsable envers eux des actes et du comportement de tous les membres de la communauté, responsable donc également des transgressions qui perturbent l'ordre et la vie du village. Dans le chapitre quatre, je racontais ainsi comment l'installation d'étrangers à Nosy Meloky avait perturbé, selon les Jimbe de Kivalo, le rythme des pluies et comment cet incident mis en relation avec les génies du *toñy* de Tsiarimpioky était devenu l'affaire des maîtres fondateurs de Kivalo. Cependant, la charge du lignage fondateur ne se limite pas au respect d'un contrat initial passé avec les génies propriétaires des lieux lors de l'acte de fondation. A côté du chef lignager se trouve toujours un personnage qui se prétend possédé par les génies du *toñy* et qui joue un rôle décisif dans la légitimation du pouvoir du lignage premier au sein de la communauté.

La possession par les génies du *toñy* est une forme un peu particulière des phénomènes de *tromba* abondamment étudiés et décrits, pour la côte Ouest, par Suzanne Chazan, Michèle Fiéloux, Jacques Lombard et Shirine Sotoudeh¹. Bien qu'elle procède des mêmes principes généraux, on ne retrouve pas dans la possession du *toñy*, de manifestations d'ancêtres personnalisés ou d'esprits royaux (*doany*). Les *tromba* du *toñy* ne forment pas non plus des communautés de possédés sous la direction d'une *fondibe*² et il n'existe aucune affiliation entre les esprits qui possèdent les *tromban'toñy* des villages d'une région, comme cela apparaît dans les travaux de ces auteurs. Le *tromban'toñy*, qui est, comme nous le verrons, la forme de possession la plus officielle au niveau des villages, n'exclut pas pour autant l'existence de réseaux régionaux de possession autres et totalement structurés. Dans la région de mon étude, il existe ainsi une vaste communauté de *tromba* dirigée par un puissant possédé du nom de Rasé dit "Biby raty" (méchante bête) qui habite à Andranomena. Cette association de possédés qui, il est

1 Cf. Bibliographie.

2 Le ou la *fondibe* est une personne possédée qui dirige la communauté de possédés.

vrai, entre parfois en opposition avec les possédés du *toñy* et forme alors un contrepouvoir à l'autorité des fondateurs de village, ne sera pas étudiée dans cet ouvrage. Dans ce vaste sujet qu'est la possession, il m'est apparu important de traiter avant tout des aspects qui touchent directement la légitimité du pouvoir premier.

Dans toutes les cartes généalogiques des lignages fondateurs de village, on retrouve la présence d'un "serviteur" (*mpanompo*) des génies du *toñy* et la transmission de cet état de possession aux générations suivantes. Cette chaîne généalogique des possédés du *toñy* est même parfois plus longue que la mémoire lignagère qui consigne l'ordre de succession à la charge de *mpitoky hazomanga*. A Kivalo, par exemple, la mémoire généalogique s'arrête à quatre générations, mais tout le monde est à même d'énumérer la ribambelle de possédés qui, de génération en génération depuis la création du village de Nosy Meloky, ont honoré les génies de Tsiarampioky : "*Ratompokaly fut le premier à servir les propriétaires de Tsiarampioky. A sa mort, Tsiatsaky l'a remplacé. Puis ce fut Limesy, puis, Vinily, puis, Tsambolo, puis Kanjy, ensuite Rasaha qui est encore vivant*". Ce qui revient à un total de sept générations de possédés au sein du lignage fondateur contre quatre générations seulement de chefs lignagers. De manière générale, on remarque que les deux charges, celle de possédé du *toñy* et celle de *mpitoky hazomanga*, sont dissociées au sein du lignage fondateur. La seule exception appartient au village de Mandarano où le responsable lignager des Antavaratse a longtemps cumulé les deux fonctions. Depuis quelques années, les esprits du *toñy* l'on quitté pour posséder sa fille. On dit que son alcoolisme le rendait inconscient de ses actes et que cela constituait un danger pour la communauté. Une partie des habitants n'assistait même plus à la cérémonie annuelle de possession de leur chef. Des manifestations sauvages de possession commençaient à frapper quelques jeunes filles du village, comme si les génies du *toñy* hésitaient encore dans le choix de la personne, jusqu'au jour où il fut clairement établi que ce serait Krisy, sa fille qui lui succéderait. Fait marquant, depuis une ou deux générations environ, ce sont les femmes et non plus les hommes des lignages fondateurs qui endossent ces charges. Celles-ci ne sont alors pas offertes en mariage en dehors du village de leurs ancêtres, car il apparaît important que la possédée du *toñy* ne s'éloigne

pas de son *sandrarafa*¹. Le choix du successeur se fait normalement du vivant du possédé alors qu'il est encore en activité. C'est, par ailleurs à lui, qu'appartient le rôle de révéler l'identité du prochain serviteur du *toñy* en décodant les signes de la présence des génies à travers le comportement de l'élu. On dénonce un certain nombre de cas d'usurpation dans la région. Ainsi à Mangily, personne ne veut croire que le Tsimanavadraza Mahavitriky est bel et bien possédé par les génies du *toñy* de Kinongo-Mangily be. Il apparaît évident pour chacun que les génies ne peuvent choisir un individu qui n'est pas issu du lignage maître du village. La preuve en est que les *koko* de l'endroit ont sévèrement puni le prétentieux en lui brisant à plusieurs reprises les chevilles. Sanona qui est aujourd'hui la possédée du *toñy* de ce village a désigné en 1991 son successeur et a ainsi coupé court à toutes les revendications. Depuis la fondation de Mangily be, la possession par le *toñy* se transmet, comme nous pouvons le remarquer sur le schéma suivant, dans la lignée collatérale et cadette de celle où circule la charge de chef lignager.

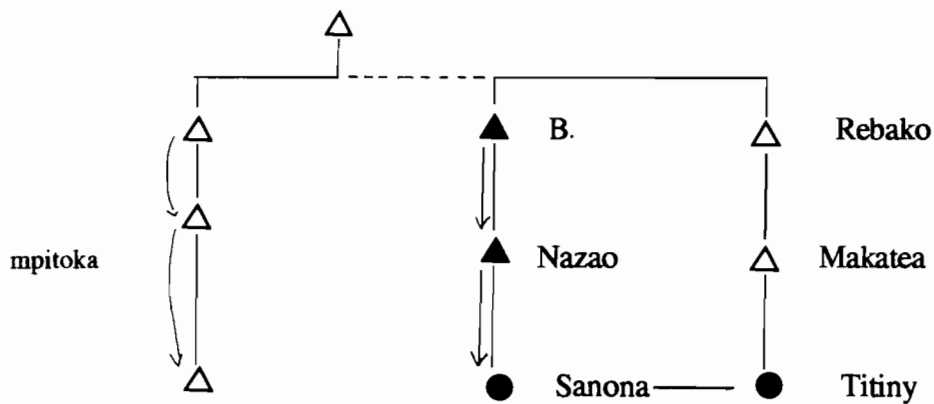


Fig. 36. Transmission de la possession du *toñy* dans le lignage fondateur de Mangily be-Mangily.

En juillet 1991, un événement important s'est produit au village de Mangily. Tintiny, une jeune fille âgée de 12 ans environ, cousine au second degré de Sanona, était partie se balader dans les environs de Kinongo en compagnie d'autres jeunes filles de son âge. En approchant du *toñy*, elles eurent l'idée de mimer la cérémonie à laquelle elles

¹ Arbre-autel.

participaient chaque année depuis leur naissance. Titiny joua le rôle de Sanona. Ce jeu d'enfant tourna vite au drame, car Titiny prise de violents maux de tête se mit à crier, à trembler et perdit totalement connaissance. Sanona qui affirmait être avertie de l'incident avant même que les enfants affolés revinrent au village, prit Titiny en charge. Selon elle, les génies avaient désigné la jeune fille, mais il était trop tôt encore pour qu'elle soit consacrée possédée du *toñy*. Le problème était de la dissimuler aux génies jusqu'à ce qu'elle soit en âge de servir le *toñy*, de recevoir les insignes (e.a : la canne de possession (*tehe*), ...) et les objets culturels qui lui permettront d'exercer ses pouvoirs, de maîtriser les forces chaotiques qui s'animent en elle. On la dépersonnalisa en lui rasant le crâne et en lui donnant le nom de Sevy. Désormais, il était interdit de prononcer son ancien nom, car elle risquait d'être démasquée par les esprits.

La possédée est en symbiose permanente avec l'arbre du *toñy* qu'elle désigne tantôt comme la demeure (*komba ou traño*) des génies qui la tiennent, tantôt comme son *Sandrarafo*, l'autel du culte. Sanona raconte ainsi que lorsque quelqu'un frappe cet arbre, elle ressent immédiatement les coups sur son corps. Si l'on souille la terre sacrée aux alentours, en urinant par exemple ou en lavant le linge dans l'étang de Mangily be, elle tombe gravement malade et les génies lui apparaissent en rêve pour la mettre en garde et pour qu'elle fasse en sorte que cela ne se reproduise plus. Ces dernières années, Sanona était constamment malade et elle n'avait de cesse d'houspiller la bande d'adolescents (*kidabo*) du village qui ne respectent jamais rien, les tenant pour responsables de son état de santé.

Toute l'année, le *tromba* du *toñy* d'un village intervient dans la vie personnelle des membres de la communauté. Par l'intermédiaire des esprits qui le possèdent, il est à même de soigner, de donner des conseils ou d'imposer des interdits à ceux qui viennent le consulter. Lors de ces séances, le *tromba* recueille un certain nombre d'informations sur les personnes et sur les familles du village; mais seul son esprit (*tromba*) est censé connaître ces secrets, tandis que la personne possédée elle-même demeure dans une totale ignorance. "*Cette connaissance lui confère la réalité de son pouvoir et la qualifie dans ses arbitrages tout en la maintenant à l'abri des conséquences, des dangers de tout ce qu'elle*

*sait par la règle du secret entre l'esprit et son "siège"*¹. C'est ainsi qu'indirectement elle intervient dans le gouvernement du village. Il arrive, en effet, que le chef fondateur du village vienne consulter le *tromba* du *toñy* pour lui demander conseil dans le comportement à tenir pour régler un conflit. A Kivalo, quand la pluie a cessé de tomber, le *mpitoka hazomanga* des Jimbe a cherché à en connaître les raisons en s'informant auprès de *tromba* Jimbe possédé par les génies du *toñy*. Le possédé fournit l'explication, la cause de la rupture et, il incombe au fondateur de rétablir l'ordre au sein de son territoire, sans quoi il doit endosser la responsabilité du problème et ses suites. Faute d'y parvenir, son pouvoir sur la communauté est totalement remis en cause. La sécheresse qui touche depuis plusieurs années les villages de l'arrière Mangrove, les épidémies qui frappent les villages et la maladie du charbon (*betsiraky*) qui causa la perte de nombreux bestiaux sont souvent dénoncés par les possédés du *toñy* comme les effets de l'irrespect des habitants envers les interdits du territoire et les lieux sacrés. L'autorité du fondateur du village est dès lors contestée par les possédés de plus en plus exigeants. Ils menacent et réclament, pour apaiser le courroux des génies des lieux, des cérémonies de plus en plus grandioses destinées à honorer le *toñy*.

Une fois l'an, on s'apprête dans chaque village à applaudir (*romborombo*) et à célébrer les génies du *toñy* au lieu même de la fondation. L'événement débute par une journée et une nuit entière de réjouissance au village. Au petit matin, les membres du lignage fondateur partent sur les lieux du *toñy* pour préparer l'aire cérémonielle, pour verser aux quatre points cardinaux l'hydromel et construire l'échelle à huit marches (*tatalambalo*) flanquée d'un baldaquin (*viky*) sur laquelle progressera le *tromba*.

Cette terre vierge d'empreintes ne peut être foulée d'un pied chaussé. Elle est le lieu de retraite des génies, le sanctuaire du village. L'assemblée constituée des habitants du village, de tous gens qui en sont originaires (*olo bakan'tana*) même s'ils n'y vivent plus au quotidien et des parents du lignage fondateur prennent place en silence. Les hommes à l'Est, les femmes et les enfants à l'Ouest et les individus "en cours de

1 J. Lombard (1994 :8).

traitement" par la possédée se tiennent debout au Sud, le front marqué d'un point de terre blanche (*tany foty*).

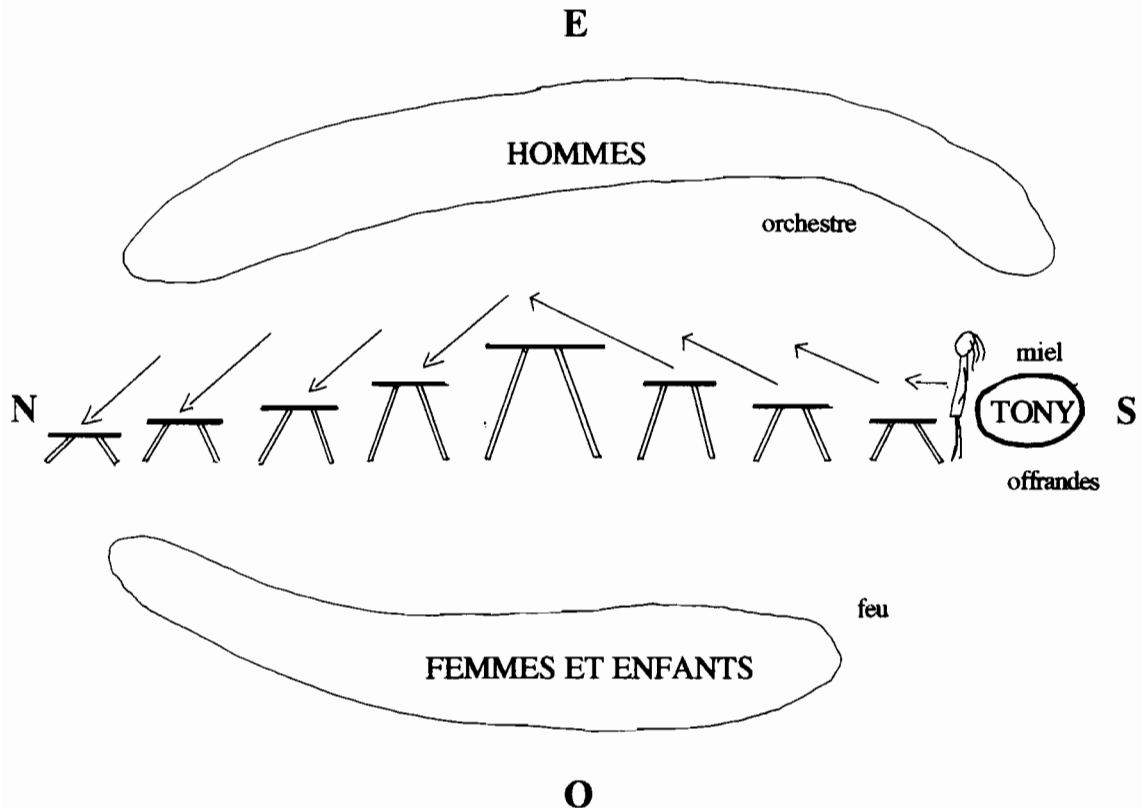


Fig. 37. Un exemple d'organisation de l'espace cérémoniel du *tromban'toñy* (Kinongo-Mangily be)

La possédée est restée seule au village avec le responsable lignager du groupe fondateur. Celui-ci conserve toute l'année, dans sa case, la canne (*tehe*) de la possédée et ne la lui confiera qu'une fois dans l'année pour cette occasion. La possédée, pieds nus, l'oeil hagard, les cheveux défaits comme une veuve, emprunte le chemin qui mène au *toñy* où l'assemblée l'attend. Elle est suivie par le fondateur du village qui tout au long de la cérémonie lui servira d'aide. Il l'aidera à revêtir les costumes personnalisant les génies qui tour à tour se manifesteront, répondra à leurs signes et fera cesser le rituel et les applaudissements dès que la possédée dans un autre état de conscience se montrera au bord de l'évanouissement, épuisée par les descentes successives des esprits dans son corps. Tout se passe comme si la possédée n'est plus maîtresse d'elle-même et que le

fondateur orchestre sa transe. Les esprits du *tromban'toñy*, parce qu'ils appartiennent au monde des génies de la forêt, sont pour la plupart muets ou lorsqu'ils s'expriment, leur langage est inarticulé et ressemble à des cris aigus d'animaux. Sanona est possédée par plusieurs d'entre eux : un vieillard handicapé sourd et muet, un *bemihisatsy*, dont la barbe est représentée par un long trait de terre blanche sur le pourtour du menton. Le fondateur qui le soutient par le bras, l'anime en soufflant très fort dans un sifflet et crie dans l'oreille de la possédée. Vient ensuite un être muet, timide et gauche, mais rapide dans ses mouvements, craintif quand il aperçoit le visage blanc d'une Européenne dans l'assemblée. Chacun reconnaît, sans avoir besoin d'autres indices, la présence d'un génie *koko* qui habite Sanona. Les personnes "en traitement" s'approchent. Le génie, dans la peau de Sanona, les frappe un à un au visage, levant les interdits : celui de l'enfant en tignasse qui sort d'un coup du mode des génies, celui de la mère qui se remet alors de la perte d'un enfant mort-né et est à nouveau prête à procréer. Ensuite, Sanona se fait aérienne, marche sur la pointe des pieds, serre son *lamba* blanc avec les bras très près de son corps, à la manière d'une jeune femme délicate. C'est "*ampela meva*" (*femme légère*) qui apparaît. Un esprit féminin muet, mais dont on dit qu'on ne peut s'y fier car elle est dangereuse comme le feu (*afô*). Les apparitions de génies s'enchaînent. Le fondateur du village fait comprendre à Sanona qu'il est temps de gravir les marches de l'estrade. Il l'accompagne. Elle résiste un peu, comme si un combat s'exerçait en elle entre les génies qui désirent se produire et ses forces physiques qui commencent à lui manquer. Elle monte une à une les quatre marches, ébauche quelques pas de danse, l'air illuminé sous les applaudissements redoublés et l'accélération du rythme des tambours, puis dévale rapidement les quatre marches qui l'amène vers le Nord, s'effondre et s'éveille, amnésique de la séance qui vient de se produire.

Cette scène qui se déroule en une heure environ, sous le regard captivé de l'assemblée, est une représentation de la création du Monde associée à la fondation du territoire villageois. L'on retrouve dans l'organisation de l'espace d'Ouest en Est, l'axe commun de communication des vivants avec les ancêtres, alors que l'individu possédé investi par des génies regardés par chacun comme des hypostases du Dieu Zanahary refait

le parcours du Sud au Nord, axe de la création du Monde¹. Dans le cas présent, cet axe est la voie de communication empruntée par le pouvoir fondateur de village pour joindre la divinité supérieure, alors que dans les rituels lignagers, le contact entre les vivants et leurs ancêtres s'établit par les voies ordinaires de l'Ouest à l'Est.

Cette cérémonie annuelle de possession par le *toñy* est une réitération de l'alliance chthonienne primitive, fondatrice du pouvoir premier. Elle peut également être interprétée comme une régénérescence du pouvoir et du territoire car elle se produit dans le premier mois de l'année, quand la nature revit et que l'on consacre aux anciens cultes des prémices (*lohavoñy*). C'est également l'opinion de Suzanne Chazan qui a rencontré, lors de son travail de terrain dans le nord de la Tsiribihina, des cas de *tromba-antety* dans les lignages fondateurs de village. Selon elle, "*le culte des prémisses (sic, S.G.), les cultes tromba mettent en scène ce scénario constitutif du pouvoir villageois conçu comme une dialectique de la parenté territorialité centrée sur la souveraineté du lignage fondateurs*"(1991 : 131). Les similitudes avec les cérémonies monarchiques dans lesquelles interviennent des personnages possédés (*Sazoky*) par l'esprit des rois défunts, sont d'un point de vue politique absolument frappantes. On y retrouve exprimée, à travers la possession, la légitimité du pouvoir souverain et autour d'elle, la reproduction sociale d'un ordre hiérarchique de toute une communauté qui par sa présence réaffirme son allégeance.

S'il n'y a pas de village sans *toñy*, il n'y a pas non plus de fondateur, de pouvoir, sans *tromban'toñy*. Le pouvoir villageois, comme le pouvoir en général, est symbolisé par le couple fondateur/possédé. L'un trouve sa légitimité dans son affiliation agnatique à l'ancêtre premier fondateur du territoire (axe de communication Ouest-Est). L'autre transfère le pouvoir local, par la voie Sud-Nord, dans l'ordre supérieur du Monde originel créé par Dieu Zanahary.

¹ Cf. chapitre un.

2- COMME UN ROI EN SON ROYAUME

"Ce village là est le mien, c'est moi qui tient ce village. Ceux-là sont mes *ziva* par mes enfants, *ziva* par ma famille. Lorsque tout le monde se rassemble, c'est moi qui me lève pour être le grand de ce village. Ici, pour moi, tous sont mes enfants".

(Io tana io anakahy, mamehy any tana io aho. Reto zivako amin'anako, zivako amin-dongoko. Laha vory manao hoe laha zaho mitsanga eo ben'ny io aho. Atoy aho ka anako iaby io).

L'autorité que possède le descendant de l'ancêtre fondateur sur le territoire villageois est souvent comparée à l'hégémonie qu'exerce un monarque en son royaume. Il se présente comme l'unique propriétaire et le seul véritable originaire du lieu. Son emprise sur les meilleures terres, qui lui reviennent de droit, lui confère une supériorité économique sur les autres membres de la communauté villageoise. Il se présente comme un habitant de tout premier rang et emprunte un discours de puissant tenu jadis par les souverains. Son antériorité se traduit en terme d'aïnesse, mais transcende la hiérarchie établie entre les âges. Le fondateur de village n'a pas d'âge et n'a aucun aîné vivant dans sa communauté. Robert Dubois, parlant des rapports de pouvoir à Madagascar, écrit ceci:

" Les chefs des communautés territoriales, qu'ils soient de type traditionnel - roi, chef de clan, chef de fokonolona - ou de type moderne - chef de canton, député, ministre, etc. -, sont toujours appelés "ray amandreny", c'est-à-dire "père-et-mère. La relation gouvernant-gouverné est assimilée à la relation père-fils" (1978 : 100).

Au sein des formations villageoises sakalava, cette paternité du fondateur est clairement exprimée. Il s'impose comme grand (*lehibe*) du village face aux habitants qu'il considère comme ses enfants (*anaky*). Cette relation fondateur/communauté possède les mêmes codes de devoirs et de droits que les rapports entre un père et ses enfants. Ainsi, lors du rassemblement des anciens, l'opinion du chef de village domine les décisions concernant la communauté. On entend parfois dire qu'il tranche (*marïto*) les palabres,

comme les souverains jadis tranchaient par la parole (*mpañito vola*¹) ou qu'il domine (*manjaka*) les villageois. Les habitants se rangent à ses décisions parce que, dans leur conscience, la parole du père ne peut être contestée. Emanant d'un ordre supérieur hautement légitime, elle ne peut être que juste. En contrepartie, le fondateur ne peut se montrer, mauvais père, parâtre, bien qu'en jouant sur la seconde acception de ce terme (beau-père), il en occupe la position. De même qu'un enfant ne s'émancipe jamais de l'autorité de ses parents (à moins qu'il ne le veuille) et sait qu'il pourra toujours trouver une aide ou un conseil auprès d'eux, le chef de village doit pouvoir faire face à tous les problèmes que rencontre la communauté. Après une période de cyclones et d'inondations particulièrement éprouvante pour les villages de l'arrière mangrove, les fondateurs m'avaient ainsi confié qu'ils se retrouvaient complétement à sec (*maiky*). Dès que leur village avait été sinistré, tous les habitants étaient venus se réfugier chez eux. Certains prétendaient même qu'ils avaient dû priver leurs propres enfants pour offrir de la nourriture aux habitants et honorer leurs devoirs. On retrouve ici le thème de l'aliénation du souverain par son peuple, au centre de nombreux débats.

IV - CONCLUSION : PERSISTANCE DE LA FONCTION ORGANISATIONNELLE DE L'IDEOLOGIE AUTOCHTONE

La rémanence, dans le contexte actuel des formations villageoises, d'un pouvoir de nature autochtone, est à présent établie. On peut alors repenser les rapports entre les lignages corésidents sous l'angle de cette idéologie. Dans cette optique, les mécanismes d'intégration territoriale des *vahiny* renforcent le clivage entre autochtones et étrangers, puisqu'ils confirment à la fois l'aïnesse et l'essence agnatique du pouvoir des fondateurs, tout en rangeant définitivement les étrangers dans la catégorie des femmes. Comme au temps de la fondation du royaume, ceux qui se sont alliés, au sens propre du terme, au pouvoir sont intégrés à la communauté en qualité de *ziva* des fondateurs. Cette formalisation des rapports sociaux constitutifs du village se retrouve dans les propos du

¹ Selon l'explication étymologique proposée par J. Lombard (1988), le *mpañito vola* est celui qui tranche (*mpañito*) par la parole (*vola*).

maître de village qui n'omet jamais de faire la différence entre ceux qui descendent de l'homme qui descend de l'homme qui fit alliance avec la terre et les autres dont il dit "qu'ils sont les ziva de ses enfants, ziva de ses parents" (*Reto zivako amin'anaiko, zivako amin-dongoko*). Les rapports d'inégalité, la hiérarchie des rôles et des statuts au sein de la communauté, ne sont tout compte fait qu'une reproduction sociale des rapports qu'entretiennent les familles corésidentes avec les génies du territoire. Le groupe premier est le seul, en vérité, à posséder un lien de terre avec les génies. Il en est le représentant. Les groupes seconds trouveront la légitimité de leur installation vis-à-vis des génies par les alliances médiatrices conclues avec le lignage fondateur. Plus l'installation d'un groupe *vahiny* dans un village est ancienne, plus il aura contracté d'alliances avec le lignage fondateur, plus il se rapprochera des génies tutélaires des lieux. La citoyenneté villageoise se décline en fonction des affiliations quasi biologiques avec les génies maîtres de la terre, en ligne masculine pour les fondateurs et en ligne féminine pour les autres. En définitive, les stratégies matrimoniales des fondateurs comprises jusqu'à présent comme des manoeuvres d'intérêts politiques et économiques, sont tout entières commandées par cette proximité avec les forces tutélaires qui détiennent le principe hautement légitime d'autochtonie.

CHAPITRE SIX

ARCHITECTURE REGIONALE

Dans le chapitre quatre, on a pu se rendre compte de l'importance de l'impact des événements historiques sur l'organisation d'une société. Le processus de segmentation lignagère et les phénomènes socio-économiques connexes conduisent, depuis le début de ce siècle, les familles à se regrouper en communauté villageoise, à former des pools qui se structurent par les voies de l'alliance et de la parenté. Cette réorganisation des rapports sociaux produit de nouveaux espaces de relations et de productions et opèrent un découpage sociologique des frontières du territoire villageois dans une aire géographique marquée par les caractères les plus objectifs, mais néanmoins fluctuants, de son équilibre écologique. La présence de routes, de chantiers et de chenaux qui relient les villages entre eux, témoigne cependant de la fréquence des rapports de voisinage et dément donc le principe de cloisonnement des territoires et des communautés villageoises. Dans cette région aux zones écologiquement différenciées, il est dans l'intérêt des communautés, qui se sont cristallisées autour de ces ressources, d'ouvrir leurs rapports d'échange avec l'extérieur. Les réseaux d'interrelations matrimoniales et cérémonielles s'étendent de manière tentaculaire et couvrent un vaste territoire polycentré où chaque village forme un noeud dans le tissu social. Cette concrétion des rapports entre communautés donne corps à la région. Ses limites tracent un contour territorial qui s'impose comme une véritable frontière. Une région est donc un vaste ouvrage qui embrasse l'ensemble des édifices territoriaux assemblés par la dynamique endogène des rapports sociaux passés et présents.

Partant de ces principes, j'ai décidé de reprendre la démarche suivie précédemment pour comprendre la genèse et la structure des communautés villageoises et de l'appliquer à la région. Les faits matrimoniaux exovillageois, laissés jusqu'à présent en réserve, m'aideront à reproduire la charpente structurelle de cette formation sociale régionale et à trouver les pièces maîtresses qui étançonnent les échanges. Le déroulement d'une cérémonie me fournira ensuite le moyen de montrer la mise en acte rituelle des rapports de domination et de soumission résultant d'une hiérarchie régionale apparemment invisible dans le quotidien. Enfin, me laissant une fois de plus porter par mon intérêt pour le système et les pratiques funéraires, je tenterai de montrer comment l'architecture de ces lieux particuliers réservés aux ancêtres fournit une admirable représentation de l'emboîtement linéaire des territoires villageois.

I - LA CHARPENTE MATRIMONIALE DE LA REGION

Dans cette région marquée par l'arrivée massive d'étrangers, il y a de fortes chances que la tournure imposée aux relations matrimoniales endovillageoises par les fondateurs de village domine les échanges avec l'extérieur, et que l'on y retrouve des comportements différentiels d'alliances, non plus orientés directement dans le sens d'une identification précise des catégories d'alliés qui conforte le pouvoir des premiers, mais axés vers des rapprochements compris et ressentis comme profitables dans un contexte de pénurie de terres utiles. A mon sens, il existe une interrelation entre les logiques matrimoniales locales et les spécificités objectives du territoire (la diversité et le potentiel des ressources,...) sur lequel elles s'exercent et qui en même temps le façonnent. On peut également ajouter que l'histoire et l'identité des familles interfèrent dans le processus de reproduction matrimoniale au niveau local. Mais, en cherchant à extraire des pratiques la quintessence d'une logique matrimoniale spécifique à la région, on risque de généraliser à l'excès les particularités. Pour cette raison, j'ai décidé d'ouvrir d'emblée plus largement le débat en commentant les règles qui régissent officiellement l'alliance en Menabe. Après cette réflexion préliminaire, j'aborderai avec plus de clairvoyance les distances ou même

les contradictions qui peuvent exister entre les règles ordinaires et les logiques pratiques de l'alliance.

1 - LA CRITIQUE DU DISCOURS ORDINAIRE

A Madagascar, toute discussion orientée sur l'alliance aboutit inévitablement à des discours formels dans lesquels les informateurs bien intentionnés déclinent toute la gamme des mariages permis, interdits ou souhaités dans leur société. Ces poncifs pris au pied de la lettre par Linton (1928) servirent de base à l'élaboration d'une typologie initiale des systèmes matrimoniaux malgaches¹ repris et critiqués depuis par la plupart des malgachisants qui se sont efforcés de fournir un découpage toujours plus fin et plus en accord avec les réalités de terrain. Cependant, si l'étude de l'alliance à Madagascar a considérablement progressé depuis les travaux de Linton, on ne peut que regretter, de concert avec Henri Lavondès (1967), qu'aucune monographie n'ait été consacrée à la parenté et à l'alliance en pays sakalava du Menabe. L'ouvrage de Suzanne Chazan (1991) et surtout les travaux d'Emmanuel Fauroux (1989) comblent en partie cette lacune, mais c'est bizarrement chez les auteurs travaillant dans les sociétés limitrophes² que l'on retrouve les réflexions, à mon sens, les plus perspicaces sur l'alliance sakalava.

Néanmoins, faute de données significatives nécessaires pour conduire une analyse des pratiques effectives d'alliance chez les Sakalava du Menabe, on se raccroche à l'idée amplement nourrie par le discours ordinaire des acteurs que la société Sakalava mue par une idéologie exogame appartient à un ensemble de sociétés circonscrites dans la partie Ouest de l'île, répertoriées comme jouissant d'un système matrimonial complexe tout à

1 Linton (1928) propose un découpage de Madagascar en trois "aires culturelles" distinctes en tenant compte, entre autres traits, des systèmes d'alliances : la première englobe toutes les populations de la côte Est; la seconde, celles des Hautes Terres; et la troisième, celles de l'ensemble de la côte Ouest et de l'extrême Sud.

2 Auteurs dont les travaux sur l'alliance dans des groupes sociaux voisins apportent des éléments de réflexion sur le cas Sakalava Menabe : pour les Sakalava du Nord, on consultera J-F Baré (1980) et G. Feeley Harnik (1991); pour les Masikoro, H. Lavondès (1967); pour les Bara, J. Faublée (1954); pour les Masikoro et les Antandroy, P. Ottino (opus cité page 83 note 1) et pour les Karimbola, K. Middleton (1988).

fait comparable¹. En soumettant comme je vais le faire, le discours sur l'alliance le plus largement répandu en Menabe, à une réflexion critique, je me situe d'emblée dans ce courant de pensée qui veut qu'il n'existe dans la réalité aucun système qui corresponde parfaitement et unanimement à un schéma type et qu'il n'y a aucune distinction rigide entre les différents systèmes matrimoniaux². En définitive, les conditions requises sont parfois infimes pour qu'un système prenne la tangente et se rapproche d'un autre système. Dans une société, comme celle des Sakalava du Menabe où les choix matrimoniaux soumis à des règles négatives sont d'ordre probabiliste, il y a de fortes chances que les stratégies différentielles de certaines familles ou de certains clans forcent la directionnalité des alliances ou qu'en certaines circonstances ou lors de situations exceptionnelles, une alliance s'impose à un individu, prend la forme d'une règle injonctive auquel il ne peut se soustraire. Je me propose maintenant d'entrer dans le vif du sujet en commençant par écouter comment les Sakalava exposent leur théorie sur l'alliance.

a) Le discours ordinaire des Sakalava

En Menabe, on distingue deux catégories de conjoints interdits (*mpifaly*) : ceux qui sont considérés comme proches parents (*longo mariniky*) et ceux qui partagent la même identité clanique (*longo andraza*).

1) Interdits portant sur les parents proches

Les Sakalava ont le sentiment que tous les grands ancêtres d'antan (*razambe taloha*) étaient "*ampilongo mare niharo fono*", c'est-à-dire qu'ils provenaient tous d'une même matrice et que par conséquent, tout le monde est parent de tout le monde.

1 Henry Lavondès propose un nouveau découpage. Il définit une aire où les pratiques matrimoniales sont régies par de semblables coutumes (*fomba*) et qui couvre "*les anciens royaumes Fiherena et du Menabe, c'est-à-dire la portion de la côte Ouest située entre l'Onilahy et la Manambolo*" (1967 : 19).

2 Robin Fox (1972 : 221), F. Héritier (1981) et L. de Heusch (Eléments d'anthropologie, cours de licences, université de l'ULB, 1986).

Cependant, les règles de prohibition matrimoniale ne touchent que les "parents" qui partagent avec Ego un ancêtre commun inclus dans le champ des huit affiliations (*olombelo mana raza valo*) que possède normalement tout individu. Le cercle des parents interdits se cantonne donc dans une fourchette de quatre générations. Or, dans la réalité, rares sont les familles qui entretiennent une mémoire généalogique aussi profonde et non élective, hormis les groupes nobles pour qui la mémoire est un mode de légitimation sociale.

Le champ d'application des interdits matrimoniaux étant avant tout déterminé par la mémoire, une alliance n'est incestueuse que si l'on parvient à déterminer les liens de parenté qui unissent les conjoints. Quand le doute s'installe, on a coutume en pays Sakalava d'examiner la place des ancêtres dans les sites respectifs afin de déterminer, par le juste calcul des ossements, les degrés de parenté. Chez les éleveurs, les marques d'oreille de boeufs présentes dans les troupeaux sont de véritables registres que l'on consulte d'un regard averti pour évaluer la teneur de liens de parenté entre les futurs conjoints.

Aujourd'hui, la mémoire se faisant plus courte à cause du morcellement des formations lignagères, le champ des parents interdits a tendance à se rétrécir et à n'inclure que les cousins (croisés ou latéraux) de premier ou second degré et la prohibition disparaît là où le fil généalogique se brise dans l'histoire des familles. Il est par ailleurs tout à fait significatif que le discours des informateurs se borne actuellement à désigner comme "*mpifaly*", que les cousins :

"Ce qui nous distingue, nous les Sakalava, des Antandroy, c'est qu'il nous est totalement interdit d'épouser nos parents proches (*longo mariniky*), ceux avec qui nous partageons les ossements de nos ancêtres, dans un même tombeau. Prenons mon cas. Mon fils, ne peut (*tsy azo*) épouser l'enfant de ma soeur (*anaky ny anabaviko*), ni celui de mon frère (*anaky ny rahalahy*), sauf si cette enfant a été adoptée (*anak'anahy*) par celui-ci, qu'il n'est pas tombé de lui (*tsy nilatsaky amin'ny tena*). Il lui sera également interdit (*fady*) d'épouser l'enfant de la soeur de sa mère (*anaky ny rahavaviny neniny*) et celui du frère de sa mère (*anaky ny anadahiny neniny*). Autrement dit, tous ceux dont les ancêtres ont partagé

la même matrice ne peuvent se marier (*atao hoe dady niharo fono mbo tsy mifanambaly*)".

Le mariage entre cousins est, aux dires de mes informateurs, frappé d'interdits stricts et sans condition. Courtiser ou épouser, cela revient dans l'absolu au même, une cousine est un acte de transgression majeure qui ne peut être expliqué que par le mauvais sort et l'ensorcellement (*mamoriky*). L'inceste (*mandoza*) est un acte monstrueux qu'il faut nécessairement laver par un sacrifice de boeufs, cérémonie ¹ qui comme en pays Masikoro² consacra la séparation des coupables plutôt que ne permettra leur union.

L'une des conséquences de l'inceste est la stérilité du couple, sinon l'enfantement douloureux d'individus débiles ou handicapés que l'on rejettera parfois de l'unité d'ensevelissement lignagère.

Les informateurs s'ingénient à justifier ces interdits et proposent des explications biologiques et pratiques qui démontrent la nécessité de conserver la distinction entre le lignage du père et le lignage de la mère, ce qui revient à une définition des plus classiques de la fonction structurale de l'exogamie où les groupes d'alliance et les groupes de descendance ne peuvent coïncider, pour conserver la libre circulation des femmes à l'extérieur.

- La première explication qui m'a été donnée par une *renin-zaza* (accoucheuse) met l'accent sur le consanguinité : chaque individu possède deux côtés (*ila*), l'un maternel et l'autre paternel qui pour former un être parfaitement constitué doivent être totalement différenciés, sans quoi l'handicap apparaît.

- La seconde explication insiste sur les difficultés pratiques qu'occasionnerait une telle union au niveau de l'organisation sociale et du culte des ancêtres. L'informateur prend pour exemple une situation qu'il a rencontrée au village de Marovoay. Les enfants de

1 "Le père du jeune homme donne un zébu mâle et le père de la jeune fille, un zébu femelle. On attache les boeufs ensemble, près d'une natte où se tiennent l'homme et la femme frappés par l'inceste. On mime l'accouplement des boeufs en plaçant le sexe du mâle en contact avec celui de la femelle. C'est à ce moment seulement que les deux boeufs seront abattus ensemble et que l'on commence à prier. Le sang des bêtes sacrifiées sera aspergé sur le couple incestueux ainsi qu'aux quatre points cardinaux en guise de *tsipirano*. A partir de cet instant, les deux personnes sont redevenues cousin et cousine" (propos recueillis à Ambararata, le 19/12/1990).

2 Lavondès (1967 : 79).

deux frères, mais de mères différentes¹ s'étaient unis en dépit de toute interdiction. "Voyez-vous, me dit-il, *dans ce cas il n'y a qu'un seul chef lignager (mpitoka hazomanga) pour les deux conjoints. Quels sont les ancêtres qu'il faut invoquer alors pour le soron'anaky et la circoncision des fils?*"

Ces deux cérémonies qui ont pour fonction de faire passer l'enfant du lignage de sa mère au lignage de son père, en avertissant les ancêtres respectifs, tourneraient pour ainsi dire à vide, car ce sont les mêmes ancêtres qui recevraient à la fois la demande de séparation et d'intégration de l'enfant au groupe lignager.

2) L'interdit du sambin'andraza

Les règles de prohibition matrimoniale portent ensuite sur un second cercle de parents d'Ego, ceux qui, *longo andraza*, partagent avec lui la même appartenance clanique:

"Deux individus de même raza ne peuvent s'épouser, à moins que leur marque de boeuf diffèrent (tsy mitovy ny sofin'omby)".

Quand les époux portent le même nom de *raza*², la différence des marques fournit la preuve de l'éloignement (*lavitsy* ou *ela mare*) des liens de parenté et garantit que l'alliance se fera en dehors du cercle des *longo mariniky*.

Bien qu'elle soit unanimement observée dans la région de mon étude, la règle d'exogamie de clan (*raza*) est bien moins impérative que celle qui frappe le cercle des parents proches et cousines d'Ego.

1 Il faut noter la précision avec laquelle les Sakalava distinguent les cousins selon leur filiation. Sont "*ibondray*" : c'est-à-dire qu'ils portent "l'odeur du père", tous les individus frères (ou sœurs) par le père ou issus de deux frères. Sont "*miaro fono*", c'est-à-dire qu'ils ont partagé "la même matrice", tous les individus issus d'une même mère ou de deux sœurs, elles-mêmes issues d'une seule femme. Sont "*raiky tampo*", c'est-à-dire "d'un même cœur" (par extension d'une même vie), les individus issus de même père et de même mère.

2 Exemples régionaux : mariages entre les Sakoambe Mija et les Sakoambe Tsy foty, et encore entre les Antavaratse Foty et les Antavaratse Mainty.

" Les gens de même *raza* peuvent se marier bien qu'ils soient parents (*ampilongo fa mahazo mifanambaly*), s'ils tuent un boeuf (*laha amonoo omby*)".

L'informateur fait ici référence au sacrifice de boeuf effectué lors de la cérémonie de levé d'interdit (*ala fady*). Ce rituel pratiqué entre les deux familles aboutira au mariage reconnu et accepté des deux partenaires, sans que le couple soit qualifié de *mandoza*, incestueux.

b) La critique du discours ordinaire

Si l'on traduit par la positive, les règles négatives de prohibition matrimoniale révélées dans le discours ordinaire des Sakalava, on remarque que le champ des conjoints permis est très vaste puisque toute personne autre (*olo hafa*) qui ne forme pas avec Ego une seule personne (*olo raiky avao*) peut être considérée comme un candidat potentiel à l'alliance. Cette démarche qui revient à réduire la logique matrimoniale à une sorte d'exercice mathématique où l'appartenance par filiation est le seul coefficient qui détermine la compatibilité ou l'incompatibilité des éléments à former des couples avec pour seul résultat recherché, dans une perspective essentiellement structurale, d'empêcher l'isolement et le repliement des groupes de filiation sur eux-mêmes, ne me satisfait pas. Elle est pour moi trop étrangère au sens profond et aux fonctions de l'alliance qui, de manière universelle, est l'issue de la reproduction sociale, de la pratique et des pratiques, selon l'acception qu'en donne Pierre Bourdieu (1980). Pour reprendre le mot de cet auteur, "*les relations d'alliances sont le produit de stratégies orientées en vue de la satisfaction d'intérêts matériels et symboliques et organisées par références à un type déterminé de conditions économiques et sociales*" (1980 : 280). Examinons donc de manière générale, les situations d'exception ou les alliances de situation qui, parce qu'elles sont imposées ou même parfois ritualisées, apparaissent comme normatives et infirment parfois la règle.

1) *En situation d'exception : mariage d'exception*

Le lévirat et le sororat qui visent à réparer une alliance brisée ou à renforcer une première union apparaissent comme des pratiques coutumières aux Sakalava du Menabe.

Dans le cas du "mariage par héritage", le frère aîné¹ se voit contraint d'épouser la veuve de son cadet et de pendre en charge ses enfants afin que le lignage ne perde pas le bénéfice de sa descendance. Il existe, par ailleurs, une cérémonie spécifique appelée *fanetoa*² pratiquée lors de la veillée mortuaire et qui a pour fonction de consacrer à la fois la rupture avec le défunt et le nouveau lien. L'aîné qui hérite de l'épouse de son frère (*lova moa valin-tena*) se retrouve parfois en situation de bigamie (*ampirafeso*). Il est obligé d'endosser un surcroît de charges qui, dans le contexte de pénurie actuelle, pèse lourdement sur la maisonnée.

Bien que les Sakalava et les malgaches en général soient tout naturellement portés à multiplier, en dehors de leur union légitime, des liens intimes plus ou moins stables et officiels avec des maîtresses classées par ordre de préférence en premier ou second "*buro*", la polygynie socialement établie tend à disparaître. Dans les temps anciens, le fait d'avoir plusieurs femmes comme le fait de posséder un vaste troupeau était signe de richesse et était preuve de l'ampleur des réseaux d'alliés. Les multiples mariages que concluaient les souverains Maroseraña avec les maîtres de la terre répondaient manifestement à des coups politiques qui permirent efficacement d'étendre leur autorité et leur influence. Mais l'on dénombre aussi dans les alliances multiples des souverains, des cas de sororat bigame, coutume qui tend à perdurer actuellement sous une forme monogame. Pour les Sakalava, la cadette représente une épouse de substitution toute

1 Le mariage par héritage représente pour le cadet une union interdite (*fady*) aussi réprouvée que l'inceste. Si le cadet venait à convoiter la veuve de son frère aîné, il provoquerait un scandale et serait accusé d'avoir empoisonné son frère ou d'avoir provoqué sa mort par le désir qu'il avait d'hériter de lui. Cette alliance perturbe l'ordre d'aïnesse. Jamais une telle situation ne s'est produite dans la région et rien que dans l'horreur d'une telle éventualité, on invoque à répétition les noms de "Sanatria et Sanavery" pour conjurer le sort.

2 Le *fanetoa* a lieu lors de la veillée du corps, peu de temps avant la mise au tombeau. Une corde de *satra* relie la cheville du défunt à celle de sa veuve. Le père ou le frère de celle-ci rompt la corde d'un seul coup et invoquant l'esprit du défunt, lui signifie qu'elle n'est plus son épouse, qu'il ne pourra la tourmenter en rêve car elle appartient à présent à son aîné.

désignée pour remplacer sa soeur auprès du veuf et jouer le rôle de mère pour les orphelins.

Les pratiques favorisent ces unions et préparent même la jeune fille à cette éventualité. Il est fréquent, en effet, que la jeune soeur vive au sein du foyer de son aîné et qu'en participant, dans une intimité partagée, aux tâches domestiques, elle fasse doucement son apprentissage d'épouse.

Les Sakalava blaguent à ce propos en disant que "l'époux de l'aînée est le jouet de la cadette" (*valin'zoky kilalao, zandry*) ou de manière plus significative encore que "le mari de l'aînée est le mari de la cadette" (*valin'zoky, valindray*).

2) *Les alliances de situation*

Outre la recherche d'une certaine conformité de statut ou de rang qui dans l'ancienne société sakalava avait un certain poids dans la directionnalité des alliances, il existait des comportements matrimoniaux différentiels de classes qui ne se conformaient pas toutes aux règles habituelles d'interdits entre parents proches et parents par la *raza*. Pour les nobles, le "mariage dans la maison", endogame par excellence, privilégiait plutôt que ne sanctionnait l'union entre cousins (exception faite pour le mariage avec la cousine parallèle matrilatérale qui dans tout Madagascar est frappé d'interdiction absolue) et plus particulièrement avec la cousine parallèle patrilatérale qui, parce qu'elle reste entachée actuellement encore du prestige des "seins blancs" (*fory nono*)¹ nobles de toutes parts, demeure un symbole suprême d'un mariage de qualité.

Quand il me prenait de soulever l'éventualité d'un tel mariage au village, aussitôt mes interlocuteurs s'esclaffaient avec ce claquement de langue qui ponctue l'admiration : "ce serait alors une très bonne *raza*" (*aky, soa soa raza io!*)".

Henry Lavondès décelant de pareilles alliances d'exception dans l'ancienne société *masikoro* du Mangoky fit rapidement le rapprochement avec les faits sakalava qui lui

¹ Cf. chapitre deux.

avaient été transmis par un informateur originaire de la région de Morondava¹. Il refuse de croire à l'hypothèse d'accidents matrimoniaux ou d'arrangements particuliers et ponctuels. Il préfère conclure à la coexistence, dans une même région, de deux systèmes matrimoniaux apparemment non compatibles. Selon lui, "*l'interdiction de mariage à l'intérieur d'un ensemble de parents en ligne indifférenciée sur quatre générations*" se superpose à un système d'alliances où "*le mariage est autorisé entre toute espèce de cousins croisés ou parallèles, sauf entre les enfants de deux soeurs*" (1967 : 18). D'après ce qu'il en dit, le second système était l'apanage des hautes lignées Andrevola d'antan (1967 : 122) qui ne sont pas parvenues, pour des raisons essentiellement politiques², à maintenir intact leur régime matrimonial qui, parce qu'endogame, "*lésait profondément les intérêts des vohitsy*". A l'heure actuelle le second système apparaît profondément altéré en Mangoky où les Andrevola "*se conforment aux usages matrimoniaux des populations au milieu desquelles ils résident*", contrairement au Menabe où les deux systèmes persistent encore. Toujours selon cet auteur, le système matrimonial de ces deux dynasties de l'Ouest serait de type "mahafaly" du Sud, ce qui laisserait supposer que ces deux familles conquérantes aient emporté de leur pays d'origine leurs usages matrimoniaux.

La proposition d'une évolution conjecturale des pratiques matrimoniales Andrevola vers un système plus adapté aux contingences locales et contemporaines, me paraît tout à fait fondée. De mon côté, je dénonçais dans le chapitre deux la manière dont les Maromany seins blancs de Bevilô ont renoncé à leurs usages matrimoniaux dont

1 (1967 : 18, note de bas de page): "*A Morondava, notre principale informateur, M. Mahonjo, un Tetembola, nous a montré un cahier sur lequel étaient consignés les tantara et les lilindraza (histoires et prescriptions des ancêtres) de son firazana (clan).*

Peuvent se marier:

les enfants de deux frères (anake olo mirahalahy)

les enfants d'un frère et d'une soeur (anake olo mianadahy).

Le mariage est interdit entre:

les enfants de deux soeurs (anake olo mirahavavy).

Il nous avait cependant déclaré auparavant, et d'autres informateurs l'ont confirmé, que les règles matrimoniales les plus répandues dans la région interdisent le mariage entre deux personnes ayant un arrière-grand-père commun (la parenté étant comptée en ligne indifférenciée)."

2 L'altération du système semble procéder de la combinaison de trois facteurs. L'un de ces facteurs est l'effondrement de la puissance politique des mpanjaka provoqué par la situation coloniale. Il est également probable, dit-il, que la date relativement récente de l'installation sur le Mangoky d'une dynastie Andrevola ne permet pas que le régime des alliances se soit développé avec toutes ses conséquences. A ces facteurs, il en ajoute un troisième qu'il raccroche à "*un effet de la causalité interne et qui tient à la transformation du système des interdits matrimoniaux*" (R. Bastide 1956 : 77-99)

dépendaient pourtant leur légitimité. Dès l'instant où, sous la poussée de conjonctures économiques et politiques nouvelles, d'autres enjeux se profilaient, ils ont préféré conclure des alliances moins prestigieuses peut-être, mais qui leur apportaient des avantages plus directs et surtout plus tactiques par rapport à la nouvelle partie qui se jouait. Cependant, je ne pense pas qu'il faille retenir l'hypothèse d'une parenté d'origine entre les pratiques de *manjaka* Sakalava et celle des Andrevola et conclure à la coexistence de deux systèmes matrimoniaux non compatibles : l'un, exporté, s'exerçant dans le cercle des grands; l'autre, autochtone, en vigueur chez les gens du commun.

La grande liberté de manoeuvre matrimoniale des classes dominantes est une constante qui déborde le cas malgache. L'intérêt de conserver un capital symbolique suffit souvent à justifier des écarts que se permettent les familles les plus puissantes avec les règles matrimoniales les plus ordinaires. Paul Ottino confirme l'existence de semblables manières matrimoniales dans la famille royale d'Imerina. Il offre même un témoignage surprenant attestant de la faisabilité d'unions considérées comme incestueuses entre toutes: "*le mariage d'enfants de soeurs étaient possible en Imerina dans l'ordre royal et les deux premiers sous-ordres princiers*"¹.

A mon sens, la coexistence de pratiques apparemment opposées trouvent son explication dès l'instant où l'on accepte que l'alliance ne répond pas toujours à la même fonction. En d'autres termes, il faut comprendre que si les objectifs divergent, les pratiques divergent aussi et qu'il existe des familles, des clans pour lesquels un certain type d'alliance est particulièrement souhaitable, alors que pour d'autres, ces mêmes alliances ne sont d'aucun intérêt, et tout cela dans la même logique sociale.

Dans l'ancienne idéologie du *mpañito* roi, le mariage dans la *raza* ou avec la cousine parallèle patrilatérale avait toute les chances de satisfaire le désir des familles de conserver intact leur capital symbolique et le maintien de leurs privilèges. Par contre, quel avantage apporterait ce type d'alliance pour un lignage roturier qui, étranger à ces préoccupations d'ordre purement symbolique, n'a comme seul désir que de maintenir ou d'accroître son capital bovin ou ses terres?

¹ Opus cité page 83 note 1 : 228 note 3.

On ne possède par ailleurs pas suffisamment d'éléments qui nous permettent de préciser la nature exacte de l'endogamie princière chez les Sakalava du Menabe. La seule certitude que je possède car j'ai pu la vérifier grâce à un échantillon de mariages Misara et Maromany prélevé au nord de la Tsiribihina concerne le mariage entre enfants de frères. Quant aux alliances entre cousins croisés réputées comme étant d'intérêts patrimoniaux dans toutes les sociétés endogames de Madagascar, nous ne possédons aucun indice qui puissent nous permettre d'affirmer qu'elles étaient pratiques courantes chez les nobles Sakalava. Le mariage de la reine Resaotsy avec le fils de son oncle maternel, seul exemple que nous possédions pour l'heure, fit scandale et engendra, je le rappelle¹, un fils reconnu inapte à régner car atteint de la lèpre, maladie qui stigmatise l'inceste royal.

La conduite matrimoniale des nobles qui dans une logique exogame peut paraître aberrante ne serait-elle pas tout simplement le produit d'une idéologie dominante susceptible à tout instant et selon les circonstances d'être à son tour dépassée, dominée par de nouveaux intérêts? Si l'on tient cette supposition pour vraie, on peut alors imaginer que d'autres familles, d'autres clans pourraient trouver, en certaines situations, à leur tour des avantages à dépasser les bornes de l'inceste, et ce pour des intérêts tout autres et qui leur seraient également très personnels.

3) Le mariages entre cousins chez les gens ordinaires

Je me suis assez rapidement rendu compte sur le terrain, de l'existence de mariages entre cousins. On en retrouve, entre autres, chez les Misaka de Soaserana. Bien que comme nous le verrons, ils ne correspondent qu'à une portion infime de la masse des alliances régionales et n'apparaissent que dans des situations assez particulières, leur existence exigeait quelques explications. Il m'importait en réalité de comprendre comment les personnes, qui m'avaient soutenu quelque temps auparavant avec beaucoup de virulence que ces unions étaient strictement interdites, parviendraient à justifier ces cas. J'ai donc confié mon étonnement de Mangily à Ankirijibe, d'Ambato à Kimony, à tous

¹ Cf. chapitre cinq.

ceux qui de manière impérative m'avaient auparavant affirmé que le mariage entre cousins représentait l'inceste le plus fort, l'acte de transgression ultime et monstrueux. C'est alors, que le ton se faisant plus grave et la voix plus basse, ils ont reconnu les faits en ces termes :

"Vois-tu (*hita nao*), en réalité, les gens qui ne sont pas issus de même père et de même mère (*olo tsy ray tampo*, c.à.d. frères et soeurs réels et non classificatoires) peuvent se marier. Seuls les enfants de deux soeurs en sont interdits (*mifampifaly anakin'ny roho samby ampela*), car ils ne forment qu'une seule personne (*olo raïky avao*)".

"Quand ils se marient, on tue un boeuf (*mifanandra omby*), pour prévenir les ancêtres que les petits-enfants, les arrières-petits-enfants (*zafy, kitro*) vont s'unir et on dit qu'ils n'ont pas de belle-famille (*tsy manandrafoza*), que les doigts de la mains ont épousé les doigts de pied (*rantso ntana manambaly rantso ntomboky*)."

Dans cet amendement des règles habituelles de l'inceste, l'interdit est nuancé. C'est à présent le mariage entre cousins parallèles matrilatéraux qui est présenté comme suprême inceste, alors que toutes les autres combinaisons matrimoniales entre cousins sont acceptées. Les enfants issus de soeurs (*sambin'ampela*), partagent selon la conception sakalava la même mère et proviennent plus que toutes autres catégories de cousins, d'un même ventre, d'une même enveloppe (*fono*). Quand la chaîne de parenté qui relie des individus ne comporte que des maillons féminins, alors ceux-ci sont de réels *mpifaly* (parents interdits). Par contre quand les liens de parenté passent en totalité ou en partie par la voie des hommes, l'interdit s'estompe, laissant libre choix entre les cousines croisées et la cousine parallèle patrilatérale.

La parenté par le père est dans une mesure relative moins "consanguine" que ne l'est la parenté par la mère. L'alliance entre deux enfants issus de même mère, mais de pères différents, est la supposition la plus audacieuse que je me suis permise de tenter. "Ceux qui sont frères par le père, le sont bien moins que ceux qui le sont par la mère". C'est sans doute ainsi que l'on peut résumer le clivage qui existe entre ceux qui partagent l'odeur du père (*ibondray*) et ceux qui ont partagé le même ventre (*kibo ou troky raïky*).

Comme de fait, la carte généalogique de la région ne montre aucun cas d'alliance avec la cousine parallèle matrilatérale à quelque degré que ce soit. On y rencontre pas non plus de mariages entre cousins parallèles patrilatéraux¹, malgré que l'on sache que ce type d'alliances n'est pas aussi sévèrement sanctionné qu'on l'a cru jusqu'à présent. Prestigieux pour les nobles de sang, ce type d'alliances n'apporte, dans le contexte régional, aucune majoration du capital patrimonial des familles contractantes et comporte de surcroît un désavantage pratique puisque les alliés sont réunis sous l'autorité d'un seul et même chef lignager.

Ce sont essentiellement des alliances entre cousins croisés au premier et au second degré qui remportent en certaines circonstances l'intérêt des familles qui résident dans la région. Cependant, je demeure persuadée qu'un mariage quel qu'il soit, et à plus forte raison donc un mariage de ce type, ne trouve son sens que par rapport aux séquences matrimoniales antérieures qui relèvent de stratégies que développent les familles en fonction d'intérêts dépendant du contexte économique, historique et même, comme nous le verrons, écologique de la région. Offrir maintenant et hors contexte la liste des alliances entre cousins croisés n'a aucun intérêt. Je la réserve donc pour la suite.

Mon objectif dans cette partie n'était pas de traiter de manière exhaustive cette vaste problématique qu'est l'alliance Sakalava. Cet exercice m'aurait entraînée obligatoirement dans un raisonnement discursif qui m'aurait inévitablement éloignée du point focal de cet ouvrage qu'est la formation régionale. Il m'importait simplement de montrer comme il est dangereux de chercher à tout prix à faire rentrer une société dans un système trop conforme au discours ordinaire des acteurs. Car, comme on a pu s'en apercevoir, les alliances s'adaptent aux situations et les groupes et les familles adaptent leurs alliances aux situations et à leur situation. Il est toujours possible de faire subir aux relations matrimoniales toutes les manipulations nécessaires pour assurer la sauvegarde ou l'augmentation d'un capital matériel ou symbolique et de prononcer en dernier instance un discours de rechange qui justifie toutes les transgressions. Par cette brèche, je veux maintenant glisser mon regard pour avoir de la région une vision englobante des

¹ Le cas mentionné plus haut dans le texte appartient au village de Marovoay.

situations particulières, des intérêts de tous ordres et des paramètres qui conditionnent les comportements matrimoniaux locaux, les orientent, les conforment ou les détournent des principes généraux d'alliances suivis par les Sakalava en général et qui déterminent en fin de compte les structures et la configuration des réseaux d'échanges qui donnent corps à cette entité régionale.

2 - LES LOGIQUES MATRIMONIALES REGIONALES

Les productions matrimoniales locales révèlent leurs logiques dès l'instant où l'on parvient à décoder les fonctions objectives de l'alliance dans leur champ socio-économique de référence et à déterminer les critères d'élection des conjoints. Nul doute, que dans la région, les comportements matrimoniaux seront dominés par l'intérêt que vouent les habitants à la terre. Le mariage idéal, vers lequel convergent toutes les stratégies, sera alors celui qui comble les intérêts les plus profonds des familles en maximalisant les profits économiques associés à l'instauration de cette nouvelle relation, mais aussi en assurant, par une emprise extérieure, la diversité des ressources. Il paraît également évident que ces stratégies seront commandées au cas par cas par la valeur du patrimoine symbolique et matériel que les familles peuvent engager dans leurs transactions matrimoniales. L'antériorité qui confère aux fondateurs de village toute autorité sur leurs terres, justifie leur prestige et leur supériorité de richesse, désigne d'emblée la catégorie d'habitants dans laquelle se joueront les plus importantes parties matrimoniales de la région, là où dans une logique dominante les beaux mariages succéderont aux beaux mariages.

a) Les stratégies matrimoniales différentielles des familles

On a pu s'apercevoir, dans l'analyse des alliances d'installation des nouveaux groupes, que les lignages fondateurs menaient à l'intérieur de leur village une politique matrimoniale cohérente, en accord avec leur position dominante et qui leur permettait à la

fois de stabiliser leur pouvoir au sein de la communauté, de conserver l'intégrité du patrimoine et de maintenir sur place leurs membres féminins et leur descendance. On est donc autorisé à se demander si ces manoeuvres matrimoniales, qui dans l'absolu répondent à une stratégie unique de pouvoir, débordent le simple cadre de la formation villageoise pour s'étendre aux autres groupes et aux autres villages.

Compte tenu de leur antériorité et de leur nombre restreint, les lignages premiers développent des manoeuvres matrimoniales aisément repérables que l'on peut, sans trop de difficultés, soumettre à la statistique. Mais, cet exercice qui semble tout particulièrement adapté pour décoder des stratégies claires et diachroniquement cohérentes perd de son efficacité face à la masse des alliances *vahiny* qui ne résultent, à première vue, que de comportements diffus et variables. Rien de moins évident, en effet, que de montrer par les statistiques le développement d'une politique matrimoniale qui s'accorde avec des enjeux circonstanciés et qui pour être évolutive, n'est pas répétitive. On retombe alors sur l'histoire particulière à chaque famille dont le nombre restreint d'individus par génération ne nourrit pas les statistiques. J'ai donc choisi de traiter de manières différentes les groupes anciens, fondateurs de villages, et les groupes *vahiny*; aux uns, réservant une analyse statistique systématique; aux autres, un compte rendu statistique général.

Avant d'en venir aux faits, il convient de dénoncer l'exemplarité du comportement matrimonial des *tompon-tana* tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de leur village. Les trois exemples de chroniques matrimoniales de groupes seconds reproduits en annexe XIV montrent clairement qu'à la longue, il existe une certaine conformité dans les pratiques d'alliances menées par les familles de la région. La confrontation perpétuelle des stratégies et des choix de ces deux catégories confirmera cette tendance.

1) Les lignages fondateurs de village

Résultat de la politique matrimoniale menée au sein de leur village, le nombre des mariages conclus par les lignages *tompon-tana* à l'extérieur de leur territoire accuse une

différence notable selon qu'il s'agit des membres masculins ou des membres féminins. Traduit en chiffres, cet écart révèle que 34 % (soit 22/64) seulement des femmes *tompon-tana*¹ ont pris époux à l'extérieur de leur village d'origine et s'en sont allées le rejoindre après leur mariage; alors que 91 % des hommes *tompon-tana* ont choisi leur femme dans un village autre que le leur.

Le mariage de leurs filles et de leurs soeurs à l'extérieur représente pour les lignages premiers, une situation assez rare qui, si elle n'est pas compromise par une manoeuvre maladroite, offre une occasion de "placement"² avantageux. Le choix des époux s'avère donc délicat pour ces familles. On remarque que se profilent des comportements récurrents dans les choix matrimoniaux et que s'ébauche une épure des stratégies d'alliances :

- Toutes les femmes *tompon-tana* qui ont cherché époux en dehors de leur village, ont épousé des hommes appartenant à des lignages occupant une position sociale concordante, car fondateurs de village eux-mêmes. De surcroît, on remarque que ces arrangements matrimoniaux entre lignages *tompon-tana* correspondent souvent à des échanges symétriques soit directs de type "échange de soeurs", soit différés sur deux voire trois générations.
- Elles ont été placées sinon dans un village voisin, tout au moins dans un extérieur proche et la complémentarité économique des familles alliées est clairement recherchée.

L'exogamie villageoise des hommes est, elle, plus éclectique et leur choix moins élitiste. Quand ils ne pratiquent pas l'échange de femmes entre *tompon-tana*, ils prennent épouse parmi les groupes seconds. Ce comportement me conforte dans l'idée que les fondateurs sont essentiellement donneurs à l'intérieur de leur village et preneurs partout à l'extérieur. Néanmoins l'on remarque que le redoublement de l'alliance asymétrique sur deux ou trois générations n'est valable qu'entre *tompon-tana*, comme si l'alourdissement de la dette matrimoniale vis-à-vis d'un lignage extérieur au village n'est acceptable que si

1 Cela concerne essentiellement, comme nous l'avons vu, les lignages Antavaratse de Mandarano et Sakoambe d'Antalitoka.

2 J'emploie ce terme à dessein pour souligner les bénéfices sociaux et économiques que procure le don de femme.

le gendre a suffisamment de notoriété et que la solvabilité de sa famille est établie pour qu'elle puisse donner le change.

Sans en dire davantage pour l'instant, on peut néanmoins conclure que la fréquence des alliances entre lignages *tompon-tana* est relativement élevée et que les alliances de proximité et de complémentarité économique concernent également les hommes.

2) *Les vahiny*

Le champ des alliances matrimoniales qui englobe les lignages non fondateurs de village, compte, pour l'ensemble de ma région d'investigation, 316 unions¹ qui s'échelonnent selon la date relative d'installation de chacun des groupes sur deux voire quatre générations.

Lorsque l'on établit le rapport chiffré des alliances à l'intérieur des villages et à l'extérieur, à la fois pour les membres masculins et féminins des lignages, on aboutit à ces constatations :

<u>Lignages seconds (vahiny)</u>	<u>Alliances au sein du village</u>	<u>Alliances à l'extérieur du village²</u>
HOMMES	60	145
FEMMES	13	98

Fig. 38. Modes d'alliance des lignages *vahiny*

Avec plus de 77 % (243/316) d'alliances nouées avec les familles résidant ailleurs que dans leur village, les lignages *vahiny* se distinguent par leur totale extraversion territoriale. Dans les grandes lignes, les pratiques matrimoniales de ces lignages s'articulent aux stratégies des fondateurs de village de telle sorte que sitôt l'alliance

¹ Ce calcul porte à la fois sur l'ensemble des habitants des villages dont la fondation est attribuée aux lignages *tompon-tana* repris en exemple précédemment et sur les habitants de Kimony, Andimaky et Ankirijibe. Ne sont pas repris en compte : les alliances des Misaka de Soaserana et celles des Timalaky d'Ankirijibe, car leur caractère particulier biaiserait les résultats généraux.

² Alliances accompagnées de la virilocalité de résidence post matrimoniale.

d'installation conclue, ils s'ouvrent très nettement aux unions avec l'extérieur. Cependant, l'analyse des cas dément l'hypothèse d'échanges systématiques et sauvages entre groupes, pour peu qu'ils soient ni corésidents ni parents. Certaines alliances entre lignages ou entre villages se répètent avec fréquence et viennent conforter l'hypothèse probabiliste qu'il existe, pour les *vahiny* comme pour les *tompon-tana*, des arrangements matrimoniaux plus avantageux que d'autres. Je me propose donc de poursuivre en reprenant les critères d'élection des conjoints, indiqués par les mariages hautement tactiques de femmes *tompon-tana*, et d'évaluer leur efficacité dans chaque catégorie.

b) Les critères géographiques de choix des conjoints

Dans la région, on ne trouve aucune mention de relations matrimoniales à grande distance, vers d'autres "pays" de Madagascar, malgré la proximité de Morondava et de Bemanonga, centres importants d'immigrations qui bénéficient d'un réseau de taxis brousse efficace et régulier¹. Il existe pourtant des unions "mixtes" dans le sens "interéthniques" entre, par exemple : Forobia et Karany, Jimbe/Karany, Marovango/Antanosy, Antavaratse/Makoa, Marovango/Antandroy. Mais nous savons qu'elles sont le fait de vagues d'immigrations et que ces étrangers sont pour la plupart installés de longue date dans la région, voire complètement assimilés. La tendance générale est au mariage de proximité.

1) Exogamie villageoise, mais endogamie régionale : l'exemple offert par les lignages premiers

L'exogamie régionale des *tompon-tana* n'englobe que 21 % du total de leurs alliances et encore faut-il préciser qu'elles se cantonnent en périphérie directe² ou tout au moins pas au-delà d'un rayon de trente kilomètres environ (distance Mangily/Lovobe).

1 Parmi les personnes interrogées, deux seulement se sont rendues une seule fois à Tananarive pendant l'époque "des Français" et trois à Fianarantso.

2 Andranomena, Morondava, Bemanonga, Bosy.

On remarque également que les femmes issues de ces groupes premiers épousent dans un rayon plus court autour de leur village en comparaison de leurs frères qui prennent femmes dans un rayon plus large.

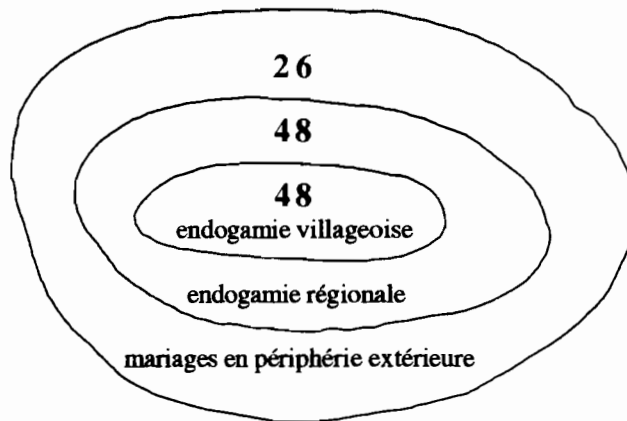


Fig. 39. Zonation des alliances *tompon-tana* à l'intérieur de la région

La concentration et le maintien des alliances dans une zone géographiquement circonscrite autour de leur village apparaissent comme des traits caractéristiques des pratiques matrimoniales des fondateurs.

2) Les vahiny : la tendance au rétrécissement du rayon d'action matrimoniale

Chez les groupes seconds, la recherche de conjoints au loin, c'est-à-dire en dehors de la communauté de villages qui forment la région, représente si l'on inclut les alliances avec les villages en périphérie extérieure, environ 25 % (80/316) du total de leurs alliances¹.

¹ Ce pourcentage devrait être, semble-t-il, évalué à la hausse. Car le nombre de femmes données en alliance à l'extérieur semble un peu faible comparé à celui des hommes. Les enquêtes si elles n'insistent fortement sur l'existence de soeurs absentes au village, comportent de telles carences. J'ai tenté de les éviter dans la mesure du possible, mais seul un énorme travail d'enquête généalogique à l'extérieur de la région aurait permis une totale transparence sur la destinée matrimoniale des femmes. Si l'on admet que le nombre de femmes qui sont allées épouser au loin est identique au nombre d'hommes, on parvient à un rapport de 110 alliances sur un total de 341, soit 32 % plutôt que les 25 % avancés précédemment; ce qui en définitive ne contrarie pas mes évaluations.

<u>VILLAGE</u>	<u>PRISE DE FEMME</u>	<u>DON DE FEMME</u>
<u>Périphérie:</u>		
Bemanonga	7	2
Morondava	9	5
Andranomena	11	7
Bosy	7	2
Marovoay	2	-
<u>Extérieur à la région</u>	19	9

Fig. 40. Evaluation chiffrée des alliances exorégionales des *vahiny*

Si l'on exclut des alliances exorégionales portées au compte des groupes *vahiny*, les alliances de proximité, c'est-à-dire celles qui ont été conclues avec des groupes habitant les villages frontières situés dans ces zones de pliures entre deux régions, le pourcentage de mariages réellement extérieurs à la région tombe à 8 % (28/316)¹ et se concentre dans un rayon de cent kilomètres à peine : allant de Belo-sur-Tsirihihina, jusqu'aux villages de l'ouest de la Maharivo, et ensuite jusqu'à Belo-sur-mer.

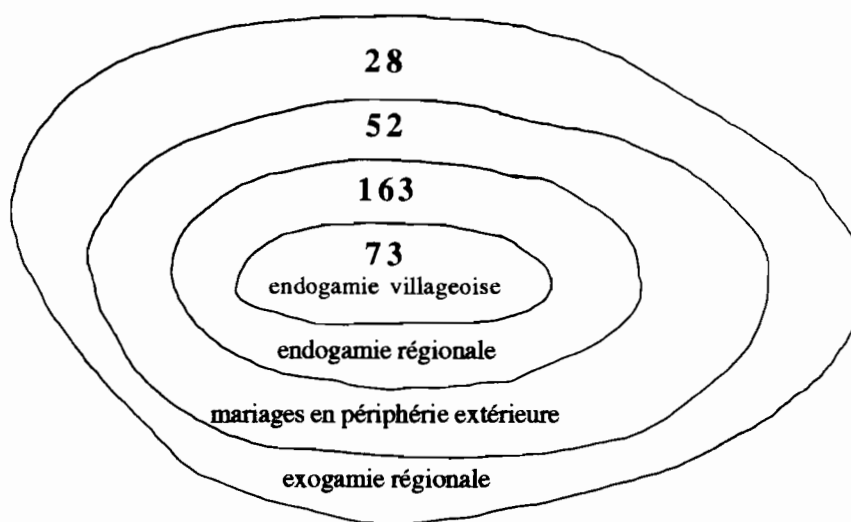


Fig. 41. Zonation des alliances *vahiny*

En comparant ces chiffres et le champ géographique de leur application, on parvient à établir le rapport suivant :

¹ Une rectification identique à celle proposées en note 315, aboutit à un rapport de 38/341, soit 11 %.

- Les lignages *vahiny*, c'est-à-dire ceux dont l'installation dans la région est postérieure à celle des lignages fondateurs de village, pratiquent une exogamie régionale qui dépasse en pourcentage celle des *tompon-tana* et l'exercent dans un rayon plus vaste. Ceci revient à dire, que plus l'installation d'un groupe est ancienne, plus son champ d'alliance matrimoniale sera circonscrit aux alentours de son territoire. L'explication que j'aurais à apporter à ce phénomène me vient de l'histoire particulière des familles. On remarque que les groupes nouvellement installés continuent à entretenir des liens matrimoniaux avec l'ancienne zone matrimoniale dont ils sont originaires. Que ce soit par intérêts, pour conserver par exemple la part d'héritage de terre ou de boeufs, ou par stratégies pour continuer à entretenir d'anciens réseaux d'alliances et préserver les bénéfiques d'alliances antérieures. Si ce n'est de suite, du moins après quelques générations, les rapports matrimoniaux avec cette zone d'origine s'éteignent. C'est alors que le lignage poussé par les règles d'exogamie recherche ses conjoints dans un extérieur proche.

La logique matrimoniale locale évolue donc dans le sens d'un resserrement des alliances dans une zone géographique close et comme nous le verrons plus loin, tend au renforcement des réseaux d'échange les plus anciens qui ont prouvé leur efficacité.

c) La recherche d'une complémentarité économique

Dans les sociétés qui cumulent plusieurs modes de production (la pêche, l'agriculture, l'élevage), les choix matrimoniaux sont gouvernés par la recherche d'une certaine complémentarité économique. Paul Ottino (1963) et à sa suite Henri Lavondès (1967) ont ainsi établi qu'en pays Masikoro, les mariages entre pêcheurs et agriculteurs sont encouragés, car ils facilitent les transactions économiques et stabilisent les réseaux de circulation des produits. La région de mon étude, parce qu'elle combine des horizons écologiques fort différenciés, connaît une pareille tendance. Fondateurs et *vahiny* confondus, on remarque que dans 90 % des cas (49/55), les familles installées en bord de mer prennent leurs conjoints dans les villages situés à l'arrière de la mangrove. De leur côté, les familles d'éleveurs et de cultivateurs, habitants de la terre (*antery*), réservent près

de 54 % (58/108) de leurs unions à ces échanges avec les familles de pêcheurs. Dans le dernier chapitre, on comprendra que la spécificité des ressources agricoles détermine les échanges matrimoniaux à l'arrière de la mangrove entre producteurs de riz et producteurs de maïs.

d) Le mariage idéal

Dans la région, on a cure actuellement des usages anciens de conformité de rang. Les lignages premiers qui représentent au niveau local la nouvelle classe des puissants possèdent, comme les nobles et souverains d'antan, des avantages de poids qui leur assurent une liberté de manoeuvre matrimoniale sans pareille et leur permettent de contracter de beaux mariages. Pourtant on constate que le souci qui les gouverne n'est pas directement de conclure des alliances de prestige en épousant des gens de leur sorte. Ils sacrifient souvent ce prestige en contraignant par exemple leur fille à épouser un étranger qui vient de s'installer. De façon un peu brutale, peut-être, on peut dire que le mariage idéal est celui qui a le plus d'utilité, qui répond le plus directement aux besoins du lignage. Or, si l'on s'en tient aux choix et aux tendances, on peut raisonnablement conclure que le mariage idéal dans la région revient à s'apparenter avec un lignage géographiquement le plus proche possible et s'il se situe en dehors du village, le plus riche en ressources manquantes. L'utilité potentielle d'un partenaire croît quand la distance décroît et croît encore quand les biens qu'ils possèdent sont ceux qui manquent et que l'on cherche. Les lignages premiers usent manifestement de leur préséance pour s'assurer une prérogative des choix matrimoniaux et ne laissent aux groupes seconds que les partenaires qui leur seraient de peu d'utilité ou qui leur sont simplement interdits.

Ainsi, la manière qu'ils ont de conserver dans une périphérie très proche les filles qu'ils ont offertes en mariage à l'extérieur de leur village peut être interprétée comme un nouveau moyen inventé pour minimiser les effets néfastes qu'entraîne la virilocalité des filles, pour les conserver à portée de main tout en ayant leurs gendres à disposition. Jean-François Baré aboutit à une réflexion voisine dans son étude sur les Sakalava du Nord.

"Plus l'on s'élève dans la hiérarchie des statuts" écrit-il "plus les groupes locaux retiennent auprès d'eux, directement ou par le biais d'adoptions entre parents proches¹, les enfants nés de leurs femmes" (1980 : 193). A ceci s'ajoutant l'existence dans le Mangoky d'alliances entre zones écologiquement complémentaires, il faut donc croire que les traits dominants des logiques matrimoniales de la région rejoignent une conception plus vaste et plus intemporelle de ce qu'est le mariage idéal.

3 - REPRESENTATION GRAPHIQUE DES RESEAUX REGIONAUX D'ALLIANCES

La carte généalogique qui couvre l'ensemble des familles qui vivent dans la région montre dans l'enchevêtrement des liens de parenté, les conséquences d'interrelations matrimoniales portées à leur point extrême. Les grandes dimensions de ce document rendent impossible sa reproduction dans cet ouvrage. Par ailleurs, son inévitable complexité graphique n'en facilite pas la lecture. Il est alors utile d'opérer une retranscription spatiale des échanges matrimoniaux. L'avantage est que cette vision panoramique des échanges permet à la fois de repérer les réseaux et d'évaluer leur ampleur, tout en dévoilant de manière manifeste l'existence de fractures matrimoniales entre certains villages, qui ne peuvent que nous interpeller.

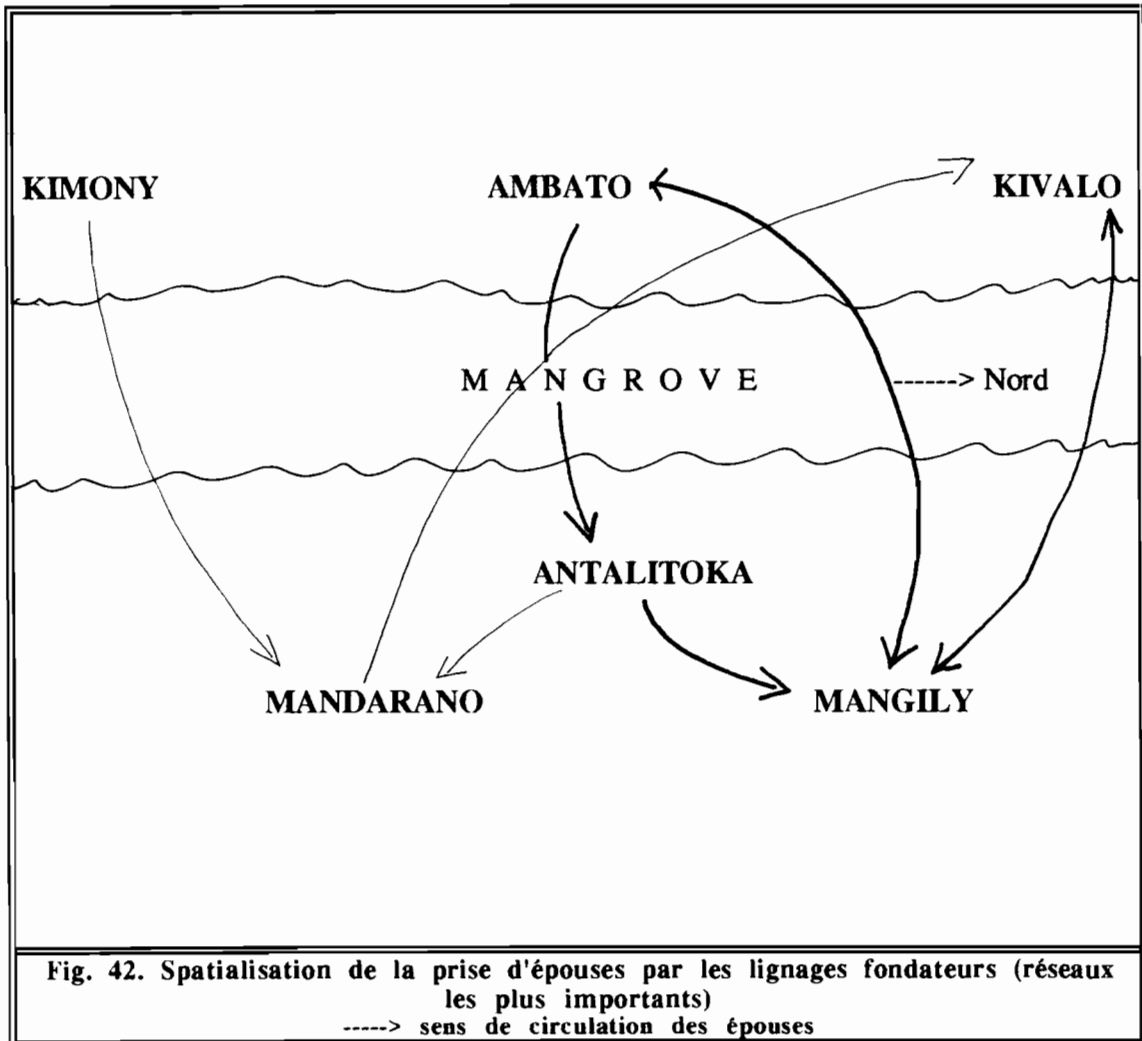
a) De la politique matrimoniale des familles aux politiques de villages

Compte tenu de l'exemplarité des arrangements matrimoniaux effectués par les lignages les plus puissants, qui aux yeux de tout un chacun dans la région représentent le point d'accomplissement des stratégies d'alliances, on peut croire que les réseaux initiés et entretenus par les plus anciennes familles agiront comme des vecteurs qui détermineront les principaux axes d'orientation des alliances conclues par les membres des communautés villageoises avec l'extérieur. Pour cette raison, j'ai choisi de traiter

¹ Ici la prise en charge des *anak'amoto*.

séparément les réseaux d'alliances des lignages *tompon-tana* et *vahiny*, et ensuite seulement de les confronter et de les comparer pour déterminer si oui ou non il existe bel et bien des politiques matrimoniales particulières et spécifiques aux villages.

1) *Les réseaux d'alliance tompon-tana*



Ce tableau met en exergue l'importance du facteur de proximité géographique dans les critères de choix du conjoint et montre que la complémentarité des ressources est effectivement recherchée et qu'elle domine les arrangements matrimoniaux entre les lignages fondateurs de villages situés dans des zones écologiquement distinctes. On remarquera également la configuration particulière de certains réseaux qui forment des boucles entre deux et même trois lignages fondateurs de villages. Les échanges de

femmes sont symétriques entre les Marovango de Mangily et les fondateurs des deux villages de front de mer situés dans le voisinage immédiat : Ambato et Kivalo. Les femmes empruntent également un réseau circulaire qui se déploie de la sorte : Mangily --> Ambato-->Antalitoka--> Mangily.

Cette symétrie des échanges était, je le rappelle, exclue des stratégies matrimoniales endovillageoises des fondateurs, parce qu'en permettant le nivellement des rapports entre catégories d'alliés, elle compromet la domination du lignage premier sur l'ensemble de la communauté. Quand cette symétrie se joue avec l'extérieur, ses effets sont atténués par la distinction des territoires respectifs. C'est alors, comme je le montrerai dans la partie consacrée à la mise en scène cérémonielle des rapports entre alliés, lors de leurs rencontres que ces échangeurs de femmes adapteront leur comportement en fonction de leur statut territorial "circonstanciel".

2) *Les réseaux d'alliance svahiny*

Sur la carte ci-après, sont retranscrits les principaux canaux de circulation des femmes issues des groupes *vahiny*. Bien que l'aire géographique de leur application soit nettement plus étendue que celle des lignages premiers, les tendances générales d'associations et même d'échanges systématiques entre zones de production complémentaire s'y retrouvent. En y regardant de plus près, l'on constate également que les arrangements matrimoniaux entre les fondateurs de certains villages, se retrouvent dans les combinaisons matrimoniales opérées par les *vahiny* qui forment ces communautés, comme si l'appartenance à un village prédestinait en quelque sorte le destin matrimonial des habitants.

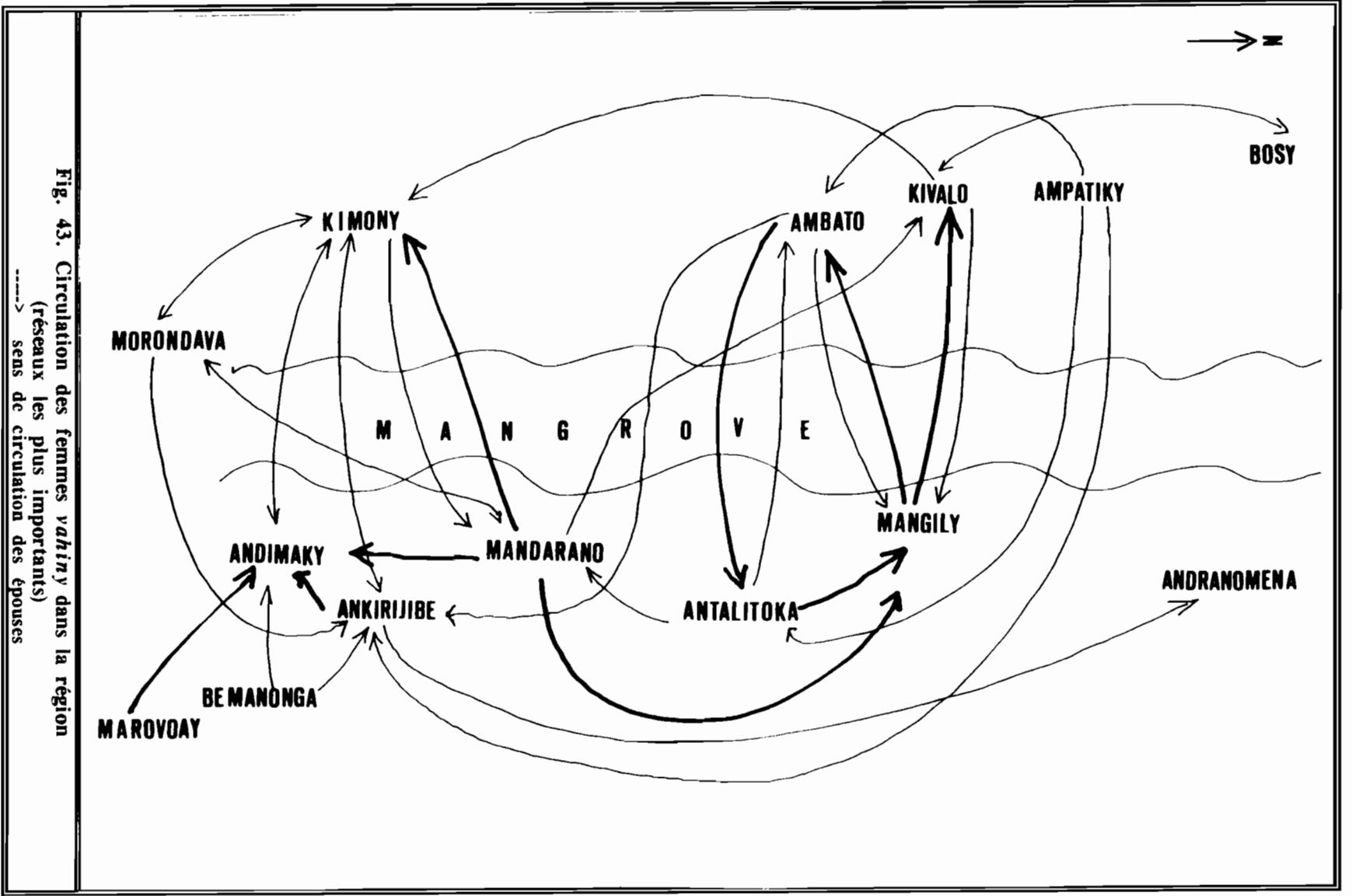


Fig. 43. Circulation des femmes vahiny dans la région (réseaux les plus importants)
 - - - - -> sens de circulation des épouses

3) *La politique de village*

En superposant les circuits matrimoniaux les plus importants dans lesquels sont engagés les lignages non fondateurs (fig. 43) et les réseaux matrimoniaux initiés par les lignages fondateurs de villages (fig. 42), on remarque qu'ils se complètent ou qu'ils se chevauchent. C'est ainsi, par exemple, que les rapports matrimoniaux privilégiés entre les fondateurs de Mangily et les villages d'Ambato et de Kivalo, les fondateurs d'Ambato et le village de Mangily, ainsi que ceux entre les fondateurs de Kivalo et le village de Mangily, se transforment au niveau des rapports matrimoniaux entre communautés villageoises en réseaux d'échanges symétriques.

En revanche, si les fondateurs d'Ambato sont donneurs d'épouses à Antalitoka sans en prendre, au niveau des deux communautés villageoises, la symétrie se retrouve puisque les habitants d'Ambato (hors fondateurs) prennent épouses chez ceux d'Antalitoka.

Toute la communauté villageoise reprend ou complète l'inclinaison matrimoniale du lignage fondateur pour un village ou une zone. C'est ainsi que s'initient les grands réseaux d'échanges entre groupes, mais aussi entre villages. Dans le dernier chapitre, j'aurai l'occasion de déterminer les enjeux capitaux qui forcent l'appariement de certains villages et de montrer la fonction véritablement opératoire de ces alliances qui canalisent la circulation des produits entre zones de productions différentes.

Mais pour l'heure, cette tendance qu'ont ces villages à former des paires échangistes suscite en moi une autre réflexion :

le système d'unités échangistes qui, dans cette société hantée par le spectre de l'inceste entre proches parents, ne parvient pas, nous le verrons, à acquérir une réelle maturité au niveau des lignages et ce malgré le recours à différents procédés (reproduction des alliances, ...), trouverait dans les rapports qu'entretiennent les communautés villageoises entre elles, les moyens de se concrétiser. Ainsi, il existerait une opposition structurelle évidente entre la configuration des réseaux endovillageois, strictement asymétriques, et la configuration des réseaux qui, essentiellement symétriques, lient les communautés

villageoises entres elles et tissent la trame de fond des formations socio-régionales. Or ces cycles échangistes établis en fonction d'intérêts partagés ne jouissent que d'une stabilité précaire, puisque, j'en parlerai dans le chapitre suivant, ils sont soumis aux variations écologiques qui à tout moment peuvent bouleverser cette complémentarité économique qui soutient l'échange matrimonial. L'essentiel est de se rendre compte du phénomène de réciprocité entre les communautés de bord de mer et celles de la terre sans en conclure toutefois que nous nous trouvons dans un système à moitiés car les procédés matrimoniaux requis sont absents.

b) Les fractures matrimoniales régionales

En matière d'alliances à l'intérieur de la région, il y a des zones de prédilection, mais également des zones de réserve. La répulsion matrimoniale entre groupes ou entre familles, si elle n'est pas directement explicable par des arguments d'ordre idéologique ou de non conformité de statut ou d'intérêt, est difficilement intelligible. Elle a souvent pour origine un conflit lointain mais tenace entre les familles. Pour peu qu'elles aient quelque notoriété dans la région, leurs alliés peuvent très bien prendre fait et cause pour elles et former des factions. Sociographiquement, ce phénomène se traduit par une fracture matrimoniale qui à la longue prend forme d'interdit qui, s'il n'est pas formulé par une règle négative, est dénoncé par l'absence d'usage antérieur.

Une telle situation existe dans la région de mon étude et elle me permet d'insister encore sur l'existence de pratiques matrimoniales normatives, positives ou comme dans ce cas négatives, tout à fait originales et particulières aux formations régionales.

Rappelons nous l'histoire de l'installation des Marovango associée à la fondation des villages d'Ankirijibe, de Mangily be et de Mangily. J'ai eu l'occasion précédemment de décrire la façon dont le lignage fondateur d'Ankirijibe avait été destitué de ses pouvoirs sur le territoire par les enfants de femmes (*anaky ampela*) nés d'un homme Tsimihety. La réaction des descendants actuels de Latany qui vivent à Mangily consiste à entretenir la légitimité de leur statut de fondateur d'Ankirijibe; d'une part, en refusant le pouvoir des

descendants de Natsoeky; d'autre part, en maintenant le lieu d'inhumation lignagère à Bejavilo, mais surtout en pratiquant envers la communauté villageoise d'Ankirijibe une politique matrimoniale de maître de village. Le refus systématique des Marovango de Mangily de prendre épouse à Ankirijibe n'a pas d'explication rationnelle autre que ce conflit qui oppose les familles. Le choix d'une épouse à Ankirijibe, n'est pas perçu par le lignage Marovango de Mangily comme une exogamie villageoise, mais bien comme une endogamie territoriale qui les placerait en position de beaux-fils par rapport aux habitants d'Ankirijibe, puisqu'ils considèrent ce village comme le leur. Ce frein matrimonial qui a valeur d'interdit (*fady*) a l'avantage de rendre présent et actuel le pouvoir des absents. La transaction matrimoniale inverse, c'est-à-dire le mariage des femmes Marovango de Mangily avec des hommes d'Ankirijibe, arrangerait la cause des Marovango puisque ce type d'arrangement, qui revient à une endogamie villageoise des femmes "fondateurs" conforterait les rapports de domination en instaurant à nouveau le pouvoir des Marovango à Ankirijibe. On comprendra que dans l'état actuel du conflit, jamais un tel mariage n'a pu être décidé. Il existe donc une fracture nette dans les échanges matrimoniaux entre le lignage fondateur Marovango et le village d'Ankirijibe et ses "satellites", Ambalan'omby et Andimaky.

4 - ENTRE LES FRONTIERES DU TERRITOIRE ET LES BORNES DE L'INCESTE

Les habitants de la région semblent être au prise entre leur désir de concentrer le plus possible leurs alliances au niveau local et leur souci de ne pas déroger à l'interdit de l'inceste. Or, la circonscription des alliances dans une aire de plus en plus restreinte et balisée par les unions antérieures comporte certes l'avantage de renforcer les réseaux d'alliés et d'intérêts qui aujourd'hui est une condition de survie, mais conduit à force au dépassement des bornes celées par les prohibitions matrimoniales. Henry Lavondès qui trouve chez les Msikoro du Mangoky de semblables préoccupations, expose largement cette ambivalence :

"La difficulté des communications, l'insécurité, l'absence totale de toute forme de solidarité autre que celle qu'entraîne la parenté, la peur de l'étranger qui est d'abord un ennemi présomptif, le besoin de constituer des groupes étroitement liés pour la défense, l'entraide et le maintien d'une vie économique précaire, ont pour résultat nécessaire d'inviter à conclure les alliances dans un cercle restreint et à les multiplier pour les renforcer. Mais ces tendances, portent en elles le germe de leur propre destruction, aboutissent à la multiplication de cellules échangistes closes et ne répondent plus aux besoins qu'elles devaient satisfaire. D'où la nécessité d'agrandir le cercle et de contraindre les groupes à inclure les nouveaux partenaires" (1967 : 87)

L'auteur poursuit en suggérant que le système de prohibition est un frein qui *"contraint les jeunes à l'exogamie"* et explique ainsi la coexistence de réseaux internes et externes :

"Ces deux tendances contradictoires, le désir de rester entre soi et de cultiver les liens de filongoa¹ déjà créé et l'obligation de partir chercher l'aventure au loin, se traduisent dans les réseaux matrimoniaux par la multiplication des mariages qui unissent les membres d'une même communauté villageoise², tendance à laquelle fait contrepoids l'extension du cercle des alliances, qui englobe des zones lointaines, hors du cadre des frontières ethniques et politiques³" (1967 : 87)

Les Masikoro sont donc naturellement portés à pratiquer des alliances de corésidence et de proximité. Ils parviendraient à un système de cellules échangistes closes si la prohibition de l'inceste qui "contraint" à l'exogamie n'intervenait pas et les obligeait en quelque sorte à ouvrir leur champ matrimonial à l'Étranger, les forçant à prendre époux ou épouses au loin.

1 Note de l'auteur : "le *filongoa* exprime à la fois l'idée de parenté et les liens d'affinité, de sympathie d'amitié qu'elle aboutit à créer".

2 L'auteur donne au terme "communauté villageoise", une définition qui correspond à "la communauté de villages", c'est-à-dire à la région, au sens où personnellement je l'entends : "un ensemble de plusieurs villages dont la circonscription géographique est cohérente, rattachés les uns les autres historiquement et qui entretiennent de surcroît des rapports matrimoniaux fréquents "

3 Ce type d'alliance ne représente pourtant, selon le calcul de l'auteur, que 4 % du total.

On retombe sur un système à deux temps où l'un, comme le dit l'auteur, est le contrepois de l'autre.

Dans la région de mon étude, la recherche du conjoint au loin est inexistante. L'arrivée continue d'étrangers a permis en quelque sorte le renouvellement du "stock" des conjoints. Les lignages les plus anciens qui en d'autres circonstances auraient rapidement épuisé leurs ressources matrimoniales locales et auraient ainsi été contraints comme les habitants de Bekoropoka à partir au loin pour conclure de nouvelles alliances, ont pendant plusieurs décennies trouvé le moyen de conserver sur place leurs réseaux matrimoniaux. C'est sans doute l'une des explications que l'on puisse fournir à cet accaparement systématique des étrangers *vahiny* par les lignages fondateurs.

Durant ces vingt dernières années, la région a connu des départs mais plus aucune nouvelle installation d'étrangers. Pourtant, les groupes locaux n'ont rien changé à leurs habitudes et l'on constate même que la tendance est au repliement des échanges dans des zones de plus en plus circonscrites autour des lieux de résidence. Les stratégies matrimoniales toutes entières dominées par le besoin accru par la sécheresse d'acquérir des terres cultivables ou de les conserver orientent de manière plus impérieuse encore les choix matrimoniaux tant à l'intérieur des villages qu'à l'extérieur. L'analyse des pratiques de reproduction des alliances nous fournira sans doute l'explication que nous recherchons quant aux solutions qu'ont trouvées les habitants de la région pour régler leurs contradictions.

a) Tactiques et pratiques de reproduction des alliances

Au regard du nombre relativement important de cas de reproduction directe ou différé d'alliances, on peut dire que ces pratiques sont courantes dans la région. A fortiori, si l'on considère qu'elles requièrent un équilibre numérique entre les sexes toujours difficile à atteindre dans une même génération. Il existe trois procédures de reproduction qui toutes comportent certains avantages, mais aussi certaines difficultés pratiques.

1) Mariage par échange de soeurs

L'échange symétrique et simultané de soeurs est joliment appelé par les Sakalava vezo "crabes mâles échangent crabes femelles" (*foza lahy takalo foza vavy*) et plus simplement "échange de femmes" (*manakalo ampela*) par les Sakalava des terres (*antety*).

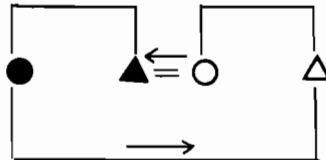


Fig. 44. Mariage par échange de soeurs¹

Sakoambe /Antalitoka	< ---- >	Maromena /Tsitelo
Sakoambe /Antalitoka		Ambalava /Ambato
Jimbe /Kivalo		Marovango/Mangily
Antavaratse II /Mandarano		Forobia /Kimony
Befandrea /Mangily		Sakoambe/ Kivalo
Marovango /Ankirijibe		Maroambo /Andranomena
Tsimihety /Ankirijibe		Tsimanavadraza/Andranomena.
Marovango /Ankirijibe		Maromena /Bemanonga
Ambolava /Ambato		Sakoambe Mija /Antalitoka
Antavaratse /Andimaky		Forobia /Kimony
Antavaratse /Andimaky		Marovango /Ankirijibe
Forobia /Kimony		Ambalava /Analaiva
Ohimalany /Kivalo		Timangaro /Bosy

Fig. 45. Les cas recensés d'échange de soeurs²

Ce type d'alliances a l'avantage de mettre les groupes sur un pied d'égalité matrimonial en permettant par la réciproque immédiate de compenser directement la dette.

1 La flèche indique le sens de circulation des femmes.

2 La flèche indique le sens de circulation des femmes.

Mais il a aussi le désavantage d'introduire la confusion dans les catégories d'alliés. C'est à n'en point douter pour cette raison qu'il n'est pas pratiqué à l'intérieur des communautés villageoises, car cette entrecroisement des échanges dans une même génération et dans un même village interdit toute distinction entre donneurs et preneurs de femme. Comme le montre le tableau ci-dessus, il semble néanmoins apprécié par les fondateurs de villages et les groupes les plus anciens qui trouvent un intérêt réciproque à unir leurs forces et leurs intérêts.

2) Deux frères épousent deux soeurs

Le redoublement à sens unique de l'alliance sur une même génération qui survient quand deux frères épousent deux soeurs diminue le nombre de créanciers matrimoniaux du lignage preneur de femme¹, mais n'en amoindrit pas la dette, bien au contraire. Dans ce cas, les catégories d'alliés sont très clairement distinctes.

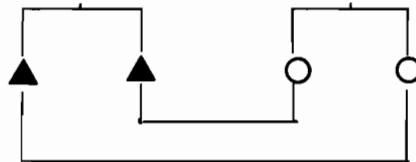


Fig. 46. Mariage de type deux frères épousent deux soeurs

Fait du hasard des nombres ou d'un comportement d'évitement volontaire, les lignages premiers, à l'exception des Forobia de Kimony et des Antavaratse d'Andimaky, ne sont pas représentés dans la liste des lignages candidats prêts à s'unir confraternellement à des soeurs.

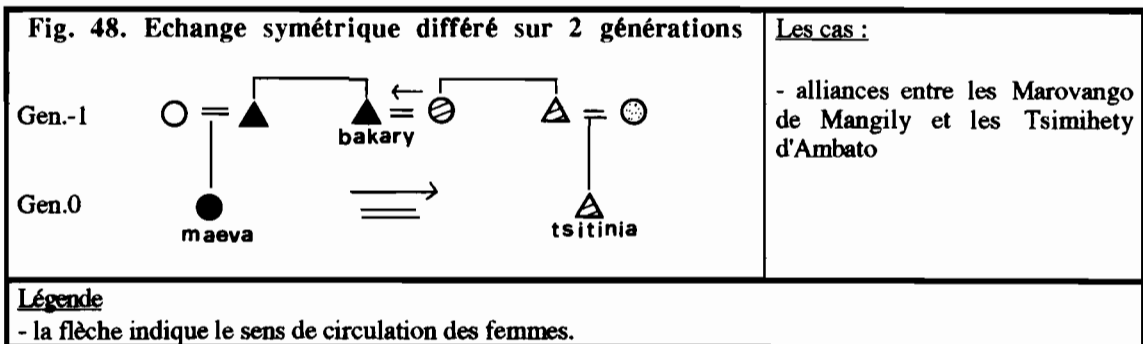
¹ Le cas des Antavaratse Mainty d'Andimaky est à ce sujet tout à fait exemplaire. Après deux générations, le nombre de groupes de parents par alliances n'est que de deux alors qu'en situation ordinaire, il se monterait à quatre (voir cas présenté en annexe XIV).

Ohimalany /Ampasimaty	----->	Befandreha /Mangily
Befandreha /Mangily	----->	Antibefa /Andranomena
Antavaratse II /Mandarano		Antavaratse M./Andimaky
Loharonga /Mangily		Marovango /Ankirijibe
Marovitsy /Marovoay		Antavaratse M /Andimaky
Ambalava /Antalitoka		Antibefa /Mangily
Karany /Kivalo		Forobia /Kimony
Antavela /Lovobe		Sakoambe /Kivalo

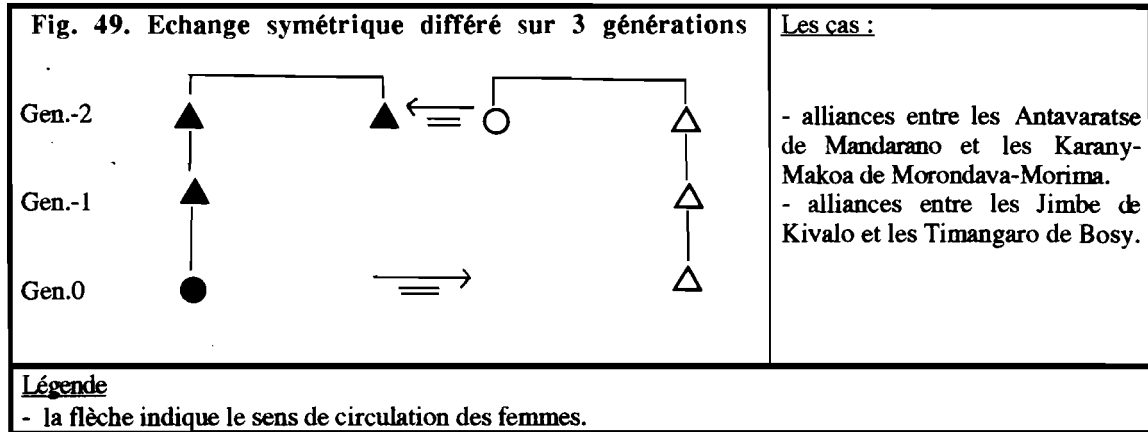
Fig. 47. Les cas recensés de mariages de type "deux frères épousent deux soeurs" ¹

3) La reproduction différée des échanges

L'interdit matrimonial qui touche l'ensemble des soeurs classificatoires rend, en théorie, difficile voire impossible la reproduction de liens matrimoniaux sur plusieurs générations. Les cas qui révèlent des échanges matrimoniaux entre deux lignages totalisent trois voire quatre unions, sont fort rares. Lorsqu'ils se produisent, les groupes en cause sont importants en nombre. On ne doit par conséquent pas s'étonner que ce sont essentiellement les groupes fondateurs qui parviennent au fil des générations à reproduire des alliances entre eux. Les deux tableaux suivants offrent des exemples d'échange matrimoniaux symétriques effectués sur deux et trois générations, avec en vis-à-vis les cas recensés dans la région.



¹ La flèche indique le sens de circulation des femmes.



Les Sakalava connaissent une parade pour décaler sur plusieurs générations l'échange asymétrique de type "deux frères épousent deux soeurs". Elle consiste à déplacer ces alliances chez les collatéraux, c'est ce que l'on appelle reproduire ou suivre l'alliance de l'oncle paternel. Écoutons la manière dont on en parle en Menabe :

"Admettons que nous sommes deux frères (*ampirahalahy*) et que nous avons épousé d'autres gens (*olo hafà*) dont nous avons eu des enfants. Ces enfants qui sont les nôtres peuvent se marier en prenant respectivement épouse dans les groupes où nous mêmes avons pris épouses (*ireny mahazo mifanambaly amin'ny valy valinay ireny*). Ceux-là peuvent s'épouser entre eux parce qu'ils sont des personnes différentes (*anakinay ireny zao mahazo mifanambaly satria olo hafà raha ireny*), c'est comme ça la loi des ancêtres (*zay lilindrazanay*)" (Hamahatsy et Tsitinia, MGLY 1993)

Si nous transcrivons ces paroles en schéma généalogique, cela revient à ceci:

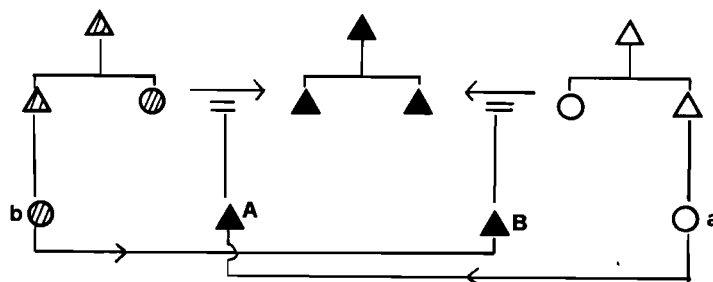
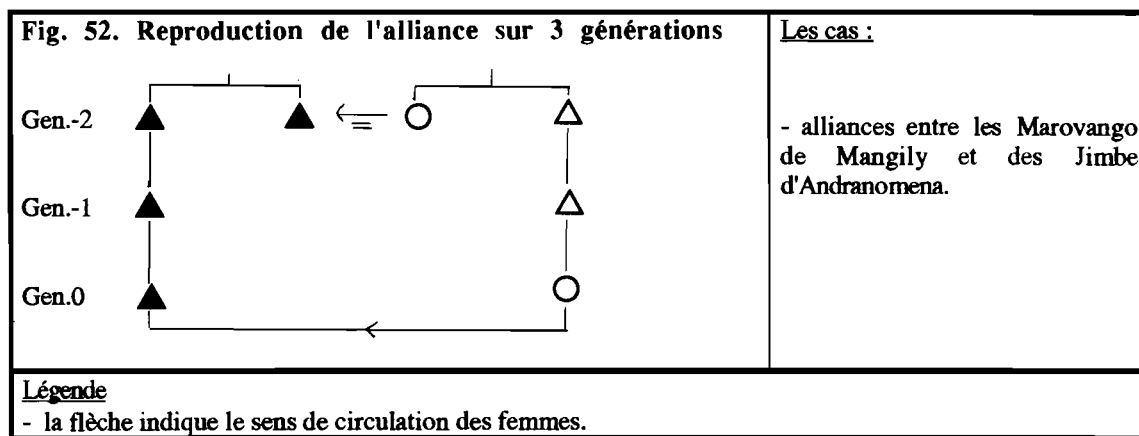
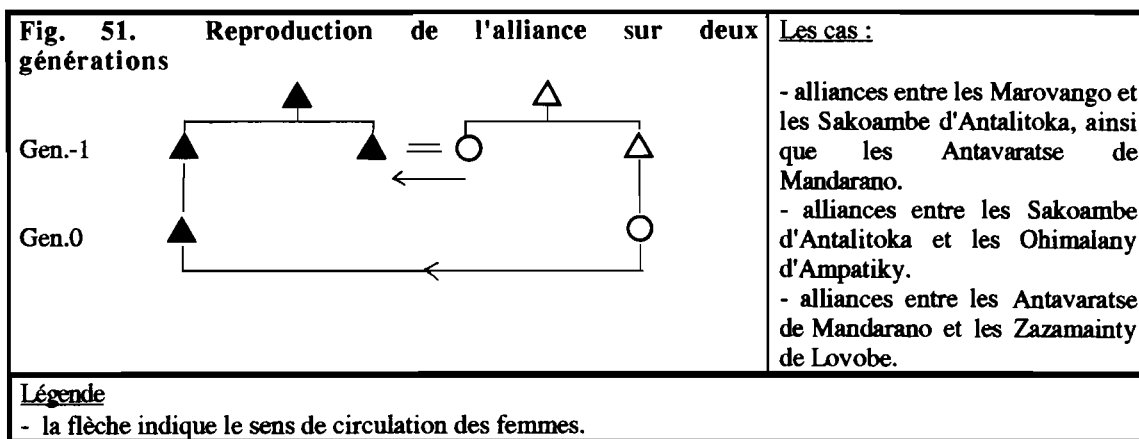


Fig. 50. Reproduction de l'alliance de l'oncle paternel.

A épouse a, sa cousine par alliance qui est également la cousine croisée matrilatérale de B.

B épouse b, sa cousine par alliance qui est aussi la cousine croisée patrilatérale de A.

Chacun reproduit le mariage de son oncle paternel, en prenant femme dans le lignage où respectivement ils ont pris femme, et sans qu'une levée d'interdit soit nécessaire. Ce modèle admet des variations qui apparaissent dans les pratiques de reproduction diachronique d'alliances, enregistrées entre les lignages de la région.



On peut sans aucune modification transposer ces constatations aux échanges directs ou différés de "soeurs". Le principe est exactement le même. C'est à la lignée collatérale que revient le droit d'effectuer l'alliance contraire : Ego prend épouse dans le groupe où sa tante paternelle a elle-même trouvé époux.

Ces procédés de renforcement des alliances entre familles interviennent de manière informelle car ils n'atteignent jamais la maturation nécessaire à l'élaboration d'un système d'échange matrimoniale où les lignages se constitueraient en paires échangistes stables.

Ils apparaissent d'autant plus vite limités que les enfants nés de ces mariages rentrent dans le cercle des conjoints interdits, considérés, non plus comme des frères et soeurs classificatoires, mais au même titre que des consanguins : ils portent l'odeur du père (*ibondray*) ou ont partagé la même matrice (*miarofono*). Cependant, on remarque que les familles qui ont recours à toutes les combinaisons permises¹ pour multiplier leurs échanges tendent à se rabattre sur les conjoints autorisés qui se rapprochent le plus des cousins, frères et soeurs classificatoires. Ces processus de renouvellement continu des alliances aboutissent à terme à la reproduction directe par le fils du mariage de son père (*manaraky fanambalian'ny babany*) comme cela se retrouve chez les Misaka de Soaserana. Sur la foi d'une certaine tolérance exprimée par les informateurs vis-à-vis des écarts aux règles de prohibition matrimoniale, je voudrais à présent révéler la nature de ces dépassements et montrer qu'en fin de compte, ils sont eux-mêmes régis par des "règles" qui limitent considérablement leur champ d'application.

b) Les dépassements

Quand il n'existe pas d'autres chemins (*lala hafà*), l'alliance entre cousins est tolérée². Cependant, les informateurs émettent une réserve en déterminant des critères de faisabilité toujours liés à des facteurs de résidence.

"Les enfants nés d'un frère et d'une soeur (*anaky olo mianadahy*) peuvent s'épouser s'ils n'ont pas été élevés ensemble dans le même village" ou encore "pour qu'ils puissent s'épouser, il faut que le père et l'oncle maternel de l'homme n'habitent pas le même village"

Cela revient à dire que le mariage entre cousins croisés est exclu des échanges matrimoniaux endovillageois et qu'il est important, dans le cas du mariage avec la cousine croisée matrilatérale, que le beau-père qui est aussi l'oncle maternel réside dans un village

¹ Mariage par échange de soeurs, de type des frères épousent des soeurs, reproduction de l'alliance des oncles.

² Excepté avec la cousine parallèle patrilatérale, cf. supra.

différent de celui des époux. Si l'on examine de plus près ces conditions limitatives, on constate qu'en réalité, elles abondent dans le sens d'un ordre social établi entre catégories d'alliés, au sein des communautés villageoises comme au sein de la formation régionale. Je m'en explique en prenant les situations au cas par cas :

- Le mariage endovillageois entre cousins croisés risque d'introduire la symétrie au niveau des échanges, de perturber l'ordre linéaire des hiérarchies et d'apporter la confusion dans les catégories d'alliés corésidents.

Que l'on soit *vahiny* ou *tompon-tana*, le mariage avec la cousine croisée patrilatérale n'est pour cette raison pas envisageable au sein du village¹.

En revanche, le mariage avec la cousine croisée matrilatérale (au second degré) est possible en certaines circonstances : si Ego appartient à un groupe dont l'arrivée au village remonte à deux ou trois générations et qu'il reproduit l'alliance antérieure d'installation conclue par son grand-père paternel avec un groupe plus ancien. L'échange respecte alors l'ordre hiérarchique d'antériorité. On retrouve cette situation à plusieurs reprises².

Les lignages fondateurs de village excluent tout naturellement cette pratique de leur stratégie, puisqu'en théorie ils n'ont aucune cousine croisée matrilatérale dans leur propre village.

- Les échanges matrimoniaux exovillageois admettent l'alliance entre tous les types de cousins croisés, sans trop prendre en compte le degré d'antériorité d'installation des familles. La symétrie qui caractérise les échanges matrimoniaux entre les villages, comme entre les familles non-corésidentes, rend possible voire favorable l'union entre cousins croisés. C'est sans doute à cette situation générale que faisait référence notre informateur quand il énonçait la condition restrictive de résidences différentes des cousins. En entrant dans le détail des stratégies différentielles des groupes, on distingue néanmoins des variations dans les fréquences :

¹ Si Ego est issu d'un lignage *tompon tana* : en épousant sa cousine croisée patrilatérale qui réside au village, il prend femme dans un groupe *vahiny*.

Si Ego est issu d'un lignage non fondateur, la situation est plus complexe car elle suppose l'existence de mariages en chaîne de ce type : si Ego appartient au groupe B qui lors de son installation a reçu une épouse au groupe fondateur A et qu'à son tour B a donné épouse au lignage C, alors Ego aura au village une cousine croisée patrilatérale en B. Leur mariage bouclerait l'échange entre les deux lignages.

² Pour les exemples, on se reportera aux 4 cas reproduits dans la figure 23, dans le chapitre quatre.

- Le mariage d'un homme appartenant à un lignage fondateur de village avec sa cousine croisée patrilatérale est rare. Il suppose qu'en génération ascendante une femme de son lignage ait été donnée en mariage à l'extérieur du village, situation peu appréciée par les fondateurs qui, comme on l'a constaté, préfèrent garder leurs filles chez eux. Par contre le mariage d'Ego fondateur avec sa cousine croisée matrilatérale semblerait plus en accord avec les principes matrimoniaux de cette catégorie de pouvoir, puisque leurs épouses sont toujours choisies à l'extérieur du village.

- Les groupes seconds, donneurs de femmes à l'extérieur, trouveront plus rapidement le moyen de conclure une alliance avec leur cousine croisée patrilatérale qu'avec leur cousine croisée matrilatérale, car cette dernière situation suppose qu'ils aient pu s'affranchir des alliances endovillageoises qu'ils se doivent de conclure avec les fondateurs de leur village de résidence.

La tolérance exprimée vis-à-vis des mariages entre cousins ne trouve encore qu'un faible taux d'applications effectives. Néanmoins elles existent.

Doit-on alors en imputer la cause à la dégradation des conditions d'existence et à un climat de pauvreté où la lutte pour la survie rend les familles sourdes aux règles négatives d'alliances ou tout bonnement doit-on en déduire, que l'affaiblissement évident des formes d'autorité traditionnelle conduit cette société dans une situation d'anomie où plus aucune règle ne fait loi et où seul l'intérêt immédiat régit encore les comportements individuels?

Pour ma part, il me semble que ces pratiques cadrent avec la nouvelle logique d'organisation de cette société et que ces dépassements rentrent pleinement dans les stratégies collectives actuelles auxquelles les individus se conforment, sans réel affrontement avec le pouvoir traditionnel. On peut même ajouter qu'elles n'opèrent aucun dépassement de l'ordre social local et qu'au contraire elles le soutiennent.

II - LA MISE EN SCENE CEREMONIELLE DES RAPPORTS REGIONAUX

Il est tout à fait édifiant de constater que lorsqu'une cérémonie est organisée en un lieu, tous les villages alentours sont désertés par leurs habitants qui se doivent en qualité de voisins ou d'alliés de prendre part au rituel. C'est là l'exemple le plus vivant que l'on puisse trouver de l'existence d'une sociabilité fondatrice de la formation régionale. Dans la vie quotidienne, les rapports entre les familles sont toujours gouvernés par l'histoire de leurs alliances ou de leurs querelles passées. Les comportements interpersonnels entre alliés sont ainsi très précisément ajustés en fonction de leur appartenance et de l'appartenance de leur lignage aux catégories de donneurs et de preneurs de femme, mais aussi en fonction de leur statut résidentiel. Les cérémonies ont l'avantage de mettre en acte ces rapports sociaux qui se font très discrets dans la vie quotidienne. Lors de ces grands rassemblements régionaux, les fonctions et les rôles impartis aux acteurs sont distribués selon un ordre conventionnel qui établit franchement la distinction entre les catégories d'alliés. Leurs actes, leurs comportements sont en accord avec leur statut. Ainsi les cérémonies se déroulent-elles selon un scénario connu de tous et où chacun tiendra son rôle dans une vaste mise en scène de l'ordre social.

En guise d'illustration, j'avais le choix entre toutes les sortes de cérémonies, funérailles, circoncision,... auxquelles il m'avait été permis de participer et dont j'ai minutieusement retranscrit les déroulements. Or, il m'est apparu plus intéressant de présenter et d'analyser une cérémonie qui, parce qu'elle sort du canevas ordinaire, donne libre cours à toutes les formes de transgression, laissant les acteurs s'emparer du moment pour manifester leur opposition et dans le désordre des rôles, dénoncent les tensions qui sous-tendent l'ordre normal du quotidien.

Avant d'en venir aux faits et aux actes, de longs préliminaires seront nécessaires pour camper le cadre de cette cérémonie et expliquer ses particularités. On retrouvera dans cette approche à la fois les clefs qui donneront accès à une meilleure compréhension des

situations présentées en final, mais aussi des commentaires plus généraux qui s'appliquent à l'ensemble du système cérémoniel, aux pratiques et aux manières rituelles.

1 - UN EXEMPLE DE CEREMONIE PAS COMME LES AUTRES

La cérémonie en elle-même n'avait rien d'exceptionnel. Il ne s'agissait pas des funérailles d'un personnage important ni d'une circoncision collective, mais simplement de la présentation d'un enfant au village de Mangily, comme il y en a à peu près chaque mois. Le *fibohan'anaky* n'est pas un rituel majeur dans le cycle de la vie cérémonielle des Sakalava. Quand, après un retour de couches (*jabely*) qui dure environ de un à trois mois, la mère et l'enfant gardés jusque-là dans le secret d'une case, sont considérés comme hors de danger, les hommes de leur lignage décident de consulter l'*ombiasy* pour déterminer le jour de la première sortie de l'enfant et de sa présentation au village. Généralement, cette sortie donne lieu à un rituel très simple organisé sans pompe ni publicité. L'action se déroule dans le village d'origine de la mère qui l'a rejoint dans les derniers mois de sa grossesse et ne l'a depuis pas quitté. Si toute la communauté villageoise y participe, il n'y a en général comme étrangers au village que l'époux et sa famille proche qui sont conviés au rituel. La fonction réel du *fibohan'anaky* est une représentation du passage de l'enfant de l'univers cru et chaud des génies au village, au monde qu'il intégrera peu à peu, à mesure que grandissant, se solidifiant, il se déletera des interdits¹ qui le raccrochent encore à la surnature. En dehors de cela, le rituel n'a pas d'autres fonctions majeurs. Il se situe entre deux moments cruciaux, la cérémonie de

¹ Le développement du corps, suit, selon la conception Sakalava, un lent processus de durcissement. Le corps de l'enfant à peine né est exclusivement composé d'eau. C'est à mesure qu'il prendra de l'âge qu'il se durcira jusqu'à son accomplissement au terme de sa vie, quand ancêtre, il aura perdu son humanité molle, pour devenir os.

La croyance veut également que tant que l'enfant n'est pas achevé, c'est-à-dire jusqu'à l'âge d'un an environ, il reste attaché au monde cru et humide des génies de la nature. C'est d'ailleurs pour cette raison que l'enfant mort-né ou décédé dans les premiers mois de sa vie doit être enterré sur les berges humides d'un cours d'eau, rendu à la nature. Sans cela la fécondité de sa mère se tarie (cf. chapitre un).

Jusqu'à l'âge d'un an environ, l'enfant entre deux mondes, est entouré d'interdits qui ont pour fonction de le maintenir dans le monde des vivants et d'empêcher que les génies ne viennent le taquiner pendant son sommeil ou tentent de le ravir. Les soins qui lui sont apportés rappellent cette proximité avec la nature. Par exemple, les cheveux conservés en tignasse jusqu'au rituel de la première coupe sont quotidiennement oints de miel, produits des génies nains *koko* qui interviennent aussi dans tous les rituels et les pratiques thérapeutiques liés à l'enfance.

reconnaissance de paternité (*soron'anaky*) qui détermine avant la naissance l'appartenance de l'enfant au lignage de son père, et la circoncision (*tapak'anaky*) qui le fait entrer dans le monde des hommes et entérine son appartenance lignagère, ou encore le perçage des oreilles qui, pour les filles, exerce à peu près la même fonction.

Ce qui donnait à la cérémonie du *fibohan'anaky* que je vais vous décrire son caractère singulier, si singulier d'ailleurs qu'il incita tous les habitants de la région à y prendre part, c'est l'identité des acteurs : ma fille, son père, mes proches, ma famille à Mangily, mon village et moi.

Il est toujours très difficile de se livrer, de parler ouvertement des émotions ou des aventures que l'on a été amené à vivre, à partager lors d'un travail de terrain. Mais quand le moment est venu de choisir parmi toutes les cérémonies auxquelles j'avais participé, celle qui objectivement réunissait le plus de faits et d'événements marquants dont avait besoin mon analyse pour s'animer, ce *fiboana'anaky* s'imposait. Je vous propose donc le témoignage d'un observateur acteur.

a) Les préliminaires de l'histoire

1993. Cela faisait alors trois années que je partageais mon temps entre Mangily et les autres villages de la région. Les Marovango m'avaient en quelque sorte adoptée et s'étaient créés autour de moi des liens de parenté totalement artificiels qui me faisaient regardé par les habitants des lieux comme un membre à part entière de la communauté de Mangily.

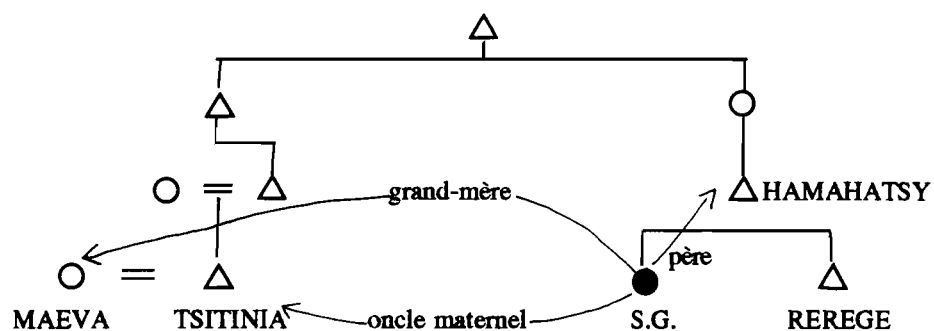


Fig. 53. Diagramme faisant apparaître mon inscription lignagère

Une sympathie réciproque m'avait rapidement rapprochée d'un vieillard nommé Hamahatsy. Nos rapports teintés de respect et d'affection ressemblaient étrangement à ceux que partagent un père et une fille. Il nous plaisait par ailleurs d'entretenir cette intimité et Hamahatsy avait l'habitude d'exiger de moi des prestations¹ comme d'ordinaire le fait un père avec ses enfants. J'y répondais avec bonheur et partageais avec lui le plaisir de lui répondre "papa" (*baba*) quand il me montrait que j'étais sa fille. Le plus simplement du monde, s'est construit autour de moi toute une parentèle. Tsitinia, chef lignager des Marovango de Mangily et maître de ce village, devint en qualité de donneur d'épouse à la lignée de mon père, mon oncle maternel. Landrina, Baniniky, Marta, Tanala, Soavelo et toutes les femmes de ma tranche d'âge étaient mes sœurs. La case (n° 59)² de Tsitinia et de son épouse Maeva m'était constamment ouverte. C'était chez eux que je prenais mes repas et que j'aimais passer les moments chauds de la journée. Les sévères discussions d'un chef de famille préoccupé par ses responsabilités contrastent avec les truculentes conversations que l'on peut avoir entre filles, entre sœurs, quand sous un auvent l'on se natte ou l'on croise les joncs pour tisser les paniers. Tsitinia qui veillait toujours à me protéger, décida qu'il était plus convenable et aussi plus pratique de me faire déménager de mon ancienne case et de m'en construire une nouvelle (n° 56) plus conforme à mon statut de femme célibataire. Avec le recul, je le suspecte d'avoir voulu me rapprocher de sa propre case pour pouvoir surveiller plus facilement, d'un oeil bienveillant, les jeunes gens du village qui tant que dura mon célibat ont cherché

¹ Le père âgé est généralement pris en charge par ses enfants, qui lui fournissent quotidiennement de la nourriture prélevée comme un droit sur leur production. En plus de cela, les enfants sont tenus de répondre aux demandes de leur père, c'est là la plus naturelle marque de respect envers les anciens que d'exécuter leurs désirs. Certains vieillards exigeants testent la tendresse de leurs proches en faisant régulièrement des caprices. Qui demande de la limonade, qui demande du tabac à chiquer, autant de gâteries, autant d'appels à l'attention qui seront pris en compte quitte à se priver, car dans cette société on ne contredit ni ne contrarie les aînés. Il est par ailleurs amusant de constater que les ancêtres se comportent de la même manière vis-à-vis de leurs descendants, exigeant à tout instant un sacrifice de viande, la rénovation de leurs tombeaux. Les ancêtres ont un caractère capricieux et cela est notoire. Les demandes d'Hamahatsy étaient de cette nature. Il n'exagérait jamais alors que l'on connaît la démesure que peuvent attendre les demandes aux étrangers. Il me demandait parfois un chapeau, parfois un peu de riz, parfois encore une tomate. A d'autres moments, il exprimait le désir de manger de la viande et me laissait le choix des morceaux. Il était évident que la demande dépassait l'objet. J'avais alors soin de le satisfaire en choisissant la bosse et la langue, morceaux que l'on destine habituellement aux aînés ou aux personnes que l'on désire honorer. A chaque fois la nature de mon cadeau le rassurait et il soulignait mon geste en disant que vraiment il en était ainsi, j'étais sa fille. En retour, je ne pouvais poser mes yeux sur un objet sans qu'il me l'offre. Il se dessaisit ainsi de plusieurs de ses poules, de sa lance, de son fouet et je ne pouvais porter mes yeux au ciel sans qu'il ne dépouille ses cocotiers de leurs fruits pour me les offrir. La situation était parfois gênante.

² La numérotation des cases correspond au plan de Mangily fourni en annexe II. On le consultera également dans la suite pour comprendre l'organisation des espaces cérémoniels.

à s'attacher à moi parfois de façon poétique, mais parfois aussi par des manières plus directes.

Fille d'un illustre lignage, je n'avais plus aucune difficulté à me faire inviter à toutes les cérémonies de la région et mes rapports avec les autres communautés devaient en être grandement facilités, avec néanmoins cet inconvénient que lorsque l'on appartient à un groupe et à un village, on ne s'appartient plus pleinement et les prises de position souvent sollicitées, sont dès lors inévitables.

Quand les rondeurs sous mon pagne trahirent ma maternité prochaine, on fit avec moi comme avec toutes les femmes lourdes d'enfant (*mavesatsy*), mures (*matavy*), proches à livrer le combat (*miala*) de l'accouchement. L'on m'entoura de soins tout en me taquinant par des allusions discrètes pour que je dévoile le nom du père, mais en prenant cependant garde de ne pas parler trop ouvertement de mon état de crainte de porter préjudice au petit animal (*biby kely*), à l'enfant encore inachevé. Ma décision de rentrer pour l'occasion en Europe, ne surprit personne. L'on m'attendrait. Parmi les femmes du village, il y en avait quelques-unes qui m'avaient consultée avant de donner un prénom à leur enfant. Avant mon départ, elles m'avaient souhaité d'avoir un fils et avaient suggéré de l'appeler Mangily.

Quelques mois plus tard, j'étais de retour à Morondava avec ma fille. Les villageois quittaient leur brousse pour nous rendre la première visite. Il me paraissait tout à fait normal de répondre à leurs civilités en organisant une fête au village. Ce projet fut rapidement pris en main par Tsitinia qui arguant du fait que j'étais une enfant du village et qu'à Mangily vivait mon père, décida de préparer un *fibohan'anaky* un peu particulier. Il était clair pour tout le monde qu'en l'absence des cérémonies préliminaires, la sortie de l'enfant serait aussi l'occasion de légitimer mon union et de confirmer la paternité.

Dans cette partie du pays, le père jouissait d'une réputation de *mpanarivo*, dans le sens traditionnel où on l'entend encore chez les gens de brousse. Les vastes troupeaux riches de plusieurs milliers de têtes qu'il conduisait chaque année vers ses abattoirs et la manière qu'il avait d'entretenir cette réputation en adoptant un comportement de puissant, faisaient de lui un homme illustre. Son réseau de clientèle était étendue. On lui prêtait un

nombre important de prouesses, de générosités et de cruautés, à tel point qu'il apparaissait pour certains comme l'incarnation de l'esprit Dinka, ancien roi du Sud qui inflige aux femmes qu'il possède toutes sortes de violences.

Grâce aux discussions avec Michèle Fiéloux et Jacques Lombard¹, anthropologues avertis sur les faits de possession à Madagascar et tous deux présents à Morondava à cette époque, je ne mis pas tellement de temps à comprendre que la femme qui spontanément s'était proposée comme nounou, était une *tromba* qui en se mettant à mon service cherchait à se rapprocher de l'esprit Dinka qui la possédait depuis son adolescence. Ses discours étranges, ses interdits, ses vêtements blancs et ses transes étaient autant de signes manifestes qu'à force, elle consentit à m'expliquer toute son histoire de *tromba* de Dinka².

Le *fibohan'anaky* devait alors recouvrer une importance assez exceptionnelle. Je soupçonne d'ailleurs le village et le lignage Marovango d'avoir saisi cette occasion pour imposer leur supériorité et montrer à tous que c'est à Mangily et non dans un autre village que l'on allait célébrer la sortie de l'enfant né d'un *mpanarivo* et d'une *vazaha* "*Sakalava foty*". Il y avait bien longtemps que dans la région, on n'avait plus connu de grand sacrifice de boeufs et un rassemblement cérémoniel aussi large.

b) La préparation de la cérémonie

Il revenait à Tsitinia, en sa qualité d'oncle maternel, de courir de village en village prévenir les familles de la région et de les inviter à venir au jour et à l'heure que

¹ Michèle Fiéloux est directeur de recherche au CNRS. Jacques Lombard est directeur de recherches à l'ORSTOM et dirigeait à cette époque le programme dans lequel mes travaux étaient inscrits.

² Originnaire de la ville de Tuléar, dans le Sud de Madagascar, elle avait très jeune perçu en elle les signes de la présence de l'esprit Dinka. Elle avait consulté une possédée "mère" (*fondibe*) qui avait forcé l'esprit à déclarer son identité. Depuis lors elle subissait les assauts continus de Dinka. Jaloux, il l'avait même forcée à quitter le père de ses enfants qu'elle avait suivi après son mariage jusqu'à Morondava. Depuis lors elle vivait maritalement avec son esprit. Mais sa vie de couple était un tel calvaire que pour se libérer de Dinka, elle s'était rapprochée de l'église de Morondava. Elle vivait la bible à la main et ne manquait aucun office. Si l'ombre de l'église lui apportait quelque soulagement, elle subissait à son retour chez elle les cruautés de Dinka qui, selon elle violait son corps jusqu'à la faire saigner. Il faut préciser que cette personne abordait la période de ménopause et que chez d'autres possédées les saignements abondants sont souvent expliqués par le même détour. Toujours est-il que notre possédée en question avait eu connaissance de la présence du père de ma fille à Morondava. Portant crédit à la rumeur, elle vit en lui Dinka. Elle croyait qu'elle parviendrait à se faire pardonner en se mettant à son service.

déterminerait le devin. Je craignais que dans son empressement, il omette d'avertir les groupes qu'il n'avait pas coutume de convier aux festivités du village ou qu'intentionnellement il n'oublie les Marovango, enfants de femme, qui vivent à Ankirijibe. J'insistais donc pour que tous soient invités, étant bien entendu que la cérémonie déborderait le cadre restreint du lignage.

Tsiasahary, le vieil *ombiasy* vazimba qui habitait à Bemanonga, surpassait par ses connaissances et ses hautes origines tous les devins de la région. Ses pouvoirs étaient unanimement reconnus. Les gens venaient de loin pour le consulter et attendaient parfois des heures entières à la porte de sa case. C'était un grand *ombiasy* qui connaissait les plantes, le jour et les graines et m'avait initiée à quelques-unes de ces pratiques. Il paraissait évident que ce serait lui, et personne d'autre, qui donnerait le jour de la cérémonie et fabriquerait les médecines pour l'aspersion du *tsipirano* lors de la bénédiction. Il accueillit favorablement notre demande, consulta la lune et imposa la date. Depuis près d'une dizaine d'années, fatigué par l'âge, il ne se déplaçait plus, se faisant même parfois représenter par son fils lors des cérémonies importantes. Mes arguments le persuadèrent néanmoins de venir et le prestige de la cérémonie ne fit que croître. Intentionnellement, je refusais que les autorités de la ville de Morondava soient présentes. J'avais le souci de ne point perturber la spontanéité des habitants, en refusant de la sorte les officiels urbains. Des anthropologues français et malgaches, et quelques proches, étaient les seuls étrangers admis.

Dans cette organisation préliminaire, la question porta ensuite sur les biens qui devraient être apportés par le père. La quantité de rhum, de bière, de limonade, de riz fut facile à déterminer. Les habitants émirent également le souhait de pouvoir disposer dans la soirée d'un groupe électrogène qui pour la première fois éclairerait de nuit le village.

Le choix des boeufs pour le sacrifice posa un tout autre problème. La robe des animaux importait peu. Mais il fallait qu'ils soient deux car le nombre impair conduit, pour les Sakalava, toujours au malheur. Deux beaux boeufs bien gras, aux cornes hautes et à la bosse bien remplie suffiraient à faire honneur à mon lignage, car un don mesquin

ne paie jamais en retour et l'on sait encore apprécier les boeufs de qualité dans ces familles d'anciens éleveurs.

Les caractères physiques des boeufs offerts doivent correspondre à l'image que le donateur désire donner de sa personne ou tout au moins être le reflet de sa position sociale. Pour cette raison, le calcul du don est toujours délicat. Il ne faut ni trop donner pour ne pas empêcher celui qui reçoit de répondre un jour par la réciproque, ni trop peu car alors l'on fait injure et l'on perd la face.

Quelques habitants de la région qui avaient des boeufs à vendre proposèrent de les céder au père de ma fille. Tsitinia s'y opposa. Les boeufs ne pouvaient d'aucune sorte provenir du troupeau d'une famille de la région. Le père n'ayant encore aucun lien de parenté dans l'endroit, il devait amener ses boeufs de l'extérieur et les choisir dans son propre troupeau. De toute évidence, on tenait au cloisonnement des catégories. Les détails réglés, plus rien ne s'opposait au déroulement de la cérémonie.

c) Le déroulement de la cérémonie

Depuis le matin, le vent du Sud couvrait Mangily d'un brouillard de sable. Cette manifestation atmosphérique était signe que les ancêtres approuvaient la cérémonie qui allait s'y dérouler. Arrivée avec ma fille avant tout le monde au village, je m'installai dans ma case. Les préparatifs causaient une agitation discrète, à peine perceptible.

Etant donnée la situation particulière et compte tenu du fait que je n'avais pas vécu mon retour de couches (*jabely*) au village, il était important que je trouve une aide pour me guider dans le rituel. Les jeunes femmes, mes soeurs, qui me rejoignirent dans la case étaient manifestement là pour cela. L'une prit l'enfant dans ses bras, pendant qu'une autre me tressait et qu'une autre encore me préparait le masque de *tabaky*¹ dont elle allait recouvrir mon visage. Puis vînt une longue période d'attente durant laquelle les femmes du village se relayaient pour me tenir compagnie. Leurs paroles étaient libres et elles me

¹ Onguent fabriqué à partir d'écorce de *katrafay* ou *d'hazomalany* pilée et mélangée à de l'eau et de la salive. Les femmes portent ces masques de beauté lors des cérémonies ou pour protéger leur visage des brûlures du soleil.

parlaient en complices, avec des termes un peu crus, des relations de couples, comme si désormais j'étais femme et non plus fille.

En écartant un peu les parois de paille, je voyais dehors la scène s'organiser. La foule prenait place devant ma case, les femmes et les enfants au Sud, les hommes au Nord. Puis, quelques uns partaient, brisant le plan parfait, pour ensuite revenir et le reformer.

Les deux boeufs attachés à un pylône au Sud meuglaient. Les habitants des villages alentours arrivaient en famille. Les hommes se dirigeaient directement vers les boeufs, tournaient autour pour mieux les apprécier, discutaient manifestement de la beauté des bêtes.

Les femmes rejoignaient le rang coloré et animé du Sud où déjà les tambours avaient été disposés.

Leurs pagnes étaient impeccables, leurs cheveux savamment composés de tresses, elles portaient aux poignets, au cou, aux oreilles et dans la narine, tout l'or qu'elles pouvaient. Leurs sourires s'ouvraient sur des dents en or qui plus qu'un souci esthétique, sont pour les femmes mariées la preuve la plus ostensible qu'il soit de la richesse de leur époux et de son attention envers elle.

Tsitinia, mon oncle maternel, qui à grands cris orchestrait les opérations, entreprit de refroidir l'assemblée et le territoire en effectuant le *tsipirano*. Il commença par asperger l'intérieur de ma case puis la sienne et toutes les cases alentour sans ménager les occupants.

Dans un *fibohan'anaky*, le père de l'enfant n'est là qu'en tant qu'invité de sa belle-famille. Il reste à part et tient un rôle discret.

Plusieurs heures s'étaient déjà écoulées avant que l'on m'invita à sortir de la case avec ma fille. Le père de ma fille, Hamahatsy mon père, Reriky le frère cadet de Tsitinia, Gasy Vahiny le Befandreha et Maresaky le loharonga s'étaient tous rassemblés dans la case du *mpitoka* Tsitinia¹. L'heure était grave, le silence s'imposait. Nous allions

¹ Contrairement aux autres groupes sociaux de la côte Ouest, les Sakalava n'ont pas de poteaux cérémoniels. Ils accomplissent leurs invocations aux ancêtres dans la case du responsable lignager et se tournent précisément vers le coin Nord-Est qui dans la pièce est réservé aux ancêtres. Le terme *hazomanga* possède ainsi trois acceptions distinctes. Il désigne à la fois le poteau de circoncision (et non le poteau

recevoir les bénédictions. Tsitinia commença, Gasy Vahiny poursuivit. Leurs incantations aux ancêtres que je n'ai pu retranscrire étant données les circonstances, disaient en résumé ceci : " Toi Dieu Zanahary, Terre sainte du Menabe (*Tany masy Menabe*), vous les ancêtres d'antan (*raza matoe taloha*), vous les grands ancêtres (*razambe*) et vous nos ancêtres (énumération des ancêtres masculins), nous sommes ici pour le *fibohan'anaky* d'un enfant du village. Bénissez-le, faites qu'il se porte bien, ...".

Tous les membres de l'assemblée ont ensuite bu neuf gorgées de la médecine fabriquée par *l'ombiasy*. Nous sommes alors sortis au son des tambours. Le chant des femmes répétaient toujours ces mêmes mots "*O soa, O soa,..*" (O c'est beau).

La fête pouvait commencer. Les maîtresses des tambours frappaient fort. J'étais assise avec mon enfant dans les bras, devant la porte de ma case et comme il se doit j'attendais les bénédictions et les dons de mes invités. Les chefs de famille vinrent en premier pour m'offrir une collecte de pièces et de billets. Puis, Tsisahary *l'ombiasy* fit une entrée très remarquée et m'offrit un cadeau bien particulier, une pièce des temps coloniaux dont il se servait dans la fabrication de ses charmes et qui me servirait d'amulette protectrice (*fiaro*). Enfin, ce fut au tour des femmes qui selon les usages n'offrent aucun présent. Elles complimentent la mère, prennent à bras l'enfant et disent d'un air émerveillé qu'il est vraiment très laid, aussi laid qu'un petit chat, et attendries, attirent son attention en l'appelant "gros excrément" (*be tay*) ou "petite maman" (*neny kely*). Ce serait tenter les génies de la nature, toujours en mal d'enfant, de dire qu'un bébé est fort et beau. Tant qu'il n'a pas fait ses premiers pas ou tant qu'il vit encore ses premiers interdits, les génies jaloux sont supposés pouvoir à tout instant le prendre.

Entourée de femmes, je suivais la distribution de rhum. Chaque groupe avait son bassin dans lequel chacun plonge un gobelet¹.

Les tambours et les chants rythmaient les danses et poussée par mes "soeurs" et les exhortations de l'assemblée, je fus bien contrainte d'effectuer une démonstration du

cérémoniel), la case du chef lignager où sont célébrés les rituels et par extension, le chef lignager lui-même qui tient le rôle d'officiant.

¹ Hommes et femmes sont pareillement enclins à abuser de la boisson et l'on observe les ravages que le rhum artisanal, souvent frelaté, peut causer sur une population habituée à consommer de l'alcool dès l'enfance. L'importance d'une cérémonie s'évalue aussi par le nombre de litres de rhum versé.

*minotsike*¹ dans le plus pur style qui m'avait été enseigné au village, sous le regard amusé de l'anthropologue Michèle Fieloux et cinématographique de Jacques Lombard.

Le sacrifice du premier boeuf trancha l'entrain de la fête et détourna l'assemblée vers une autre aire cérémonielle située au Nord sous le Tamarinier. La distribution de la viande qui est pourtant un moment très important et riches d'enseignements² sur le statut des invités et leur fonction dans la cérémonie m'échappa en partie. Mais, je compris immédiatement en observant la gamelle que le morceau de viande qui baignait dans la graisse était le *sotriny* et que l'on m'avait réservé la partie de l'animal que l'on offre habituellement aux rois, aux ancêtres et aux puissants. Mon entourage très intéressé par la lecture du message contenu dans mon assiette, se la passait de main en main en répétant, admiratif, le mot *sotriny*, la chair des rois.

La cérémonie s'achevait ainsi dans l'animation générale, mais la fête n'était pas terminée. Quand la nuit tomba, la lumière produite par le groupe électrogène donnait au village une ambiance irréaliste. La musique éraillée crachée par les magnétophones à bout de souffle qui avaient remplacé les tambours et les *kabosy*³ transformaient la fête en bal musette. Déjà, de petits groupes d'adolescents (*kidabo*) se formaient et venaient rôder autour des jeunes femmes célibataires qui se laissaient taquiner. C'est lors de ces grands rassemblement cérémoniels que les futurs partenaires se rencontrent et que les alliances s'amorcent. Pour l'heure, à part quelques chastes étrangers qui se tenaient éloignés des buissons où tout se passe, toutes les familles de la région étaient réunies. Il y a de

1 Le *minotsike* est une danse qui enchaîne alternativement les déhanchements de bassin et les mouvements du torse. Les index rassemblés sur le devant du visage forment des cornes tandis que le *lambaony* maintenu par les autres doigts des deux mains accompagne les mouvements du corps. Cette danse qui mime le combat du zébu, fait aussi ressortir les avantages féminins. Comme le disent certaines chansons, seules les vraies femmes savent danser le *minotsike*. Pour ma part, les filles du village avaient beaucoup insisté pour m'apprendre cette danse. Chaque région possède son propre style, preuve une fois de plus de l'importance identitaire des variations régionales, car danser à la manière d'une communauté c'est faire montre de son appartenance. Comme j'ai pu le constater le *minotsike* de la région est nettement moins saccadé que celui de Miandrivazo (frontière Est du Menabe) et moins rapide que celui de Belo-sur-mer (à cent kilomètre au sud de Morondava).

2 Il est un fait que l'on retrouve dans toutes les sociétés d'éleveurs de l'île et qui touche à la richesse des termes qui désignent l'aspect de la robe et les parties les plus infimes du corps du boeuf. Chaque muscle, chaque partie de la bête possède un nom, mais également une valeur symbolique. Ainsi ce que l'on appelle *sotriny* est un petit muscle situé de part et d'autre de la première vertèbre de la queue. Michèle Fieloux et Jacques Lombard se sont longuement penchés sur le découpage du boeuf en pays Masikoro et sur le système d'attribution des parties (ouvrage en cours de rédaction, communication personnelle).

3 Guitares traditionnelles

grandes chances que par mon intervention, j'ai quelque peu favorisé leur inclination à s'épouser entre gens du cru.

Ce n'est, par ailleurs, pas les seuls rapprochements que provoqua l'occasion. Durant cette cérémonie qui s'éternisa jusqu'au lendemain soir, il y eut un certain nombre d'incidents qui étaient certes prévisibles compte tenu de l'identité des groupes en présence, mais que je n'avais personnellement pas programmé à l'avance, même si avec le recul j'y trouve intérêt.

2 - L'AFFRONTMENT DES CATEGORIES

a) Quand les échangeurs de femmes se rencontrent...

D'ordinaire quand les échangeurs de femmes se rencontrent, c'est le rapport au lieu qui dicte leurs comportements. Celui qui se rend sur le territoire de l'autre doit se comporter en beau-fils. La référence au territoire simplifie les rapports entre échangeurs de femmes, puisqu'elle réduit sur le moment les rapports de réciprocité à un seul terme d'échange. Le maître de maison (*tompon-trano*) possède alors à l'instant un avantage sur son visiteur. Lors des cérémonies régionales, les rencontres se font généralement sans heurts, car il est malgré tout assez rare que le lignage qui organise la cérémonie ait parmi ses convives un lignage avec qui il a pratiqué directement l'échange de femmes. Quand cela se produit, le lignage beau-père qui invite règle rapidement le problème du service en envoyant un enfant apporter une bassine de rhum à ces beaux-fils, pour ne pas s'abaisser lui-même et publiquement dans cette tâche.

Le caractère exceptionnel de cette cérémonie allait jeter un trouble dans ces conventions.

Alors qu'installée sur le devant de ma case, je regardais les petits groupes bien organisés se partager les bassines de rhum que Tsitinia avait fait distribuer selon un équitable calcul, je fus bien surprise de voir que les Tsimihety d'Ambato, à l'écart des autres, n'avaient pas été servis. Bakary, *mpitoky* lignager des Tsimihety d'Ambato et représentant du lignage

fondateur de ce village, me regardait fixement. Je pressentis une tension et m'inquiétais du problème, d'autant plus que manifestement il ne s'agissait pas d'une défiance ou d'un manque de sympathie envers moi puisque les Tsimihety représentés par Bakary avaient été dans les premiers à me féliciter en me remettant leur collecte d'argent. Bakary continua à poser sur moi un regard soutenu comme s'il m'appartenait à moi seule de mettre un terme à un malentendu qui de plus me faisait injure puisqu'ils n'avaient pas été servis malgré qu'ils soient mes invités. Je risquais qu'à tout instant ils se lèvent, quittent l'assemblée et provoquent un traumatisme dans le déroulement de la fête. Sans bouger, j'interrogeai mon entourage, mandatant des personnes pour s'enquérir auprès de Tsitinia des raisons de ce manquement aux usages les plus naturels de civilité. Un réflexe mécanique d'anthropologue me remit en mémoire les rapports d'échanges matrimoniaux entre ces deux lignages. Ces deux maîtres de village sont échangeurs de femmes (figure n° 48), mais à aucun instant, je n'eus l'occasion précédemment de constater l'existence de relations conflictuelles entre eux. Leurs rencontres antérieures semblaient totalement se conformer aux rapports alternatifs de donneur et de peneur de femmes selon les lieux. J'appris que Tsitinia avait envoyé sa fille Beloha pour les servir, mais que Bakara exigea que ce fut Tsitinia en personne qui se présenta pour offrir la bassine de rhum. Tsitinia s'y refusait feignant de ne pas les voir.

Selon mon analyse, la cérémonie avait pris une importance qui dépassait les rapports entre les familles. Sa récupération par les Marovango de Mangily, à des fins quasiment politiques puisqu'il s'agissait là d'asseoir définitivement la supériorité de ce village sur les autres, était insupportable aux Tsimihety d'Ambato d'une part, parce que fondateurs eux mêmes d'un ancien village, ils n'entendaient pas ainsi se soumettre à un ordre qui leur était imposé, et d'autre part, parce que dans l'absolu ils se trouvaient sur un pied d'égalité matrimonial avec les Marovango de Mangily.

Bakary qui suivait attentivement le va-et-vient de mes messagers, me fit signe. A cet instant précis, je compris qu'il ne désirait pas se déplacer et qu'en allant vers lui, je posais un acte important. Je croyais que mes pas suffiraient à apaiser sa détermination et à le ranger dans les lignes directrices d'un pouvoir silencieux que les Marovango avaient

voulu imposer dans cette cérémonie. Cet habile orateur, dans un langage révérentieux, me fit constater qu'il n'avait pas reçu sa part de rhum et me demanda d'un coup de le servir moi-même. Les regards étaient braqués sur moi. Fera? Fera pas? Je comprenais que j'étais l'instrument d'une opposition, d'un bras de fer entre les deux lignages et que la situation pouvait très bien dégénérer et le conflit s'étendre à toute l'assemblée.

Sur le moment la lourdeur du poids de cette décision qui n'appartenait qu'à moi et qu'à moi seule, ne me donnait qu'une seule envie : disparaître. Une sorte de réflexe me permit de sortir de cette mauvaise position. Jouant comme le font les métis de ma double identité, à la fois fille des Marovango à Mangily et femme blanche étrangère au pays, je criai bien fort que c'était la *vazaha*, l'étrangère qui allait les servir. La réponse semblait satisfaire à toutes les parties, à toutes les catégories et l'atmosphère se détendit. Par bonheur, j'étais parvenue à désamorcer les conflits, en redevenant personne pour quelques instants. Tsitinia n'avait pas eu besoin de s'abaisser et Bakary avait eu ce qu'il demandait. Il était servi, sans perdre la face.

Ma participation dans cette cérémonie avait manifestement brouillé la référence au territoire et provoqué une confusion des rôles impartis à chaque catégorie. Je pensais que les oppositions en resteraient là et que chacun aurait compris par la nature de ma réponse que je désirais rester "étrangère" à leurs conflits. On verra dans le troisième moment, qu'une fois de plus je fus prise à partie.

b) Le combat des enfants de l'homme et des enfants de femme

La lutte avec les boeufs à laquelle les lignages d'éleveurs se livraient d'antan lors de chaque cérémonie, a tendance à disparaître dans cette partie du pays. J'en avais entendu parler sans jamais y avoir participé. La puissance du boeuf mâle est sujet d'admiration. L'homme qui lors d'une circoncision ou de tout autre moment parvient à soumettre l'animal fait acte de puissance et de virilité, comme si la force de l'animal maîtrisé se transférait au vainqueur.

Au matin du deuxième jour, une grande partie des familles était encore à Mangily. Le second boeuf devait être sacrifié quand le soleil aurait atteint le zénith. Dans l'excitation de cette nuit sans sommeil, les Marovango, "enfants de l'homme" de Mangily et ceux, "enfants de femme" d'Ankirijibe, commençaient à se chercher querelle. Je vis alors quelque chose de surprenant . Le boeuf dégagé de son entrave traversait furieux, le village du Sud au Nord. Il n'y avait aucun doute que quelqu'un l'avait libéré, pour faire diversion peut-être aux querelles ou provoquer le spectacle. Tout se passa alors comme si la scène avait été programmée, mais peut-être finalement l'était-elle. Sous prétexte d'arrêter l'animal, les Marovango, enfants de l'homme, sautèrent au coup de la bête; puis lâchant prise, cédèrent leur tour aux Marovango, enfants de femme d'Ankirijibe. Les familles assemblées formaient un anneau autour de la scène et commentaient les prouesses de l'un et les faiblesses de l'autre, excitant le taureau par des cris, mais n'entrant jamais dans cette tauromachie où seules devaient s'affronter les deux lignées Marovango adverses.

Le caractère un peu particulier de la cérémonie avait permis de libérer les anciennes tensions entre les familles et le spectacle qui se déroulait là devant nous, était un combat entre deux catégories de descendants, prétendants au même titre de fondateur d'Ankirijibe. Le boeuf lâché intentionnellement servait d'exutoire aux tensions et aux conflits larvés depuis plusieurs décennies, qui n'avaient pu jusque-là être réglés dans le cadre plus conventionnel des cérémonies antérieures.

La victoire des Marovango de Mangily sur le boeuf terrassé mettait, par la même occasion, à bas l'autorité des Marovango d'Ankirijibe. La supériorité des enfants de l'homme sur les enfants de femme était alors totalement établie.

c) Le maître du village et la possédée

Dans les zones urbaines, la recrudescence des phénomènes de possession peut être interprétée, selon certains auteurs¹, comme une volonté de recréer des réseaux de

¹ On consultera e.a J. Lombard (1994) et S. Sotoudeh (1991).

convivialité qui s'organisent et se structurent comme de véritables lignages et récupèrent ainsi les fonctions que la parenté n'est plus à même d'assurer dans un univers de désolidarisation et de morcellement des anciennes associations basées sur la parenté. Comme on a pu le constater dans le chapitre cinq, les faits de possession observés dans les villages de ma région de référence, révèlent une certaine articulation des fonctions et des pouvoirs au sein des lignages fondateurs. La possession par les génies du *toñy* confirme et valide la possession temporelle du territoire par le groupe premier dont est toujours issue la possédée qui assure le contact avec les génies des lieux. On peut donc dire qu'en brousse, la possession accompagne les formations organiques et les réseaux de solidarité, mais ne les dépasse pas comme en milieu urbain.

A Mangily, Sanona la Marovango sert les esprits du *toñy* de Kinongo, situé près de l'ancien site de Mangily be. Cependant, il existe une autre possédée nommée Moravelo qui est née chez les Befandreha de Mangily et réside chez son époux au village d'Andranomena. Sanona et Moravelo se font concurrence. La première bénéficie d'une supériorité d'ascendance et de résidence, puisque fille des Marovango, elle est restée à Mangily après son mariage avec le frère de Moravelo, Famera. Moravelo la Befandreha, bien que ne résidant plus dans son village de naissance, continue à exercer une certaine autorité sur la communauté de Mangily que les Marovango, faute de pouvoir la juguler, ont acceptée.

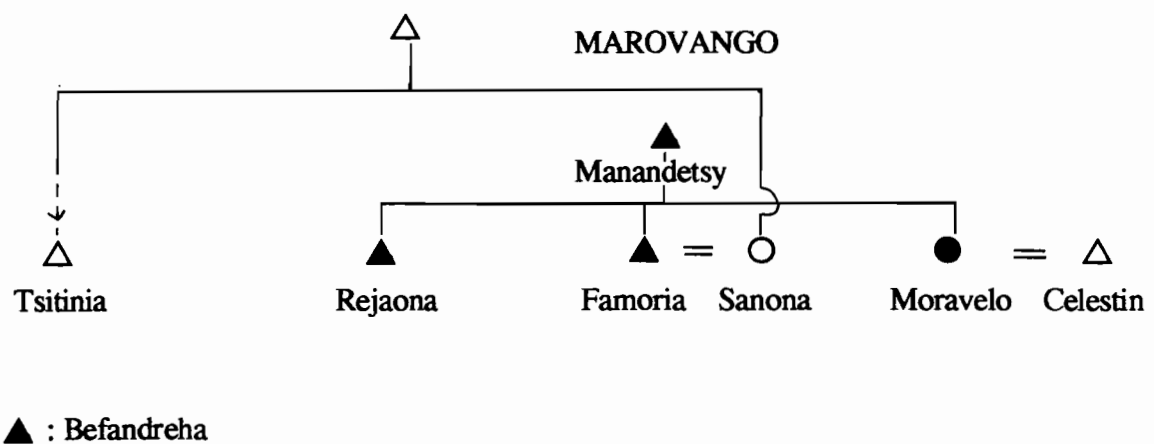


Fig. 54. Situation généalogique des deux *tromba* de Mangily

Une fois l'an, Moravelo rassemble à Kilimionga, endroit sacré situé au nord de Mangily, tous les gens qui sont venus la consulter dans l'année. Lors de ma participation à l'une de ces manifestations de *tromba*, je fus bien surprise de constater qu'une bonne partie de la communauté de Mangily y était présente. J'étais bien obligée de conclure qu'il existait à Mangily deux factions. L'une consultait Sanona, l'autre Moravelo.

Lors du *fiboha'nanaky*, Moravelo qui faisait partie des batteuses de tambour, n'avait à aucun moment manifesté son caractère d'ordinaire revêche. Je craignais qu'à tout instant elle fut prise par la transe et que les esprits ne livrent par sa bouche un message hostile qui aurait sérieusement pu nuire au bon déroulement de la cérémonie. Cela ne se produisit pas.

Cependant, quelques jours après l'événement, Tsitinia vint me rendre visite à Morondava. Une affaire pressante l'avait conduit à faire près de 20 kilomètres à pied expressément pour me parler. Après quelques fioritures d'usage, il m'apprit que Moravelo répétait à qui voulait l'entendre que je lui avais promis de lui remettre un panier remplis de pagnes (*lambaoany*) qu'elle distribuerait en mon nom aux femmes de Mangily. Quand on sait que les femmes constituent l'essentiel de sa clientèle (à tous les sens du terme), on comprend mieux encore ses intentions. Sans doute, désirait-elle me prendre à partie et montrer à tous qu'elle avait avec moi des rapports privilégiés que n'avaient ni le maître de village, ni sa concurrente Sanona. Une jolie manière de récupérer toutes les personnes qui au village m'étaient attachées et ne faisaient pas partie de sa clientèle. Une manière aussi de faire un pied de nez au pouvoir des Marovango, ce qui expliquait la présence de leur chef chez moi.

Tsitinia qui ne voulait pas croire aux paroles de Moravelo, avait besoin d'une confirmation. Il ne cessait de dire que si mon intention était d'offrir des pagnes aux femmes du village, il fallait que je passe par lui et qu'il chargerait Sanona de les distribuer. J'avais donc deux solutions : confier un panier de pagnes à Tsitinia et je faisais alors une injure publique à Moravelo ou simplement le rassurer .

La seconde solution était plus conforme à mon désir de ne prendre à aucun instant position.

III - CONCLUSION

En guise de conclusion à ce chapitre, je voudrais, sans trop m'y attarder, expliquer de quelle manière les nécropoles, lieux qui possèdent une véritable fonction conservatoire des rapports entre les lignages, soudent les territoires villageois entre eux et opèrent cette emboîtement spatial qui donne à la région, toute son intégrité.

Dans le chapitre quatre, j'ai eu l'occasion d'insister sur l'inutilité de rechercher actuellement dans les plans des nécropoles une retranscription parfaite de l'état actuel d'organisation des communautés villageoises, tout en soulignant malgré tout l'efficacité de la référence au tombeau qui constitue toujours un moyen pour les catégories de s'identifier. On a pu constater que la fidélité aux lieux d'inhumation ancestrale était telle que même après avoir conquis un nouveau territoire où désormais ils vivaient en maîtres, les lignages se refusaient, la plupart du temps, à déménager leurs ancêtres pour les installer sur un nouveau site proche de leur village. C'est ainsi que les Marovango de Mangily ont préféré laisser le tombeau de Latany qui trône au nord-est de Bejavilo plutôt que de le transporter au site d'Antevamena. La raison aussi pour laquelle les Sakoambe Mija d'Antalitoka ont conservé leur place dans la nécropole d'Anabon'Ilanga après leur départ d'Ambato, et que les Antavaratse Mainty fondateurs du village d'Andimaky n'ont pas de site funéraire propre, car ils restent connectés au lieu où leur ancêtre prit ancrage, Bejavilo-Ankirijibe.

Les rapports entre les communautés et la chaîne d'alliance qui relie toutes les familles de la région donnent le sens de lecture des plans de site funéraires. On remarque qu'il existe un véritable continuum entre les sites. Bejavilo se raccroche à Antavamena, comme Andimaky dépend "funéairement" d'Ankirijibe. Le quartier Marovango qui ouvre le premier site impose la supériorité de ce lignage (en qualité de groupe premier, mais aussi d'enfant de l'homme et de donneur de femmes à toutes les familles qui ont conservé leur tombeaux dans l'un de ces trois sites. Il en va de même pour les sites d'Andranolava et d'Anabon'Ilanga. Le second se raccroche au premier qui est réservé par les fondateurs d'Ambato. Anabon'Ilanga conserve les dépouilles de tous les *vahiny* des

Tsimihety même si, comme les Sakoambe Mija, ils sont parvenus à se hisser eux-mêmes au rang de fondateur. Le site de Lazara, situé au sud d'Anabon'Ilanga forme un maillon annexe et secondaire de cette grande chaîne funéraire qui relie Ambato à Antalitoka. De proche en proche, les îlots funéraires s'emboîtent et, comme des mots qui soudain s'articulent, forment une phrase qui transmet dans le détail l'histoire des familles de la région et de leurs liaisons.

Ce n'est peut-être pas par hasard que les familles ont choisi d'aligner leurs tombeaux sur ce long cordon de dunes qui pourfend la région de part en part et qui se situe dans un no-man's-land à la croisée de deux horizons écologiques entre ceux de la mer et ceux de la terre, alliés dans la vie et rassemblés dans la mort.

CHAPITRE SEPT

L'EQUILIBRE DES ECHANGES ECONOMIQUES

La région, par sa discontinuité bioécologique caractéristique de toute zone de Mangrove, combine des espaces différenciés et complexes, agro-pastoralo-halieuques, "*des systèmes d'usages multiples*" selon l'expression employée par M-C. Cormier-Salem (1995 : 48). Elle fournit à ce titre un terrain propice à l'analyse d'articulations économiques entre différentes activités de productions liées à la diversité de cet écosystème. Ces articulations sont d'autant plus marquées que, comme nous l'avons constaté dans le premier chapitre, les habitants restent actuellement très attachés à cette distinction identitaire qui depuis les temps les plus reculés qualifie les groupes en fonction de leur milieu écologique de vie et leur activité de production. Cette formation régionale reprend donc les principaux termes de l'ancien système de production sakalava, même si le temps a provoqué une dérive des secteurs de production. Aujourd'hui, l'ancien clivage éleveur/pêcheur/cueilleur-collecteur (Masikoro/Vezo/Mikeha) est ramené à la dyade agriculteur-éleveur/pêcheur (Masikoro/Vezo). La dissociation géographique de leur territoire, leurs traditions et leurs activités, tous ces éléments qui à première vue semblent enfermer le pêcheur et l'agriculteur-éleveur dans des mondes séparés, favorisent au contraire leur rapprochement. L'orientation des échanges matrimoniaux témoignent en faveur de telles associations. Il me reste donc à compléter l'analyse de ces rapports, en dressant dans un premier temps la carte des secteurs de productions; pour ensuite, examiner les réseaux d'échanges économiques, les superposer aux réseaux matrimoniaux

et tirer les conclusions qu'il se doit sur l'éminent équilibre qui structure cette formation régionale.

I - RYTHMES SAISONNIERS ET ACTIVITES DE PRODUCTION

L'environnement écologique du territoire villageois détermine pour une large part l'orientation économique des habitants et le rythme de leurs activités tout au long de l'année. La ligne de mangrove qui sépare les habitants du littoral de ceux des terres est l'articulation principale qui dans la région a favorisé, de tout temps, les échanges entre deux modes de production bien différenciés : la pêche et l'agriculture.

1 - SECTEURS D'ACTIVITE ET ZONES DE PRODUCTION

Depuis le début de ce siècle, les modes de production à l'intérieur des zones écologiques ont sensiblement évolué à cause de bouleversements climatiques et des demandes du marché qui tour à tour ont valorisé l'une ou l'autre activité. Pourtant, par une redéfinition perpétuelle des rapports d'échanges, l'équilibre entre ces zones s'est maintenue jusqu'à nos jours. Cet équilibre actuel étant la résultante de nombreuses transformations des rapports de production, il apparaît essentiel d'en retracer rapidement l'historique.

a) Historique des rapports de production

La chronique régionale restitue avec précision la manière dont les habitants des villages ont réagi aux grands mouvements de développements agricoles qu'a connus le Menabe central, dès le début de ce siècle¹ Les cultures marchandes de maïs, de pois du

¹ On consultera à ce sujet l'article d'E. Fauroux (1980 : 35-80) ainsi que la partie qui, dans le chapitre deux de cette thèse, traite des faits historiques qui ont contribué à la transformation des modes de production.

cap, de manioc et d'arachide accusaient à cette époque une hausse vertigineuse sur les marchés¹. La population autochtone fut saisie d'un engouement circonstanciel pour l'agriculture qui était de bon rapport. On parle alors de déplacement de population vers les zones les plus adaptées à la culture sur baiboho², de création de nouveaux villages³, et de défrichement à tout va des terres cultivables. Peu à peu, l'agriculture prend le pas sur l'élevage et les pâturages sont aménagés en champs de cultures. Avant qu'elle ne connaisse un essor comparable à celui des cultures marchandes durant la période coloniale, la pêche était une activité économique peu valorisée. Les habitants des villages situés au-delà de la forêt de mangrove, sur la frange littorale, vivaient en partie de la pêche et trouvaient dans l'agriculture le complément indispensable à leurs besoins alimentaires. Ils étaient à la fois pêcheurs et cultivateurs selon les périodes et les saisons. Ils partageaient leur temps entre la mer et la terre. La bonne entente de voisinage et les rapports matrimoniaux nombreux leur donnaient accès aux terres cultivables situées sur les territoires des villages de l'arrière mangrove. Un droit d'exploitation leur était concédé par leurs parents vivants dans les terres selon un accord qui procède à la fois du métayage, de l'entraide entre parents, mais aussi de la reconnaissance d'un droit d'usufruit sur les biens revenant aux femmes, comme je l'expliquerai plus avant dans ce chapitre.

L'effondrement du cours des produits (réellement senti à partir de 1950 environ), suivi d'un assèchement sévère et général des terres de cultures ont concouru à la dévalorisation des activités agricoles. Aujourd'hui, les habitants des terres se partagent de vastes rizières et de nombreux hectares de baiboho dont plus de la moitié n'a pas produit depuis plusieurs années. Seuls les lignages les plus anciens, identifiés comme fondateurs des villages, sont parvenus à conserver des terres en suffisance pour produire un surplus. Dans cette économie de survie, le riche est à présent celui qui possède le plus de terre fertile et qui parviendra à convertir en boeufs l'excédent de ses récoltes. Mais cela ne veut pas dire que l'élevage bovin soit redevenu dans la région, un mode de production

1 Première hausse : de 1910 environ à 1920, puis de 1935 à 1939 environ.

2 Avant d'en offrir une définition plus complète, nous accepterons, pour l'instant, comme traduction du mot baiboho : champ de culture permanente.

3 Cf. chapitre quatre.

indépendant. Les habitants des terres paient en quelques sortes le choix qu'ils firent jadis de privilégier les champs de cultures au dépend des pâturages. Le manque de terre de pâtures, mais aussi il faut le souligner, la déliquescence des grandes formations lignagères, ne permettent plus la constitution de grands troupeaux. Comme le montre le tableau ci-dessous, le nombre de têtes de bétail par habitant avoisine rarement la moyenne de 11 boeufs par famille ¹, dévoilée par l'enquête PNUD-FAO effectuée dans le delta de la Morondava en 1972.

VILLAGES	NOMBRE D'HABITANTS en 1992	NOMBRE DE BOEUFs en 1992
Villages de bord de mer		
Kimony Sud	140	12
Kimony Nord	67	8
Ambato	172	7
Kivalo	82	19
Ampatiky	115	28
Villages de l'arrière mangrove		
Ankirijibe	286	56
Tanambao	51	34
Ambalan'omby	72	34
Andimaky	21	24
Ampasimaty	25	43
Ampareitsy	32	14
Soaserana	21	48
Antalitoka	57	12
Mandarano	37	9
Mangily	293	121

FIG. 55. Nombre de zébus par village et par habitant.

Les boeufs qui paissent dans la région appartiennent pour la plupart aux anciennes familles qui tiennent à entretenir leur identité d'éleveur. Ce sont des troupeaux "reliques" qui suffisent à peine à répondre aux obligations cérémonielles.

Les habitants de l'arrière mangrove tirent actuellement l'essentiel de leurs ressources d'une agriculture devenue moribonde et sont de plus en plus tentés par les

¹ Soit environ un boeuf par personne, selon leur estimation.

activités de pêche. Les pêcheurs, en revanche ont le meilleur profit de la commercialisation récente et massive des produits halieutiques. Le renouveau des activités de pêche s'accompagne d'un désintérêt des populations côtières pour l'agriculture. Le complément alimentaire que jadis le pêcheur cherchait dans l'agriculture, il est actuellement en mesure de se le procurer par la vente du poisson.

b) Zonation des actuels modes de production

A l'arrière de la forêt de mangrove, l'agriculture demeure l'activité prédominante. On y retrouve, comme base du système de production agricole, la combinaison idéale des trois types de culture : la riziculture, la culture sur baiboho sec ou humide¹ et la culture sur brûlis forestier. Cette diversité culturelle répond aux habitudes alimentaires. Les enquêtes² révèlent que le riz (*vary*) constitue la base de l'alimentation. Quand le riz est manquant, le maïs (*tsako*), le manioc (*balahazo*) et enfin la patate douce (*bele*) font figure d'aliments de remplacement. La culture fruitière, les mangues (*manga*), la banane (*kida*), le melon (*voamanga*), la noix de coco (*voanio*), apportent des produits d'appoint. La culture du pois du cap, jadis très développée dans la région d'Ambolitara-Antalitoka-Mandarano, demeure avant tout une culture marchande et n'entre que pour une part infime dans la consommation domestique.

Tous les villages n'ont pas sur leur territoire l'avantage de posséder des rizières. La carte de distribution des champs de cultures, fait clairement apparaître que du Sud au Nord, d'Ankirijibe à Antalitoka, la superficie des rizières diminue, jusqu'à ne plus exister sur le territoire de Mangily. Quand la production rizicole ne couvre pas les besoins domestiques, et c'est justement la situation présente dans les villages les plus au Nord, et si tant est que les habitants ne sont pas parvenus à se procurer une rizière en métayage, la pêche dans les chenaux et le ramassage de crabes en mangrove s'intensifient. L'argent

1 Le baiboho est une terre humide qui permet, par opposition à la culture sur brûlis forestier, une culture permanente. Le baiboho humide est une terre inondable et inondée par un cours d'eau en période de crue. Le baiboho sec ne profite pas des crues. Il n'est en général exploité qu'en saison pluvieuse, à moins qu'il ne bénéficie comme le remarque Ottino "de conditions particulières : proximité des nappes phréatiques et phénomènes de capillarité" (1963 : 108).

2 On consultera à toute fin utile le volume consacré à la région du Menabe de la série Régions et Développement, programmes régionaux et projets locaux, publié par le PNUD aux éditions DIRASS, en mai 1991.

acquis suite à la vente de ce produit est, pour l'essentiel, consacré à l'achat du riz. Les rapports d'enquêtes sont très parlants sur ce point et suggèrent que plus les besoins domestiques en riz sont insatisfaits, plus l'agriculteur partage son temps entre la pêche et ses champs.

Dans cette zone où l'agriculture domine, il faut introduire un découpage plus fin encore entre les agriculteurs cumulant à leur actif les trois types d'agriculture et ceux qui, par manque de terre irriguée, ne comptent que sur la pluie pour travailler leurs champs et pratiquent la pêche en complément :

ZONE 1 : Les villages situés dans le delta de la Morondava, d'Ankirijibe jusqu'Antalitoka, jonglent avec les crues et les décrues de la rivière et de ses affluents. Le grand ouvrage hydraulique comprenant à partir du barrage de Dabara tout un réseau de canaux d'irrigation, permettait un contrôle plus ou moins efficace des eaux du secteur Sud (canal D et canal de Bedimaky). La rupture du barrage au début de l'année 1990, a été ressentie par la population comme un véritable désastre. A tel point, que l'expression "Dabara est rompu" (*tapaky Dabara*) est entrée dans le langage usuel pour exprimer la misère, la faim ou toute situation de difficulté personnelle ou collective. Il existe dans la région d'Ankirijibe des initiatives individuelles pour tenter, sans trop de succès, de "domestiquer" les crues, par l'édification de petits canaux artisanaux. Dans l'ensemble de la région, la désorganisation du système d'irrigation ¹ se fait cruellement sentir et les agriculteurs sont à nouveau confrontés aux crues aléatoires et irrégulières de la Morondava. Les rizières les plus éloignées sont bien évidemment les plus touchées. Il y a donc une diminution notable de la superficie des terres en exploitation.

Dans les zones atteintes par la crue, un autre problème se pose : l'inondation des cultures en saison des pluies. Quand les précipitations (*rano nora*) accompagnent la crue, les terres les plus basses sont transformées en bassins et les cultures pourrissent (*lo*). L'agriculteur ne compte alors que sur la récolte des terres les plus hautes, épargnées par le ravage des eaux. En revanche, le riz de saison sèche (*faosa*) alimenté par l'eau maîtrisée (*pézé*) venant des canaux d'irrigation est généralement de meilleur rendement.

¹ On parle par emprunt à la langue française de "*rano pézé*" pour qualifier l'eau provenant des canaux d'irrigation par opposition à l'eau de pluie (*rano nora*).

Depuis que Dabara est rompu, les agriculteurs parviennent difficilement à produire deux récoltes de riz par an. Ils se rabattent par conséquent, sur les terres exondées, en période de décrue, pour pratiquer la culture en baiboho humide et dans une moindre mesure, en baiboho sec.

La culture sur brûlis forestier n'a pas atteint chez eux une envergure comparable à celle que l'on retrouve dans les villages plus au Nord, peut-être parce que jusqu'en 1990 la riziculture absorbait une grande partie de leur temps. Néanmoins, elle est pratiquée en dépit de réglementations drastiques et de la parcimonie de l'administration (*fivondronona*) qui fournit les autorisations. La population se passe bien souvent de l'accord du *fivondronona*. "Ces terres volées à la forêt" (*ala angalary*), comme on appelle communément ces brûlis, ne permettent qu'une exploitation très brève dans le temps. Après trois années environ de culture de maïs, leur sol est appauvri et envahi par des herbes de plus en plus denses. Le travail nécessaire à leur entretien ne vaut pas le rapport. On y cultive encore du manioc pendant quelques années. Puis, épuisées, devenues terres "*monka*", elles sont rendues à la forêt.

En fonction de la saison et du type de cultures, ce ne sont pas les mêmes terres qui seront exploitées. Il y a donc de la part de l'agriculteur une adaptation constante aux caprices des eaux. En dernière analyse, on comprendra que cette impossibilité de planifier d'une année et même d'une saison à l'autre sa production peut provoquer des fractures dans le calendrier cultural et mettre en branle les circuits d'entraide.

ZONE 2 : Dans la région de Mangily dénuée de tout cours d'eau, c'est la pluie qui détermine les activités agricoles. On y retrouve la pratique originale de la riziculture de décrue dans les marigots, telle qu'elle existait en Menabe avant l'introduction de la riziculture inondée par les migrants Betsileo au milieu du siècle dernier. Dix bidons de dix kilos par an, telle est la production maximale que peuvent espérer les habitants de Mangily.

Les activités agricoles se partagent entre les cultures vivrières sèches en saison pluvieuse qui produisent le maïs, le manioc, la patate douce, le pois du cap, les fruits et la culture sur brûlis forestier. Les champs de brûlis sont consacrés à la culture du maïs.

Quand la terre est épuisée, la culture de manioc prend le relais. Le manioc de brûlis n'est pas l'objet d'une récolte saisonnière. Cette plante au cycle végétatif lent, est défouie toute l'année au fur et à mesure des besoins.

Mangily et sa région ont une activité agricole moins étalée sur l'année que ne l'ont les villages de la zone Sud. Plus que partout ailleurs, l'agriculture y est dépendante de la pluie. Le paysan pour faire face à l'imprévisibilité des pluies d'une année à l'autre et au caractère capricieux du ruissellement des eaux, n'a bien souvent que sa détermination : "la pluie n'a pas de source, c'est une eau qui n'a pas de tête, on ne peut s'y fier" (*rano io tsy mana loha*) affirment-ils. Une pluie tardive ou dévastatrice comme celle qui accompagne les cyclones, peut gâcher leur saison agricole et leur année. Les gens de Mangily ne sont pas touchés par la rupture du barrage de Dabara, c'est la pluie qui les tourmente. Ils se plaignent des pluies qui, selon eux, sont de plus en plus tardives et moins abondantes chaque année. Ces affirmations, je le déplore, n'ont pu être contrôlées auprès des services de la météorologie nationale qui ne fournit que des moyennes calculées sur plusieurs années ¹. Peut-être, y aurions-nous trouvé la confirmation de la baisse de pluviométrie que les agriculteurs dénoncent comme cause principale de la médiocrité de leurs récoltes.

Du Sud au Nord de la région, le manque d'eau issue d'écoulements subterrestres comme des précipitations est au centre des préoccupations. Depuis toujours, l'alimentation des cultures en eau et sa gestion posent des problèmes spécifiques à chaque saison et différent aussi d'une zone à l'autre en fonction de la nature du sol et de la configuration du parcellaire. L'incertitude hydrique n'a jamais permis de planifier la production avec exactitude. Les chiffres fournis par les autorités administratives de Morondava lors de la foire du Menabe, en 1989, montrent d'une part la variabilité des superficies exploitées chaque année; et d'autre part, les écarts du taux de rendement à l'hectare ². Lors de ma présence sur le terrain, la situation s'est dégradée à en devenir critique. Sans pouvoir en quantifier l'ampleur, on peut toutefois parler d'une diminution

¹ Cf. fig. 58.

² En guise d'exemples : le rendement à l'hectare du *vary tsipala* passe de 2,9 tonnes en 1982 à 0,9 tonne en 1985. Le maïs, de 0,6 T en 1985 à 1,6 T en 1987. Le manioc, de 3 T en 1986 à 7,3 T en 1988. Il n'y a pas de progression marquée, mais plutôt une franche irrégularité de rendement.

importante de la superficie des terres encore exploitables et exploitées. Le rendement à l'hectare a également grandement baissé. Les informations varient selon les interlocuteurs entre 0,7 T à 1,2 T l'hectare de *vary tsipala*, pour l'année 1992. Comment peut-on alors encore parler de manière globale pour la région de production et de surplus, quand l'essentiel des efforts tend vers l'autosuffisance et que les cultures dans l'ensemble n'assurent qu'une possibilité d'existence minimale? Il serait vain de tenter de quantifier les récoltes, les terres et la consommation. La réalité quotidienne frappe aux yeux pour peu que l'on séjourne un peu de temps dans ces villages de cultivateurs : on consomme en fonction de ce que l'on produit. Cette réalité là est difficilement chiffrable.

C'est encore l'incertitude des pluies qui a fait renoncer les habitants du bord de mer à chercher, dans l'agriculture, les ressources complémentaires à leurs besoins. D'Ambato à Ampatiky, on pratiquait, il y a peu d'années de cela, la culture sur baiboho sec dans l'arrière-pays. Maintenant que les terres sont sèches, ils préfèrent le brûlis forestier.

Kimony Sud et Kimony Nord profitaient, jusqu'à la rupture de Dabara, des terres qui leur étaient laissées en métayage par leurs parents d'*antety*. Elles ont été touchées les premières par le dysfonctionnement du réseau d'irrigation, sans doute parce qu'elles étaient de moindre qualité. On constate, dans la population du bord de mer, un repli total du système de production sur la pêche. Les unités industrielles de pêche récemment installées à Morondava ont participé à l'apparition de ce phénomène.

Si l'écart s'est résolument agrandi entre le système de production des gens de la mer (*andriaky*) et celui des gens de la terre (*antety*), certains villages de cultivateurs ont néanmoins un engouement récent pour les activités de pêche. Le recensement des embarcations effectués en 1992 dans tous les villages nous apporte des éléments significatifs d'interprétation sur les types de pêche pratiquée et indirectement sur leur intensité.

VILLAGES	NOMBRE D'HABITANTS en 1992	MOLANGA	LAKA FIARA
Villages de bord de mer			
Kimony Sud	140	91	0
Kimony Nord	67	8	1
Ambato	172	121	15
Kivalo	82	15	4
Ampatiky	115	31	5
Villages de l'arrière mangrove			
Ankirijibe	286	2	0
Tanambao	51	0	0
Ambalan'omby	72	0	0
Andimaky	21	0	0
Ampasimaty	25	0	0
Ampareitsy	32	0	0
Soaserana	21	0	0
Antalitoka	57	4	0
Mandarano	37	3	0
Mangily	293	31	0

Fig. 56. Nombre de pirogues monoxyles (*molanga*) et de pirogues à balancier (*laka fiara*) par village et par habitant (1992)

Un nouveau découpage vient compléter la carte de zonation des activités de production de la région.

ZONE 3 : La présence de *molanga*¹ dans certains villages situés à l'arrière de la forêt de mangrove, est révélatrice d'une pratique plus ou moins intense de la pêche dans les chenaux. L'agriculteur qui pêche ne s'aventurera pas au-delà des embouchures, car il est peu au fait des vents et de la pratique de la navigation en haute mer. L'utilisation de ce type d'embarcation à l'arrière de la mangrove est souvent limitée aux périodes de marée, car quand les tannes (*sirasira*) sont asséchées, les villageois doivent transporter à bras leurs pirogues jusqu'au chenal le plus proche. Cette contrainte réduit les périodes d'activité de pêche à l'arrière de la mangrove.

¹ La *molanga*, pirogue monoxyde taillée dans un tronc, est particulièrement appropriée pour se déplacer dans les rivières et les chenaux. De tailles et de dimensions variables, elles sont utilisées par tous, enfants, femmes et hommes.

On constate également une irrégularité franche dans la distribution de ce type d'embarcation dans les villages des terres. La pêche en eau douce et le ramassage de crabes en mangrove, ne sont donc pas systématiques.

Dans les villages situés au sud de la région, comme par exemple à Ankirijibe, seules les familles qui ne possèdent pas de terres en suffisance pour assurer leurs besoins se rabattent de manière intermittente sur le ramassage de crabes ou la petite pêche. A Soaserana où la superficie des champs baiboho et des rizières dépassent les capacités de travail des habitants, on se désintéresse très franchement des ressources de la mangrove, pourtant toute proche.

A Mangily, village démuné de terres irriguées, le ramassage de crabes et la pêche en eaux douces se sont à ce point développés qu'ils sont en passe de devenir l'activité principale. Le ramassage n'est pas restreint au territoire villageois. Plusieurs fois dans l'année, quand les eaux sont favorables, les hommes par groupe de trois ou quatre, remontent jusqu'au village de Kivalo pour profiter à plein rendement des ressources halieutiques de ce secteur, durant une petite semaine.

Dans ce contexte de pénurie, il existe comme je l'ai dit précédemment un rapport entre le développement des activités de pêche chez les agriculteurs et la carence en terre rizicole. Si l'on considère la situation des habitants de Mangily, on constate, en effet, qu'exception faite pour ceux qui produisent leur riz sur une terre reçue en métayage, le seul moyen d'acquérir les ressources monétaires nécessaires pour se procurer du riz à Bemanonga ou à Morondava, demeure la vente de crabes ou de crevettes. Cette reconversion partielle n'amenuise en rien l'ancien clivage entre pêcheurs (*vezo*) et agriculteurs-éleveurs (*Masikoro*), puisque les habitants de Mangily refusent jusqu'à ce jour d'être appelés "*vezo*"¹.

ZONE 4 : Les gens de bord de mer ne connaissent pas de contrainte laborieuse à l'utilisation de la *molanga*. Chez eux, ce type de pirogue a de multiples fonctions : le transport des personnes et des produits par voie de mer ou en suivant les cours d'eau qui sillonnent les terres, la pêche dans les embouchures et les chenaux, mais aussi en mer.

¹ Cf. chapitre un.

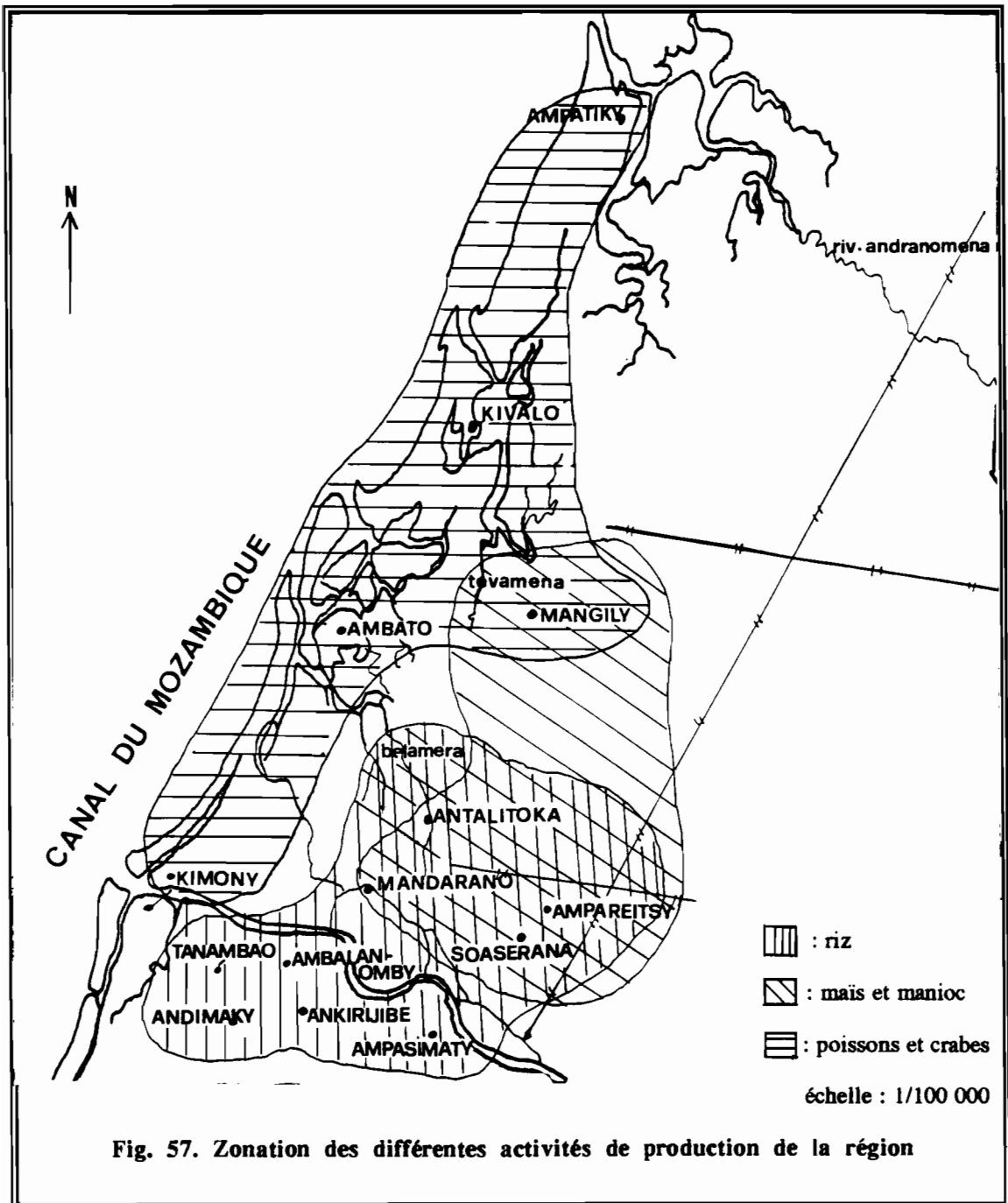
Comme me le faisait remarquer avec excès un de mes informateurs à Ambato : "ceux qui n'ont pas de pirogue (*molanga*) dans ce village, sont ceux qui sont morts". L'agilité du pêcheur qui, à la pagaie, passe la barre avec sa *molanga* ou qui surfe sur les vagues est impressionnante. Malgré cette grande maîtrise, la *molanga* reste une embarcation peu stable, et une lame violente a vite fait de la faire chavirer.

La pirogue à balancier unique et à voile, *laka fiara*, est plus adaptée pour la navigation et la pêche en haute mer. Elle est en revanche difficile à manoeuvrer dans les chenaux et c'est sans doute pour cette raison qu'elle n'est pas utilisée par les habitants des villages de l'arrière mangrove. Le nombre très faible de *laka fiara* recensées dans les villages de bord de mer ne doit pas non plus nous étonner. Car, d'une part, ce type d'embarcation n'est employé que par les hommes en pleine force de l'âge, ce qui exclut les femmes, les jeunes garçons et les vieillards; et d'autre part, chaque pirogue à balancier a bien souvent plusieurs utilisateurs. De surcroît, la pêche en haute mer n'étant pas une priorité chez les habitants du littoral, les *laka fiara* ne sortent qu'en certaines périodes de l'année et pour des actions très "ciblées" : la chasse aux requins, la pêche aux concombres de mer et la pêche en apnée.

De Kimony Sud à Ampatiky, sur toute la frange côtière, la pêche est abondamment pratiquée. Il n'y a pas à proprement dire de nomadisme marin comme dans les sociétés de pêcheurs du Sud étudiées par Koechlin ou comme on le rencontre encore dans la région voisine, à Belo-sur-Mer et à Lovobe. Un séjour prolongé dans un village de pêcheur en saison favorable aux sorties en haute mer, suffit pour le constater. Si une embarcation s'en va, au petit matin, rejoindre le large, elle est de retour au village le soir même. Quand par groupe de trois ou quatre, les hommes s'en vont pêcher de nuit; aux premières heures du jour, au premier chant du coq (*maneno akoho*) (vers 5 ou 6 heures), ils traînent leurs filets sur la plage du village. Généralement, huit heures d'affilée est la durée maximale et exceptionnelle d'une pêche en mer.

Quand en *asotry*, les vents violents du Sud surprennent les pêcheurs, les contraignant à naviguer par vent arrière, ils ne parviennent pas à rejoindre leur village pour la nuit. En cette saison, il n'est pas rare, que des pêcheurs originaires de villages

plus au Sud, viennent demander l'hospitalité à Kivalo, Ampatiky ou même à Bosy. C'est là leur seul nomadisme. En réalité, les habitants du littoral ne s'aventurent au large que lorsque les conditions atmosphériques et les marées sont optimales. Ils préfèrent, en général, la pêche en bord de mer ou dans les embouchures (*vavarano*) même si elle est de moins bon rapport ¹.



¹ Un maximum de 1,5 à 5,5 *garaba* par jour. Le *garaba* est un panier qui est utilisé comme unité de mesure. Il peut contenir jusqu'à 6 kilos de crabes ou 10 kilos de poissons.

2 - TEMPS DE MER ET TEMPS DE TERRE

Le Menabe jouit d'un climat tropical sec à tendance chaude caractérisé par une saison des pluies où se concentre l'essentiel des précipitations de l'année et une longue saison sèche.

Le pêcheur et l'agriculteur, on l'aura compris, n'ont pas la même perception de cette année climatique. Quand au début décembre les premiers grondements de tonnerre annoncent à tous une nouvelle année (*lohatao*¹), ils opèrent leur découpage saisonnier en fonction des contraintes de leurs activités respectives.

Là où le pêcheur compte quatre saisons d'égale durée dans l'année, l'agriculteur, lui, n'en compte que trois. Ce décalage, pour le moins surprenant si l'on considère les rapports de voisinage et même de parenté qui existent entre les groupes où ces découpages sont opérationnels, procède comme le font apparaître les deux tableaux suivants d'une prise en compte d'éléments climatiques différents : le vent pour les marins pêcheurs et la pluie pour les agriculteurs.

	ASARA				ASOTRY					FAOSA		
	D	J	F	M	A	M	Ju	Jl	A	S	O	N
PL	226	275	254	127	29	8	1	3	3	6	28	84
T°	27,2	27,3	27	25,7	22,9	20,9	21	22,1	23,6	25,3	26,4	27,2

Fig. 58. Découpage saisonnier chez les agriculteurs².

La saison asara est de toutes la plus pluvieuse. Elle concentre en quatre mois près de 85 % des précipitations annuelles, soit 882 mm. Bien que la température soit en

1 Littéralement : la tête (*loha*) de l'année (*tao*).

2 Tableau établi d'après la courbe ombro-thermique de Morondava, élaborée par la direction aéronautique civile du Service Météorologique National. La pluviométrie est calculée sur la moyenne mensuelle de 1901 à 1993. La température moyenne de 1959-68 (seule source disponible). Dans ce tableau, les valeurs mensuelles du taux de pluviométrie sont données en mm et la température est exprimée en °C.

moyenne constante toute l'année, c'est en cette saison que se retrouvent les mois les plus chauds.

D'avril à août, **asotry** est la saison la plus sèche, avec à peine un peu plus de 4 % des précipitations annuelles. C'est l'époque où les écarts de températures entre la nuit et le jour sont les plus marqués.

Faosa, de septembre à novembre, clôture l'année. C'est une saison intermédiaire entre la saison sèche et la saison des pluies. Durant ces trois mois, la température remonte progressivement et les premières pluies annoncent la saison humide.

	ASARA			FARARANO			ASOTRY			FAOSA		
	D	J	F	M	A	M	Ju	Jl	A	S	O	N
V E N T S	Période cyclonique. Levées fréquentes et soudaines de vents violents de direction N/O.			Vents calmes et réguliers.			Alternance de vents calmes et de longues périodes de vents violents venant du Sud (<i>tsioky atimo</i>).			Vents calmes et réguliers.		

Fig. 59. Découpage saisonnier chez les marins pêcheurs et caractéristiques des vents.

Les pêcheurs connaissent entre les saisons **asara** et **asotry** une saison intermédiaire de trois mois, **fararano**. De mars à mai, la saison de "dernières eaux" ¹ boucle la période cyclonique, de grands vents et d'averses. C'est une période d'accalmie, en attendant **asotry** et les vents violents du Sud, le *tsioky atimo*. Ainsi le calendrier des pêcheurs est scandé de phases anémométriques contrastées : grands vents, accalmie, grand vents, accalmie.

Dans la région, les communautés villageoises intègrent des données climatiques communes et restituent un découpage saisonnier spécifique en rapport à leur écosystème et dans la logique de leur activité économique dominante. L'eau, sous forme de précipitation ou d'écoulement, est déterminante pour la récolte, alors que c'est le vent et le balancement des marées qui régleront les sorties en mer. Le rythme de vie s'en

¹ *fara* (dernier) et *rano* (eau).

ressent. L'agriculteur ne connaît pas de période de chômage. Ses champs lui demandent un travail continu, un effort plus ou moins soutenu, sans assurance pour autant car la soudure frappe durement les villages de l'arrière mangrove. Les pêcheurs vivent davantage d'expédients et ne sont pas pour autant touchés par la disette. Parfois une semaine entière de grand vent peut ralentir voir paralyser toutes activités dans un village de pêcheurs. Mais, c'est là un moindre mal, car comme ils se plaisent à le dire, "leur champ à eux c'est la mer et il n'est jamais sec".

3 - CALENDRIER CULTURAL

TYPES de CULTURES	PRODUITS	Asara				ASOTRY					FAOSA		
		pluies	pluies et crues			décru	saison sèche					reprise des pluies	
		D	J	F	M	A	M	Ju	Jl	A	S	O	N
RIZICULTURE IRRIGUEE	VARY BE	■						■	■	■	■	■	■
	VARY BORY	■						■	■	■	■	■	■
	VARYTSIPALA	■						■	■	■	■	■	■
	VARY VAHINY	■						■	■	■	■	■	■
CULTURES DE DECRUE SUR BAIBOHO	MAIS							■	■	■	■	■	■
	POIS DU CAP							■	■	■	■	■	■
	MANIOC			■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
	PATATE DOUCE							■	■	■	■	■	■
	MANGUE										■	■	■
	BANANE										■	■	■
BRULIS FORESTIER	MAIS	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■
	MANIOC	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■	■

défouissement possible toute l'année

Fig. 60 : Calendrier cultural établi selon les observations (années 1992-1993) ¹



■ récolte, activité intense.

▨ débroussaillage, semis, repiquage, plantation, mise à feu ou clôture.

▩ sarclage et entretien.

¹ Les actes cultureux sont calculés sur une périodisation très large, compte tenu de l'avance ou du retard que peuvent accuser les cultures, en certaines années. Est-il nécessaire de préciser qu'une récolte ne demande pas deux mois de travail intense comme pourrait le laisser croire le remplissage des cases, mais qu'elle est fonction, comme pour tout acte agricole de la superficie de la parcelle, du nombre de personnes et d'autres facteurs encore dont parle très justement Paul Ottino dans la section première de son ouvrage sur "Les économies malgaches du Bas Mangoky" (1963 : 106 sq.).

La région n'a pas accusé de départ massif consécutif à la sécheresse. Les habitants de l'arrière mangrove vivent toujours en fonction du calendrier agricole, même si à travail égal, le rendement des cultures est moindre. Chez eux, l'année est faite de saisons laborieuses qui succèdent à des périodes d'activités moins soutenues, sur lesquelles se superposent, sans qu'il y ait toutefois de correspondances parfaites, des moments d'abondance et de disette.

L'année agricole débute avec la saison des pluies. Sur les champs et les rizières, les agriculteurs s'activent à plein temps. A peine achevée la récolte du riz de contre-saison (*afaosa*), que déjà on profite de la pluie et de l'arrivée de la crue pour préparer les rizières été (*asara*). Les boeufs qui piétinent les terres sont gras, forts car leurs pâturages reverdissent de graminées et vifs, car la pluie les ragaillardit. Pour qui pratique le brûlis en forêt, le moment est venu de creuser les poquets et d'y semer le maïs. Les travaux agricoles s'enchaînent, sans accalmie tout au long de la saison *d'asara*. A la fin de la crue, ou un peu plus tard, quand la décrue commence, l'agriculteur travaille ses champs baiboho.

Mars arrive et les gens sont exténués par près de quatre mois de labeur intense. La soudure ne les récompense pas de leurs efforts. Dans les villages producteurs de riz, le produit de la récolte de décembre et de janvier est déjà épuisé, tandis que le riz *d'asara* n'est pas encore mûr. En saison humide, les produits sont rapidement écoulés, parce qu'ils ne peuvent être stockés à abri de la pluie. On voit ainsi des agriculteurs céder ou vendre une bonne part de leurs récoltes, quitte à ne plus avoir de riz en suffisance pour boucler la saison, afin de ne pas perdre les bénéfices de la meilleure récolte de l'année. Cela est vrai pour le riz, mais aussi pour toutes les récoltes de fin d'année : le maïs, le poids du cap et le manioc.

A productivité réduite, la soudure se ressent plus forte encore, dans cette économie sans réserve. Pourtant, seuls les habitants de la zone sud ont de réelles difficultés à passer le mois de la faim (*vola mosare*). Dans la région de Mangily, la pêche aux crabes et à la crevettes bat son plein et supplée avantageusement aux besoins. Dans la

zone sud, la crise est plus perceptible : qui se dessaisit d'un de ces boeufs, qui vend ses volailles, qui demande de l'aide ou va en forêt chercher de quoi se sustenter.

Dès le mois d'avril, alors que les semis de pois du cap (*kabaro*) s'achèvent et que commencent ceux de la patate douce (*bele*), les récoltes céréalières libèrent enfin les habitants de la soudure, de la ceinture de fer (*sintura vy*). Pour peu qu'à la saison précédente, les pluies de février ne se soient pas abattues trop vivement et que les nuées de sauterelles (*valala*) n'aient pas pris d'assaut les cultures, la récolte sera bonne. Le maïs est mûr sur les champs de brûlis dès le mois d'avril. Les épis sont chargés dans les charrettes attelées que les boeufs tirent sur les sentiers. A cette époque, le toit des cases est émaillé du jaune des épis mis à sécher au soleil. On stocke et l'on conserve le maximum de la production. Ces réserves seront nécessaires pour passer la saison sèche, pour tenir bon jusqu'aux prochaines récoltes de fin d'année.

Dans les villages producteurs de riz, on se hâte d'achever avant juillet, la récolte du riz d'été. Les rizières (*tanimbary*) les plus basses doivent être préparées aux labours, pour que puissent être repiquées les variétés de riz de contre-saison, le *vary be* et le *vary boro*. Déjà, les boeufs qui piétinent la terre sont amaigris, affaiblis. Leurs pâturages jaunissent, l'eau commence à manquer.

La fin de la saison sèche s'annonce douloureuse pour qui n'a pas fait bonne récolte. Dans les villages, les puits sont taris. On puise l'eau des rivières pour abreuver les boeufs. Les gens sont affaiblis (*malemiley*) par les nuits trop fraîches et les vents trop forts. La saison qui vient n'arrangera rien. Pour nombre d'entre eux, septembre et octobre sont les mois les plus difficiles de l'année. L'irrégularité de la production de la riziculture d'été et de la culture de maïs quand elle se conjugue à un retard des récoltes de culture baiboho plonge les agriculteurs dans une sombre période de disette. Un habitant de Tanambao, pour qui chaque année septembre et octobre sont des mois de souffrance, m'expliquait ce que signifie pour les agriculteurs de la région l'expression imagée de "ceinture de fer" (*sintura vy*) :

" La ceinture de fer ici, c'est la famine (*mosare*). Pour les gens qui cultivent le maïs, la récolte a été mauvaise, pas suffisante pour nous

nourrir (*mbo maintsy somotsy, mbo tsy hay hany*). Octobre est là. La disette (*mosare*) arrive. Les repiqueurs repiquent (*manentsa ny mpanentsa*), mais la récolte n'est pas encore là (*mbo tsy miakatry ny vokatsy*). C'est une saison morte (*vaky bararany*). Sur les champs, il n'y a rien à gagner (*tsy misy raha ho tsapatsapay*). La nourriture, il faut l'acheter (*hany ho vangay avao*). On passe son temps à chercher de quoi manger (*mila fivelomampo*). Le pois du cap n'est pas encore mûr (*mbo tsy masaky ny kabaro*) et quant à moi, je ne cultive pas la patate douce. Durant ce mois de grande souffrance (*fifalia bevata*), on est acculé à adopter des pratiques qui en d'autres temps sont ressenties comme minables (*raha kiratiraty*). On vend tout ce que l'on possède (*tindroky*), tout ce que l'on a sous la main : les volailles, les noix de coco même si elles ne sont pas mûres (*tsy masaky*) et les mangues encore vertes (*manta*). La ceinture de fer a emporté tous nos boeufs".

Les habitants de la zone nord sont moins touchés par la soudure d'octobre, parce qu'ils sont plus proches de la forêt d'Andranomena. Ils y déterrent des racines qui d'ordinaire ne sont pas trop appréciées, comme le *tavolo*, l'*ovy*, l'*angely* et dénichent les hérissons (*tandraky*). Le ramassage de crabes en mangrove et la capture du poisson par empoisonnement des cours d'eau sont, comme nous le verrons plus loin dans le texte, des activités auxquelles se livrent les habitants de Mangily, en ces mois de l'année.

Qui a planté du *bele*, ou des bananiers, trouvera dans ces cultures plus précoces de quoi nourrir sa famille. Qui a laissé enfoui sous terre, du manioc en réserve, sur son champ de brûlis, passera la soudure.

Malgré la faim et la recherche harassante de nourriture, les cultures requièrent encore de lourds travaux : le repiquage du maïs sur brûlis et l'entretien des rizières. Octobre est aussi le mois de la mise à feu de nouvelles terres de brûlis (*hatsabao*). Tous ceux qui pratiquent le brûlis en forêt connaissent très bien les bénéfices directs que procure l'incendie d'une nouvelle terre. La fabrication de charbon à partir des abattis peut s'avérer sinon très lucratif au moins salubre pour certaines familles démunies.

La "ceinture de fer" se dénoue avec les récoltes de pois du cap et du riz de contre-saison. Mais, déjà les premiers grondements orageux apportent la pluie, en *vatravatra*. L'humidité pose une nouvelle fois le problème de stockage, surtout pour une denrée aussi

périssable que le pois du cap. Le paysan repu par l'abondance des récoltes de fin d'année, s'apprête à entrer dans un nouveau cycle saisonnier.

4 - CALENDRIER DE PÊCHE

Une enquête menée auprès des pêcheurs laisse apparaître une certaine constance dans leurs activités. Bien sûr quand un besoin particulier se fait ressentir, comme l'achat d'un boeuf pour les funérailles ou toutes autres cérémonies, la fréquence des sorties en mer s'accélère. En général et selon les affirmations enregistrées, le pêcheur sort, si tant est qu'il n'est pas malade, dès que la mer est favorable.

Les conditions climatiques jouent un rôle important dans l'intensité des activités de pêche et dans leurs modalités. Il est donc nécessaire d'établir la jonction entre les saisons climatiques et les activités de pêche ou de ramassage de produits halieutiques. Par souci de lisibilité, j'ai dressé, sous forme de tableau, un bilan sommaire de leur périodicité et de leur fréquence.

TYPE D'ACTIVITE	ASARA			FARARANO			ASOTRY			FAOSA		
	D	J	F	M	A	M	Ju	Jl	A	S	O	N
PÊCHE EN HAUTE MER	X	X	X	XX	XX	XX	X	X	X	XX	XX	XX
PÊCHE ET RAMASSAGE DE CRABES	XX P	XX P	XX P	XX P	XX P	XX P	X	X	X	X	XX	XX
PÊCHE DANS LES CHENAUX ET LES RIVIERES	XX	XX	XX	XX	XX	XX	X	X	X	XX	XX	XX

Fig. 61 : Diversité et fréquence des activités de pêche au cours de l'année climatique.

XX : conditions et activités maximales

X : conditions défavorables, activités ralenties

P: pêche et non ramassage, de crabes

Asara, de décembre à février, n'est pas une saison propice aux sorties en mer et les pêcheurs le savent bien. " Il n'y a rien d'autre à gagner (*tsy misy raha*) quand la mer est haute (*lafà be riaky*) et houleuse (*miavotsy*) que la peur que nous ressentons (*hataora*

zahay) de sombrer (*mandrendreke*)". Il faudrait être fou pour affronter le grain et le souffle imprévisible des vents du Nord (*andohotse* et *rorobahy*) en cette période cyclonique. La pêche le long du rivage comporte un moindre danger, car il est alors possible de rejoindre rapidement la plage si le temps vient à virer. L'eau douce et chaude qui tombe en abondance sur les terres gonfle les cours d'eau et facilite la pêche dans les chenaux (*saha*) et la capture ¹ des poissons dans les marigots (*ranovory*), activité à laquelle se livrent avec beaucoup de bonheur les femmes des villages des terres.

Les crabes de la mangrove, poussés par les fortes pluies en dehors des racines enchâssées des palétuviers, sont capturés avec une nasse, par les piroguiers. Il ne s'agit plus d'un ramassage, mais d'une pêche qui se pratique bien souvent en couple. C'est en cette période que le village de Mangily par exemple, enregistre ses plus grosses prises de crabes et de crevettes. Une journée de ramassage en couple peut rapporter 15 kilos de crabes (*drakake*) ou encore 3 kilos de crevettes (*tsitsike*). Quand le travail agricole n'est pas trop lourd, il arrive que des groupes d'hommes s'en aillent séjourner à Kivalo ou à Ampakiky, là où paraît-il, on trouve le crabe à foison.

En *asara*, les villages de pêcheurs vivent au ralenti. Chacun répare son filet et sa pirogue. On ne cherche pas le poisson. Une pêche trop abondante poserait des problèmes de stockage, car fumé (*saly*) ou séché (*sira*) le produit se gâterait rapidement sous ces pluies. Le vendre frais nécessiterait un déplacement quotidien que les intempéries rendent difficile. Simplement, on vit. On s'autosuffit.

En *fararano*, la mer est encore chaude et les vents se sont apaisés. Les conditions climatiques sont optimales pour la pêche en haute mer, comme dans les embouchures. Le rythme des sorties s'intensifie allant jusqu'à vingt par mois. Bien que les prises soient incertaines puisque c'est Dieu Zanahary qui, parole de pêcheur, conduit le poisson dans les filets, elles atteignent en moyenne 3 *garaba*, soit à peu près 15 kilos et fort exceptionnellement 7 *garaba*, soit 35 kilos environ. Les poissons sont, selon les cas et la quantité, vendus frais ou traités. Les *fia saly*, enfilés sur des brochettes (*salaza*) et

¹ La pêche dans les chenaux apporte environ 1,5 *garaba*/jour soit environ 15 kilos de poisson. La capture dans les marigots : enfoncées jusqu'à la taille dans les marigots, les femmes tendent leur *lambaoany* et capturent le poisson (Ampareitsy et Soaserana).

fumés au feu et les *fia sira*, salés, sont ensuite acheminés au *bazara be* de Morondava. La transformation des poissons est fonction de l'espèce, de la quantité, de sa destination, de la saison et de la distance à parcourir jusqu'au marché.

Les pêcheurs d'Ambato, de Kivalo et d'Ampatiky ont un engouement accru pour la pêche aux requins et aux concombres de mer (holothurie, *zanga*) depuis que la demande des collecteurs¹ est plus forte à Morondava. A ces fins, ils s'engaillardissent et s'aventurent de plus en plus loin en mer. Avant, point n'était besoin de partir si loin pour rapporter de grosses pièces. Les jeunes gens, ceux qui actuellement s'adonnent à la pêche musclée aux requins, pratiquent la plongée en cette saison de l'année. Ils arrêtent leur pirogue à une distance relativement courte du littoral, et prenant une pierre en lest rejoignent les fonds pour harponner les gros poissons.

Dans les terres (*antety*), la saison *asotry* a déjà commencé, et le pêcheur de crabes et sa femme continuent à sillonner les chenaux en *molanga*.

A partir de juillet, les pluies sont rares et les nuits sont très fraîches (minima 6°C). La saison sèche est là. Les vents du Sud se lèvent brusquement et soufflent sans interruption des jours durant. Les villages de brousse sont pris dans un nuage de sable. Le *tsioky atimo* apporte la maladie. On tousse et l'on frissonne, la nuit dans les cases de paille (*vondro*). Les cours d'eau, s'ils ne sont pas à sec, sont à leur plus faible étiage de l'année. En dehors de la marée haute, les habitants des terres ne sortent pas leur *molanga*. L'eau s'est retirée des terres, laissant sur les tannes de l'Ouest une fine couche de sel sur un sol qui se craquelle. Vision sahélienne.

Pour rejoindre l'eau la plus proche, il faut traverser les tannes, les dunes et la forêt de mangrove. Aussi les habitants des terres ne pêchent presque plus. La pêche aux crabes est convertie en ramassage. En marée de mortes eaux (*rano lemy*), la vase est praticable à pied. Les pièges sont posés dans les racines des palétuviers où vont se réfugier les crabes. Les femmes et les enfants s'y faufilent avec agilité, pour bien souvent n'en revenir qu'avec un faible butin.

¹ Les ailerons de requins comme les holothuries sont destinés à l'exportation vers la Chine et le Japon.

Dans les villages de bord de mer, les activités sont également contrariées par le temps. Les pêches nocturnes sont rares tant la mer et l'atmosphère se sont refroidies. Le pêcheur scrute l'horizon et interroge les étoiles ¹, pour tenter de prévoir l'arrivée des vents violents du Sud. On dit qu'en *Asotry*, quand le vent souffle, puissant et continu, c'est signe qu'un pêcheur (*vezo*) a péri en mer.

Deux à trois fois par mois, le *tsioky atimo* souffle pendant trois à six jours. Ces périodes sont appelées "maladie de Dieu" (*aretinDranahary*). Aucune voile n'apparaît sur la mer démontée. Quand enfin les vents se taisent, les pêcheurs s'activent, rejoignent le large ou les embouchures pour rattraper le temps perdu. Mais, la mer est boueuse. La pêche en apnée est impossible. Les filets sont lancés au hasard et les prises aussi sont aléatoires.

Au niveau du rythme de pêche, il existe une différence essentielle entre la saison d'*Asara* et d'*Asotry*. En saison des pluies, le ralentissement des activités est continu et la production est faible; alors qu'en saison sèche, les courtes périodes de chômage alternent avec des périodes d'activité intense.

En *faosa*, la pêche reprend, favorisée par un réchauffement de la température et par le taux encore faible des précipitations. Les départs en mer, de jour comme de nuit, sont nombreux (20 par mois environ comme en *fararano*) et les prises sont fructueuses.

A l'arrière de la mangrove, on continue à traquer le crabe à pied ², car la faible profondeur des eaux ne permet pas encore les déplacements en *molanga*. Ceux qui parmi les agriculteurs subissent le plus cruellement la soudure, abandonnent un jour ou deux leurs champs, pour pêcher de quoi vivre, juste pour survivre, dans les embouchures.

Les activités de pêche, pour les gens des terres, sont très ponctuelles, en cette saison où les travaux agricoles sont les plus lourds. On programme une action de pêche qu'en ayant l'assurance d'une bonne prise. L'empoisonnement des rivières au *laro* ³,

1 Les prévisions météorologiques sont faites après consultation des phénomènes atmosphériques. Une connaissance assez étendue de la carte astrale permet également au pêcheur de s'orienter à tout instant en mer. Je n'ai pas trouvé place dans cet ouvrage pour traiter comme il se doit ce sujet. Je le réserve donc pour un prochain article.

2 Pour certains villages comme Mandarano, octobre et novembre représentent une bonne saison pour les crabes : jusqu'à dix kilos par ramassage.

3 Le *laro* (*Euphorbia tirucali*) est une substance végétale toxique qui tient son nom de l'arbre dont elle est extraite. Sa technique d'extraction se rapproche de celle du caoutchouc.

bien que cette pratique soit formellement interdite par les autorités, fait partie de ces pêches organisées. Quand la tête de l'eau se brise (*vaky loha ny rano*), selon le terme sakalava employé pour nommer la marée de moyennes eaux, les hommes par groupe de trois portent une *molanga* remplie de terre et de *laro* jusqu'au chenal. Le travail se passe de nuit. On place la *molanga* verticalement par rapport à la berge, en amont. Le *laro* est déversé et le pêcheur frappe la coque de son embarcation avec une pagaie pour chasser le poisson. En aval, deux hommes ont tendu un filet (*kimana*) et recueillent les poissons. Au premier chant du coq, ils sont de retour au village. Leurs filets sont lourds.

II - DE LA DISCORDANCE A LA CONCORDANCE DES TEMPS

La confrontation des deux calendriers aboutit à une évidence qui n'a pas besoin de grande démonstration pour qui connaît la région : gens de la mer (*vezo d'andriaky*) et gens de la terre (*masikoro d'antety*), vivent à des rythmes discordants, mais leur économie est en complète symbiose. Quand en décembre et janvier, les agriculteurs retrouvent l'aisance des récoltes, les pêcheurs traversent la période la plus difficile de l'année. Si mars, dans les terres, rime avec disette; sur la côte, les pêcheurs font bonne pêche. D'avril en mai, viennent les récoltes des cultures d'été quand sur la mer s'élèvent les vents intempestifs du Sud, qui contrarient la pêche. La ceinture de fer enserre les terres en octobre, quand sur la mer soufflent les vents favorables qui augurent de bonnes prises. L'abondance et le manque basculent d'un côté à l'autre de la mangrove tout au long de l'année et c'est sur ce mouvement alternatif que se règle l'équilibre des échanges économiques.

Les rapports sociaux opèrent cet emboîtement nécessaire pour que des rythmes divergeants de production se commuent en rapports complémentaires d'échanges au sens le plus large du terme. Il m'appartient donc de retrouver les sphères à l'intérieur desquelles les produits circulent pour comprendre la nature des rapports qui tour à tour transforment les modes de transaction : du don au troc et à la vente.

1 - LA CIRCULATION DES PRODUITS A L'INTERIEUR DE LA REGION

L'échange (*takalo*) se pratique toujours à petite échelle et de manière complètement informelle, aussi n'est-il pas possible d'en offrir une évaluation quantifiée. L'observation de la vie quotidienne dans les villages de la région montre pourtant que le troc est encore largement répandu. Tout le monde s'accorde à la pensée qu'il est un moyen bien plus avantageux pour acquérir un complément alimentaire que l'achat. On ne retrouve plus cependant comme dans le passé de grandes transactions de troc où le zébu servait de monnaie d'échange pour acquérir, par exemple, une terre ou encore une charrette. Aujourd'hui, il se limite aux produits destinés à la consommation domestique. Produits du sol et produits de la mer (*vary atakalo fia*) sont ainsi échangés en périodes de production. Le riz est la valeur qui domine, bien qu'en réalité tous les produits circulent d'une zone de production à une autre.

Le *takalo* est à proprement dire une transaction de troc, au plein sens du terme. Si ce n'est que la contrepartie n'est point calculée en argent, il correspond comme le disent les gens à un accord de vente (*tsy avily vola, fa atakalo*). Le cours de ces transactions, très fluctuant il est vrai selon les périodes et les rapports entre individus, est néanmoins arrêté: une mesure de riz (*meza*)¹ équivaut à un tas (*toko*) de trois ou quatre petits poissons. Sitôt l'échange terminé, chacun n'est redevable d'aucune manière que ce soit de l'autre. C'est la principale distinction que l'on puisse faire entre le *takalo*, échange à contrepartie directe, et l'entraide, qui est défini comme un échange à compensation différée, un don à charge de réciprocité². L'assèchement des terres de culture et la valorisation des activités de pêche ont creusé les écarts de revenus entre les familles. Aussi, les demandes d'aide en période de production et de soudure ont grandement augmenté. Les plus riches, ceux qui sont encore à même d'acquérir un surproduit, se doivent de répondre à la demande de leurs parents et de sacrifier une part de leur production à ces fins. La masse des produits ainsi distribués est, plus encore peut-être

1 "*meza* " : pot cylindrique emmanché à une tige de métal et contenant environ 300 gr. de riz.

2 "*atero ka alao* " "donner pour recevoir" dit-on pour exprimer l'obligation d'entraide entre parents.

que celle qui entre dans les transactions de troc, difficilement évaluable. On peut cependant affirmer que le don et le troc sont les modes de distribution les plus actifs qui accompagnent la circulation des produits à l'intérieur de la région.

a) Périodisation et localisation de la circulation des produits

On compte deux périodes lors desquelles les échanges s'intensifient. Elles correspondent aux récoltes céréalières. La première commence approximativement début novembre et s'achève avec la vente du riz en février et la seconde, en saison sèche, débute en avril et se poursuit jusqu'à la fin juillet. Durant ces périodes, un grand principe régit les déplacements : "celui qui reste n'aura rien, celui qui va à la recherche obtiendra beaucoup" (*lafa mipetrapetraky tsy nahita raha, lafa mandehandeha mangalaky maro*). Autrement dit, qui désire faire l'échange doit se déplacer. Le producteur de riz est à ce titre très avantage. Jamais, il n'aura à bouger de son village, car tout le monde vient le solliciter.

La divergence des rythmes d'activité soulignée précédemment favorise les rapports d'échanges et l'on peut ajouter que l'échange met en jonction les différentes zones de production durant ces deux moments de l'année.

En saison des pluies, on voit le pêcheur traîner à l'arrière de la mangrove et proposer de case en case son poisson en échange. Les hommes sont aux champs et ce sont les femmes qui mènent les négociations. Durant ces périodes, la pêche fonctionne à rythme réduit ou, comme en mai et en novembre, les prises sont tellement fructueuses, que le pêcheur peut s'absenter quelques temps sans dommage. La récolte de maïs arrive en mai. Les déplacements sont incessants. Les gens de Mangily s'en vont dans les villages producteurs de riz proposer leurs épis de maïs tandis que leur propre village est continuellement visité par les pêcheurs d'Ampatiky, de Kivalo et d'Ambato.

Si dans la réalité, les échanges entre zones et entre villages varient selon les saisons et les périodes, on peut toutefois produire une synthèse de la circulation des produits dans la région.

- Les principaux circuits d'échanges chevauchent la ligne de mangrove.

Les villages de la zone Sud ont le riz pour monnaie d'échange et ceux de la zone Nord, le maïs et le manioc. Ils proposent leurs produits en échange de poissons aux habitants de bord de mer.

- Il existe des réseaux secondaires d'échanges qui drainent le maïs et le manioc de la zone Nord vers le Sud et le riz de la zone Sud vers le Nord. Ce circuit se fait parallèle à la ligne de mangrove, mais ne couvre que les villages de cultivateurs. En effet, depuis que les pêcheurs ont abandonné leurs petites cultures de complément, ils n'ont plus rien à s'échanger entre eux, mais comptent plus que jamais sur les récoltes des villages voisins.

Les similitudes entre les réseaux d'échanges économiques et les réseaux matrimoniaux internes à la région sont totales. Selon les évaluations fournies dans le chapitre six, près de 90 % des familles installées en bord de mer choisissent leurs conjoints dans les villages situés à l'arrière de la mangrove, alors que ces cultivateurs partagent leurs alliances à 54 % avec les familles de pêcheurs et 46 % entre cultivateurs. Cette première confrontation des réseaux nous suggère que les biens suivent le même chemin que celui des épouses. Cependant cette supputation avait besoin d'être éprouvée par la représentation que se font les habitants de la région, de leurs rapports d'échanges et d'entraide en nature.

(carte page suivante)

b) Les rapports d'échange et d'entraide

Dans la mesure où l'échange se pratique d'année en année, entre les mêmes villages et les mêmes familles, on peut se demander s'il existe entre eux, des liens de nature différente que ceux produits par des rapports purement mercantiles. Un double questionnaire d'enquête avait été élaboré pour tenter de répondre à cette interrogation. Le premier protocole rassemblait des questions directes concernant l'échange en général. Le second abordait les cas particuliers et laissait davantage l'interlocuteur s'exprimer sur sa propre expérience de l'échange.

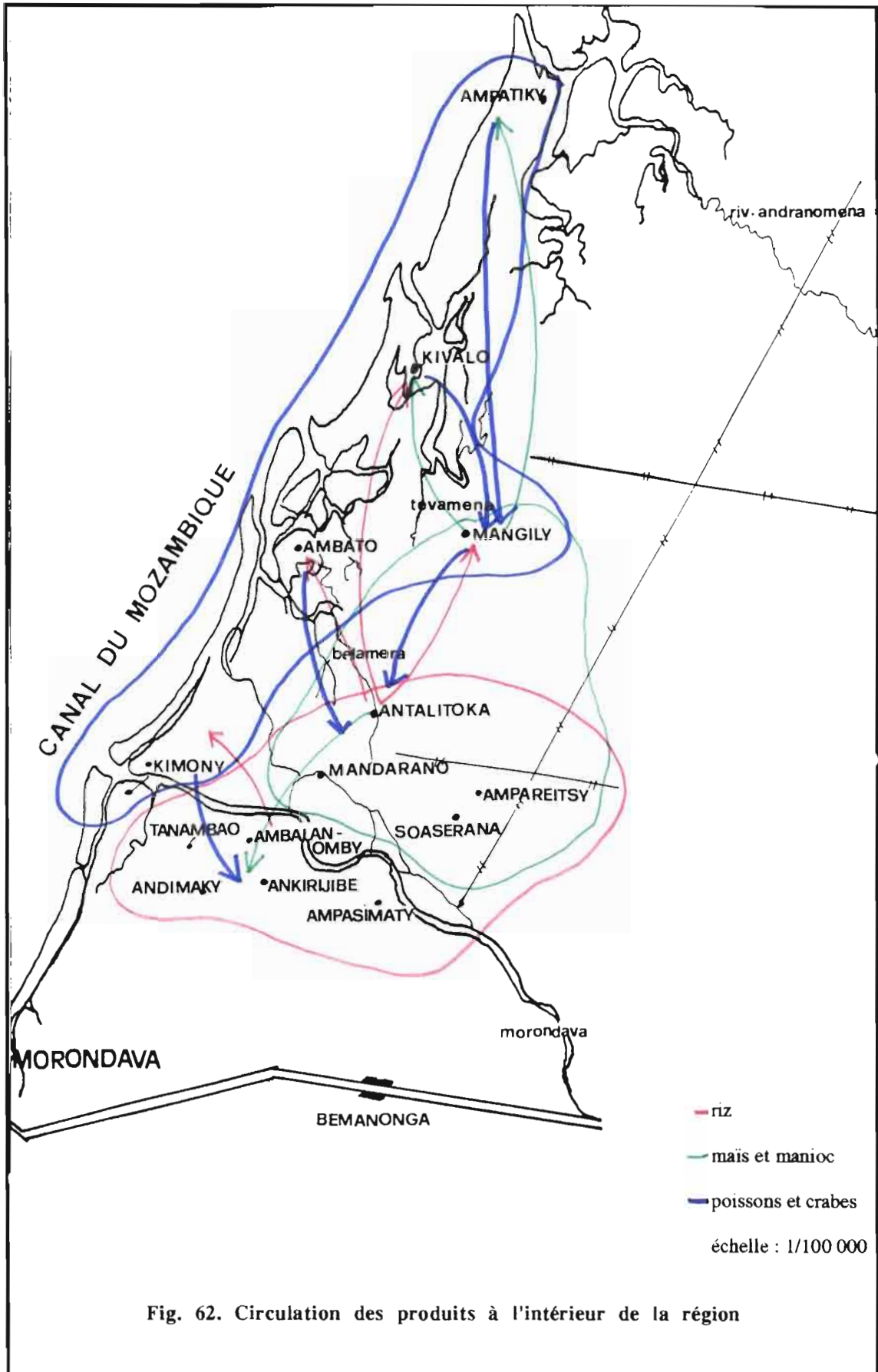


Fig. 62. Circulation des produits à l'intérieur de la région

Les réponses apportées au premier questionnaire allaient unanimement dans le même sens et reprenaient en les développant les nuances qui existent entre le troc, la vente et l'entraide. En résumé :

" Le *takalo*, c'est un peu comme une vente sans argent. Quand on est bien d'accord et que la transaction est terminée, chacun est quitte. On ne doit rien à personne. Peu importe la personne avec qui on fait échange (*atakalo rahay*) du moment que ce qu'elle propose nous plaît et que l'on s'entende. En revanche, si c'est un parent (*longo*) qui vient nous solliciter (*mangalaky*), que faire d'autre que de donner? (*lafa manome antena, ka atao akory moa le?*). Si l'on partage des liens de parenté (*laha tena samy foko nataena*), on ne vend pas, mais l'on donne tout bonnement (*tsy mivanga fa homentena avao*). On s'entraide (*mifanampy*). Mais si un étranger (*olonkafa*) à la région vient dans notre village proposer son poisson contre notre riz, il faudra qu'il l'achète, parce qu'il est étranger et que nous, le poisson on l'échange (*atakalo*) avec nos parents (*longo*) "

Le plus important à retenir dans ces propos à première vue paradoxaux, c'est que le troc (*takalo*) se pratique avant tout dans un cercle restreint au voisinage entre personnes qui se côtoient, qui se connaissent et sont même parfois parents (*longo*). Le don sans contrepartie directe prend forme d'obligation sociale ¹ entre parents (*longo*) et pour tous ceux qui appartiennent à un même *foko*. Le don est l'un des termes de l'entraide. L'absence de rapports transforme l'échange en vente, selon un principe, que je reprendrai plus bas, qui veut que l'argent circule exclusivement en dehors du cercle des personnes proches.

La seconde enquête m'apporta de nombreux témoignages qui confirment que la bonne entente est le moteur de l'échange et que les alliances matrimoniales orientent la

¹ L'obligation de don, comme réponse à un don antérieur accompagne la reconnaissance du pouvoir aîné. On voit le fils offrir au début des récoltes les prémices de ses cultures à son père vivant ou défunt lors d'un acte rituel appelé "*lohavoñy*", première graine. Tout individu, tout lignage est également tenu de répondre aux demandes exprimées par leurs ancêtres (sacrifice de zébu, demandes de restauration de tombeaux,...). Tout manquement à cette obligation de don cérémoniel est sanctionné par le *havao*. *Havao* qui est un état de rupture du groupe avec ses ancêtres, accompagné d'un sentiment de honte et de culpabilité qui peut engendrer de sérieux troubles au sein du groupe : maladie, mort. L'obligation du don aux ancêtres revient souvent à effectuer un minimum de cérémonie lignagère nécessaire pour ne pas être en rupture d'ancêtre.

circulation des produits. Un habitant d'Andimaky explique sa situation personnelle avec une telle pertinence qu'il m'apparaît important de livrer son témoignage en entier.

"Moi par exemple qui habite Andimaky, je fais le *takalo* avec les gens de Kimony. Nous sommes tenus par des liens d'échanges (*mifanakalo zahay*). Tenez, moi par exemple, j'ai un enfant avec mes beaux-frères (*velahiko*) de Kimony et eux ont un enfant qu'ils ont eu grâce à moi. Nous avons fait le *soron'anaky* et chacun est propriétaire (*tompony*) respectivement de son enfant. Il en va de même pour l'échange de la nourriture. Chacun est propriétaire de sa récolte ou de son poisson, mais pourtant nous l'échangeons entre nous. Si en octobre la ceinture de fer a emporté toute notre nourriture, je peux toujours demander à mes beaux-frères de Kimony de quoi manger".

L'auteur de ces paroles présente les rapports d'échanges comme s'il s'agissait d'un état permanent. Autrement dit comme si un groupe pouvait être avec un autre groupe en perpétuel état d'échange. Il propose ensuite de s'expliquer en développant un discours centré sur deux points :

- L'échange matrimonial, et plus précisément l'échange symétrique de soeurs appelé fort à propos "crabes mâles échangent (*takalo*) crabes femelles" prédispose les groupes alliés à étendre les rapports d'échanges à leurs biens.
- Les enfants qui naissent reviennent, comme un bien économique, à celui qui les a "produit" et qui en est reconnu propriétaire. Mais tout père est redevable de sa paternité envers la famille de son épouse. L'échange de nourriture serait alors une compensation mutuelle et perpétuelle, une sorte d'aide à la réciprocité attendue entre alliés échangeurs de femmes. Comme si en cas de coup dur, il est toujours possible de trouver l'aide là où l'on a pris femme.

Par la suite, l'analyse des enquêtes, a montré que l'échange symétrique de femmes favorisait mais n'était pas une condition restrictive à la pratique du troc et à l'entraide. Toutes les familles qui se sont alliées se doivent assistance. L'obligation est la plus forte entre gendres et beaux-parents et entre beaux-frères. Il en va des biens, comme de la terre et comme de tout service. Un homme qui ne parviendrait pas à posséder de la

terre en suffisance dans le cadre de son propre lignage, pourra toujours en demander à son beau-père qui lui concédera l'usufruit de la part qui reviendra à son épouse. Il apparaît dès lors normal que le beau-fils offre en contrepartie une part de sa récolte pour répondre au don et éviter les situations de dette. Quand la créance n'est pas honorée, que l'état de dette s'installe, l'individu et sa descendance sont relégués au rang d'obligés. La soumission des lignages *vahiny* et des "enfants de femmes" (*anaky ny ampela*) au pouvoir du lignage autochtone, fondateur de village, est de cet ordre¹. C'est encore l'obligation de don pour les plus nantis et l'impossibilité d'y répondre pour les plus démunis qui créent entre parents et alliés des "rapports de clientélisme", selon l'expression d'Emmanuel Fauroux².

La retranscription géographique des réseaux d'alliances dans la région, faisait apparaître l'existence d'associations matrimoniales établies par des échanges symétriques de conjoints entre certains villages. Un intérêt partagé, tablé sur la complémentarité des ressources, prédispose ce genre de regroupement, puisque réseaux d'alliances et circuits d'échanges économiques se superposent. Retrouve-t-on alors entre ces villages, des rapports d'échanges et d'entraide (avec toutes les notions associées de don, de contre don et de dette) de nature identique à ceux qu'entretiennent généralement les familles alliées?

c) Les villages époux

L'expression de "villages époux" que j'emploie pour qualifier l'appariement des villages qui, comme par exemple Ambato et Mangily ou encore Antalitoka et Ambato, sont tenus par de nombreuses et anciennes alliances, ne contrarie ni n'outrepasse la réalité.

"Quand nombreux sont les enfants qui sont nés (*latasaky maro ny anaky*) entre des villages", les alliances rejaillissent sur la communauté toute entière et c'est réciproquement en beaux-frères qu'ils se traitent et s'interpellent. On entend ainsi les

1 Cf. chapitre quatre.

2 On se référera utilement à l'article de F. Delcroix et E. Fauroux (1991-92) ainsi qu'à celui de Fauroux (1989).

villageois d'Ambato dire qu'une cérémonie se prépare au village de leurs beaux-frères (*tana velahinay*) à Mangily, et ceux de ce village annoncer qu'ils s'en vont pêcher sur la terre de leur beaux-frères à Kivalo (*tany velahinay*) ou simplement chez leurs parents (*andongonay*). Ces expressions ne sont pas limitées à certaines familles, mais portent sur l'ensemble de la communauté qui réside sur le territoire concerné. Si l'on revient sur le fait qu'au sein des villages, tous les lignages résidents sont à un degré ou à un autre, unis par des liens de parenté, il apparaît dès lors logique que toute la communauté villageoise se sente engagée dans les rapports d'alliances noués par certains de ses membres avec une autre communauté villageoise.

Longtemps les villages époux ont mêlé leurs intérêts. Un droit de pacage et de brûlis forestier, ainsi que la cession occasionnelle de parcelles de terres cultivables accompagnaient les alliances. Les territoires villageois conjoints convergeaient à se confondre. Les habitants des villages de front de mer avaient accès au territoire des villages époux à l'arrière de la mangrove, en retour de quoi, ils étaient redevables de services et de dons en nature, comme une partie de leur récolte ou du poisson, selon les demandes et les accords. On peut ainsi parler de mainmise des villages cultivateurs sur la circulation des produits de mer venant de leurs villages époux. A l'intérieur de la région, se sont créés ainsi des cercles relativement fermés où les produits comme les femmes s'échangeaient avec intensité.

Quand les terres se sont asséchées et que les activités de pêche ont vu l'accroissement de leurs rapports, les modalités d'échanges et d'entraides entre villages époux ont été totalement remaniées. Ce sont à présent les cultivateurs qui revendiquent le droit de pouvoir pêcher dans les tronçons de rivières et les bras de mer qui sont situés sur le territoire de leurs villages époux, comme si la dette foncière devait dès lors être apurée. Les lignages fondateurs qui sont parvenus à garder un certain contrôle du capital foncier ou qui tout au moins savent rappeler à dessein que chacun leur est redevable de la parcelle qu'il cultive ou qu'il a un jour cultivé, sont les grands bénéficiaires de ce nouveau calcul d'intérêt. Les rapports sont tendus entre les fondateurs des villages époux, surtout depuis que la pratique du *tongotsy*, s'est développée.

Le *tongotsy* est un acte commercial qui consiste à emporter les biens d'un parent sur le marché pour les vendre, à réaliser un gain. Le parent reçoit la valeur de son produit alors que le bénéfice revient, comme salaire, à celui qui s'est chargé de la vente. D'ordinaire, ce sont les femmes sans époux, les *ampela tovo* qui pratiquent le *tongotsy* et écoulent les produits des hommes de leur lignage. Il paraît assez incroyable qu'une femme mariée puisse être amenée à adopter de telles activités, alors qu'elle est à la charge d'un époux. Pourtant, les lignages fondateurs n'ont de cesse d'envoyer leurs épouses solliciter les lignages fondateurs des villages époux pour s'adonner au *tongotsy* des produits de mer. Ces demandes qui entretiennent la mainmise déjà constatée sur la circulation des poissons par les fondateurs des villages époux, entrent de plein fouet dans les rapports d'obligation sociale d'aide et d'entraide entre parents. Parce que les membres de son village ont pris et prennent femmes dans un village particulier, parce qu'en donnant à leur tour femmes il a un temps accordé des terres, il est normal que le lignage fondateur de village puisse bénéficier en partie, en qualité à la fois de gendre et de beau-père, de l'accroissement de richesse du village époux. Le *tongotsy* entre lignages fondateurs de villages s'est généralisé dans toute la région et s'intensifie en période de bonne mer et de vents favorables, mais surtout quand les vents violents du Sud contrarient la navigation vers les marchés de Morondava. Ainsi une partie de la pêche destinée à la vente est canalisée à l'arrière de la forêt de mangrove et les lignages fondateurs de certains villages jouent le rôle d'intermédiaire dans l'écoulement de ces produits. La redistribution des richesses, sous forme cette fois de signe monétaire, se fait toujours en faveur des lignages les plus anciens, les plus engagés dans les rapports d'échanges matrimoniaux. Les lignages entraînés dans ces obligations supportent avec rancoeur cette situation et critiquent leurs parents de l'arrière de la mangrove qui sans rougir (*tsy menatsy azy*) contraignent leurs épouses à se comporter comme des filles célibataires.

2 - L'ARGENT : SIGNE DES TRANSACTIONS EXTERIEURES

Quand l'argent interfère dans les transactions, c'est qu'assurément, il n'existe aucun lien de parenté ou même de voisinage entre les contractants. Les produits destinés à la vente (*mivily*) rejoignent les marchés où ils sont proposés au tout venant, ou encore des structures commerciales bien organisées : maisons de commerce ou sociétés de traite. L'argent de la vente est pour l'essentiel réengagé dans les circuits extérieurs de négoce à tel point que l'on peut dire que l'argent ne circule pas en brousse, excepté peut-être dans les boutiques de village (*doka*) qui revendent à très petite échelle des produits de première nécessité : sucre, savon, allumettes,...

L'achat (*mivanga*) n'intervient que quand le bien convoité est étranger, à tous les sens du terme, aux réseaux traditionnels de troc et d'entraide. Or, comme nous le verrons, l'attrait pour ces biens qui ne s'acquièrent que par l'argent est en passe d'excéder pour beaucoup les revenus monétaires qu'ils peuvent espérer obtenir par la vente de leur production.

a) La vente des produits

La faiblesse des marges excédentaires de la production agricole, exacerbée depuis l'assèchement des terres de cultures, ne contrarie pas l'écoulement des récoltes en certaines saisons. L'absence de technique de stockage incite, comme on l'a vu précédemment, l'agriculteur à se dessaisir rapidement et à tout prix de ses produits plutôt que de tout perdre.

Dès le mois de janvier, les campagnes de collecte organisées par les commerçants pakistanais (*karany*) de Morondava, commencent avec la récolte du pois du cap ¹ et se poursuivent jusqu'en février avec celle du riz d'été (*vary asara*). Les enquêtes révèlent que quand le produit restant, après consommation et échange en période de récolte,

¹ Le pois du cap qui accuse de nos jours également une forte baisse demeure essentiellement voué à la vente.

s'élève à plus de dix sacs (*gony*)¹, le riz est vendu non traité, sous forme de paddy aux karany qui se chargent du transport. Si la production n'atteint pas les 500 kilos, l'agriculteur préférera s'occuper lui-même de la vente. Les sacs sont alors transportés en charrette à la décortiquerie de Morondava. Les femmes se rendent quotidiennement au marché de Morondava ou de Bemanonga pour écouler leurs produits en vrac. La vente en *kapoaky*² semble être de bien meilleur rapport, mais n'est possible que quand la production est faible.

La vente en saison des pluies n'a d'autre objectif que traduire en argent les produits que l'agriculteur n'est pas en mesure de stocker. Cette réserve doit théoriquement lui permettre de vivre jusqu'aux prochaines récoltes de saison sèche, en avril et mai. Les récoltes d'*asotry* sont généralement plus fructueuses. Le temps est sec et les produits se conservent relativement facilement. Les agriculteurs profitent plus longtemps du maïs et du riz qu'ils ont eux-mêmes cultivés. Une plus grande part de la production est consacrée à la consommation et aux échanges. Pourtant, aux dires des habitants, même si le total des produits couvre à peine la consommation de la famille, on réserve quelques sacs pour la vente.

La vente est une nécessité pour l'agriculteur et la thésaurisation, une fonction de survie. Les cultivateurs parlent d'ailleurs avec envie des bénéfices immédiats que permet la pêche, alors que les leurs sont toujours différés à la fin du cycle cultural et encore très incertain, car la nature ne les récompense pas toujours de leur labeur.

Il n'est pas dans la nature du pêcheur de travailler plus pour entasser l'argent, de faire des économies en prévision des moments difficiles. Il gère son activité en fonction de ses besoins et de la disponibilité des ressources qu'il pourra se procurer chez ses parents agriculteurs. Ce n'est que quand les périodes d'échanges avec les villages producteurs de riz et de maïs sont terminés qu'il pêche pour vendre. Ses besoins alimentaires comblés par l'achat de denrées, il dépense l'excédent de son avoir pour des biens manufacturés, tels que filets de pêche, cordages en nylon, hameçons...

1 Le *gony*, mot provenant de l'anglais *guney*, est un sac d'exportation contenant 50 kilos de riz.

2 Boîte de lait concentré employé comme mesure de riz. Un kilo de riz équivaut à trois *kapoaky* et demi.

La conservation du poisson même après traitement (séché, fumé, salé) demeure problématique par temps humide. Un convoiement rapide des poissons est donc nécessaire en certaines saisons comme en *asotry*, quand les prises sont profitables, mais ponctuelles. Le *tongotsy* assure comme on l'a vu précédemment le relais entre le pêcheur et l'acheteur. Le poisson était jusqu'il y a peu vendu au grand marché de Morondava. Aujourd'hui, très peu de produits marins sont encore proposés sur les étales et leur prix a tellement augmenté qu'il rebute les habitants de Morondava. Curieusement, les crustacés sont devenus, dans ce petit port maritime, une denrée de luxe que l'on ne retrouve que sur les tables des meilleurs restaurants de l'endroit. Ce phénomène est perceptible depuis que des sociétés de pêche ¹, pour la plupart dirigées par des Français, se sont installées à Morondava. Leur présence valorisa l'exploitation des ressources halieutiques et modifia le comportement économique des pêcheurs de plus en plus tentés par l'argent facile. Il faut ajouter que les sociétés étrangères sont rapidement entrées en concurrence avec les commerçants pakistanais et ne leur ont pas permis de créer un monopole sur les produits de la mer comme ils le firent sur les produits céréaliers locaux². Ceci explique la hausse vertigineuse et continue des prix de la crevette, du crabe, de l'aileron de requin et du concombre de mer, produits forts de la pêche marchande.

Dans les meilleurs mois de l'année, la collecte de crabes associée à la pêche à la crevette peut rapporter à un ménage un revenu mensuel de 150 000 fmg ³. La pêche en haute mer, plus lucrative encore à cause du prix élevé offert pour l'aileron de requin ⁴, rapporte jusqu'à 300 000 fmg par mois.

1 Les différentes sociétés de pêche installées à Morondava : SOPEMO, Refrigépêche, Karim, Les pêcheries du Menabe, Kaleta, Kamisy, Carré d'as,....

2 Habituellement, les karany forment en famille un cartel. Ils s'entendent sur l'attribution des zones de collecte et sur les prix à pratiquer. Ils accordent aux producteurs des avances sur leurs récoltes et les fidélisent par un jeu subtil d'endettement et d'usure à taux très élevés. Pour plus d'informations sur les réseaux de traite marchande mis en place par les commerçants pakistanais, on consultera les travaux de S. Blanchy (1995), E. Fauroux (1989), B. Schlemmer (1983 b.), P. Ottino (1963).

3 En 1992, le taux de change était de 500 FMG = 1 ff. Le salaire de base des fonctionnaires est à 45 000 fmg/mois.

4 Le poisson de mer est vendu 600 fmg le kilo aux sociétés de pêche de Morondava, le crabe : 700 fmg le kilo, la crevette entre 2000 et 2500 fmg le kilo, l'aileron de requin : 30 000 fmg le kilo. Seule la chair du crabe est consommée. Les pinces sont destinées à la vente.

La facilité avec laquelle les pêcheurs de la côte et les ramasseurs de crabes de Mangily accèdent aux revenus monétaires contribue sans aucun doute à l'émergence de ces nouveaux besoins.

b) La course à l'argent (*mitady vola*)

L'argent obtenu par la vente des récoltes, mais aussi des produits de la mer, est censé permettre l'achat de denrées alimentaires pendant les périodes sans production et combler ainsi des besoins élémentaires. Mais comme dans nombre de sociétés, ainsi que le développe M.J. Herskovits (1948), l'économie tend également à la satisfaction d'autres besoins, beaucoup plus subjectifs et variables, qui sont mus par un désir de prestige. Pour les uns, le boeuf continue à représenter le bien le plus convoité, tandis que d'autres sont attirés par des objets de facture étrangère. Dans un cas comme dans l'autre, l'argent offre seul le moyen d'accéder à la satisfaction d'un désir d'ostentation qui n'est rien d'autre que l'affirmation d'un pouvoir et d'une distinction sociale.

"Même si mon argent n'est pas suffisant pour acheter un boeuf, me confia un jour un paysan, j'achèterai des vêtements (*siky*). Car que dirons les gens de moi sinon que ce type là doit souffrir la misère pour aller ainsi vêtu (*aha rangahy moa la fa mijaly mare, ndra siky tsy anany*)".

Même en situation extrême, le besoin de prestige peut soumettre les besoins plus primaires. Je m'en suis rendue compte un jour d'octobre, quand la soudure se faisant ressentir cruellement, les villageois avaient épuisé leur épargne et ajoutaient de plus en plus d'eau dans leur riz. Je leur avais demandé par quel moyen il me serait possible de les aider et de les soulager. En les voyant se démener quotidiennement pour trouver de la nourriture, je m'attendais à ce qu'ils me demandent du riz ou du maïs. Or, à mon grand étonnement, ils me firent part que leur plus grand désir, leur plus grand besoin était un bien qu'ils ne pouvaient dans l'immédiat ni acquérir grâce l'aide de la famille, ni par le

troc, ni par l'argent dont ils étaient sur le moment démunis : des vêtements européens, pantalons de toile, casquette,...

Cette anecdote me donne à penser que les dépenses de biens de prestige ne diminuent pas quand la production permet à peine l'autosuffisance alimentaire. Pour en être définitivement persuadé, il suffit de calculer le coût de la réfection d'un tombeau en ciment ou d'une pose de croix ¹, revenant respectivement à 1 500 000 fmg et 500 000 fmg. Ces travaux de restauration des monuments funéraires, jadis rétribués en boeufs, entrent dans la course au prestige qu'engagent les familles entre elles. En trois années de terrain, j'ai évalué à plus de quarante pour cent les tombeaux ayant subi ce genre de réfection.

On retrouve, chez les agriculteurs qui ne l'oublions pas sont par tradition d'anciens éleveurs, relativement plus que chez les pêcheurs, une propension à acquérir des boeufs dès le moment où la somme rassemblée est suffisante, et cela quitte à devoir les revendre en période de nécessité. Ils évaluent la production de leurs terres en fonction du nombre de zébus qu'ils pourront acheter. Quand je les interrogeais sur la superficie de leurs terres et la production de leur dernière récolte, ils me répondaient généralement soit que leur terre n'était pas suffisante ou trop sèche pour avoir un zébu (*tsy ampy aviliko aomby ka haniko avao*) soit, très fiers, qu'elle donnait un zébu chaque année.

Parmi les habitants du littoral, les Tsimihety d'Ambato et les Sakoambe de Kivalo, anciens éleveurs convertis à la pêche, ont conservé ce réflexe de thésaurisation par le boeuf ², mais la constitution d'un grand troupeau n'est pas, sans doute à cause du manque de pâturage, un objectif impérieux qui incitera le pêcheur à partir en mer.

Le zébu est une monnaie qui aujourd'hui n'a plus cours excepté dans les échanges cérémoniels. Pourtant, il reste une caisse d'argent (*petrambola*), "une réserve de valeur" comme dit Paul Ottino (1963 : 125) que certains cherchent à se constituer. Comme avant, la possession de boeufs est un moyen de se démarquer, d'asseoir ou d'acquérir un statut,

¹Le *Manao lakroa* est une cérémonie au cours de laquelle une croix en béton est posée sur une ancienne tombe. Elle ne signifie pas l'adhésion des populations au catholicisme. La croix fabriquée en matériau d'exportation est le double signe de pouvoir et de richesse drainé par la culture européenne (durant la colonisation française).

² Les Tsimihety d'Ambato possèdent 6 boeufs sur 7 et les Forobia fondateurs de Kimony Sud possèdent 12 boeufs sur un total de 16.

une position sociale. Le zébu est un signe bien plus ostentatoire de richesse et de pouvoir que ne le sera jamais dans cette société l'entassement de nombreux sacs de riz devant une case. Les familles les plus riches en terres, c'est-à-dire celles qui peuvent prétendre au surplus, sont de manière très significative celles qui possèdent le plus de boeufs. Superficie de terre et nombre de zébus fonctionnent en vases communicants. Comme le dit très justement Emmanuel Fauroux " *la possession de nombreux zébus est marque d'alliances fructueuses et permet à la fois de mettre en place des mécanismes auto cumulatifs de différenciation économique (ceux qui ont le plus de boeufs sont les gros riziculteurs) et de créer de très efficaces rapports de clientèle, qui, dans la réalité concrète, fondent le plus solidement le pouvoir local*" (1989 : 238). Rien d'étonnant donc que dans le contexte villageois ceux qui possèdent le plus de boeufs sont les lignages fondateurs (*tompon-tana*) ou qui se disent tels. A Ankirijibe, Les Isimihety descendants de Natsoeky possèdent 44 boeufs sur les 55 recensés au village, les Misaka de Soaserana 48 boeufs et les Marovango de Mangily 56 boeufs sur un total villageois de 121 têtes. A tout instant, les fondateurs doivent pouvoir offrir une bête pour aider les lignages les plus démunis à accomplir le minimum de cérémonies aux ancêtres et de rituels sociaux, tels que la circoncision, l'enterrement et la reconnaissance de l'enfant. C'est là une fonction de puissant que d'assurer la continuité du rapport aux ancêtres au sein des lignages secondaires et ainsi nourrir sa propre ascendance, sa véritable antériorité.

L'achat d'un boeuf après une récolte est un placement à risque pour qui n'est pas certain de pouvoir le conserver. La fluctuation du prix des zébus est inverse par rapport à celui du riz. Au sortir des périodes de récoltes, le prix du riz et du maïs est au plus bas, mais les boeufs sont très chers. En période de soudure (avril et octobre), le prix du riz est à la hausse. Certains éleveurs pour passer ces mois difficiles sont contraints de brader leurs bêtes. Sur les différentes places de vente de boeufs de la région de Morondava ¹, un castré (*vositsy*) se négocie selon les périodes à 300 000 fmg ou à 150 000 fmg. Un zébu à peine sevré (*maota*) qui aurait été acheté 80 000 fmg en février ne vaudrait plus que 50 000 fmg en avril. Cela explique en partie la réticence des propriétaires à se séparer de

¹ Le marché d'Analava, le marché de Bemanonga et l'abattoir municipal de Morondava.

leurs bêtes en période de soudure. "Vendre un de ses boeufs, c'est comme s'amputer d'une main (*tapahy ny tana*)". Il faut vraiment que la misère soit grande (*laha fa miletry mare*) ou qu'un besoin impérieux d'argent, pour par exemple honorer la paie des journaliers, surgisse pour s'y résoudre.

La proximité de la ville de Morondava, où les habitants des villages se rendent en moyenne une fois par semaine, augmente les tentations pour des produits manufacturés présentés dans les boutiques des Pakistanais. Les vêtements, la vaisselle, les machines à coudre, les postes radio se situent au second rang des achats. Dans le cas présent, on peut vraisemblablement parler "d'effet d'imitation" tel que le définit Paul Ottino ¹. Ces objets, nouveaux signes de prestige, sont recherchés pour l'effet qu'ils produisent sur autrui. L'argent de la pêche permet aux pêcheurs d'accumuler les signes extérieurs de richesse et de se rapprocher toujours plus de la représentation qu'ils se font du train de vie des "vazaha" ², des nantis. Ils organisent ainsi des pêches à seule fin d'assouvir un besoin immédiat d'argent. Chez les agriculteurs, l'émulation crée des désirs similaires qui resteront inassouvis, à moins qu'ils ne fassent partie de ces lignages qui entretiennent la dette foncière de leurs alliés et prennent ainsi part à leur prospérité.

De toute évidence, la recherche d'argent (*mitady vola*) augmente et l'on glisse doucement vers une économie monétisée. Les obligations familiales telles que la réfection des tombeaux, la pose d'une croix se chiffrent aujourd'hui en argent et même dans les cérémonies les plus traditionnelles on retrouve à côté du rhum de fabrication locale, des bouteilles de bière, de soda et de limonade. On remplace le boeuf du sacrifice par de la viande de boucherie et l'on ne s'étonne pas que les ancêtres, à l'unisson avec les vivants, préfèrent aux tambours et aux chants anciens, le son cacophonique des magnétophones.

1 (Ottino 1963 : 301-2) : "L'effet d'imitation, dont l'apparition est provoquée par la mise en contact avec des biens jusqu'alors inconnus, incite des sujets économiques à rechercher des biens nouveaux estimés supérieurs et à modifier leurs modes de consommation de manière à les rapprocher de normes jugées subjectivement plus satisfaisantes."

2 Le mot *vazaha* est le terme employé pour désigner les étrangers ou plus particulièrement les Européens. Est également qualifiée de *vazaha*, toute personne adoptant un train de vie à l'europpéenne.

III - LES VOIES D'ACCES A LA TERRE

L'accès aux terres utiles et la constitution ou la conservation d'un patrimoine foncier est un enjeu important car il en va à la fois de la vie et de la survie des familles. Or, on constate que les modalités d'acquisition ou d'usage d'une terre sont variables, plus ou moins souples en fonction de sa destinée culturelle. Les terres à vocation de cultures permanentes, par exemple, ne circulent que par dévolution successorale et entrent dans la catégorie des biens patrimoniaux "*lova*". Cela n'est pas le cas des terres de brûlis (*hatsake*) dont l'exploitation est temporaire, car elle ne dure environ que trois ou quatre années avant que le sol soit totalement épuisé. Ce caractère provisoire fait que la terre de brûlis n'est pas un bien cessible par la vente ou transmissible par héritage. Il n'y a, à proprement dire, aucun droit de propriété individuelle sur une terre de brûlis, mais seulement un droit sur sa production. Quand après un certain temps, la végétation s'est reconstituée sur la terre abandonnée, elle peut être réattribuée à un tiers. Le défrichement d'une parcelle de forêt à des fins de culture temporaire sur brûlis est accordé avec une relative largesse par la communauté villageoise. Mais cette libéralité ne signifie pas qu'il n'y ait aucun contrôle et que l'usage de ces terres, comme celui d'autres lieux banaux tels que les pâturages ou encore les lacs et les cours d'eau ¹, soit complètement anarchique. La tradition veut qu'en dehors des habitants, le territoire villageois ne s'ouvre qu'aux personnes connues, avec lesquelles on entretient des rapports harmonieux. Il suffit d'avoir vécu quelque temps dans un village pour comprendre comment sont traités les

¹ On entend suggérer que dans le moyen-Ouest, contrairement à ce qui se passe dans la société vezo du Sud étudiée par Koechlin, il n'existe pas de territoire de pêche et que la mer, un peu comme la forêt pour les gens d'*antety*, est ouverte à tous. Or, s'il est vrai qu'il n'existe aucune loi de propriété sur la mer ou sur les chenaux, en revanche leur accès dépend totalement de la qualité des rapports que l'on a avec les individus qui ont coutume d'y pêcher et sur le territoire desquels courent les chenaux, s'ouvrent les embouchures et que borde le littoral. La mer, c'est la terre des populations côtières (*zahay moa ny taninay ranomasina iny*) et l'on peut ainsi parler de territoire marin, même si cet espace est difficilement bornable et qu'il ne se définit que par "fréquentation" ou comme le dit M-C. Cormier-Salem par les "parcours de pêches" (1995). Ne serait-ce que pour des aspects purement pratiques, il est indispensable donc de se créer des alliés en bord de mer pour pratiquer la pêche. Quand les gens de Mangily, par exemple, quittent leur village pour passer quelques jours à Ampatiky ou à Kivalo, zone particulièrement riche en crabes, ils bénéficient de l'hospitalité de leurs parents. On imagine difficilement que cela soit possible sans rapports d'alliances ou de parenté; d'autant plus que ces voyages sont fréquents et que les bénéfices qu'ils en retirent, sont importants.

étrangers qui sans autorisation préalable s'aventurent à pêcher dans une rivière ¹ ou à laisser paître leurs boeufs sur les terres d'un village. S'ils ne sont pas immédiatement chassés, on leur demandera de se présenter et d'offrir en réparation le rhum de l'amitié (*finama*). L'examen du parcellaire révèle une large distribution des terres de brûlis (*hatsake*) entre les habitants des villages mais aussi avec leurs alliés ou leurs *longo*, habitants des villages voisins de bord de mer qui ne possèdent pas sur leur territoire de zone forestière. Les communautés villageoises voisines ouvrent réciproquement leur territoire en accordant des droits d'usage sur les ressources (pâturage, pêche, ramassage et brûlis).

Dans la région, la moindre parcelle de terre cultivable a été aménagée en baiboho ou en rizière. Il n'existe plus aucune terre de culture permanente qui ne soit attribuée qui ne soit qualifiée de terre patrimoniale (*tanindraza*). Ces terres "rares" dont la propriété est collective puisqu'elles appartiennent à ceux qui partagent le même tombeau (*mahahivoky any fasany*) sont exploitées par les membres des lignages propriétaires. Les cas de vente de rizières et de baiboho sont, comme nous le verrons, fort rares. Aujourd'hui, les lignages préfèrent également les exploiter eux-mêmes, plutôt que de les confier en métayage à des étrangers comme auparavant. Les droits d'exploitation de ces terres lignagères sont soumis à tout un calcul de filiation qui nous le comprendront favorisent toujours les descendants en ligne masculine au détriment des descendants par "les femmes" et les résidents au détriment des absents. Les lignages propriétaires de villages étant bien entendu ceux qui possèdent le capital foncier le plus vaste et le plus riche en terres irriguées, on comprendra qu'il est dans leur intérêt de juguler à outrance leur patrimoine foncier. Je propose donc d'aborder la question foncière en traitant d'abord des modalités générales de vente et de dévolution successorale, pour ensuite m'attarder sur la gestion lignagère des biens patrimoniaux et montrer enfin, la répercussion qu'ont les

1 Séjournant dans les villages de bord de mer, j'ai à deux reprises assisté à une scène lors de laquelle les habitants du village chassaient un inconnu qui s'était aventuré à pêcher dans les chenaux de leur territoire, le traitant de preneur de coeur (*mapka fo*) et de "suceur de sang" (*mpaka ra*). On ne peut donc nier l'emprise des populations côtières sur leur environnement halieutique et le contrôle qu'ils exercent sur la gestion des ressources, par un filtrage continu de l'accès au territoire, au rivage et à la mer.

stratégies d'alliances sur la distribution des droits d'exploitation des terres dans l'ensemble de la communauté régionale.

1 - VENTE ET ACHAT DE TERRES

Qu'il s'agisse d'un bien acquis (*fila*) ou raison de plus d'un bien hérité (*lova*)¹, la vente d'une parcelle est toujours soumise à l'approbation de la famille et de toute la communauté villageoise. Les liens de parenté, d'alliance et la résidence facilitent comme pour toutes autres transactions foncières (métayage, attribution de terre,...) l'issue de la vente. Cependant les familles répugnent à céder la terre et l'on constate une certaine inertie car même si la terre est complètement asséchée et qu'elle ne produit plus, elle est conservée comme bien patrimonial².

Il faut remonter aux années soixante-dix pour retrouver traces de vente de terres. La SODEMO³, société constituée en juin 1972, aménagea dans la région, aux abords des rivières Morondava et Andranomena, des rizières irriguées dont elle devait assurer l'exploitation en même temps que la maintenance du réseau d'irrigation et le développement des périmètres irrigués. Une grande partie des terres qui bénéficièrent de ces aménagements était déjà appropriée. Cette propriété fut maintenue. Par contre, les terres qui demeuraient domaine d'Etat (*fanjakana*) ont été mises en vente. Un droit de préemption fut accordé aux habitants de la région, dans le respect des usages qui favorisent toujours le résident. Les modalités d'acquisition de ces terres étant totalement verrouillées par les communautés villageoises, aucun étranger ne se porta acquéreur d'une parcelle.

1 P. Ottino introduit une distinction importante entre deux catégories de biens, les biens hérités (*lova*) et les biens acquis (*fila*) par achat ou par défrichement. Exception faite pour les terres de culture sur brûlis forestier (*hatsake*) qui ne peuvent ni être vendues, ni héritées. Les biens *fila* sont la propriété personnelle et exclusive de la personne qui les a acquis par son travail. Il en possède la gestion, le plein contrôle et peut les vendre sans l'accord de sa famille. Cependant, à la mort du propriétaire, les biens *fila* transmis à sa descendance entrent dans la catégorie des biens *lova* frappés de l'interdiction de vente. Voir Ottino Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky.

2 Les habitants disent ainsi : "C'est notre terre, nous ne la vendons pas. C'est notre terre, elle reste là sans rien produire (*tanintena avao, tena tsy mamananosy azy, de fa tanintena mipetraky avao any iny fa tsy misy raha vokatriny*). Même si la terre est sèche, elle nous appartient et nous demeurons ici toujours (*Ndra tany maiky le anay ity mipetraky eto avao rahay*)".

3 SODEMO : Société de Développement de la Région de Morondava.

<u>LIGNAGES</u>	<u>RESIDENCE</u>	<u>LOCALISATION DES TERRAINS et NATURE</u>	<u>CEDANTS</u>
Timalaky Antanosy Marolahy Tsimahabe Marovango Sakoambe Tsimanavadraza Befandreha Sakoambe TF	Ankirijibe Mangily Tanambao Ampasimaty Ampasimaty Antalitoka Mangily Kimony Nord Antalitoka	Ankirijibe (rizière) Andranomena (rizière) Ankirijibe (rizière) Soaserana ouest (rizière) Soaserana ouest (rizière) Ankirijibe sud (rizière) Ankirijibe (rizière sèche) Ankirijibe (rizière sèche) Soaserana Nord (baïboho)	SODEMO SODEMO SODEMO SODEMO SODEMO Marovango Marovango Antibefa Misaka

Fig.63. La vente de terre dans la région ¹

Comme on peut le constater à la lecture du tableau, ce sont en majorité des lignages habitants dans des villages contigus aux rizières qui en sont devenus propriétaires. Dans un seul cas seulement, un lignage a acheté à la SODEMO un hectare de rizière situé sur le territoire-même où il résidait. L'exception est ici significative, au regard de l'identité du groupe acquéreur. Il s'agit des Timalaky dont nous connaissons l'origine servile ². Ce lignage est le seul, dans la région, à avoir été tenu jusque-là en dehors des circuits de distribution de terre. Par ses actions, la SODEMO leur offrit l'occasion de devenir propriétaires d'une terre, la seule en réalité qu'ils possèdent. Il est important de remarquer que pour les Timalaky, la résidence ne leur donne pas droit de terre et que ce n'est qu'en achetant ce droit, et encore par l'entremise d'un organisme extérieur à la communauté villageoise, qu'ils l'acquièrent. On peut penser que, comme dans tous les cas de vente de terre, la communauté villageoise, en l'occurrence, celle d'Ankirijibe, aurait pu s'opposer à cette transaction et que si cela ne s'est pas produit, c'est qu'en définitive personne ne voyait d'inconvénient à ce que les Timalaky deviennent propriétaires d'une rizière. Le fait n'a de toute évidence pas été ressenti comme une usurpation. En revanche, une demande directe de leur part auprès de la communauté, sur base de leur résidence, aurait posé un tout autre problème, car comme je l'expliquais dans

¹ J'ai rassemblé dans le tableau suivant l'ensemble des terres acquises par achat, en mentionnant le propriétaire actuel et sa résidence, la localisation de la parcelle, sa nature, et l'identité du cédant.

² Cf. chapitre trois.

le chapitre trois, ils n'ont pour ainsi dire pas droit de cité, aucune alliance. Preuve s'il en fallait encore que c'est bien l'alliance qui donne à la descendance des droits à la terre.

L'oeuvre de la SODEMO eut un impact important en matière de valorisation des terres. Si l'on interroge la mémoire des habitants sur les cas de vente de terres dans la région, on constate que directement ou indirectement cet organisme est impliqué, comme si ces actions d'aménagement rizicole avaient conféré à la terre une valeur vénale qu'elle ne possédait pas traditionnellement. On remarque, en effet, que les lignages qui possédaient des terres *lova* sur des territoires villageois où ils ne résidaient plus ¹ les ont vendues, faisant fi des scrupules qui entourent la vente des biens patrimoniaux, dès l'instant où ces terres ont acquis une plus-value grâce aux aménagements de la SODEMO. Pour paraphraser Henri Lavondès (1967 : 160) qui en 1959 avait constaté une mutation similaire de la conception de la valeur de la terre chez les Masikoro du Mangoky, je dirais que la terre n'est, selon l'optique traditionnelle, " *pas ressentie comme un instrument de production. Acheter de la terre, ce n'est pas faire un investissement dont on attend des bénéfices. (...) Le prix d'achat payé apparaît surtout comme une indemnisation versée au propriétaire en échange de sa renonciation au droit d'usage qu'il possédait sur la parcelle cédée.*" La situation évolue rapidement dès l'instant où les droits communautaires s'estompent et surtout, dans le cas présent, où la terre " *commence à être sentie comme un capital*".

Ces ventes massives de rizières aménagées par la SODEMO sont à mon sens tout à fait circonstanciées. D'une part, car depuis lors plus aucune vente n'a été effectuée dans la région, bien que les terres productives se faisant de plus en plus rares, leur valeur n'en est qu'augmentée. D'autre part, parce que ces ventes ont précipité la "liquidation" de situations ambiguës qui auraient tôt ou tard posé problèmes et qui vont, pour certaines d'entre elles, dans le sens de la recomposition ou de l'unité du territoire villageois. C'est ainsi que doit être compris, il me semble, le cas des Timalaky d'Ankirijibe, les ventes de voisinage et la cession totale des rizières *lova* par les propriétaires ne résidant plus au

1 Vente de deux rizières *lova* situées à Ankirijibe par les Marovango de Mangily, l'une aux Sakoambe d'Antalitoka et l'autre, aux Tsimanavadraza de Mangily. Vente d'une rizière *lova* par les Antibefa de Mangily aux Befandraha de Kimony Nord.

village. Les droits de fondateur qu'ont toujours revendiqués les Marovango de Mangily, sur le village d'Ankirijibe, sont, nous l'avons vu, à l'origine d'un puissant conflit¹ Les rapports de force qui existent entre les Marovango et la communauté villageoise d'Ankirijibe rendent difficile voire impossible le déroulement de rapports quotidiens que supposerait l'exploitation de rizière. Les Marovango avaient délaissé leurs terres d'Ankirijibe et le risque de leur destitution par la communauté villageoise était réel, depuis que ces terres aménagées avaient pris de la valeur. En cédant² leurs terres à des lignages extérieurs au village d'Ankirijibe, mais qui entretenaient des liens d'alliances ou de parenté avec ses habitants, les Marovango devançaient le problème.

Par son caractère définitif, la vente contrairement à l'héritage est parfois suivie d'une demande de titrage³ qui peut contrarier les limites du territoire villageois. A ce sujet, l'unique cas de vente d'une terre baiboho enregistrée dans la région constitue un témoignage intéressant. Les Sakoambe Tsy Foty qui, nous l'avons vu, ont refusé d'entériner leur installation au village d'Antalitoka par une alliance avec les Mija, sont parvenus néanmoins à acquérir une terre baiboho située au nord de Soaserana en l'achetant aux Misaka. Une lointaine alliance dont le berceau se situe au village d'Ankirondro, près de Belo-sur-Tsiribihina, lie les deux groupes. Les Misaka peut-être un peu forcés par ce lien de parenté, ont cédé cette parcelle *lova* aux Sakoambe Tsy Foty. Ceux-ci ont aussitôt effectué toutes les démarches administratives pour qu'elle soit titrée et s'appuyant sur cette propriété pour forcer leur intégration, ils ont installé, avec l'accord des Mija⁴, leurs tombeaux à l'ouest de leur baiboho. Cette "enclave" estampillée par la présence de tombeaux, en plein territoire Misaka, provoqua la réaction du chef lignager fondateur de Soaserana. Il fit titrer l'ensemble des terres patrimoniales, sans doute par

1 Cf. chapitres quatre et six.

2 La transaction de vente d'une terre *lova* entre deux lignages s'effectue par l'intermédiaire des chefs lignagers qui, si le titrage à lieu, inscrivent préalablement la terre en leur nom. Mais cette mise en acte de la propriété ne confère pas au preneur un droit individuel sur la terre acquise. Elle revient à l'ensemble du lignage dont les membres ont participé financièrement à l'achat.

3 On remarque en consultant les registres cadastraux du Service des Domaines de Morondava que rares sont les terres qui ont été immatriculées : Ambalan'omby (4), Ankirijibe(6), Andimaky (2), Soaserana (2).

4 Cf. chapitre quatre.

mesure conservatoire, et redessina les contours du territoire villageois en y posant des bornes.

2 - TERRES RECUES EN HERITAGE (*LOVA*)

Les terres acquises par héritage (*lova*) sans doute parce qu'elles sont englobées dans la notion de *tanindraza*, terre des ancêtres, ne sont jamais des propriétés privées. Leur appropriation est certes individuelle, mais leur gestion ou leur cession restent sous le contrôle collectif du lignage. C'est en effet plus un droit d'exploitation à vie qu'un réel droit de propriété sur une part du patrimoine lignager qui est légué à la descendance. Chacun peut disposer de sa parcelle *lova*, selon une relative autonomie, la donner en métayage, la prêter, y cultiver ce qu'il désire. Mais en aucun cas, il ne peut la vendre, car il existe une prohibition formelle : "Biens hérités ne peuvent être vendus" (*tsy azo anie io zay lova io*). L'explication donnée par les habitants à cette interdiction, fait référence à la fois à ce droit de regard que la communauté lignagère continue d'exercer sur le patrimoine au-delà de sa distribution et d'autre part à la territorialité du lignage, à sa résidence. On ne peut ainsi vendre une terre patrimoniale parce que "ce n'est pas un héritage qui me revient à moi exclusivement, mais l'héritage du village" (sous-entendu, de tous les parents résidant au village) (*lovan-tana, fa tsy lovako zaho raiky*). Comme on a pu le constater dans les exemples précédents, cette prohibition peut être levée si la vente d'une terre *lova* bénéficie de l'assentiment de l'ensemble des membres du lignage. On peut donc penser que le contrôle lignager existe avant tout pour parer à l'éventualité d'une division définitive du patrimoine à transmettre et privilégier l'intérêt du lignage résidant. Le maintien du patrimoine foncier, compte tenu des liens persistants entre tout lignage et la terre de ses ancêtres, représente un enjeu de taille pour le groupe. Si un lignage sans terre est un peu comme un lignage sans ancêtre ¹, à l'inverse le patrimoine foncier garantit

¹ La transmission d'un héritage sous-entend l'existence d'une continuité généalogique, de même qu'à l'inverse la référence aux ancêtres passe par la transmission de biens *lova* ou *jiny*. Ainsi, les esclaves sont-ils complètement prisonniers de cette idéologie puisque, considérés sans ancêtre, ils n'ont par voie de conséquence pas d'accès à la propriété, pas de possibilité de constituer un patrimoine et de le transmettre (Cf. chapitre deux).

l'histoire du lignage et lui confère une dimension territoriale. Son indivision, synonyme de cohésion du groupe, lui fournit à la fois les moyens de son existence et de sa reproduction. Sachant cela, on comprend assez mal de quelle manière peuvent dans la réalité s'exercer les règles traditionnelles de dévolution successorale telles qu'elles m'ont été énoncées. Dans le discours, le partage apparaît comme extrêmement égalitaire. Les terres seraient transmises à part égale selon les deux lignes, sans considération de sexe ou d'aînesse. Ainsi donc, m'a-t-on même affirmé, l'enfant sans père (*anak'amotno*) élevé au village de son oncle maternel, hériterait à la fois des biens de sa mère et de ceux de son oncle maternel à part égale avec les descendants directs.

Si l'on considère la virilocalité des épouses, on se rend immédiatement compte que ce système de dévolution provoquerait à terme, par une perpétuelle redistribution des droits sur la terre, une décomposition du patrimoine lignager, et par son côté égalitaire une atomisation multiple de la propriété. Or, la gestion demeure localisée au point d'ancrage du lignage, sur la terre où sont plantés les poteaux de circoncision, *hazomanga*, centralisée par le pouvoir du chef lignager, le *mpitoka hazomanga*. C'est donc une fois de plus la résidence qui est prise en compte dans le calcul de l'héritage.

Les parents résidant au village ou à proximité des terres sont toujours favorisés par rapports aux absents. Cette occurrence n'avantage pas les femmes, qui souvent soumises à la virilocalité, se voient écartées du partage. Les terres reviennent alors toutes entières à leurs frères qui se les distribuent avec une priorité à l'aîné qui recevra sinon la plus grande part, tout au moins la terre la mieux irriguée. Le lignage se réserve également un droit de réattribution définitive ou provisoire sur toute terre patrimoniale abandonnée par un individu qui a quitté le village.

Ainsi, le partage des terres n'est pas aussi égalitaire qu'il y paraît à première vue. Le sexe, le degré d'aînesse au sein d'une même génération et la résidence infléchissent ce partage de telle sorte que l'on aboutit à un mode successoral qui privilégie la lignée agnatique, comme on le retrouve chez les Masikoro, Mahafaly, Antandroy, Bara et

Antesaka¹. Cela ne veut pas dire qu'il y ait exclusion systématique des femmes et de leur descendance, dans le partage des terres lignagères. Le facteur résidentiel paraît sur ce point le plus déterminant. Or, comme je le soulignais dans le chapitre six, la fréquence et la qualité des rapports donnent parfois au voisinage valeur de corésidence. Il est bien difficile d'établir une distance, un périmètre au-delà duquel la femme résidant chez son époux n'a plus accès à sa part de terre. D'autant plus que d'autres facteurs entrent en jeu, aussi difficilement appréhendables que les motivations ou les inclinaisons qu'auraient la femme et son époux à cultiver la terre, l'ampleur du patrimoine de l'époux, ainsi que de multiples faits qui feront surface au cours de mon analyse.

3 - DU DON DE FEMMES A LA CESSION DE TERRES

Le don d'une femme, à l'intérieur comme à l'extérieur du village, apporte de nombreux avantages, comme par exemple celui de pouvoir disposer de l'aide du beau-fils pour les travaux agraires. Mais en retour, il comporte le désavantage de voir le beau-fils ou ses enfants réclamer un droit d'accès aux terres qui reviennent à la femme. Observons alors trois cas de figure différents qui montrent, selon les grandes orientations matrimoniales en vigueur dans la région², les différentes manières adoptées par les plus riches propriétaires terriens pour accorder à leurs alliés matrimoniaux (et à leur descendance) un accès minimal aux terres lignagères sans trop amputer le capital foncier.

a) Distribution linéaire des terres à l'intérieur du territoire villageois : le contrôle des agnats masculins

Dans le chapitre cinq, j'expliquais par quel détour les lignages fondateurs parviennent à profiter un maximum de la présence de leurs gendres au village en leur accordant, en contrepartie, un droit d'usufruit sur des terres de médiocre qualité.

1 P. Ottino (1963 : 58) différencie deux types d'ordres de dévolution successorale, "*l'un de système vezo fait une large place aux maternels, l'autre, sensiblement commun aux Masikoro, Bara, Antandroy, Mahafaly et Antesaka favorise la lignée agnatique*".

² Cf. chapitres quatre et six.

L'exemple des enfants de Marie-Jeanne, m'avait fourni l'occasion de montrer que les "enfants de femme" perdent bien souvent le bénéfice des biens laissés par leur père et que l'héritage de leur mère était à peine suffisant ou en tout cas ne permettait pas de produire un surplus. Si l'on se réfère à présent à la destinée matrimoniale des "enfants de femme" (*anaky ny ampela*) décrite dans le chapitre six, on constate qu'en règle ordinaire, les filles (et soeurs) des lignages *vahiny* sont généralement offertes en mariage à l'extérieur du village et plus particulièrement à des hommes habitant la région, des pêcheurs de préférence. Il y a donc de fortes chances que ces époux viennent solliciter leur belle famille et que les lignages *vahiny* doivent ainsi répondre à leur demande en leur accordant, à leur tour, un droit d'exploitation sur une terre qui satisfait à peine leur besoin et dont eux-mêmes détiennent un droit par alliance avec les fondateurs du village. Leur droit au patrimoine ne se stabilisera en fin de compte que lorsqu'ils parviendront, comme les lignages premiers, à conserver leurs filles et leurs soeurs au village. En l'absence de cette possibilité, l'écart se creuse entre les anciennes familles qui gardent sous leur contrôle les terres les plus productives et les plus vastes du village et celles qui arrivées depuis une ou deux générations, n'ont parfois qu'un hectare de rizière, parfois sec et autant de baiboho pour vivre (qu'ils doivent parfois partager avec leurs alliés). Si l'on s'en tient à l'exemple d'Ankirijibe, la famille la plus ancienne (*tompon-tana*) qui est constituée de 20 individus, sexes et âges confondus, exploite à elle seule 5 hectares de rizière qui lui ont fourni en 1992, 7,5T de riz. Dans ce même village, la famille de R., la plus récemment installée, n'exploite qu'un quart d'hectare de rizière qui a produit en 1992 à peine 300 kilos de riz pour nourrir 4 personnes.

La stratégie matrimoniale des lignages autochtones qui privilégie la résidence des gendres au village, développe une outrageuse cohésion. Elle permet à la fois l'indivision du patrimoine foncier en même temps qu'elle fournit la main d'oeuvre nécessaire à son exploitation puisque l'aide "forcée" des gendres et des "enfants de femme" permet d'éviter avantageusement le recours à la main d'oeuvre salariée et au métayage.

b) Le droit d'usufruit des époux non résidents : une certaine forme de métayage

La fréquence des rapports matrimoniaux entre villages voisins, jouissant de ressources complémentaires et la virilocalité de résidence des épouses posent indirectement le problème de la reconnaissance du droit des femmes sur leur héritage. Le voisinage permet un contact continu entre les femmes et leur village d'origine, tant est si bien que leur virilocalité est en quelque sorte atténuée. Quand le besoin se ressent d'accéder à une activité d'appoint, les gendres ou même leur descendance viennent solliciter leur belle-famille. La pratique est courante et largement dénoncée dans la région. Elle touche aussi bien à l'accès aux terres de cultures, qu'au brûlis forestier ou encore aux lieux de pêche, mais ne s'enclenche que dans un seul sens : le gendre est demandeur et le beau-père, pourvoyeur.

En théorie, les lignages premiers, une fois l'héritage de leur fille réglé au sein même du village, ne devraient répondre à aucune demande de cette sorte, puisqu'ils sont "gendres" à l'extérieur de leur village. Par contre et comme nous venons de le voir, les lignages seconds, "enfants de femmes", qui s'ouvrent très nettement aux échanges matrimoniaux avec l'extérieur, sont plus que les premiers engagés dans tout un jeu d'obligation de réponse et de demande de rétrocession de droit d'exploitation, avec leurs alliés. Les terres qui circulent ainsi sont, je le rappelle, souvent de médiocre qualité, mal exposées, mal irriguées, se sont des biens de femmes. Elles ont été les premières et les plus touchées par la sécheresse. Les terres venant à manquer, le métayage représente la solution la plus souple pour répondre à la demande de terres des femmes et de leur époux. Cet accord satisfait le désir exprimé tout en ne dérogeant pas à la condition de résidence. Les terres ainsi offertes n'échappent pas au contrôle des agnats résidents. Il m'a fallu du temps et un long travail d'analyse généalogique suivi d'enquêtes pour comprendre que dans la région le droit d'usufruit sur la terre reconnu aux femmes et à leur descendance non résidents s'était transformé en droit de métayage.

Chacun se souvient qu'il y a une génération encore de cela, des étrangers, Betsileo et Korao, exploitaient par métayage des terres à Ankirijibe, Tanambao, Antalitoka, Ambolitara et Mangily be. Ils étaient tenus à un contrat appelé *ampahatelo*¹ jusqu'alors inusité en Menabe. Ce mode de faire valoir comportait de nombreux avantages pour les populations en place. Sans contrepartie, leurs terres étaient défrichées et aménagées. Elles leur apportaient de surcroît une rente foncière qui leur était versée en nature. Rares sont les migrants métayers qui ont conforté leur installation en s'alliant avec les populations autochtones. Dès le moment où les cultures de la région ont connu une baisse de production, ils ont rendu les terres aux propriétaires pour rejoindre des zones plus fertiles, comme Bemanonga, par exemple, ne laissant aucune trace matérielle de leur présence dans les villages. Le contrat d'*ampahatelo* avec les étrangers n'est aujourd'hui plus pratiqué, on lui préfère la formule dite du "*sasake*", "en deux parts" (*mifanasasaky*), plus adaptée à la gestion de terres déjà aménagées, rizières ou baiboho. Selon ce système, le propriétaire fournit les semences, souvent prélevées directement sur la récolte précédente par le métayer et reçoit la moitié de la récolte². D'année en année, l'accord peut courir par tacite reconduction. Bizarrement, j'ai relevé que dans plus de la moitié des cas ci-dessous recensés, les terres complètement asséchées et improductives restent en métayage. Pour conserver cet accord et étant donné qu'il n'y a plus de récolte, le métayer n'a aucune compensation, aucun loyer, aucun dommage à fournir au propriétaire. Tout se passe comme si les deux parties attendaient que les travaux d'irrigation du canal de Dabara soient achevés ou que les conditions atmosphériques soient à nouveau favorables pour reprendre leurs accords.

La superficie des terres utiles ayant considérablement diminuée depuis la sécheresse, la gestion du patrimoine foncier s'est faite plus sévère. Le métayage au sens contractuel du terme est devenu difficile. Les terres que jadis on réservait aux métayers étrangers sont distribués dans un cercle beaucoup plus fermé de parents qui pratiquent le

1 Je reprends ici l'idée développée par R. Waast selon laquelle le système de l'*ampahatelo* aurait été amené et proposé par les migrants eux-mêmes (1980).

2 Le passage du système de métayage *ampahatelo* avec des étrangers au système *sasaky* en famille, semble en fin de compte revenir au même. Selon P. Ottino (1963 : 166) "*Des informateurs nombreux soutiennent que l'association mi-partie se ramène pratiquement à un tiers net de la production réelle pour le propriétaire, se réduisant en fait à une formule un tiers-deux-tiers. Il n'est pas impossible que de tels faits expliquent la fréquence des contrats à moitié dans le Sud-Ouest de Madagascar.*"

sasaky. A croire ce qu'en disent les informateurs, le métayage serait devenu une forme d'obligation d'entraide entre parents *longo* et plus précisément entre beaux-parents et gendres. Pour m'en assurer, j'ai repris tous les cas de cession de terre par métayage que l'on peut enregistrer actuellement encore dans la région (fig. 64).

<u>LIGNAGES PROPRIETAIRES</u>	<u>RESIDENCE</u>	<u>LOCALISATION DES TERRAINS</u>	<u>NATURE DES TERRAINS</u> ¹	<u>BENEFICIAIRES</u> ²
Karany	Ampatiky	Mandarano	R	Antavaratse
Karany	Ampatiky	Andranomena	B	Andriatsimana
Ambalava	Ambato	Antalitoka N O	B	Sakoambe M.
Antavaratse	Ambato	Mandarano O	B	Sakoambe Mija
Tsimihety	Ambato	Ankirijibe E	B	Marovango
Tsimanavadraza	Ambato	Antalitoka O	B	Marovango
Antavaratse	Ambato	Ankirijibe N	R	Ambalava
Anibefa	Mangily	Antalitoka S O	B	Ambalava
Tsimanavadraza	Mangily	Mandarano N	B	Antavaratse M.
Marovango	Mangily	Mandarano S	B	Antavaratse
Forobia	Kimony Sud	Andimaky	B	Antavaratse
Forobia	Kimony Sud	Ankirijibe O	R	Tsimihety
Forobia	Kimony Sud	Ambalan'omby	B	Marolahy
Forobia	Kimony Sud	Tanambao	B	Marolahy
Befandreha	Kimony Nord	Ankirijibe O	R	Antibefa
Sakoambe	Kimony Nord	Andimaky S	B	?
Sakoambe	Kimony Nord	Ankirijibe	R	Antavaratse
Tsimanavadraza	Kimony Nord	Soaserana E	B	Misaka
Tsimanavadraza	Kimony Nord	Ampareitsy O	R	Marovango
Jimbe	Kivalo	Nosy Meloky	B	perso
Antavaratse	Ampatiky	Mandarano	R	Karany
Antavaratse	Mandarano	Ankirijibe	R	Tsimihety
Marovango	Mangily	Bemanonga	R	Maromena
Befandreha	Mangily	Antalitoka	B	Sakoambe

Fig. 64. Distribution des terres en métayage

Dans la totalité des cas, ce sont les beaux-fils ou les enfants de femme (*anaky ny ampela*) qui, nés en dehors du village maternel n'ont en théorie aucun droit direct à l'exploitation des terres, qui demandent à avoir accès aux terres maternelles par le métayage. Pour ne prendre parmi tous les cas qu'un seul exemple, examinons la situation extrême de Tsitinia, un Marovango de Mangily qui exploite un hectare de rizière appartenant aux Maromena de Bemanonga. Comme tous les habitants de Mangily, Tsitinia possède des terres baiboho et pratique intensément le ramassage de crabes dans la

¹ B : baiboho et R : rizière.

² Bénéficiaires : gendres ou "enfants de femme".

mangrove et la pêche dans les chenaux. Pour accéder au modèle idéal de production, il manquait à Tsitinia une rizière. Jusque là, pour se procurer du riz, produit rare dans cette zone et pourtant base du régime alimentaire, il échangeait ses crabes et ses poissons à Bemanonga ou en achetait à Morondava. Un oncle maternel au second degré (fils du frère du père de la mère) de son épouse appartenant à l'ancienne famille des Maromena de Bemanonga lui accorda après qu'il en fit la demande un hectare de rizière en métayage, dont la production devait suffire à la consommation de son ménage. Certes, on peut raisonnablement penser que si la distance entre Mangily et Bemanonga était plus importante et que Tsitinia n'avait pas de fréquents et bons rapports avec la famille de son épouse, sa demande n'aurait pas abouti. Quoiqu'il en soit, on constate que dans ce cas extrême, c'est une fois de plus le gendre qui sollicite la famille de son épouse.

Paul Ottino, dans son ouvrage sur les économies malgaches du Bas Mangoky, constate également la fréquence de liens sociaux entre les propriétaires et les métayers. Il en distingue la nature dans les différentes populations présentes sur son terrain d'investigation (1963 : 161). Pour l'auteur, les rapports de parenté sur lesquels reposent les contrats de métayage, varient sensiblement selon les groupes, Masikoro, Antesaka, Betsileo et Antandroy. Aucun des "modèles" présentés par cet auteur ne convient entièrement pour qualifier la nature des rapports qui dans le cas présent nous intéresse. Ainsi l'on peut dire que comme les Masikoro, les Sakalava de la région "*emploient de préférence des parents longo ou proches foko, collatéraux du côté paternel*" mais certainement pas du côté maternel. Comme les Betsileo, ils emploient les conjoints de femmes du groupe; et comme les Antesaka, ils peuvent eux-mêmes s'employer "*comme métayers lorsque les terres qu'ils possèdent ne leur permettent pas d'employer à plein leur capacité de travail*". Sans doute parce que les terres sont rares, le cercle des parents avec qui l'on pratique le *sasaky* est beaucoup plus circonscrit que dans les populations étudiées par P. Ottino. Dans la région, je le rappelle, le droit de métayage est ainsi accordé à la seule catégorie des beaux fils et à leur descendance, dans le cas où ils ne résideraient pas au village des propriétaires. Le métayage apparaît dès lors plus comme un usage de droits plutôt qu'un accord de faveur, alors qu'avant il n'était pour le propriétaire qu'avantage et

prestige. Ceci explique également, la souplesse constatée dans l'application des termes du contrat. Il n'y a pas de dédommagement exigé par le propriétaire lors du manquement d'une récolte et la pesée s'effectue sans contrôle. C'est une chose qui va de soi de remettre à son parent propriétaire de la terre, une part de la récolte. C'est un usage plus qu'un devoir. Finalement, la forme actuelle que revêt le métayage dans la région rejoint à peu de chose près le partage familial des terres et des récoltes tel qu'il est pratiqué chez les Masikoro, tel qu'il se pratique aussi de manière traditionnelle chez les Sakalava :

"L'esprit d'entraide et de solidarité qui lie les parents intervient. A cultive son manioc sur la terre qu'il déclare posséder, mais va cultiver son maïs sur celle de B. Souvent le produit des récoltes est pratiquement mis en commun entre les membres du segment de lignage. Ces échanges de biens et de services ne semblent pas faire l'objet d'une véritable réglementation. Il s'agit plutôt d'arrangements qui se font de manière très informelle, sans règles apparentes, de services que l'on se rend mutuellement en fonction des possibilités de chacun." (Lavondès 1967 : 157-8)

c) Une stratégie sans partage : les Misaka de Soaserana

Les Misaka de Soaserana, lignage riche et puissant, ont développé, comme on l'a vu dans le chapitre trois, une stratégie matrimoniale conforme à leur rang qui les incite à ne pas suivre la tendance générale d'endogamie régionale, mais plutôt à maintenir une certaine distance géographique entre leur village et ceux de leurs alliés, à rechercher des gendres de richesse et de statut comparable. Comme on ne retrouve chez eux qu'une seule alliance de proximité¹, leur territoire est, fait exceptionnel dans la région, fermé au voisinage. Hors les épouses, il n'y a à Soaserana que les descendants par les hommes du fondateur². La cohésion parfaite de ce lignage va de pair avec une gestion centralisée d'un patrimoine foncier indivis. Les gendres qui résident au loin et trouvent au sein de leur propre lignage leur part de terre, n'ont cure de la parcelle qui reviendrait à leur épouse.

¹ L'épouse de l'actuel chef lignager appartient au lignage Forobia de Kimony.

² A l'exception de quelques individus qui sont issus d'une femme Misaka restée célibataire (*ampela tovo*).

C'est aux seuls résidents hommes "enfants de l'homme" que revient l'usage d'un patrimoine qui se monte à plus de 13 hectares de rizière, près de 12 hectares de terre baiboho et une cocoteraie de près de 150 plants. La somme de travail indispensable à l'exploitation de ces terres dépasse très franchement le potentiel du lignage. Lors des lourds travaux agricoles, ils ne peuvent compter ni sur l'aide de leurs alliés, ni sur celle de leurs voisins qui s'affairent pareillement sur leurs terres. Le métayage n'a pas été retenu comme solution à leur problème de gestion. Ils privilégient le mode de faire-valoir direct avec un recours important à la main-d'oeuvre salariée.

Dans l'ensemble de la région, les tâcherons (*kibaroa*), ne sont appelés que pour de lourdes besognes, quand on ne peut absolument pas s'en passer et que l'aide apportée par les proches ne suffit plus. La riziculture, davantage que la culture de baiboho qui n'offre plus qu'un faible surplus à la consommation domestique, requiert pour des tâches ponctuelles ¹ l'embauche de journaliers.

D'après mes observations et selon les explications qui m'ont été données, c'est surtout en saison sèche, *asotry*, quand les récoltes sont les meilleures que les habitants de la région peuvent encore se payer le luxe d'une aide extérieure. En *asara*, chacun se débrouille pour assurer en famille la totalité des travaux, tant la production des rizières est aléatoire en cette saison de fortes pluies. En janvier, les journaliers appelés pour aider aux labourages sont payés soit avec l'argent provenant de la récolte *d'asara*, 4000 fmg ² l'hectare, soit l'équivalent en riz.

Les difficultés qu'ont en général les habitants de la région à assurer le salaire (*karama*) ³ de leurs employés ne semblent pas causer pareille gêne chez les Misaka de Soaserana puisque c'est toute l'année qu'ils fonctionnent ainsi. La prospérité des Misaka, qui est établie sur un non-partage avec leurs alliés, n'a pas non plus d'effets d'entraînement positif sur les communautés voisines. Ils ne prennent en tâcheronnage que des étrangers. Pourtant, certains habitants de village voisin, démunis de terre louent

1 En période de labourage (*manao lahiersa*) et de récolte (*mamofoka* ou *mijongo*).

2 Un *kapoaky* de riz = 450fmg en 1992, voir cours du fmg.

3 C'est paradoxalement en période de récolte, en avril, que la paie est la plus difficile. Au sortir d'une période de soudure, les propriétaires de rizières, se disent totalement à sec (*maiky*) et en grande difficulté pour assumer le salaire des journaliers. Souvent, tablant sur la bonne récolte à venir, ils vendent un boeuf pour acquérir la somme nécessaire.

volontiers leurs services. La récente installation d'une saline par des étrangers, en l'occurrence des Merina venus de Tananarive, sur les tannes de Nosy Meloky, fournit par exemple à certains habitants de Mangily pauvres en terre, l'occasion d'une activité salariée quelques mois par an. Il est également assez fréquent qu'après les récoltes de maïs et de pois du cap, les femmes cherchent auprès des commerçants indiens de Morondava, un emploi de trieuse de grains. On ne peut pas dire que les Misaka prennent les étrangers salariés parce qu'ils ne trouvent pas de main-d'oeuvre sur place.

Il est généralement admis, que l'attribution d'un salaire en argent pour une tâche n'est compatible qu'avec l'absence total de liens de parenté (*ziva, longo, fatidra*). Un peu comme si le salaire niait l'entraide : "si je paie, c'est donc qu'il est étranger. S'il est étranger je suis forcé de le payer pour son aide". Il paraît totalement impensable de payer en argent un parent ou un allié. Les salariés sont en général des jeunes gens d'origine Betsileo ou Korao comme les métayers d'antan. Chaque année, ils viennent de Bemanonga, de Mahabo ou de Belo-sur-Tsiribihina, travailler les mêmes terres.

Les Misaka qui n'ont aucun parent dans le voisinage, n'ont de ce fait aucun frein à l'embauche de salariés originaires de la région. C'est donc sciemment qu'ils s'y dérobent. Leur attitude entre dans la logique de leurs modalités d'alliances où tout risque de partage, toute solidarité entre alliés sont soigneusement évités. Les rapports de voisinages et de proximité, même si l'argent met les distances nécessaires, risqueraient à la longue de forcer le finage de leur territoire qu'ils ont si justement borné.

IV - CONCLUSION

L'équilibre des échanges économiques est soutenu par toute une organisation sociale qui structure les communautés et canalise efficacement la circulation des femmes, des produits et des terres. Ce sont, en effet, les liens de parenté créés par l'alliance ou encore leur absence qui déterminent les modes de transaction et forment des sphères dissociées dans lesquelles les produits circulent en des termes différents. A l'intérieur de la région, seule la possession d'un surproduit permet de répondre à l'obligation sociale

d'aide aux alliés. Pour y parvenir, les lignages les plus sollicités ou, cela revient au même, ceux qui trouvent leur intérêt à entretenir de réseaux d'obligés, doivent être à même de se garantir le meilleur contrôle de leur production et de celle des autres. L'accès à la terre devient dès lors moteur du système d'échange entre parents. Le grossissement de la sphère des transactions de vente à l'extérieur qui fournissent aux pêcheurs des revenus monétaires de plus en plus conséquents et génèrent des besoins nouveaux de même ampleur, cause une certaine distorsion économique de la sphère des échanges internes à la région. Cet équilibre patiemment construit, en près d'un siècle, serait-il en passe de connaître une mutation, un renversement qui cette fois accorderait aux pêcheurs libérés de leurs besoins en terre un avantage sur leurs parents d'*antery*, gens de la terre (*masikoro*) qui de tout temps en pays sakalava dominant les gens du littoral (*vezo*)?

CONCLUSION GENERALE

Pour les besoins de cette étude, j'ai concentré l'ensemble de mon analyse sur une micro-formation régionale bien localisée et qui tout au long de cette ouvrage fut présentée comme un modèle d'organisation de la société sakalava actuelle. Or, comme le fait remarquer très justement Guy Di Méo, en matière de formation socio-spatiale, *"les ébauches, les esquisses inachevées sont plus nombreuses que les formations bien construites et indiscutables. La formation socio-spatiale s'avère beaucoup plus une tendance organisationnelle de l'espace social qu'une réalité objectivement cernée"* (1991:213). L'heure est donc venue de réfléchir de manière plus générale sur la nature des instances qui par leur fusion ou leur interliaison donnent corps à la formation des micro-régions en pays Sakalava Menabe, pour enfin tenter d'en donner une définition moins marquée par "le microclimat ethnographique" dans lequel je me suis jusqu'ici cantonnée. En même temps que l'on parviendra à discerner toute la complexité des équilibres qui permettent à une micro-région d'exister, l'on touchera également leurs points sensibles qui frappés au vif, peuvent les amener à se disloquer, à ne plus exister, à disparaître de la carte. Un retour à la région témoin me permettra de mettre au clair ces processus actuels de déstructuration et de reformation de micro-région. Mais avant cela, il me paraît plus urgent encore de dénoncer cette tendance quasi naturelle d'agrégation socio-spatiale à travers toutes les époques et dans tous les pays de Madagascar et plus particulièrement en Imerina.

1 - LA MICRO-REGIONALISATION : UNE TENDANCE NATURELLE

Au plus loin que l'on puisse remonter dans l'histoire des différentes sociétés de l'île, on remarque que les micro-formations socio-territoriales ont de tout temps existé et que l'instauration des monarchies a eu pour principal effet d'unir des territoires disparates pour former de nouveaux territoires politiques, des royaumes. En Menabe, je le rappelle, les différents groupes autochtones occupaient des territoires bien identifiés avant de s'allier, au sens propre comme au sens figuré, à la cause Maroseraña et de souder leur territoire. Or, il est aujourd'hui établi que l'unité du royaume résidait avant tout dans la participation, l'assujettissement ou encore l'asservissement des groupes à l'idéologie dominante des souverains et que le royaume Menabe n'a jamais eu de réelle cohésion interne puisqu'il se composait d'un assemblage de sous-territoires, plus ou moins contrôlés par les souverains, mais tous sous la gouverne directe des anciens chefs de terres (*tompon-tany*).

L'existence ancienne de pôles d'agrégation socio-spatiale se retrouve également de façon flagrante en Imerina. Georges Condominas fait remonter l'origine du *fokon'olona* (collectivité rurale) avant l'époque des rois. Il en précise même la structure et l'organisation, en disant que "*ces fokon'olona possédaient un (ou plusieurs) vohitra, sommet de colline où était établi le village au centre d'un territoire dont les fonds de vallées étaient aménagés en rizières irriguées*" (1991: 31). Ces entités territoriales étaient toutes occupées par une communauté qui formait un dème comme le suggèrent certains auteurs¹. Ces communautés cristallisées autour des ressources du territoire entretenaient en leur sein une certaine identité de terre qui les opposait aux communautés voisines avec lesquelles elles étaient en conflit ou encore entretenaient des rapports d'échanges. L'appartenance à cette communauté dépendait directement "*du droit d'entrée dans un tombeau situé sur le territoire du groupe, que ce soit droit acquis par le père ou par la mère*" (F. Raison-Jourde 1991 : 74). L'unification de l'Imerina par le souverain Andrianampoinimerina (1787-1810) conduisit en quelque sorte à la fois à une mise en

¹ F. Raison-Jourde (1991 : 75) et M. Bloch (1983).

ordre des territoires et à l'institutionnalisation des *fokon'olona* non plus politiquement autonomes, mais cette fois reliés à "un pouvoir central qui exerce sa surveillance et permet aux individus de porter certaines affaires au-delà du cadre restreint du clan" (1991 : 72). Les *fokon'olona* se maintiendront en Imerina jusqu'à l'époque coloniale, jusqu'à ce que l'administration française en reprenne le principe dans leur découpage du territoire en circonscriptions administratives. Le *fokon'olona* est dès lors réduit à une aire territoriale. Il devient un "quartier" sous-partie d'un canton, au déni des liens de parenté qui liaient les membres dans l'antique *fokon'olona*. Néanmoins, Georges Condominas montre très bien comment en dépit des vicissitudes qu'a connu cette institution durant la période coloniale (et par la suite) et en dépit également de la signification erronée qu'aujourd'hui on lui prête, le *fokon'olona* conserve encore actuellement toute son efficacité dans le monde rural imérinien. L'esprit communautaire qui participe au sentiment de partager un patrimoine, une parenté et une terre commune continue aujourd'hui encore à borner de vastes *fokon'olona* qui regroupent non plus un seul village, mais plusieurs hameaux. Au regard de ce rapide exposé de la situation des communautés rurales en Imerina à travers l'histoire, on peut se demander si cette tendance semble-t-il naturelle de cette société à former des pôles territoriaux n'est pas en partie motivée par son mode de production dominant : la riziculture. On connaît à travers le monde, d'autres exemples de sociétés dont les logiques socio-spatiales résident dans la pratique d'une technique de culture (l'irrigation). Au Japon par exemple, la base de la communauté rurale s'identifie, comme l'explique Berque (1982) aux pratiques communautaires qu'impose une activité agricole reposant sur l'usage de l'eau. Le souverain Andrianampoinimerina n'exprimait-il pas son désir d'hégémonie en déclarant qu'il se rendrait maître d'un territoire dont les rizières s'étendraient jusqu'à la mer ? La riziculture, technique culturelle qui requiert le déploiement d'une force assez considérable de travail en particulier en ce qui concerne la mise en place et l'entretien des réseaux d'irrigation et donc une gestion communautaire de l'eau, aurait pour ainsi dire modeler les communautés rurales en Imerina. Si l'on se tient à cette explication, on peut dire que les modes d'organisation sociale sont ici le reflet d'un mode particulier d'exploitation des ressources d'un territoire et que le système de parenté

et d'alliances pratiqué en Imerina est comme le qualifie Paul Ottino¹ "patrimonial", dans le sens où il vise à la conservation et à l'indivision d'un patrimoine foncier et donc à une gestion "familiale" d'un territoire.

En pays Sakalava du Menabe, la tendance à former des micro-régions paraît tout aussi naturelle qu'en Imerina. Cependant, ces deux sociétés s'opposent quant à leur modes de production traditionnelle. Les Sakalava, je le rappelle, sont éleveurs de tradition, accessoirement pêcheurs et cultivateurs. Longtemps l'organisation des territoires s'est basée sur les chemins de transhumance et l'emprise des groupes sur les zones de pacage. Le maître mot du souverain Andriandahefotsy et de ses successeurs fut non pas d'étendre leurs rizières comme les rois d'Imerina, mais de développer l'élevage extensif du zébu, valeur étalon de cette société. L'élevage et la teneur d'un territoire défini par les parcours imposent ses propres logiques sociales. La nature du patrimoine et le mode de vie "nomade" ont sans doute conforté la structure patrilinéaire des lignages détenteurs exclusifs d'un droit sur les pâturages et permis ou encouragé l'exogamie matrimoniale. Comme je l'ai longuement expliqué dans cet ouvrage, le passage à un mode de vie sédentaire et à l'agriculture va considérablement transformer la structure sociale qui sous-tend l'organisation des territoires en Menabe. Seules certaines régions reculées, angles morts des grands mouvements suscités par la présence coloniale au début de ce siècle, conserveront leur structure et leur organisation originelles. C'est aujourd'hui une logique de terre et d'eau qui anime, comme en Imerina, les ensembles ruraux du Menabe. Le territoire ne se vit ne se conçoit que par rapport à une communauté et en liaison avec les communautés voisines. Les stratégies matrimoniales endovillageoises mises en oeuvre par les fondateurs de village et la tendance générale à l'endogamie régionale, faits sur lesquels j'ai fortement insisté, sont pour moi tout à fait significatifs d'un changement profond des comportements sociaux et de l'organisation des territoires en Menabe, même si vu de loin ce pays demeure comme au temps les plus reculés un patchwork territorial. Ce n'est en effet pas tant le concept de territoire qui s'est modifié que la structure sociale qui étançonne ses espaces. Du simple point de vue de

¹ Opus cité P. 83, note 1.

l'organisation de la production agricole, on peut dire que l'évolution va dans le sens d'une autogestion des terres utiles par les communautés hiérarchisées à la fois en fonction de statuts résidentiels et de catégories d'alliances et de descendance. Le recul actuel du faire-valoir indirect en est témoin et fait montre d'un certain degré de maturité acquise par les communautés villageoises en Menabe. Celles-ci tendent à se conformer aux communautés paysannes de l'Imerina, au *fokon'olona* pris dans son acception traditionnelle. Mais sans doute la comparaison s'arrêterait-elle à la gestion centralisée des terres, la mise en commun des ancêtres, les rassemblements communautaires, les rapports d'échanges et d'entraide, cet esprit de clochet, qui forgent une identité de territoire, un sentiment d'appartenir à une micro-société. En dehors de ce cadre général propre à toute formation socio-spatiale, des dissemblances essentiellement d'ordre structurel apparaissent et m'incitent à penser que l'économie n'est pas la seule instance qui justifie les comportements et les modes d'organisation des micro-régions. L'histoire et l'idéologie se rappellent à la réalité de ces sociétés parfois apparemment amnésiques de leur passé et conditionnent en partie les formes actuelles et bien particulières de leur espace social.

2 - LES INSTANCES CONSTITUTIVES DU CONCEPT DE MICRO-REGION

Toute formation locale dépend directement d'un ensemble territorial plus vaste, trans-régional, dans lequel elle est incluse et dont elle subit les effets, dont elle est en quelque sorte le fruit. La micro-région se définit donc comme une combinaison unique d'instances déterminées par le cadre local et d'instances supérieures éminemment englobantes qui ont trait à l'histoire du pays, à une idéologie, un mode de représentations politiques, sociales et religieuses partagées par l'ensemble des habitants. Il convient donc, comme j'ai tenté de le faire tout au cours de cette ouvrage, d'identifier les termes combinatoires pour mieux comprendre les logiques socio-spatiales. Il apparaît, par exemple, totalement évident que la région de Mangily et ses environs est née à la suite de grands mouvements historiques de migrations provoquées par l'orientation économique

nouvelle suscitée par la politique coloniale française à Madagascar. Certes, on peut ajouter que si cette micro-région ne possédait pas les potentiels écologiques, les ressources requises pour répondre à ces tendances, le simple jeu de forces économiques n'aurait pas suffi à lui donner ses formes actuelles. Ainsi les micro-régions doivent bien souvent une large part de leur formation à l'instance géographique la plus élémentaire, représentée par les différents ensembles de leur milieu physique. En même temps cette instance géographique détermine l'instance économique quand toutes deux n'entrent pas dans un système d'imbrication qui confine à la fusion. Mais l'économie et la géographie d'une micro-région ne suffisent pas à rendre compte de son existence. Elle ne se conçoit pas sans le concours actif d'instances idéologiques dont l'une des fonctions est de fortifier le pouvoir en lui donnant sens et surtout en lui offrant des modèles de représentation. L'idéologie politique eut un impact important à travers l'histoire de Madagascar dans l'unification des régions en royaumes. C'est elle qui engendra une hiérarchie de classe dominée, chez les Sakalava, par des notions de pureté (*masina*) et d'impureté (*tiva*). Mais une fois encore les instances entrecroisent leurs effets au niveau le plus élevé de la formation socio-territoriale. Maurice Bloch (1983 : 266) parle de relation à double sens entre l'idéologie et l'économie dans les formes de pouvoir développés dans les régions centrales de Madagascar. Il écrit à ce sujet que "*les fondements économiques sont affectés par l'idéologie, mais l'idéologie elle-même est indirectement créée par cette base*". L'idéologie a donc pour ainsi dire une existence matérielle. Non seulement, elle affecte la manière de penser, de produire et de représenter un pouvoir, mais procède également à la construction de schèmes organisationnels socio-spatiaux tout à fait pénétrant dans le sens où ils prédéterminent les formes actuelles de l'organisation des micro-régions. C'est cette idée qui me servit de fil conducteur tout au long de cet ouvrage, quand dans le premier chapitre je confrontais le schéma idéal de représentation spatiale aux configurations objectives des territoires pour tenter d'en déterminer les impacts respectifs dans l'agencement des lieux de vie et de mort. C'est encore cette idée qui me fit rechercher les références aux ordres anciens dans l'organisation actuelle des pouvoirs locaux et qui m'a conduite à parler de la relance de l'idéologie autochtone et de

la persistance de ses fonctions organisationnelles dans les formations locales. Il est tout à fait clair, pour moi, que se développent actuellement au niveau local des formes anciennes de l'idéologie du pouvoir dans l'organisation des nouveaux territoires. Philippe Beaujard aboutit à de pareilles conclusions dans son étude sur la société Tanala. *"L'organisation de la communauté villageoise, écrit-il, reprenait en fait pour une part celle du "royaume", avec la présence primordiale de la "princesse du ciel", et une structure dualiste du pouvoir"* (1983 : 534). Ainsi en travaillant sur le concept de micro-région, peut-on espérer arriver à donner une dimension territoriale plus ou moins affinée des rapports sociaux d'une société tout entière, avoir une vision des représentations, des stratégies et des pratiques propres à chaque famille vivant dans cette société.

Il est ainsi permis de conclure en disant que les rapports entre la micro-région et l'ensemble territorial plus vaste auquel elle appartient sont ténus, mais vont principalement dans le sens d'impacts idéologiques, historiques et politiques de la "superstructure" sur les formations territoriales locales. Les modes de productions et de gestions des ressources sont quant à eux plus touchés par l'effet de régionalisation. Ils représentent, comme je vais le montrer le point faible de ces pôles d'agréations socio-spatiales.

3 - LE PHENOMENE DE DESTRUCTURATION ET DE REFORMATION D'UNE MICRO-REGION

De la même manière que l'efflorescence économique d'un endroit ou sa richesse écologique peuvent inciter les familles à s'y installer et à y former une nouvelle entité socio-spatiale, un bouleversement d'ordre écologique local (comme la sécheresse, par exemple) ou encore une réorientation conjecturale des secteurs de productions porteurs peuvent détruire une micro-région sans pour cela affecter sa "superstructure". Parfois même l'événement se produit sans qu'il y ait de migrations, de départs, de dépeuplement des villages. La région de Mangily me servira une fois de plus de témoin pour dénoncer ces phénomènes qui ne sont finalement parfois induits que par un enchaînement de circonstances apparemment bien anodines.

a) Amorce d'une transformation des équilibres

La crise des activités agricoles, liée à la dégradation des conditions environnementales et notamment à l'assèchement des terres de cultures, combinée à la valorisation exponentielle des activités de pêche, crée un déséquilibre important au niveau des rapports de production et d'échange dans la région de mon étude. Ainsi qu'on a pu le constater, les lignages les plus anciens, auparavant essentiellement agriculteurs, ont recours à des stratagèmes qui leur permettent sinon une emprise au moins un contrôle sur les ressources halieutiques d'un territoire qui n'est pas le leur. Leurs tactiques consistent à légitimer leurs prétentions par l'ancienneté et l'importance numérique des alliances contractées entre les communautés de pêcheurs, soit pour accéder directement à l'exploitation des eaux encloses dans les territoires des villages de front de mer, soit en détournant, par l'intermédiaire de leurs épouses, les filières de commercialisation des poissons frais.

A l'heure actuelle, la situation paraît extrême dans certaines zones. Les villages d'Ambato, de Kivalo et d'Ampatiky voient leurs chenaux et les eaux de leurs mangroves littéralement accaparées par les habitants de Mangily et d'Antalitoka. Toute une partie des ressources halieutiques de leur territoire, crabes et crevettes, leur échappe. Longtemps, ils se sont contentés de la pêche en mer et on constate par ailleurs qu'ils s'aventurent de plus en plus loin du littoral pour pêcher. Cependant, le prix de la crevette et du crabe augmentant, ils manifestent un certain agacement par rapport à la liberté avec laquelle les habitants de Mangily et d'Antalitoka s'autorisent à côtoyer leurs chenaux. D'autre part, la pratique du *tongotsy*, déviée de sa fonction traditionnelle d'intégration des jeunes femmes célibataires à la production lignagère, n'est acceptée que comme un pis-aller, une solution transitoire au convoiement rapide des poissons frais. Ses abus sont dénoncés par les pêcheurs qui comprennent difficilement que l'on puisse astreindre une épouse, qui bien souvent est originaire de leur village, à une telle besogne. Jamais, par le passé, ils n'ont été poussés à cette extrémité.

La pêche tend à s'imposer comme une activité principale voire unique pour les habitants des villages de bord de mer. Pourtant, complètement embrigadés dans les anciens rapports d'alliances avec les villages de l'arrière mangrove, ils ne peuvent se prévaloir d'une gestion autonome des ressources halieutiques. L'articulation économique entre les zones de production fonctionne à sens unique, sur base d'associations et d'alliances anciennes qui n'offrent aux pêcheurs plus aucun avantage en contrepartie.

Déjà des indices témoignent en faveur d'un effort de leur part, pour s'émanciper de ces contraintes.

La SOPEMO, société de pêche installée à Morondava, leur en a fourni, en partie les moyens. Depuis peu, des canots à moteur viennent collecter directement sur les lieux de pêches, les produits. Ainsi dégagés des problèmes pratiques que pose le convoiement des poissons en certaines saisons, les pêcheurs sont libres de négocier directement avec les traitants, sans passer par l'intermédiaire des villages alliés. Les conséquences sont graves pour les villages de l'arrière mangrove qui se voient privés de ces revenus, exclus de la redistribution des signes monétaires provenant de la vente des poissons. Cette action qui fragilise l'articulation économique entre les zones de production fait suite à d'autres tendances qui convergent toutes vers une déstructuration des anciens réseaux d'échange et la constitution d'autres associations plus fructueuses.

b) Ouverture des réseaux à d'autres associations

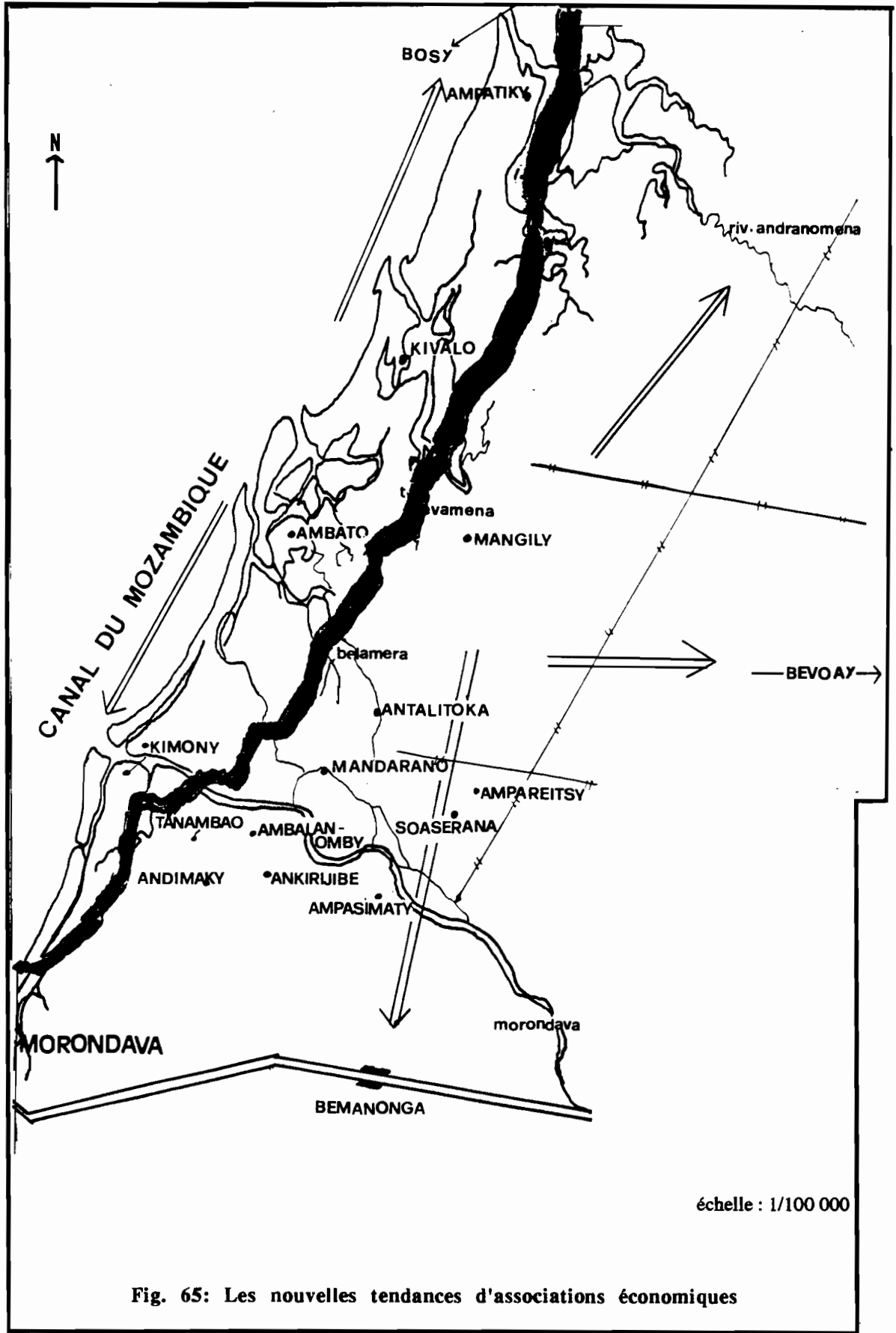
On ne peut pas dire, ou peut-être est-il encore trop tôt pour le dire, que l'assèchement des terres de cultures ait provoqué des déplacements de population ou même le départ de certaines familles. Les habitants montrent une certaine résignation et font preuve d'un comportement fataliste quand ils disent "qu'une terre même sèche ne doit pas être laissée". A peine observe-t-on chez eux certaines tendances à aller chercher ailleurs les produits qu'ils ne trouvent plus à proximité immédiate. Le phénomène se solde par l'apparition de nouvelles affinités économiques entre villages et par l'ouverture de nouvelles filières de troc. Les alliances matrimoniales les plus récentes

n'accompagnent pas ces nouvelles tendances, mais l'on peut raisonnablement imaginer que si ces associations économiques se durcissent, les alliances ne tarderont pas à leur donner corps.

Le phénomène m'apparut clairement à la fin de mon travail de terrain, alors que les anciens circuits d'échanges commençaient à se brouiller et que les habitants de la région empruntaient d'autres parcours pour tenter d'échanger leurs produits. Cette mobilité touche également les habitants de front de mer comme je m'en aperçus par la suite. Par l'analyse des parcours et de la fréquence des séjours dans les villages, je suis parvenue à mieux cerner le phénomène. La carte suivante (fig. 65) offre la synthèse de mes observations. On y découvre plusieurs tendances :

- En bord de mer, les habitants des villages centraux tendent à séjourner de plus en plus longtemps dans les villages situés à l'extrémité Sud de la région, Kimony Nord et Sud, ou encore à la limite Nord, à Bosy. Aux dires des habitants, les eaux y seraient plus poissonneuses. La pêche étant devenue leur activité principale, ils ne répugnent plus à quitter leur village pour faire meilleure pêche. Ces affirmations auraient besoin d'être contrôlées. La zone maritime située au large de Bosy semble, en effet, riche en trépons et en requins. Par contre cette explication est douteuse en ce qui concerne la région de Kimony.

- A l'arrière de la mangrove, les villages de Mangily, Antalitoka et Mandarano fréquentent assidûment les villages de Bevoay et d'Andranomena ou encore la ville de Bemanonga, zones productrices de riz. On peut croire que c'est pour compenser une carence des ressources que ces villages raffermissent leurs rapports avec Andranomena et Bemanonga ou qu'ils sont amenés à transporter leurs crabes jusqu'à Bevoay, région qu'ils ne fréquentaient pas ou peu jusqu'alors.



On peut craindre que ces phénomènes débouchent à terme sur une véritable fracture territoriale, que seul le redémarrage des activités agricoles, grâce à la remise en fonction du barrage de Dabara par exemple, pourrait empêcher.

c) récomposition territoriale

On peut imaginer que la rentabilité des activités de pêche amène les habitants du littoral à reconsidérer la gestion de leur territoire et à "*revendiquer des droits d'usages territoriaux*"¹ sur les espaces marins qui bordent leurs rivages, comme cela s'est produit dans d'autres sociétés en situation analogue. Dès lors et si tant est que les tendances précédemment décrites soient entérinées par des alliances matrimoniales, on peut augurer que l'accès à la frange littorale se refermera peu à peu, que la mangrove, qui depuis toujours relie les deux zones, deviendra une frontière. Les pêcheurs s'enfermeront dans leur territoire à l'image des Misaka de Soaserana, tandis que les villages de l'arrière mangrove se mettront en phase avec les villages des terres, créant ainsi de nouvelles articulations, de nouveaux équilibres. Cette simulation n'est que supputation, mais a l'avantage d'appeler la réflexion à d'autres questions. L'espace régional ne serait-il qu'une composition totalement éphémère, une formation territoriale en mouvance? Et la région de Mangily telle qu'elle nous apparaît à ce jour, comme un espace cousu de liens sociaux avec ses centres et ses frontières, est-elle susceptible de se défaire, pour se refaire ensuite? Un élément extérieur, complètement circonstanciel, suffit-il à produire ce déséquilibre qui déchire l'espace?

¹ Cormier-Salem (1995 : 56).

ANNEXES

LISTE DES ANNEXES

I : Récit d'un rêve faisant état d'un voyage au pays des ancêtres.....	398
II : Plans de villages.....	400
III : Plans de sites funéraires	410
IV : Origines et installations des principales familles habitant la région.....	415
V : Généalogie Maroseraña.....	419
VI : Histoire de "Sanatria et Sanavery".....	420
VII : Lettre de Pierre Kamamy au gouverneur général de Madagascar.....	424
VIII : Mythes d'origine des Misaka.....	425
IX : Recette de fabrication d'un charme protecteur de village.....	427
X : Chronique de pérégrination et d'installation des Marovango de la région.....	430
XI : Evaluation chiffrée et commentée des alliances effectuées par les cinq principaux lignages fondateurs de village de la région.....	440
XII : Tableau mettant en vis-à-vis la composition des communautés villageoises et les lieux d'ensevelissement de chacun des groupes résidents.....	459
XIII : Tableau mettant en rapport l'état d'occupation des nécropoles et les lieux de résidence des descendants propriétaires des tombeaux.....	461
XIV : Le développement des stratégies d'alliances des groupes <i>vahiny</i>	462

**RECIT D'UN REVE FAISANT ETAT D'UN VOYAGE AU PAYS DES
ANCETRES**

"A l'époque, j'étais gravement malade. Alors que je reposais, comme mort, sur mon lit, deux jeunes hommes (*jalahy*) me sont apparus. Ils étaient habillés à la mode ancienne et portaient des *sadia arindrano*¹. "Nous sommes venus te chercher" m'ont-ils dit et tandis que l'un prononçait ces mots, l'autre m'enfonça violemment ses deux doigts dans mes yeux², pour juger de mon état. Ensuite, nous sommes partis tous les trois vers le pays où siège Ndranhary (*nandeha misy any Ndranhary any*). La route fut longue, vraiment très longue. Dieu que c'était loin! Là-bas très loin vers le Nord-Est (*Io lavitsy azy. Aky lavitsy io, antinana avaratse any, lavitsy io*). Pareils à des tourbillons de vent (*talio*), nous avons longé la mer, traversé les mangroves et franchi les montagnes (*bongo*). A mi-chemin, des personnages vêtus de blancs sont venus nous rejoindre. Ils dansaient et chantaient des *jihe*³. Puis, nous sommes arrivés face à un cours d'eau qui coulait du Sud-Est au Nord-Ouest⁴. Il fallait franchir un pont étroit⁵ pour passer sur l'autre berge, pour aller sur la terre de l'Est. Passé ce pont, le jour se retourne (*andro mitory*)⁶. On ne dit plus Est (*antinana*) mais Ouest (*andrefa*). On ne dit plus Nord (*avaratse*) mais Sud (*atimo*).

Sur cette terre de l'Ouest, je vis un énorme village. Les gens me reconnaissaient et me faisaient signe. Il y avait même la boutique de Karima qui est démolie depuis longtemps. Au loin, je voyais aussi des gens enterrés dans la terre et j'en discernais d'autres qui brûlaient dans le feu. Ils criaient. Je voulais m'en approcher, mais mes guides me

¹ Le *lamba arindrano* est une pièce de tissu noir portant un liseré de trois couleurs : rouge, bleu et blanc.

² Dans une version fournie par un autre informateur, il est question de gifles.

³ Le *jihe* est un chant rythmé que l'on entonne généralement lors d'une marche ou d'un travail en groupe.

⁴ Le passage du monde des vivants au monde des ancêtres est souvent symbolisé par le franchissement d'un cours d'eau. Ici l'homme quitte le Sud-Ouest pour se rendre dans le Nord-Est. Les interdits auxquels doit se soumettre tout individu né sous le destin du Nord montrent que les différents registres de la connaissances du *vinta* communiquent dans leur application. En effet, celui dont le jour de naissance correspond à la place de Dieu devra contrer ses effets en se gardant de franchir un cours d'eau accompagné de deux personnes et il ne pourra sa vie durant prier Dieu.

⁵ Certaines versions parlent d'une corde, plutôt que d'un pont.

⁶ Le mot *andro* qui signifie "jour" est ici synonyme de "*vinta*". Il apparaît également sous cette acception dans le terme "*mpanandro*" synonyme de "*mpivinta*" (devin astrologue).

montrèrent la direction de la maison¹ de Ndranhary, à l'Ouest. [C'est une énorme case blanche construite à l'envers (*mitory andro*) . Au Sud, il a une porte. Au Nord, une fenêtre. A l'intérieur, la table et les chaises sont en or (*volamena*)]. Mes quatre grands ancêtres (*razambe*) étaient là, à l'Ouest et Dieu se tenait au Nord et regardait vers le Sud. [Il a la peau blanche et se comporte comme un étranger (*manao fomba vazaha*)]. "Voici, seigneur (*tompoko*), l'homme que vous avez demandé" dit l'un de mes ancêtres. Il y avait quatre énormes livres (*efatsy boky bevata*) sur la table. Ndranhary les prit et tourna les pages d'Est en Ouest. Il feuilleta, il feuilleta jusqu'au dernier. Il trouva mon nom sur la dernière page. "Je ne veux pas de lui, dit-il. C'est Tsimangofaky qu'il me faut.


Cette Tsimangofaky est une femme Antandroy, qui se trouvait alors dans ma case, occupée à me préparer une médecine (*manevoky aoliko, manao azy, miketriky azy*)".

A ces mots, mes grands ancêtres sont venus au Sud et ont traversé la case du Sud au Nord, puis sont sortis par la fenêtre. Les hommes m'ont emmené vers la grande rivière. Je regardais la rive de l'Est et j'avais peur de ne pas retrouver mon chemin. L'eau coulait du Nord-Ouest au Sud-Est. Quand je me suis retrouvé au milieu du pont, une femme qui travaillait dans une rizière m'a lancé une braise brûlante. Je suis tombé à l'eau et je repris conscience (*nimpoly ny haiko*). C'était au moment où le jour se casse (*andro vaky*). J'ai ouvert les yeux et j'ai entendu beaucoup de gens dire ainsi : "il est vivant". Ma bouche restait fermée, elle ne pouvait s'ouvrir. Alors, ils ont pris du gingembre pilé (*sakaviro rankisikisy*). Ils l'ont mis sur ma bouche et j'ai pu parler. Je connaissais tous ces gens, mais que faisaient-ils tous à remplir ainsi ma maison. "Ah, tu étais mort" ont-ils dit. "Non, je n'étais pas mort" leur ai-je répondu et je leur ai raconté l'histoire que je viens de te raconter. Je leur ai dit que je suis allé chez Ndranhary, mais qu'il m'avait renvoyé; car c'est Tsimangofaky qu'il veut. La femme s'est mise à crier : "Malheur à moi" (*loza zao koray*). Elle se tenait près du feu. Elle fit mine de souffler le feu et tomba morte ainsi (*mitohoky amin'ny motro eo manao any zao la maty*). C'est ainsi que j'ai pu voir Ndranhary (*zay nahitako any Ndranhary io zay*). (Tsisahary, Bemanonga, 14/11/1991)

¹ On remarquera que la maison de Dieu est une copie conforme des reliquaires et des tombeaux royaux (entre autres, en ce qui concerne leur orientation).


PLANS DE VILLAGES

* Légende :


 PUIT


 PARC A BOEUFS

 ECOLE

 CUISINE

 HAZOMANGA

 CASE EN CONSTRUCTION

 { RESPONSABLE LIGNAGER,
chef de maison (*tompon-trano*)

• TONY

 MAISON A TOIT DE TÔLE

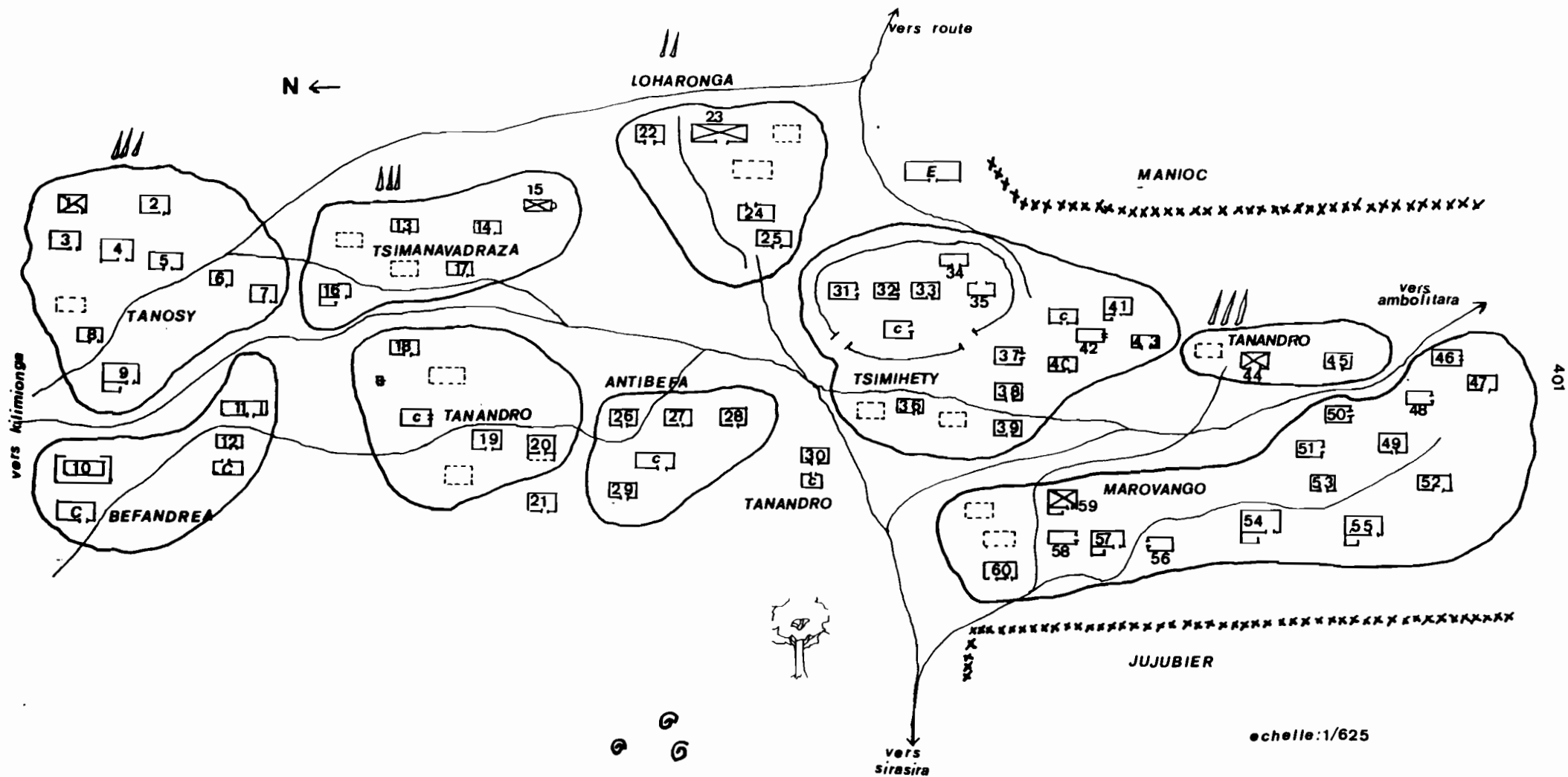


FIG.66: MANGILY

A NK I R I J I B E

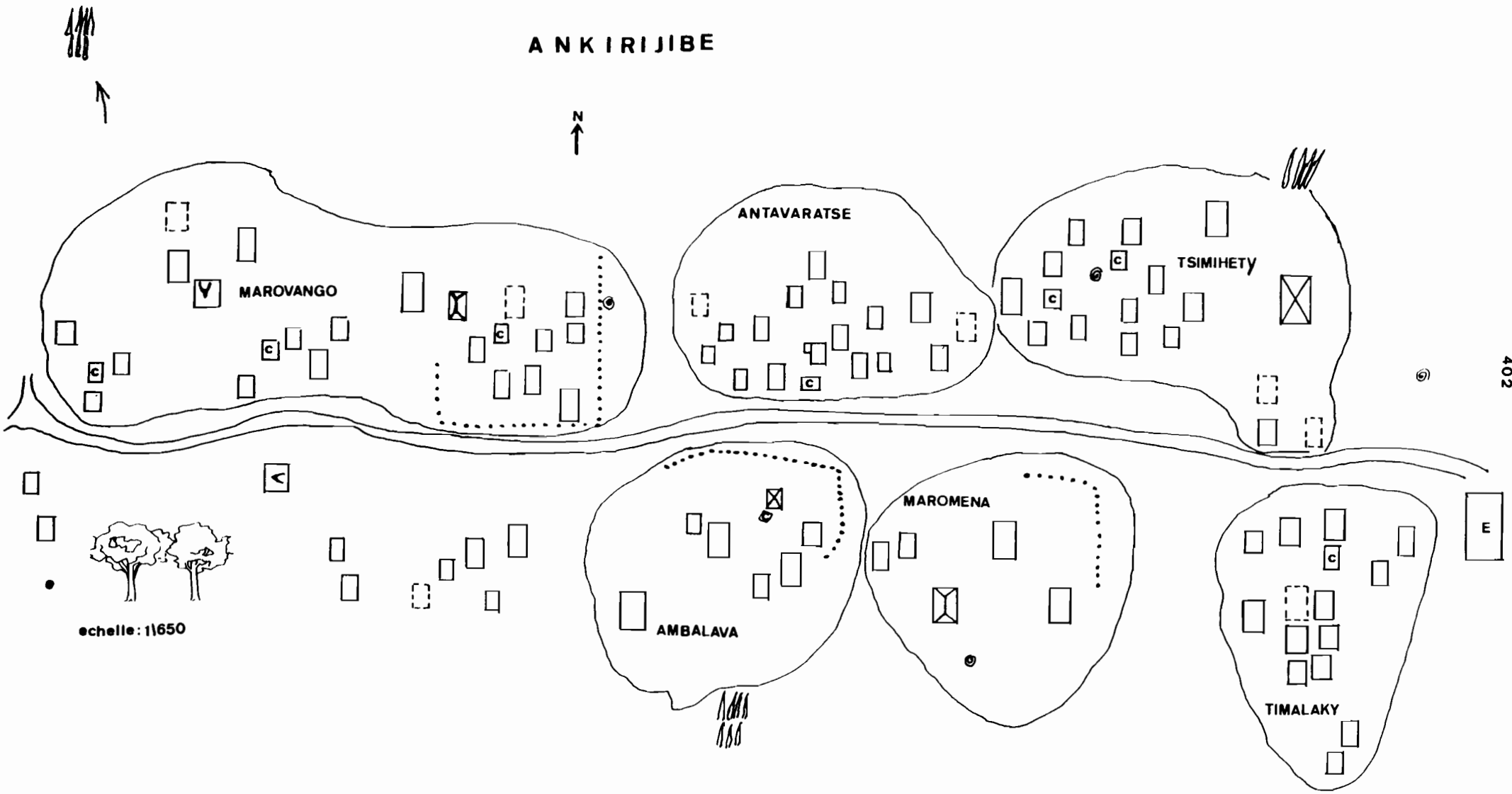


FIG. 67: Ankirijibe

KIMONY ATIMO

N ←

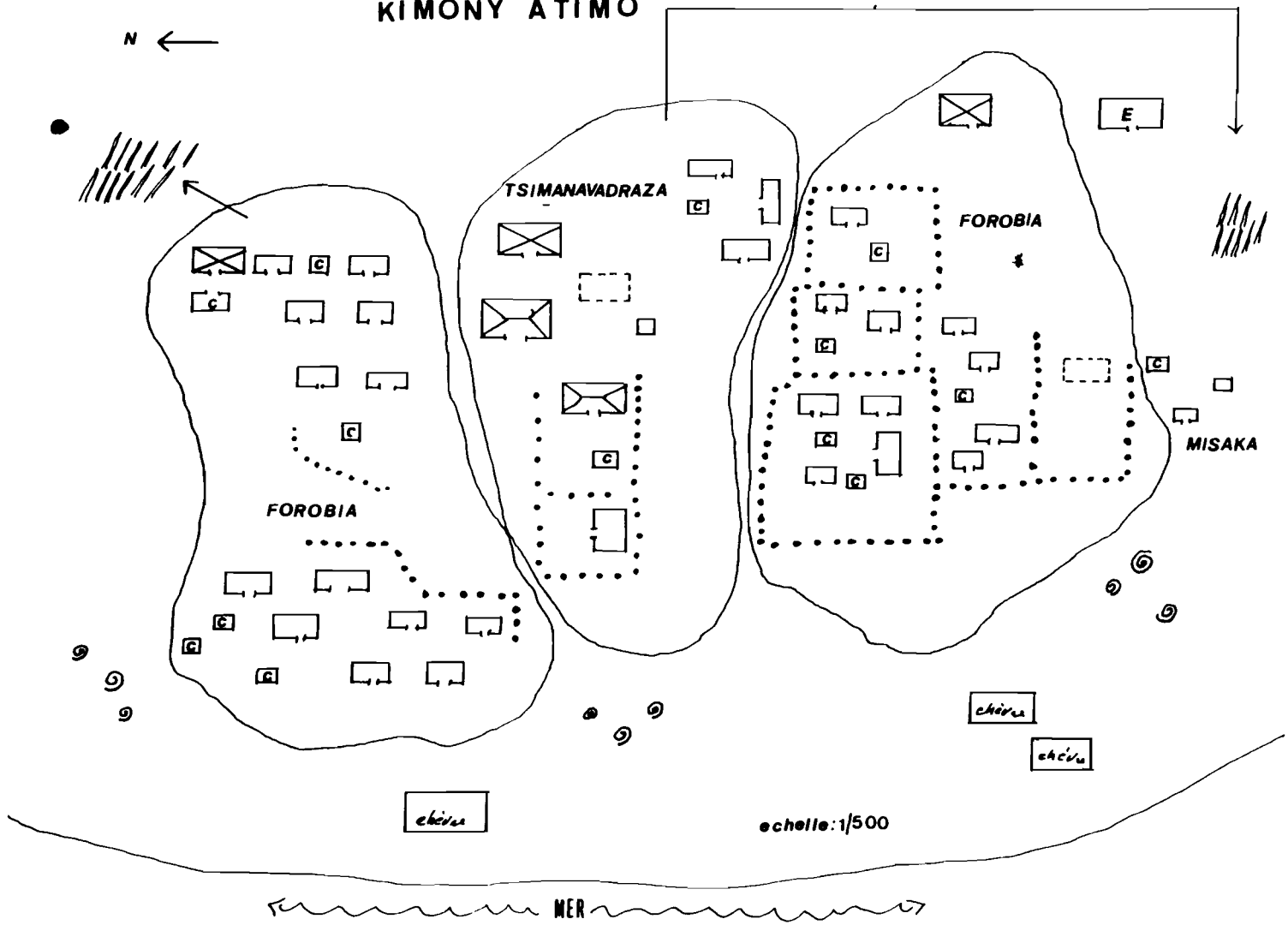


FIG. 68: Kimony

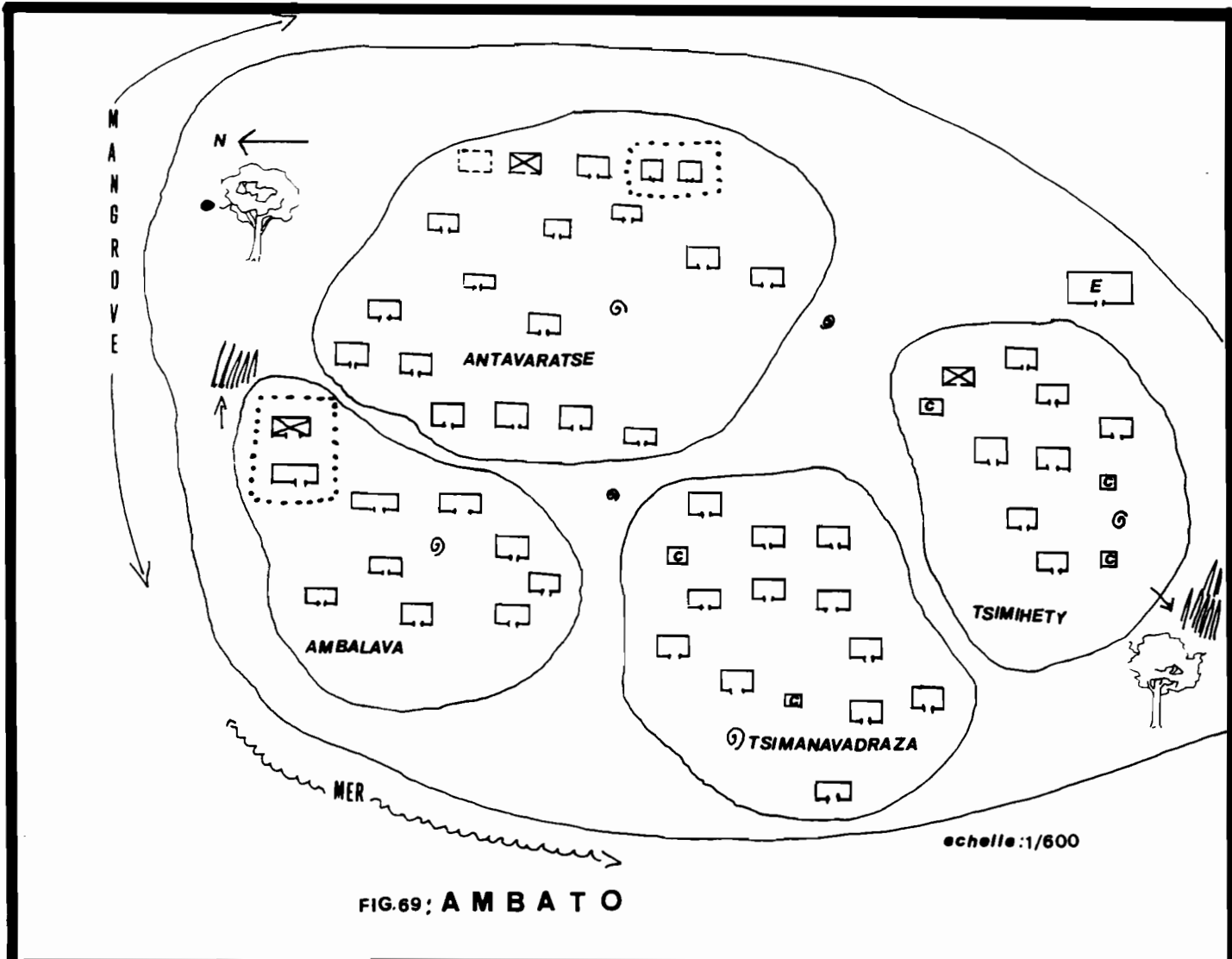


FIG.69: A M B A T O

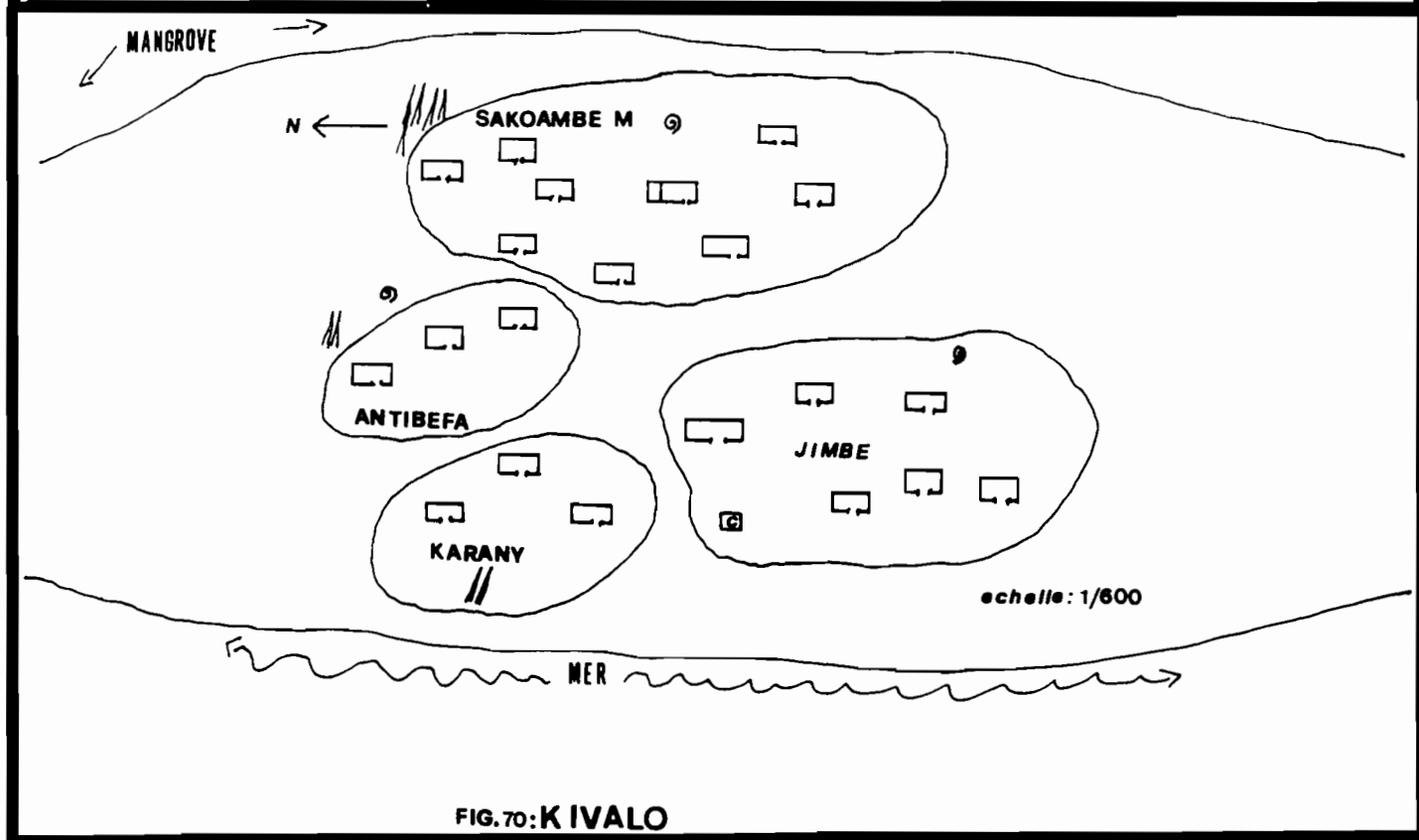
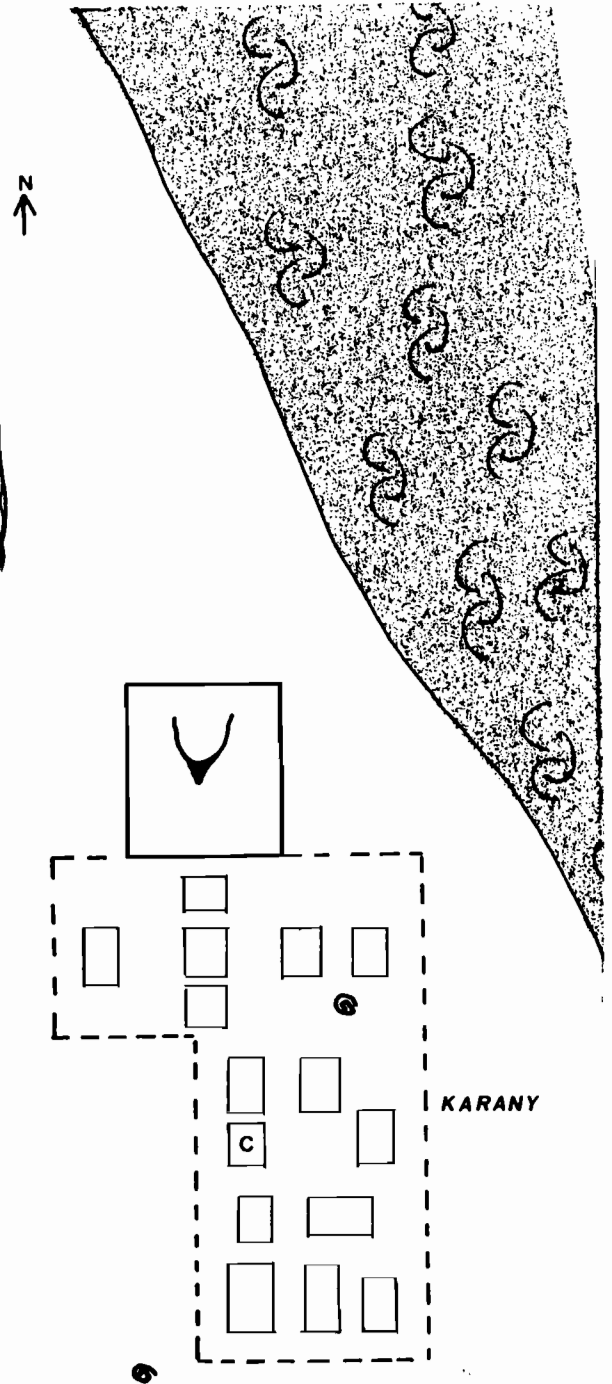
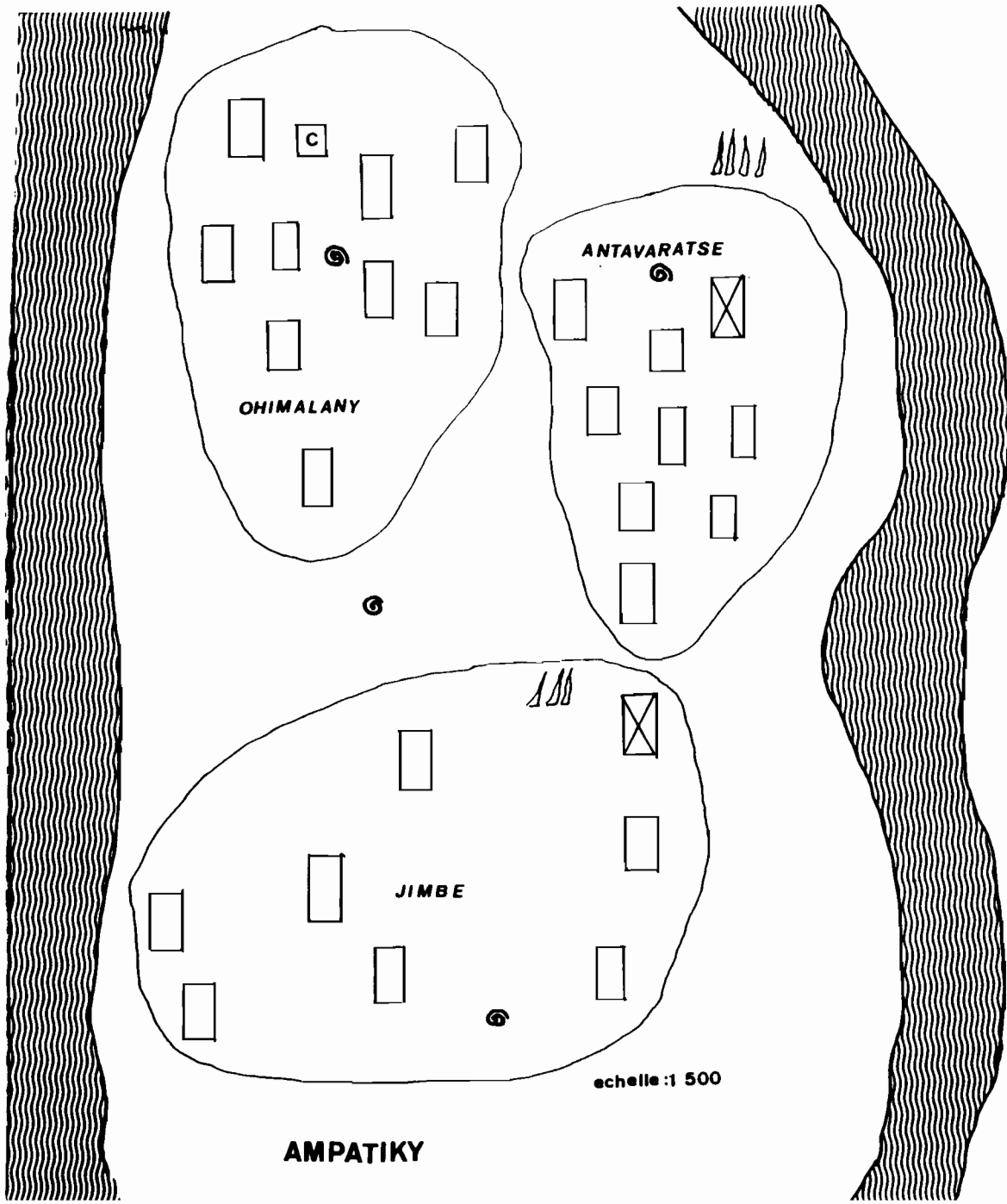


FIG.70: K I V A L O

Fig. 71 : village d'Ampatiky



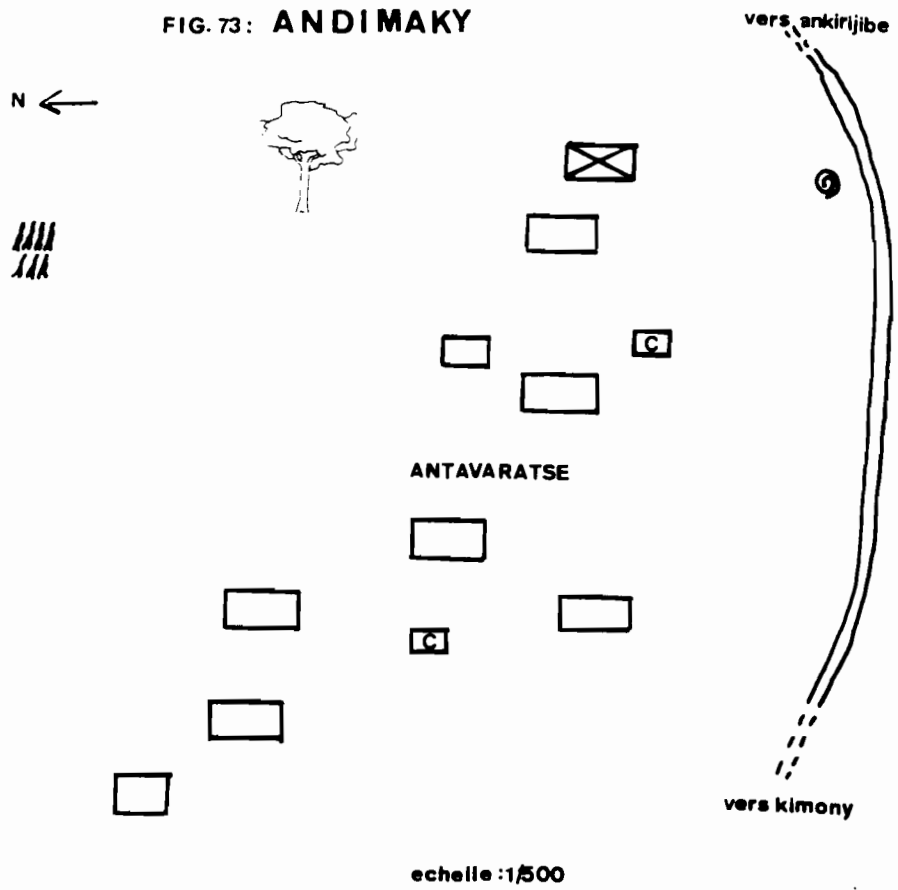
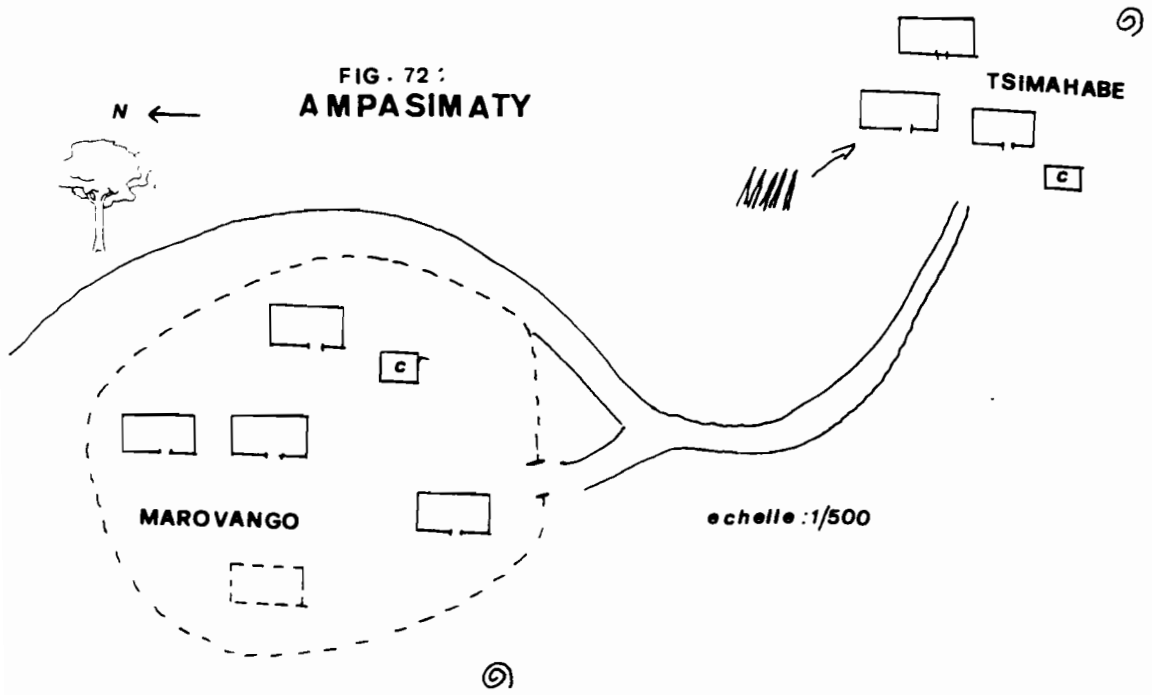


FIG.74: A NTALITOKA

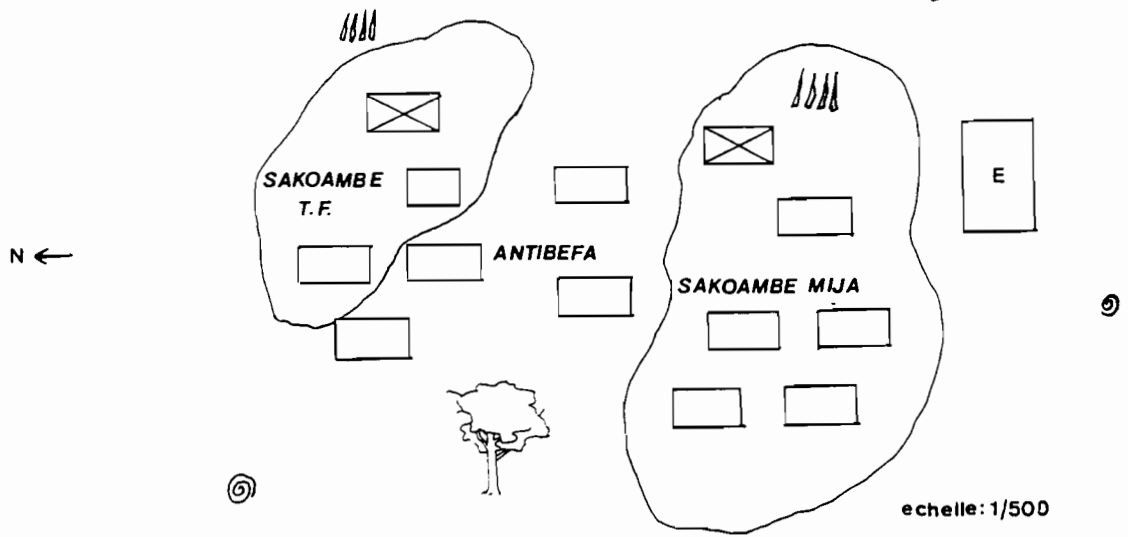
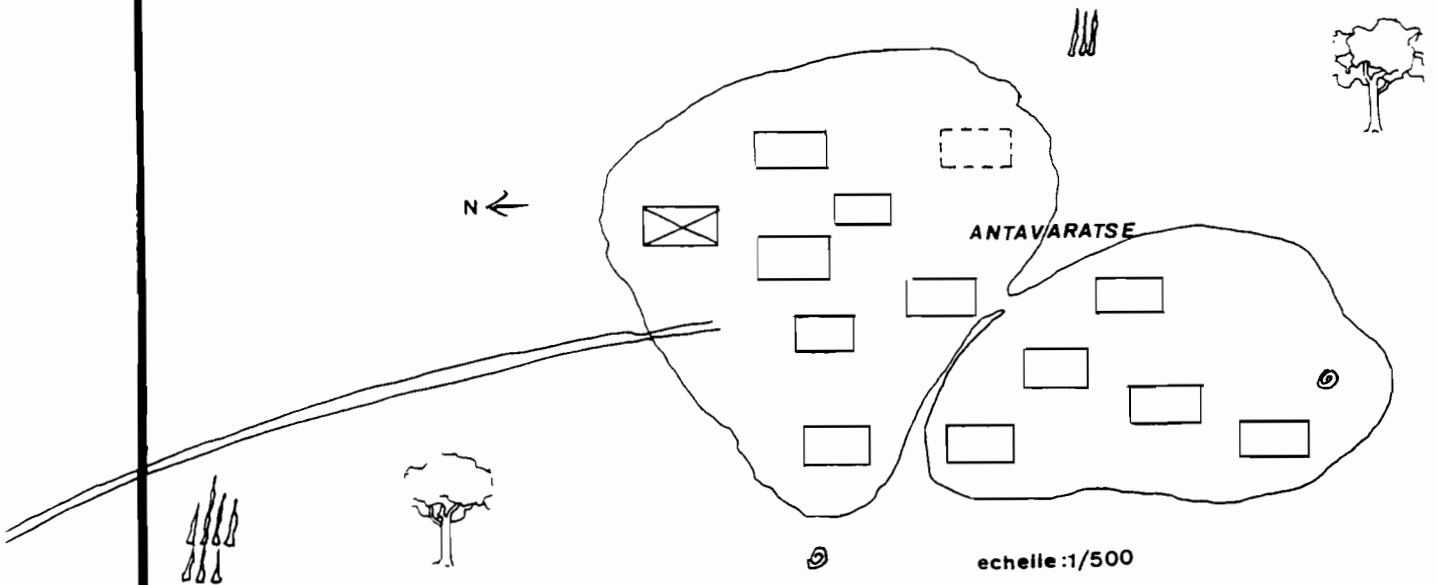
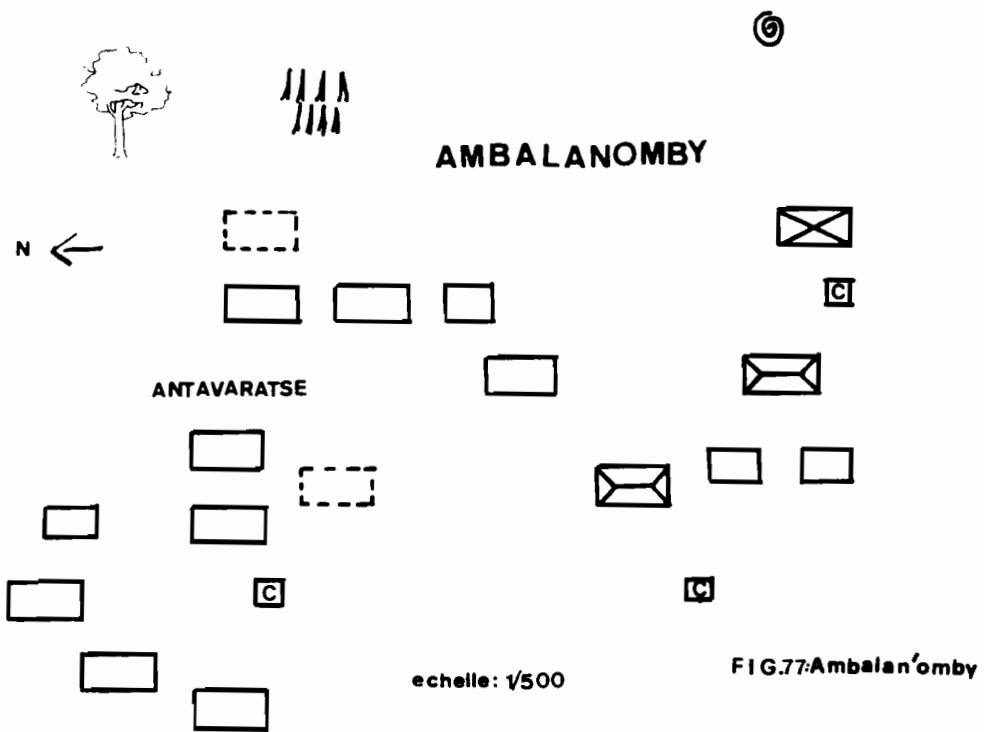
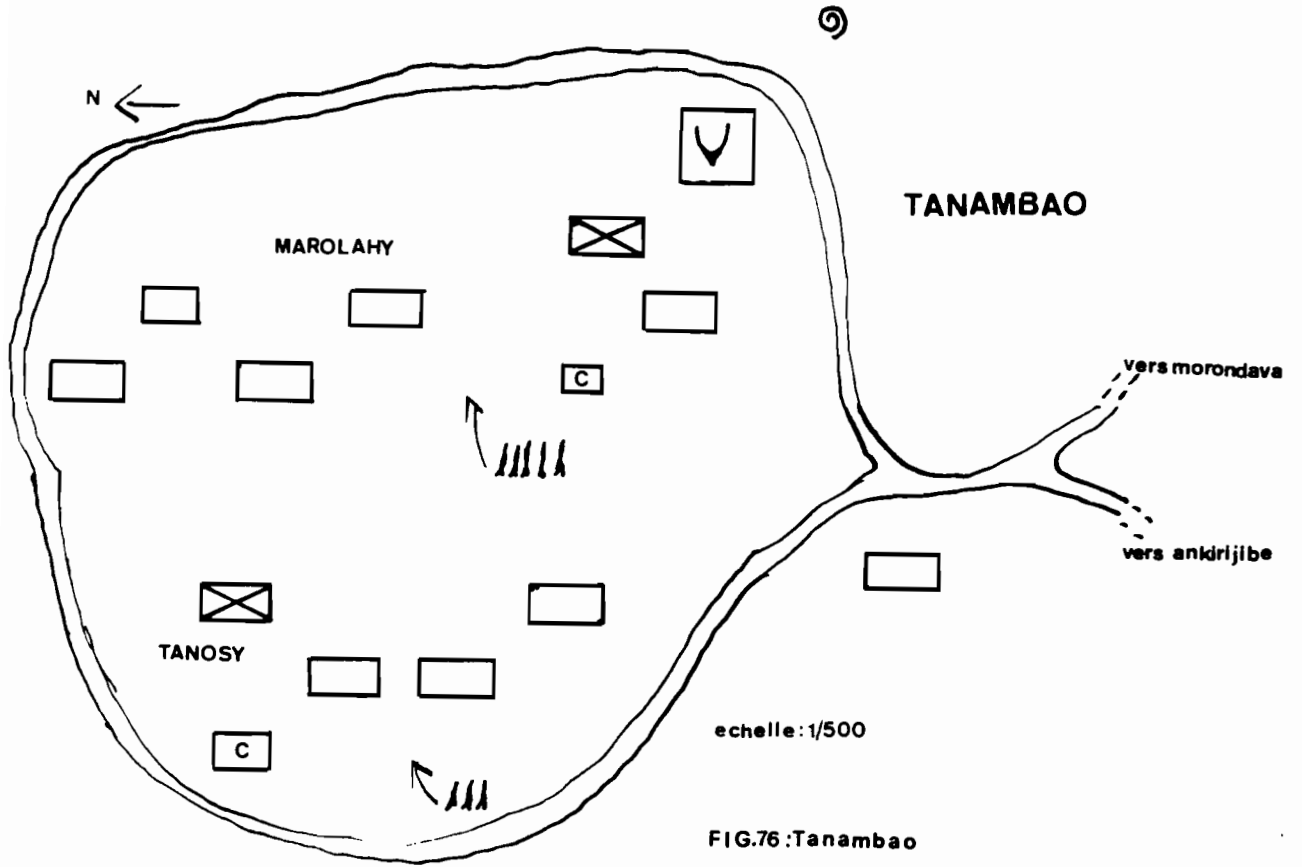


FIG.75: MANDARANO





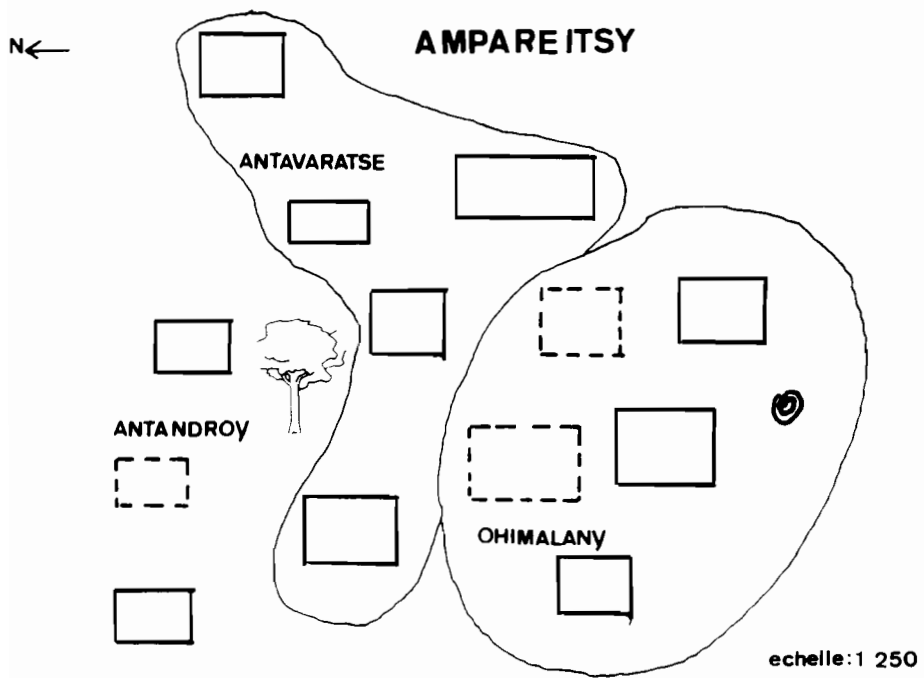


fig. 78 : village d'Ampareitsy

PLANS DE SITE FUNERAIRE

*** Légende :**

(.) : Simple sépulture

[] : Tombeau démoli

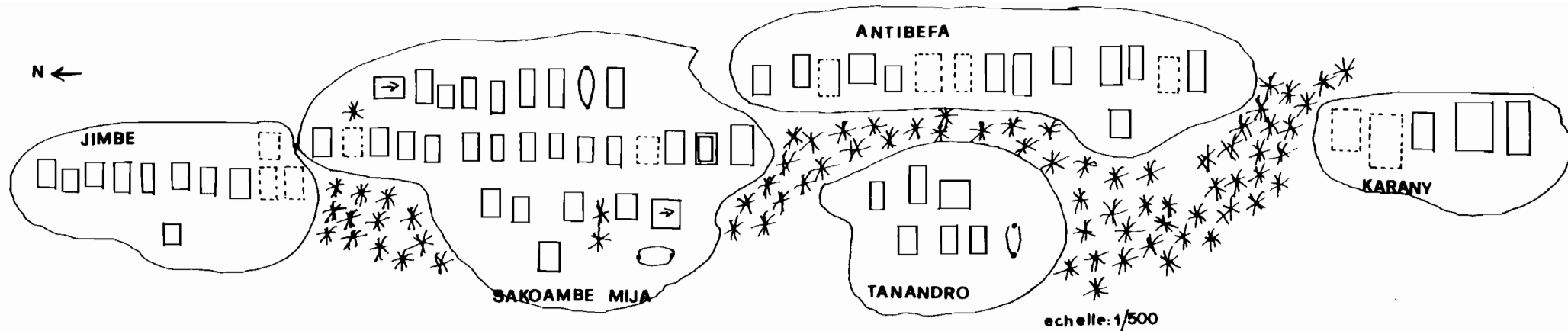


FIG.79: NOSY MELOKY

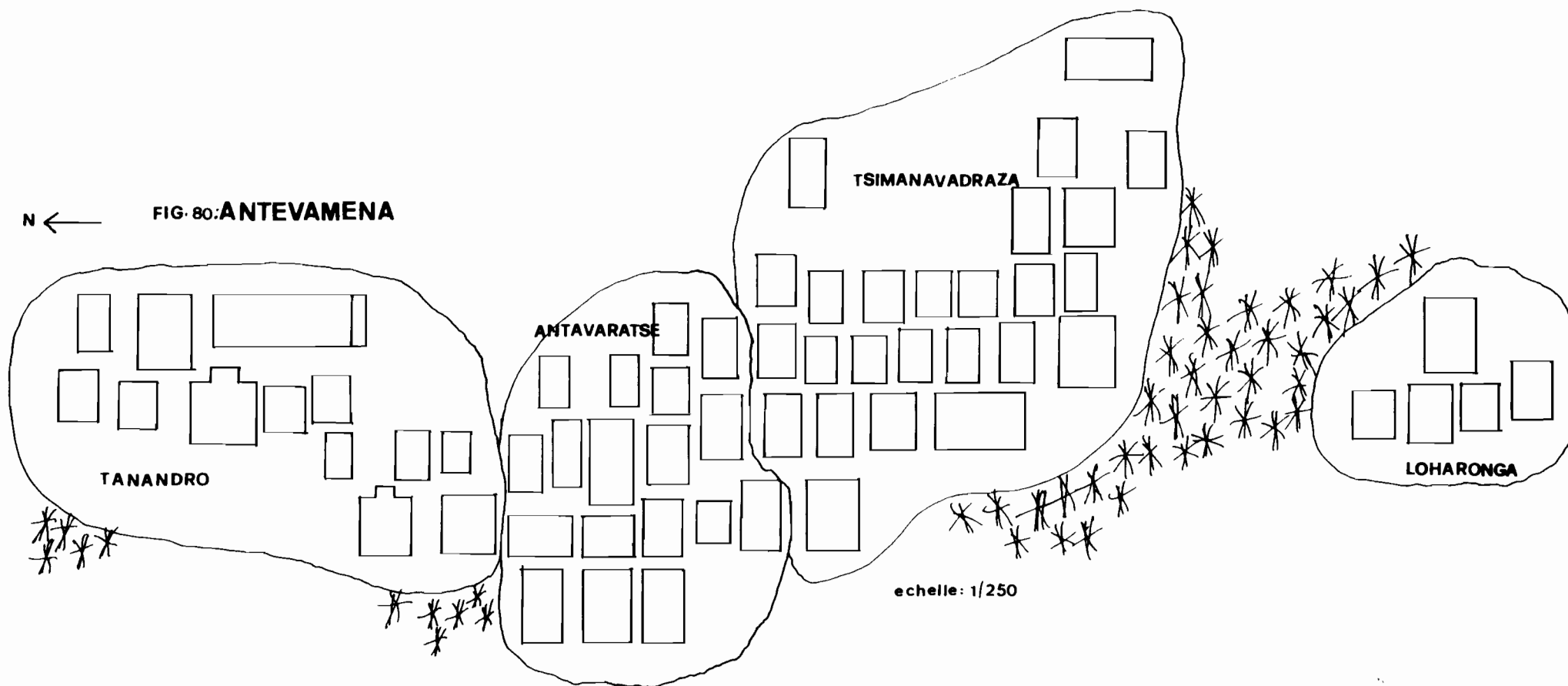


FIG. 80: ANTEVAMENA

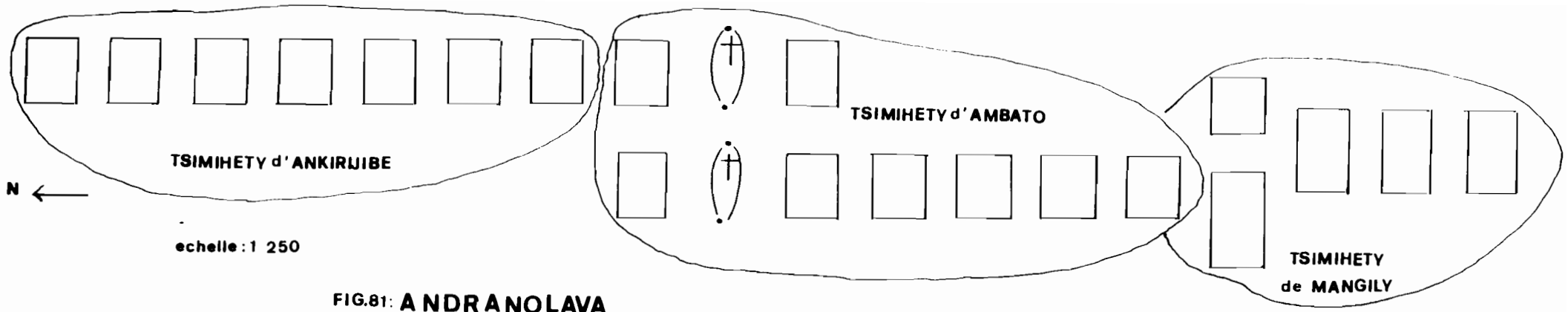
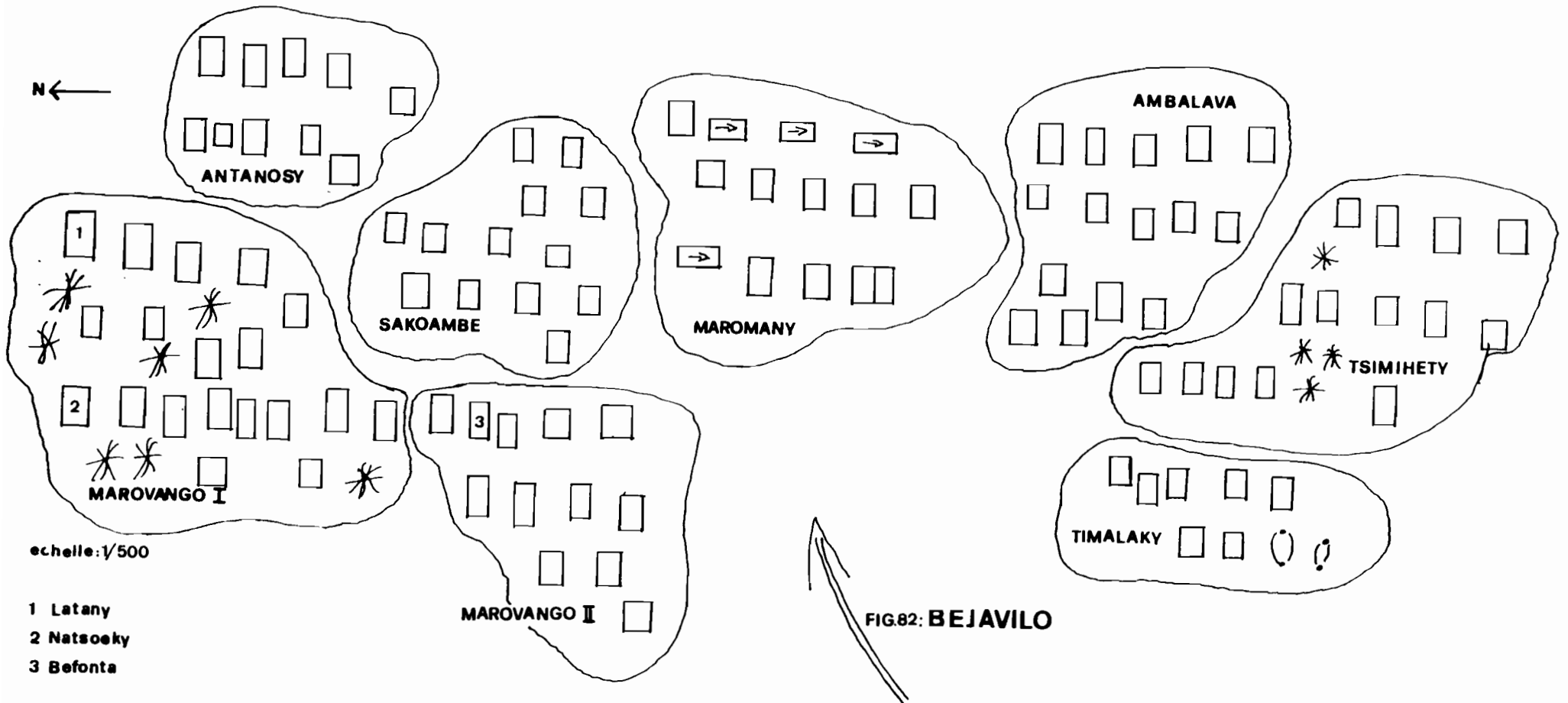
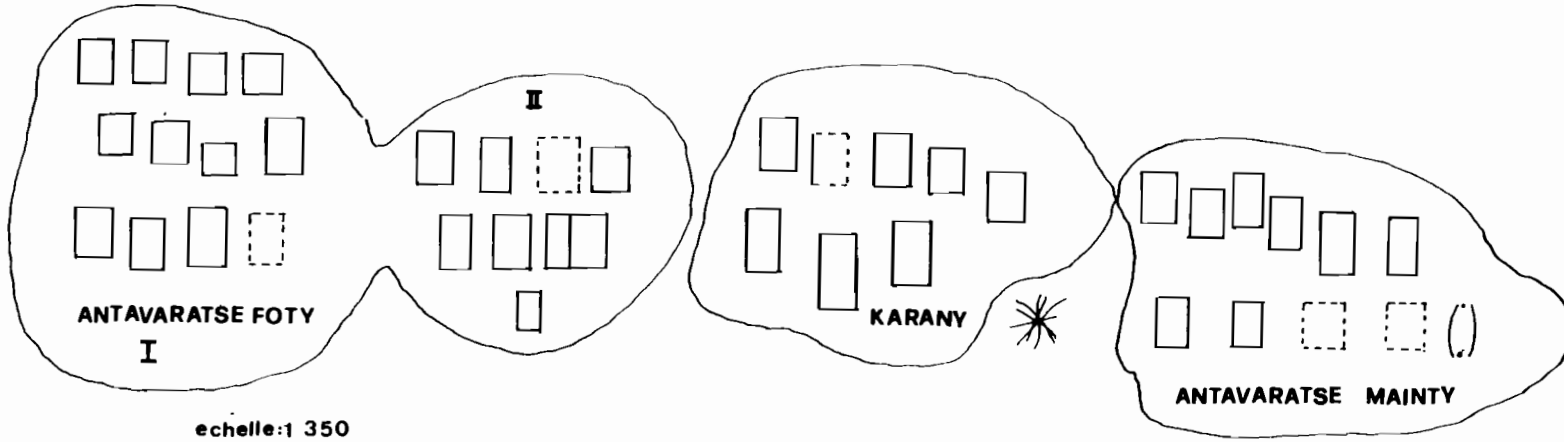


FIG.81: A N D R A N O L A V A



N ←

FIG. 83 : AN D O M B O M A S I R A



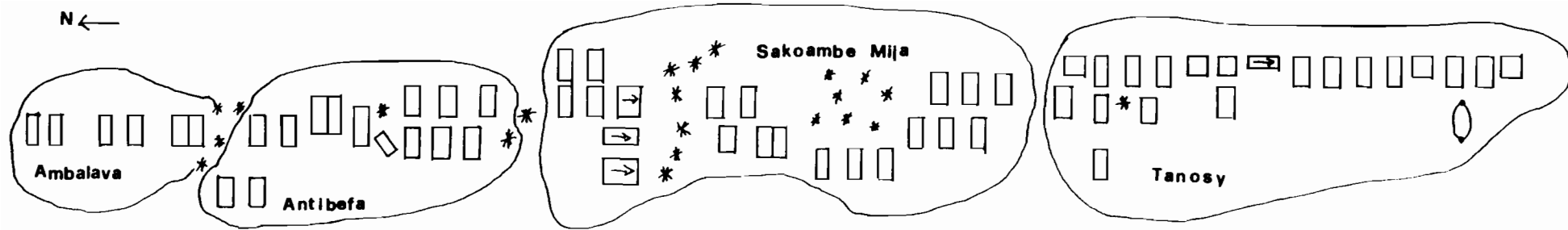


FIG.84:ANABON'ILANGA

echelle: 1/500

ANNEXE IV : ORIGINES ET INSTALLATIONS DES PRINCIPALES FAMILLES HABITANT LA REGION

NOMS DES GROUPES (par ordre alphabétique) *	Origines des clans, révélées par les mythes et les traditions sakalava	Origines des groupes locaux, révélées par les récits de pérégrinations	Résidences actuelles dans les villages de la région **	Lieux d'ensevelissement ***
AMBALAVA 52	Selon E. Birkeli (1926 : 27) les Ambalava de Tuléar affirment être originaires du Menabe, pays qu'ils auraient quitté à la suite d'un différend qui les opposait aux souverains. Ils auraient ensuite été accueillis par les Andrevola du Mangoky. Ceux qui sont restés en Menabe disent que leur ancêtre est venu d'outre-mer.	Arrivés vers 1930 dans la région, ils se sont d'abord installés à Ambato et à Ankirijibe, pour ensuite se partager entre Antalitoka et Mangily.	<u>Ankirijibe</u> Antalitoka <u>Ambato</u> Mangily	Bejavilo <u>Anabon'Ilanga</u> <u>Anabon'Ilanga</u> <u>Anabon'Ilanga</u>
ANTANOSY 31	Groupe étranger au Menabe.	Venus de Fort-Dauphin (Sud-Est de Madagascar) dans les années 1940, ils se seraient installés en premier lieu dans l'ancien village de Mangily be.	<u>Tanambao</u> <u>Mangily</u>	<u>Bejavilo</u> <u>Anabon'Ilanga</u>
ANTAVARATSE Mainty 136	Birkeli (1926:12) rapporte que les Antavaratse seraient originaires de la Mecque. La pauvreté des traditions conservées par les Antavaratse de la région ne m'a pas permis de confirmer cette information. A peine m'a-t-on assuré que les Antavaratse sont des "gens venus du Nord", ce que le terme laisse sous-entendre de lui-même.	L'ancêtre des Antavaratse de la région s'est installé à Ankirijibe dans les années trente. Ses fils fonderont le village d'Andimaky. (cf. annexe XV.)	<u>Ambalan'omby</u> Ankirijibe <u>Andimaky</u>	Andombomasira <u>Bejavilo II</u> <u>Bejavilo II</u>
Tsimalao Foty Maha Tena 128	cf. Antavaratse Mainty.	Les Antavaratse Foty étaient préalablement installés à Morondava. Ils ont rejoint l'ancien site d'Ambolitara dans les premières années du boom céréalière (1925) pour ensuite fonder le village de Mandarano.	<u>Mandarano</u> Ampareitsy Ambato <u>Ampatiky</u>	<u>Andombomasira</u> <u>Andombomasira</u> <u>Andombomasira</u> Antevamena
ANTAVELA 32	* Les ancêtres des Antavela sont venus de Ongodza (Zansibar) où se trouvent encore des Antavela" (Birkeli, 1926 : 14).	Ils sont arrivés, semblerait-il, à Kimony dans les années 1940.	Kimony Nord	Morondava
ANTIBEFA 54	Originaires du Sud et plus particulièrement de la région de Tuléar.	D'abord installés à Kivalo dans les années 1930, le groupe s'est ensuite scindé en deux. L'un (lignée cadette) est parti à Antalitoka, l'autre (lignée aînée) à Mangily.	<u>Antalitoka</u> Mangily <u>Kivalo</u>	Anabon'Ilanga <u>Nosy Meloky</u> <u>Nosy Meloky</u>

BEFANDREHA 32	Clan venu du Sud.	Les Befandreha sont originaires d'Antsaka Meloky, quartier à la périphérie Nord de Morondava.	Mangily Kimony Nord	Antsaka Meloky Antsaka Meloky
FOROBIA 87	Les Forobia sont originaires du Sud. Ils représentent avec les Ohimalany, l'un des anciens clans vezo qui ont rejoint le Menabe durant la période dynastique.	Leur récit de pérégrinations comporte plusieurs étapes. D'abord le village d'Ambararata au Sud de Morondava, puis celui de Lovobe et enfin Kimony Sud dont ils sont fondateurs.	Kimony Sud	Betania
JIMBE 39	Les Jimbe constituent un clan assimilé aux célèbres Vazimba Sambikida, autochtones en Menabe.	Ils sont vraisemblablement venus de la Manambolo avant 1900 pour fonder le village de Nosy Meloky et ensuite, celui de Kivalo.	<u>Kivalo</u> <u>Ampatiky</u>	Nosy Meloky Nosy Meloky
KARANY 64	Étrangers venus de Bombay (Inde).	Installés depuis le siècle dernier au village de Bosy, ils se sont ensuite dispersés par alliances dans d'autres villages.	<u>Ambato</u> <u>Kivalo</u> <u>Ampatiky</u>	Andombomasira <u>Nosy Meloky</u> Nosy Meloky
LOHARONGA 12	Les Loharonga disent avoir un ancêtre étranger d'origine arabe (silamo), mais ils affirment également être descendus des Hautes Terres sur la côte Ouest au temps des rois sakalava.	L'arrivée des Loharonga dans la région est assez récente. Ils disent être venus du Mangoky, il y a de cela trois générations. La présence de Loharonga en pays Masikoro est attestée par H. Lavondès (1967 : 92).	<u>Mangily</u>	Antevamena
MAROLAHY 52	Groupe autochtone en Menabe, donneur de femme au souverain d'Ilaza (cf. généalogie royale). On les retrouve néanmoins en Mangoky où ils sont chargés de confectionner les reliques des souverains Andrevoala (Lavondès, 1967 : 128).	Les Marolahy étaient initialement installés à l'Est de Morondava, dans un quartier appelé aujourd'hui Andabatoara. Ils ont quitté la ville pour rejoindre la campagne dans la lancée des boom céréaliers. Ils sont fondateurs de Tanambao.	<u>Tanambao</u>	Andabatoara
MAROMENA 20	Groupe autochtone en Menabe donneur de femme au souverain Maroseraña Andriandahefotsy.	Les Maromena installés à Ankirijibe vers 1940 ont conservés des liens étroits avec leur terre d'origine située dans la région de Bemanonga.	Ankirijibe	Bemanonga
MAROVANGO 163	Clan Masikoro, originaire du Mangoky où il est reconnu autochtone et donneur de femmes aux souverains Andrevoala. (cf. Chronique en annexe XI)	Venus du Sud à la fin du siècle dernier, ils se sont installés initialement au village de Marovoay avant de fonder successivement les villages d'Ankirijibe, de Mangily et de Mangily be.	Ankirijibe <u>Mangily</u> Ampasimaty	Bejavilo Bejavilo Bejavilo
MISAKA 24	Clan historique venu du Sud. Amis de guerre des souverains Maroseraña. (cf. Chronique en annexe et chapitre trois)	D'abord installés à Ankilimalitiky (Sud de Morondava), ils bâtiront au début de ce siècle le village de Soaserana. (cf. chapitre trois)	<u>Soaserana</u> Kimony Sud	Soaserana

OHIMALANY 52	Les Ohimalany sont répertoriés par E. Birkeli (1926 : 57) "une population vezo venu du Sud, un groupe historique en Menabe".	Leur installation semble ancienne, puisqu'ils occupaient jadis le village de Bosy. Ce n'est que par la suite, qu'ils s'installèrent à Kivalo et iront fonder le village d'Ampatiky.	Ampatiky Ampareitsy	Andrahangy Andrahangy
SAKOAMBE Mija 83	Groupe autochtone et clan historique ayant offert au souverain Maroserana Andriandahafotsy une épouse. Leur foyer d'origine se situe dans la région de Befela et d'Andasibe. (cf. chapitre trois)	Originaires du village de Bevoay près de l'ancienne capitale de Maneva, les Sakoambe Mija sont venus s'installer à Andranomena (avant 1900), ensuite à Nosy Meloky, puis à Kivalo et enfin, ils fondèrent après un passage à Ambolitara, le village d'Antalitoka.	<u>Kivalo</u> <u>Antalitoka</u> <u>Kimony N</u>	<u>Nosy Meloky</u> Andombon'Ilanga Bejavilo
Tsy Foty 12	Groupe autochtone du Menabe.	L'arrivée des Sakoambe Tsy Foty, originaires de Belosur-Tsribihina, à Antalitoka remonte à quelques générations à peine. (cf. chapitre quatre)	<u>Antalitoka</u>	Antalitoka
TANANDRO Marofoty 21	Considérés comme autochtones en Menabe, ils auraient été repoussés par l'avancée des souverains Maroserana et se seraient réfugiés dans l'Isandra, avant de revenir dans l'Ouest dès la fin du siècle dernier (cf. Birkeli, 1926 : 29 et E. Fauroux 1989).	D'après leur chronique, les Tanandro Foty étaient présents dans la région de Morondava déjà au siècle dernier. Il semblerait même qu'ils occupaient une portion de territoire au Sud de la région.	Ambato Mangily	Nosy Meloky
Betsileo 6	<i>Birkeli (1926 : 29) : "Le nom est appliqué aujourd'hui au Betsileo qui viennent des Hauts Plateaux. Antanandro signifie : sur les hauts plateaux (S.G. à rapprocher de Ambantandro : en dessous du jour,...)".</i>	Migrants venus de la région de Fianararua vers les années 1950.	<u>Mangily</u>	Antevamena
TIMALAKY 32	Esclaves d'origine malgache (cf. chapitre trois).	Leur ancêtre fut acheté à Manja au siècle dernier par les Tsimihety venus s'installer à Ankirijibe. (cf. chapitre trois).	Ankirijibe	Bejavilo
TRANOTELO 7	Birkeli (1926 : 43) les dit originaires de l'Est, alors qu'eux affirment appartenir aux clans vezo du Sud.	Famille originaire de Lovobe.	Kimony Nord	Lovobe
TSIMAHABE 8	Ils se prétendent autochtones (sans confirmation).	Installés depuis trois générations tout au plus à Ampasimaty.	<u>Ampasimaty</u>	Bejavilo II
TSIMANAVADRAZA Mitory Sambato 37	Selon Birkeli (1926 : 13), les Tsimanavadraza seraient originaires du Menabe bien qu'on les retrouve du Nord au Sud de la côte orientale.	Ils sont venus du village Betania, au Sud de Morondava, vers 1950.	Kimony Sud Kimony Nord	Betania Betania

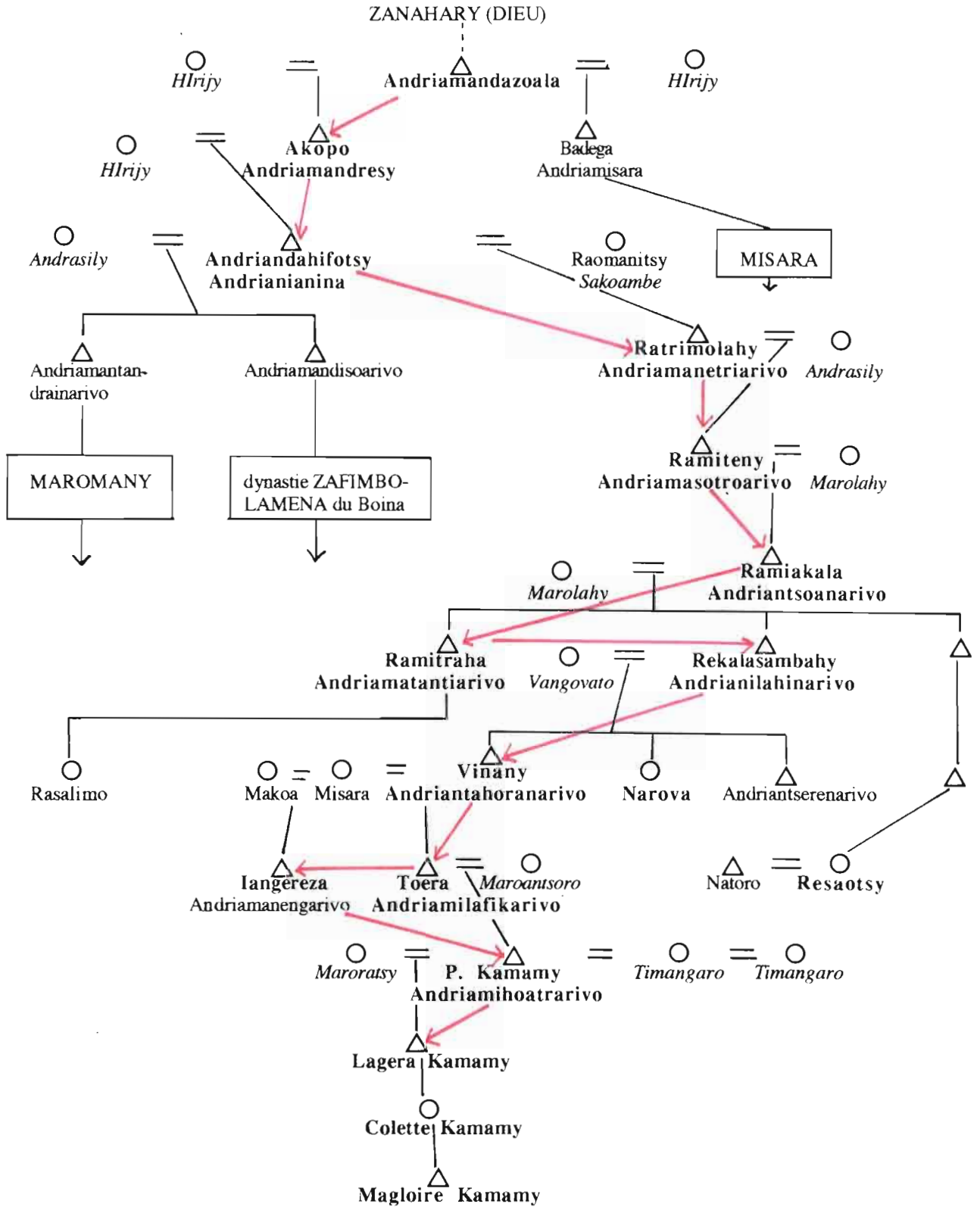
Folo Amin'ny Tombony 16	cf. supra.	Installés depuis 1940 environ à Mangily et ensuite seulement à Ambato.	Ambato <u>Mangily</u>	Antevamena Antevamena
TSIMIHETY 112	Birkeli nous rapporte que "les Tsimihety sont originaires du centre Nord, mais ils en furent chassés. Ils demeurèrent d'abord en Ihozi et plus tard sur la côte Ouest" (1926 : 43).	Installés au siècle dernier dans la ville de "Nosy Miandroky" (<i>Morondava. Quartier actuel de Ambakatonga</i>), ils ont rejoint Ankirijibe quand la terre était encore sénégalaise (<i>Mbo tanin'ny raha raha tany sanagaly ny tany</i>), c.à.d. au tout début de l'époque coloniale. Ils sont également fondateurs du village d'Ambato.	<u>Ankirijibe</u> Mangily <u>Ambato</u>	Bejavilo <u>Andranolava</u> <u>Andranolava</u>

* : Nombre d'individus (âges et sexes confondus). A ce chiffre doivent s'ajouter les conjoints ou épouses non originaires de la région mais y habitant, ainsi que des groupes totalement minoritaires (comme les Antanndroy, par exemple) non repris dans ce calcul. Les chiffres ont été établis sur base d'enquêtes et de comptages.

** : Le Lieu de résidence du chef lignager est souligné.

*** : Dans le cas de sites multiples, le plus ancien est souligné.

GENEALOGIE MAROSERANA¹



¹ Généalogie tracée d'après les informations recueillies lors d'enquêtes. Les rois sont nommés d'abord par leur nom d'usage et ensuite par leur nom posthume. Les caractères gras désignent les rois ayant régné.

HISTOIRE DE "SANATRIA ET SANAVERY"

Il était une fois un roi qui avait un enfant répondant au nom de Sanatria. Sanatria était l'aînée des enfants du roi. Elle était femme. Leur esclave, lui, s'appelait Sanavery. C'était un homme, un esclave. Après de nombreuses années, ils se sont fréquentés et ont été attirés l'un vers l'autre. Cependant personne dans la maison n'avait jamais rien remarqué et jamais ils ne se montraient ensemble au-dehors. Le temps passa. Alors que Sanatria se trouvait dans la maison de l'homme, elle fut soudain frappée par le sort. Quand Sanavery revînt chez lui, il vit que Sanatria était morte et dit ainsi :

- "Bon Dieu, mais qu'est-il arrivé? C'est un malheur. La fille du roi retrouvée morte chez moi alors que je ne suis qu'un esclave. Que faire et que penser?"

Pour seul aboutissement à ses réflexions, Sanavery fit cesser les battements de son cœur. Tous les deux gisaient là sans vie. Cette maison était une annexe du palais. Mais le roi à ce moment-là était absent, car il était sorti se promener en brousse. Ce n'est donc qu'à son retour que les gens lui apprirent le drame. Personne ne connaissait encore la raison exacte de leur mort. Simplement, avaient-ils pu constater qu'ils étaient morts tous les deux, ensemble.

- "Si les choses sont ainsi, séparez donc mon enfant et emportez-le dans la pièce voisine, et que l'autre reste ici car il est notre esclave" dit le roi.

- "Non, dirent les anciens, il serait préférable que nous les séparions au moment de l'enterrement et veillons les plutôt ensemble ici, car en fin de compte celui-ci est un peu comme un enfant de la maison, même si nous l'appelons esclave. Ne sont-ils pas morts ensemble? Alors laissons-les ensemble le temps de la veillée mortuaire".

La veillée eut lieu la nuit et s'acheva au lever du jour. Quand il fut question de déterminer le jour de l'enterrement, c'est vendredi¹ qui fut décidé.

- "Le jour de l'enterrement est identique pour les deux défunts, mais cependant ce sont des personnes bien opposées que nous enterrerons" ainsi furent les directives données par le roi.

¹ Le vendredi est le jour des rois (*andro mpañito*).

Chacun était d'accord et tous commençaient à s'activer. Ils tentèrent de soulever Sanatria pour l'emmenner, sans y parvenir. C'était le cadavre de la femme, l'enfant du roi que l'on avait tenté de soulever. On essaya de soulever ensuite Sanavery, sans non plus y parvenir. Bon Dieu!

Ils versèrent, en désespoir de cause, un peu de rhum sur les dépouilles. Puis, on tenta encore de les soulever séparément, sans y parvenir. On fit une libation d'hydromel, de ce rhum rouge fabriqué à partir du miel. Sans obtenir un changement.

Ceux qui savent les choses s'exprimèrent alors en ces termes :

- "C'est bien la première fois qu'une telle chose se produit. Les ancêtres sont en colère" dirent-ils. "On a suivi la tradition des ancêtres, sans parvenir à quoique ce soit".

Ils ont alors consulté le devin qui pratique la géomancie. Ce n'est qu'alors que furent révélés les liens particuliers qui unissaient les jeunes gens. Ils se sont unis, ils se sont aimés.

- "Jamais vous ne parviendrez à les séparer. Ils devront être transportés ensemble et être enterrés dans la même terre".

- "C'est bien, nous allons en avertir le souverain".

Ils partirent pour l'en informer.

A grand renfort de gestes, le souverain exprima son refus et il dit :

- "Cet individu est-il roi pour être enterré parmi nous? Il sera mis dans un autre cimetière, mais pas avec ma fille".

- "Tentons encore de la soulever!".

Rien à faire.

- "Soulevez" criait le roi.

Mais les ancêtres qui les retiennent sont forts. Rien à faire. De guerre lasse, les anciens sont retournés chez le devin guérisseur qui leur répéta la même chose. On a manipulé et manipulé encore les graines, on a coupé le *sikily* et c'est toujours la troisième figure (*fahatelo*) qui se dressait. Alors le roi s'inclina à contrecœur, car le jour déclinait et courait vers samedi, samedi, un jour interdit.

- "S'il en est ainsi, dirent les anciens sages , nous allons les enterrer ensemble malgré tout. Soulevons-les d'un coup".

- "Allons-y" dit le roi.

Ils les ont emportés et emmenés au cimetière. Ils ont creusé la fosse et tous les anciens sages se sont levés.

- "Nous allons procéder ainsi pour les séparer, car tout deux n'ont vraiment pas des origines qui s'accordent : mettons de l'or¹ pour les séparer et ce brancard qui a servi à les transporter, jetons-le à l'Ouest²".
C'est de là que vient la phrase "Sanatria et Sanavery, l'or vous sépare, la poisse est à l'Ouest". On a jeté par là-bas la chose qui a servi à les transporter.

"Teo nisy ampaniito mana anaky i. Atao hoe Sanatria roho anarany, ka ireo Sanatria io anie tolan'olo anakiny ampaniito eo ampela. Koa nisy koa andevo ndreo ao, nanao anara Sanavery, lehilahy eo, andevo io. Ela ny ela, fa nifakahay reo, eo anie reo nifamonjy amin'ny zao, ka mbo tsy misy mahay ny olo ao antraño ndreo, satria mbo tsy mifampy boaky moa lahy. Eo amin'ny zao, ela ny ela, sendra maty tampoky tao anatin'ny trañony lehilahy io tao, i Sanatria. Tampoky avy bakany Sanavery, nijineriny maty ato Sanatria.

- "Aky! le hoe nataony Sanavery. Ah, azo dra le iaho? Loza ity anakiny mpaniito, hoe i, maty amiko ato, nefa zaho olo andevo ndreo. Ino roho hevitsy ataoko amin'ny ndreo?"

Farany hevitsiny Sanavery, namono fo koa. La samby ny maty ao reo. La tsy ahia moa traño io fa mbo ao amin'ny trañony mpaniito ao avao. Mpaniito amin'ny io sendra tsy teo, fa mbo nitsangatsanga nandeha ambany volo any. Bakany amin'ny zao ny olo nitantara any, hoe olo reto, tsy hay ny nahafaty andreo, fa samby niaraky maty ato, hoe ny olo.

- "Ah la i manao anizao, havay ity anako ity, atao antrano raiky aty, ka raiky ity atao ato avao, satria moa i andevo nay ato."

- "Aha, hoe ny olobe, sitrany lafa andevy azy amitsiky antsika zay voho sarahy ireo, fa hiaria ntsika tory ato, fa i moa ity fa anaky antraño Ndra atao ntsika hoe andevo fa samby miaraky maty ato iaby? Ka engao le miaraky atao harentory ato iaby ireo".

- "Ah, atao ntsika zao" hoe atony mpaniito iny.

Natao moa ny harentory la vita, lafa nitonony ny andro fandevena. Ah, amin'ny zoma le antsika mandevy.

- "Ny andro handevena mitovy, fa ny olo handevena tsy hitovy" hoe ny lala namboakiny mpaniito io.

Nanaiky iaby ny olo. Teo moa la nihetsiketsiky ny olo, la nojony Sanatria andesy. Tsy nety nihojo, iny fatiny ampela iny zay, anakiny mpaniito iny

¹ L'or est le métal royal par excellence.

² L'Ouest est le lieu de la souillure et de l'esclave.

nojony io. Nohojan koa Sanavery tsy nety nihojo. Ah. Farany nitonompa toaky, nojony i. Tsy nety. Nihojo, nihojono koa raiky, tsy nety nihojo. Aky! Farany nitonompa toamena, toaky mena io, toaky tantely io, nojony mbo zao avao roho nataony.

- "Ah, le hoe ny mpahay raha, tsy fomba draha eto ndraiky ity, raza meloky io, hoe ny olobe. Natao ny fomba ndraza, levay mbo tsy nety. Aha".

Navonjy ny tale natao ny sikily, zay roho nahita ndreo hoe:

- "Olo reto nifamojy, ka mifankatia anie reo. Ka tsy mety , hoe ny mpisikily, raha ity, laha tsy miavaky mihojo sady tany raiky roho hilevenany".

- "Ah, ndao fa ho havinay amin'ny mpañito any zao."

La avy any olo reo nanambara amin'ny mpañito.

- " Tsy nety la" nihifikifiky ny mpañito. Tsy olo mitovy raza amin'nay io, roho hiavaky hilevy amin'nay, ndolo hafa roho hisy azy fa tsy atao miaraky ao, ka andao hojony ntsika raha ity, ho bakea i, raza mahery" hoe ny mpañito.

Fanary nandefa olo mandeha amin'ny ombiasy any ndraiky, la mbo zao avao roho nataony, navalimbaliky ny sikily, nifinolaky ny sikily la mbo mijorojoro ny fahatelo. Eo moa fa manaraky antsirambiny ny ampanjaka fa andro fa manakatsy ho sabotsy, sabotsy very andro.

- "Laha zao koa i, le ataony olobe mpahihitsy i, zao roho atao ntsika aharaky ntsika halevy avao raha ity, hojono ntsika beo". - "Ah, andao" hoe ataony mpañito. La nandesy, la niavy andolo any, i avy andolo any i.

Nihinaly ny lavaky. Nitsanga koa ny olobe mampihihitsy.

- "Zao koa roho atao ntsika, mba hampiavaky any ireto olo ireto, olo reto la tsy mitovy raza tokoa, ka ny ampiavaky andreo lay : asia ntsika volamena hanefitsy andreo, ka raha nilanja andreo ity, haria manan'drefa".

Zay naha tonga ny ohambola hoe "Sanatria Sanavery volamena manefitsy, mpoiny ny andrefa any". Poiny ny andrefa satria nanariany any raha nilaja andreo iny. (propos recueillis auprès de Lahidson Edson au village de Bevilô le 26/04/1992).

**LETTRE DE PIERRE KAMAMY AU GOUVERNEUR GENERAL DE
MADAGASCAR**

Archives Nationales d'Aix-en-Provence, archives provinciales. PMO304.

Monsieur le GOUVERNEUR GENERAL DE MADAGASCAR ET DEPENDANCE

- Tananarive -

Monsieur le GOUVERNEUR GENERAL,

J'ai l'honneur de soumettre à l'appréciation de votre haute bienveillance l'état de choses suivant, vous demandant, après une enquête impartiale de la part de vos services, de vouloir bien y apporter la solution qu'il comporte :

Les districts d'Antsahava et de Belo-sur-Tsiribihina sont limitrophes. Aucune limite naturelle intangible n'est venue sectionner leur territoire formant une seule et même étendue qu'une délimitation imaginaire ne saurait départager.

De plus, les populations de ces deux circonscriptions ont les mêmes moeurs, conservent les mêmes coutumes et leurs intérêts vitaux sont identiques. Le sol présente les mêmes caractéristiques et a déjà démontré la possibilité d'une production homogène.

Enfin, le Grand Pacificateur s'est tellement aperçu de ces ressemblances à plus d'un point et de ces communautés de vie et d'intérêts qu'il n'a point hésité à faire de ces deux subdivisions une seule unité administrative. (Carte de 1904-Protectorat du Menabe septentrional).

C'est pourquoi, Monsieur le Gouverneur Général, la population de ces deux districts m'a prié de vous signaler ces faits et de demander s'il n'y aurait pas possibilité de ne pas les séparer, mais, au contraire, de les rattacher ensemble, soit au Gouvernement du Sud, soit à la Région de Majunga; l'Administration du territoire, la police de la région, la rentrée des impôts, le bien être de la population, tout y gagnerait.

Veillez agréer, Monsieur le Gouverneur Général, l'expression de mes sentiments très respectueux et dévoués./.

Pierre KAMAMY
Gouverneur en retraite
Vice-Président du
Conseil Représentatif.



MYTHES d'ORIGINE DES MISAKA

1) Version enregistrée à Soaserana:

"A l'origine, nous dit la tradition, les Misaka étaient des Zafimanely Raondriaky l'un d'eux dont sont issus les Misaka (*nitariky any Misaka*) s'était installé dans la forêt (*an'ala*) avec son épouse pour trouver de la nourriture (*tindrok'any*). Un jour, alors qu'il était parti chercher de quoi se nourrir et que sa femme était restée seule avec leur enfant en bas âge (*zaza mena*), un incident eut lieu. Une bête de la forêt (*biby*) s'était approchée du petit et le trouvant beau, fit échange avec le sien. L'histoire précise que les deux petits, celui de la bête et celui de la femme, étaient de sexe masculin.

Quand la femme inquiète rejoignit son enfant, elle ne le reconnut pas; mais il était trop tard pour intervenir. Son fils avait été emmené. Au retour de son époux, elle lui raconta tout. Ils décidèrent de garder le petit de la bête, de l'élever comme leur propre fils, conscients "qu'un jour il risquait de les tuer". On l'appela Rabiby, l'Animal. Devenu adulte (*be*), il sema la terreur : il n'avait de cesse de chercher noises aux autres personnes. Il se plaçait au croisement des chemins et dès qu'un passant s'approchait, il lui coupait la tête".

A ce stade du récit le narrateur s'arrête pour confirmer "Voilà ce qui est à l'origine du groupe (*tariky*) Misaka" et de continuer : "Quand bien plus tard, les gens demandaient par où allez-vous passer? On leur conseillait d'éviter la route où se postaient les Misaka car ils ont conservé la réputation de barrer le chemin (*misakan-dala*) aux passants". "Tous les grands ancêtres des Misaka, Somondolo et Beajojo, sont issus d'un "monstre" (*biby olo*)".

2) Version enregistrée à Tandrokosy

" Les Bara Zafimaniely sont à l'origine des Misaka. Ils étaient six hommes installés en Fiherena. L'un d'eux, un véritable truand, avait rompu un interdit (*mandoza*). Il s'appelait Somondolo et s'était marié à

une parente Antambay¹ dont il eut un fils appelé Bibiolo, dit Rabiby. On le nommait ainsi car il était féroce et sanguinaire. Preuve en est qu'il se rasait, dit-on, avec du sang humain². Somondolo et son fils étaient si forts que même l'armée royale s'agenouillait devant eux. C'est pourquoi Ramandazoala, le roi, noua avec eux un lien de parenté par le sang (*fatidra*) et leur donna le nom de Misaka.

Suite à son mariage avec la femme sakalava du groupe Antambay, Somondolo désirait renier son appartenance au groupe Bara, car il estimait que sa famille Zafimanely n'avait pas suffisamment d'égards envers lui. Afin de le "laver" de son sang Bara et d'acquérir l'identité Sakalava, Somondolo fut soumis à une épreuve qu'il parvint à accomplir. Il dut apporter dix têtes de boeufs multicornes. Depuis les Misaka sont devenus des Sakalava en titre, de pure souche (*pura*)".

¹ Ce groupe selon Birkeli fait partie des groupes "présakalava", considérés comme des Mikea et d'origine Bara (1926 : 36). Il ajoute que leurs marques d'oreille de boeuf "*prouvent bien qu'ils sont en relation avec l'aristocratie conquérante du Sud*".

² On trouve ici une référence à un acte cérémoniel qui appartient à la ritologie royale, le *manaratsy*. Cet acte présenté aujourd'hui comme une barbarie ultime, dont la signification symbolique m'échappe, soulignait peut-être le caractère asocial du roi. On est en droit de se demander s'il n'existe pas un lien entre le *manaratsy* et une forme ancienne de *fatidra*. On dit, en effet, que le roi choisissait parmi la famille de sa première épouse l'individu dont le sang servait au rituel.

**RECETTE DE FABRICATION D'UN CHARME PROTECTEUR DE
VILLAGE**

1) Explications préliminaires

La pratique de la géomancie, appelée *Sikily* ou *Sikidy*¹ selon les régions, est connue dans tout Madagascar. Elle apporte à la fois au devin guérisseur un support à ses prédictions (*fitokia*) et à ses diagnostics. La manipulation des graines lui permet aussi de donner force à ses médecines et aux talismans de tous genres qu'il est amené à fabriquer.

Le *sikily* comprend 16 figures fondamentales formées par les graines de *fano*. Chacune d'elles porte un nom d'origine arabe² et se voit associée à l'un des quatre points cardinaux principaux. Ces figures sont rangées selon le nombre pair ou impair de graines contenues, respectivement parmi les formes royales (*mpañito*) ou esclaves (*ondevo*). Le devin guérisseur dispose les graines sur une grille d'interprétation (*tokontany sikily*) s'il cherche un présage, ou selon un tracé prédéfini quand il s'agit de fabriquer un talisman.

2) La fabrication du *fiaron'atana*

Le devin guérisseur place les graines en huit tas comme le représente la figure suivante. Il les prend neuf fois de suite en main, puis les mélange avec du sable (*fasiky sikily*), un peu d'eau et y ajoute toutes les plantes et ingrédients nécessaires au charme protecteur du village. L'eau est extraite ensuite et aspergée sur le village en guise de bénédiction (*tsipirano*). Le reste est introduit dans l'écorce de l'arbre.

a) L'image et la parole du sikily (sary sy volan'sikily)

En formant chacun des tas, le devin se réfère aux formules suivantes qui sont en réalité des modes de manipulation des figures :

- 1) Raofy andalo sivy : ramasser 9 adalo
- 2) Alokola haky raofy : Alokola ramasse haky (dieu)
- 3) Haky raofy dabara : Haky (dieu) ramasse dabara

¹Dandouau A. (1907), Rabedimy J-F. (1983).

²Alikisy, alakaosy, dabara, alakarabo, alahamora, alatinay, alokola, alohotsy, alihazy, alimbiavo, karija, adalo, alakasazy, tareky, alahasady, asombola.

- 4) Adalo haky raofy: Adalo ramasse haky (dieu)
- 5) Alohotsy haky raofy :Alohotsy ramasse haky (dieu)
- 6) Alohotsy sely raofy: Alohotsy ramasse sely (la vieille, la grand-mère)
- 7) Alohotsy akiba raofy : Alohotsy ramasse Akiba (la maison)
- 8) Karija raofy raïky ambinifolo: ramasser 11 fois karija.

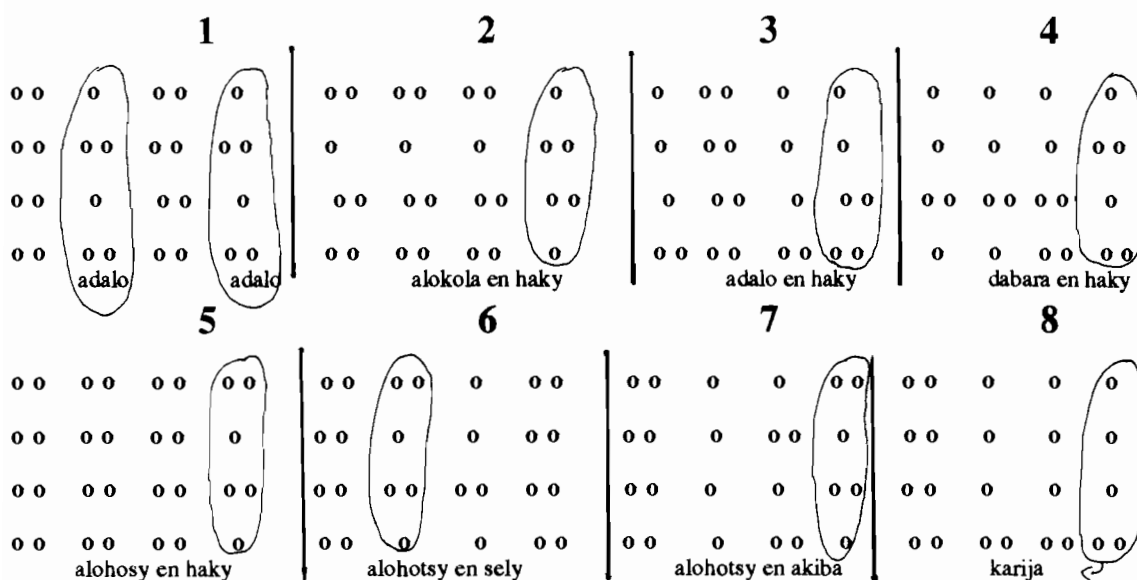


Fig. 87. Forme géomantique du fiaron'tana

b) Les essences de bois utilisées et les divers ingrédients

Fiamy : Arbre où dit-on vivent les génies *koko*.

Mandresy : *Ficus méga podia* sp., arbre qui symbolise la victoire sur l'ennemi. On le retrouve aux abords du reliquaire royal.

Vaho fona: *Lomatophyllum Madagascariensis*

Kilibetsiarinoho : "grand tamarinier que l'on ne peut enlacer d'une seule brassée"

Matsaky : *Enterospermum Resinosum*

Mahafangalatsy : *Stereospermum Arcuatum*

Vavaloza : "bouche dangereuse"

Rano avao : "seulement de l'eau"

Tsivoanino : *Strychnos* Sp.

Vahifaria : (non identifié)

Tsilaitsy : *Noronhia* Sp.

Hamotsy : "léger"

Vahinta : *Dalbergia Bracteolata*

Maharoaky : (non identifié)

Les ingrédients se partagent en deux catégories : les essences de bois qui ont une valeur symbolique (l'arbre Mandresy= la victoire, Fiamy= arbre privilégié des génies koko) et celle qui apporte la puissance par métaphore (ex: *kilibe tsy arinoho*).

CHRONIQUE DE PEREGRINATION ET D'INSTALLATION DES MAROVANGO DANS LA REGION

Les Marovango forment le groupe de loin le plus important de la région. D'une part, ils sont nombreux. D'autre part, ils sont fondateurs de trois gros villages. Leur histoire m'a beaucoup plu car elle est riche d'enseignements sur de nombreux thèmes abordés dans cet ouvrage. Pour mieux la comprendre, j'ai refait avec eux le chemin inverse de leur migration qui conduisit leur ancêtre, au siècle dernier, du Mangoky au Menabe.

Détail qui se révélera important par la suite, l'homme qui m'a accompagnée, espérait en faisant ce voyage, resserrer les liens d'origine en proposant une union entre son fils et une princesse Andrevola d'Ambahikily, garantissant ainsi le retour de sa descendance sur les terres de leurs ancêtres.

Le travail sur les généalogies et les récits de pérégrination du groupe Marovango devait me poser les problèmes classiques d'une étude portant sur un groupe dispersé dans l'espace et morcelé par le temps. Je pensais que ce retour au foyer d'origine de la migration me permettrait d'éclaircir les points obscurs et de liquider en partie les ambiguïtés que dénonçait la confrontation des sources.

Cependant, certains passages généalogiques sont restés nébuleux. Des contractions de générations, somme toute peu gênantes pour mon analyse, raccourcissent la profondeur généalogique de la lignée aînée, à quatre générations, alors que la lignée cadette de Marovoay en compte six.

Conséquence d'une présence dans la région qui remonte à près d'un siècle et des nombreux rapports matrimoniaux noués avec les autres groupes locaux, la généalogie des Marovango s'enchevêtre dans une arborescence qui couvre toute la région. J'ai donc, par souci de lisibilité, retenu exclusivement les alliances initiales qui avaient pour but et conséquence l'installation des Marovango eux-mêmes ou encore l'intégration de groupes allochtones sur leurs terres. Les autres alliances qui, non moins intéressantes, dénoncent des logiques matrimoniales en accord avec le statut des groupes et les contingences économiques et écologiques des époques seront présentées sous forme de statistiques commentées dans les tableaux en annexe XI et dans les chapitres quatre et six.

1) Marovango Masikoro, autochtones en Mangoky

Les traditions s'accordent pour désigner comme foyer d'origine (*fohibe ny Marovango*) des Marovango une région située sur la rive gauche du Mangoky, en plein coeur du pays Masikoro. D'après les mythes de fondation, les Marovango seraient issus d'un très ancien groupe *tompon-tany* qui occupait ce territoire bien avant l'arrivée des souverains Andrevola en Mangoky. L'histoire raconte, qu'un homme issu de ce groupe autochtone tua son oncle maternel¹ et parvint ainsi à se soustraire à l'autorité de ses aînés pour devenir aîné à son tour. Ce personnage resté anonyme représente le grand ancêtre des Marovango. On dit de lui, qu'il s'était réfugié en forêt à la suite de son crime. Il demeura si longtemps à l'écart des hommes, qu'il devint semblable à une bête de la forêt, sauvage et violent. Il prit ensuite femme et eut de nombreux enfants. Ceux-ci avaient hérités de l'humeur sanguine de leur père. Ils se firent craindre dans tout le Mangoky. Ils

¹Le meurtre de l'oncle maternel est un thème récurrent dans les mythes de fondation de lignage (Cf. chapitre cinq).

étaient réputés pour provoquer les bagarres lors de cérémonies auxquelles ils n'étaient même pas conviés.

Le souverain Andrevola qui organisa le territoire en royaume, les nomma "Marovango" (beaucoup (*maro*) de coups (*vango*))¹, soulignant par ce sobriquet le caractère violent de ces gens, et leur accorda la marque d'oreille de boeuf : *mitory sambiambala*.

Riches éleveurs et puissants autochtones, les Marovango offrirent une épouse au souverain Andrevola. Ils accédèrent ainsi au rang de parents à plaisanterie (*ziva*) des rois. Grands roturiers (*vohitsy be*) du royaume, ils feront partie de ces gens qui n'ont pas à se prosterner (*matseroky*)² devant les souverains. Des gens réputés pour n'épouser d'autres personnes que leurs proches.

Ces traditions ont été recueillies auprès des Marovango de Mangily et de Marovoay. Selon eux, les villages (Ambalabe, Antongo, Ambahikily) dont leurs ancêtres sont originaires se situent dans la région même désignée par les traditions comme ancien territoire de leur groupe. La présence de Marovango dans ces villages Masikoro est consignée dans l'ouvrage d'Henry Lavondès. Mon voyage en Mangoky allait donc me permettre de contrôler la pérennité de ces traditions, de vérifier la légitimité de leur identité d'autochtone et de parents de roi, et pourquoi pas d'opérer un raccordement entre les Marovango du Mangoky et ceux du Menabe.

Les Marovango d'Ambalabe et d'Ambahikily m'ont confirmé leur ascendance autochtone ainsi que leur qualité de donneurs d'épouses aux Andrevola. Ceux d'Ambahikily sont par ailleurs détenteurs des reliques (*dady*)³ d'un prince Andrevola né d'une femme de leur groupe.

Par contre, malgré l'identification précise des ancêtres à l'origine de la migration et la datation approximative de leur départ, il ne nous a pas été permis d'opérer le raccordement généalogique que nous escomptions.

Au grand dam du Marovango qui nous accompagnait et qui entendait bien se faire reconnaître, le lignage souche ne conservait qu'un souvenir confus du départ de certains de leurs membres vers le Menabe. Ils admettaient qu'un lien de parenté (*longo*) devait forcément exister entre eux et les Marovango du Menabe. Ne parvenant pas à en donner les termes précis, leurs sentiments basculèrent vers une définition floue du *longo andraza*.

Assurée de la présence effective des Marovango en Mangoky et du prestige de leur nom, je me devais de m'interroger sur les circonstances qui, en quelques

¹ Depuis, comme j'ai pu le constater à maintes reprises, les Marovango ont fait de la bagarre leur devise, une manière de se montrer Marovango et il ne se passe pas une cérémonie sans qu'ils ne provoquent l'assistance.

² Cf chapitre deux.

³ Henri Lavondès atteste de leur présence dans les villages désignés par la tradition. Les informations données par cet auteur confirment le lien du groupe avec la dynastie Andrevola. Selon lui (1967 : 130), les reliques andrevola d'Ambahikily, sont gardées actuellement par le fils qu'eut le souverain *mpanjaka*, Ndranamanga, de l'endroit avec une femme Marovango.

génération, transformèrent l'identité du groupe Marovango. Autrement dit, par quels détours, des individus issus d'un groupe autochtone (*tompon-tany*) Masikoro confortés dans leur ancrage et leur identité par des liens de proximité avec la royauté Andrevola, peuvent en moins d'un siècle se retrouver en plein cœur du Menabe central porteur d'une identité sakalava la plus pure (*pura*)¹ et se prévaloir du statut prestigieux de maîtres de village (*tompon-tana*), alors même que leurs références dans le passé se situent en dehors du royaume Menabe et qu'ils reconnaissent, au-delà d'une scission lignagère consommée, son lignage souche Masikoro. Comment en fin de compte, l'étranger devient autochtone d'un village.

2) Marovango, ces étrangers (*olonkafa*) venus du Mangoky

L'origine de l'installation des Marovango en Menabe central remonte à l'arrivée de trois frères classificatoires venus avec femmes et enfants du Mangoky pour chercher des pâturages. Les traditions s'accordent sur le fait que Tirina était originaire d'Antongo et que Ginao et Befea venaient tous deux d'Ambalabe. Tirina était l'aîné et prendra fonction de *mpitoka hazomanga*, responsable du lignage qui s'amorçait. Ils auraient fait route ensemble et auraient traversé le Menabe méridional accompagnés d'un troupeau de plus de trois cents têtes de boeufs. Ce détail et le fait que Tirina soit présenté comme le *mpitoka* me permettent de croire que les trois frères n'avaient aucune perspective de retour en Mangoky et qu'ils avaient bien l'intention de s'installer durablement en Menabe.

Les récits de pérégrination ne nous apportent aucune indication sur l'itinéraire qu'ils ont emprunté. Ils auraient accompli le voyage d'une traite, sans étape intermédiaire².

Quand ils sont arrivés dans la région de Morondava, ils n'étaient que des étrangers (*olonkafa*), perdus (*vevy*) en pays sakalava. Ils n'avaient, en tant que lignage constitué dans le présent, aucun "allié" (pris dans le sens *nama* ou *faidra*) dans la région qui aurait pu servir d'adjuvant pour les introduire, aucune étape intermédiaire entre la terre d'origine et l'issue de leur migration, pour leur servir de relais. Même le prestige de leur nom était sans écho. Maîtres de la terre autochtones en Mangoky et donneurs de femmes à la dynastie Andrevola, les Marovango demeuraient étrangers à la terre, du Menabe et absents des traditions Sakalava.

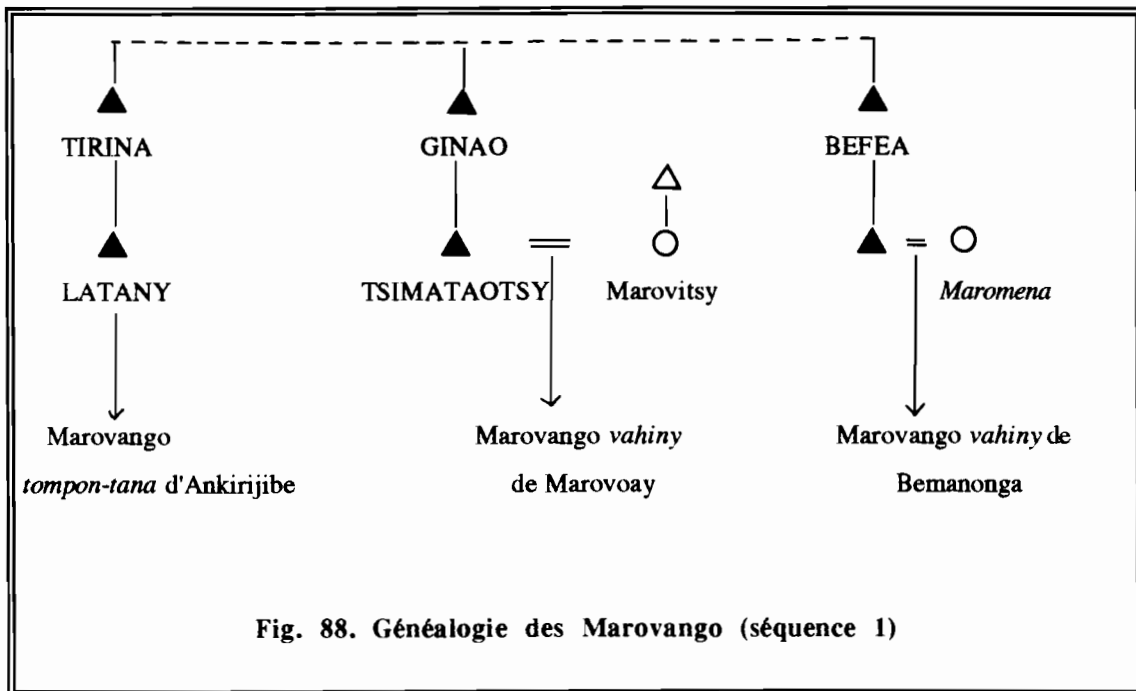
¹ *Antena* ou *manontolo* ou encore *pura* : voir chapitre un.

² Seule indication de la présence des Marovango au sud de Morondava, l'existence d'un ancien *komba* attribuée à un ancêtre du groupe devenu anonyme au village de Manometinay. Encore cette présence ancienne est-elle hypothétique puisqu'il n'existe aucune preuve supplémentaire venant la conforter, comme par exemple l'existence de tombeaux, d'une descendance ou de liens de parenté avec Manometinay. Les enquêtes menées sur la route que nous avons empruntée pour rejoindre le Mangoky ne laissaient pas apparaître de traces de passage des Marovango. Peut-être, éleveurs, ont-ils préféré suivre la route de la Maharivo, comme l'attestent certains récits et l'existence ancienne de liens matrimoniaux avec les Misara de Betoboro.

Pourtant, l'analyse d'autres cas démontre à quel point, dans le contexte sakalava, l'affiliation à une *raza* prestigieuse en relation avec l'histoire de la dynastie Maroseraña peut avoir une incidence positive sur l'intégration d'un groupe qui sans identité régionale parvint à se faire reconnaître comme appartenant (par l'intermédiaire des ancêtres) à une catégorie politique ancienne et renommée, celle de *ziva* des rois par exemple.

Etrangers, les trois frères, l'étaient à plus d'un titre et leur intégration à la région était pour ainsi dire au degré zéro quand ils s'établirent au village de Marovoay.

3) Marovango, vahiny à Marovoay



Marovoay est un important et très ancien village situé au nord de la ville de Morondava. Il fut fondé au siècle dernier par les Sakalava Marovitsy. A l'époque de l'arrivée des trois frères, Marovoay était encore un village d'éleveurs, entouré de vastes pâturages. Il fut pour eux une terre d'accueil. Si les trois frères y séjournèrent jusqu'à la fin de leurs jours, avant que, morts, leurs corps soient rapatriés en Mangoky dans la nécropole ancestrale, finalement seul Tsimatahotsy, fils de Ginao, allait s'y installer durablement et conforter son établissement en épousant une fille de l'endroit issue du lignage Marovitsy maître du village (*tompon-tana*). Il parviendra par cette alliance à se faire reconnaître *vahiny* (invité) et à donner un ancrage à sa descendance. Il est actuellement considéré comme l'ancêtre de plusieurs générations de Marovango qui se sont succédés à Marovoay. Ceux-ci ne sont jamais parvenus à occuper une position dominante au sein de la communauté villageoise de Marovoay. Leur affiliation au lignage Marovitsy qui fait autorité à Marovoay, les classe dès l'origine parmi les "enfants de femme" (*anaky ny ampela*), des individus qui vivent sur les terres de leurs maternels.

Les enfants de Befea, cadet des trois frères, auront à Bemanonga, un destin comparable, puisque leur ancêtre contracta un mariage avec une femme Maromena, lignage de grand prestige dans la région, avant de s'installer au village de sa belle-famille.

C'est Latany, fils de l'aîné Tirina dont il hérita par ailleurs la charge de responsable lignager, qui fit connaître le nom des Marovango dans toute la région. Sans fléchir et sans se soumettre à une alliance qui plus que le servir, l'aurait asservi, il se fit maître d'une terre vierge et par l'antériorité de son installation, offrit le pouvoir à sa descendance.

A ce stade encore balbutiant de l'histoire sakalava des Marovango, tous les éléments qui permettent de présager les destins divergents de ces trois lignées sont d'ores et déjà réunis. L'écart au fil du temps et dans des contextes villageois différents se creusera entre les descendants des deux frères cadets et ceux de Tirina, l'aîné.

4) Les Marovango, maîtres d'Ankirijibe

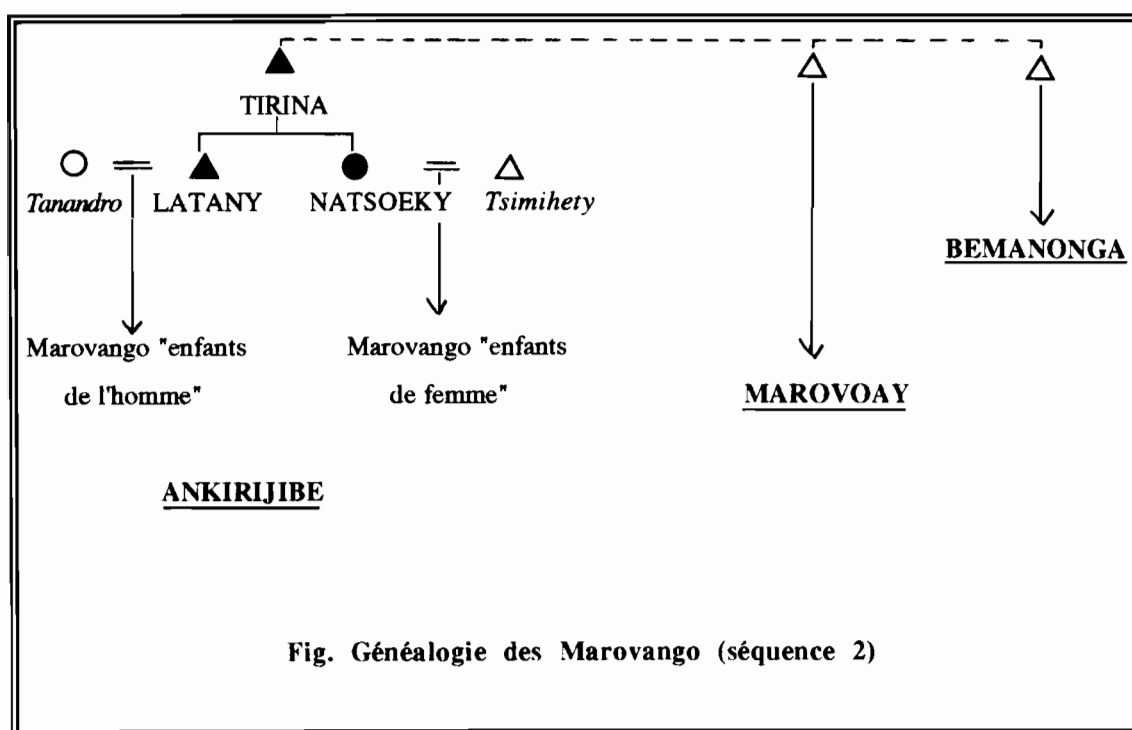


Fig. Généalogie des Marovango (séquence 2)

Latany avait selon les récits, une personnalité et une force de caractère assez exceptionnelles. On dit, qu'un peu sorcier (*ombiasy*) il possédait un charme (*mohary*), lui venant de son père, qui en toutes situations, lui donnait l'avantage sur ses adversaires. A plusieurs reprises, il parvint de la sorte à éviter¹ de pénibles sanctions à la suite de vols de boeufs auxquels il était mêlé. *Mpitoka hazomanga*, il avait le contrôle du troupeau lignager que la tradition évalue à trois cents têtes. On dit qu'il quitta Marovoay à cause de ses boeufs, soit qu'il désirait dissimuler certaines de ses bêtes dont l'origine était

¹ Il était capable, dit-on de se rendre invisible et avait un don d'ubiquité.

douteuse, soit qu'il préférât quitter des terres qui jamais ne seraient siennes et sur lesquelles son droit de pacage ne s'exerçait que par convenance. Il n'avait personnellement aucun engagement envers la communauté villageoise de Marovoay où il demeurait *vahiny*. Il partit alors s'établir en compagnie de sa soeur Natsoeky sur une terre située quelques kilomètres plus à l'Ouest. Il fonda, en ce lieu qui n'était à l'origine qu'une terre banale où paissaient les boeufs (*toets'omby*), le village d'Ankirijibe. La cérémonie du *toñy* et l'arbre-autel recelant le charme protecteur du village planté près du grand puits (*kirijy be*) estampillèrent le nouveau territoire d'un sceau légitime qui justifie l'emprise du premier occupant par un contrat passé avec les génies tutélaires des lieux.

Il fit alliance avec les Tanandro¹ de Morondava avant de donner à son tour sa soeur en mariage. Natsoeky épousa un homme Tsimihety qui s'installa à Ankirijibe. Cette alliance est la première que les Marovango ont conclu sur leur propre territoire et en qualité de fondateurs. D'autres suivront² permettant à chaque fois à l'époux de prendre place au village et entretiendront un mécanisme dynamique d'intégration communautaire des étrangers *vahiny* qui rendra le pouvoir effectif.

Latany exerça son autorité et ses fonctions de *mpitoka hazomanga* jusqu'à sa mort. Le lignage Marovango éclaté sur trois villages, resta uni et dans un état de relative cohésion tant que Latany parvint à juguler les prétentions des deux lignées cadettes et leur désir de partager le troupeau.

Les vieux Marovango de Marovoay ont gardé le souvenir, sans en avoir vécu les événements (*tsy nahita maso*), de grands rassemblements des Marovango à Ankirijibe. Latany assurait sur ses terres les cérémonies de reconnaissance de paternité (*soron'anaky*) et la circoncision des fils (*tapak'anaky*), même ceux de Marovoay et de Bemanonga y participaient. Ensuite, m'ont-ils confié, "*comme chacun avait son père (samby rainy ireo), on divisa le troupeau, on divisa le pouvoir et l'on fit la cérémonie de bénédiction pour que chacun puisse prier son côté paternel (samby i mitoka any rainy)*". Chacun son village, chacun son tombeau, chacun son *hazomanga*, chacun son troupeau et on dissocia les Marovango de Marovoay de ceux d'Ankirijibe et de Bemanonga, bien qu'ils ne forment en vérité qu'un seul corps (*vata raiky avao*) se reconnaissant issus d'un très lointain ancêtre commun (*ny be-ntena*).

¹ Les Tanandro sont, dit-on, originaires de Morondava. Cette ancienne population autochtone fut chassée de la région de Maneva par Andriandahifotsy et partit sur les hauts plateaux pour revenir ensuite s'installer dans la région de Nosy Miandroky (Morondava). L'alliance de Latany, détenteur de la charge de *mpitoka hazomanga*, avec une femme Tanandro n'a pas été accompagnée d'une installation uxori locale qui le cas échéant aurait renforcé, comme dans le cas de Tsimataotsy, sa position de preneur de femme. On peut raisonnablement penser que c'est par cette alliance avec le groupe autochtone Tanandro que ce sont ouverts les droits de Latany sur la terre de pâturage où il avait rassemblé le troupeau lignager dont il avait le contrôle.

² La fille de Latany fut donnée en mariage à Fileza, un Antavaratse venant de Betania, petit village situé au sud de Morondava. Installé dans un premier temps au village de son épouse, il supporta mal, selon la chronique familiale, cette situation d'uxorilocalité dans laquelle il était réduit et qui peu coutumière chez les Sakalava est tant décriée.

5) Marovango, maîtres de Mangily be

Latany était déjà vieux. Il présidait à Ankirijibe un embryon de communauté qui comptait, hormis ses descendants directs et leurs conjoints, sa soeur Natsoeky, l'époux de celle-ci et leurs enfants.

A cette époque, les circonstances économiques étaient propices à l'exploitation et à la commercialisation du maïs et du poids du cap. Latany saisit l'opportunité pour développer parallèlement à l'élevage, ce type d'activité. Il s'appropriâ des terres situées plus au Nord et les aménagea en baïboho. L'ampleur des travaux dépassant les capacités de son groupe, il eut recours à des métayers étrangers et afin de faire valoir ses droits à la terre, fonda en ces lieux le village de Mangily be.

Pour la seconde fois, Latany allait planter un *toñy* et s'allier les génies de la nature. Le *toñy* de Mangily be est un arbre *fihamy*, qui pousse au bord de l'étang dont les eaux urticantes ont donné le nom au nouveau village (*mangily be* : qui démange fortement).

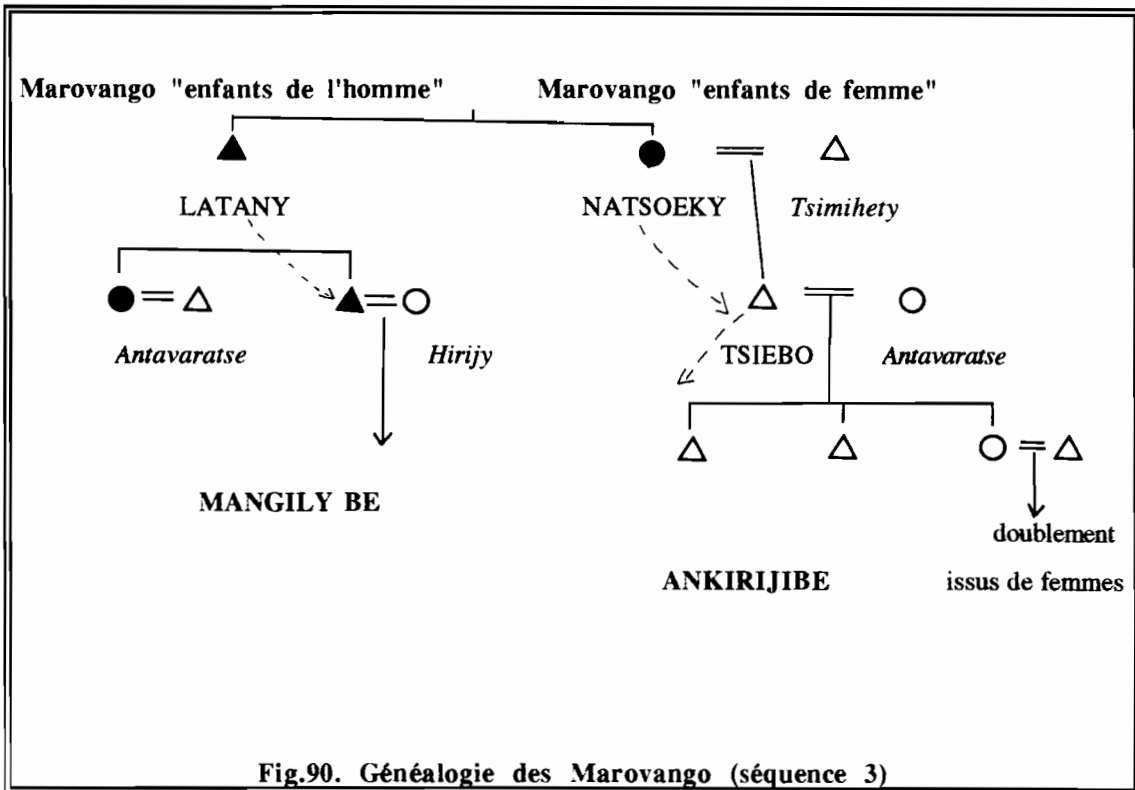
La création de ce second village, indépendant qu'Ankirijibe, donne le départ à un important conflit qui opposera Latany aux descendants de sa soeur Natsoeky. Cette opposition de pouvoir entre "enfant de l'homme" et "enfants de femme" est une revendication au titre de fondateur d'Ankirijibe (*tompon-tana* Ankirijibe) et qui, par effet d'entraînement, provoquera une crise lignagère chez les Marovango et le partage du troupeau.

6) Destitution du pouvoir sur les lieux : la parole est aux génies

A l'époque où Latany habitait encore à Ankirijibe, la distinction était nettement marquée entre descendants en titre des Marovango par affiliation masculine (*anaky ny lahy*), considérés comme aînés et seuls "*tompon-tana*" et les enfants de Natsoeky, qui, par leur affiliation maternelle au lignage fondateur, n'étaient pour ainsi dire que Marovango à moitié (*manan'ila Marovango*).

Le départ de Latany et de ses enfants pour Mangily be, allait permettre à Tsiebo, fils de Natsoeky, de tenir le rôle de maître d'Ankirijibe et de profiter de son absence pour imposer son autorité au reste de la communauté. Selon l'adage "*katrafay au loin ne guérit pas les plaies*" (*katrafay lavitsy tsy manomba fery*), autrement dit "celui qui s'éloigne des tombeaux de ses ancêtres perd la référence de son pouvoir sur les lieux". C'est ce qui advint en l'occurrence. Latany absent de son territoire, son pouvoir de fondateur est récupéré par le lignage qui, le plus proche de l'ancêtre fondateur, est resté sur place. Latany ne l'entendait pas ainsi et voulait rester maître des deux villages à la fois.

Un incident tragique interprété par tous comme une prise de position des génies des lieux allait donner une autre tournure au conflit.



Latany s'écroula, terrassé par une mort foudroyante, alors qu'il officiait une circoncision à Ankirijibe. Une mort soudaine (*maty tampoky*) n'est jamais anodine. On dit que sur le chemin qui conduisait Latany à Ankirijibe, il aurait mis le pied sur les traces d'un génie *koko*. Celui qui n'est pas à même de respecter la présence des génies et de reconnaître leurs traces, ne peut être maître du territoire. En mettant le pied sur l'empreinte d'un génie, Latany trancha l'alliance du *toñy* et sa mort devait mettre fin aux prétentions de ses fils sur le sol d'Ankirijibe. C'est, en effet, le discours que tiennent actuellement les descendants de Natsoeky qui demeurent encore à Ankirijibe et qui avec le temps se sont constitués en lignage autonome qui conserve le nom de Marovango. Après Tsiebo, c'est Tsimisomy et Befonta qui deviendront chefs lignagers.

On constate que leur revendication d'appartenance à la *raza* des fondateurs Marovango passe outre les modalités agnatiques d'appartenance comme si le fait d'être intégré au groupe fondateur était un enjeu plus important que d'être reconnu comme membre de son lignage. Par la suite, les générations descendantes de Natsoeky entretiendront cette appartenance clanique par delà les scissions lignagères. En examinant la généalogie des Marovango par les femmes, restés à Ankirijibe, on remarque qu'une telle situation se reproduit générant des individus descendants doublement par les femmes comme le sont les enfants de Marie-Jeanne.

A présent et bien que le conflit ne soit pas entièrement liquidé, ce sont eux qui tiennent place et fonction de maîtres du village et qui jouent sur cette opposition

structurelle entre "enfants de l'homme" et "enfants de femme" pour justifier de leur emprise sur le territoire et de leur ascendance sur la communauté villageoise.

Les descendants de Latany allaient se retirer totalement sur leur territoire de Mangily be, puis de Mangily. Ils ne cesseront jusqu'à nos jours de se revendiquer maîtres de ces trois villages et comme pour justifier de leur antériorité en ces lieux, ils maintiennent leur unité d'ensevelissement au cimetière de Bejavilo près d'Ankirijibe.

Le *mpitoka hazomanga* actuel de Marovango de Mangily ne reconnaît pas l'autorité des Marovango d'Ankirijibe. Il s'explique :

"Je descends par les hommes de ce Latany. Ceux d'Ankirijibe sont des descendants de femme, de la mère de la mère de notre père (sic). Ils ne sont pas de véritables Marovango. Seul, moi, je le suis. Marovango est un nom célèbre, alors chacun voudrait l'être. Les Marovango sont en effet propriétaires de village."

"Baka anaky ny lahy io latany io. Reo Ankirijibe anaky ny ampela, neniny neniny babandrozy. tsy tena Marovango reo fa zaho ro tena marovango. Anara malaza io Marovango io. Olo iaby te ho Marovango. Ny Marovango dia olo tompon-tana."

Il les traite avec condescendance et déclare ouvertement qu'ils sont tous ses cadets, ses enfants sur qui il entend exercer son droit d'aînesse et le pouvoir que lui confère son affiliation masculine. C'est ainsi que lors des cérémonies organisées par les Marovango d'Ankirijibe, il daigne se rendre au village de ses ancêtres, non pas en tant qu'invité (*vahiny*) mais en tant que maître du village (*tompon-tana*). Son entrée est tapageuse : "Nous sommes l'os, maîtres d'Ankirijibe" (*Zahay taolanolo, tompony Ankirijibe*).

7) Marovango de Mangily

Mahatiaro, le fils de Latany, épousa une femme Hirijy du village d'Ambonio. Les Hirijy, il faut le préciser, font partie de ces groupes qui sont reconnus aujourd'hui encore autochtones (*tompon-tany*) du Menabe. Est-ce par ces alliances renouvelées avec des groupes premiers, que les descendants de Tirina parvinrent à se faire reconnaître à leur tour sakalava de pure souche (*pura*), sakalava entier (*manontolo*) et finalement faire remonter leur présence en Menabe bien au-delà de la date de leur installation effective à Marovoay? On peut raisonnablement le croire, puisque dans la suite de l'histoire, le fils de Mahatiaro à qui reviendra la charge de responsable lignager, prit épouse chez les Maromena, groupe également supposé être d'origine autochtone.

Mangily be était un village florissant qui bénéficia de circonstances économiques et écologiques optimales pour se développer. De nombreux étrangers, métayers, commerçants pakistanais ou *vahiny* étaient venus s'y installer.

L'autorité de Mahatiaro était quelque peu affaiblie par la mort suspecte de son père. En tant de *mpitoka*, il ne contrôlait plus qu'un segment du lignage Marovango et à Mangily be, le nombre important d'étrangers non intégrés par une alliance initiale d'installation, menaçait de lui faire perdre la maîtrise de son territoire.

Un second événement important dûment repris dans les traditions villageoises, allait permettre à Mahatiaro de redresser la situation à son avantage.

Le village et les terres de cultures alentours furent totalement inondés par un débordement sans précédent de l'étang de Mangily be.

Le déchaînement de ces eaux ne pouvait avoir d'autre origine que l'acte sacrilège qu'aurait commis un habitant à l'encontre du génie qui demeurait dans les profondeurs de l'étang. On affirme encore avoir vu bondir furibond un énorme crocodile rouge aux yeux injectés de sang (*mena maso*). Le *sikily* manipulé par un devin interpréta l'incident. Un Tanandro, récemment débarqué du pays Betsileo et qui travaillait comme métayer, aurait souillé les eaux de l'étang en y nettoyant une carcasse de porc.

Mahatiaro, en qualité de maître du village, dirigea la cérémonie de réparation (*avoà*) envers le génie de l'eau. Cette réconciliation qui faisait suite à la conciliation du *toñy*, confirma les droits des Marovango sur la terre de Mangily be. Néanmoins, toute la communauté villageoise se déplaça vers la clairière de Mangily, un peu plus au Nord-Ouest de l'ancien site d'habitat.

Depuis lors, la terre de Mangily be est une zone de réserve où il est interdit de pêcher ou de pratiquer la culture sur brûlis. L'arbre *fiany*, *toñy* de fondation, est devenu lieu de contact avec les génies tutélaires. Chaque année, les habitants du village se rassemblent sous la conduite de la possédée en "charge", pour célébrer les esprits des lieux. Celles-ci appartiennent toutes au lignage fondateur Marovango, comme si les génies choisissaient avec prédilection leur "serviteur" (*mpanompo*, *kinangana*) parmi le lignage dont l'antériorité de la présence fonde leur capacité à entrer en contact avec eux.

Aujourd'hui, Mangily est l'un des plus importants villages de la région, le fils de Mahatiaro, Tsitinia, dirige la communauté villageoise où il fait figure de fondateur, mais aussi d'aîné (*lehibe*).

EVALUATION CHIFFREE ET COMMENTEE DES ALLIANCES
EFFECTUEES PAR LES CINQ PRINCIPAUX LIGNAGES
FONDATEURS DE VILLAGE DE LA REGION

* Remarques préliminaires à l'évaluation chiffrée des alliances

Les tableaux suivants reprennent les alliances contractées par les membres masculins et féminins de cinq lignages fondateurs de village sur quatre générations. Ces données ne concernent, par voie de conséquence, que les individus appartenant au lignage selon les règles d'affiliation patrilinéaire, exception faite pour les enfants nés de femmes célibataires ou non reconnus par le père qui d'emblée appartiennent au lignage de leur oncle maternel. Chaque individu se rattache donc au lignage fondateur comme "*anaky ny lahy*", enfant de l'homme. J'ai par cette démarche limitative voulu parer à l'inévitable dérive des résultats telle que l'on pourrait l'observer si j'avais pris en compte tous les individus se réclamant parents du lignage fondateur à quelque degré que ce soit et selon un mode indifférencié d'affiliation. A titre d'exemple, je m'appuierai une fois encore sur le cas Marovango. Si l'on ne retient comme seul critère que l'appartenance au groupe Marovango, cela revient à considérer tous les individus habitant les villages d'Ankirijibe et de Mangily, sans distinction aucune entre les membres en titre du lignage fondateur et les lignages "*vahiny*" qui ont donné naissance aux "enfants de femmes" des Marovango.

Les niveaux générationnels sont établis sur une période de vingt années, suivant l'usage courant. Cependant, il me faut préciser que les écarts entre germains peuvent atteindre vingt ou trente ans. Les mariages successifs en sont la cause. La catégorisation des alliances par génération est rendue encore plus difficile par le fait que certaines d'entre elles se font entre génération différentes¹.

Les âges et les dates de naissance renseignés sont extrêmement sujets à caution, d'autant plus qu'ils ne sont, pour la plupart, pas vérifiables au point de vue administratif. Il serait dès lors plus correct de parler d'époque en ce qui concerne le classement chronologique des alliances, plutôt que de génération. J'ai ainsi apporté les précisions par une datation approximative des niveaux de génération.

On constatera à la lecture des données reprises dans la troisième colonne des tableaux principaux, que le nombre des mariages va croissant au fil des générations. Il va de soi que cette accroissement accompagne l'augmentation pyramidale du nombre d'individus appartenant au lignage, au cours des générations. Cependant, le sommet qui correspond aux époques les plus éloignées, est, tant en quantité qu'en matière d'objectivité des données, particulièrement touché par l'amenuisement du souvenir et de la mémoire de mes informateurs. La parade que j'ai dès lors adoptée pour garantir la qualité des informations récoltées, fait appel à différentes sources de mémoire.

Les individus identifiés par enquêtes, ont été rapprochés des ancêtres familiaux mentionnés dans les prières et invocations. J'ai ensuite voulu rechercher les traces matériels de leur passage : une tombe, un lieu de culte, les restes d'une case ou d'un champ, un objet hérité. Les cimetières sont des lieux particulièrement propices à ce genre d'exercice. On s'en douterait sans en mesurer le juste intérêt. Tous ceux qui ont fait défaut, et en majorité les femmes, à la mécanique d'énumération des parents défunts, reprennent place dans le discours quand la tombe est là pour faire support aux souvenirs. Le regroupement des défunts dans des unités d'ensevelissement spécifiques à chaque lignage et cette attitude quasiment obsessionnelle dans l'ordonnancement des corps que j'ai décrite à plusieurs moments², facilitent grandement le travail sur les généalogies lignagères. De cette manière, certaines confusions sur l'identité des défunts peuvent être décelées. Il n'est pas rare de rencontrer par exemple un ancêtre connu sous deux voire trois noms différents selon les villages ou les informateurs. A cela s'ajoute le rattachement de l'individu à une *nazu* relativement variable, lui aussi. Le risque de dédoubler la personnalité d'un ancêtre augmente avec le temps qui sépare sa mort de la génération actuelle. La tombe reconstitue en quelque sorte la personnalité de l'ancêtre et précise son appartenance.

Le travail généalogique portant sur les individus vivants pose d'autres problèmes qui ne peuvent être résolus par le témoignage de la tombe. De manière générale, on ne parle pas des absents au village. Qu'ils soient homme ou femme, ceux qui ont épousé à l'extérieur du village et se sont installés chez leur

¹ La différence d'âge entre les conjoints dépasse parfois trente ans.

² Goedefroit S. 1991-92 et chapitre un.

conjoint, disparaissent du discours des informateurs. Une étude qui se cantonnerait dans les limites de la formation villageoise aboutirait nécessairement, au niveau des statistiques d'alliances, à une surévaluation du nombre de mariages endovillageois et de ceux qu'entraîne l'installation des conjoints au village de référence, au détriment du nombre de mariages extérieurs au village et qui voient l'individu quitter son groupe.

L'extension de cette étude aux réseaux régionaux d'alliances permet d'opérer le recroisement des informations et de retrouver les "absents". Ainsi, le nombre relativement important des mariages endovillageois en regard du faible nombre de mariage extérieur au village tel que cela apparaît dans certains tableaux, n'est pas le fait d'une faiblesse dans le contrôle des données, mais bien un trait particulier de la stratégie d'alliance de certains lignages fondateurs, comme j'aurai l'occasion de l'expliquer ultérieurement.

Enfin, quelques précisions touchant cette fois l'organisation des éléments des tableaux principaux en faciliteront la lecture.

Chaque tableau reprend les membres d'un lignage fondateur classés par génération (colonne 1) et par sexe (colonne 2). Dans la seconde colonne, est également mentionnée la présence d'*ampela tovo*, femmes qui bien que célibataires, ont un rôle à jouer dans les équilibres matrimoniaux.

La troisième colonne est consacrée aux conjoints et précise leur origine : soit qu'ils demeurent déjà au village du lignage fondateur, soit qu'ils en sont extérieurs et que leur origine se rapporte à un autre village. L'important étant de quantifier les échanges et les "flux" matrimoniaux sur différentes époques, il ne m'est pas apparu essentiel de préciser de prime abord le fonctionnement des règles de résidence.

La virilocalité, avec toutes les nuances que requiert la manipulation de ce concept ainsi que je l'ai exprimé, est majoritaire. C'est-à-dire qu'il faut comprendre par là que si un homme épouse une femme d'origine extérieure au village, celle-ci viendra s'installer chez lui. A l'inverse, quand une femme du lignage fondateur épouse un homme extérieur au village, elle quittera son groupe et son village natal pour s'installer chez son époux. Ainsi, les cas fort exceptionnels qui contrarient la règle générale de virilocalité ne sont pas visibles dans cette classification. Un membre masculin du groupe fondateur qui s'installerait dans le village de son épouse, par exemple, apparaîtra dans le tableau comme un homme ayant fait alliance avec un groupe extérieur, sans précision sur sa dérogation à la règle commune de résidence. Ce n'est que par la suite que ces exceptions seront commentées et remises en situation. Par contre, les mariages qualifiés "d'installation", parce qu'ils se répètent et parce qu'ils supposent une implantation durable de l'individu et de son groupe au village ont été rangés parmi les mariages endovillageois conclus par les membres féminins du lignage fondateur. Ils sont signalés par un astérisque(*).

1) Le lignage Marovango

a) *Vue d'ensemble des alliances Marovango et leur contexte socio-économique*

D'Ankirijibe à Mangily be et enfin, à Mangily, les Marovango ont à chaque époque favorisé l'installation de migrants ou d'étrangers sur leur territoire en leur offrant des épouses. On constate à la lecture du premier tableau qu'en effet, sur quatre générations, une seule femme issue de ce lignage sur les dix-sept recensées a quitté son village pour suivre son époux. Mais encore faut-il nuancer cette exception, puisque l'individu en question, un Antandroy d'Amipasimaty, réside de manière occasionnelle à Mangily où il a parqué ses boeufs. A ce chiffre s'ajoute la présence de six femmes restées "*ampela tovo*" au village. On est amené de la sorte à considérer que sur les vingt-trois femmes nées dans le lignage Marovango, sur quatre générations, une seule a quitté son groupe.

- A l'inverse des femmes du lignage, les hommes Marovango tendent à prendre épouses de toute évidence à l'extérieur du village dont ils sont fondateurs, puisque sur les 18 mariages enregistrés, seulement deux d'entre eux portent sur des groupes corésidents.

GENERATION	SEXE	ORIGINE DES CONJOINTS		CIRCONSTANCES
		INTERIEUR	EXTERIEUR	
GEN. -3 1910/1930	HOMME	-	1	Fondation d'Ankirijibe par le Marovango Latany. Le cheptel bovin est relativement important (environ trois cents têtes) et l'élevage constitue la part la plus importante des activités économiques du village. Cette époque voit également l'installation des Tsimihety au village après alliance avec les Marovango.
	FEMME	1	-	
GEN. -2 1930/1950	HOMME	-	2	Développement démographique du village et installations nombreuses dont celle des Antavaratse. Efflorescence du marché du maïs et du poids du Cap. Fondation du village de Mangily be par les Marovango.
	FEMME + 1 ampela tovo	2	-	
GEN. -1 1950/1970	HOMME	1	7	Inondation du village de Mangily be et déplacement du village sur les lieux de l'actuel Mangily. Nombreuses installations dont celle des Antanosy, des Tsimanavadraza et des Loharonga. Diminution importante du cheptel bovin.
	FEMME + 2 ampela tovo	7	-	
GEN. 0 1970/1990	HOMME	1	6	Assèchement des terres de cultures et des pâturages. Diminution accrue du cheptel bovin suite à des épidémies de la maladie du charbon (betsiraky): 121 têtes (en 1991) Recherche d'autres secteurs d'activités économiques : pêche, ramassage de crabes, économie de service (<i>tongotsy</i>), cultures sur brûlis (<i>hatsaky</i>)..
	FEMME + 3 ampela tovo	6	1	

Fig. 91. Tableau récapitulatif des alliances des Marovango

Telles sont les deux constatations auxquelles on aboutit à la lecture du premier tableau (fig. 91).

Pour parvenir à mieux cerner le choix et la portée de ces alliances, j'ai concentré dans deux tableaux additifs, l'un portant sur l'identité et l'origine des conjoints des femmes, l'autre sur celles des épouses, l'ensemble des informations récoltées. J'agirai de même pour chacun des groupes fondateurs présentés par la suite.

b) Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Marovango

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DU CONJOINT	VILLAGE DE RESIDENCE DU CONJOINT	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Tsimihety	Mangily	1*
GEN.-2	Antavaratse	Mangily	1*
	Tsimihety	Mangily	1*
GEN.-1	Antanosy	Mangily	2*
	Tsimanavadraza	Mangily	2*
	Tanandro	Mangily	1*
	Antibefa	Mangily	1*
	Korao	Mangily	1*
GENERATION ACTUELLE	Loharonga	Mangily	1*
	Antanosy	Mangily	1
	Tsimanavadraza	Mangily	1
	Jimbe	Mangily	1
	Antibefa	Mangily	1
	Tanandro	Mangily	1
	Antandroy	Ampasimaty	1

Fig. 92. Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Marovango

Ce tableau (fig.92), nous apprend qu'en majorité (11/16), les mariages uxoriocaux des femmes Marovango correspondent à des mariages d'installation de nouveaux groupe¹ qui se reproduisent parfois à la génération suivante.

On remarque en effet, par exemple, que l'alliance entre une femme Marovango et un homme Tsimanavadraza se retrouve sur deux générations (gen-1 et génération actuelle). Cela est également vrai pour les Antanosy, les Antibefa et les Tanandro. La répétition de l'alliance d'installation montre bien le repli du lignage fondateur sur le choix endovillageois des conjoints de ses femmes.

En considérant le nombre restreint d'individus en cause, ce type d'alliance nécessite comme je l'expliquais dans le chapitre six certains arrangements avec les règles communes de mariages et d'inceste, qui attestent également de la motivation toute particulière qu'ont les Marovango à conserver leurs filles et leurs sœurs au village.

¹En génération -3, il s'agit de l'installation des Tsimihety à Ankirijibe. En génération-2, de celle des Antavaratse toujours à Ankirijibe. En génération-1, celle des Antanosy, des Tsimanavadraza, des Tanandro, des Antibefa, et des Korao à Mangily be et à Mangily. Et enfin, à la génération actuelle, celle des Loharonga.

c) Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Marovango

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DE L'EPOUSE	VILLAGE D'ORIGINE DE L'EPOUSE	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Tanandro	Morondava	1
GEN.-2	Hirijy	Amboanio	1
	Jimbe	Andranomena	1
GEN.-1	Maromena	Ambato	1
	Tsimihety	Ambato	1
	Sakoambe	Antalitoka	2
	Jimbe	Ampatiky	1
	Tanandro	Mangily	1
	Antavaratse	Mandarano	1
GENERATION ACTUELLE	Sakoambe	Kivalo	1
	Antavaratse	Mandarano	2
	Tsimihety	Ambato	1
	Sakoambe	Antalitoka	1
	Antanosy	Mangily	1
	Jimbe	Kivalo	1
	Jimbe	Andranomena	1

Fig. 93. Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Marovango

A deux exceptions près, les hommes choisissent leurs épouses en dehors du village dont ils sont fondateurs, s'alliant prioritairement les familles de statut ou de richesse comparable. La complémentarité des ressources économiques¹ et une relative proximité géographique entrent également dans les critères de leur choix. Ces alliances répondent à des associations d'un autre type, celles qui font la symbiose entre des modes de productions différentes.

Les femmes issues de certaines familles semblent plus recherchées que d'autres par les Marovango. A quatre reprises, un homme a reproduit le mariage de son ancêtre, avec ou sans saut de génération², posant une fois de plus le problème du dépassement des règles de prohibition matrimoniale portant sur les parents proches.

A l'inverse, les hommes Marovango de Mangily semblent éviter les rapports matrimoniaux avec les villages de la zone sud de la région, Ankirijibe et ses satellites. La distance qui sépare les lieux n'en est pas la cause puisque d'autres groupes habitants Mangily entretiennent, nous le verrons, des alliances avec les villages de la zone sud.

Les conflits de pouvoir qui ont, à un certain moment de l'histoire de la région, opposé les descendants Marovango par les hommes et ceux qui descendent par les femmes, au titre de fondateur d'Ankirijibe avec les suites que nous connaissons³, court-circuitent actuellement encore tous les réseaux d'alliances. Les Marovango de Mangily ont formulé leur propre prohibition matrimoniale, s'interdisant toute union avec les

¹ Parmi les épouses choisies à l'extérieur du village, 10/16 sont originaires de villages producteurs de riz et 6/16, de villages de pêcheurs.

² L'alliance avec une femme Jimbe d'Andranomena (gen-2 et gen actuelle), avec une femme Tsimihety d'Ambato (gen-1 et gen. actuelle), avec une femme Sakoambe d'Antalitoka (gen-1 et gen. actuelle), avec une femme Antavaratse de Mandarano (gen-1 et gen. actuelle).

³ Cf chronique des Marovango en annexe X.

habitants d'Ankirijibe. Cet interdit n'a pas pour vocation d'éviter les liaisons incestueuses. Il s'impose sans dérogation à tous les membres féminins et masculins du lignage. Il est du même ordre que celui qui exclut les Timalaky, descendants d'esclaves, des réseaux matrimoniaux de la région¹.

Les deux cas de prise d'épouses au sein même du village, parce qu'ils dévient de la norme, méritent d'être commentés.

Ces deux alliances endovillageoises font pendants à des alliances établies entre les groupes aux générations précédentes. Elles peuvent en ce sens être interprétées comme une répétition ou un rééquilibre des alliances asymétriques antérieures.

On remarque, en effet, que l'alliance endovillageoise, entre un homme Marovango et une femme Tanandro, en génération -1, reproduit l'alliance de Latany au premier temps de la fondation d'Ankirijibe, mais surtout qu'elle répond à l'alliance antérieure d'une dizaine d'années qui signa l'installation des Tanandro à Mangily be.

La seconde exception concerne cette fois, l'alliance d'un homme Marovango avec une femme Antanosy nés tous deux à Mangily. On constate, à la génération précédente, une alliance inverse entre ces deux groupes, quand deux frères Antanosy avaient épousé deux soeurs Marovango et s'étaient installés à Mangily be.

L'ordre linéaire de pouvoir que les Marovango étaient parvenus à s'assurer sur leur territoire par le truchement d'alliances asymétriques, connaît par ces exceptions deux fractures. Pourtant, on ne peut pas dire que les Tanandro et les Tanosy qui ont répondu au don de femme par un don de femme, soient sur un pied d'égalité avec les Marovango. Ces échanges matrimoniaux avec les fondateurs rehaussent leur prestige au sein de la communauté villageoise, mais n'effacent pas la dette qu'ils ont contractée au moment de leur installation. Ils demeurent redevables de leur descendance et de leurs terres.

Le tableau (fig. 93) témoigne également de l'efficience de la règle de virilocalité des épouses. Les Marovango ne suivent pas leurs femmes, sauf s'ils sont cadets et que le patrimoine foncier du lignage ne suffit plus à leur fournir de la terre. La sécheresse qui touche actuellement les terres de l'arrière mangrove, a poussé deux cadets à quitter Mangily pour s'installer chez leurs épouses. Le premier pratique la pêche à Ambato² et le second, cultive les rizières de sa femme³ à Andranomena. Néanmoins tous deux ont conservé leur case au village.

¹ Cf. chapitre deux.

² L'épouse est issue du lignage fondateur d'Ambato, les Tsimihety.

³ Une Jimbe, lignage présenté comme fondateur d'Andranomena.

GENERATION	SEXE	ORIGINE DES CONJOINTS		CIRCONSTANCES
		INTERIEUR	EXTERIEUR	
GEN.-3 1910/1930	HOMME	-	2	Economie principalement accès sur la pêche. Installation des Ambalava.
	FEMME	1	?	
GEN.-2 1930/1950	HOMME	-	3	Exploitation du bois de palétuvier pour la fabrication du tanin et exploitation des terres baïboho situées dans la zone d'arrière mangrove. La pêche demeure l'activité principale. Echanges économiques avec Mandarano et Antalitoka.
	FEMME	3	-	
GEN.-1 1950/1970	HOMME	-	2	Installation Marovango. Déplacement des troupeaux sur les pâturages de Mangily. Déséquilibre dans les rapports économiques induits par l'assèchement progressive des terres de cultures des villages situés en arrière Mangrove. Maintien des échanges économiques avec Mangily. Ouverture des réseaux d'échanges économiques et matrimoniaux au village de Bemanonga et à Morondava. Migration d'une partie des habitants vers le Nord: région de Belo-sur-Tsiribihina.
	FEMME + 1 ampela tovo	2	1	
GEN.0 1970/1990	HOMME	-	3	Diminution importante du cheptel bovin (7 boeufs en 1991). La pêche et la commercialisation de ses produits demeurent l'activité économique principale. Augmentation de l'élevage domestique en vue de sa commercialisation à Morondava. Les rapports avec Mangily sont maintenus (acheminement des produits). On constate une hausse des échanges économiques et matrimoniaux avec les villages de front de mer: Kivalo et Ampatiky, souvent accompagnés d'installations temporaires dans ces villages.
	FEMME + 2 ampela tovo	3	-	

Fig. 94. Tableau récapitulatif des alliances des Tsimihety d'Ambato

2) Le lignage Tsimihety d'Ambato

a) Vue d'ensemble des alliances Tsimihety d'Ambato et leur contexte socio-économique.

Ambato est un ancien et gros village, dont les Tsimihety sont tenus pour fondateurs. Le choix judicieux des hommes de ce lignage leur a très tôt permis de disposer des terres de leurs épouses et de cumuler à leur actif et la pêche et l'agriculture. Plus que tout autre village de bord de mer, Ambato a connu l'installation de nombreux "vahiny", qui entrèrent chacun à leur tour dans le jeu matrimonial des Tsimihety.

Le tableau (fig. 94) montre des phénomènes similaires à ceux observer chez les Marovango de Mangily :

- Les filles demeurent avec leur époux au village d'Ambato (9/10) ou restent célibataires (3).

- Sans exception aucune (10/10), les hommes prennent épouses à l'extérieur du village.

Le tableau (fig. 95) confirme le fait que l'endogamie villageoise des femmes Tsimihety d'Ambato se nourrit de l'installation successive de nouveaux groupes. Ces alliances initiales se reproduisent ensuite à la génération suivante¹.

Il faut noter cependant une exception. M., une femme Tsimihety d'Ambato, est allée rejoindre son époux à Mangily. On comprend cet écart, en découvrant la personnalité de l'époux. Il s'agit de l'actuel chef lignager (*mpitoka hazomanga*) des Marovango de Mangily. L'alliance entre les deux lignages fondateurs, si porteuse d'intérêts pour les deux parties, doit, on le comprendra, être entérinée par l'installation de la femme chez son époux.

b) Origine villageoise et appartenance lignagère des époux des femmes Tsimihety.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DU CONJOINT	VILLAGE DE RESIDENCE DU CONJOINT	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Ambalava	Ambato	1*
	?	?	1
GEN.-2	Antavaratse	Ambato	1*
	Maromena	Ambato	1*
	Karany	Ambato	1*
GEN.-1	Tsimanavadraza	Ambato	1*
	Ambalava	Ambato	1
	Marovango	Mangily	1
GENERATION ACTUELLE	Marovango	Ambato	1*
	Antavaratse	Ambato	1
	Karany	Ambato	1

Fig. 95. Origine villageoise et appartenance lignagère des époux des femmes Tsimihety.

¹ L'alliance d'installation des Ambalava en gen-3 se reproduit en gen-1, celle des Antavaratse en gen-2 se retrouve en génération actuelle ainsi que celle des Karany.

Les hommes Tsimihety portent leur choix sur des femmes qui ne sont pas originaires de leur village. Ils évitent ainsi les échanges symétriques de femmes à l'intérieur de leur territoire.

c) Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Tsimihety d'Ambato.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DE L'EPOUSE	VILLAGE D'ORIGINE DE L'EPOUSE	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Antavaratse Marovango	Ambolitara Ankirijibe	1 1
GEN.-2	Marovango Antibefa Antanosy	Mangily be Antalitoka Mangily be	1 1 1
GEN.-1	Tanandro Ohimalany	Mangily Ampareitsy	1 1
GENERATION ACTUELLE	Tsimanavadraza Ohimalany Loharonga	Mangily Ampatiky Mangily	1 1 1

Fig. 96. Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Tsimihety d'Ambato.

La symétrie existe à l'extérieur et exclusivement avec le lignage Marovango.

Si l'on tente de traduire en chiffres la fréquence des alliances avec l'extérieur (hommes et femmes confondus), on parvient à ceci :

- Dix conjoints sur onze sont originaires des villages situés à l'arrière de la mangrove et une seule épouse est issue d'un village de pêcheurs.
- Six fois sur douze, le partenaire est originaire de Mangily (ou de Mangily be)

La complémentarité des ressources, la proximité, mais aussi l'efflorescence économique des villages influencent le choix de l'alliance.

Pour clore l'examen de ce tableau, on peut ajouter que les épouses des Tsimihety suivent la résidence de leur mari. Les hommes ne vont pas s'installer chez leurs épouses, exception faite pour les mariages contractés avec les Marovango et qui ont permis leur installation à Ankirijibe (gen-3) et à Mangily be (gen-2).

3) Le lignage Jimbe de Kivalo

Kivalo est un village ancien issu de celui de Nosy Meloky. A l'époque de sa fondation, les Jimbe avaient déjà depuis plusieurs générations étendu leurs réseaux d'échanges matrimoniaux aux villages d'Andranomena, Bosy et Ampatiky.

GENERATION	SEXE	ORIGINE DES CONJOINTS		CIRCONSTANCES
		INTERIEUR	EXTERIEUR	
GEN.-3 1910/1930	HOMME	-	1	Période approximative de l'inondation du village de Nosy Meloky et de la fondation de Kivalo par les Jimbe. Présence attestée des Sakoambe Mija. Activités économiques basées sur la pêche, avec ressources agricoles et petit troupeau resté sur les terres de Nosy Meloky.
	FEMME	1	-	
GEN.-2 1930/1950	HOMME	-	1	Exploitation à petite échelle du bois de palétuvier pour la fabrication de tanin. Problème d'acheminement des produits. Installation des Ohimalany. Liens avec Mandarano.
	FEMME + 2 ampela tovo	2	-	
GEN.-1 1950/1970	HOMME	2	3	Le territoire villageois est menacé par l'avancée de la forêt de Mangrove. Installation des Karany.
	FEMME	2	1	
GEN.0 1970/1990	HOMME	-	4	Assèchement progressif des terres baïboho de Nosy Meloky, salinisation accrue de l'eau potable au village, menace d'inondation lors des marées. Création par des étrangers d'une saline sur les terres de Nosy Meloky. Rapports continus avec Mangily. Difficulté dans l'acheminement des produits. Il ne reste que 19 boeufs (1991).
	FEMME + 3 ampela tovo	2	1	

Fig. 97. Tableau récapitulatif des alliances des Jimbe de Kivalo

L'installation à Kivalo de certains groupes, tels que les Sakoambe, avait été initiée par de précédentes alliances avec le groupe Jimbe à l'époque de Nosy Meloky.

a) *Vue d'ensemble des alliances des Jimbe de Kivalo et leur contexte socio-économique.*

Le tableau (fig. 97) ne recouvre que la séquence la plus récente de la genèse de la formation villageoise dont les Jimbe sont *tompon-tana*, propriétaires.

Kivalo, tout comme Ambato, est un village dont les habitants vivent principalement de la pêche. Jusqu'à une époque très récente, les Jimbe possédaient encore *baïbohos*¹ et pâturages rattachés jadis au village de Nosy Meloky. Comme pour Ambato, le cumul de ces deux modes de production donna au village un attrait tout particulier et lui permit de se développer grâce à l'arrivée et à l'installation des groupes étrangers.

Dans les grandes lignes, le comportement matrimonial des Jimbe reprend les traits caractéristiques des deux lignages fondateurs déjà présentés :

- Pourcentage important de femmes Jimbe qui ont pris époux à Kivalo même (7/9) ou qui ont conservé la condition d'*ampela tovo* jusqu'à leur mort (5).
- Exogamie villageoise importante chez les hommes Jimbe (9/11) avec application de la règle de virilocalité pour leurs épouses.

b) *Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Jimbe de Kivalo.*

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DU CONJOINT	VILLAGE DE RESIDENCE DU CONJOINT	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Sakoambe	Kivalo	1
GEN.-2	Ohimalany Antibefa	Kivalo Kivalo	1* 1*
GEN.-1	Karany Sakoambe Timangaro	Kivalo Kivalo Bosy	1* 1 1
GENERATION ACTUELLE	Ohimalany Antibefa Marovango	Kivalo Kivalo Mangily	1 1 1

Fig. 98. Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Jimbe de Kivalo

¹ Champs de culture permanente. Voir chapitre sept.

Les mariages endovillageois des femmes Jimbe correspondent une fois encore aux alliances initiales d'installation d'étrangers¹, qui se reproduisent avec saut de génération.

Les exceptions ne portent que sur des alliances avec des lignages de même catégorie. La femme Jimbe n'épouse à l'extérieur de son village que si le partenaire est issu d'un lignage fondateur². Elle réside alors chez son époux.

c) Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Jimbe de Kivalo

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DE L'EPOUSE	VILLAGE D'ORIGINE DE L'EPOUSE	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Timangaro	Bosy	1
GEN.-2	Andriatsimana	Andranomena	1
GEN.-1	Antavaratse	Mandarano	2
	Ohimalany	Kivalo	2
	Karany	Bosy	1
GENERATION ACTUELLE	Sakoambe T F	Antalitoka	1
	Befandrea	Mangily	1
	Marovango	Mangily	1
	?	Andranomena	1

Fig. 99. Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Jimbe de Kivalo

Les deux alliances conclues par les hommes Jimbe à l'intérieur de leur village en génération -1, rétablissent la symétrie des échanges avec le lignage Ohimalany (Gen.-2) et concernent l'union de deux frères Jimbe avec deux sœurs Ohimalany originaires d'Ampatiky, mais adoptées par les Ohimalany de Kivalo.

Hormis ce seul cas d'échange symétrique de femme avec les Ohimalany, les hommes Jimbe marquent leur préférence pour les épouses provenant :

- Des villages d'agriculteurs, situés à l'arrière de la forêt de mangrove (8/11 sur le total des alliances extérieures à Kivalo).
- Quand les alliances avec l'extérieur ne prennent pas en compte la complémentarité économique, elles répondent aux échanges symétriques d'épouses avec les Timangaro de Bosy (3/11).

Toutes les alliances se concentrent dans la zone nord et centrale de la région.

¹ Installation des Ohimalany et des Antibefa en gen-2, des Karany en gen-1.

² En gen -1, mariage d'une femme Jimbe et d'un Timangaro de Bosy et en génération actuelle, mariage d'une femme Jimbe avec un Marovango de Mangily.

Dans l'ensemble, les épouses des Jimbe viennent s'installer à Ambato. Une exception interdit de parler d'unanimité : récemment un Jimbe s'est installé chez ses beaux-parents à Mangily.

4) Lignage Sakoambe Mija d'Antalitoka

a) *Vue d'ensemble des alliances Sakoambe Mija et leur contexte socio-économique*

L'installation des Sakoambe Mija dans la région, précède la fondation d'Antalitoka¹. Ce lignage était trop bien engagé dans les réseaux d'alliances avec Ambato², pour parvenir à développer un réel dynamisme d'intégration des étrangers sur son territoire. Avant même qu'Antalitoka soit créé, les terres ancestrales (*tanindraza*) du lignage, étaient déjà en partie exploitées par les époux des femmes Sakoambe³.

La chronique villageoise nous rappelle qu'à une certaine époque, des métayers étrangers ont séjourné au village. Mais ils ne firent que passer. Par la suite, des Antibefa, des Antavaratse et un Korao, tentèrent de s'y installer et contractèrent même des alliances. L'assèchement des terres précipita leur départ, laissant au noyau fondateur le contrôle de son maigre capital foncier.

Actuellement, Antalitoka, comme d'autres villages de l'arrière mangrove, se repose sur les alliances anciennes avec les villages de bord de mer pour tenter de pallier à la sécheresse des terres, et de bénéficier d'un complément de ressources.

Ce rapide exposé est en fait une mise en garde qui nous permettra de comprendre pourquoi les Sakoambe Mija, fondateurs d'Antalitoka, se démarquent quelque peu du comportement matrimonial auquel nous nous sommes habitués par la lecture des trois exemples précédents.

A bien considérer le tableau (fig. 100), on remarque que seulement quatre femmes Sakoambe Mija sur douze ont trouvé époux à Antalitoka. La présence d'une seule femme *ampela tovo* ne rehausse pas la moyenne.

En revanche, les hommes Sakoambe Mija privilégient comme à l'ordinaire l'exogamie territoriale (10/11).

¹ Cf. chapitre quatre.

² Cf. chapitre six.

³ Cf. chapitre un.

GENERATION	SEXE	ORIGINE DES CONJOINTS		CIRCONSTANCES
		INTERIEUR	EXTERIEUR	
GEN. -3 1910/1930	HOMME	-	1	Première installation des Sakoambe sur les terres d'Antalitoka. Activités économiques diversifiées : élevage bovin, pêche, riziculture et culture marchère. Deux inondations successives.
	FEMME	-	-	
GEN.-2 1930/1950	HOMME	-	2	Rapports accrus avec le village d'Ambato et exploitation du bois de palétuvier pour la fabrication du tanin sur les mangroves d'Ambato. Diminution du cheptel bovin et accroissement des activités liées à l'agriculture.
	FEMME	-	2	
GEN. -1 1950/1960	HOMME	-	4	Echanges et rapports nombreux avec les habitants de Mangily et de Mandarano. Installation des Antibefa à Antalitoka, suivie de celle des Sakoambe Tsy Foty, des Korao et des Antavaratse.
	FEMME	4	2	
GEN. 0 1960/1990	HOMME	1	3	Assèchement total des pâturages aux abords du village et déplacement des bêtes sur les pâturages de Mangily. L'agriculture devient secondaire et essentiellement axée sur la riziculture. L'on constate un retour marqué aux activités liées à la pêche et au ramassage de crabes de mangrove.
	FEMME 1 ampela tovo	-	4	

Fig. 100. Tableau Récapitulatif des alliances des Sakoambe Mija d'Antalitoka

b) Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Sakoambe Mija d'Antalitoka.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DU CONJOINT	VILLAGE DE RESIDENCE DU CONJOINT	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	-	-	-
GEN.-2	Maromena Ambalava	Tsitelo Ambato	1 1
GEN.-1	Antavaratse Antibefa Marovango Korao	Antalikoka Antalitoka Mangily Antalitoka	1* 2* 2 1*
GENERATION ACTUELLE	Tsimanavadraza Marovango Jimbe Ohimalany	Mangily Mangily Kivalo Bosy	1 1 1 1

Fig. 101. Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Sakoambe Mija d'Antalitoka

- Les quatre mariages endovillageois des femmes Sakoambe Mija sont tous des alliances initiales d'installation de groupes étrangers. Le départ de ces groupes n'a pas permis la reproduction de ces alliances, aux générations suivantes. On constate aussi que l'installation des Sakoambe Tsy Foty à Antalitoka n'a pas été entérinée par une alliance avec une femme issue du groupe fondateur.

- Quand les femmes épousent à l'extérieur, elles quittent leur village pour rejoindre leur époux. Ceux-ci appartiennent aux familles les plus anciennes de la région avec lesquelles les Sakoambe Mija entretiennent des rapports d'échanges symétriques de femmes : les Maromena de Tsitelo, les Ambalava d'Ambato.

Les rapports d'échanges asymétriques, cette fois, s'orientent clairement vers le village de Mangily (4/8) et précisément au profit de son lignage fondateur, les Marovango (3/4).

c) Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Sakoambe Mija d'Antalitoka.

- Les membres masculins du lignage fondateur prennent généralement épouse dans les groupes où ils ont donné une soeur.

- Sans retour, et avec un saut de génération, ils ont épousé une femme Ohimalany d'Ampatiky.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DE L'EPOUSE	VILLAGE D'ORIGINE DE L'EPOUSE	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	?	?	1
GEN.-2	Ambalava Maromena	Ambato	1
		Tsitelo	1
GEN.-1	Maromena Antavaratse Ohimalany	Tsitelo	2
		Ambato	1
		Ampatiky	1
GENERATION ACTUELLE	Sakoambe T F	Antalitoka	1
	Ohimalany	Ampatiky	1
	?	Morondava	1
	Tsimihety	Mangily	1

Fig. 102. Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Sakoambe Mija d'Antalitoka.

- L'alliance du groupe fondateur au sein-même de son village avec une femme Sakoambe Tsy Foty est la seule exception à l'exogamie territoriale des hommes. En nous référant au chapitre précédent, on peut dire que ce mariage est un "accident" qui eut de sévères conséquences, puisqu'il y a aujourd'hui une remise en cause du pouvoir des fondateurs.

- En règle générale, les épouses viennent habiter à Antalitoka. On enregistre deux départs récents de cadets. La terre venant à manquer, l'un a rejoint son épouse à Ampatiky et pratique la pêche; l'autre s'est marié dans la ville de Morondava.

On ne retrouve certes pas, comme dans les exemples précédents, cette propension marquée à conserver les filles du lignage au village. Pourtant, dès que l'occasion d'une installation d'un étranger se présente, les Sakoambe ne manquent pas de placer leurs filles et tentent d'imposer leur mainmise sur les corésidents. Quand faute de partenaire au village, les femmes s'engagent à l'extérieur, elles n'épousent pas le dernier installé. Le mariage des femmes du lignage fondateur pénètre les réseaux d'alliances de leurs frères ou contribue à consolider les associations les plus fructueuses.

5) Le lignage Antavaratse de Mandarano

a) Vue d'ensemble des alliances des Antavaratse Foty de Mandarano et leur contexte socio-économique.

Le tableau (fig. 103) nous indique que sur les 15 mariages effectués par les femmes Antavaratse, 9 ont été conclus avec des groupes extérieurs à Mandarano; et que les hommes Antavaratse choisissent en très forte majorité (18/19) leurs épouses également à l'extérieur. La présence de 5 femmes célibataires (*ampela tovo*) rectifie le nombre de femmes du lignage restées au village.

GENERATION	SEXE	ORIGINE DES CONJOINTS		CIRCONSTANCES
		INTERIEUR	EXTERIEUR	
GEN. -3 1910/1930	HOMME	-	3	Epoque du village d'Ambolitara. L'agriculture est et restera la principale activité économique.
	FEMME +1 ampela tovo	-	1	
GEN.-2 1930/1950	HOMME	-	5	Installation et fondation du village de Mandarano par les Antavaratse. Les principaux échanges économiques se font avec les villages d'Ambato et de Kivalo. Installation des Karany.
	FEMME	2	2	
GEN.-1 1950/1970	HOMME	-	6	Brève installation des Loharonga et des Antavaratse Mainty On note quelques départs vers Morondava et une intensification des rapports et des échanges avec les villages de bord de mer et principalement avec Bosy et Ampatiky.
	FEMME +2 ampela tovo	3	3	
GEN.0 1970/1990	HOMME	1	4	Assèchement partiel des terres baiboho et ensablement total des rizières exploitées par les Antavaratse dans la région d'Ankirijibe Conflits et scissions lignagères. Le cheptel bovin ne compte plus que 9 boeufs (1991). Les activités liées au ramassage de crabes et surtout à la pêche en haute mer deviennent prépondérantes. Les rapports et les échanges s'intensifient avec les villages de bord de mer: Bosy, Ampatiky et Kimony.
	FEMME +2 ampela tovo	1	3	

Fig. 103. Tableau récapitulatif des alliances des Antavaratse Foty de Mandarano

b) Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Antavaratse de Mandarano.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DU CONJOINT	VILLAGE DE RESIDENCE DU CONJOINT	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Tsimihety	Ambato	1
GEN.-2	Karany Ohimalany Andriatsimana	Mandarano Kivalo Andrenalafoty	2* 1 1
GEN.-1	Marovango Loharonga Antavaratse M. Jimbe	Mangily Mandarano Mandarano Kivalo	1 2* 1* 2
GENERATION ACTUELLE	Karany/Makoa Marovango Tranotelo Antavaratse	Morondava Mangily Kimony Mandarano	1 1 1 1

Fig. 104. Appartenance lignagère et origine villageoise des époux des femmes Antavaratse de Mandarano

A la lecture du tableau additif (fig. 104), on comprend que les alliances endo-villageoises pratiquées par les femmes Antavaratse Foty sont pour l'essentiel (5/6) des alliances d'installation qui ne se sont pas reproduites aux générations suivantes, étant donné le départ des descendants.

Le mariage qui seul ne répond pas à une installation eut lieu en des circonstances exceptionnelles. Il faut préciser que la femme n'était pas antavaratse de naissance, mais avait endossé cette appartenance par adoption¹.

Comme à Antalitoka, les femmes du lignage fondateur sont offertes aux lignages les plus anciens, bien souvent fondateurs eux-mêmes, avec une préférence pour les Marovango de Mangily (2) et les Jimbe de Kivalo (2), mais aussi pour les villages de bord de mer (5).

c) Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Antavaratse de Mandarano.

Le tableau (fig. 105) permet de rendre compte des paramètres qui entrent dans le choix des épouses :

- D'un point de vue géographique, les alliances se concentrent dans la zone sud. Le village de Lovobe signifie la fermeture de cette zone d'alliances.

¹ Non reconnu par son père, elle a été adoptée par le second époux de sa mère.

- La complémentarité des ressources semble recherchée, puisque huit femmes sont originaires d'un village de bord de mer. On notera également la fréquence des alliances avec les villages de la zone sud producteurs de riz¹.

GENERATION	APPARTENANCE LIGNAGERE DE L'EPOUSE	VILLAGE D'ORIGINE DE L'EPOUSE	NOMBRE D'ALLIANCES
GEN.-3	Befandrea	Antsaka Meloky	1
	?	Ankirijibe	1
	Antavela	Kimony	1
GEN.-2	Zazamainty	Lovobe	1
	Makoa	Morondava	1
	Tsimihety	Ankirijibe	1
	Antibefa	Kivalo	1
	Tanandro	Mangily be	1
GEN.-1	Zazamainty	Lovobe	1
	Sakoambe	Antalitoka	2
	Forobia	Kimony	1
	Tsimahabe	Ampasimaty	1
	Tsimanavadraza	Kimony	1
GENERATION ACTUELLE	Jimbe	Ampatiky	1
	Antavaratse	Mandarano	1
	Timangaro	Bosy	1
	Makoa	Morondava	1
	Maromena	Bemanonga	1

Fig.105. Appartenance lignagère et origine villageoise des épouses des Antavaratse de Mandarano

- Excepté avec le groupe Makoa de Morondava-Morima, les hommes ne prennent pas épouse dans les lignages où ils ont donné une soeur. Les échanges matrimoniaux extérieurs sont donc totalement asymétriques.

- Certains groupes semblent plus disposés que d'autres à offrir leurs femmes aux Antavaratse de Mandarano. L'alliance avec les Makoa de Morondava-Morima et celle avec les Zazamainty de Lovobe se reproduisent avec ou sans saut de génération.

Le départ des cadets est ici encore causé par la diminution des terres utiles. Déjà en génération -1, deux frères s'étaient installés chez leurs épouses à Antalitoka. Actuellement, on n'enregistre qu'un seul départ, celui d'un Antavaratse parti vivre chez ses beaux-parents Makoa à Morima.

¹ Cf. chapitre six.

**TABLEAU METTANT EN VIS-A-VIS LA COMPOSITION DES
COMMUNAUTES VILLAGEOISES ET LES LIEUX
D'ENSEVELISSEMENT DE CHACUN DES GROUPES RESIDENTS**

VILLAGES	GROUPES	CIMETIERES
ANKIRIJIBE	Marovango Tsimihety Timalaky Maromena Antavaratse Mainty Ambalava/Antibefa	Bejavilo Bejavilo Bejavilo Bemanonga Bejavilo II Bejavilo
TANAMBAO	Marolahy Antanosy	Andabatoara Bejavilo
AMBLANOMBY	Antavaratse Mainty	Andombomasira
ANDIMAKY	Antavaratse	Bejavilo II
AMPASIMATY	Tsimahabe Marovango	Bejavilo II Bejavilo
AMPAREHITSY	Ohimalany Antavaratse Foty	Bosy Andombomasira
SOASERANA	Misaka	Ambohity Soaserana
ANTALITOKA	Sakoambe Mija Antibefa Sakoambe tsy foty	Andombon'Ilanga Andombon'Ilanga Site de Lazara
MANDARANO	Antavaratse foty Antavaratse Mainty	Andombomasira Andombomasira
MANGILY	Marovango Tsimihety Tanandro Antibefa Antanosy Befandreha Tsimanavadrza Loharonga	Bejavilo Andranolava Antevamena Nosy Meloky Anabon'Ilanga Antsaka Meloky Antevamena Antevamena

KIMONY SUD	Forobia Tsimanavadraza Misaka	Betania Betania Ambohitsy Soaserana
KIMONY NORD	Sakoambe Mija Befandrea Antavela Tranotelo Tsimanavadraza	Bejavilo Angara/AntsakaMeloky ? ? Betania
AMBATO	Tsimihety Ambalava Antavaratse Foty Karany Tsimanavadraza	Andranolava Anabon'Ilanga Andombomasira Andombomasira Antevamena
KIVALO	Jimbe Sakoambe Mija Antibefa Karany	Nosy Meloky Nosy Meloky Nosy Meloky Nosy Meloky
AMPATIKY Ouest	Ohimalany Jimbe Antavaratse	Andrahangy Nosy Meloky Antevamena
Est	Karany	Antevamena (Nord)

Fig.106. Tableau mettant en vis-à-vis la composition des communautés villageoises et les lieux d'ensevelissement de chacun des groupes résidents.

**TABLEAU METTANT EN RAPPORT L'ETAT D'OCCUPATION DES
NECROPOLES ET LES LIEUX DE RESIDENCE DES DESCENDANTS
PROPRIETAIRES DES TOMBEAUX**

NECROPOLES	LIGNAGES	VILLAGES DE RESIDENCE
BEJAVILO 1 (ANKIRIJIBE)	Marovango Tanosy Maromany Ambalava Tsimihety Timalaky Sakoambe Mija	-Ankirijibe, Ampasimaty, Mangily - Tanambao - Belo/Tsiribihina - Ankirijibe - Ankirijibe - Ankirijibe - Kimony
BEJAVILO 2 (ANKIRIJIBE)	Antavaratse Mainty Tsimahabe	- Ankirijibe, Andimaky - Ampasimaty
SOASERANA (SOASERANA)	Misaka	- Soaserana
ANDRANOLAVA (AMBATO)	Tsimihety	- Ankirijibe, Mangily, Ambato
ANABON'ILANGA (ANTALITOKA/AMBATO)	Antibefa Ambalava Sakoambe Mija Tanosy	- Antalitoka, Ambato - Antalitoka, Ambato, Mangily - Antalitoka - Mangily
ANDOMBOMASIRA (MANDARANO)	Antavaratse Foty Karany Antavaratse Mainty	-Mandarano, Ambato, Mangily - Ambato -Amparehity, Ambalan'omby
ANTEVAMENA (MANGILY)	Tanandro Antavaratse Tsimanavadraza Loharonga	- Mangily - Ampatiky - Mangily, Ambato - Mangily
NOSY MELOKY (KIVALO)	Jimbe Sakoambe Mija Antibefa Tanandro Karany	-Kivalo, Ampatiky - Kivalo - Mangily, Kivalo - Mangily, Ambato - Kivalo

Fig. 107. Tableau mettant en rapport l'état d'occupation des nécropoles et les lieux de résidence des descendants propriétaires des tombeaux

**LE DEVELOPPEMENT DES STRATEGIES D'ALLIANCES DES
GROUPES VAHINY**

La meilleure façon de montrer que finalement les groupes *vahiny* ont également leur stratégie en matière d'alliances et qu'ils tendent, au terme d'un processus évolutif, à se conformer aux modèles matrimoniaux inscrits dans les pratiques *tompon-tana*, est sans doute le recours à l'exemple. C'est pourquoi, parmi les très nombreux lignages non fondateurs qui habitent la région, j'ai fait un choix qui, pour être représentatif, devait rassembler des groupes à tous les stades de leur installation et de leur intégration, et dont les choix matrimoniaux procédaient d'une tactique claire.

1) Les Antavaratse Mainty d'Ankirijibe et d'Andimaky

La chronique matrimoniale des Antavaratse Mainty, depuis leur arrivée dans la région jusqu'à nos jours, révèle une opposition dans les comportements matrimoniaux des lignées. Les cadets demeurent soumis à la politique matrimoniale des fondateurs de leur village de résidence et ce n'est que très lentement et "par l'extérieur" qu'ils parviennent à améliorer leurs positions, tandis que les aînés s'en affranchissent rapidement, pour mener à leur tour une stratégie d'alliance conforme au statut des lignages premiers.

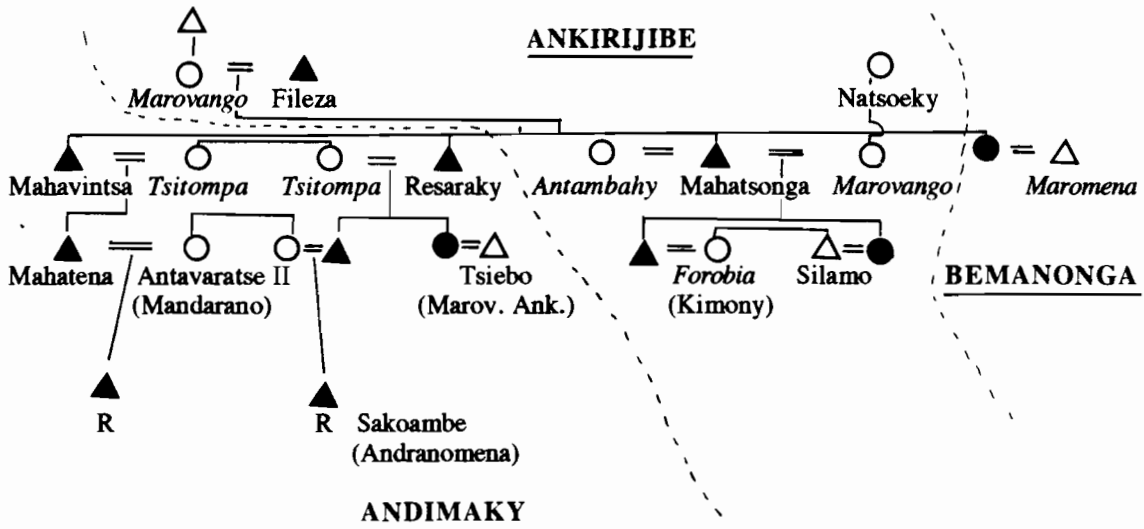


Fig. 108. Généalogie des Antavaratse Mainty d'Ankirijibe et d'Andimaky

Quand Fileza quitta le village de Betania pour s'installer à Ankirijibe, il était accompagné de sa femme, une Marofoty originaire du Mangoky. Peu après la mort de celle-ci, il épousa une femme Marovango descendante de Latany, le fondateur du village. De cette seconde union quatre enfants sont nés. Les deux aînés, Mahavintsa et Resaraky, quittèrent bientôt Ankirijibe pour s'installer au lieu-dit "Andimaky" où ils gardaient leurs boeufs. Les deux cadets, Mahatsonga et sa soeur, Tsipaza, restèrent à Ankirijibe

Ce départ provoqua entre les frères une séparation bien plus importante que la distance qui sépare leurs lieux de résidence réciproque. Jusqu'à lors, tous les quatre étaient considérés comme enfants de femme (*anaky ampela*) chez les Marovango d'Ankirijibe. L'installation des deux plus âgés sur une terre "neuve" les distingua par rapport aux cadets qui étaient restés au village de leur "mère". Les uns devenant maîtres de leur territoire et adaptant en conséquence leur comportement matrimonial, les autres enfants de femme et de *vahiny* étaient maintenus dans une catégorie d'obligés et de seconds. La scission lignagère qui frappa le groupe peut, à mon sens, être interprétée comme l'aboutissement de comportements matrimoniaux divergents qui confortèrent chacune des lignées dans la catégorie qu'ils avaient eux-mêmes choisie en partant ou en restant.

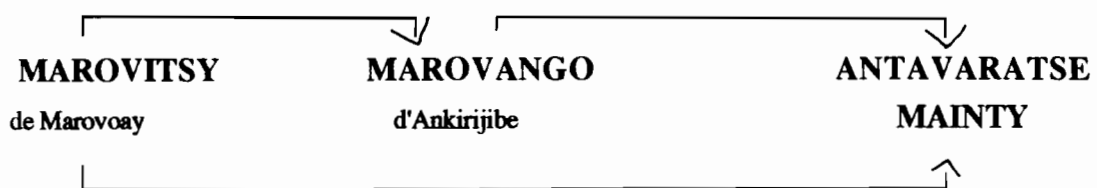
Que constatons-nous?

(1) Les deux aînés font en quelque sorte le même mariage, puisqu'ils épousent deux soeurs Marovitsy de Marovoay. Rappelons que ce lignage, maître sur ses terres, est considéré comme donneur de femmes aux Marovango de la région. Cette dette matrimoniale contractée par les Marovango lors de leur installation à Marovoay n'a en réalité jamais été apurée par une réciprocité matrimoniale, en dépit du fait que les Marovango d'Ankirijibe se soient rapidement dissociés de leurs cadets de Marovoay. Si l'on traduit l'alliance jumelée des deux frères tout d'abord en termes de circuit d'échange matrimonial et ensuite en termes de hiérarchie de parenté, on parvient à une chaîne linéaire et asymétrique d'échanges : les Marovitsy ont donné au Marovango qui ont donné aux Antavaratse qui à leur tour ont pris chez les Marovitsy. Les Antavaratse sont ainsi devenus beaux-fils des Marovitsy, comme le sont les Marovango. Ils ramènent ainsi à l'origine les rapports hiérarchiques de parenté.

Les enfants issus de ces alliances reproduisent la stratégie de leur père en épousant tous deux des soeurs originaires de Mandarano et issues du second groupe Antavaratse Foty de ce village. La répétition de ces alliances jumelées soude les lignées, diminue le nombre des ancêtres et produit une descendance considérée comme biologique.

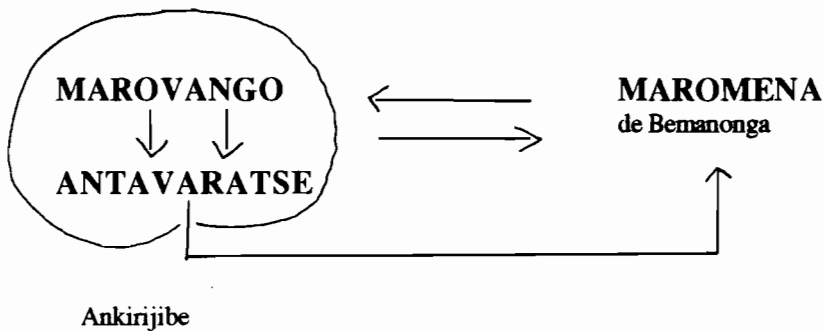
A la même génération, la fille de Resaraky est donnée en mariage à Tsiebo, chef lignager (*mpitoka hazomanga*) du lignage descendant de Natsoeky et qui, à Ankirijibe, tient alors la place de fondateur. Cette union est la réciprocité qui établit dès lors l'égalité des rapports entre les Antavaratse d'Andimaky et les fondateurs d'Ankirijibe.

On notera enfin qu'Andimaky ne possède pas les ressources nécessaires pour accueillir des étrangers en son sein, sans quoi on peut raisonnablement penser que les fondateurs auraient tenté de conserver auprès d'eux leurs soeurs et leurs filles.

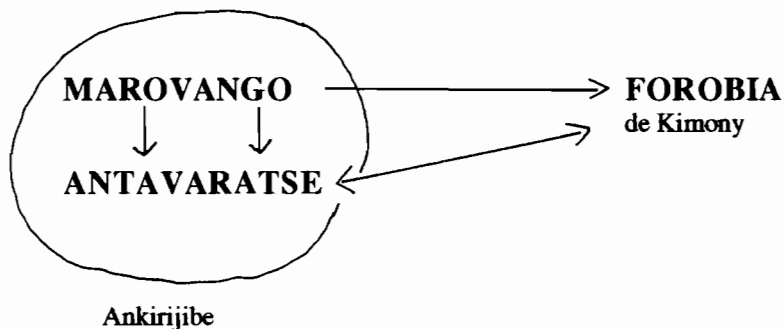


(2) Le fils cadet de Fileza resté à Ankirijibe prit femme chez les Antambahy de Belo-sur-Tsiriby, ville éloignée de 100 kilomètres environ. A la mort de celle-ci, il suivit comme on a l'habitude de dire le mariage de son père en prenant femme chez les Marovango du village, confortant son statut de beau-fils.

Sa soeur quitta le village pour rejoindre son époux, un Maromena de Bemanonga. Si le premier mariage du fils est marginal, celui de la fille, en revanche, entre pleinement dans les circuits d'échanges entre les Marovango d'Ankirijibe et le Maromena de Bemanonga et permet "par l'extérieur" de modifier les rapports de corésidence entre les Antavaratse et les Marovango d'Ankirijibe.

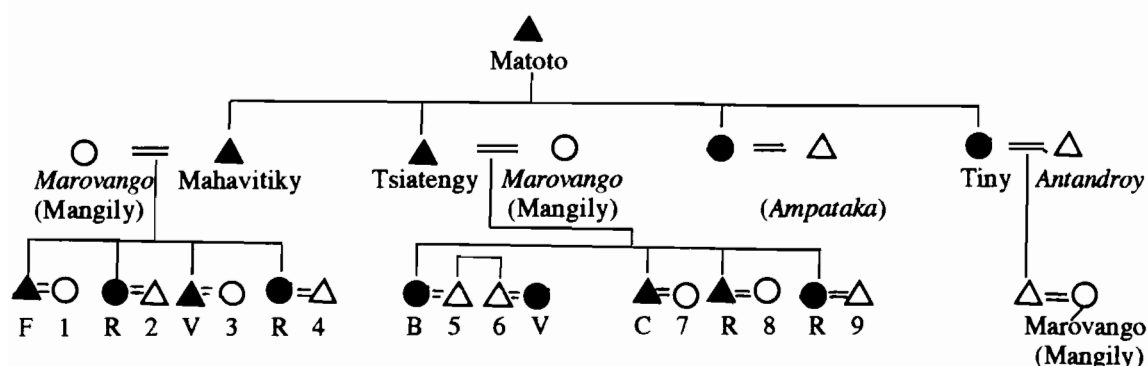


La génération suivante qui correspond aux enfants de Mahasonga et de son épouse Marovango, voit un autre phénomène significatif s'opérer: un mariage par échange de soeurs avec le lignage Forobia, fondateur du village de Kimony Sud. Ce mariage représente aussi un échange de soeurs entre beaux-fils des Marovango comme le montre le schéma suivant:



2) Les Tsimanavadraza de Mangily

Les Tsimanavadraza de Mangily offrent un autre exemple de lignage *vahiny* qui aidé par une conjuncture favorable, est parvenu à retourner à son avantage, en deux générations seulement, sa situation matrimoniale au sein du village.



- | | |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| 1 : Antavaratse de Mandarano | 6 : Philibera, Antanosy de Mangily |
| 2 : Remily, Antandroy de Mahabo | 7 : Sakoambe d'Antalitoka |
| 3 : originaire de Manometinay | 8 : Sakoambe d'Andranomena |
| 4 : Remily, Antanosy de Mangily | 9 : Ohimalany d'Ampasimaty |
| 5 : Harezafy, Antanosy de Mangily | |

Fig. 109. Généalogie des Tsimanavadraza de Mangily

Il y a de cela deux générations tout au plus, Matoto le Tsimanavadraza était déjà bien vieux quand il s'installa avec ses deux fils et ses deux filles au village de Mangily. Ses deux fils aînés avaient épousé deux femmes qui étaient cousines et appartenaient au lignage des Marovango, maîtres des lieux. Ils avaient "suivi" leurs femmes comme on dit et bien que ce genre d'alliances n'apporte pas le prestige, elle avait au moins l'avantage d'ouvrir à leurs boeufs les pâturages de la région et d'offrir aux hommes les moyens de subsister (*fi velomampo*).

A peine installées, les deux filles sont offertes en mariage. L'une s'en alla au village d'Ampataka¹ et l'autre qui répondait au nom de Tiny épousa un étranger, un Antandroy, installé près d'Ampasimaty avec ses boeufs. Jusqu'alors le scénario est assez classique puisque l'on retrouve les alliances habituelles d'installation conclues par les fils et le mariage extérieur des filles.

A la génération suivante, les hommes prennent épouses dans les villages de la région (Mandarano et Antalitoka), en périphérie (Andranomena) et à l'extérieur (Manometinay)². Deux des filles quittent le village de Mangily pour s'installer chez leur époux, au village d'Ampasimaty pour l'une et à Mahabo pour l'autre.

A la même génération, un triple mariage se conclut avec les Antanosy de Mangily. Tout d'abord, Revezo épouse l'Antanosy Remily (4) et ensuite les deux filles de Tsiatengy épousent les deux frères Antanosy Philibera (6) et Harezafy (5), fils de Tsimamo. Enfin le fils de Tiny et de l'Antandroy d'Ampasimaty, revient à Mangily pour reproduire en quelque sorte le mariage de ses oncles maternels en épousant à son tour une Marovango.

¹ Village situé au nord de la région à l'Ouest de Bosy en arrière mangrove.

² Manometinay est situé au Sud de Morondava sur la route de Belo-sur-mer. Mahabo se trouve à environ 30 km de Morondava sur la RN7, menant à Antsirabe.

Ce qu'il y a de plus étonnant dans cette chronique matrimoniale, c'est la vitesse avec laquelle l'endogamie villageoise des femmes s'est opérée pour ce groupe installé depuis deux générations à peine. On notera cependant que deux faits significatifs apportent des éléments d'interprétation du phénomène : d'une part, le lignage Tsimanavadraza n'a donné ses trois filles qu'au seul lignage Antanosy et non à d'autres lignages corésidents. Or, il apparaît qu'à la même génération les Antanosy ont très nettement orienté leurs unions vers l'intérieur du village, puisque les deux autres mariages mentionnés ont été réalisés par échange de soeurs (ou de filles) avec les Marovango. D'autre part, la génération concernée correspond à une période de réelle transformation du système de production du village de Mangily (cf. chapitre sept) qui a sur toute la communauté villageoise un effet d'entraînement qui privilégie le resserrement des réseaux d'échanges matrimoniaux.

L'explication du fait qu'un groupe à peine installé puisse de la sorte donner ses femmes à un groupe plus ancien, le tenir en dette, est à n'en point douter conjoncturelle. Les facteurs économiques et le hasard des nombres dans l'équilibre des sexes ont joué en faveur des Tsimanavadraza. Les alliances que feront les générations à venir viendront par de nouvelles séquences éclairer ces échanges inégalitaires entre les Antanosy et les Tsimanavadraza.

3) Les descendants de Natsoeky à Ankirijibe

Dans la saga des Marovango, j'ai raconté de quelle manière les Marovango fondateurs en titre du village d'Ankirijibe avaient été évincés par les descendants Marovango par les femmes, issus de Nastsoeky et de son époux Tsimihety Matsoa. Dès l'instant où ils seront libres d'exercer leur pouvoir à Ankirijibe, ces vrais Tsimihety, faux Marovango, faux *tompon-tana* ou l'inverse selon le point de vue que l'on adopte, développeront une stratégie matrimoniale de fondateur qui consiste, je le rappelle, à conserver le plus possible ses filles et ses soeurs au village et à prendre femmes à l'extérieur. Leurs critères de choix du conjoint reflètent également un comportement de puissant comme on le verra dans le bilan des alliances reproduit ci-dessous.

a) Orientation matrimoniale des femmes

- Près de la moitié d'entre elles (6/13) ont trouvé époux au village, lors de l'installation des "vahiny".
- 3/13, ont été données en mariage dans les villages de bord de mer (Kimony, Ambato, Kivalo)
- 4/13 ont rejoint Andranomena (3) ou Bemanonga (1). Leurs mariages correspondent à un échange de femmes avec les groupes Maromena et Maroabo.

b) Orientation matrimoniale des hommes

Les descendants hommes de Natsoeky prennent femmes exclusivement à l'extérieur du village. Autrement dit, pas une seule fois depuis le mariage de leur ancêtre Tsimihety Matsoa, ils n'ont répondu à une alliance endovillageoise par la réciprocité. A Ankirijibe, la hiérarchie des échanges est maintenue à leur profit.

L'extraterritorialité de leurs alliances répond au découpage concentrique suivant:

- A l'intérieur de la région (6/17) : ils sont allés prendre femmes à Andimaky, Antalitoka, Ambato, Ampatiky et Mangily.

En périphérie (7/17) : on retrouve les alliances avec les villages et les groupes époux déjà mentionnés: Marovoay, Bemanonga, Andranomena et aussi Morondava.

- A l'extérieur de la région : les lieux d'origine des épouses sont diffus : Belo-sur-Tsiribihina, Ambida, Bosimavo, Ampasimay.

Ces alliances avec des régions relativement lointaines sont clairement les plus anciennes. On retrouve cette tendance à regrouper ses alliances en réseaux internes et périphériques à la région, avec une propension accrue pour les échanges avec les zones, les groupes et les villages écologiquement ou économiquement complémentaires.

On peut ainsi dire que les descendants de Natsoeky ont peu à peu accumulé les alliances les plus avantageuses compte tenu de la spécificité de leur territoire. L'adoption de ces pratiques fournit à ce lignage à la fois les moyens de produire son pouvoir et de le légitimer.

BIBLIOGRAPHIE

* Principales revues utilisées :

Anthropos

Bulletin de l'Académie Malgache, Tananarive.

Chronique du SUD, Revue du département SUD (Sociétés, Urbanisation, Développement) de L'ORSTOM, Paris.

L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, Mouton ed., Paris - La Haye.

Omaly sy Anio (Hier et Aujourd'hui), Revue du département d'Histoire de l'Université de Tananarive.

Revue de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris.

Taloha, Revue de l'Université de Madagascar, Tananarive.

LISTE DES REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES¹

ANDRIAMASINORO S. M.

1993 Mobilité : réponses des sociétés paysannes face à l'instabilité des conditions naturelles d'un milieu deltaïque. Exemple de quelques villages du delta de la Tsiribihina. ENS Université de Tananarive. Mémoire de CAPEN.

ASTOUTI R.

1991 Learning to be vezo. The construction of person among fishing people of western Madagascar. PHD in social Anthropology. London School of Economics and Political Science.

BALLARIN M-P.

1992-1993 Religion et pouvoir : Les reliques des rois sakalava (Côte Ouest de Madagascar. XVII-XX^e siècles). Mémoire de D.E.A. Histoire de l'Afrique. Sorbonne Paris VII.

BARE J-F.

1971 Traits des organisations sociales sakalava du Nord. Taloha, 4 : 185-96.

1973 Hiérarchies politiques et organisation sociale à Madagascar. Malgache qui es-tu ?. Musée Ethnographie de Neuchâtel : 43-67.

1974 La terminologie de parenté Sakalava du Nord (Madagascar). L'Homme, XIV (1) : 5-41.

1980 Sable Rouge. Une monarchie du Nord-Ouest malgache dans l'Histoire. Paris, L'Harmattan.

¹ Liste des ouvrages et documents cités dans le texte. (Selon les critères imposés dans le manuel de Signalement et de valorisation de la thèse, 1992, Ministère de l'Education Nationale, de la Jeunesse et des Sports.)

- BARNEVELD
1903-20(1719) Relâche du navire "Le Barneveld" de la compagnie des Indes sur la côte Ouest de Madagascar. Description de l'île et des moeurs des Sakalavas. IN GRANDIDIER A. et G. eds., Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar, V:1-46.
- BASTIDE R.
1956 La causalité interne et la causalité externe dans l'explication sociologique. Cahiers internationaux de sociologie, XXXI : 77-99.
- BEAUJARD Ph.
1983 (a) Les conceptions symboliques de la royauté et l'exercice du pouvoir dans les royaumes Tanala de l'Ikongo (XVIII^e-XIX^e é S). IN RAISON JOURDE ed., Les souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 299-336.
1983(b) Princes et paysans. Les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar. Paris, L'Harmattan.
1988(a) Les manuscrits arabico-malgaches (sorabe) du pays Antemoro. Omalý sy Anio, 28 (2) : 123-50.
1988 (b) Les couleurs et les quatre éléments dans le Sud-Est de Madagascar. L'héritage indonésien. Omalý sy Anio, 27: 31-48.
1991 Mythe et société à Madagascar. Paris, L'Harmattan.
1992 Culto a los ancestros. Altaír, IV : 44-9.
- BELROSE-HUGHES V.
1983 Structure et symbolique de l'espace royal en Imerina. IN RAISON-JOURDE ed., Les souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 125-51.
- BERQUE A.
1982 Vivre l'espace au Japon. Paris, P.U.F.
- BIRD E.C, KUNSTADTER P., SABHASRI S.
1986 (eds.) Man in the mangrove. The socio-économique situation of human settlements in mangrove forests. Tokyo, The United Nations University Press.
- BIRKELI E.
1922-3 Folklore Sakalava recueilli dans la région de Morondava. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., VI : 185-423.
1926 Marques de boeufs et traditions de races, documents sur l'ethnographie de la côte occidentale de Madagascar. Oslo, Ethnografiske Museum.
1936 Les Vazimba de la côte Ouest de Madagascar. Tananarive, Pitot de la Beaujardière.
- BLANCHY S.
1995 Karana et Banians. Les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar. Paris, L'harmattan.
- BLOCH M.
1971 Placing the dead : tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar. London, Seminar press.
1983 La séparation du pouvoir et du rang comme processus d'évolution. IN RAISON-JOURDE ed., Les souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 265-98.
- BOURDIEU P.
1980 Le sens pratique. Paris, eds. de Minuit.

- CHARTIER C.
1994 Perception, gestion et dynamique de l'environnement maritime et terrestre dans la région de Belo-sur-mer (côte ouest de Madagascar). mémoire de D.E.A. de Géographie. Paris X, Nanterre.
- CHAZAN S.
1970 Etude de l'évolution des formes de l'organisation sociale et de leurs conséquences sur le régime foncier dans la région de Morondava, Mahabo. Tananarive, ORSTOM (ronéo).
1979 Formation sakalave et fonction de la parenté. Omalý sy Anio, 13-14 : 187-93.
1983 Le fitampoha de 1968 ou l'efficacité symbolique du mythe de la royauté sakalave dans l'actualité politique et économique malgache. IN RAISON-JOURDE ed., Les souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 451-76.
1986 (a) Echanges, pouvoirs, représentations. Côte Ouest de Madagascar, Menabe, royaume sakalave du Sud. I. Paris, ORSTOM (ronéo).
1986 (b) Itinéraires. Côte Ouest de Madagascar, région de Belo-sur-Tsiribihina et de la vallée de la Manambolo. II. Paris, ORSTOM (ronéo).
1986 (c) Anthropologie sociale, politique, économique de la côte Ouest de Madagascar, région de Belo-sur-Tsiribihina et de la vallée de la Manambolo. III. Paris, ORSTOM (ronéo).
1991 La société sakalave. Le Menabe dans la construction nationale malgache. Paris, Karthala-ORSTOM.
- CONDOMINAS G.
1991 (1961) Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina. Paris, Berger-Levrault.
- CORMIER-SALEM M-C.
1992 Gestion et évolution des espaces aquatiques : la Casamance. Paris, coll. mémoires et thèses de l'ORSTOM.
1995 Paysans-pêcheurs du territoire et marins-pêcheurs du parcours. Les géographes et l'espace aquatique. L'Espace géographique, 1 : 46-59.
- CREMAZY L.
1884 Notes sur Madagascar. Paris, Berger-Levrault & Cie.
- DANDOUAU A.
1914 Coutumes sakalava : Le sikidy. Anthropos, IX : 546-872.
- DELCROIX F.
1989 Les transformations différentielles des cérémonies lignagères dans l'Ouest de Madagascar (Sakalava Masikoro du Menabe). Mémoire de D.E.A. FORESS. EHESS, Marseille.
1991-1992 Les racines cérémonielles du clientélisme et du pouvoir local dans les villages sakalava du Menabe. Omalý sy Anio, 33-36 : 213-22.
1994 Les cérémonies lignagères et la crise de l'élevage bovin extensif en pays sakalava Menabe. Thèse d'anthropologie sociale et culturelle. EHESS, Marseille.
- DI MEO G.
1991 L'Homme, la société, l'Espace. Paris, Anthropos.
- DINA J.
1977-78 Etrangers et Malgaches dans l'Ouest et le Sud-Ouest de Madagascar à la fin du XIX ème et au début du XX ème siècle (1885-1901). Mémoire de maîtrise en Histoire. Institut d'Histoire des Pays d'Outre-Mer, Université de Provence, Aix-Marseille I.

- 1982 Etrangers et Malgaches dans le Sud-Ouest sakalava (1845-1904). Thèse de doctorat 3^{ème} cycle. Aix-en-Provence.
- DORY D., VERDIER R., VINCENT J-F.
1995 (eds) La construction religieuse du territoire. Paris, L'Harmattan.
- DRURY R.
1906 (1890) Les aventures de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité à Madagascar et son second voyage dans cette île (1701-1717 et 1719-1720). IN GRANDIDIER A. et G. eds., Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar, IV.
- DUBOIS R.
1978 Olombelona. Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar. Paris, L'Harmattan.
- FAUBLEE J.
1954(a) La cohésion des sociétés Bara. Paris, P.U.F..
1954(b) Les esprits de la vie à Madagascar. Paris, P.U.F..
- FAUROUX E.
1980 Les rapports de production sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale (région de Morondava). Les changements sociaux dans l'Ouest Malagache. Paris, ORSTOM, coll. mémoires, 90 : 81-108.
1989 (ed.) Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale sakalava de la vallée de la Maharivo. Aombe, 2, MRSTD/ORSTOM eds.
1991-1992 (a) Les structures invisibles du pouvoir dans les familles sakalava de la vallée de la Maharivo. Omalý sy Anio, 33-36 : 61-74.
1991-1992 (b) cf. DELCROIX F.
- FEELEY-HARNIK G.
1980 The sakalava house. Anthropos, LXXV (3-4) : 559-85.
1991 A green estate. Restoring independence in Madagascar. Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- FOX R.
1972 Anthropologie de la parenté. Une analyse de la consanguinité et de l'alliance. Paris, Gallimard.
- GOEDEFROIT. S.
1990 L'architecture funéraire sakalava du Menabe (Madagascar). Etude historique, anthropologique et sémiologique d'un art en mouvement. Mémoire d'accès aux études doctorales. Université Libre de Bruxelles.
1991 Les Sakalava au quotidien. Essais anthropologiques sur la société sakalava du Menabe (Madagascar), D.E.A. en études africaines. INALCO, Paris.
1991-1992 Analyse des coutumes d'ensevelissement des corps chez les Sakalava du Menabe : manifestations d'ordre lignager et affirmation d'une hiérarchie sociale. Omalý sy Anio, 33-36 : 223-34.
1992 Rapport de recherches socio-économiques effectuées sur un ensemble de douze villages situés au nord de la ville de Morondava. ORSTOM (ronéo).
1993 Evolution du système funéraire sakalava du Menabe. Chronique du SUD, IX : 127-30.
s.d. Terre Tombale. Le cimetière dans l'espace social sakalava. Aombe, 4, MRSTD/ORSTOM (eds.). (à paraître)

- GOODENOUGH W.H.
1956 Residence Rules. Southwestern Journal of Anthropology, XII (1) : 22-37.
- GRANDIDIER A.
1970 (1916) Souvenirs de voyage d'A. Grandidier, 1865-70. Tananarive, Association Malgache d'Archéologie (d'après un manuscrit inédit).
- GRANDIDIER A. et G.
1917 De la religion des malgaches. L'Anthropologie, XXVIII.
- GUILLAIN M.
1845 Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de la partie occidentale de Madagascar. Paris, imp. royale.
- HEBERT J-C.
1962 La cosmographie malgache et énumération des points cardinaux et l'importance du Nord-Est. Taloha, 1 : 83-195.
- HENRY P.
1994 Entre terre et mer, saisonnalité des activités et mobilité des hommes et des biens dans la région de Belo-sur-mer, côte Ouest de Madagascar, mémoire de D.E.A. de Géographie. Nanterre.
- HERITIER F.
1981 L'exercice de la parenté. Paris, Gallimard.
- HERSKOVITS M.J.
1948 Man and his work. New York, Alfred A. Knopf ed.
- HEUSCH (de) L.
1956 Le symbolisme du forgeron en Afrique. Reflète du Monde, 10 : 57-70.
- HOUTMAN
1595 Notes manuscrites. IN GRANDIDIER ed. Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar, I : 182 sq.
- HUNTINGTON R.
1988 Gender and social structure in Madagascar. Bloomingen, Indiana university press.
- KOECHLIN B.
1975 Les Vezo du Sud-Ouest de Madagascar, contribution à l'étude de l'écosystème de semi-nomades marins. Paris, Cahier de l'Homme, Mouton & co.
- KOTTAK C.P., BLOCH M., RAKOTOARISOA J.A., SOUTHALL A. et AL.
1986 Madagascar, Society and History. Durham, Wenner-Green Foundation for Anthropological Research, Carolina Academic Press.
- LAVONDES H.
1967 Bekoropoka. Quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache. Paris, Cahier de l'Homme, Mouton & co.
1969 Idéologie patrilinéaire et parenté cognatique dans le sud de Madagascar. Communication au colloque : kinship and locality. Burg-Wartenstein, Wenner-Green Foundation.
- LEACH E.R.
1968 Critique de l'Anthropologie. Paris, P.U.F.

- LEBIGRE J-M.
1990 Les marais maritimes du Gabon et de Madagascar. Thèse d'état en Géographie. Université de Bordeaux III.
- LEDRUT R.
1977 L'espace en question. Paris, Anthropos.
- LEGROS H.
1993-94 Chasseurs d'ivoire. Histoire du royaume yéké (Shaba-Zaire) des origines à 1891. Thèse de doctorat en Philosophie et Lettres. Université Libre de Bruxelles.
- LINTON R.
1928 Culture areas in Madagascar. American Anthropologist, 30 : 363-90.
- LOMBARD J.
1973 Eléments pour une interprétation des formations idéologiques de la royauté sakalava. Revue de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien, IV (3) : 73-84.
- 1976 (a) Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu. Un conte Sakalava traduit et commenté. Revue de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien, VII (2-3) : 165-223.
- 1976 (b) Le royaume sakalava de Menabe. Résultat d'une enquête de présentation d'un corpus de traditions et de littérature orale. Cahiers ORSTOM. Série Sciences Humaines, XIII (2) : 173-202.
- 1986 Le temps et l'espace dans l'idéologie politique de la royauté sakalava-Menabe. In KOTTAK P. and A. eds. Madagascar, Society and History, 143-56.
- 1988 Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar Paris, coll. travaux et documents de l'ORSTOM n° 214.
- 1995 Le tromba ou la possession à Madagascar. Théorie politique et conviction religieuse. IN L'étranger Intime. Mélanges offerts à Paul Ottino. Université de la Réunion, Océan éditions : 329-44.
- 2 au 4 octobre
1995 (1997) Le territoire, image portée de l'imaginaire social. Actes du colloque "Territoire, lien ou frontière?". Paris, L'Harmattan, coll. Géographie et culture.(à paraître).
- MIDDELTON K.
1988 Marriages and funerals : some aspects of Karimbola political symbolism (south Madagascar). Thesis of doctor of Philosophy. University of Oxford.
- MOLET L.
1956 Le bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du fandroana. Tananarive, imp. Lutérienne.
- OTTINO P.
1963 Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky. Paris, Berger-Levrault.
- 1995 Les champs de l'ancestralité : Parenté, Alliance et Patrimoine à Madagascar. (non publié).
- PETIT P.
1993-92 Rites familiaux, rites royaux. Etude du système cérémoniel des Luba du Shaba (Zaire). Thèse de doctorat en Sciences Sociales. Université Libre de Bruxelles.

- PNUD/OPS
Mai 1991 Régions et développement, programmes régionaux et projets locaux
PNUD/OPS. Genève, DIRASSET ed.
- RABEDIMY J-F.
1983 Contribution de l'ombiasy à la formation du royaume Menabe. Le
Tony. In RAISON-JOURDE ed., Les souverains de Madagascar :
l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 177-92.
- RAISON-JOURDE F.
1983(ed.) Les souverains de Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences
contemporaines. Paris, Karthala.
- RATSIMBA H. L.
1993 Stratégies paysannes de l'utilisation d'un milieu deltaïque : exemple de
Kaday, delta de la Tsiribihina. Mémoire de CAPEN. ENS Université de
Tananarive.
- ROCA ALVAREZ A.
1995 Relaciones de poder en el Madagascar precolonial. El caso Sakalava.
Thèse de doctorat en Histoire. Université de Barcelone.
- RUSSILLON H.
1914 Le "vintana" ou sort. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., I : 99-
128.
- SAMAT L.
1932 Renseignements pratiques et commerciaux sur la côte Ouest de
Madagascar et sur les moeurs des Sakalaves, en 1852. Bulletin de
l'Académie Malgache, XV : 52-78.
- SCHLEMMER B.
1983(a) La domination royale au Menabe. Détournement colonial, survivance
et décomposition. In RAISON JOURDE ed., Les souverains de
Madagascar : l'histoire royale et ses résurgences contemporaines, 391-
408.
1983 (b) Le Menabe, histoire d'une colonisation. Paris, coll. travaux et
documents de l'ORSTOM, n°164.
- SOTOUDEH S.
1991 Tromba : Kommunikation und integration durch Besessenheit.
Lizentiatsarbeit (Ethnologie). Bern Universität.
- TAILLADE J-J.
1994 Elevage et gestion de l'espace en pays sakalava. ORSTOM (ronéo).
- VOELTZKOW A.
1896 Du Morondava vers le Mangoky. Périodique de la société pour les
connaissances géographiques, XXXI : 105-29.
- VOGEL Cl.
1973 Les quatre-mères d'Ambohibao. Etude d'une population régionale
d'Imerina (Madagascar). Paris, SELAF.
- WAAST R.
1980 (a) Développement des sociétés occidentales malgaches au XX ème siècle.
Changements sociaux dans l'Ouest malgache, Paris, coll. mémoires de
l'ORSTOM, n° 90 : 35-80.

- 1980 (b) Les concubins de Soalala. Changements sociaux dans l'Ouest malgache, Paris, coll. mémoires de l'ORSTOM, n° 90 : 153-88.

ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES¹

1 - TRAVAUX PUBLIES

a) Ouvrages et travaux concernant les Sakalava du Menabe

- ANTHOUARD (d').
1890-1 Voyage au pays Sakalava. Bulletin de la Société de Géographie Commerciale de Paris, s.n : 165-73.
- ARCHDEACON S.
1964 Erotic grave sculpture of the Sakalava and Vezo. Transition, 12 : 43-7.
1965 New view on Mahafaly and Sakalava . Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XLI : 93-100.
- ASTUTI R.
1994 Learning to be Vezo. Records of the Symposium Malagasy Cultural Identity from the Asian Perspective. Leiden.
- AYMARD L.
1907 Le pays sakalava. Bulletin de la société de Géographie de Toulouse, XXVI : 90-126.
- BARAT de la JESSE Ch.
1945 Au fil du Mozambique. Paris, La Nouvelle Edition.
- BASTARD E.J.
1897 Moeurs sakalaves. Cérémonies funèbres. Notes, Reconnaissances et Explorations, III : 120-4.
- BAUDIN E.
1937 Chez les Sakalava. Revue de Madagascar, 20 : 7-40.
1897 Côte Ouest : moeurs et coutumes des Sakalava. Journal Officiel de Madagascar, 14 avril : 359-60.
- BONNEMAISON J.
1897 Moeurs et coutumes des Sakalaves. Journal Officiel de la Direction de l'Enseignement, XXV : 250-63.
- BOUDOU R.P.
1932 La côte Ouest de Madagascar en 1852. Bulletin de l'Académie Malgache, XV : 53-78.

¹ Listes des ouvrages et des travaux consultés mais non repris dans le texte. (Selon les critères imposés dans le manuel de Signalement et de valorisation de la thèse, 1992, Ministère de l'Education Nationale, de la Jeunesse et des Sports.)

- CLERC J-P.
1968 Les rencontres d'Eros et de Thanatos, ou les tombeaux vezo de Madagascar. Afrique Littéraire et Artistique, 1 : 30-6.
- CONDAMY
1904 Une méthode de guerre coloniale. La conquête du Menabe à Madagascar. 1897-1900. Paris, Charles-Lavauzelle.
- DAHL O. Ch.
1968 Contes malgaches en dialecte sakalava : textes, traductions, grammaire et lexique. Oslo, Universitetsforlaget.
- DECARY R.
1946 Les Marofotsy. Coutumes et croyances. Bulletin de l'Académie Malgache, XXVII : 124-35.
1954 Pays Sakalava. Encyclopédie mensuelle d'outre-mer, 5^{ème} année, IV (50) : 279-82.
1965 Contes et légendes du Sud-Ouest de Madagascar. Paris : Maisonneuve et Larose.
- DELORD P.
1963 Remarques sur des questions d'ethnographie en pays sakalava. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXXIX : 26-31.
- DE THUY
1898 Six semaines dans le Sud-Ouest. Notes, Reconnaissances et Explorations, III : 26-64.
- DODELINE
1942 Fomban'ny Sakalava raha misy maty. Gazety Takariva, 465 sq.
- DOMENICHINI J-P.
1974 Une contribution nouvelle à l'Histoire du Menabe. Taloha, 6 : 177-81.
1979 Commentaire pour un fitampoha. Musée de l'Université de Tananarive, (ronéo).
- DOULIOT H.
1893-1895-1896 Journal de voyage fait sur la côte Ouest de Madagascar. Bulletin de la Société de Géographie de Paris, 3^o trim. 1893, XIV : 329-66, 1^o trim. 1895, XVI : 112-48 et 3^o trim. 1896, XVII : 26-64, 233-66, 364-91.
1893 Excursions aux environs de Morondava. Bulletin de la Société de Géographie, 3^{ème} trimestre : 329-57.
- ENGELVIN A.
1937 Les vezo ou "enfants de la mer". Monographie d'une sous-tribu sakalava. Paris, Lib. Vincentienne et Missionnaire.
- FAGERENG M.E.
1942-3 Etude sur les immigrations anciennes à Madagascar et sur l'origine des principales dynasties du Sud et de l'Ouest de l'île. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXV : 165-74.
1947-8 Histoire des Maroseranana du Menabe. Bulletin de l'Académie Malgache, s.n., XXVIII : 115-35.
- FAUROUX E.
1987 L'approche anthropologique des macro-dynamiques sociales : pour une application à l'Ouest Malgache. Actes du Séminaire "Le développement

- de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar", MRSTD/ORSTOM, 9-10 juin.
- 1989 Boeufs et pouvoirs : les éleveurs du sud-ouest et de l'ouest malgache [with some emphasis on the Sakalava]. Politique africaine, 34 : 63-73.
- FIELOUX M.(& LOMBARD J.)
1989 (b) La fête de l'argent ou le "bilo" du coton. Cahiers des Sciences Humaines, 25, IV: 499-509.
- FIRINGA
1971 (1901) La dynastie Maroserana. Taloha, 4 : 90-101.
- FOURNIER G.
1970 Quelques sites sakalava inconnus. Bulletin de Madagascar, 292 : 789-92.
- GARDENIER W.
1980 Sakalava divination. Michigan, Rice University.
1986 Divination and kinship among the Sakalava of West Madagascar. IN KOTTAK ed., Madagascar, Society and History, 337-51.
- GAUTIER E.
1894 L'Ouest malgache. Annales de Géographie, IV : 310-24.
- GOEDEFROIT S.
1991 (a) Les tombeaux sakalava du Menabe (Madagascar). Interprétation historique, anthropologique et sémiologique d'un art en mouvement (abstact). Annales d'Histoire de l'art et d'Archéologie, XIII : 150-1.
1991 (b) (&LOMBARD J.) Sépultures et nécropoles des Sakalava du Menabe. Le petit journal du Musée de l'Homme, 7-8.
1992 (a) Un exemple de valorisation du patrimoine culturel malgache : les sites funéraires sakalava du Menabe. Cahiers du Centre d'Informations Techniques et Economiques, I : 3-10.
1993 (b) (&LOMBARD J.) Royauté et arts funéraires chez les Sakalava du Menabe. Créer en Afrique, 2 ème colloque européen sur les Arts d'Afrique Noire, 64-71.
- GRANDIDIER A.
1867 Notice sur la côte Sud et Sud-Ouest de Madagascar. Bulletin de la société de Géographie, 5 ème série, XIV : 384-96.
- HARDYMAN J.
1963 La sculpture sakalava. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XLI :51-55.
1968 Notes au sujet de la sculpture sakalava. Civilisation Malgache, II : 269-84.
- HARRY M.
1935 Les rois Sakalava. Revue de Madagascar, 12 : 7-25.
- HEROUARD J-F.
1971 A Madagascar, une grande cérémonie rituelle : le fitampoha. Afrique Littéraire et Artistique, 16 : 57-65.
- HOERNER J-M.
1986 Géographie régionale du Sud-Ouest de Madagascar. Antananarivo, Association des géographes de Madagascar.

- JOLEAUD L.
1924 Le boeuf à Madagascar, son origine, son rôle dans les coutumes sakalava. L'Anthropologie, XXXIV : 103-7.
- KENT R.
1968 (a) The Sakalava : origins of the first Malagasy empire. Revue Française d'Histoire d'Outre-Mer, LV (199) : 11-189.
1968 (b) Madagascar and Africa II : The Sakalava Maroserana, dady and tromba before 1700. Journal of African History, IX : 517-46.
1970 Early kingdoms in Madagascar 1500 1700. New-York, Rinehart & Winston.
1983-4 Royal possession cults in southeastern Africa and Western Madagascar, an exploration historical comparison of the Shona and the Sakalava. Omalysy Anio, 13-14 : 125-34.
- LOMBARD J.
1973 (a) Les Sakalava-Menabe de la côte Ouest. La société de l'art funéraire. Malgache qui es-tu?, Musée de Neuchâtel : 21-32.
1976 Notes prise de Morondava à Tsimanandrafozana, cahier n°13 des notes manuscrites d'A. Grandier. Asie du Sud-Est et Monde Insulindien, VII : 63-100.
1985 Le fitampoha. Cahiers d'Ethnologie, 6 : 51-8.
1989 cf. FIELOUX M.
1991 cf. GOEDEFROIT S.
1993 (a) cf. GOEDEFROIT S.
- LOUIS D.
1952 Le tromba. Bulletin de Madagascar, 58 : 15-21.
- MAC MAHON L.
1892 The Sakalava and their customs. Antananarivo Annual, IV : 285-393.
- MALLET R.
1963 Art sakalava. Tananarive, Université de Madagascar.
- MANGALAZA E.R.
1981 Un aspect du fitampoha : le valabe. Essai d'interprétation. Omalysy Anio, 13-14 : 307-18.
1982 "Vintana andro" : un monde de représentation du Monde dans l'ancienne société sakalava du Menabe. Taloha, 9 : 121-30.
- MARCHAL J.
1972 Etude géographique de la plaine du Bemarivo. Paris, travaux et documents de l'ORSTOM n°16.
- MAYEUR N.
1912 (1774) Journal de voyage au pays esclaves, 1774. Bulletin de l'Académie Malgache, X : 21-57.
- MC MAHON E.
1898 The Sakalava and their customs. Antananarivo Annual, 1 : 285-393.
- NERINE E.
1981 Littérature orale Sakalava à travers deux "tapasiry". Recherche, pédagogie et culture, IX (50) : 59-67.

- 1983 Le fitampoha en royaume du Menabe. Bain des reliques royales. IN RAISON JOURDE ed., Les souverains de Madagascar : l'Histoire royale et ses résurgences contemporaines, 211-22.
- NOEL V.
1843-44 Notes sur les Sakalava. Bulletin de la Société de Géographie de Paris, 1843, XIX : 275-95, XX : 60-4, 1844 : 286-306.
- PLATON P.
1958 Un fitampoha à Belo-sur-Tsiribihina. Revue de Madagascar, n.s., 3 : 13-8.
- POIRIER Ch.
1938-1939 Sculptures funéraires des Sakalava de Morondava. Notes d'Ethnographie et d'Histoire malgache. Mémoire de l'Académie Malgache, XXVII : 19-22, XXVIII : 19-20.
- 1939 Le "zomba" d'Ambararatakely, le "doany" de la mpanjaka sakalava vololona . Mémoire de l'Académie Malgache, XXVIII : 31-4.
- 1950 Aperçu sur la représentation de la femme et du boeuf dans la sculpture et la statuaire sakalava du Menabe, des Bara et des Mahafaly. Mémoires de l'Académie Malgache, n.s., XXXVIII : 15-23.
- 1951-52 Le savatra ou circoncision chez les Sakalava du Sud-ouest. Sa mystique, son caractère juridique. Bulletin de l'Académie Malgache, XXX : 95-7.
- 1953 Damier ethnique du pays côtier sakalava. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXXI : 23-38.
- RABEDIMY J-F.
1976 Pratiques de divination à Madagascar : techniques du sikidy en pays sakalava-Menabe. Paris, coll. travaux et documents de l'ORSTOM n°51.
- RABEKOTROKA E.
1928 Ny fomban'ny sakalava raha maty. Gazety ny sakarizan'ny tanora, 438 : 54-5.
- RAHARIJAONA S
1959 (a) (& VALETTE J.) Autres cimetières sakalava dans d'autres régions. Bulletin de Madagascar, n.s., 153 : 1-34.
- 1959(b) Les grandes fêtes rituelles des Sakalava du Menabe ou "fitampoha". Bulletin de Madagascar, n.s., 155 : 281-314.
- RAKOTO A.
1947-8 Le culte d'Andriamisara. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXVIII : 108-14.
- RAMAHA G.
1974 Tantara mialaza ny nihavian' ny anaran'ny foko sakalava. Tantara, 2 : 52-4.
- RASON R.
1968 Le tromba chez les Sakalava. Civilisation Malgache, 2 : 207-214.
- REY H.
1913 Le folklore Menabe. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XII : 50-74.

- SALOMON J-N.
1981 Réalité et conséquences de la déforestation dans l'Ouest malgache. Omalý sy Anio, 13-14 : 329-35.
- SCHLEMMER B.
1976 Communautés rurales et cadre politique : les Sakalava du Menabe. Communautés rurales et paysanneries tropicales. Paris, coll. documents de l'ORSTOM n° 53.
1977 Les Sakalava du Menabe et la colonisation de la vallée de la Tsiribihina. Essais sur la reproduction des formations sociales dominées. Paris, coll. documents de l'ORSTOM n°64.
- SIBREE J.
1885 The Sakalava : Their origin, conquests and subjugation, a chapter in malagasy history. Antananarivo Annual, I (4) : 456-68.
- THOMASSIN
1900 Notes sur le royaume de Mahabo. Notes, Reconnaissances et Explorations, IV : 395-413.
- VALETTE J.
1959 cf. RAHARIJOANA S. (a).
- VERIN P.
1966 Quelques sites sakalava inconnus. Bulletin de Madagascar, 292 : 779-81.
- WALLEN A.
1881-84 Two years among the Sakalava. Antananarivo Annual, II, (1881) : 1-2.; (1882) : 14-23, (1883) : 42-56, (1884) : 52-67.
- b) Ouvrages et travaux concernant les autres groupes sociaux de Madagascar
- ABADIE CH.
1947-48 Note sur une tombe sakalava du Sud du Mangoky. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXVIII : 21-3.
- ALTHABE G.
1969 Oppression et libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar. Paris, Maspéro.
- ANDRE E.C.
1899 De l'esclavage à Madagascar. Paris, A. Rousseau.
- AUJAS L.
1927 Les rites du sacrifice à Madagascar. Mémoire de l'Académie Malgache, II : 48-80.
- BARE J-F.
1978 Pouvoir des vivants, langage des morts : idéologiques sakalava. Paris, Maspéro.
1983-4 Quelques remarques sur l'enquête d'Histoire orale dans le Nord-Ouest Malgache. Omalý sy Anio, 17-20 : 61-8.
- BASTIDE R.
1972 Le rêve, la transe et la folie. Paris, Flammarion.

- BEAUJARD Ph.
1993 Religion et société à Madagascar. L'exemple Tanala. Studia Africana, 4 : 35-56.
- BELROSE-HUYGHES V.
1979 Une approche religieuse d'un phénomène religieux, par un religieux, critique d'un culte de possession à Madagascar. Le Tromba. Omalysy Anio, 9 : 177-88.
- BENDAN E.
1969 Death custom : an analytical study of burial rites. London, Dawson of Pall Mall.
- BLOCH M.
1968 Tombs and conservatism among the Merina of Madagascar. Man, III (1) : 94-104.
1981 Tombs and states. IN HUMPHREY S., KINGH eds, Mortality and Immortality, 137-47.
1982 Death, women and power. IN BLOCH, PARRY, JONATHAN eds., Death and the regeneration of life. 211-30, Cambridge University press.
1985 Almost eating the ancestors. Man, n.s., XX : 631-46.
1986 (a) From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar. New York et Cambridge, Cambridge University Press.
1986 (b) From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar. Current Anthropology, 27 (4) : 349-60.
1989 Ritual, History and Power. London, The Athlon press.
- CABANES R.
1982 Guerre lignagère et guerre de traite sur la côte nord-est de Madagascar aux XVIIe et XVIIIe siècles. IN J. BAZIN E TERRAY eds., Guerres de lignages et guerres d'Etats. Paris, Archives Contemporaines.
- CAGNAT R.L.
1941 Tombeaux royaux et Mahabo du Nord-Ouest. Revue de Madagascar, 30 : 38-117.
- CALLET R.P.
1913 Histoire des ancêtres. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XII : 38-83.
- CHAPUS S.
1952 Histoire des populations de Madagascar. Paris, Larose.
- CONDOMINAS G.
1959 Perspectives et programme de l'étude sociologique du Bas-Mangoky. Paris, ORSTOM (ronéo).
- DAHL O. Ch.
1953 Le substrat bantou en Malgache. Norsk Tidsskrift for Sprovidenskap, XVII : 325-62.
- DANDOUAU A.
1907 Ny Fanohazan'ny sikidy. Bulletin de l'Académie Malgache, V : 61-72.
1908 Le fatidra, serment de sang, région d'Analava. Bulletin de l'Académie Malgache, VI : 73-80.

- 1911 Coutumes funéraires dans le Nord-Ouest de Madagascar. Bulletin de l'Académie Malgache, IX : 157-72.
- 1922 Contes populaires des Sakalava et des Tsimihety de la région d'Anakava. Alger, Carbonel ed.
- DAMANTSOA
1952 Histoires politique et religieuse des Malgaches depuis les origines jusqu'à nos jours. Antananarivo, Librairie Mixte.
- DECARY R.
1950 La faune malgache. Son rôle dans les croyances et les usages indigènes. Paris, Payot.
- 1959 Les ordales et sacrifices rituels chez les anciens malgaches. Pau, Imp. Marrimpouley jeune.
- 1957 L'art des tombeaux à Madagascar. Tropiques, 400 : 48-53.
- 1964 La mort et les coutumes funéraires à Madagascar. Paris, Maisonneuve et Larose.
- DELVAL R.
1986 Le boeuf dans la vie malgache. Paris, ed. de l'auteur.
- DESCHAMPS H.
1947 Histoire de Madagascar. Paris, Berger-Levrault.
- 1972 Ethnologie de Madagascar. Ethnologie Régionale, I : 1418-70.
- DOMENICHINI J-P.
1982 Aspects de l'esclavage sous la monarchie merina d'après les textes législatifs et réglementaires. Omalý sy Anio, 15 : 53-98.
- DUBOIS H.
1926-7 Sur la divination malgache. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XXVII : 97-9.
- 1929 L'idée de Dieu chez les anciens Malgaches. Anthropos, XXIV : 751-74.
- DUBOURDIEU L.
1987 Le culte du miroir dans les plaines de la basse-Betsiboka : son rôle dans la compétition foncière. Recherche pour le développement, IV : 53-102.
- ELLIS W.
1838 History of Madagascar. London, Fisher son and co.
- 1858 Three visits to Madagascar during the year 1853, 1856. London, J. Muray.
- ESOAVELOMANDROSO M.
1991 (ed.) Cohésion sociale, modernité et pression démographique, l'exemple du Mahafale. Aombe, 3, MRSTD/ORSTOM.
- ESTRADE J-M.
1977 (a) Un culte de possession à Madagascar. Le Tromba. Paris, Anthropos.
- 1977 (b) Une autre lecture du Tromba. Omalý sy Anio, 5 et 6 : 363-72.
- FAGERENG M.E.
1971 Une famille de dynasties malgaches, Zafindravola, Maroserana, Zafimbolamena, Andrevola, Zafimanely. Oslo, Universitetsforlaget.

- FAUBLEE J.
1964 Quelques interdits, "fady" du Sud-Ouest de Madagascar. *Civilisation Malgache*, 1 : 25-42.
1985 L'origine de la mort : ny niboahany ny hafateza. *Cahiers d'Ethnographie*, 6 : 14-5.
- FEELEY-HARNIK G.
1978 Divine kinship and the meaning of History among the Sakalava of Madagascar. *Man*, XIII : 402-17.
1982 The king's men in Madagascar. Slavery, citizenship and sakalava monarchy. *Africa*, 52 (II) : 31-50.
1983-4 The significance of kinship in Sakalava monarchy. *Omalasy Anio*, 17-20 : 135-44.
1984 The political economy of death : Communication and change in malagasy colonial history. *American Ethnologist*, I (1) : 1-19.
- FLACOURT (de) E.
1913(1660) Relation de la grande île de Madagascar contenant ce qui s'est passé entre les Français depuis l'an 1642 jusqu'en 1655, 56, 57. IN GRANDIDIER A. et G. eds., *Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar*, VIII et IX : 1-426.
- GRANDIDIER A.
1868-1870 *Carnets de voyage*, carnets n°3 à 17 : 174-992 (microfiches, Musée de l'Homme, Paris).
1886 Les rites funéraires chez les Malgaches. *Revue d'Ethnographie*, s. n : 213-32.
- GRANDIDIER A et G.
1903-1920 *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar et les îles voisines*. Paris, 9 tomes.
1927 Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar. *Ethnographie de Madagascar*, vol. IV Ethnographie, tome 1, 1ère partie : Origine et divination des indigènes. 2ème partie : Les étrangers : 405-711.
- GRANDIDIER G.
1952 A Madagascar. Anciennes croyances et coutumes. *Journal de la société des Africanistes*, II : 153-207.
- HEBERT J-C.
1958 La parenté à plaisanterie à Madagascar. *Bulletin de Madagascar*, 142 : 175-216 et 143 : 267-335.
- ISNARD H.
1964 *Madagascar*. Paris, A. Colin.
- JULLY A
1894 Funérailles, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar. *L'Anthropologie*, V : 385-401.
1898 L'habitation à Madagascar. *Notes, Reconnaissances et explorations*, I : 903-4.
- KOTTAK C.P.
1980 *The past in the present. History, Ecology and Cultural variation in highland Madagascar*. University of Michigan, Annual Arbor.
- LANTOINE F.
1953 Madagascar. *Revue Coloniale Belge*, 190 : 655-9.

- LAUNOIS P.
1947 Madagascar hier et aujourd'hui. Paris, Alsatia.
- LEBLOND M.A.
1907 La grande île de Madagascar. Paris, s.e.
- LEBRAS J-F.
1971 Les transformations de l'architecture funéraire en Imerina. Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie.
- LEGUEVEL de LACOMBE B.F.
1840 Voyage à Madagascar et aux îles Comores. Paris, imp. A. René.
- LAVONDES H.
1963 Magie et langage; note à propos de quelques faits malgaches. L'Homme, III (3) : 109-17.
1979 Pouvoirs traditionnels dans un royaume du Sud-Ouest malgache (Nord du Fiherena). Omalý sy Anio, 13-14 : 193-207.
- MACK. J.
1986 Madagascar, Island of Ancestors. London, British Museum publ.
1989 Ways of Ancestors. Natural History, IV : 24-31.
- MANGALAZA E.R.
1985 Les vivants à l'écoute de leurs morts, exemple des Betimisaraka Antavaratra. Cahiers ethnologiques, n.s., 6 : 3-50.
- MARION M-A.
1971 Notes sur l'Art funéraire Mahafaly et Antandroy. Bulletin de Madagascar, 300 : 463-76.
- MELLIS
1938 Volamena et Volafotsy. Tananarive, Impimerie moderne de l'Emyrne.
- MOLET L.
1979 La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'Homme en Imerina. Paris, L'Harmattan, 2 vol.
- MONDAIN G.
1929 Courte note sur un voyage parmi les Sakalava du Sambirano. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XII : 27-30.
- MURRAY CHAPMAN O.
1944 Across Madagascar. London, Burrow & Co.
- OBERLE Ph.
1979 (a) Aux origines de l'Art malgache. Afrique littéraire et artistique, 51 : 75-81.
1979 (b) Provinces malgaches. Riedisheim, Kintana.
- OTTINO P.
1965 Le tromba (Madagascar). L'Homme, V (1) : 84-93.
1972 Quelques brèves remarques sur les études de parenté et d'organisation sociale à Madagascar. Revue de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien, 2-3 : 109-33.
1986 L'étrangère intime. Essai d'anthropologie de la civilisation de l'ancien Madagascar. Paris, ed. des archives Contemporaines, 2 vol.

- PROFITA P.
1967 Pour une révision du concept de fady malagasy en ethnologie. Bulletin de l'Académie Malgache, XXXXV (2) : 59 et sq.
- PROU M.
1987 Malagasy : «un pas de plus» ... vers l'histoire du «Royaume de Madagascar» au XIXe siècle. Paris, L'Harmattan, 2 tomes.
- PRUD'HOMME
1900 Considérations sur les Sakalaves. Notes, Reconnaissances et Explorations, IV (6) : 1-43.
- RAHARIJAONA S.
1962 Les pierres levées à Madagascar. Revue de Madagascar, 20 : 17-30.
- RAISON-JOURDE F.
1972 Utilisation du sol et organisation de l'espace en Imerina ancienne. Terre Malgache, 13 : 97-121.
1991 Bible et pouvoir à Madagascar au XIX ème siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'Etat. Paris, Karthala.
- RAJOANARIMANANA N.
1987 Les parents à plaisanterie des Makoa. Etudes Océan Indien, 8 : 119-24.
- RAJAONARISON E.
1977 Mythe sur l'origine des Mahafaly et de la dynastie maroserana (Sud-Ouest de Madagascar). Revue de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien, 8 : 3-4.
- RAMELIARISON
1933 Notes sur les Sakalava et les Tsimihety d'Analava. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., XVI : 2-4.
- RENEL Ch.
1920 Ancêtres et Dieu. Bulletin de l'Académie Malgache, n. s., V : 1-263.
- RIBARD M-E.
1924 Contribution à l'étude des aloalo malgaches. L'Anthropologie, XXXIV, vol. 1-2 : 103-7.
- RUSSILLON H.
1908 Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava : le tromba. Paris, Picard.
1923 Notes explicatives à propos de la généalogie Maroserana, Zafimbolamena. Bulletin de l'Académie Malgache, n.s., VI : 169-82.
- RUUD J.
1960 Taboo, a study of malagasy customs and beliefs. Oslo, University press.
- SAUTTER G.
1980 Société, Nature, Espace dans l'Ouest malgache. Changements sociaux dans l'Ouest malgache. Paris, coll. mémoires de l'ORSTOM, 90 : 4-34.
- URBAIN-FAUBLEE M.
1963 L'art malgache. Paris, PUF.

- VAN GENNEP
1904 Tabou et totémisme à Madagascar. Etude descriptive et théorique. Paris, Leroux.
- VERIN P.
1986 La mort et l'ancêtre à Madagascar. Cahier d'Ethnographie, 6 : 24-32.
- VERNIER E.
1959 Un charme protecteur du riz. Le Naturaliste Malgache, XI (1-2) : 185-7.
- VIG L.
1973 (1892) Les conceptions religieuses des anciens malgaches. Tananarive, imp. catholique.

c) Travaux à caractères généraux ou concernant d'autres pays

- BALANDIER G.
1970 Sociologie des mutations. Paris, Anthropos.
- CHABOU C.
1995 Les activités économiques dans les littoraux à mangroves du Sénégal à la Sierra-Léone : la filière des produits. L'Espace Géographique, 1 : 171-84.
- CONDOMINAS G.
1974 Nous avons mangé la forêt. Paris, Mercure de France.
1980 L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est. Paris, Flammarion.
- DESCOLA P.
1993 Les lances du crépuscule. Relations Jivaros, Haute-Amazonie. Paris, Plon.
- EVANS-PRITCHARD E.E.
1994 (1937) Les Nuer. Paris, Gallimard.
- GEERTZ Cl.
1983 Bali, interprétation d'une culture. Paris, Gallimard.
- GIRARD R.
1980 La violence et le sacré. Paris, Pluriel.
- HEUSCH (de) L.
1962 Pour une dialectique du pouvoir. Le pouvoir et le sacré. Annales du Centre d'Etudes des Religions, 1 : 15-47.
1971 Pourquoi l'épouser? et autres essais. Paris, Gallimard.
1972 Le roi ivre ou l'origine de l'Etat. Paris, Gallimard.
- IZARD M. et SMITH P.
1979 La fonction symbolique : essais d'anthropologie. Paris, Gallimard.
- LEACH E.
1983 The gatekeepers of heaven. Anthropological aspects of grandiose architecture. Journal Anthropological Research, XXIX (3) : 243-64.

- LEVI-STRAUSS C.
 1940 Les structures élémentaires de la parenté. Paris, Mouton.
 1984 Paroles données. Paris, Plon.
 1987 L'Identité, séminaire interdisciplinaire (1974-1975). Paris, PUF.
- NEEDHAM R.
 1977 La parenté en question. Onze contributions à la théorie anthropologique. Paris, Seuil.
- OTTINO P.
 1972 Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien. Paris, Cujas.
- PERROT Cl. H.
 1993 (ed.) Les sources orales de l'Histoire de l'Afrique. Paris, CNRS eds.
- RADCLIFFE-BROWN A.R. et FORDE D.
 1952 Structure and function in primitive society. London, Cohen & West.
 1953 Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique. Paris, P.U.F.
- SAHLINS M.
 1981 Age de pierre, âge d'abondance. L'Economie des sociétés primitives. Paris, Gallimard.
- VEYNE P.
 1971 Comment on écrit l'histoire. Paris, Seuil eds.
- d) Instruments de travail**
- ABINAL et MALZAC R.P.
 1963 (1888) Dictionnaire Malgache/Français. Paris, eds. Maritimes et d'Outre-Mer.
- BATTISTINI R. et Le BOURDIEC P.
 s.d. Atlas de Madagascar. Tananarive, BDPA et IGN.
- FTM (ed)
 s.d. Carte topographique n°7 : Morondava et Basse Tsiribihina, 1/500 000.
 1991-92 Fond de carte topographique, 1/100 000.
- GRANDIDIER G.
 1905 Bibliographie de Madagascar (1500-1903). Paris, Comité de Madagascar.
- POISSON Ch.
 1957 Cartes du ciel austral. Tananarive, S.G.M. publ.
- RICHARDSON J.
 1967 (1885) A new Malagasy-English Dictionary. Antananarivo, s.e.
- WEBER J.
 1853 Dictionnaire malgache/français. Bourbon, La Ressource.

2 - TRAVAUX NON PUBLIES

a) Notes d'auteurs

- DAVID L.
1989 Résultats des enquêtes menées à Ankoraky et à Maneva, les tombeaux royaux sakalava, 9 p.
- GOEDEFROIT S.
1992 Royauté et système funéraire sakalava du Menabe. Communication à l'Académie Malgache, Tananarive le 6 déc.
- ROY G.
1964 Recueils d'interviews réalisées en 1964 dans les villages migrants de la région de Morondava. Tananarive, 4 vol.

b) Mémoires et thèses

- FAUROUX E.
1975 La formation sociale Sakalava dans les rapports marchands ou l'Histoire d'une articulation ratée. Thèse de doctorat 3ème cycle. Université de Paris X.
- GARDENIER W.
1978 Witchcraft and sorcery in a pastoral society. The cultural Sakalava of West Madagascar. Thèse de doctorat. Rice University.
- JAOVELO-DZAO R.
1985 Les rites d'invocation et de possession chez les Sakalava du Nord de Madagascar. Thèse de doctorat en ethnologie. Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- JOUBERT N.
1958-9 Le royaume sakalava du Menabe. Mémoire ENFOM.
- MAMPITOESKY J.H.
1994 Les souverains Maroserana du Menabe vus à travers les zomba. Maîtrise d'Histoire. Université de Tananarive.
- MARIKANDIA M.L.
1989 Contribution à la connaissance des Vezo du Sud-Ouest de Madagascar : Histoire et société de l'espace littoral du Fiherena au XVIIIème siècle et au XIXème siècle. Thèse de doctorat 3ème cycle. Université de Paris I.
- NERINE E.
1982 La littérature orale dans le pays sakalava Menabe. Thèse de doctorat de troisième cycle, E.H.E.S.S.
- RAZAFIMANDIMBY H.
1990 Gestion de l'eau et stratégies paysannes dans le delta de la Morondava. Mémoire de maîtrise. Université d'Antananarivo.

RESAMPA M.
1987

Contribution géographique à l'étude du marché de Morondava à travers les produits alimentaires. Mémoire d'aptitude pédagogique de l'EN III. Université de Madagascar.

SALOMON J.N.
1987

Le Sud-Ouest de Madagascar, étude de géographie physique. Thèse de doctorat en Géographie, Université d'Aix-Marseille.

GLOSSAIRE

Ce glossaire reprend la plupart des mots cités dans le texte. Certains d'entre eux seront accompagnés d'un renvoi, afin de préciser une acception particulière ou de les replacer dans le contexte d'une phrase.

A

Afiagy : arbre (*Sonneratia Avicennia Marina*) appartenant à l'écosystème de la forêt de mangrove (p. 22).

Ahidambo : graminé (*Heteropogon Contortus*) recouvrant les marigots saisonniers en période sèche et dont se nourrissent les zébus (p. 25).

Afo : lit. "feu", s'emploie également pour qualifier le caractère d'une personne agressive ou encore d'un esprit *tromba* violent.

Ala : forêt. *Alabe*, grande forêt non dégradée par l'action de l'homme. *Ala madiniky* (ou *vitratvitra*), petite forêt ou forêt "sali" par l'homme.

Ala-fady : rituel parfois accompagné d'un sacrifice de zébu et destiné à rétablir l'équilibre perdu à la suite de la rupture d'un interdit (*fady*) (inceste, ...).

Ambaniandro : lit. "ceux qui sont sous le jour". Terme par lequel les populations côtières désignent les gens des Hautes Terres et plus particulièrement les Merina.

Ambany : bas ou en bas, mais aussi inférieur, subalterne. Synonyme de "mauvais" (*raty*) dans l'expression "*raza ambany*" : mauvais clan (p. 93). Ce terme est également employé pour désigner l'Ouest par rapport à l'Est ou le Sud par rapport au Nord. On dit par exemple qu'une maison se trouve "*ambany*" par rapport à une autre maison qui se situe à l'Est.

Ambiroa (e) : seconde composante de la personne. Double susceptible de quitter le corps lors du sommeil ou d'une grave maladie. Partie de l'individu qui se détache du corps dans les premières semaines qui suivent la mort pour rejoindre le monde des ancêtres. Synonyme de *faharoe*.

Ampahatelo : contrat de métayage dont les termes sont établis comme suit : le propriétaire reçoit un tiers de la récolte et le métayer se charge de l'aménagement du lopin ainsi que de l'achat des semences. L'*ampahatelo* concerne avant tout les terres qui n'ont pas encore été aménagées. Dans le cas contraire, les propriétaires préfèrent la formule dite du *sasake* (p. 377).

Ampata : réunion qui a lieu à la suite d'un décès et durant laquelle la famille du défunt prendra des décisions en ce qui concerne les modalités d'ensevelissement, la répartition des charges et des frais (p. 52).

- Ampela** : femme. *ampela tovo* : femme célibataire avec ou sans enfant (p. 192).
ampela manan'isa : lit. "femme qui porte des écailles", sirène (p. 30).
- Ampirafeso** : bigame ou polygame (p. 274).
- Añabo** : haut, en haut, à la tête de...Mais aussi, supérieur, ancien, dominant ou noble dans l'expression "*raza añabo*" : clan supérieur dans la hiérarchie des rangs (p. 93).
- Anara** : nom. *Anarampitahina* : nom posthume réservé aux défunts appartenant aux clans proches du lignage royal (p. 86). *Anaran'tana* : sobriquet par lequel tout habitant sera désigné dans son village de résidence (p.178). *Anara kisake* : nom donné à une personne en fonction d'un trait particulier de son physique ou de son caractère, ou encore selon un événement marquant de sa vie (p.178).
- Anaky** : le mot *anaky*, dans son acception première, signifie "enfant", mais il peut également recouvrir le sens de "descendant de.." (dans l'expression : *anak'y ny Rakoto*, descendant de Rakoto ou encore *anaky ny ampela* : descendant par la femme et *anaky ny lahy* : descendant par l'homme, à ne pas confondre avec *anaky lahy* : enfant mâle), le sens de "cadet" ou encore de "disciple" ou d'élève (en particulier dans le cas de l'initiation aux pratiques magico-religieuses (p. 249 note 4). *Anak'anahy* : enfant adopté (p. 187, note 1). *Anak'amonto* (ou *amoto*) : enfant né hors mariage ou d'une femme célibataire (p. 192).
- Andrefa** : Ouest. Point cardinal portant une charge symbolique négative liée à l'inférieur, la souillure, l'asservissement, la condition de cadet.
- Andevo (ondevo)** : terme générique servant à désigner l'esclave ainsi que tout ce qui touche à la condition d'asservi. Dans les pratiques de géomancie, les figures sont rangées dans deux catégories opposées : esclave (*andevo*) et souverain (*mpanjaka*).
- Angatse** : *angatse* correspond à "l'âme" d'un défunt anonyme, c'est-à-dire celle d'un ancêtre dont on ne connaît pas le nom, qui n'a pas de lien de parenté avec la personne qui parle (par opposition à *raza*). A ne pas confondre avec *lolo vokatse* : "âme" d'un défunt mal enterré qui hante les vivants.
- Antety** : "de la terre" et par extension "éleveur-cultivateur", s'emploie par opposition à "*vezô*" qui signifie "de la mer" et donc "pêcheur" (pp. 69-72).
- Antinana** : Est. Point cardinal qualifiant l'aîné et l'ancêtre par opposition à l'Ouest.
- Aoly** : charme protecteur servant à contrer des effets néfastes (maladie, sécheresse ou encore l'incursion des ancêtres dans le monde des vivants (*aoly lolo* ou *sanarin'dolo*)).
- Aomby (omby ou ombe)** : le zébu.
- Asara** : saison qui couvre les mois de décembre-janvier-février-mars chez les agriculteurs, et les mois de décembre-janvier-février chez les pêcheurs (pp. 339-40).

Asotry : saison qui couvre les mois d'avril-mai-juin-juillet-août chez les agriculteurs, et les mois de juin-juillet-août chez les pêcheurs (pp. 339-40).

Atero ka alao : lit. "donner pour recevoir". Echange à compensation différée (pp. 352-6).

Atimo : Sud. Selon la hiérarchie cardinale de l'espace plan, le Sud s'oppose au Nord, comme le cadet s'oppose à l'aîné, comme le point de départ d'un processus s'oppose à son terme, à son accomplissement.

Avaratse : Nord. cf. *atimo*.

B

Babaky :alebasse. Trouée ou cassée laalebasse représente la stérilité ou la mort dans l'expression "*babaky loaky*" (p.192) et dans la cérémonie du *mamaky tany* (p. 42).

Baiboho : plantation de bas-fond, ou terrain pour exploitation irrigable (p. 330 note 1).

Balahazo : manioc.

Bararata : roseau.

Bekompaky : (syn. *bemihisatsy*, *besomotsy*), génie sylvestre représenté comme un vieillard handicapé des membres inférieurs et barbu (p. 29).

Bele : patate douce.

Bengy : chèvre.

Betsiraky : maladie du "charbon".

Betratra : Acacia Bellula, plante arbustive présente dans les zones forestières très dégradées (p. 25).

Biby : employé comme nom commun, il signifie "animal"; employé comme adverbe, il intensifie l'adjectif devant lequel il se place : ex. "*biby maro*" : vraiment beaucoup, énormément. *Biby* est également le nom que l'on donnait jadis aux conjoints des membres féminins du lignage royal. *Bibi* ou *mabibi* signifie "dame" ou "madame" en swahili (Baré, communication pers.). *Bibiny* : partie du corps située des deux côtés de la pomme d'Adam, où l'on sent battre le pouls.

Boka : lèpre. Lèpre des rois (p. 241).

D

Daba : unité de mesure, bidon de pétrole de 20 litres. Instrument de musique, "tambour".

Dabara : nom du barrage de la Morondava, nom d'une figure du *sikily* .

Dady : reliques mortuaires (p. 86, note 1), mais aussi terme d'adresse et de référence pour les parents en ligne indifférenciée de la deuxième génération ascendante et au-delà.

Dina : jugement prononcé par la communauté des anciens lors d'un rassemblement pour trancher un litige ou condamner un acte délictueux.

Doka : petite boutique de brousse.

Dombo : marigot permanent.

Drakaky : crabe de mangrove.

F

Faha : dimension, période, partie. *Faharoe* : syn. d'*ambiroa*, double de la personne.

Faha telo : troisième figure du *sikily*, mise en rapport avec le monde des ancêtres, des esprits et de la surnature. *Faha valo* : huitième figure du *sikily*, augure le malheur et la maladie. *Faha sivy* : neuvième figure du *sikily*, marque l'intervention des ancêtres ou de la surnature (p. 27, note 1). *Faha Vazimba* : temps anciens avant la création du royaume, temps primordiaux. *Faha mpañito* : temps du royaume. *Faha gasy* : période avant la colonisation. *Faha vazaha* : période coloniale. *Faha raza* : "l'ancien temps", époque des ancêtres.

Faly ou **fady** : interdit (alimentaire ou autre).

Falitsy : formule prononcée par les devins-guérisseurs lors de certains actes rituels (ex : le changement de destin d'un enfant né sous de mauvais auspices) et dont les termes servent de support aux actes.

Famata : Euphorbia Stenoclada. Fourré xérophile présent dans le milieu de mangrove.

Fanafody : médicament, médecine, remède.

Fanañolahy : mercenaire, guerrier professionnel (p. 106).

Fanetoa : étape de la veillée mortuaire effectuée au village quand l'épouse du défunt est encore vivante. Le *fanetoa* symbolise le divorce entre les époux et permet le remariage de la veuve (p. 274, note 2). Description : l'épouse se tient au Sud du cadavre et la famille du défunt au Nord. On attache une corde entre les deux époux (à la taille). Le *mpitoka* rompt la corde en annonçant au défunt que cette femme n'est plus son épouse, qu'il ne peut ni la réclamer, ni la tourmenter en rêve.

Fandeo : mariage.

Fanintsina : potion préparée par un *ombiasy* qui à ces fins utilise le *sikily*. Cette potion sera ensuite aspergée lors d'un *tsipirano*, avant une cérémonie ou une demande de bénédiction aux ancêtres ou aux génies.

Fanjakany : autorité et pouvoir, principalement administratifs.

- Fano** : graine servant à la pratique du *sikily*.
- Faosa** : saison couvrant les mois de septembre-octobre-novembre (pp. 339-40).
- Fararano** : période spécifique au découpage saisonnier effectué par les pêcheurs : mars-avril-mai (p. 340).
- Faratsy** : ensemble des interdits observés par l'enfant jusqu'au moment du rituel de levée d'interdits qui marque la séparation entre l'enfant et le monde cru des génies (p. 308, note 1).
- Fatidra** : fraternité par le sang (p. 179).
- Faty faty** : poteaux ou branchages époinçés formant la palissade qui entoure le reliquaire et les tombeaux royaux (*vala mena*) ou encore qui encadrent les tombes des familles nobles.
- Fatipatiky** : *Mimosa Deliculata* (arbre).
- Fiaro** : charme protecteur (p.167).
- Fibohan'anaky** : cérémonie de la présentation de l'enfant au village de la mère (pp. 308 sq.).
- Fifalia** : misère, détresse.
- Fihitsy** : conseiller royal (p. 91).
- Fila** : bien acquis par opposition au bien *lova* : hérité (p. 368).
- Filongoa** : alliance communautaire effectuée lors de l'arrivée d'un étranger dans un village (p. 179).
- Firesana** : circonscription administrative minimale rassemblant plusieurs territoires villageois, inscrite dans un *fivondronona* : circonscription administrative plus large.
- Fisa** : jeu, fête, cérémonie.
- Fitampoha** : cérémonie du bain des reliques royales (p. 92).
- Fivelomampo** : ressources, moyens de subsistance.
- Foetsy** : cordon ombilical, lien consanguin entre deux individus ou encore entre un individu et sa terre d'origine.
- Fohibe** : nombril et par extension, origine.
- Foko** : groupe d'individus, défini à la fois par la parenté et l'appartenance à un même territoire.
- Fokon'olo** : mot emprunté au merina pour désigner, dans le contexte sakalava, l'ensemble des anciens (*olo be*) ou des personnalités d'un village, ceux qui ont un droit de parole lors des assemblées.
- Fomba** : coutume, tradition, moeurs, habitude, manière de faire et d'agir conformément à un ordre établi (par les ancêtres).
- Fondibe** : responsable d'une communauté de possédés.
- Fono** : enveloppe, matrice, syn. *tranon'zaza*. (maison de l'enfant). *Miaro fono* ou *fono raiky* se dit de deux individus nés de même mère (p. 279).

G

Garaba : unité de mesure. Panier pouvant contenir jusqu'à 6 kg de crabes ou 10 kg de poissons.

Gony : unité de mesure. Sac d'exportation contenant 50 kg de riz. (de l'anglais : *guney*).

H

Haroky : *Commiphora* sp. Arbre spécifique à la formation forestière de l'Ouest.

Hatsaky (e) : agriculture sur brûlis forestier.

Havoa : état de rupture de l'individu ou du groupe avec les ancêtres, accompagné d'un sentiment de honte et de culpabilité (p. 354, note 1).

Hazomalañy : *Hermandia voyroni* Jum., bois servant à la fabrication des tombeaux.

Hazomanga : poteau de circoncision et par association "chef lignager" (*mpitoka*).

Heritseritsy : pensée, idée, raison.

Honko : forêt de mangrove.

Hororo : clairière.

I

Ibondray : "odeur du père". Se dit de deux individus issus de même père, mais de mère différente (p. 279).

J

Jabely : période de retour de couches.

Jibo : se dit d'une personne morte sans famille et enterrée seule, à l'extérieur d'une unité d'ensevelissement lignagère ou communautaire.

Jiny : objet hérité (syn. *lova*).

Jorontany : "coin de la terre", point cardinal (p. 32).

K

Kabaro : pois du cap.

Kabary : discours, palabre.

Kabosy : guitare traditionnelle.

kalalo : *Phoenix Reclinata*. Palmier caractéristique de la végétation littorale.

Kalesy : charrette.

Kapoaky : petite boîte en métal (initialement, boîte de lait concentré). Unité de mesure.

Trois *kapoaky* et demi de riz correspondent à un kilo.

Karama : salaire, rétribution en argent ou en nature.

Karany : population indo-pakistanaise installée à Madagascar depuis plus d'un siècle.

Katay (kitay) : bois de chauffe.

Katrafay : *Cedrelopsis Grevei*, bois servant à la fabrication des tombeaux.

Kibaroa : travailleur journalier.

Kida : banane.

Kidabo : adolescent (garçon), appartenant à la classe d'âge des hommes pubères (*masaky vavy*) et célibataires.

Kily : *Tamarindus Indica*. Tamarinier.

Kimana : filet de pêche.

Kiria mongo : la contagion.

Koko : génies de la forêt, premiers habitants du territoire, à l'origine de certaines pratiques magico-religieuses (pp. 27 sq.).

Komba : case d'un personnage important, détruite à sa mort et dont l'emplacement est marqué par des arbres *maroseraña* (p. 48).

Konazy : *Zizyphus Mauritiana*. Jujubier.

L

Lafiky : paillasse, matelas ou encore personnes égorgées formant la couche du roi défunt.

Laka fiara : pirogue à balancier.

Lala : chemin, route, voie, mais aussi moyen employé, attitude, loi (*lalandraza* : loi des ancêtres syn. de *lilindraza*).

Lambaoany : pièce de tissus servant de pagne.

Lamoty : *Flacourtia Ramontchi*. Buisson présent dans les zones forestières les plus dégradées.

Laro : *Euphorbia Tirucali*. Bois dont le suc sert à la fabrication d'un poison utilisé pour la capture des poissons dans les bras de mer (p. 348).

Lasaka : sac en toile pouvant contenir de 3 à 10 kg de crabe (*behy*).

Lehibe : supérieur hiérarchique, aîné.

Lilindraza : prescription ou loi des ancêtres.

Lo : pourri.

Loha : tête et par extension : premier, supérieur, antérieur, début. *Loha tao* : début de l'année, par opposition à *fara tao* : fin de l'année.

Lohavoñy : "prémices" (*loha* : premier et *voñy* : graine). Fête annuelle des prémices célébrée aux tombeaux royaux et devant le reliquaire. Mais aussi, cérémonie

lignagère durant laquelle le *mpitoka* offre les prémices de ses champs aux ancêtres et demande leur bénédiction.

Lojy : pois veune.

Lolo : esprit d'ancêtre non identifié (syn. *angatse*) ou encore "tombeau" et par extension : cimetière.

Longo : parent au sens large du terme. Accompagné du qualificatif *mariniky*, il signifie "parent proche". *Longo lavitsy* : "parent éloigné" dont on ne connaît plus les termes exactes de l'affiliation. *Longo andraza* : parent par le clan, individus portant le même nom de clan et partageant les mêmes interdits ancestraux.

Lova : bien hérité, héritage (p. 368).

M

Madiniky : adj, petit. Nom, gens du commun, roturier (par opposition à *lehibe*).

Mahafangalitsy : *Streospermum Euphoroides*. Arbre de la forêt dense sèche de l'Ouest.

Mahery : dure, se dit de tout principe d'autorité (ex : le responsable lignager est *mahery*). L'homme est *mahery* par rapport à la femme qui est *malemy*. Se dit aussi pour qualifier une médecine forte : *fanafody mahery*, un jour néfaste : *andro mahery* ou le caractère têtu d'un individu : *mahery loha*.

Malalaky : libre, vacant, dégagé, d'accès facile.

Malaza : connu, célèbre, réputé, de grand renom.

Malemy : mou, faible, dolent (cf. opposé : *mahery*).

Malio : propre.

Maloto : sale, souillé, impur (p. 100).

Mamofoka : récolter.

Manao : faire. **Manao Lahiersy (a)** : labourer. **Manao lakroa** : cérémonie de la pose de la croix sur les tombeaux (p. 130).

Manan'ila : "qui a un côté", affiliation maternelle ou paternelle (p. 89).

Manara : *Dalbergia Chlorocarpa*. Pallissandre.

Mandoza : personne ayant commis un inceste ou acte incestueux (pp. 270 sq.).

Mandry : se coucher, se reposer.

Manentsa : repiquer (le riz).

Manga : adj., bleu. Nom, la mangue (fruit).

Mangataky aïny : demander la vie, demander une aide ou un secours, demander une bénédiction aux ancêtres ou aux génies de la nature.

Mañintsy : parfumé (opposé de *maimbo*, *malañy*) et par extension : propre, sain (*masy*), intact (p. 28).

- Manitsy** : froid, mais aussi "sans danger" (par opposition à *mafana* qui évoque la chaleur, la contagion, la maladie mais aussi la fertilité).
- Manompo** : servir, être dans un rapport de subordination vis-à-vis de quelqu'un (ex : la masse par rapport au souverain).
- Manontolo** : entier, complet (p. 69, note 3).
- Manoriky** : ensorceler, jeter un mauvais sort.
- Maïky** : sec, stéril.
- Marañitsy** : aiguisé, tranchant (opposé à *madombo* : émoussé) et par extension : puissant (p. 88, note 3).
- Maroseraña** : clan royal et également nom d'un arbre que l'on plante auprès de *komba* et des cimetières royaux et nobles.
- Masaky** : mûr. Ce dit aussi bien d'un fruit que d'un individu (ayant atteint sa maturité).
- Masiaky** : méchant, cruel, indomptable, mais aussi redoutable (puissance). Se dit des personnes (ex : les rois), des animaux, des esprits (*lolo*, *tromba*) et des génies (*koko*, ...).
- Masondraño** : gouverneur (*maso* : oeil et *traño* : maison), représentant du roi dans les régions (p. 91).
- Masy** : adj. sain, propre (p. 28, note 1). Nom, devin-guérisseur.
- Matanjaky** : costaud, fort.
- Matavy** : juteux.
- Matoe** : ancien ancêtre, mais aussi "presque mûr" entre *manta* et *masaky*.
- Maty** : mort, épuisé (ex : une terre).
- Matseroky** : action de se prosterner devant quelqu'un et de lui lécher (au sens propre) la plante des pieds (p. 100, note 2).
- Mavesatsy** : lourd, enceinte.
- Meza** : unité de mesure, sorte de louche cylindrique contenant 300 gr de riz environ (p. 350, note 1).
- Miboaky (e)** : sortir, naître de...
- Mifandramby** : "qui concorde", se dit de mariages non consanguins.
- Mifototsy** : inceste.
- Minotsike** : danse qui enchaîne les déhanchements de bassin et les mouvements du torse (p. 317, note 1).
- Mitrosa omby** : emprunter des boeufs pour une cérémonie.
- Mivanga** : acheter. *Nivinanga* : avoir été reconnu par son père lors de la cérémonie du *soron'anake*.
- Mivily** : vendre.
- Monka (ou moka)** : terre épuisée à la suite de plusieurs années de cultures sur brûlis.
- Molanga** : pirogue monoxyle sans balancier.
- Moramba** : douche.

Mosare : faim, famine (syn. *sintura vy*).

Mpañito : roi, souverain (syn. *mpanjaka*).

Mpiamby : gardiens des tombeaux royaux.

Mpiavy : étranger à peine arrivé dans un endroit.

Mpifaly : personnes tenues par un rapport d'interdit matrimonial.

Mpitoka : chef lignager, aîné de la lignée aînée (p. 73).

Mpivinta : se dit d'un *ombiasy* qui pratique l'astrologie (*vinta*), qui connaît le jour (*mahay andro*).

N

Nato : Capurodendron Perrieri. Bois servant à la fabrication des cercueils, des pirogues et parfois des poteaux de circoncision.

Nofy : rêve. *Nofy marina* : "rêve réel", songe.

Nosy : île.

O

Olo : gens, personne, individu.

Olobe : anciens ou personnalités d'un village ou d'une famille.

Olombelo : personne vivante.

Olonkafa : étranger.

Ombiasy : devin guérisseur.

Ovy : racine comestible.

P

Petrambola : épargne, réserve d'argent (p. 363).

Pura : mot d'emprunt à la langue française et signifiant "pure" (race), syn. de *tena* (p. 69, note 3).

R

Rafoza : beau-père, belle-famille.

Ranitsy ombilahy : circoncision des rois (lit. aiguïser le boeuf mâle)

Rano : eau. *Ranonora* : eau de pluie. *Rano pézé* : eau provenant de l'irrigation.

Rano lemy : marée de mortes eaux. *Rano masina* : la mer.

Ranovory : marigot saisonnier.

Rantso : branche. **Rantso'ntanan** : doigt. **Rantso'ntomboky** : orteil. Par extension, petit-enfant, descendant.

Raty : mauvais. **Raza raty** : de basse extraction sociale, de mauvaise origine (syn. de *ambany*) (p. 93).

Raza : clan, ancêtre.

Reñala : *Adansonia Grandidieri* et *A. Fony*, espèces de baobab présentes dans l'Ouest.

Ronga : instrument de musique formé d'unealebasse (caisse de résonance) et d'un manche à plusieurs cordes.

S

Saha : chenal.

Saka : plaine.

Sakoa : *Pourpartia Caffra*. Arbre fruitier.

Salaza : brochette de poisson (p.341).

Saly : poisson séché (p. 341).

Sandrarafo : arbre où demeurent des esprits *tromba* (p.57).

Sarotsy : difficile (pour une action), imprévisible (pour une personne ou un ancêtre), délicat (pour un propos).

Sasake : contrat de métayage "à moitiés". Le propriétaire accorde un droit d'exploitation et livre les semences, en retour le métayer lui donne la moitié de sa récolte (p. 377).

Satra : *Hyphaenae Satrana*. Palmier dont les fibres servent à la confection des paniers, des nattes et des cordes.

Sikily : divination par les graines (annexe IX).

Siky : vêtement.

Silamo : Musulman ou personne d'origine ou d'obédience musulmane.

Sintura vy : lit. "ceinture de fer", période de soudure : moment creux où les gens ont épuisé les ressources de la saison passée sans disposer encore de celles de la saison à venir (pp. 343-4).

Sira : sel ou salé.

Sirasira : tanne, zone de sable située en arrière mangrove et recouverte de sel par les marées.

Sofin'omby : marque d'oreille de zébu propre à chaque clan (*raza*).

Soron'anaky (e) : rituel de reconnaissance de paternité effectué par le père lors de la naissance du premier enfant. Cet acte valide sa paternité sur tous les enfants à venir, issus de cette épouse (syn. *mivanga zaza* : acheter un enfant).

Soron'troky : lit. "prière pour le ventre", rituel qui a lieu lors des derniers mois de grossesse. L'époux prend "une option" de paternité sur l'enfant à venir. Ce rituel est suivi, après la naissance, du *soron'anaky*.

Sotriny : petits muscles situés de part et d'autre de la première vertèbre caudale du zébu. Morceau de choix réservé jadis aux souverains et offert aujourd'hui aux aînés ou aux invités de marque (p. 317).

T

Tabaky : onguent fabriqué à base de diverses essences de bois pilé (*katrafay*, *hazomena*,...) et mélangées avec de la salive et dont les femmes s'enduisent le visage.

Tai : excrément. *Be tai* : nom donné aux nourrissons (p.316). *Timboraky* : matière stercoraire du boeuf servant jadis dans les cérémonies d'affranchissement des esclaves (p. 101).

Takalo : échange de biens ou de femmes (pp. 352 sq). *Foza lahy takalo foza vavy* : crabes mâles échangent crabes femelles : mariage par échange de sœurs (p. 299).

Tana : village.

Tandra : compensation symbolique offerte, par exemple, à l'*Ombiasy* par l'initié lors de son initiation aux pratiques magico-religieuses.

Tandraky : hérisson.

Tandrombolamena : lit. "cornes d'or". Longs madriers époutés qui suivent les pentes du toit des reliquaires (*zomba*) ou des tombeaux royaux (*traño vinta*) et s'entrecroisent au sommet.

Tangadahy : *Rhizophora mucronata*. Espèce de palétuvier.

Tangambavy : *Ceriops tagal*. Espèce de palétuvier.

Tangampoly : *Bruguiera gymnorhiza*. Espèce de palétuvier.

Tantara : récit, histoire.

Tantely : miel.

Tany : terre. *Tanimbary* : rizière. *Tanindraza* : terre ancestrale, terre d'origine, patrie.

Tao : année.

Tapak'anaky (e) : circoncision.

Tapasiry : récit à caractère mythique, conte, légende.

Taranaky : segment d'un groupe de descendance, lignée, génération descendante.

Tariky : lignage, groupe de descendance patrilinéaire.

Tatala : échelle. *Tatalambalo* : échelle à huit échelons sur laquelle évolue la personne possédée lors de certains rituels (p. 260).

Tehe : canne (de possession) (p. 259).

Tindroky : ramassage ou cueillette de racines et de fruits en forêt.

Tiva : sale, impur. Ce dit d'une personne (esclave : p. 100) ou d'une chose (ex : excrément).

Toko : tas. Unité de mesure pour les poissons ou les fruits.

Tompony : propriétaire, maître. *Tompon-tany* : génies tutélaires de lieux ou descendants des groupes autochtones vivant en Menabe avant la fondation du royaume (pp. 230 sq.). *Tompon-tana* : descendant de l'ancêtre fondateur d'un village, maître d'un village (pp. 250). *Tompon-traño* : maître de maison, chef de famille.

Tongotsy : système d'achat et de revente, bénéfice opéré sur une revente (p. 358).

Toñy : charme protecteur d'un territoire, d'un village, d'un parc à boeufs ou d'une culture.

Torambato : lit. "jet de pierre". Désigne à la fois la contribution en nature ou en argent de chaque membre d'une famille pour les funérailles de l'un des leurs et la première visite que fera un individu, absent aux funérailles, sur la tombe d'un parent. Ce "jet de pierre" à l'ancêtre est un dernier hommage, mais aussi une manière de se préserver des éventuelles incursions de l'ancêtre.

Traño : maison, case. *Traño vinta* : tombeaux royaux (p. 88). *Traño fotake* : case en latérite. *Traño kaky* : case avec un toit en tôle ondulée.

Tratra : unité de mesure (poitrine et bras tendus) correspondant à 1 mètre 50 environ.

Tromba : à la fois personne possédée et esprit qui possède la personne (p. 255).

Tsako : maïs.

Tsioky : vent fort (*talio* : tourbillon de vent, *rivoty* : courant d'air, souffle).

Tsipirano : (*mitsipy* : asperger et *rano* : eau). Aspersion d'un *fanintsina* lors d'une bénédiction.

Tsiritsy : secondes funérailles d'un roi, enterrement définitif après un premier enterrement et une période d'attente d'un an durant laquelle la dépouille est dite "suspendue" (*ahanto*).

Tsitsike : grosse crevette.

Tseke : motif ornemental des tombeaux noble figurant une pointe et placé aux quatre coins de la palissade (p. 89).

V

Vahiny : invité ou nouveau venu. Ce terme désigne également les familles installées dans un village après sa fondation, par opposition à *tompon-tana*.

Vaky : cassé, brisé, défloré.

Vala : enceinte, palissade. *Vala mena* (enclos rouge) et *vala foty* (enclos blanc) : enclos qui entourent les édifices funéraires royaux et le reliquaire. *Vala mena*, par extension, signifie "la cours royale", le palais (syn. *lapa*).

Valala : sauterelle.

Valvotaky (e) : personne originaire d'une autre région de Madagascar dont la famille vit en Menabe depuis plusieurs générations, mais qui n'est pas encore complètement intégrée ou assimilée (ex : une famille merina installée en Menabe depuis longtemps sera dite *Merina valvotaky Sakalava*).

Valy : époux ou épouse. *Levaly* : beau-frère.

Vandy : vantard, hâbleur. *Olo mavandy* : menteur.

Vary : riz.

Vavarano : (*vava* : bouche et *rano* : eau), embouchure.

Vazaha : étranger (à Madagascar) ou personne ayant un mode de vie ou un comportement comparable à ceux des étrangers. Personne venant "d'au-delà des mers" (*andafy*) et plus particulièrement Européen.

Vevy : perdu. Ce dit d'un individu qui a perdu tout contact avec sa famille ou qui ne se souvient plus du nom et de l'origine de ses ancêtres.

Vinanto : beau-fils, gendre.

Vinta : destin, augure liés aux connaissances astrologiques (pp. 33 sq.).

Voamanga : melon d'eau.

Voanio : noix de coco.

Vohitsy : roturier, gens du commun, peuple (pp. 33 sq.).

Vola : argent, monnaie, mais aussi parole et lune (astre). *Volamena* (*vola* : argent et *mena* : rouge) : or, insigne royal attaché à la branche des seigneur de l'or (*Andriambolamena*). *Vola foty* (*vola* : argent et *foty* : blanc) : argent.

Voly-hety : long madrier découpé de chaque côté de motifs géométriques et placé au milieu des deux grandes parois des tombeaux.

Vondro : *Typha Angustifolia*. Roseau dont les fibres servent à la fabrication des toits et des parois des cases.

Z

Zafy : petits-enfants, petit-fils et/ou petite-fille.

Zaza : enfant (syn. *anake*). *Zaza mena* : "enfant rouge", nourrisson. *Zaza rano* : enfant mort-né enterré aux abords d'un cours d'eau. *Zaza sakisaky* : enfant d'un an environ qui commence à faire ses premiers pas.

Ziva : parenté à plaisanterie provenant d'un lien d'alliance très ancien (p.94).

Zomba : maison reliquaire, endroit où sont déposées les reliques royales (*dady*) (p. 87).

INDEX THEMATIQUE

Adoption : 187-8, 192, 290.

Agriculture : 25, 61, 64, 98, 112, 115, 117, 121-2, 143, 170, 173, 226, 288-9, 327-34, 342, 348, 359, 374, 380, 387, 447.

Aîné, aînesse : 33, 53, 73, 75, 83, 90, 102-3, 149, 156, 159, 182, 208, 210, 223-4, 246-7, 263-4, 274-5, 358, 373.

Alliance (mariage) : 15, 80, 82, 91-3, 106, 109, 126, 137, 148-9, 156, 163, 168, 175, 179-205, 208, 214, 219, 221-3, 235, 239, 241-4, 248, 262, 265, 268, 270-4, 277-81, 283-4, 288, 295, 299-324, 357, 368, 370-1, 375, 380, 382, 387-8, 391-3, 397, 430, 434, 438-41, 443-67.

Ancêtre : 2, 6, 26, 28, 32, 34-7, 39, 48, 53, 56-7, 59, 62, 67-8, 73-5, 78, 80, 82, 84, 86-8, 91-2, 94-5, 99, 100, 102-5, 124, 127, 130, 132, 135-6, 140, 146-7, 150-1, 154, 156-8, 160, 171, 178, 182, 202, 208, 211, 217, 219, 223-6, 234, 238, 239-40, 245, 252-5, 262, 264, 269-72, 316, 324, 364-5, 372, 388, 399, 421, 430-1, 434-6, 438, 444, 463.

Argent : 30-1, 61, 84-5, 90, 92, 123, 137, 178, 319, 330, 350, 354, 359-65, 381-2, 388.

Astrologie (*vinta*) : 32, 33, 37, 87, 136, 237, 248.

Autochtone (autochtonie) : 11, 17, 62, 66, 70, 79-81, 86, 90-5, 113, 117, 138, 150-1, 167-8, 171, 219, 226, 229-55, 277, 328, 356, 375, 377, 385, 389, 430-3.

Baiboho : 64, 328-30, 330-6, 341-2, 367, 371, 375-8, 381.

Beaux-parents (*rafoza*) : 155, 190, 203-4, 206, 223, 246, 264, 279, 304, 355-8, 376-7.

Bigamie : 274.

Boeuf (zébu, *omby*) : 36, 42, 44-5, 48, 50, 52, 55, 61, 66, 68-72, 82, 94-5, 98-9, 101, 105, 115, 118-9, 122-4, 127, 130-1, 138, 140-2, 150, 155, 162, 179-82, 193, 203, 207, 212-3, 238, 249, 271-3, 312-5, 317, 320-2, 328-9, 342-5, 350, 362-7, 387, 426, 431, 434-5, 441, 462, 465.

Cadet : 48, 53, 75, 92, 103, 144, 149, 154, 157, 193, 205, 219, 246-8, 274-5, 315.

Calendrier : 332, 341-2.

Calebasse (*babaky*) : 42, 192.

Christianisme : 123, 130, 142, 146.

Circoncision (*tapak'anaky*) : 49, 73, 75-6, 96, 100, 107, 124, 136, 144, 149, 186, 223, 231, 272, 307-9, 320, 364, 373.

Clan (*raza*) : 59, 62, 64, 67-70, 73-4, 83-5, 90-7, 104-5, 109-10, 125, 131, 136-9, 148, 151-9, 209-10, 219, 230-5, 237-43, 263, 269, 272, 277-8, 386, 437.

Colonisation : 17, 55, 61, 78, 98, 109, 111-2, 115, 122, 125, 135, 145, 160, 386-7, 389.

Consanguin : 50, 59, 72, 82-4, 89, 90, 95, 102, 105, 127, 144, 153, 155-6, 169-70, 180, 187, 193, 226, 270-1, 288, 304, 314, 336.

Cueillette : 31, 44.

Descendance : 14, 53, 74-5, 78-9, 82, 84-5, 89, 96-7, 99-108, 126-7, 133, 137, 142, 145-6, 149-51, 153, 155, 159-61, 167, 181, 185, 189, 192-4, 201, 203-9, 219-24, 233-5, 238, 242-4, 248, 252-3, 271, 274, 282, 295-6, 321, 356, 364, 370, 372-6, 380, 388, 430, 433-4, 463.

Devin-guérisseur (*ombiasy*) : 9, 31-2, 36, 39, 52, 57, 97, 137, 167-8, 235-8, 242, 249-54, 308, 313, 230-2, 316, 423, 434.

Dieu (*Zanahary*) : 27, 34, 78, 80, 86, 137, 236, 138, 241, 244, 261-2, 398-9, 421, 427-8.

Eau (*rano*) : 19, 21-2, 24-6, 29-31, 34, 40, 43, 55, 57, 72, 168, 170, 330-6, 339, 343-9, 362, 365, 385-7, 392-3.

Echange : 8, 9, 11-2, 15, 98, 123, 154, 184, 195, 197-200, 203-4, 226, 234, 237, 266-7, 281, 283, 285, 288-305, 318-9, 326-7, 349-56, 360, 363, 370, 376, 378, 380-3, 385, 388, 391-3.

Elevage : 17, 44-5, 61, 71, 162-3, 180, 226, 288, 328-9, 363-4, 387, 436.

Endogamie : 85, 93-5, 109, 126-7, 139, 154, 187, 190-5, 243, 278, 285-7, 296, 380, 387, 447, 465.

Enfant de femme (*anaky ny ampela*) : 107, 144, 152, 205-7, 213, 221, 235, 247, 356, 375, 378, 436, 440.

Enfant de l'homme (*anaky ny lahy*) : 107, 152, 205-6, 209-10, 221, 324, 436, 440.

Entraide : 179, 184, 297, 328, 332, 350, 352-8, 377-80, 388.

Epoux (épouse) : 16, 36, 50, 83-5, 87, 89-91, 93, 101-2, 108, 124, 127, 129, 136, 141, 148, 153-4, 184-7, 191-3, 195-7, 199-202, 204, 206, 223, 243-4, 270-275, 283, 286, 289, 294, 296-7, 300-306, 308, 318, 322, 328, 352, 356-8, 373-6, 378-80, 425, 435-6, 441, 447, 450-1, 454, 457, 464-5.

Esclave : 17, 62, 67, 78, 80-1, 93, 95, 97-103, 105, 115, 122-5, 129, 135, 138-50, 160-1, 190, 387, 420-1, 427, 445.

Est : 19, 24, 32-9, 47-9, 51-2, 54, 58, 60-1, 75, 79, 92, 96, 107, 117, 137, 140-1, 149, 156, 214-7, 232, 237, 249, 259, 261-2, 324, 385, 399.

Etranger : 5, 11, 14, 56-7, 59-60, 62, 65-8, 79-80, 97-8, 108, 118, 120, 148-50, 156-7, 165, 171-86, 191, 195, 200, 202, 212, 217, 219-20, 222-3, 240, 251-2, 255, 264, 267, 277, 285, 289, 297, 313, 317, 354, 367, 376-7, 381-3, 399, 432-3, 436, 439, 441, 450-1, 454-5, 463-5.

Exogamie : 80, 127, 129, 155, 190-1, 242-3, 271-2, 283, 287-8, 296, 387, 450, 452, 455.

Fatidra (fraternité par le sang) : 5, 150, 179-81, 244, 382, 426, 432.

Femme (*ampela, ampela tovo*) : 30-1, 33, 48, 89, 95, 100, 102-8, 125-9, 140, 144, 146-8, 152-3, 159, 184-5, 188-96, 199, 200-13, 219-25, 231, 242, 244, 247, 259, 261, 264, 271, 283, 285-6, 293, 296, 299, 301-6, 311-21, 328, 337, 346, 351, 356-60, 367, 373-6, 378, 382, 391, 399, 420, 431, 434, 438, 441.

Filiation : 53, 73-4, 84-6, 90, 102, 107, 126-8, 136, 144, 153, 156, 205, 209, 221, 226-7, 244, 247, 255, 265, 270, 273, 367, 433, 436, 438, 440.

Fille : 36, 89, 102, 105, 107-8, 127, 184-5, 191-6, 200, 202, 256, 258, 283, 289, 306, 310-1, 314-5, 319-20, 358, 375, 387, 420, 433, 443, 447, 463-6.

Fils : 39, 53, 68, 75, 83-4, 90-1, 100, 102, 107, 119, 147, 149, 154, 184, 186, 188, 190, 193, 198, 202-4, 207, 212-3, 242, 246, 248, 263, 272, 296, 311, 313, 425-6, 430, 433-7, 439, 463-6.

Fondation (*toñy*) : 13, 37, 41-2, 48, 53, 57, 74-5, 84, 121, 151, 153, 157, 160, 164-9, 171-3, 184, 186-9, 191-202, 208, 209-13, 216, 219-20, 225-6, 229, 233, 235, 240, 242, 247, 250-65, 282-8, 291-8, 300, 305-8, 319, 321-5, 328, 356-8, 364, 371, 375, 380, 388, 430, 439, 445, 448, 452.

Forêt : 19, 22, 24-5, 29-32, 43, 45, 56-7, 69-70, 97, 107, 162, 166, 179, 185, 232, 234, 236, 261, 328, 330, 332, 335, 342-4, 347, 358, 366, 425, 430, 451.

Forgeron : 105.

Frère : 48, 84, 90, 112, 154, 179, 187, 193, 203-4, 212-3, 226, 270, 272, 274, 278, 286, 300-1, 304, 322, 355-7, 373, 378, 432-4, 451, 455, 463.

Funérailles, funéraire : 7-9, 17, 39, 50, 52-4, 73, 75, 82, 85-7, 89-90, 92, 96, 103, 107, 124-9, 142, 159, 181, 217, 221-2, 240, 267, 307-8, 324-5, 345, 363.

Géant : 232.

Gendre (beau-fils, *vinanto*) : 150, 184, 190, 194, 204, 206, 242, 246, 284, 289, 324, 358, 375-80.

Génies sylvestres et aquatiques (*koko, bemihisatsy, bekompaky, olondrano*) : 26-32, 40-3, 56-7, 167-9, 182-3, 229, 233-8, 241-2, 250-61, 265, 308, 316, 322, 428-9, 437.

Géomancie (*sikily*) : 32, 39, 168, 235-6, 242, 249, 421, 427.

Hazomanga : 49, 53, 73, 75, 163, 202, 207-8, 212, 223, 225, 227, 231, 249, 255-6, 259, 272, 373, 432, 435, 438, 447, 463.

Héritage : 44, 84, 143, 149, 154-5, 159, 184, 194, 200, 207, 220, 247, 274, 288, 366-8, 371-7.

Hiérarchie : 8, 14, 33, 47-8, 51, 53, 73-4, 81-5, 91, 95, 99, 107, 109, 121, 126, 131-2, 139, 142, 146, 159-60, 163, 165, 179, 197-8, 203, 205, 214, 218-21, 246, 250, 253, 262-265, 267, 290, 305, 388-9, 467-8.

Identité : 16, 55, 71, 73, 93, 96-7, 124, 134-5, 143, 152, 173, 178, 218, 231, 240, 253-4, 257, 267, 269, 309, 329, 369, 385, 388, 431-3, 440, 443.

Impur : 81, 99, 100, 104, 106, 108, 160, 389.

Inceste : 101, 139, 155, 199, 234, 271, 278-9, 296-7, 443.

Installation : 14, 44, 48, 59-64, 69, 74, 94, 109, 111, 116, 121, 142, 148, 165-6, 171, 173-4, 178-9, 182, 184-9, 193, 195, 196-7, 199, 208, 215, 217, 219, 222-3, 2226-7, 230, 239, 250-5, 265, 281, 284-5, 288, 295, 298, 305, 371, 377, 381, 430, 432, 434, 438-9, 441, 443, 445, 447-8, 450-5, 457, 462-3, 465.

Interdit (*fady*) : 43, 48, 56, 69, 93, 100, 137, 141, 155, 170, 177, 183, 187, 199, 248, 258-9, 268-75, 278-9, 289, 295-6, 300-4, 308, 312, 316, 349, 421, 439, 445.

Lèpre : 241-2, 278.

Lévirat : 274.

Lignage : 8, 37, 47-53, 57, 69, 73-5, 83, 85, 89, 91, 93, 95-6, 99, 102-3, 107-8, 110, 121, 123, 125-6, 129-30, 132, 137, 141-4, 146-50, 153-4, 156, 159-62, 164-5, 168-9, 171, 173, 175-6, 178, 181-2, 185-91, 193-220, 222-4, 227-8, 230-3, 234, 245-8, 253-60, 262, 265, 271-4, 277, 280-5, 288-9, 291-4, 296-8, 301, 303, 305-9, 311-3, 318-20, 322, 328, 356-8, 364-7, 369-76, 380, 387, 391, 431-2, 434-8 et sq.

Lignée : 53, 75, 80, 83, 85, 92, 106-8, 144, 156, 158-9, 189, 208, 238, 242-4, 247, 252, 265, 276, 303, 310, 351, 367, 373, 430, 434, 462-3.

Longo : 78, 136, 144, 153, 179, 187, 226-7, 265, 269-70, 272-3, 297, 354, 367, 377, 379, 382, 431.

Maison : 24, 32, 39, 45, 48, 85-7, 127, 130, 170, 182, 274-5, 318, 399, 400, 420, 428.

Mer : 9, 20-6, 29, 30, 43, 46, 55, 69-71, 334-41, 345-51, 357-8, 361, 367, 391, 393, 398.

Mère : 42, 57, 85, 89, 91, 102, 106-7, 120, 127-9, 148, 154, 191-3, 205-8, 211-3, 226-7, 237, 243, 246, 261, 263, 271-2, 279, 308, 316, 373, 385, 428, 438, 463.

Meurtre : 246-7.

Mort : 35, 39, 42, 47, 50-1, 56-7, 75, 89, 91, 102, 127, 140, 151, 182, 185, 191, 201, 213-4, 219-20, 237, 248, 325, 337, 347, 387, 398-9, 420-1, 435, 437, 439-40, 450, 462, 464.

***Mpitoka* (responsable lignager)** : 49, 53, 73, 96, 107, 144, 208, 212, 223, 227, 259, 272, 315, 373, 432, 434-5, 438-9, 447, 463.

Naissance : 30, 91, 106-7, 148, 184, 192, 208, 212, 248, 258, 309, 322, 457.

Nécropole (cimetière) : 8, 39-43, 50-6, 89-92, 125-9, 142-4, 151, 154-6, 174, 176-8, 182, 185-6, 201, 218, 220-6, 324, 410-14, 433, 461.

Noble : 9, 17, 78, 81, 83, 85, 89, 92, 105, 118-20, 126-8, 139, 150, 156, 161, 242-3, 270, 275, 278, 280, 289.

Nom : 67, 70, 73, 80, 94, 104-5, 123, 131, 138-40, 142, 145, 158, 160, 175, 231, 239, 243, 266, 311.

Nord : 13, 15, 17, 19, 22, 24, 32-43, 47-8, 51-3, 59-61, 67, 70, 76-7, 80, 86-90,, 110, 151, 159, 164-6, 214, 221, 243, 247, 249, 253, 261-2, 278, 290, 317, 321, 323-4, 329, 332-5, 346, 369, 371, 378, 398-9.

Offrande : 42, 231.

Oncle : oncle maternel : 31, 36, 192, 206-9, 238, 246-7, 278, 302-4, 310, 312, 315, 373, 378, 430, 440, 465.

Organisation (sociale) : 7-8, 11-5, 17, 22, 32-5, 38, 41, 48-9, 51-3, 66, 73, 78-9, 107, 113-4, 124-6, 134-5, 162-3, 190, 192, 214-7, 222, 226, 230, 244, 260-1, 264, 266, 271, 306, 313, 324, 331, 382, 384-8, 390, 441.

Os, ossements : 53, 103, 155, 218-9, 226, 270.

Ouest : 31-9, 47-8, 50-1, 54, 59-61, 70, 83, 92, 96, 100, 102-3, 107, 127, 156, 179, 214-5, 217, 230, 255, 259, 261-2, 276, 287, 347, 369, 371, 398-9, 421-2.

Palabre, discours : 5, 14, 42, 87, 146, 148, 179, 185, 204, 228, 232-3, 246, 263, 268-9, 273, 280, 312, 355, 373.

Parenté : 14, 79-80, 91, 101, 109, 143, 158, 177, 191-3, 205, 226-7, 246-7, 262, 266, 268, 270, 272, 277, 279, 290, 297, 309, 314, 322, 339, 354, 357, 359, 368, 371, 379, 382, 386-7, 426, 431, 463.

Paria : 78, 104-8, 139-40, 148, 161, 191.

Pêche : 30-1, 35, 44-5, 56, 70-2, 85, 109, 166, 168-70, 176, 205, 273, 288-9, 326-31, 334-42, 345-52, 357-8, 360-2, 365-7, 375, 378, 382-3, 387, 391-2, 395, 439, 445, 447-8, 450, 455.

Père : 50, 53, 57, 73, 84-5, 103, 107, 123, 127, 129, 147, 154, 159, 181, 190, 205-10, 212-3, 216, 223, 227, 238, 248, 263-4, 266, 272, 279, 304-6, 309-10, 313-5, 318, 322, 324, 355, 373-4, 378, 385, 434-5, 438-9, 463-4.

Pirogue : 19, 21, 72, 216, 335-7, 346-7.

Pluie : 43, 57, 130, 255, 259, 331-4, 339-40, 342-4, 346-8, 360.

Points cardinaux : 26, 32-4, 38, 47, 103, 168, 220, 259, 427.

Poisson : 30, 40, 71, 330, 344-52, 355, 358, 361, 378, 391-3.

Porc : 69, 100, 103-4, 170, 439.

Possession (*tromba*) : 15, 26, 32, 255-63, 312, 321-3, 363-4.

Prémices (*lohavoňy*) : 47, 240, 262.

Preneur et donneur (de femme) : 91, 187, 196-7, 203-4, 206, 220, 223, 300, 310, 324, 463.

Peuplement : 58-62, 390.

Recolte : 328, 331-4, 340-5, 349, 351-2, 356-7, 360-3, 377-81.

Région : 2, 7-8, 10-3, 16-7, 22, 24-5, 28, 35, 40-2, 44, 50, 52, 55, 58-62, 64-70, 72, 74-7, 91, 111, 123, 130-9, 141, 143, 147, 149, 151-3, 157-60, 167, 172-6,

180-6, 190-1, 195, 199, 202, 215, 217, 224, 230, 234, 236, 245, 252-7, 266-7, 272, 276, 278, 280-1, 284, 286-90, 295, 298, 301, 303, 305, 309, 311-3, 318, 322, 325, 328-31, 333-7, 340-2, 349-52, 354, 367-71, 375-83, 384, 387-95.

Reliques (*dady*) : 86-7, 89-90, 92, 102, 133, 135, 137-8, 431.

Résidence : 17, 49-50, 74-6, 90, 96, 108, 111, 121, 126, 131, 142, 147, 159, 163, 181-2, 189, 194, 200-1, 203-6, 209, 211, 221, 223, 247-8, 297-8, 304-6, 368-9, 441, 448, 461-3.

Rêve (cf. *songe*) : 26-7, 32, 34-6, 39, 238, 258, 398.

Riz : 17, 22, 42-3, 55, 60, 143, 163-4, 180, 288-9, 313, 326-8, 341-3, 348, 350-2, 359-64, 367-71, 378-81, 385-7, 399, 445, 458.

Roi (souverain, *mpanjaka*, *mpañito*) : 13, 59, 62, 67, 70, 79-88, 90-8, 102-6, 109, 119, 136, 141, 150, 158-9, 238-41, 244-52, 262-5, 289, 317, 385, 387, 389, 420, 421, 426, 433.

Roturier (*vohitsy*) : 78, 81, 89-90, 92-7, 99, 106, 108, 120-1, 127-8, 150-1, 154, 241, 246-7, 276-7, 431.

Sacrifice : 36, 47, 69, 101, 137, 179, 182, 231, 249, 271, 273, 312, 317, 365.

Saison : 19, 25, 29, 163, 231, 327-8, 331-3, 339-48, 351, 359-60, 392.

Sang : 28, 50, 78, 81-6, 89, 91, 102, 108-9, 127-8, 144, 150, 156, 159, 161, 179-81, 187, 231, 271, 280, 426.

Serviteur : 78, 256-7, 439.

Soeur : 89-90, 108, 127, 129, 151, 154-5, 191, 193-6, 202-6, 209, 212, 275-9, 283, 299-304, 310, 317, 355, 375, 435-6, 443, 445, 451, 454, 458, 463-5.

Sororat : 274.

Soudure (période de) : 341-2, 348, 350, 362.

Sud : 4, 37, 43, 48-9, 53, 55, 58-66, 71, 77, 79, 83, 87-90, 142, 151, 159, 164, 166, 175, 179, 214-5, 219-21, 241, 249, 253, 260, 276, 312, 314-5, 321, 325, 329-38, 340-3, 347-9, 352, 358, 378, 398-9.

Sirène : 30, 234.

Terre : 10, 21-7, 31, 34, 38-45, 56-61, 64, 66, 68, 76, 79-80, 83, 85, 89-90, 95, 102-5, 111, 115-7, 119, 121, 123, 126, 134-40, 147-51, 157, 160-2, 164, 168, 170, 172, 174, 176, 181-4, 190, 193-4, 200-2, 213, 216-9, 220-5, 227-36,, 239, 242-4, 246-7, 250-3, 258-60, 265-7, 281, 288, 290, 295, 299, 342, 344, 346-58, 363-83, 385-8, 391-2, 395, 398, 421, 430, 432-6, 445, 447, 455, 463.

Territoire : 8, 10-2, 19, 21, 27, 32, 34-5, 40-4, 55-60, 65-6, 71, 79-80, 92, 94-5, 102, 106, 111, 114, 116, 124-7, 135, 137, 139, 151, 153-4, 164-6, 169-78, 181, 202, 204-5, 207, 213-4, 218, 224, 231, 243-54, 259, 261-3, 266-7, 288, 295-7, 318, 322, 326-7, 336, 357, 366-7, 370-1, 385-90, 395, 430-1, 435-8, 441, 445, 448, 463.

Tombeaux : 6, 10, 24, 29, 36, 39, 42-6, 52-3, 68-9, 72, 76, 85-8, 91, 96, 103, 107, 124-37, 142-4, 147, 153, 155-6, 158-9, 182, 185-6, 218-25, 250, 270, 324-5, 363, 365, 367, 371, 385, 397, 436, 461.

Tompon-tana : 160, 172-5, 193-5, 216-9, 225, 229, 250, 253-4, 282-6, 288-90, 305, 349, 364, 375, 432-3, 436-8, 450, 462.

Tompon-tany : 86, 90, 136, 167, 197, 219, 229, 231-5, 238-54, 385, 430, 432, 438.

Univers : 26, 32-5, 38-9, 44, 47, 308.

Vahiny : 154, 168, 175-8, 187, 193-8, 216-29, 264-5, 284-98, 315-6, 324, 356, 375, 433-9, 447, 462-4, 466.

Vazaha : 140, 149, 165, 183, 312, 320, 365, 399.

Ziva (parenté à plaisanterie) : 80, 90-5, 137, 151, 159, 246, 263-5, 382, 431, 433.

LISTE DES FIGURES

* FIGURES DANS LE TEXTE

	Pages
Figure n°1.	
Localisation des terrains d'enquêtes.....	18
Figure n°2.	
Carte de situation de la région de référence.....	20
Figure n°3.	
Carte de la région.....	23
Figure n°4.	
La représentation des mondes	38
Figure n°5.	
Environnement d'un village de front de mer.....	46
Figure n°6.	
Vue d'un village d'arrière mangrove (Mangily).....	46
Figure n°7.	
Plan du village de Soaserana.....	49
Figure n°8.	
Vue aérienne du cimetière de Tsimafana.....	51
Figure n°9.	
Plan du site funéraire de Soaserana.....	54
Figure n°10.	
Photo d'un arbre-autel situé sur le territoire d'Ankirijibe.....	58
Figure n°11.	
Origines et trajets migratoires des principales familles de la région.....	63
Figure n°12.	
Qualifications nobiliaires en fonction des affiliations consanguines avec le souverain.....	84
Figure n°13.	
Photo du <i>zomba</i> de Belo-sur-Tsiribihina.....	87
Figure n°14.	
Photo d'une des <i>traño vinta</i> de Maneva.....	88
Figure n°15.	
Déclinaison des privilèges funéraires.....	90
Figure n°16.	
Site funéraire des Maromany de Bevilolo.....	128

Figure n°17.	
Généalogie simplifiée des Timalaky d'Ankirijibe	145
Figure n°18.	
Généalogie d'origine des Misaka.....	152
Figure n°19.	
Redoublement de l'alliance d'installation par intervention d'une alliance extérieure.....	188
Figure n°20.	
Redoublement de l'alliance d'installation par l'entremise d'une adoption.....	188
Figure n°21.	
Redoublement de l'alliance d'installation par un fils issu d'un second mariage.....	188
Figure n°22.	
Redoublement de l'alliance d'installation déplacé dans la lignée collatérale.....	189
Figure n°23.	
Redoublement de l'alliance d'installation avec un saut d'une génération.....	189
Figure n°24.	
Circulation habituelle des femmes à l'intérieur d'un village.....	196
Figure n°25.	
Chaîne d'alliances endovillageoises.....	196
Figure n°26.	
Configuration triangulaire des alliances endovillageoises.....	197
Figure n°27.	
Symétrie directe des échanges matrimoniaux entre lignages seconds.....	198
Figure n°28.	
Cas d'endogamie villageoise masculine chez un lignage fondateur de village.....	199
Figure n°29.	
Cas de rupture de linéarité des alliances endovillageoises.....	200
Figure n°30.	
Configuration en boucle de la chaîne d'alliances endovillageoises.....	201
Figure n°31.	
La relativité des catégories de descendance : "enfant de l'homme" et "enfant de femme".....	206
Figure n°32.	
Configuration classique d'une communauté villageoise dont les lignages corésident s'articulent directement au lignage fondateur par un ancêtre féminin.....	211
Figure n°33.	
Structure communautaire en chaîne.....	211

Figure n°34.	
Encadrement généalogique de Marie-Jeanne.....	212
Figure n°35.	
Organisation idéale d'une nécropole communautaire.....	220
Figure n°36.	
Transmission de la possession du <i>toñy</i> dans le lignage fondateur de Mangily be-Mangily.....	257
Figure n°37.	
Un exemple d'organisation de l'espace cérémoniel du <i>tromban'toñy</i> (Kinongo/Mangily be).....	260
Figure n°38.	
Modes d'alliances des lignages <i>vahiny</i>	284
Figure n°39.	
Zonation des alliances <i>tompon-tana</i> à l'intérieur de la région.....	286
Figure n°40.	
Evaluation chiffrée des alliances exorégionales des <i>vahiny</i>	287
Figure n°41.	
Zonation des alliances <i>vahiny</i>	287
Figure n°42.	
Spatialisation de la prise d'épouses par les lignages fondateurs.....	291
Figure n°43.	
Circulation des femmes <i>vahiny</i> dans la région.....	293
Figure n°44.	
Mariage par échange de soeurs.....	299
Figure n°45.	
Les cas recensés d'échange de soeurs.....	299
Figure n°46.	
Mariage de type deux frères épousent deux soeurs.....	300
Figure n°47.	
Les cas recensés de mariages de type "deux frères épousent deux soeurs".....	301
Figure n°48.	
Echange symétrique différé sur deux générations.....	301
Figure n°49.	
Echange symétrique différé sur trois générations.....	302
Figure n°50.	
Reproduction de l'alliance de l'oncle paternel.....	302
Figure n°51.	
Reproduction de l'alliance sur deux générations.....	303

Figure n°52.	
Reproduction de l'alliance sur trois générations.....	303
Figure n°53.	
Diagramme faisant apparaître mon inscription lignagère	309
Figure n°54.	
Situation généalogique des deux <i>tromba</i> de Mangily.....	322
Figure n°55.	
Nombre de zébus par village et par habitant	329
Figure n°56.	
Nombres de pirogues monoxyles (molanga) et de pirogues à balancier (laka fiara) par village et par habitant.....	335
Figure n°57.	
Zonation des différentes activités de production de la région.....	338
Figure n°58.	
Découpage saisonnier chez les agriculteurs.....	339
Figure n°59.	
Découpage saisonnier chez les marins pêcheurs et caractéristiques des vents.....	340
Figure n°60.	
Calendrier culturel établi selon les observations (années 1992-1993).....	341
Figure n°61.	
Diversité et fréquence des activités de pêche au cours de l'année climatique.....	345
Figure n°62.	
Circulation des produits à l'intérieur de la région.....	353
Figure n°63.	
Les ventes de terres dans la région.....	369
Figure n°64.	
Distribution des terres en métayage.....	378
Figure n°65.	
Les nouvelles tendances d'associations économiques.....	394

*** FIGURES HORS TEXTE**

Figure n°66.	
Plan du village de Mangily.....	401
Figure n°67.	
Plan du village d'Ankirijibe.....	402
Figure n°68.	
Plan du village de Kimony.....	403

Figure n°69.	
Plan du village d'Ambato.....	404
Figure n°70.	
Plan du village de Kivalo.....	404
Figure n°71.	
Plan du village d'Ampatiky.....	405
Figure n°72.	
Plan du village d'Ampasimaty.....	406
Figure n°73.	
Plan du village d'Andimaky.....	406
Figure n°74.	
Plan du village d'Antalitoka.....	407
Figure n°75.	
Plan du village de Mandarano.....	407
Figure n°76.	
Plan du village de Tanambao.....	408
Figure n°77.	
Plan du village d'Ambalan'omby.....	408
Figure n°78.	
Plan du village d'Ampareitsy.....	409
Figure n°79.	
Plan du site funéraire de Nosy Meloky.....	411
Figure n°80.	
Plan du site funéraire d'Antevamena.....	411
Figure n°81.	
Plan du site funéraire d'Andranolava.....	412
Figure n°82.	
Plan du site funéraire de Bejavilo.....	412
Figure n°83.	
Plan du site funéraire d'Andombomasira.....	413
Figure n°84.	
Plan du site funéraire d'Añabon'ilanga.....	414
Figure n°85.	
Tableau : Origines et installations des principales familles de la région.....	415
Figure n°86.	
Généalogie des Maroseraña.....	419
Figure n°87.	
Forme géomantique du <i>fiaron'tana</i>	428

Figure n°88.	
Généalogie des Marovango (séquence 1).....	433
Figure n°89.	
Généalogie des Marovango (séquence 2).....	434
Figure n°90.	
Généalogie des Marovango (séquence 3).....	437
Figure n°91.	
Tableau récapitulatif des alliances des Marovango.....	442
Figure n°92.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Marovango.....	443
Figure n°93.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Marovango.....	444
Figure n°94.	
Tableau récapitulatif des alliances des Tsimihety d'Ambato.....	446
Figure n°95.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Tsimihety.....	447
Figure n°96.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Tsimihety.....	448
Figure n°97.	
Tableau récapitulatif des alliances des Jimbe de Kivalo.....	449
Figure n°98.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Jimbe.....	450
Figure n°99.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Jimbe.....	451
Figure n°100.	
Tableau récapitulatif des alliances des Sakoambe Mija d'Antalitoka.....	453
Figure n°101.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Sakoambe Mija.....	454
Figure n°102.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Sakoambe Mija.....	455

Figure n°103.	
Tableau récapitulatif des alliances des Antavaratse de Mandarano.....	456
Figure n°104.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des conjoints des femmes Antavaratse.....	457
Figure n°105.	
Origine villageoise et appartenance lignagère des épouses des Antavaratse.....	458
Figure n°106.	
Tableau mettant en vis à vis la composition des communautés villageoises et les lieux d'ensevelissement de chacun des groupes résidents.....	459
Figure n°107.	
Tableau mettant en rapport l'état d'occupation des nécropoles et les lieux de résidence des descendants propriétaires des tombeaux.....	461
Figure n°108.	
Généalogie des Antavaratse Mainty d'Ankirijibe et d'Andimaky.....	462
Figure n°109.	
Généalogie des Tsimanavadraza de Mangily.....	465

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	6
1 - LE CHEMINEMENT D'UNE RECHERCHE.....	7
2 - PROBLEMATIQUE ET SUPPORTS BIBLIOGRAPHIQUES.....	10
a) L'instance économique et les représentations du territoire.....	12
b) Les faits historiques et les références idéologiques aux anciennes catégories de pouvoir.....	13
c) Structure et organisation sociales	14
d) L'équilibre des échanges économiques.....	15
3 - TERRAINS D'INVESTIGATION.....	16
CHAPITRE UN : TERRE-TERRITOIRE-TERROIR.....	19
I- DE LA TERRE AU TERRITOIRE.....	21
1 - CONFIGURATION DES ESPACES GEOGRAPHIQUES.....	22
a) Description des milieux terrestres.....	22
b) Description des milieux aquatiques.....	25
2 - PERCEPTION DE L'UNIVERS.....	26
a) La vision d'un monde brut et primordial.....	26
1) <i>Topographie des génies</i>	27
2) <i>Les rapports de l'homme aux génies-lieux</i>	30
b) La cardinalisation de l'univers.....	32
c) Le monde des ancêtres	34
1) <i>La clef des songes</i>	35
2) <i>Les mondes en miroir</i>	37
3 - LA CONSTRUCTION DES TERRITOIRES.....	40
a) Objectivation des espaces et initialisation des lieux.....	41
b) Les territoires villageois.....	43
1) <i>Le village, nombril du territoire</i>	44
2) <i>La nécropole, village des défunts</i>	50
3) <i>Les appendices nourriciers du village</i>	55
4) <i>Les lieux réservés</i>	56
II - LE MILIEU HUMAIN.....	58
1- HISTOIRE DU PEUPLEMENT.....	58
a) Le peuplement du Menabe.....	59
b) Origines et datation relative de l'arrivée des familles dans la région.....	61
2 - IDENTITE DE TERRE ET DE TERRITOIRE.....	65
a) Se reconnaître et être reconnu Sakalava.....	65
b) Vezo en mer, Masikoro sur la terre, Mikeha en forêt : tous Sakalava.....	69
3 - SOCIOGRAPHIE DES GROUPES LOCAUX.....	73
III CONCLUSION : TERROIR.....	76
CHAPITRE DEUX : LES ORDRES ET LES DESORDRES DE L'HISTOIRE.....	78
I - LES ORDRES ANCIENS.....	79
1- LES ALLIES ET PARENTS DES ROIS.....	82
a) La force du sang maroserana.....	83
1) <i>Déclinaison des affiliations consanguines</i>	83
2) <i>La concentration du sang par l'union</i>	85
3) <i>Les privilèges funéraires qui marquent le rang</i>	86
b) Les parents à plaisanterie (ziva) des souverains.....	90
1) <i>Les catégories de ziva</i>	91
2) <i>La participation des alliés matrimoniaux dans les cultes rendus aux ancêtres royaux</i>	92
3) <i>Les unions des ziva : entre gens de même qualité</i>	93
2 - LA QUALIFICATION SOCIALE DES ROTURIERS.....	93

a) Les groupes sujets.....	94
1) <i>Modalités d'assujettissement des groupes</i>	94
2) <i>Une hiérarchie roturière</i>	95
b) Les droits et les devoirs de l'homme libre.....	95
1) <i>Les droits de l'homme libre</i>	96
2) <i>Les devoirs de l'homme libre</i>	97
3 - LES ESCLAVES.....	97
a) Bref historique de l'esclavage.....	97
b) La non condition d'esclave.....	99
1) <i>L'impureté de l'esclave</i>	100
2) <i>Le mariage des esclaves</i>	101
3) <i>L'enterrement des esclaves</i>	103
4 - LES PARIAS : UNE CATEGORIE DE GENS (RAZAN'OLO) A PART.....	103
a) Les origines du bannissement des Tsimodilany.....	104
1) <i>Les justifications mythiques de la marginalisation du clan Antamby</i>	105
2) <i>Les vraisemblances historiques</i>	105
b) La reproduction du groupe.....	106
1) <i>La reproduction en dehors de l'alliance</i>	106
2) <i>Une organisation parallèle</i>	107
5- LA MORPHOLOGIE DES ORDRES ANCIENS.....	107
II - LES DESORDRES DE L'HISTOIRE.....	110
1 - LE MENABE SOUS OCCUPATIONS.....	110
a) L'occupation Merina en Menabe.....	110
b) La politique coloniale française en Menabe.....	112
1) <i>La décapitation du pouvoir</i>	112
2) <i>Un gouvernement indirect</i>	113
3) <i>Les impôts et la corvée</i>	114
4) <i>L'enregistrement des terres et les réserves indigènes</i>	115
2- DES REACTIONS DIFFERENCIEES.....	117
a) Les notables.....	118
b) Les gens du commun.....	120
c) Les esclaves.....	122
1) <i>Les makoa riches en mangues</i>	122
2) <i>Le moyen de travestir ses origines</i>	124
3 - LES TOMBEAUX : EXPRESSION D'UN CHANGEMENT SOCIAL.....	124
a) La démocratisation de la tombe et la nécropole communautaire.....	125
b) La dérive des privilèges funéraires.....	126
c) De nouveaux insignes de puissants.....	129
III - CONCLUSION : LE DEVENIR DES ORDRES ANCIENS.....	130
CHAPITRE TROIS : PERSISTANCE ACTUELLE DE LA REFERENCE A UN ORDRE ANCIEN.....	134
I - ENCADREMENT REGIONAL.....	135
1 - LES EPICENTRES DE LA ROYAUTE.....	135
a) Ilaza et Maneva Ankoraky : capitales du Menabe.....	136
b) Mémoires des alliances avec la monarchie.....	137
2 - DANS LA JUNGLE DES VILLES.....	138
a) Bourgeoisie urbaine.....	139
b) Parias dans la ville.....	139
II - LES EXEMPLES REGIONAUX.....	141
1 - PREMIER EXEMPLE : LES TIMALAKY.....	141
a) Les premiers indices de servilité.....	142
1) <i>La preuve par l'évidence</i>	142
2) <i>La preuve par l'enquête</i>	143
b) Ndefara femme vendue.....	146
c) Le devenir des esclaves dans la communauté villageoise d'Ankirijibe.....	146
1) <i>La morphogénèse du groupe Timalaky d'Ankirijibe</i>	147
2) <i>La place des descendants d'esclaves dans la communauté villageoise</i>	148
d) Considérations générales concernant la situation des groupes de descendants d'esclaves.....	149
2 - SECOND EXEMPLE : LES MISAKA DE SOASERANA.....	150
a) Les origines des Misaka de la région.....	150

1) Autochtones et amis des rois.....	150
2) Itinéraire et pérégrination.....	151
3) Articulations entre les lignages Misaka de la région.....	152
b) Les Misaka de Soaserana.....	153
1) Directionnalité des alliances.....	154
2) Les tombeaux.....	155
c) Réflexion sur le cas des Misaka.....	156
3 - TROISIEME EXEMPLE : LES SAKOAMBE MIJA.....	156
a) Les Sakoambe Mija de la région.....	157
b) Références à la qualité sociale de l'ancêtre.....	158
1) La mémoire.....	158
2) Les tombeaux.....	159
III - CONCLUSION.....	160
CHAPITRE QUATRE : LA GENESE DES COMMUNAUTES VILLAGEOISES.....	162
I- LA CREATION DES VILLAGES.....	163
1 - DATATION APPROXIMATIVE DE LA FONDATION DES VILLAGES DANS LA REGION.....	165
2 - CEREMONIE DE FONDATION : LE TONIN'TANA.....	167
a) L'alliance avec les génies vaut délégation de droit de propriété.....	168
b) Les limites que confèrent les interdits au territoire.....	169
II - L'INTEGRATION DES NOUVEAUX VENUS DANS LES VILLAGES.....	171
1- LA DYNAMIQUE D'INTEGRATION VILLAGEOISE.....	171
a) Evaluation de la dynamique d'intégration des villages.....	172
1) Par la seule volonté des fondateurs.....	173
2) Les ressources du territoire.....	174
b) Evolution de cette dynamique d'intégration au cours du temps.....	175
2 - LES MODALITES D'INTEGRATION VILLAGEOISE.....	176
a) La crainte et l'usage de l'Autre.....	176
b) Du serment de sang au <i>filongoa</i> : l'effacement de l'altérité.....	179
1) La portée de ces rituels dans l'acquisition de droits de terre.....	179
2) L'efficacité de ces rituels dans l'intégration des étrangers.....	181
c) L'alliance initiale d'installation.....	184
1) Le comput des alliances d'installation dans la région.....	185
2) Les pratiques.....	187
III - STRUCTURES ET HIERARCHIES VILLAGEOISES.....	189
1 - HIERARCHIE D'ALLIANCE AU SEIN DU VILLAGE.....	190
a) Endogamie villageoise.....	190
1) La nature de l'endogamie villageoise des fondateurs de village.....	191
2) La nature de l'endogamie villageoise des groupes nouveaux venus.....	194
b) La configuration des réseaux matrimoniaux endovillageois.....	195
1) L'asymétrie des réseaux d'endogamie villageoise.....	195
2) Les cas de rupture de linéarité.....	198
c) Les catégories d'alliés matrimoniaux au sein des villages.....	201
1) Le statut résidentiel post matrimonial.....	202
2) Donneurs et preneurs de femmes.....	203
2 - HIERARCHIE DE DESCENDANCE.....	205
a) Les enfants de l'homme / les enfants de femme.....	205
b) Enfants de l'homme et enfants de femme issus des alliances endovillageoises.....	207
1) Le statut résidentiel des enfants de l'homme et des enfants de femme au sein du village.....	208
2) L'articulation des catégories de descendants au sein des villages.....	210
3) L'infériorité patrimoniale des enfants de femme et doublement issus de femme : le cas des enfants de Marie-Jeanne.....	212
IV - LES REPRESENTATIONS SPATIALES DE LA STRUCTURE COMMUNAUTAIRE.....	214
1 - L'ORGANISATION DES PLANS DE VILLAGE.....	214
a) Le décalage entre le modèle et la réalité pratique.....	215
b) L'ordre est dans l'oeil et dans la mémoire.....	217
2 - L'ORDRE DES NECROPOLES COMMUNAUTAIRES.....	218

a) La place du défunt au cimetière en fonction de sa place dans la communauté villageoise.....	218
1) <i>La mise en espace funéraire de l'ordre hiérarchique d'alliance et de descendance</i>	219
2) <i>Les rapports village/nécropole</i>	221
b) La place de l'ancêtre statufié à jamais le vivant.....	223
V - CONCLUSION.....	226
CHAPITRE CINQ : L'AUTOCHTONIE.....	229
I - LES PREMIERS AUTOCHTONES : LES TOMPON-TANY.....	230
1 - L'EMPREINTE TERRITORIALE.....	232
2 - L'AUTOCHTONIE ET LES GENIES DE LA NATURE.....	233
3 - LES MAITRES DE LA TERRE ET LA CONNAISSANCE.....	236
II - LE ROI AUTOCHTONE DU ROYAUME.....	238
1 - DE LA NECESSITE DE S'ALLIER LA TERRE POUR EN DEVENIR MAITRE.....	241
a) Le couple roi/autochtone.....	241
b) Le meurtre de l'oncle maternel.....	246
2 - LE TONY ROYAL.....	248
III - L'AUTOCHTONIE VILLAGEOISE.....	250
1 - LES FONDEMENTS DE L'AUTOCHTONIE VILLAGEOISE.....	250
a) Maître de la terre (<i>tompon-tany</i>) et maître de village (<i>tompon-tana</i>).....	251
b) La possessin par le <i>tony</i>	255
2 - COMME UN ROI EN SON ROYAUME.....	263
IV - CONCLUSION : PERSISTANCE DE LA FONCTION ORGANISATIONNELLE DE L'IDEOLOGIE AUTOCHTONE.....	264
CHAPITRE SIX : L'ARCHITECTURE REGIONALE.....	266
I - LA CHARPENTE MATRIMONIALE DE LA REGION.....	267
1- LA CRITIQUE DU DISCOURS ORDINAIRE.....	268
a) Le discours ordinaire sakalava.....	269
1) <i>Interdits portants sur les parents proches</i>	269
2) <i>Interdit du sambin'andraza</i>	272
b) La critique du discours ordinaire.....	273
1) <i>En situation d'exception : mariage d'exception</i>	274
2) <i>Les alliances de situation</i>	275
3) <i>Le mariage entre cousins chez les gens ordinaires</i>	278
2 - LES LOGIQUES MATRIMONIALES REGIONALES.....	281
a) Les stratégies matrimoniales différentielles.....	281
1) <i>Les lignages fondateurs de village</i>	282
2) <i>Les vahiny</i>	284
b) Les critères géographiques de choix des conjoints.....	285
1) <i>Exogamie villageoise, mais endogamie régionale : l'exemple offert par les lignages premiers</i>	285
2) <i>Les vahiny : la tendance au rétrécissement du rayon d'action matrimonial</i>	286
c) La recherche d'une complémentarité économique.....	288
d) Le mariage idéal.....	289
3 - REPRESENTATION GRAPHIQUE DES RESEAUX REGIONAUX D'ALLIANCES	290
a) De la politique matrimoniale des familles à la politique des villages.....	290
1) <i>Les réseaux d'alliance tompon-tana</i>	291
2) <i>Les réseaux d'alliance vahiny</i>	292
3) <i>La politique de village</i>	294
b) Les fractures matrimoniales régionales.....	295
4 - ENTRE LES FRONTIERES DU TERRITOIRE ET LES BORNES DE L'INCESTE.....	296
a) Tactiques et pratiques de reproduction des alliances.....	298
1) <i>Le mariage par échange de soeurs</i>	299
2) <i>Deux frères épousent deux soeurs</i>	300
3) <i>la reproduction différée des échanges</i>	301
b) Les dépassements.....	304
II - LA MISE EN SCENE CEREMONIELLE DES RAPPORTS REGIONAUX.....	307
1 - UN EXEMPLE DE CEREMONIE PAS COMME LES AUTRES.....	308
a) Les préliminaires de l'histoire.....	309
b) La préparation de la cérémonie.....	312

c) Le déroulement de la cérémonie.....	314
2 - L'AFFRONTMENT DES CATEGORIES.....	318
a) Quand les échangeurs de femmes se rencontrent.....	318
b) Le combat des enfants de l'homme et des enfants de femme.....	320
c) Le maître de village et la possédée.....	321
III - CONCLUSION.....	324
CHAPITRE SEPT : L'EQUILIBRE DES ECHANGES ECONOMIQUES	
I - RYTHMES SAISONNIERS ET ACTIVITES DE PRODUCTION.....	327
1 - SECTEURS D'ACTIVITE ET ZONES DE PRODUCTION.....	327
a) Historique des rapports de production.....	327
b) Zonation des modes de production actuels.....	330
2 - TEMPS DE MER ET TEMPS DE TERRE.....	339
3 - CALENDRIER CULTURAL.....	341
4 - CALENDRIER DE PECHE.....	345
II - DE LA DISCORDANCE A LA CONCORDANCE DES TEMPS.....	349
1 - LA CIRCULATION DES PRODUITS A L'INTERIEUR DE LA REGION.....	350
a) Périodisation et localisation de la circulation des produits.....	351
b) Les rapports d'échange et d'entraide.....	352
c) Les villages époux.....	356
2 - L'ARGENT : SIGNE DES TRANSACTIONS EXTERIEURES.....	359
a) La vente des produits.....	359
b) La course à l'argent.....	362
III - LES VOIES D'ACCES A LA TERRE.....	366
1 - VENTE ET ACHAT DE TERRES.....	368
2 - TERRES REÇUES EN HERITAGE.....	372
3 - DU DON DE FEMMES A LA CESSION DE TERRES.....	374
a) Distribution linéaire des terres à l'intérieur du territoire : le contrôle des agnats masculins.....	374
b) Le droit d'usufruit des époux non résidents : une certaine forme de métayage.....	376
c) Une stratégie sans partage : les Misaka de Soaserana.....	380
IV - CONCLUSION.....	382
CONCLUSION GENERALE.....	384
1 - LA MICRO-REGIONALISATION : UNE TENDANCE NATURELLE.....	385
2 - LES INSTANCES CONSTITUTIVES DU CONCEPT DE MICRO-REGION.....	388
3 - LE PHENOMENE DE DESTRUCTURATION ET DE REFORMATION D'UNE MICRO-REGION.....	390
a) Amorce d'une transformation des équilibres.....	391
b) Ouverture des réseaux à d'autres associations.....	392
c) Recomposition territoriale.....	395
ANNEXES.....	396
BIBLIOGRAPHIE.....	468
GLOSSAIRE.....	490
INDEX THEMATIQUE.....	504
LISTE DES LIGURES.....	511
TABLE DES MATIERES.....	518

RESUME

La société sakalava du Menabe. Approche anthropologique d'un ensemble régional de Madagascar.

La société sakalava du Menabe, reliquat d'un ancien royaume, n'a pas été épargnée par les profonds bouleversements qui depuis le début du siècle ébranlent les fondations de l'île de Madagascar. A travers cet ouvrage qui porte sur l'étude d'une micro-région située au coeur du Menabe central, on aborde les différentes séquences de la transformation de cette société pour s'interroger ensuite sur la nature des "logiques" qui animent aujourd'hui l'organisation des formations socio-territoriales locales, et qui leur confèrent une structure particulière. Survivances d'une idéologie et d'un ordre anciens ou résurgences de formes passées, dépassées, remaniées, adaptées à travers un siècle d'histoire?

Le microclimat ethnographique et la parole laissée aux acteurs de cette société, tendances principales de cette étude, posent d'emblée le problème des particularismes régionaux. Un accent critique est alors porté sur la récurrence des structures sociales et des formes idéologiques à travers l'ensemble du Menabe. La comparaison avec les autres sociétés de Madagascar fournit une mise en perspective qui nourrit à terme une réflexion plus vaste sur la pertinence du concept de micro-région, découpage socio-spatial, dans l'ensemble de l'île.

ABSTRACT

The Sakalava society of Menabe. An anthropological approach to a regional group of Madagascar.

The sakalava society of Menabe, the remains of an ancient kingdom, has not been spared from the deep upheavals which have weakened the foundations of the island of Madagascar since the beginning of the century.

This work is a study of one micro-region located in the heart of the central Menabe. Firstly, the various stages in the changes of this society will be studied. Secondly, I will try to define the characteristics of the "logics" which exist in the organization of the socio-territorial groups. These "logics" give a particular structure to these groups. Relics of an ancient order and ideology or the resurgence of past ways once superseded, reordered, adapted through a century?

This work, through the ethnographical microclimate and through the words of the locals, poses a number of questions concerning the regional particularism. I will then give a critical opinion on the recurrence of the social structures and the ideological forms that exist throughout Menabe. The comparison with the other societies of Madagascar strengthens the relevance of the concept of a micro-region in Madagascar.