Paul Ottino

# Les champs de l'ancestralité à Madagascar

## Parenté, alliance et patrimoine

KARTHALA – ORSTOM

# LES CHAMPS DE L'ANCESTRALITÉ A MADAGASCAR

Collection « Hommes et Sociétés »

*Conseil scientifique :* Jean-François BAYART (CERI-CNRS)
Jean-Pierre CHRÉTIEN (CRA-CNRS), Jean COPANS (U. de Picardie)
Georges COURADE (MSA, ORSTOM)
Alain DUBRESSON (Université Paris-X)
Henry TOURNEUX (CNRS)

Directeur : Jean COPANS

Couverture : Trois danseuses antandroy. Détail d'une fresque décorant un tableau, région de Tsiombe ; Sud de Madagascar.
Cliché : Jacques Lombard.

© Éditions KARTHALA ET ORSTOM, 1998
ISBN (KARTHALA) : 2-86537-776-8
ISBN (ORSTOM) : 2-7099-1352-6

Paul Ottino

# Les champs de l'ancestralité à Madagascar

## Parenté, alliance et patrimoine

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

Éditions de l'ORSTOM
213, rue La Fayette
75010 Paris

# Les champs de l'ancestralité à Madagascar

Paul Ottino
Karthala - Orstom 1998

ERRATA

P 9, avant dernière ligne premier paragraphe – supprimer le premier ~~pas~~ (je n'avais ~~pas~~ certainement pas..)

p. 24, dernière ligne note 6 – Yohio, lire Yoshio

p. 154, cinquième ligne avant fin de page, supprimer parenthèse isolée ) après le mot *ampihiaigna*

p. 192, 13ème ligne, remplacer (cf. chapitre ~~précédent~~), par (cf. chapitre six)

p. 227, figure 5.6 – ZAVA (nom masculin) ne doit pas être en italique

p. 239, dernière ligne premier paragraphe, remplacer derniers mots : les unes et les autres par les unes sans les autres.

p. 277, 16ème ligne – remplacer lors des par : lors de

p. 310, 6ème ligne avant fin page – rajouter de entre et/ou et *anaran-dray* : - et/ou de l'*anaran-dray* »

p. 354, 4ème ligne avant fin page remplacer ~~préférant~~ par : préfèrent

p. 361, 12ème ligne avant fin page – rajouter une parenthèse ( avant sous-entendu.. : (sous-entendu....)

p. 380, 13ème ligne - rajouter une virgule après les partenaires : les partenaires,

p. 395 deuxième paragraphe, 6ème ligne – remplacer ~~de~~ par **du** : Il en est de même **du** concept de *longo*...

p. 401 et 404 - le rappel (manquant) de la note 2 placée page 404 se trouve après le mot : unions, 3ème ligne avant fin de page : généralisée des unions[2]

p. 410 et 413 - le rappel (manquant) de la note 7 placée page 410 se trouve après : période totale de douze mois à la 2ème ligne avant le Tableau 9.2 : période totale de douze mois[7] confirme..

p. 413, 10ème ligne remplacer figure ~~2.10~~ par figure **2.9.**

p. 447 – avant dernière ligne 2ème paragraphe – remplacer ~~est~~ par **en** : Il **en** va de même

p. 483 – 1ère ligne citation du deuxième paragraphe supprimer tiret de aus-si : **aussi**

p. 490 – 2ème et 3ème lignes 3ème paragraphe remplacer : dont le *fehitry* (A) est donneur... lui-même donneur de femme au *fehitry* (C) par : dont le *fehitry* (C) est donneur ... lui-même donneur de femme au *fehitry* (A) d'Ego.

p. 503 – il y a lieu de supprimer la note 3 qui est une répétition de la note 2de la page 496. (Ceci décale les notes suivantes du chapitre la note 4 devenant la 3 jusqu'à la note 10 qui sera la note 9)

p. 529 – 3ème paragraphe : 3ème ligne : remplacer « ~~mères-masculines~~ » par « **pères féminins** » et, 4ème ligne, remplacer « ~~pères-féminins~~ » par « **mères masculines** »

p. 539 – avant dernière ligne : remplacer fig. ~~1.6~~) par fig. **1.5**).

p. 549 – 5ème paragraphe : modifier : (~~terres, cases/maisons, tombeaux, troupeaux,~~ ainsi : (terres, cases/maisons, tombeaux) **et biens meubles** (troupeaux, récoltes etc.)

p. 553 – 3ème ligne : modifier (son père, le père~~,~~ de son père) en supprimant seconde virgule : (son père, **le père de son père**)

p. 616 – 3ème paragraphe, 14ème ligne : mettre premier mot ~~matoe~~ en italiques : *matoe*

p. 633 – entrée (a)mpanjaka – remplacer ~~so~~ par **SO**

p. 634 – entrée angovavy, remplacer « ~~mère masculine~~) par « **père féminin** »

p. 640 – entrée fotsy – deuxième ligne supprimer le point après « blancs »

p. 642 – entrée jiny - i) rajouter **ou jigny** ; ii) remplacer ~~raza~~ par **dady**

p. 646 – entrée Masikoro, après Mangoky ; de la 4ème ligne rajouter ii) / entrée « matombo-tsofina » supprimer , après désagréables » de la 2ème ligne / entrée maty momba, supprimer répétition de ~~mort~~

p. 648 - entrées mpagnara-biavy et mpanara-bavy rajouter après mpagnara-biavy : **ou mpagnara-baiavy**

p. 650 – entrée ngivavy, remplacer « ~~mère masculine~~) par « **père féminin** »

p. 658 – entrée valy ~~masai~~ remplacer par valy **masay**

p. 672 - entrée Vogel remplacer ~~208~~ par 268

# Du même auteur

## Général

1963 : *Les Économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky.* Berger-Levrault - Nouvelle série n° 7, Paris.
1965 : *Systèmes politiques africains* (traduction des African Political Systems de Meyer Fortes et d'E.E. Evans-Pritchard), Presses Universitaires de France, Paris.

## Comores

1985 : Ottino Paul, avec Damir ben Ali et G. Boulinier. *Tradition d'une lignée royale des Comores*, L'Harmattan, Paris.

## Tahiti...

1965 : *La pêche au grand filet* (upe'a rahi) *à Tahiti,* Cahiers de l'ORSTOM, vol. II, n° 2, Paris.
1972 : *Rangiroa : Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll Polynésien*, Éditions Cujas, Paris.

## Madagascar

1963 : *Les Économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky,* Berger Levrault - Nouvelle série n° 7, Paris.
1986 : *L'étrangère Intime : Essai d'anthropologie de civilisation de l'ancien Madagascar,* volumes 1 et 2 - Collection de l'École des Hautes études en sciences sociales, Édition des Archives Contemporaines, Paris.

## Réunion

1977 : Ottino P., Ph. Bonneau et J.C. Tatard, *La promotion du milieu rural réunionnais,* Saint Denis de la Réunion (Service de l'Agriculture).

## *Pour l'auteur*

1995 : Bernard Champion éditeur : *L'étranger intime, Mélanges offerts à Paul Ottino, Madagascar, Tahiti, Insulinde, Monde swahili, Comores, Réunion* - Université de la Réunion, Océan Éditions.

Je dédie ce livre à Jean Paul, à Hiria merci pour leur affection et le soutien constant qu'ils m'ont toujours apportés ; à Pierre ;

à Georges Condominas qui sur le Mangoky m'avait appris l'ethnologie ; à Jim Fox pour son accueil à Canberra.

Aussi à Arlette, en témoignage d'estime pour son courage dans des années difficiles.

# Avant-propos

L'idée de cette étude sur les structures familiales et d'alliance malgaches m'est venue en 1988-1989 à la *Research School of Pacific and Asian Studies de l'Australian National University* de Canberra où les professeurs Roger Keesing et James J. Fox m'avaient accueilli en qualité de *Visiting Fellow*. L'ouvrage doit son existence à Jacques Lombard qui après une lettre rédigée avec Gilles Blanchet de l'Office de la recherche scientifique et technique Outre-Mer s'était fait mon intermédiaire auprès de Michel Levallois, alors président de cet organisme. L'année suivante, un contrat de recherche d'un an de l'ORSTOM me permettait de rejoindre Tamatave où Arlette qui m'accompagnait et moi-même, étions reçus par Fulgence Fanony et Eugène Mangalaza, responsables du Centre de recherches ethnologiques et linguistiques (CEREL) de l'Université. J'ai travaillé deux ans à Madagascar, de décembre 1989 à fin novembre 1991. Après le retour à la Réunion en 1992, le professeur James J. Fox m'a accueilli à nouveau à Canberra en 1993 et en 1994. L'ouvrage terminé ne ressemble en rien à celui que j'imaginais tout d'abord, un peu comparable aux *Ifugao Law* de Barton ou aux études néerlandaises d'*adatrecht* sur les coutumes indonésiennes dont l'ouvrage de l'auteur allemand F. von Benda Beckmann publié en 1979 est un exemple. Les séjours dans les villages sont venus modifier ces intentions et m'ont amené à faire une grande place à l'ethnographie. Sans que cela ne relève au départ d'une intention définitive, j'ai saisi les faits dans une perspective proche de celle de Pierre Bourdieu et utilisé ses concepts de « champs », de « position » et de capitaux culturels, religieux, fonciers et économiques, toujours assortis à Madagascar d'une forte valence symbolique.

La recherche sur l'Androy, préparée à partir d'un dépouillement des travaux de Georges Heurtebize, a été conduite en avril-mai 1990 dans son village d'Analamahery où, avec lui j'ai systématiquement enquêté sur les questions d'intérêt théorique. La collaboration poursuivie par des échanges de lettres a été clôturée par des séances de travail à Tamatave puis à Tananarive. Je pensais signer la partie sur l'Androy avec Georges Heurtebize. Cela – on le comprendra à la lecture – n'apparaissant guère possible, j'ai systématiquement signalé l'importance de sa contribution que je l'espère il reprendra de son côté dans une ethnographie plus complète dont nous avions d'ailleurs beaucoup parlé. Dans le village betsimisaraka d'Amboditononana, j'ai travaillé en étroite collaboration avec Philémon Marozama dépouillant les données rassemblées et établissant à chaque retour à Tamatave le programme du séjour suivant. *Je considère Georges et Philémon*

*comme coauteurs de l'ethnographie descriptive des Antandroy étudiés du village d'Analamahery et des Betsimisaraka d'Amboditononana.* Je suis cependant seul responsable du choix des thèmes retenus et de leur traitement théorique. Pour l'Androy, outre Georges Heurtebize, je remercie Tsimilesa et Retsihisatse, deux fils de Lahimpolotse depuis décédé, Anjalina la mère du second ainsi que Pelahova une autre ancienne épouse divorcée de Lahimpolotse. En Imerina je ne cite qu'Esther Rasoahanta, ainsi que Rodin Rakotoniaina et son beau-père Joseph Randrianasolomanana. Je n'ai malheureusement pas retrouvé d'autres personnes que j'avais connues vingt ans plus tôt, dont Romuald et Rachel Ramantsialonina mon hôte d'alors. En pays betsimisaraka, je me limite à Zafizanaka et Manahirana, à leurs fils Todilahy et Philémon et à l'épouse du premier, à Belalahy et Velonaina sans oublier Randrianajaina, directeur de l'École. A Fénérive je remercie Michel Be. La supervision, conduite avec Arlette, du travail d'Ihango Zafadady sur son village d'Antsatramidola m'a souvent permis de comparer les ethnographies tsimihety et betsimisaraka très voisines. Je dois ajouter Lahatany be et Zanatany Robert *mpanjaka* Andrevola du village d'Ambahikily dans la basse vallée du Mangoky et, pour la région de Betioky en pays mahafaly, Jean Etony, Etsiro, Efanjoany et Manajakavelo, à Ambanja et à Nosy Be, l'*ampanjaka* Saïd Achimo et Djaomandroso ainsi que Mahamoudou Daoud, l'ancien *Manantany* (« Ministre ») de l'*Ampanjaka be* Amada. Je me dois pour terminer de citer un certain nombre d'amis proches avec lesquels j'ai souvent discuté des questions dont je traite ici. Tout d'abord *Itompokolahy* Rakoto Jean Armand, le frère aîné de toujours, qui ne lira malheureusement pas ce livre. Ensuite, outre les noms cités au-dessus, Hélène Ratrimoharinosy et Eléonore Nerine, Elie Rajaonarison, « Kim » Raharijaona, « Bema » Bemananjara, Bar-Jaona Randriamandimby, Gabriel Rantoandro, et Jean François Rabedimy et, pour terminer Ahmed Soilihy à M'Sapere dans l'île de Mayotte qui a vécu de longues années à Majunga. Tous trouveraient sans peine dans cet ouvrage des échos de nos discussions.

Pour la réalisation de l'ouvrage, je tiens à remercier de nombreuses personnes à Madagascar, en Australie, à la Réunion et en France. En dehors des personnes dont les noms ont été cités, je remercie à Tananarive Manassé Esoavelomandroso correspondant de la recherche scientifique malgache et Jean Aimé Rakotoarisoa directeur du Musée d'Art et d'Archéologie, Sixte Blanchy et sa femme Sophie qui m'a aidé dans la reprise des enquêtes à Ambohimalemy et, à nouveau, Jean-Armand Rakoto et Fara. A Canberra, ma gratitude va au Professeur James J. Fox, à Ria van de Zandt du département d'Anthropologie de la *Research School* et, pour les figures et diagrammes, à Margaret Tyrie du même département ainsi qu'à Keith Mitchell, Kay Dancey et Ian Heyward. Je ne peux omettre Agnès Bray de l'ORSTOM à Bondy. A l'Université de la Réunion j'ai apprécié l'amitié de Bernard Cherubini et l'appui de Bernard Champion qui m'a remplacé. Merci aussi à Françoise Dumas-Champion. Il reste Michel Carayol ancien président de l'Université, Edmond Maestri doyen des Lettres, les membres du comité scientifique ainsi que Roukaya Safla et Michèle Blanc de la bibliothèque universitaire. Enfin, tout récemment, je suis reconnaissant à Cécile Barraud et Daniel de Coppet, les amis retrouvés, de leur appui et de leur amitié. Merci aussi au dernier moment à Pierre Vérin, l'ami qui n'a jamais fait défaut.

La rédaction a été, c'est le moins que l'on puisse dire, éprouvante. Après les deux années à Madagascar, le premier manuscrit commencé à la Réunion début 1992 a été poursuivi et achevé à Sydney et à Canberra en février 1994. Entièrement repris la même année à la Réunion en mars-avril puis à Nice en juillet, il a été de nouveau réécrit une troisième fois à Canberra, en août-septembre de la même année. J'ai intégré les corrections de Philippe Beaujard et de Sophie Blanchy qui en avaient lu une partie et les en remercie vivement. Par un concours de circonstances dont je porte largement la responsabilité, le manuscrit est resté en souffrance jusqu'à ce que tout récemment, en avril-mai 1996, alors que je voulais absolument croire que tout était terminé, Cécile Barraud, par ses remarques et ses annotations et surtout par une amitié qui remonte à Nanterre, m'a persuadé qu'il restait en fait beaucoup à faire. *J'exprime à Cécile toute ma gratitude.* De fin mai à début août j'ai donc repris une dernière fois l'intégralité du manuscrit. Il est vrai que mon intention de donner une sorte de vue « transversale » des sociétés et des cultures malgaches, montrant qu'au-delà des différences elles étaient fondées sur des idées et principes similaires, n'a pas rendu l'écriture facile. Au moment où j'entreprenais les premières enquêtes de terrain de ce Rangiroa malgache, je n'avais pas certainement pas mesuré l'ampleur du travail dans lequel je m'engageais.

A Madagascar, les deux années d'une révolution sans fin, sur le fond de la terrible misère des villes et de la pitié des campagnes contre lesquelles, individuellement, on ne peut rien, ont été très difficiles à vivre. Par bonheur, au moment des enquêtes, les villages d'Ambohimalemy en Imerina et d'Amboditononana en pays betsimisaraka étaient relativement prospères. En Androy, il avait plu à Analamahery, les pistes étaient humides les pâturages verts et les récoltes assurées.

L'orthographe utilisée est l'orthographe officielle malgache, avec la graphie gn pour les régions périphériques que j'ai conservée bien qu'elle ait l'inconvénient de traduire les deux phonèmes distincts du n vélaire et du français gn de vigne. La voyelle o correspond au son français ou et le son français o est transcrit par ô. Pour les noms d'ethnie j'ai suivi l'usage officiel, écrivant par exemple Tanala et non pas Tagnala. Les citations sont notées telles qu'elles ont été entendues dans les parlers malgaches locaux, parfois mélangés de malgache standard.

Les figures sont de trois sortes. Je me suis efforcé dans les schémas de faciliter la compréhension de la logique des structures, et dans les arbres présentés horizontalement celle des classifications. Les croquis des régions, villages, hameaux ainsi que les extraits de généalogies sont limités aux noms nécessaires à la compréhension des sections auxquelles ils se rapportent. De la même manière je n'ai indiqué que les liens de filiation qu'il était utile de retenir, en plaçant pour cette raison en dernière position le nom du germain père ou mère d'enfants dont je voulais noter la descendance. Les noms d'homme sont figurés en capitales et ceux de femme en capitales italiques. Enfin, j'ai conservé sans les abréger les noms des personnes avec lesquelles j'ai beaucoup travaillé, réduisant à deux ou trois syllabes les noms de la plupart des autres.

Pour les références aux ouvrages et articles, dans tous les cas où aucune ambiguïté n'est à craindre, les dates des publications non reproduites dans le texte à la suite des noms des auteurs se trouvent dans la bibliographie.

INTRODUCTION

# Les formes et les principes élémentaires de la parenté

La formule de remerciement la plus appréciée qu'un étranger accueilli à Madagascar suivant les règles de l'hospitalité puisse adresser à ses hôtes est celle de « manan-kavana manan'anareo » litt. : « j'ai des parents en vous ayant » ou bien « grâce à vous, j'ai des parents ». Ses hôtes seront d'autant plus honorés d'être considérés comme des parents qu'ils ne le sont pas. De la même manière, lorsqu'un paysan d'Imerina ou du Betsileo parle de ses voisins comme de *havana mpifankatia* : de « parents qui s'aiment réciproquement », il indique précisément que, bien qu'ils ne le soient pas, il les considère comme tels. Cela va bien au-delà d'une simple attitude de politesse, et pour le comprendre il faut se référer à l'ethos malgache de bon vouloir du *fihavanana*, qui permet à des personnes apparentées ou non apparentées d'agir comme agissent des parents. L'utilisation des formules rapportées constituent de la part d'Ego un véritable engagement qui, attestant de l'absence de toute volonté de nuire, place les relations à venir sur un plan de confiance mutuelle. Dans la mesure où Alter y répond, l'engagement devient réciproque et, puisqu'il s'agit de *fihavanana*, emporte des deux côtés la garantie des ancêtres. En assurant sous leur contrôle la conformité des actions humaines à l'ordonnancement du *lahatra* qui, ne dissociant pas le monde visible des vivants et des choses créées du monde invisible des forces qui les dirigent, met en évidence le caractère cosmique de la représentation malgache de l'univers. Par sa conformité avec le *lahatra* regardé comme représentatif de l'ordre normal des choses, le *fihavanana* garantit, certes, la moralité des relations, mais surtout, ce qui est tout aussi important, crée un univers ordonné, normatif et parfaitement prévisible. En avançant d'un pas de plus, la parenté et l'ethos du *fihavanana*, expressions sur la terre du *lahatra*, en constituent les manifestations les plus achevées [1]. En contraste, les relations avec les étrangers qui ne sont pas gouvernées par le *fihavanana*, demeurent parfaitement anomiques. Dominées par la défiance, elles ont toutes les chances de tourner à l'hostilité, et l'étranger que l'on

1. Cette idée fondamentale qui donne l'intelligence de la parenté malgache a été exprimée à Madagascar tout au début de mon travail de terrain par Arlette Ottino.

ne connaît pas est – le mot n'est pas trop fort – un ennemi [2]. La multiplication des formes de parenté fictive collectives, telle la parenté à plaisanterie étudiée par Hébert, ou individuelles telle la parenté de sang, témoignent de ce même besoin de soustraire les relations humaines au domaine de l'arbitraire. Ces idées, sur lesquelles je reviens tout au long de l'ouvrage, ont été parfaitement exprimées par Eugène Mangalaza, un ethnologue malgache qui, dans une conférence donnée fin 1991 à l'Université de la Réunion sur la société betsimisaraka du Mananara à laquelle il appartient, avait implicitement dénoncé l'extension (chrétienne) abusive de la notion de *fihavanana* en rappelant que, tout à l'inverse, dans sa région d'origine la vie était perçue comme « un combat d'hommes (au sens d'affrontement acharné) » : « ady lahy ny fiainana », ce qui toujours selon lui expliquait l'importance accordée à la parenté et aux ancêtres ainsi que la multiplication des formes d'alliances entre non-parents. Le *fihavanana* (l'emploi de l'expression des « parents qui s'aiment » le suggère suffisamment) s'étend tout naturellement aux voisins, les *mpiara-monina* (« ceux qui résident ensemble ») dont les tombeaux ancestraux localisés sur un même territoire laissent supposer que, dans un lointain passé, leurs ancêtres respectifs pouvaient eux-mêmes descendre d'un ancêtre commun enseveli dans un tombeau oublié. A vrai dire la présomption d'une commune ancestralité, réelle ou putative, n'est même pas exigée. Dès lors qu'ils vivent sur une même terre et se nourrissent des produits d'un même terroir, les voisins sont réputés participer d'une même substance et, par cette identité partagée, être des « parents qui s'aiment », en relation de *fihavanana*. Cela n'implique aucunement qu'ils doivent s'intermarier. Dans ce domaine la détermination des ancestralités reprend toute son emprise.

## La diversité des sociétés et des modes de vie

Selon les régions, les sociétés et communautés de Madagascar et les modes de vie malgaches apparaissent extrêmement diversifiés, non seulement les uns par rapport aux autres mais encore à l'intérieur d'eux-mêmes, entre les ordres et sous-ordres sociaux, les ancestralités identitaires et les unités discrètes qui les composent. La littérature disponible reflète cette diversité que les approches de terrain devront prendre en compte.

2. Dans les campagnes malgaches, notamment en Imerina et au Betsileo, la suspicion hostile à l'égard des étrangers dégénère souvent en violences. Les réactions et agressions décrites notamment par Georges Condominas (1960 : 151-152) et par Jean Pavageau (1974 : 119-121) se sont multipliées et amplifiées dans les années 80-90.

*Les sources*

Les sources (ouvrages, travaux, articles disponibles) sont très inégales. Outre qu'elles ont tendance à être répétitives reprenant sans les critiquer des données qui finissent à être constitutives d'un savoir conventionnel, elles se ressentent de la tendance de nombreux auteurs – y compris il faut le souligner, des auteurs les plus récents – à décontextualiser et à généraliser leurs données ou, plus souvent encore, leurs conclusions pour étendre la validité d'une observation ou d'une réflexion particulière se rapportant à la partie ou segment de la société qu'ils décrivent ou qu'ils ont dans l'esprit, à l'ensemble d'une ethnie, d'une société; parfois tout simplement à l'ensemble de Madagascar. Ce travers qui tient à des causes multiples s'explique d'abord par la méconnaissance ou, dans les meilleurs cas, par la non-prise en considération suffisante du caractère holiste et hiérarchisé des sociétés malgaches. Ce double caractère tenant à la nature même de ces sociétés explique également qu'elles peuvent être organisées sur des principes différents ou, lorsqu'elles sont organisées comme cela est souvent le cas sur les mêmes principes, ces principes qui n'ont valeur que contextuelle sont susceptibles de varier dans leurs applications et dans leurs effets, voire, suivant les contextes, de renverser l'ordre de priorité des éléments qui les constituent et de s'inverser totalement. Il en résulte que des idées et des concepts qui de surcroît sont fréquemment désignés par les mêmes termes, prennent des significations tout à fait dissemblables. Ce fait, que dans tous les cas les sociétés malgaches très souvent stratifiées et ramifiées par des systèmes de rang soient organisées sur la base de principes et de normes plus complexes que l'on ne le suppose, suffit à expliquer les contradictions et confusions apparentes de nombreux écrits dans lesquels les auteurs livrent pêle-mêle des descriptions qui relèvent en réalité des différentes classes ou des différentes strates d'une même société supposée, à tort, homogène. Dès lors que le phénomène holiste et hiérarchique est pris en considération, il devient possible de surmonter les contradictions apparentes des écrits disponibles et, au besoin, par quelques enquêtes limitées, d'en accroître grandement la portée.

*L'abondance des écrits m'oblige à rappeler brièvement les auteurs, ouvrages et articles que j'ai pris en compte en renvoyant pour les titres et dates des publications à la bibliographie de la fin de l'ouvrage.* Le meilleur point de départ est, je le pense, le *Madagascar* de Pierre Vérin. Outre la clarté qu'il apporte sur la terrible situation actuelle et la perspective sur l'histoire générale de ce que l'on appelait naguère la « Grande Ile », cet ouvrage procède à une mise au point des derniers acquis archéologiques et, pour la première fois, offre une admirable rétrospective du passé pré-européen. Cet apport est d'autant précieux que, jusqu'ici, ce passé quasi exclusivement focalisé sur la découverte pas plus vérifiable qu'infirmable des « origines » des malgaches était prétexte à toutes les spéculations. Si l'on ignore les quelques écrits arabes – au maximum quelques pages – pour la plupart obscurs de la période médiévale, la période couverte s'étend sur cinq siècles puisque les premières relations portugaises remontent au tout début du XVI[e] siècle lorsqu'en 1500, deux ans après avoir doublé le cap de Bonne Espé-

rance, les navigateurs découvrent le jour de la Saint-Laurent Madagascar qu'ils appellent Ilha de São Lourenço. Ces premières relations des rapports difficiles entre les premiers Européens et les Malgaches sont précieuses mais, sans aucun doute les témoignages les plus utiles sont ceux des missionnaires portugais de la « deuxième découverte » qui, dans les années 1620, débarquent des caravelles pour s'installer dans l'extrême sud malgache, dans la région de l'actuel Fort Dauphin relevant du royaume de Matacassi dirigé par des souverains de la dynastie ZafiRaminia. Ces relations réunies et traduites en français dans la *Collection des Ouvrages Anciens concernant Madagascar* sous la direction de Grandidier (avec malheureusement des traductions fautives et de graves contresens) ont été rééditées en portugais par Umberto Leitão. Deux ou trois décennies plus tard, à l'époque du roi Louis XIII, les premiers colons français s'établissent à leur tour dans la même région. Ils sont placés d'abord sous l'autorité de Pronis puis sous celle d'Étienne de Flacourt, auteur de l'inestimable *Histoire de la Grande Isle de Madagascar* publiée en 1658. Un siècle plus tard le *Journal* de Robert Drury, un naufragé anglais, peut être un ancien pirate réduit pendant quinze années en esclavage, rapporte de cette expérience des informations extrêmement riches sur l'extrême-sud antandroy ainsi que sur les pays mahafaly, masikoro et enfin sur l'ancien royaume sakalava du Menabe du sud-ouest de Madagascar. Que la rédaction du *Journal* soit attribuée à Daniel de Foe n'influe en rien sur son authenticité. Beaucoup plus tard, l'avant et l'après-colonisation de la fin du XIX[e] et du début du XX[e] siècle, et la rivalité franco-anglaise qu'elles suscitent, favorisent une multiplication des notes, des recherches, et des explorations avec les noms de savants tels qu'Alfred Grandidier et Gabriel Ferrand du côté français ou, pour les anglais, du Révérend James Sibree et autres missionnaires protestants de la *London Missionary Society,* introducteurs de l'écriture et premiers traducteurs de la Bible. Les contributions anglaises ont été publiées dans les livraisons de l'*Antananarivo Annual*. Les premiers missionnaires protestants norvégiens s'installent à Madagascar à la même époque. Parmi eux Lars Vig qui, autour de 1870, crée une mission sur les hautes terres vakinankaratra dans la région d'Antsirabe établit une tradition de recherches linguistiques, ethnologiques et historiques. En dehors du nom d'Otto Dahl auteur du très fameux *Malgache et Maanjan, une comparaison linguistique* (le Maanjan est une langue du sud-est de Kalimantan/Bornéo), il n'est pas possible de passer sous silence ceux d'Emil Birkeli et de Jørgen Ruud. La recherche de Birkeli sur les marques d'oreille des zébus est toute aussi pertinente dans le domaine historique que dans celui du politique et de la sociologie. Les missionnaires protestants anglais et norvégiens sont suivis un peu plus tard par les missionnaires catholiques français qui, après les premières tentatives incertaines d'implantation dans l'île de Nosy Be, s'installent en Imerina. Le R.P. Callet, rédacteur des traditions royales merina des *Tantaran'ny Andriana* (Histoire des Rois), est sans doute le plus connu. La conquête apporte la contribution de militaires de l'entourage de Galliéni qui, recherchant le renseignement, apprennent sérieusement aussi bien la langue merina que les parlers locaux, ce qui leur permet d'approfondir les cultures des régions qu'ils administrent. Ces officiers ethnologues pour reprendre la qualification de Bernard Schlemmer ont tel que Philippe

Rey quelquefois produit de remarquables anthropologies politiques. Ils ne font d'ailleurs que reprendre une tradition instaurée à Madagascar par l'officier de marine Robert Guillain qui, en 1845, publie un ouvrage en tous points remarquable sur l'ensemble du pays sakalava de la côte ouest de Madagascar.

Les œuvres des Grandidier, le père (Alfred) d'abord, le père et le fils (Guillaume) ensuite, institutionnalisent les connaissances relatives à Madagascar. Mais, dans le même temps, la « massivité » de leur production, qui donne le sentiment que « tout a été dit », décourage quelque peu – en tout cas jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale – les velléités de recherche de ceux qui auraient pu être leurs successeurs. Il faut noter cependant que, pendant cette même période, les publications officielles favorisent une multitude d'études limitées émanant de fonctionnaires (administrateurs, médecins), relevant de ce qu'on appellerait aujourd'hui les « études culturelles » ou *cultural studies*. Les années 50 et surtout 60 correspondent à une période de transition, avec les premiers chercheurs véritablement formés aux disciplines (ethnologie, histoire, géographie), dans lesquelles ils travaillent. Jacques Faublée est sans doute le premier ethnologue français professionnel. Ses études sur la société et la religion bara, également sur la religion vezo et ses publications de contes bara, classiques de l'anthropologie malgache, qui évidemment correspondent à l'état de connaissance de l'époque, n'en conservent pas moins tout leur intérêt. Il est suivi de Louis Molet et de Jacques Dez dont les contributions extrêmement perceptives sont tout à fait en rapport avec leur connaissance approfondie de la langue et de la culture malgaches. Cette période est celle du *Fokon'olona et des collectivités rurales en Imerina* de Georges Condominas qui dans les années 60 nous installe, Henri Lavondès, un géographe, Jean-Pierre Trouchaud et moi-même, pour près de deux ans, dans les régions de Morombe, de la basse vallée et du delta du Mangoky en milieu vezo et masikoro. A partir des années 70, les travaux conduits par des chercheurs professionnels se multiplient aussi bien dans les sciences exactes que dans les disciplines humaines avec, beaucoup plus qu'autrefois, aux côtés des chercheurs français et malgaches, de nombreux chercheurs anglo-saxons ou d'autres nationalités, lesquels sont néanmoins fréquemment associés à des universités anglaises, américaines ou canadiennes, voire australiennes. Les écrits couvrent toutes les régions de Madagascar, notamment les hautes terres centrales, les larges plaines sakalava de l'ouest débordant largement sur le nord antankarana et sur le sud-ouest masikoro et mahafaly et de là sur l'extrême-sud et la côte orientale.

Les hautes terres s'entendent de l'Imerina et du Betsileo depuis la dépression du Lac Alaotra au nord jusqu'au pays bara au sud dont les étendues s'ouvrent immédiatement après Ambalavao et débordent vers l'est sur la marche intermédiaire autrefois densément boisés des pays bezanozano et zafimaniry. Pour l'Imerina, outre l'ouvrage cité de Georges Condominas, les travaux de Maurice Bloch dont *Placing the Dead* ainsi que les ouvrages du R.P. Razafintsalama sur la région d'Ambohimanga l'ancienne capitale sacrée des souverains merina et de Claude Vogel sur la bordure orientale viennent immédiatement à l'esprit. L'approche des *Quatre mères d'Ambohibao*, l'ouvrage trop peu connu de Claude Vogel, a contribué à faire progresser notre compréhension des sociétés rurales malgaches.

L'étude à mon sens la plus marquante pour l'Imerina périphérique des anciennes marches royales du Vonizongo, est celle inédite de Rakotomalala Malanjaona. Pour le Betsileo je renvoie à l'ouvrage et aux articles de Kottak ainsi qu'à l'article de Narivelo Rajaonarimanana que je détaille longuement dans cette Introduction.

Le pays sakalava autrefois culturellement unifié par les souverains Maroseragna des dynasties « d'or » dans le sud et « d'argent » dans le nord couvre pratiquement les mille cinq cents kilomètres de la côte ouest puisqu'il se prolonge vers le sud jusqu'au pays mahafaly et déborde vers le nord sur le pays antankarana. La région centrale de l'Ambongo, à laquelle Roland Waast a consacré une très utile contribution, sépare les deux parties septentrionale et méridionale du pays sakalava. Pour la région du nord-ouest malgache les travaux de référence sont les ouvrages de Julian Feeley-Harnik pour la région d'Analalava et de Jean-François Baré pour celle de Nosy Be et de la presqu'île d'Ampasindava. Pour le centre nord de Madagascar, Louis Molet traite de l'expansion tsimihety et de la place économique et symbolique du zébu dans le massif montagneux de l'Ankaizina. Deux articles lumineux de Peter Wilson éclairant la conception tsimihety de l'ancestralité sont du plus grand intérêt sociologique pour l'ensemble de Madagascar. Complétant les travaux cités de Jean-François Baré, Jacques Lombard et Bernard Schlemmer rendent compte de l'expansion historique sakalava depuis le Mangoky et le royaume du Menabe. Les prolongement sud-ouest mahafaly, masikoro et vezo du pays sakalava sont décrits par Henri Lavondès dans son beau livre *Bekoropoka*, et par Bernard Koechlin dans un ouvrage aussi documenté que très personnel. Pour les Bara du centre sud et également les Vezo du sud-ouest je renvoie aux études très éclairantes de Jacques Faublée et de Richard Huntington.

Pour la côte orientale et les malgaches du sud-est (Antesaka, Antemoro, etc.) il faut citer la monographie introductive d'Hubert Deschamps et de Suzanne Vianès mais, après l'étude classique de Ralph Linton sur les Tanala, l'ouvrage de référence demeure la somme de Philippe Beaujard sur la même ethnie de la région de l'Ikongo. Les travaux d'anthropologie politique de Gérard Althabe sur la possession *tromba*, extrêmement influents dans les milieux malgaches gauchistes des années 72, conservent leur intérêt pour le pays betanimena actuellement assimilé à la région sud-Betsimisaraka. Pour le nord-Betsimisaraka, plus précisément pour la région du Mananara, les thèses non publiées de Fulgence Fanony et d'Eugène Mangalaza, tout deux d'origine betsimisaraka, et l'ouvrage récent de ce dernier auteur contiennent des informations très riches. Il en est de même des matériaux sur lesquels le R.P. Lahady (également d'origine betsimisaraka) s'appuie pour étudier cette religion.

Je ne saurais davantage trop insister sur la modernité des recherches de Jean Poirier sur le terrain bezanozano. Jean Poirier a, le premier, parfaitement compris les liens qui, en attachant les hommes à leurs ancêtres *et au sol,* produisent cette sorte d'ancestralisation de la terre parfaitement exprimée dans le concept de *tompon-tany* dont il sera longuement question. De la même manière, la portée

d'*Olombelona*, le petit livre du R.P. Dubois, dépasse largement la société antemoro qu'il étudie.

Appartenant à une autre tradition, les anthropologues anglo-saxons se sont interrogés sur des questions que les chercheurs français et malgaches ne se sont pas posées – estimant (à tort) que les réponses allaient de soi. Même s'ils ont quelquefois simplement repris ou donné une meilleure expression à des idées déjà formulées ou, tout au moins « senties » par des malgachisants tels que Louis Molet, Jacques Dez ou encore Alain Délivré, il reste qu'ils ont contribué à réintroduire les études sur Madagascar dans la tradition universitaire et largement renouvelé les perspectives théoriques. Je me suis limité dans l'énumération précédente aux seuls ouvrages d'anthropologie ou d'intérêt directement anthropologique sur lesquels j'ai travaillé ; je n'ai pas mentionné une abondante production ancienne et récente qui couvre les domaines de la géographie, de l'histoire ainsi que ceux de la linguistique et des traditions orales.

> Le moyen-ouest de peuplement récent et composite de la bordure des hautes terres peu connu et peu étudié, est remarquablement couvert par les recherches de Jean-Pierre Raison. Volontairement, j'ai dans mon ouvrage très peu parlé de l'utilisation politique de la parenté et de l'alliance. Pour ce thème je renvoie aux contributions de l'ouvrage collectif édité par Françoise Raison-Jourde qui, avec son introduction, couvre sensiblement les différentes formations politiques de Madagascar. Les vues de Raymond Kent renouvellent passablement les perspectives et ont le mérite de relativiser l'idéologie « indonésienne » qui, le moins que l'on puisse dire, n'a guère favorisé l'émergence d'un sentiment d'identité nationale dépassant les particularismes des ethnies (dont il est d'ailleurs très difficile de cerner les limites et qui, sans cesse, se dérobent jusqu'à perdre toute consistance) ou des ordres sociaux. Pour l'ancienne Imerina le meilleur ouvrage reste celui d'Alain Délivré. Il faut noter la contribution récente de Françoise Raison-Jourde qui, au travers de l'évangélisation des hautes terres, éclaire les composantes de la nouvelle culture malgache à la fois traditionnelle et chrétienne. Dans le cours de l'ouvrage je mentionnerai également quelques travaux juridiques.

*Les voies d'approche*

En m'efforçant de tenir compte du contenu explicite et aussi implicite de ces sources particulièrement abondantes et sur les données ethnographiques recueillies lors de l'étude des trois communautés merina, betsimisaraka et antandroy que je présente brièvement à la fin de cette Introduction, je veux montrer qu'au-delà de leur diversité apparente de surface, les sociétés et les organisations sociales et familiales malgaches sous-tendues par les mêmes concepts et obéissant à des principes opératoires à peu près identiques sont structurellement très semblables.

Avant d'aborder l'étude de ces trois communautés dans la suite des chapitres, je m'efforce à partir d'un rappel de l'ethnographie d'une société de riziculteurs nord-Betsileo du Manandriana étudiée dans les années 70 par Narivelo Rajaona-

rimanana (1986 in Kottak et al. : 245-262), de présenter une première vue générale des catégories, des groupements et des unités discrètes – éléments constitutifs de la parenté et de l'alliance malgache. Pour respecter les conceptions malgaches, je discute de l'article de Rajaonarimanana en distinguant analytiquement entre trois modes de parenté, que je vais appeler :

– la parenté identitaire d'ancestralité,
– la parenté par la propriété ou le patrimoine incluse dans la précédente et localisée par la résidence,
– la parenté dispersée de parentèle produite par l'affinité et/ou l'alliance.

En anticipant sur la suite de l'ouvrage, la parenté que j'ai appelée d'ancestralité, définie par rapport à un ancêtre regardé comme l'ancêtre d'origine, est tout à la fois une parenté de descendance et de localité. Ego, qui réside idéalement sur la terre défrichée par l'ancêtre et où se trouve son tombeau, la considère comme sa terre ancestrale. Ce double aspect de l'ancêtre d'origine, à la fois ancêtre progéniteur auquel ses descendants rendent un culte et ancêtre fondateur dont ils tiennent leurs droits, explique que la parenté d'ancestralité soit indissociable de la résidence et de ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine ou, en raccourci, la parenté patrimoniale. Alors que la compréhension de l'idée de parenté d'ancestralité va à peu près de soi, il n'en est pas de même de celle de parenté patrimoniale. Pourtant, si cette expression peut surprendre, il s'agit dans les conceptions locales d'une notion absolument fondamentale. Partout à Madagascar, l'idée de parenté, et tout particulièrement celle de parenté rapprochée, est indissociable de celle de propriété. Plus exactement d'une propriété familiale ou ancestrale transmise héréditairement, dont les héritiers ne sont que les gardiens puisque leur premier devoir est de la perpétuer en la transmettant à leur tour à leurs descendants. Théoriquement, les descendants d'un même ancêtre, qu'ils soient résidents ou non résidents, peuvent à titre d'ayant droit, prétendre à une fraction du patrimoine initial, et par là devenir héritiers. En réalité les choses sont plus complexes et de plus en plus les deux notions d'ayant droit et d'héritiers, qui à l'origine n'en faisaient qu'une, cessent de coïncider. Dans ce domaine, la situation des non résidents devient particulièrement précaire. Si les parents résidents demeurés sur la terre ancestrale jugent que l'absence des non résidents a été trop longue, les droits de ces derniers ne sont plus nécessairement reconnus. Sans insister davantage pour l'instant sur cette question, je note que les modes de parenté ancestrale et patrimoniale sont, du fait des intérêts réels et actuels qu'ils commandent, à la base de l'identité principale, à la fois rituelle et sociale d'Ego. Parce qu'ils décident de l'affiliation ou de la non-affiliation à des catégories ou groupements d'ancestralité et/ou à des groupes de cohéritiers, on comprend que ces deux modes de parenté constituent des enjeux cruciaux suffisants, par eux-mêmes, à expliquer l'intensité des émotions. La parenté identitaire d'ancestralité et la parenté par le patrimoine à vocation exclusive pourraient être qualifiées de fermées. A l'inverse la parenté de parentèle indissociable du mariage peut être regardée comme une parenté ouverte et extensible. A moins qu'elle ne soit restreinte par une règle extrême d'endogamie, elle a pour vocation de mettre en relation de proche en

proche des groupements de descendance ou – ce qui, est la même chose – d'ancestralité et/ou des groupes de cohéritiers, qui, si ce n'étaient les alliances qu'elle autorise, resteraient étrangers les uns aux autres. Je signale à cet égard que partout à Madagascar, y compris dans les sociétés les plus agnatiques comme les sociétés pastorales antandroy, mahafaly ou karimbola de l'extrême sud, la parenté par les femmes présente, tout à fait indépendamment des principes de filiation, une importance capitale pour la constitution des trames cognatiques et matrimoniales régionales. La parenté de parentèle, qu'Ego trouve toute constituée à sa naissance, est indissociable des mariages puisqu'elle a été constituée par les unions successives de ses ascendants. Cette question de la parenté de parentèle créée par les mariages pose le problème complexe d'une distinction des concepts d'affinité et d'alliance et, par là, des situations d'affins et d'alliés, ces derniers pouvant être des alliés au sens commun français du terme, des parents ou alliés rituels ou encore des apparentés de conjoints ou des conjoints d'apparentés.

Très brièvement, dans une première approximation, la parenté d'affinité caractéristique des sociétés exogames résulte des mariages « libres », c'est-à-dire sans règles, avec des étrangers. Non reconductible, elle n'intéresse que les premiers concernés et oppose les parents aux affins. En contraste la parenté d'alliance, caractéristique des sociétés endogames ou favorisant l'endogamie, implique l'existence de règles ou, plus exactement, pour utiliser l'expression de Louis Dumont, suppose l'existence d'une alliance de mariage qui, en permettant de transmettre l'affinité (à l'égal de la consanguinité) de génération en génération, transforme les affins en alliés et les attachent les uns aux autres par des obligations matérielles, morales et rituelles. Dumont écrit :

> « L'idée de parenté consanguine préexiste au mariage. La règle de mariage est utilisée comme un instrument permettant de déduire une catégorie secondaire (un mariage) d'une catégorie primaire (une relation consanguine)... En d'autres termes, le résultat de la règle est de faire que l'affinité se transmette d'une génération à une autre à peu près comme se transmet la qualité de membre d'un groupe exogame. Grâce à la règle, le mariage acquiert une dimension diachronique, il devient une institution qui transcende les générations et que j'appellerai "alliance de mariage" ou simplement, "alliance". (Dumont 1975 : 47 et 48 et ensemble du chapitre notamment 47-56).

Ceci étant, cette distinction me semble remise en question par les mariages des sociétés pastorales ou à dominante pastorale de l'extrême-sud (antandroy, karimbola et mahafaly) et du sud-ouest (masikoro et sakalava). Dans ces sociétés dès lors que le mariage est fertile et, de surcroît, producteur d'un fils, l'ampleur des cycles rituels établis entre les preneurs et les donneurs de femmes est telle qu'il me paraît légitime de parler d'alliance de mariage au sens dumontien de l'expression ou, pour être plus précis *d'alliances rituelles de mariage* puisque, nous le verrons dans le chapitre dix, les obligations sont transmissibles aux fils et petits-fils d'Ego et, aussi, à ses neveux utérins et aux neveux utérins de ses neveux utérins (fig. 10.1 et 10.2). (*Dans cette situation les qualités d'affin ou d'allié n'interviennent plus*)

Ces distinctions des trois modes de parenté (d'ancestralité ; par le patrimoine ; de parentèle par l'affinité et l'alliance) forment les trois parties de l'ouvrage et sous-tendent l'ordre de présentation des données ethnographiques recueillies dans les trois communautés antandroy (extrême-sud), betsimisaraka (du nord : côte orientale) et merina (hautes terres centrales) sur lesquelles j'ai travaillé. Après avoir présenté l'exemple betsileo, j'en dirai un mot à la fin de cette Introduction.

## L'exemple des Betsileo du Manandriana

Rajaonarimanana étudie la population régionale des *Zanaky ny dimy reny* (litt. : enfants/descendants des cinq mères) localisée sur l'emplacement de l'ancien royaume nord betsileo du Manandriana, occupé dès le XVII[e] siècle par leurs ancêtres et soumis à la fin des XVIII[e] et au début du XIX[e] siècles à l'autorité des souverains merina Andrianampoinimerina et Radama I. Le royaume du Manandriana était situé à la limite sud du Vakinankaratra, ce qui explique la fréquence des incursions merina.

### *La parenté identitaire d'ancestralité (i)*

Lors de l'enquête, les « enfants ou descendants des cinq mères » se répartissaient en cinq divisions d'origine localisées (*akitsanjy* I) pouvant être regardées comme des catégories identitaires d'*origine*, dont les descendants réels ou putatifs actuels formaient une population régionale de roturiers (*olom-potsy*) fortement endogame. L'effectif de cette population représentait quelque quarante mille personnes réparties dans de petits hameaux (*vala*) d'une dizaine de maisonnées, eux-mêmes dispersés sur les à-plats ou les pentes des collines dominant les rizières. Revenant à la notion de catégorie d'origine, je précise que, parce qu'elles déterminent la position et le statut social de ceux qui s'en réclament, *les catégories d'origine sont, par définition, des catégories identitaires*.

Le critère d'aînesse permet d'organiser les catégories et groupements d'ancestralité par ordre de précédence rituelle. Ainsi l'*akitsanjy* II des Havatsiorilaza est considéré comme l'aîné absolu (*zoky beny*) des neuf *akitsanjy* (II) issus de Kalatsara (*akitsanjy I)* qui à son niveau vient en troisième position. Actuellement les *akitsanjy* I et II initiaux ne sont que des catégories identitaires de référence, qualifiées par les mêmes noms d'origine (suivant les cas nom d'un ancêtre, de l'une de ses caractéristiques physique ou morale remarquable ou encore d'un lieu géographique) ou par ceux de leurs descendants. Pour les activités de tous les jours, les groupements discrets se situent au niveau des lignes locales de trois générations de proches parents vivants (*teraky*) qui en sont issues, tandis que pour la mise en acte des rituels, ils embrassent les cinq générations des branches généalogiques (*taro-bahy*). Cela signifie que les *akitsanjy* I ne sont jamais constitués en

unités discrètes et que les *akitsantsy* II ne le sont que tout à fait exceptionnellement à l'occasion des grands rituels funéraires. Les branches *taro-bahy* comme les lignes locales *teraky* sont identifiées individuellement par le nom de l'ancêtre ou de l'ascendant par rapport auquel elles se définissent (*taro-bahin'i X* ou *terak'i Y*). Cet ancêtre de référence, très généralement mort s'il s'agit des branches généalogiques (*taro-bahy*) de cinq générations (cf. figure 6), est souvent vivant lorsqu'il s'agit des lignes localisées (*teraky*)[3]. Ces lignes locales sont toujours ordonnées à partir des germains de la génération (G0) des parents, suivie des deux générations de leurs fils (G-1) et petits-fils non mariés (G-2) s'il s'agit – ce qui est le cas dans le Mandandriana – de sociétés à idéologie patrilinéaire, ou bien dans d'autres régions de Madagascar s'il s'agit de sociétés à idéologie cognatique ou indifférenciée[4], de leurs enfants et petits-enfants. Plus rarement les lignées locales peuvent être ordonnées par rapport à de proches collatéraux corésidents et cohéritiers sur une même fraction de patrimoine formant une unité patrimoniale appelée *anaran-dray* en merina ou malgache commun, *anaran-drae* en betsileo[5].

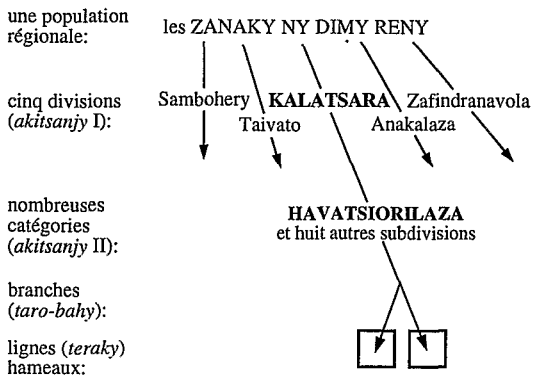


Figure 1

**Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité**

3. Le terme utilisé est *terak'i* toujours suivi du nom de la personne par rapport à laquelle il est défini. Pour simplifier j'utilise *teraky* qui est la forme possessive de la racine *teraka*.

4. J'emploie ces termes de cognatique et d'indifférencié, parfois d'indifférenciation, dans le même sens encore que le second que j'utilise pour caractériser l'ensemble d'une culture me paraisse plus large que le premier qui décrit un mode d'affiliation (et non de filiation) non unilinaire à des unités d'ancestralité ou, tout au moins, qui admet, à l'exemple des sociétés agricoles toujours marquées par une tendance patrilinéaire, l'intrusion dans la suite des générations des chaînons féminins. Dans ces cas, je préfère comme Aidan Southall dans l'article cité parler de « parenté cumulative » ou, parfois, de « patrifiliation cumulative », admettant de la même façon des ruptures dans la chaîne patrilinéaire (*ibid.* : notamment 269, 271).

5. L'expression d'*anaran-dray* dont il va être très souvent question englobe dans une même entité le groupe de cohéritiers et le patrimoine foncier formé des terres des champs et du village auquel ils ont accès et évoque également au travers de la notion de terre ancestrale (*tanindrazana*), celle de tombeau également ancestral (*fasan-drazana*).

Aussi longtemps que les membres de la génération (G0) sont vivants et actifs, leurs enfants et petits-enfants n'accèdent pas à une complète majorité juridique et sociale. Les naissances de leurs premiers arrière-petits-enfants de la génération (G-3) annoncent la fin du cycle qui se termine avec la disparition du dernier survivant de la génération G0 des parents. Dès lors, l'unité initiale disparaît pour laisser la place à de nouvelles unités du même ordre. Il s'agit d'un cycle normal jouant dans une fourchette de trois générations correspondant à la durée de la vie humaine, que les gens expriment en expliquant que le fils est « celui qui aide » (*mpanampy* sous entendu le père) tandis que le petit-fils est « celui qui le remplace » (*solo* ou *mpisolo*).

Rajaonarimanana relève cinq critères identitaires qui, quels que soient les termes qui les désignent, se retrouvent partout à Madagascar :

> « Un nom identitaire (*anaran-akitsanjy, anarana* : nom) précisé par la mention du nom identitaire de la branche généalogique ou encore de celui du doyen de la ligne (*teraky*) formant l'unité d'agrégation du hameau de résidence.
>
> Un *anaran-drae*, litt. : nom ou statut du père. Dans le Manandriana ce concept patrimonial tout à fait fondamental de la sociologie malgache revêt sa signification la plus large puisque, outre les biens immeubles inaliénables (terres, tombeau, maisons) enfermés dans les enceintes (*fahitsa*) entourant les hameaux, il désigne également (contrairement à ce qui se passe ailleurs) les biens meubles *lova* (cheptel et argent) qui en cas de nécessité peuvent être aliénés, ainsi que le groupe de cohéritiers dont ces biens forment le patrimoine.
>
> Un découpage d'oreille de zébu (*fofo*) qui, permettant une identification immédiate des bêtes, constitue une marque de propriété ancestrale inaltérable.
>
> Des interdits ancestraux (*fadin-drazana*) instaurés par les ancêtres originels que leurs descendants et leurs conjoints, où qu'ils résident, se doivent de respecter.
>
> Une tradition ancestrale (*tantaran-drazana*) qui, contenant parfois une généalogie (*tetiarana*), rapporte le nom et l'origine des premiers ancêtres à l'origine des différentes branches de la même ancestralité et de quelques-uns de leurs conjoints. Les traditions expliquent également l'origine des interdits ancestraux.
>
> Une sépulture d'origine (*hady fototsa* : fossé originel) généralement abandonnée mais censée contenir les restes des lointains ancêtres, parents ou grands-parents de l'ancêtre d'origine (*razambe*) dont Ego se réclame. Cet ancêtre est enseveli dans le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) qu'Ego considère comme le sien. Les tombeaux ancestraux abritent généralement des descendants du *razambe*, dont les proches collatéraux appartiennent aux deux ou trois lignes (*teraky*) issues d'une même branche généalogique (*taro-bahy*), et éventuellement les dépouilles de leurs conjoints. »

Quelques remarques sont nécessaires. Suivant les régions les découpages d'oreille de zébus sont désignés par des termes différents : *sofin'aombe* (litt. : « oreille de zébu ») dans l'ouest, *vilo* ou *vilo'e* dans le centre et l'extrême-sud, etc. Les interdits ancestraux sont appelés *sandrana* sur la côte orientale et le nord de Madagascar, par opposition aux *fady/faly* qui sont des interdits individuels. Quel que soit le lieu où ils résident, leur respect s'impose à tous les descendants de l'ancêtre et à leurs conjoints. La force des interdits territoriaux *fadin-tany* :

litt. : « interdits de la terre » est encore plus forte dans le sens où non seulement les résidents anciens et plus récents (*mpihavy*) mais encore les étrangers simples visiteurs (*vahiny/ampenjiky*) doivent les suivre. Philippe Beaujard me signale qu'en pays tanala les *sandrana* sont des interdits ancestraux absolus tandis que les *fady* qui peuvent également être des interdits ancestraux se distinguent des premiers parce qu'ils ne sont pas absolus (communication personnelle). Les traditions orales autrefois transmises par définition de bouche à oreille étaient pour cette raison qualifiées de *lovan-tsofina* : « héritage des oreilles ». Aujourd'hui ce qui en reste est de plus en plus fréquemment transcrit et consigné dans des livres de famille (*bokim-pianakaviana*). Beaucoup plus fort que le français « nom », le terme *anarana* désigne la condition sociale et le statut. La présence de ces conjoints, membres d'autres *teraky* qui peuvent relever d'autres *taro-bahy* voire d'autres *akitsanjy*, explique que les identifications (*terak'X*) désignant les lignes localisées soient également utilisées pour désigner les familles localisées (*fianakaviana*) formées à partir d'elles, voire les hameaux de domiciliation auxquels les *teraky* servent de support.

*Les unités résidentielles*

Les membres corésidents des mêmes lignes (*teraky*) constituent les noyaux d'agrégation des unités résidentielles confondues dans le Manandriana avec les hameaux (*vala*) qu'ils occupent. Les hameaux sont délimités par des haies vives formant enceintes (*fahitsa*). Ces haies ou *fahitsa* enferment l'espace habité : *tokotany* et, également, l'espace agricole que l'on pourrait qualifier de jardin ou de potager : *tamboho*. Le *tokotany* est occupé par les maisons d'habitation (*tragno*), par le parc collectif à zébus. Le *tamboho* s'entend des champs de cultures sèches descendant vers les rizières qui en sont exclues. Cet emploi local de *tamboho* surprend d'autant qu'en Imerina il désigne les hautes enceintes rectangulaires ou circulaires construites en blocs de latérite. La dizaine de maisons de terre blanches, ocres ou rouges, couvertes de chaume et serrées les unes contre les autres, forment un groupe compact au nord-est de l'espace occupé par le parc à zébus (également *vala)* qui profondément creusé dans le sol occupe la partie sud-ouest du *tokotany* à l'opposé des maisons d'habitation. Le terme *vala* a probablement désigné le parc à zébus avant de donner son nom au hameau résidentiel. Les activités agricoles et d'élevage, inséparables des activités rituelles qui les accompagnent, sont largement intégrées par les zébus et le riz. Les zébus piétinent les rizières et fertilisent les champs de cultures sèches. Avec le riz dont à chaque récolte les prémices sont présentées aux ancêtres, les zébus sacrifiés à l'occasion des rituels du cycle de vie et de mort sont, par l'intermédiaire des prêtres familiaux ou ancestraux (*mpisaotse*), le principal médium de communication entre les vivants et les morts. Si produire du riz constitue l'activité normale des riziculteurs betsileo ou autres, la possession de zébus leur permet d'exister rituellement et socialement. Le riz constitue la nourriture de base et la viande des zébus rituellement sacrifiés est consommée par les participants et les assistants.

L'effectif des hameaux varie entre une vingtaine et une quarantaine de personnes, enfants compris. Le doyen du hameau occupe la maison « d'origine » (*tragno fototsa*) qui, avant lui, avait été celle de son père. Au nord-est du groupe d'habitation, la *tragno fototsa* plus imposante que les autres est souvent une construction de briques dont le premier étage supporté par des piliers est entouré d'une véranda circulaire. Les frères cadets du doyen et leurs enfants et, au fur à mesure qu'ils se marient, ses fils, construisent leurs maisons à l'ouest et/ou au sud de la sienne. Cet ordre intangible rend visible au premier coup d'œil la hiérarchie et la préséance de l'aînesse, aussi bien généalogique que chronologique. Le mot le plus courant pour désigner les hameaux est *vala,* ce qui dans d'autres contextes n'empêche pas les paysans de parler d'*akitsanjy* s'ils insistent sur l'identité d'ancestralité, de *fahitsa* s'ils pensent aux limites du *tokotany*, ou encore d'*anaran-drae* s'il s'agit de patrimoine foncier ou de cohéritiers à moins que, pensant en termes de commensalité ou de commune résidence, ils ne parlent de *afo*, de « feu »[6].

*La parenté de parentèle créée par les unions des ascendants*

Ego se perçoit entouré de parents et d'alliés certes, mais plus encore de personnes avec lesquelles il entretient des relations de *fihavanana*, de confiance et de bon vouloir réciproque. Le *fihavanana* renforcé par l'interaction quotidienne, s'établit normalement entre des personnes, qui même non apparentées ou alliées, sont des voisins, « résidant ensemble », ce que l'expression de *mpiara-monina* exprime exactement. Les données de Rajaonarimanana peuvent être visualisées ainsi :

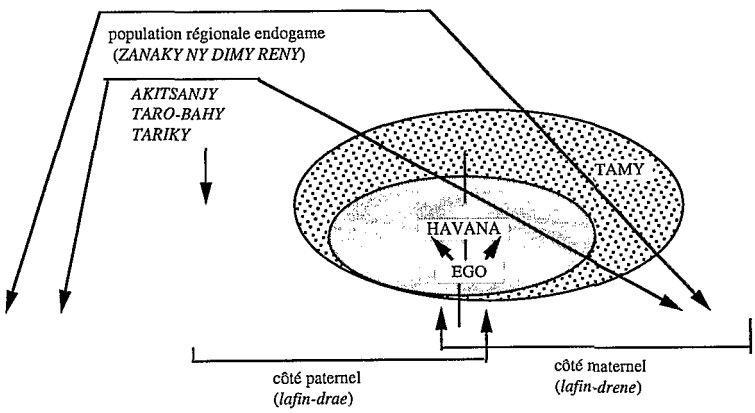


Figure 2

**Le cercle des relations de *fihavanana***

6. Pour une description plus détaillée de l'habitat betsileo et de ses dimensions symboliques, voir Rainihifina (7-16). Pour la place du riz dans les sociétés rizicoles je renvoie à l'ouvrage de Yohio Abe, à un article de Ralph Linton, enfin à l'ouvrage édité par Takaya.

L'univers des parents et alliés englobe, par cercles concentriques de plus en plus larges : les parents par l'ancestralité ; puis une catégorie bilatérale (du côté du père et de la mère) de proches parents (*havana*) qui techniquement constitue une parentèle personnelle ; enfin un ensemble *tamy* plus complexe puisqu'il comprend des apparentés éloignés des deux côtés du père et de la mère, enfin des étrangers en relation de parenté ou d'alliance rituelle, voire de simples amis (*sakaiza*) sans aucune relation de parenté ou d'alliance réelle ou fictive. Les catégories *havana* et *tamy* incluent des parents par l'ancestralité et par la parentèle qui, dans cette société fortement endogame, appartiennent souvent aux différentes branches généalogiques (*taro-bahy*) d'un même *akitsanjy*, voire aux différentes lignes (*teraky*) d'une même branche généalogique. La détermination des liens de parenté entre Ego et Alter exige encore qu'Ego « soit capable de maîtriser (pas à pas) l'histoire et la généalogie » : « vao azo zohina akaiky ny tantara sy ny tetiarana » (*ibid.* : 251).

Peu habituelle à Madagascar, cette exigence qui ne pose de problèmes ni pour les parents proches ni, à la rigueur, pour les membres d'une même branche généalogique, en pose de sérieux lorsqu'il s'agit de retracer les liens généalogiques qui unissent Ego à des apparentés éloignés (*tamy*) non rattachés à la branche généalogique, et à plus forte raison à l'*akitsanjy* (II) dont il relève. Dans le premier cas, si les droits individuels d'accès aux tombeaux et/ou aux unités résidentielles ne sont pas contestés, le seul fait de résider dans des hameaux voisins est un indice suffisant d'ancestralité commune qui dispense de recourir aux généalogies. Dans les autres cas Ego et Alter doivent retracer degré par degré les liens généalogiques qui, par une quelconque ligne de leur parentèle, les relient à un ancêtre commun. Cette détermination de la parenté par la généalogie ne peut pas s'appliquer aux apparentés fictifs qui ne sont liés à Ego que par un lien personnel. Cette catégorie comprend les adoptés (qui ne sont pas des parents d'Ego ou de son conjoint) ; des personnes qui ont vécu plusieurs années avec Ego sans être formellement adoptés ; des parents rituels de sang (*fatidrà* ou *vaki-rà*) ou « par serment » (*velirano*) ; enfin des amis (*sakaiza*).

Il faut noter que ce que l'on croit être des adoptions et qui n'en sont pas sont des arrangements temporaires de convenance réciproque sans effet en matière d'héritage. Ces arrangements (pour lesquels on parlerait en anglais non pas d'adoption mais de *fosterage*, entendant par là que l'affiliation de l'enfant avec son groupe d'origine est maintenue avec tout ce que cela comporte), ne sont pas désignés par un terme spécial. Les adoptions formelles (*fanangana*) produisent des effets coutumiers distincts selon que les adoptants et les adoptés sont des parents par l'ancestralité, des parents par le mariage ou par la parentèle, ou des étrangers. Seuls les adoptés apparentés par l'ancestralité et membres des mêmes branches généalogiques, à la rigueur des mêmes *akitsanjy* (II) les englobant, héritent sans difficulté des biens immeubles (ancestraux ou non ancestraux) et meubles des adoptants. S'il s'agit de parents par la parentèle appartenant à d'autres *akitsanjy* (II) et, *a fortiori*, s'il s'agit d'étrangers, il n'est pas question (hors des cas de déshérence) qu'ils héritent des biens ancestraux de l'adoptant et notamment des terres formant le patrimoine de son *anaran-drae*. Ils héritent cependant des biens immeubles non ancestraux et, dans tous les cas, des biens

meubles. Le problème ne se pose pas pour les autres formes de parenté ou d'alliance rituelle de sang ou par affinité. Purement personnelles, les décisions d'Ego n'ont pas d'effets au-delà de sa mort. Ceci posé, il est d'usage que les dons qu'Ego a reçus de ses parents fictifs lors de ses funérailles leur soient rendus en contre-valeur. Il ne s'agit plus seulement d'une exigence du *fihavanana* mais d'une obligation coutumière (*adidy*). Toute différente, l'adoption de proches parents qui est une forme d'alliance met en corrélation l'endogamie, l'exogamie et la fréquence des adoptions. En Imerina, la possibilité des mariages de cousins destinés à sauvegarder la consistance des patrimoines familiaux et justement dits *lova tsy mifindra* : « l'héritage ne se déplace pas » m'autorise à qualifier ces mariages contractés à des fins patrimoniales de mariages patrimoniaux. Jusqu'à tout récemment, ces mariages patrimoniaux ne rendaient pas l'adoption structurellement nécessaire. Actuellement les mariage *lova tsy mifindra* de proches parents en forte diminution favorisent les adoptions de proches parents qui, d'ailleurs, ont toujours existé ; les germains sans enfants ont en effet de tout temps adopté des enfants de leurs frères ou de leurs sœurs ou, encore, des frères ou sœurs de leurs épouses (chapitre huit). En contraste, dans le nord-Betsileo où prévaut l'exogamie de parentèle et où les mariages de proches parents ne sont pas encouragés, au point lorsqu'ils se produisent (comme dans le Manandriana) de mettre les gens mal à l'aise, l'adoption est un substitut de l'alliance en même temps que le moyen simple de compléter, si besoin est, l'effectif des maisonnées et/ou des unités résidentielles. Faute de pouvoir épouser leurs proches parents, les Betsileo les adoptent ; ce qu'une étude de Kottak confirme pour le sud du pays (1980 : 190-200).

*La dimension rituelle de la parenté d'ancestralité*

Les parentés d'ancestralité et de mariage sont mises en acte lors des rituels qui sont toujours le prétexte à de grands rassemblements festifs appelés *lanonana*. Sur les hautes terres, les *lanonana* et notamment les *lanonana* de secondes funérailles ou, dans les régions qui ne les pratiquent pas, des cérémonies rendues aux morts devenus ancêtres réunissent des centaines de personnes. Ces chiffres sont encore dépassés lors des circoncisions collectives de l'ouest et du sud qui peuvent attirer jusqu'à deux, voire trois mille assistants. Préparées des mois à l'avance et mobilisant le maximum de participation et de moyens, ces fêtes qui pendant plusieurs jours et plusieurs nuits sont l'occasion d'échanges de nourriture (notamment de viandes et d'alcool) entre les vivants et les morts, peuvent être considérées comme les activités principales des sociétés traditionnelles malgaches et, qui plus est, les seules pour lesquelles la culture traditionnelle offre des modèles précis d'organisation (Feldman 1985 : 35-37). Selon leur ampleur, les rituels du Manandriana sont célébrés soit au niveau des lignes locales *teraky*, soit au niveau de l'ensemble d'une branche généalogique, soit plus rarement d'une catégorie *akitsanjy* II. Dans le premier cas ils ont lieu dans les maisons des doyens des hameaux concernés agissant comme prêtres familiaux ; dans le second dans celle

du doyen de la ligne aînée de la branche aînée agissant cette fois en qualité de prêtre ancestral ou encore auprès du tombeau de l'ancêtre commun aux différentes branches ou lignes des mêmes ensembles d'ancestralité. Je précise que j'emploie ces termes de prêtre familial et ancestral par souci de clarté ; les dialectes malgaches ne font pas cette distinction ce qui force les gens à des explications. Dans tous les cas, les doyens interviennent en qualité de *mpisaotsa*, de dispensateurs de *saotsa* (*saotra* en merina). Ce terme, habituellement traduit par « bénédiction » évoque plutôt l'idée d'une garantie des ancêtres et d'un supplément d'efficacité qu'ils sont seuls censés être en mesure d'apporter à leurs descendants. La contribution des ancêtres est ainsi double. Ils garantissent le succès de leurs actions. Dans le même temps, ils les protègent contre les entités invisibles ou les puissances naturelles, que par action ou par omission ils auraient risqué d'offenser. *Dans toutes les régions de Madagascar les gens pensent que les actions humaines,* ou à l'inverse l'absence d'action, sont dangereuses parce que toujours susceptibles d'avoir des répercussions imprévisibles dans le monde de l'invisible. A cette croyance s'ajoute la conviction que les actions humaines *ne sont jamais suffisantes par elles-mêmes à garantir les résultats escomptés, et qu'il est nécessaire de leur apporter un surcroît d'efficace qu'en leur accordant leur* saotra, *les ancêtres, peuvent procurer.* Ces idées expliquent que, dans toute l'île, même s'ils sont chrétiens, les doyens des groupements localisés se doivent d'intervenir en leur qualité de prêtres familiaux ou ancestraux dans tous les rituels du cycle de vie et du cycle agricole.

> Les rituels du cycle de vie s'entendent de la circoncision (*falifaly zazalahy*) ; le *tonga fetsa* célébré lorsqu'un couple fête la naissance de son dixième enfant ; le mariage (*fanambadiana*) ; les cérémonies et rites funéraires des premières et des secondes funérailles. Les premières funérailles concernent le cadavre, les secondes assurent la transformation du cadavre, objet de crainte et de répulsion en ancêtre source des protections (*saotsa*). A ma connaissance, sur les hautes terres le principal rite agricole est celui de la remise des les prémices de riz (*santa-bary*, racine *santatra*) que les prêtres familiaux ou ancestraux reçoivent des leurs avant de les offrir à leur tour aux ancêtres communs.

Dans le Manandriana, en l'absence d'un ancien susceptible de l'assumer, la charge de prêtre familial (ou, plus rarement, de prêtre ancestral de la branche généalogique) peut être assurée par la plus âgée de ses sœurs ou collatérales. Les *mpisaotsa* ont la responsabilité d'assurer l'efficacité des rituels en garantissant leur bon déroulement. Chacun sait que la négligence des rituels ne manque pas de provoquer le courroux des ancêtres. Pour ce faire ils s'assurent de la collaboration des *tompon'anaran-drae* : « des responsables de l'*anaran-drae* ». Au sens strict et, compte tenu des idées malgaches de la majorité coutumière, cette expression désigne les seuls membres (généralement masculins) de la génération aînée des parents. Au sens large, il est étendu à l'ensemble des membres masculins adultes et adolescents de la ligne localisée (*teraky*). Selon la coutume, seuls les *tompon'anaran-drae* de la génération aînée répartissent les tâches entre leurs parents

par l'ancestralité, la parentèle et l'affinité et/ou l'alliance. Sur le Manandriana ces parents et alliés relèvent des trois catégories :

> – des *zana-dehilahy* : « des enfants/descendants d'hommes » (leurs frères agnats cadets, leurs fils et leurs filles et les fils de leurs fils) ;
> – des *zana-behivavy* : « des enfants/descendants de femmes », (les fils et filles des sœurs et des filles mariées à l'extérieur qui résident dans les lignes et hameaux de leurs pères respectifs) ;
> – enfin des gendres *vinanto*.

Dans cet emploi ce dernier terme, focalisé sur la position généalogique (au sens de *kin type*) du gendre, mari de la fille, est un terme catégoriel qui englobe tous les preneurs de femmes auxquels les *tompon'anaran-drae* de la génération des parents ont donné leurs sœurs et/ou leurs filles comme épouses. Lors des rituels, outre les maris des sœurs et des filles, la catégorie des *vinanto* comprend leurs germains masculins, leurs pères et les germains (masculins) de ces derniers.

Les *tompon'anaran-drae* féminins qui normalement, du fait de la règle de résidence post-maritale virilocale, sont mariées à l'extérieur, n'interviennent pas. En revanche, par rapport à Ego, ses fils mariés de la génération (G-1), eux-mêmes pères de filles (G-2) mariées, peuvent, en leur qualité de *tompon'anaran-drae*, demander une contribution à leurs propres gendres et aux proches parents masculins de ces derniers qu'ils considèrent catégoriellement comme des *vinanto* preneurs de femmes. S'agissant ici de contributions à apporter, l'auteur ne mentionne pas, aux côtés des trois catégories énumérées, les deux autres grandes catégories des alliés donneurs de femmes et des parents maternels des *tompon'anaran-drae*. Effectivement, dans les conceptions générales malgaches regardant les donneurs de femmes comme de véritables donneurs de vie, par là en tous points supérieurs aux « preneurs » dont ils commandent l'existence, les *tompon'anaran-drae* qui ont reçu de leurs alliés donneurs de femmes leurs épouses mères de leurs enfants, ne pourraient en aucune circonstance leur imposer les obligations et prestations qu'en revanche ils imposent à leurs propres *vinanto* preneurs de femmes, qu'ils regardent de la même façon comme leur étant inférieurs. Ils peuvent imposer les mêmes obligations aux enfants de leurs filles et de leurs sœurs qui en malgache sont pour eux des parents par les femmes (*zana-behivavy*). Les contributions des alliés donneurs de femmes et des parents maternels des *tompon'anaran-drae* qui ne manquent jamais de se manifester, sont toujours volontaires. Il suffit de noter que la distinction tripartite betsileo *générale à Madagascar* :

donneurs de femmes > bénéficiaires (ici les *tompon'anaran-drae*) > preneurs de femmes

constitue le fondement des échanges rituels et sociaux et par conséquent de l'ordre social des sociétés de l'ouest et du sud malgache. Cela est particulièrement vrai des sociétés antandroy, karimbola et mahafaly de l'extrême-sud. Je signale immédiatement que si cette logique hiérarchique prévaut dans l'ensemble des ordres roturiers, il n'en va pas de même dans les ordres princiers et nobiliaires (*andriana,*

*(a)mpanjaka*) où, lorsque les unions sont légitimement reconnues comme autre chose que de simples concubinages avec ou sans effets, les femmes sont considérées comme des gages ou des tributs que les alliés roturiers remettent à leur supérieurs (Appendices I et II).

## La structure de la parenté

Dans ma présentation de l'ethnographie de Rajaonarimanana, j'ai distingué entre la parenté de descendance localisée ou d'ancestralité qui est une parenté identitaire et la parenté non localisée et non identitaire de parentèle créée par l'affinité et/ou l'alliance. Cette distinction générale à Madagascar est partout sentie comme allant de soi. Pour tous les Malgaches, la parenté identitaire se définit par rapport à un ancêtre commun d'origine que ses descendants directs regardent comme leur ancêtre progéniteur et auquel ils rendent un culte et comme leur ancêtre fondateur duquel ils tiennent leurs droits. Parce qu'ils partagent la même ancestralité, les descendants d'un ancêtre commun se disent être *miray raza(na)*, que l'on peut traduire par « ceux qui sont unis par un même ancêtre ». En contraste la parenté de parentèle par l'alliance se définit par rapport aux enfants ou descendants communs, les alliés se disant réciproquement *miray anaka*, « ceux qui sont unis par les mêmes enfants ». Je le répète, la parenté d'ancestralité localisée d'Ego est donnée à sa naissance, sa parenté de parentèle est créée par les mariages des ascendants directs dont il est issu. S'il s'agit d'une société patrilinéaire, la filiation s'effectue au travers de son père, du père de son père, du père du père de son père. S'il s'agit d'une société indifférenciée, elle s'effectue au travers d'un quelconque ascendant direct : parents, grands-parents ou arrière-grands-parents de la lignée localisée à laquelle Ego appartient. Seuls les germains de même père et de même mère ont la même parentèle bilatérale, les demi-germains n'ont en commun que la parenté de leur père ou de leur mère. Le critère distinctif des deux modes de parenté d'ancestralité et de parentèle ou d'alliance est un critère d'orientation :

> Ancêtre → Ego pour la parenté d'ancestralité ;
> Ego → ancêtre (ou Ego/Alter → ancêtre commun) pour la parenté de parentèle par l'affinité ou l'alliance.

### *La parenté identitaire d'ancestralité (ii)*

La parenté d'ancestralité qui donne à Ego son identité principale est techniquement une parenté *ancestor focused* ou *centered*. En anticipant sur la suite du texte je signale immédiatement que la parenté d'ancestralité au sens que j'ai donné à ce terme, si elle confère l'identité principale d'Ego, n'est pas la seule. Conformément aux adages malgaches son identité est également déterminée par l'ensemble des huit ancestralités de ses arrière-grands-parents ayant contracté des

unions exogames. Chacune de ces huit lignées constitue pour lui une lignée d'ancestralité. Dans les différentes régions de Madagascar la parenté d'ancestralité identitaire pour la branche ou lignée localisée ou pour la ligne *ad hoc* retracée, pour une raison particulière entre Ego ou Alter, est qualifiée de parenté *foko*, un concept qui par lui-même évoque l'idée de commune descendance. Comme toute parenté effective la parenté de descendance ou d'ancestralité *foko* est contenue dans une fourchette de cinq générations recoupée sur la personne d'Ego. A nouveau j'entends par parenté d'ancestralité la parenté localisée définie par rapport à un ancêtre d'origine. Cela n'est pas le cas de la parenté de parentèle ou d'alliance qui est définie, non par rapport à un ou à plusieurs ancêtres communs (qui évidemment existent pour chacune des branches de la parentèle), mais par rapport à Ego ou à ses germains de même père et de même mère.

La première figure visualise le processus de transformation des groupements discrets en catégories de référence. Les groupements c'est-à-dire les branches généalogiques et les lignes locales qui en sont issues, n'acquièrent une existence distincte des existences individuelles de leurs membres (et par là ne conservent leur caractère discret), qu'aussi longtemps qu'ils mobilisent des personnes et des moyens pour des buts collectifs spécifiques. Au fil des générations, à l'instar des grandes catégories du type des *akitsanjy* de la figure 1 dont elles procèdent, les branches généalogiques disparaissent pour, au travers du développement des lignes locales qui les composent, donner naissance à des unités de même nature qui, à leur tour, connaîtront le même sort.

Définir les grandes catégories d'ancestralité du type *akitsanjy* I ou II comme des ensembles indifférenciés et les groupements (branches généalogiques ou lignes locales) qui en sont issus, comme patrilinéaires, est une fallacie qui résulte de la projection dans le passé des situations actuelles. En réalité seul le caractère discret des groupements et non discret des catégories est en cause, ce qui ne pose d'ailleurs pas de problème puisque partout à Madagascar la parenté effective maximale, qu'elle soit d'ancestralité ou de parentèle, est très généralement contenue dans une fourchette de cinq générations. Cette limitation coïncide avec celle des prohibitions de mariage qui proscrivent les unions entre les descendants d'un même ancêtre jusqu'à la quatrième génération descendante (celle des arrière-arrière-petits-enfants). Dans quelques régions le comput s'effectue non pas à partir d'une même seul ancêtre mais d'un groupe de germains réputés identiques et interchangeables au point de ne former qu'une seule personne. Cette prohibition, très forte pour les lignes locales de trois générations, qui joue à l'intérieur des mêmes branches généalogiques, est encore renforcée par la règle d'exogamie entre les corésidents des unités, quartiers (*tokotany*) ou hameaux résidentiels. Rigoureusement respectée dans le centre et le sud du pays betsileo, elle ne l'est pas dans le Manandriana où, comme dans le Vakinankaratra et en Imerina, les unions d'enfants de frères et de sœurs et quelquefois de frères sont admises. En évitant la dispersion des terres, ces mariages patrimoniaux préviennent la disparition des unités résidentielles. Les mariages d'enfants de sœurs sont absolument interdits dans l'ensemble de Madagascar. Lorsque dans le passé les catégories actuelles étaient encore des groupements discrets, elles fonctionnaient de la même façon que les groupements patrilinéaires et exogames actuels qui en sont issus. Liées à l'idée de parenté effective, l'exogamie et l'endogamie sont limitées à la

même fourchette de cinq générations. Au-delà, en dépit d'une origine commune reconnue, les descendants d'ancêtres trop éloignés ne se considèrent plus comme des parents. C'est le cas des membres des mêmes *akitsanjy* II appartenant à différentes branches généalogiques (*taro-bahy*) qui, cependant, parce qu'ils savent qu'ils appartiennent à une même catégorie d'ancestralité ou, plutôt, d'origine, ont le sentiment de participer à une identité commune.

Deux remarques sont encore nécessaires. L'appréciation du caractère endogame des *akitsanjy* I et II inclut par conséquent les descendants par les hommes et les femmes des ancêtres d'origine. La descendance par les deux sexes rend compte de leur caractère cognatique ou indifférencié, cette appréciation est faite *a posteriori*. Aussi longtemps qu'à l'instar des branches généalogiques ou des lignes locales qui en sont issues, les *akitsanjy* constituaient des groupes discrets, le principe de filiation s'appliquait et ils étaient patrilinéaires. La règle de filiation patrilinéaire n'est pas absolue. Si, dans les sociétés patrilinéaires, la continuité des groupements résidentiels liés à des patrimoines et/ou à des groupements patrimoniaux de cohéritiers doit préférablement être assurée au travers des hommes, dès lors qu'il n'existe pas d'autres possibilités la filiation au travers d'une femme est acceptée. C'est dans ce sens que Southall a parlé de *successive* ou *cumulative patrifiliation* (Southall 1986 : 417 et suivantes). En revanche, dans les sociétés pastorales mahafaly et antandroy rigoureusement agnatiques de l'extrême-sud, il ne saurait être question de patrifiliation cumulative. A défaut d'un héritier (agnat) masculin la lignée agnatique disparaît.

*Les mariages et la genèse de la parentèle*

La catégorie *havana* de la figure 2 forme une parentèle personnelle bilatérale limitée aux descendances des quatre couples des huit arrière-grands-parents. Cette limitation est exprimée par des adages qui diffèrent de région à région. Ainsi, au *kila olo mana raza valo* (chaque homme possède huit ancêtres ou ancestralités) masikoro et vezo, correspond le *valo razagna gny olombelogno* (les humains possèdent huit ancêtres) betsimisaraka qui de la même manière englobe au niveau d'Ego ses germains, ses premiers et ses seconds collatéraux – soit ses premiers et deuxièmes cousins. Les troisièmes cousins descendants des germains des arrière-grands-parents tombent hors des limites de la parentèle personnelle proche.

> Dans le nord-ouest, centre-nord et extrême-nord de Madagascar l'extension de la parentèle sakalava, antankarana et parfois tsimihety exprimée par l'adage *valo agn'ila, valo agn'ila*, que l'on peut traduire « huit (ancêtres) d'un côté, huit de l'autre », définie à partir des seize arrière-arrière-grands-parents, embrasse au niveau d'Ego ses quatrièmes collatéraux ou troisièmes cousins.

Dans la même figure la catégorie *tamy* ne peut pas être perçue comme une parentèle englobante de parents plus éloignés. Hétérogène dans sa composition, elle se fond graduellement dans la population régionale des « descendants des

cinq mères » et doit être considérée comme une catégorie intermédiaire entre la parenté effective des *havana* gouvernée par l'ethos du *fihavanana* et les étrangers avec lesquels, à défaut de cette garantie, les relations sont beaucoup plus problématiques. Dans toutes les régions de Madagascar à organisation patrilinéaire, les parentèles personnelles d'Ego contenues dans une fourchette de trois générations sont créées par les mariages successifs de son père, du père de son père, du père du père de son père :

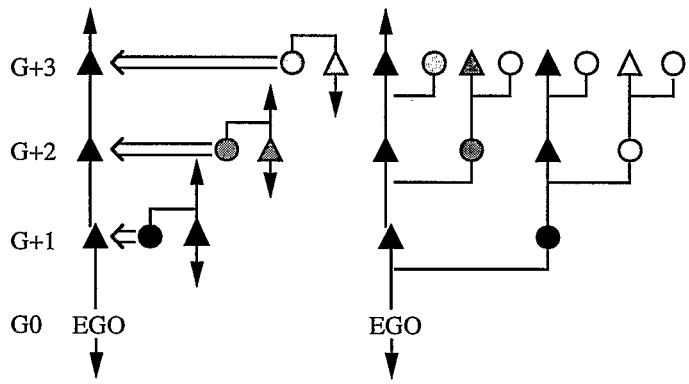


Figure 3

**La création de la parentèle par les mariages des ascendants**

Les symboles noirs correspondant à la lignée patrilinéaire identitaire d'Ego la différencient des autres branches de sa parentèle ; laquelle embrasse l'ensemble des symboles de la figure et, à peu près partout à Madagascar, est considérée comme formant sa parenté effective avec les limitations décrites ci-dessus. A cet égard l'exemple masikoro et des vezo de la région du Mangoky appartenant à des ordres roturiers (*vohitse*) est particulièrement clair. Les descendants des huit arrière-grands-parents sont des apparentés *foko*, ceux de leurs germains et, au-delà, des apparentés et des alliés *longo*. La terminologie distingue les *foko* paternels constituant la sous-catégorie des *fokon-drae*, des *foko* maternels constituant celle des *fokon-drene*. Comme la catégorie *tamy* nord-Betsileo, la catégorie *longo,* qui comprend des parents et des non-parents alliés rituels ou simplement amis, ne peut pas, du fait de cette hétérogénéité, être décrite comme une parentèle bilatérale qui, plus large que la parentèle personnelle, la contiendrait (fig. 3). Les terminologies générationnelles des hautes terres appliquent les mêmes termes aux parents de même niveau de génération. Les terminologies bifurquées des régions périphériques distinguent à la première génération ascendante, les parents paternels des parents maternels. La terminologie masikoro de l'ascendance prévient toute ambiguïté. En ligne directe à la génération G + 1, le père d'Ego et les collatéraux sont appelés *rae* et le frère de la mère d'Ego et ses collatéraux *renelahe* (litt. : mère masculine). Les « mères masculines » du sud différenciés des « pères », font pendant aux *angovavy* ou *ngivavy* : « pères féminins » du nord également dif-

férenciées des « mères » : *reny, rene*. Dans le centre-sud et dans le sud, les distinctions sont moins nombreuses pour les apparentées femmes. La mère et ses germaines et collatérales sont appelées *rene* de la même façon que les sœurs du père. La génération G + 2 ne fait pas de distinction entre les côtés masculin et féminin, pas plus que de distinction de sexe ; tous ses membres sont des *raza*. En revanche, à la génération G + 3, le père du père du père d'Ego est appelé *razambe* ou *razambe*, litt. : « le grand *raza* », alors que ses collatéraux et les ancêtres du même niveau de génération des autres branches de la parentèle restent des *raza*. En se rapportant à la figure précédente, ce terme distingue immédiatement la ligne d'ancestralité identitaire d'Ego des autres lignes de sa parentèle. A partir de la génération G + 4 les ancêtres sont des *matoe*.

Dans l'extrême-sud mahafaly la classe *matoe* est considérée comme à l'origine des ancêtres *raza* (*matoe, foto be ny raza*). La distinction tient à ce que l'on connaît l'histoire des *raza* alors que l'on ne connaît pas celle des *matoe* (*matoe tantara tsy hay, raza tantara hay*). Ceci explique que ce terme, très utilisé par les roturiers, l'est beaucoup moins par les *mpanjaka* de l'ordre nobiliaire qui connaissant les généalogies, connaissent de ce fait l'histoire de leurs ancêtres proches et plus éloignés. (Appendice II).

*Matoe* connote également l'idée d'une collectivité d'ancêtres lointains oubliés, à l'origine des ancêtres *raza* généalogiquement connus et également de limite de la parenté. Cependant, le mariage entre apparentés *foko* étant interdit, les descendants des mêmes ancêtres lointains *matoe* qui ne se considèrent plus comme des parents, restent les uns pour les autres des *longo* qu'il est recommandé (bon) d'épouser de préférence à des étrangers : « Tsy tsobo mifanambaly olon-kafa tena mpilongo tsara mifanambaly » : « Il n'est pas bénéfique d'épouser des étrangers, il est bon d'épouser de vrais *longo* ».

Le qualifiant « vrai » signifie ici qu'il s'agit de *longo* par la généalogie et non pas de *longo* par parenté rituelle ou simple amitié. Il y a encore une vingtaine d'années, à la différence des princes et des nobles (*mpanjaka*) qui pouvaient indifféremment épouser des proches parents ou des étrangers, les roturiers n'épousaient pas des étrangers mais, les interdits et prohibitions matrimoniales de la parentèle leur interdisant d'épouser (dans une fourchette de trois générations) leurs proches parents (*foko*), ils épousaient leurs parents plus éloignés (*longo*) situés au-delà, que le mariage transformait en proches parents *foko* de leurs enfants. Il s'agit techniquement d'un système dit Omaha.

Alors que la parenté identitaire d'ancestralité, toujours déduite de l'appartenance au groupement d'ancestralité et/ou du lieu de résidence est ce que l'on appellerait une parenté de *jus sanguinis* et de *jus loci*, la parenté de parentèle entre Ego et Alter doit être retracée degré par degré à moins que, l'idée de commune descendance ne reprenant le dessus, ils ne s'identifient mutuellement comme les petits-enfants ou arrière-petits-enfants de frères ou de frères et de sœurs.

*La complémentarité des deux modes de parenté*

La figure précédente montre qu'Ego se situe au point d'articulation de sa parenté identitaire d'ancestralité et de sa parenté de parentèle, ce qui peut se développer dans une nouvelle figure simplifiée n'indiquant pas les collatéraux :

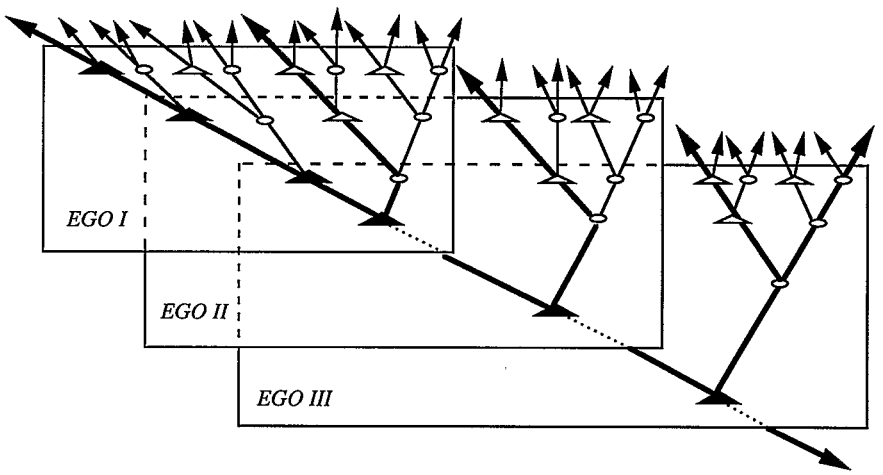


Figure 4

**Articulation de la parenté d'ancestralité et des parentés de parentèle**

L'orientation « descendante » de la figure correspond aux conventions de l'anthropologie. En réalité dans les représentations malgaches et plus généralement austronésiennes, elle devrait procéder à l'inverse « en montant ». Ego III « sort » d'Ego II qui sort lui-même d'Ego I qui, à l'inverse de ma représentation, devrait être ainsi placé au bas de la figure. Les lignées patrilinéaire des trois Ego successifs et du père de la mère d'Ego III sont distinguées des autres lignées de la parentèle. La lignée paternelle est localisée sur une terre qui abrite le tombeau de l'ancêtre d'origine (*razambe*) et que ses descendants reçoivent en héritage ancestral (*lovan-drazana*). Cette terre dont ils vivent devient leur terre ancestrale (*tanin-drazana*). En d'autres termes, la terre ancestrale réunit les deux critères de filiation et de résidence, qui partout à Madagascar sont les deux déterminants de *jus sanguinis* et de *jus loci*, de l'identité principale des groupements aussi bien que des individus qui les composent. A l'intérieur de ces groupements de descendance ou – suivant les régions – des groupes de cohéritiers, les mariages viennent préciser cette identité en différenciant par la parenté maternelle les lignes et les demi-germains issus ou nés de mères différentes. Par contraste, la parenté généalogique des autres lignées de la parentèle n'est qu'une parenté de filiation ou de *jus sanguinis*. La figure qui correspond à l'exemple d'une société patrilinéaire peut être transformée en remplaçant les symboles masculins et féminins par les carrés de l'indifférenciation. La logique reste la même, donnant simplement à Ego la possibilité

d'aller résider dans le groupement localisé de l'un de ses parents, voire souvent de l'un de ses quatre grands-parents. En d'autres termes, contrairement aux sociétés patrilinéaires qui ne laissent à leurs membres aucune possibilité de changement, les sociétés indifférenciées leur permettent, en changeant de résidence, de changer d'affiliation et, à la limite, de changer d'identité. L'idéal malgache de stabilité sociale qui condamne vigoureusement les gens qui ne sachant pas se fixer, perdent leurs racines et deviennent des vagabonds (*mpirenireny*), est suffisant à limiter ces déplacements. Son option choisie, Ego a tout intérêt à s'y tenir. Ce faisant Ego constitue en groupement ou lignée identitaire ce qui n'était jusqu'alors que l'une des autres branches anonymes de sa parentèle. Par la coïncidence des deux critère de filiation et de localité, celle-ci prend d'emblée le pas sur les autres.

Si Ego connaît sa parenté d'ancestralité identitaire dont il sait prolonger la généalogie jusqu'à l'ancêtre dont il se réclame, pour les autres branches de sa parentèle sa mémoire généalogique ne va guère au-delà de ses grands-parents, de leurs germains et éventuellement de leurs descendance directe. Ce qui veut dire qu'elle est à nouveau limitée à l'inévitable fourchette des trois générations. Un regard sur la figure 4 montre que, glissant d'un cran à chaque génération, cette fourchette fonctionne comme une abaque. Ce glissement suffit à expliquer que le fils ne peut pas avoir la même parentèle que son père. Je l'ai signalé à propos du *razambe* de la lignée patrilinéaire identitaire de la figure 3 ; les terminologies distinguent immédiatement l'ancêtre identitaire à l'origine des droits d'Ego sur la terre qu'il considère comme sa terre ancestrale, des autres ancêtres non identitaires. Sur les hautes terres comme sur le Mangoky ou dans de nombreuses autres régions, l'ancêtre identitaire et/ou fondateur à l'origine des droits fonciers d'Ego également appelé *razambe* ou parfois *kazam-be* s'oppose aux ancêtres des autres branches de la parentèle qui restent de simples *razana*. La différence terminologique est encore plus marquée dans le parler betsimisaraka du Bas-Maningory qui désigne l'ancêtre fondateur par le terme de *lonjo be* alors que les autres ancêtres ordinaires demeurent des *razagna*. La figure 1 des fragmentations successives de la parenté localisée d'ancestralité peut être représentée sous une forme taxinomique avec, aux mêmes niveaux, des unités discrètes de même ordre et de même nature, exclusives les unes des autres. Si ce n'étaient les relations de parentèle et d'alliance, ces unités discrètes ne se recouperaient pas. En contraste les catégories *havana* et *tamy* de type parentèle n'ont d'existence que par rapport à un individu de référence ou, comme signalé il y a un instant, à un groupe de germains de même père et de même mère (en merina *iray tam-po*). Les demi-germains n'ont en commun que l'un des côtés de leur parentèle, le côté paternel s'ils sont de même père, le côté maternel s'ils sont de même mère. Dans tous les cas les parentèles n'ont aucun caractère discret. En se recoupant les unes les autres à la manière d'un réseau, elles coupent dans le même temps au travers des groupements d'ancestralité constitutifs de la population régionale. L'affiliation d'Ego aux groupements d'ancestralité localisés sur la terre où se trouve le tombeau de son ancêtre d'origine est (au moins à un moment donné de sa vie) exclusive. En revanche sa parentèle reste pour lui une trame potentielle qu'il est libre d'activer ou d'ignorer. En opérant conjointement, les deux modes de parenté d'ancestralité

et d'affinité ou d'alliance sont complémentaires et contribuent à créer et à maintenir une matrice indifferenciée dont les limites coïncident, dans le cas rapporté, avec la population régionale des « descendants des cinq mères ». Cette population régionale fonctionne, dans son tout ou dans ses parties, comme un ensemble matrimonial. Au niveau de la région, les chaînes d'alliance entrecroisées par les mariages endogames des germains tissent de proche en proche une trame continue qui unit des personnes qui, sans être elles-mêmes apparentées ou alliées, ne peuvent se considérer comme étrangères :

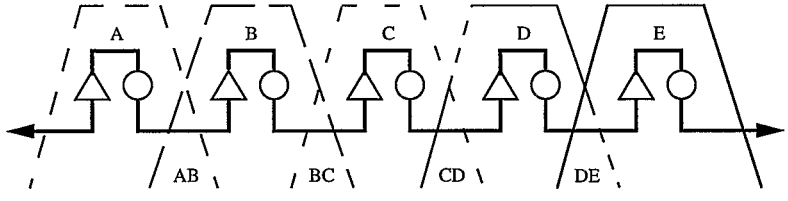


Figure 5

**L'entrecroisement des chaînes de germanité et d'affinité ou d'alliance**

AB est le premier cousin de BC qui est le premier cousin de CD etc. AB et CD, proches parents de BC, ne sont pour lui ni des parents ni des alliés ; pourtant, proches parents d'un proche parent commun, ils se considèrent comme des alliés. En dépit de la distance AB préfère considérer DE comme un allié d'allié (CD) plutôt que comme un étranger. Du reste, dans une population régionale réduite, AB et DE peuvent se trouver parents ou alliés, par exemple par l'intermédiaire du mariage d'un germain d'Ego ou d'un conjoint de germain qui par le mariage et la germanité se trouveraient engagés dans les mêmes types de relation. Il s'ensuit fréquemment des entrelacements de chaînes de germanité et d'alliance que la figure simplifiée ne suggère pas.

## L'ancestralité, les unités résidentielles et les réseaux matrimoniaux

L'idée qu'en se recoupant les parentèles recoupent l'ensemble des groupements d'ancestralité, qui autrement auraient vocation à rester distincts et isolés, a été systématisée par Claude Vogel pour l'Imerina orientale (1973, 1975). Valable pour tout Madagascar, le modèle qu'il propose, suppose l'existence d'au moins deux niveaux :

> celui d'une population régionale largement endogame.
> celui d'unités résidentielles dont les noyaux formés de cohéritiers corésidents sont indissociables des patrimoines fonciers ou/et de troupeaux de zébus.

Ces patrimoines qui leur donnent un caractère discret les constituent en corporations[7]. Ces deux niveaux sont mis en rapport par une très forte mobilité individuelle, à la fois des personnes et des parcelles de terre constitutives des patrimoines qui, parce qu'elle est nécessaire, revêt une signification structurale. Le caractère discret des unités résidentielles est assuré par le principe patrimonial fondamental de l'*anaran-dray/drae* qui, à la manière d'un nœud, maintient l'indissociabilité de leur effectif humain et des parcelles de terre du patrimoine. Dès lors que ce nœud se défait, les unités résidentielles disparaissent en tant qu'unités discrètes. Leurs membres et les parcelles de terres qui en formaient le fond, se trouvent dispersés entre d'autres unités semblables dont ils viennent accroître les effectifs et les patrimoines fonciers. La disparition du principe cohésif de l'*anaran-dray* résulte de la succession normale des générations. La disparition des derniers germains de la génération de tête, qui coïncide généralement avec le moment où leurs petits-enfants établissent leurs propres familles de procréation, s'accompagne de la création de nouvelles unités résidentielles et de la division de leur patrimoine initial. La disparition peut également résulter d'autres causes : insuffisance d'effectif, déshérence, etc., qui dès lors que l'unité résidentielle cesse d'être viable, disperse de la même façon, par le même jeu des liens de descendance et/ou de parentèle, les membres et les parcelles de terre. Rare dans les sociétés patrilinéaires aussi longtemps qu'elles sont exogames, ce second processus est en revanche plus fréquent dans les sociétés qui admettent l'endogamie. Cela est le cas en Imerina où, d'une génération à l'autre, les implantations résidentielles et la distribution des parcelles de terre dans les terroirs se modifient considérablement.

La complexification du modèle de Claude Vogel tient au passage du temps et à l'augmentation démographique qui (la figure 1 le montre) intercale, entre le niveau de la population régionale et celui des unités résidentielles, des catégories et sous-catégories intermédiaires. Ces catégories sont elles-mêmes subdivisées en lignes d'ancestralité localisées, partiellement identifiées avec les unités résidentielles auxquelles elles servent de support. Cela signifie que dans la réalité il y a lieu de distinguer non pas deux mais au moins trois niveaux :

> celui de la population régionale qui, coïncidant ou non avec l'ensemble d'ancestralité maximal, fonctionne en tout ou en partie comme un ensemble matrimonial ;
>
> celui de niveaux intermédiaires avec des catégories, groupements, lignées d'ancestralité généalogiquement emboîtés les uns dans les autres ;
>
> celui des unités résidentielles dont, je l'ai dit, le noyau est constitué par des lignes locales de trois générations dernières subdivisions des subdivisions précédentes.

Les membres de ces lignées localisées, proches parents par l'ancestralité, sont la plupart du temps cohéritiers sur un même patrimoine. Ces proches parents par la filiation et la résidence vivent avec leurs conjoints et leurs enfants non mariés dans des maisonnées ou cases (*trano*) partiellement autonomes. En résumé, le premier niveau est celui de la population régionale. Les groupements discrets de

7. J'emploie « discret » et groupe discret comme équivalents de *corporate* et de *corporate group*.

deuxième et troisième niveau sont pris dans une fourchette de cinq générations. Dans l'exemple de la figure qui suit, les (trois) générations de parents descendants d'un même ancêtre forment l'armature de trois unités résidentielles tenues ensemble par deux générations de parents communs morts (*razana*) :

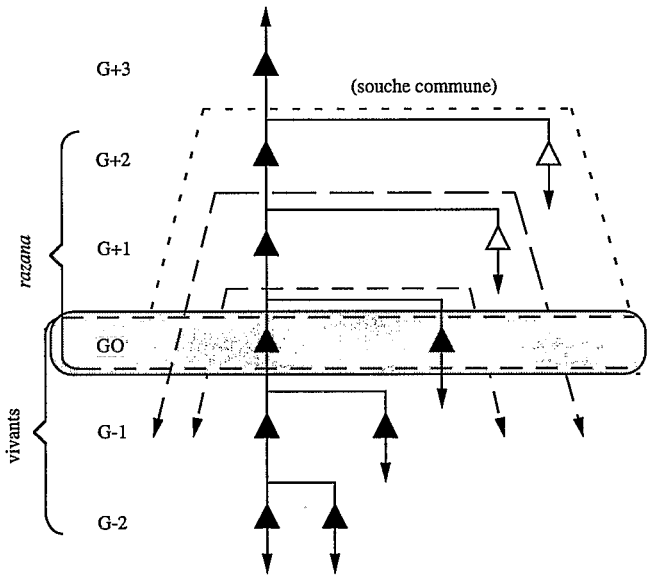


Figure 6

**L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité**

Le remplacement des triangles de la filiation patrilinéaire par les carrés de la filiation indifférenciée ne modifie en rien la logique décrite. J'ai situé la génération de tête des parents vivants au niveau de la génération G0, ce qui montre immédiatement que la fourchette des cinq générations de la parenté d'ancestralité, essentiellement mobilisée à des fins rituelles, est, au niveau de la génération G0, constituée par le recoupement de deux fourchettes de trois générations. En d'autres termes les germains et collatéraux de cette génération sont à la fois les petits-enfants de leurs grands-parents (de la génération G + 2) et les grands-parents de leurs petits-enfants (de la génération G-2). Les germains et collatéraux de cette même génération (G0) se trouvent encore sur la ligne d'articulation qui sépare les vivants des morts. Cela, avec le principe d'antériorité généalogique, explique que le prêtre ancestral médiateur entre les vivants et les ancêtres et représentant de l'ensemble des descendants de la souche commune (G + 3), ne peut être que l'aîné de la branche aînée. L'ensemble généalogique, défini par rapport à l'ancêtre commun (*razambe*) de la génération G + 3, correspond pour les membres de la génération G-2 à la parenté d'ancestralité d'extension maximale, qui comme l'indique la figure se scinde de génération en génération en unités patrimoniales de cohéritiers. Chacune des unités *anaran-dray* est partie prenante

à une fraction du patrimoine initial provenant ultimement du même *razambe* de la génération G + 3. La limitation de la parenté effective à cinq générations et de la parenté des lignes locales (*teraky*) noyaux des groupements patrimoniaux *anaran-dray*, à trois, explique à nouveau le glissement qui se produit à chaque génération. Dans l'exemple de la figure les groupes de germains de la génération G-2, qui constituent autant d'unités résidentielles et/ou patrimoniales (*anaran-dray*), sont les derniers à regarder l'ancêtre commun de la génération G + 3 comme leur *razambe*, c'est-à-dire comme l'ancêtre identitaire à l'origine de leurs droits. A la génération suivante (G-3 non indiquée sur la figure) leurs enfants définiront leur parenté d'ancestralité à partir de leur ancêtre direct de la génération G + 2 et leur parenté patrimoniale à partir des groupes de germains de la génération G-1. En se rapportant à la même figure, le patrimoine initial du *razambe* d'origine de la génération G + 3, partagé en deux parties correspondant aux deux branches généalogiques définies au niveau de la génération G + 2, aura alors perdu toute réalité. Les notions d'ancêtre d'origine (*razambe*), d'héritage et de terre ancestraux (*lovan-drazana* et *tanindrazana*), dont les écrits malgaches accentuent très fortement l'aspect émotionnel, sont en réalité des notions *patrimoniales* purement techniques. Leur association permet de comprendre que le problème pourtant très discuté d'une éventuelle cassure ou rupture des individus d'avec leur terre ancestrale est un faux problème qui, *purement théorique*, ne se pose pas dans la réalité ou, tout au moins, ne se pose pas dans ces termes. Tout simplement, dès lors qu'un membre quelconque d'un groupement d'ancestralité quitte sa terre ancestrale d'origine et s'établit définitivement ailleurs sur une nouvelle terre acquise de quelque façon que ce soit (défrichement direct, achat ou don) en y construisant un tombeau, il devient à l'instant même de sa mort le *razambe* de ses descendants ; dès lors, ces derniers peuvent légitimement considérer la terre où il est enterré et sur laquelle ils vivent, comme leur terre ancestrale

> Il est fréquent que ce soient ses enfants ou petits-enfants qui après son inhumation provisoire dans une fosse individuelle, voire après son rapatriement *post-mortem*, construisent le tombeau de l'ancêtre et l'y inhument en y transférant ses restes, les ramenant si nécessaire depuis le tombeau d'origine vers lequel ils avaient été transférés. Plusieurs exemples de ces transferts successifs des restes mortels apparaîtront dans la suite de l'ouvrage montrant que, contrairement aux idées reçues souvent exprimées, l'ensevelissement dans un tombeau ne consacre en aucune façon l'affiliation et, par là, l'identité définitive *post-mortem* d'un individu. Son identité acquise à sa mort a été déterminée de son vivant par son cours de vie. En revanche son inhumation peut contribuer à déterminer l'identité de ses descendants directs au cas où ceux-ci résident dans le village ou hameau ou s'affilient au groupement de descendance dépendant et dont dépend le tombeau. Le tombeau, le village de résidence et le groupement de descendance ou patrimonial de cohéritiers sont liés par une relation réciproque.

Ces données qualifient la figure précédente en montrant que l'ancêtre *razambe* n'est pas forcément l'ancêtre de référence situé à la limite de la parenté effective, mais l'ancêtre ou l'ascendant proche fondateur dont Ego tient ses droits fusse-t-il, s'il y a eu migration, le père de son père voire son propre père.

Les sociétés et les cultures de Madagascar se différencient selon le niveau sur lequel elles se fondent, ou sur lequel elles fondent les représentations qu'elles ont d'elles-mêmes. Ainsi les sociétés pastorales antandroy, karimbola et mahafaly de l'extrême-sud dont les patrimoines consistent en troupeaux de zébus, les quelques rares brûleurs de forêts itinérants de la côte orientale, ou encore les pêcheurs vezo du sud-ouest pour lesquels la terre est sans valeur marchande, s'organisent et focalisent leurs cultures sur les catégories et groupements d'ancestralité identitaires intermédiaires du niveau 2. A l'inverse, les populations d'agriculteurs et tout particulièrement de riziculteurs des hautes terres qui, tout en possédant le principe d'ancestralité n'en font pas un principe d'organisation sociale, s'organisent et focalisent leurs cultures et leur représentations sur les unités résidentielles et patrimoniales du niveau 3. Subordonnées dans les cas précédents aux catégories et groupements d'ancestralité de niveau 2, ces unités deviennent ici les instances dominantes. Il est clair que ces différences dépendent du statut des terres. De peu d'importance pour les sociétés mobiles de pasteurs, d'écobuants ou de pêcheurs, pour les sociétés d'agriculteurs et de riziculteurs elles deviennent, avec la filiation, un facteur déterminant des structures résidentielles et familiales.

Le concept de population régionale tel que je l'emploie doit être précisé. Dans l'exemple betsileo les « descendants des cinq mères » constituent une population régionale homogène de roturiers jouant le rôle d'un ensemble matrimonial fortement endogame. La superficie de l'aire couverte par la population régionale est en relation avec l'ancienneté d'occupation et le nombre de ses divisions et subdivisions depuis le peuplement originel. Suivant les régions, la nature du relief, les activités agricoles ou pastorales, les populations régionales occupent des espaces variant entre une dizaine et une trentaine de kilomètres carrés, quelquefois davantage, avec jusqu'à une cinquantaine de villages. Dans les régions fortement ou faiblement peuplées, il est parfois possible, depuis un point élevé, de découvrir la succession des villages ou des hameaux et des terroirs qui la constituent. Les sociétés malgaches fortement hiérarchisées sont divisées en ordres sociaux qui, formant autant d'espaces endogames distincts, coexistent sur les mêmes espaces imbriqués à la manière d'un puzzle. L'ancienne hiérarchie des ordres et sous-ordres sociaux tend aujourd'hui à se simplifier, mais l'opposition majeure séparant les descendants des nobles et des roturiers, parfois confondus dans une même catégorie avec les descendants d'esclaves placés hors catégorie lorsqu'ils ne sont pas rejetés hors de l'ordre social, demeure inchangée. En Imerina cette distinction, à la fois hiérarchique et raciale, est crûment radicalisée en termes de couleur. Les « Blancs » (*fotsy*) dont les ancêtres étaient libres sont opposés aux « Noirs » (*mainty*) descendants des anciens esclaves. Dans l'ouest, le nord et le nord-est de Madagascar les descendants des anciens esclaves africains (qu'ils soient ou non originaires de cette ethnie de l'ancien Mozambique) sont désignés comme Makoa[8].

8. Dans les écrits et les chansons de Tananarive, les descendants des esclaves africains sont des *zazamanga*.

En Imerina la catégorie *mainty* qui, leur contrariété, englobe souvent les descendants des roturiers noirs *Mainty enin-dreny,* notamment les Manendy étudiés par Michel (1980) et Juvence Razafimbola (1982) autrefois serviteurs et guerriers des souverains, désigne les descendants d'esclaves malgaches provenant d'autres ethnies ainsi que les descendants des esclaves africains originaires du Mozambique appelés non pas Makoa comme dans les régions périphériques mais – effectivement – Mazombika.

La même simplification opère dans les régions de peuplement récent et composite du moyen ouest étudiées par Jean-Pierre Raison, qui s'étendent entre les pays merina, vakinankaratra et betsileo et l'ouest sakalava. En règle générale, les divisions statutaires des ordres sociaux sont plus importantes que les divisions ethniques. Quelle que soit leur ethnie d'origine, en s'intermariant, les gens de même condition sociale (libre ou anciennement servile) reconstituent en deux ou trois générations des quasi-isolats endogames de voisins (*mpiara-monina*). Parce qu'ils vivent de la même façon dans un même environnement, fréquentent les mêmes marchés hebdomadaires et se rencontrent dans les mêmes circonstances, les *mpiara-monina* de même condition sociale ont le sentiment de participer à un même univers d'intersubjectivité. Exprimé autrement, l'idée de population régionale telle que je l'entends n'est rien d'autre que l'horizon ou l'arrière-plan nécessaire, véritable « réseau sociétal » sur lequel s'ordonnent les catégories, groupements et relations parentales et matrimoniales.

## Les recherches et enquêtes de terrain

Délaissant l'ouest malgache et notamment les régions d'Analalava, d'Ambanja et de Nosy Be dans le nord et du delta et de la Basse vallée du Mangoky dans le sud-ouest, qui m'étaient pourtant très familières pour les avoir parcourues à pied en tous sens, j'ai travaillé dans trois villages et dans leur région immédiatement avoisinante : à Ambohimalely sur les hautes terres centrales d'Imerina, à Amboditononana dans le pays betsimisaraka, enfin à Analamahery dans l'extrême-sud antandroy. Ces communautés et les sociétés auxquelles elles appartiennent se situent sur un continuum allant des sociétés lignagères pastorales les plus patrilinéaires ou agnatiques (Androy) aux sociétés d'agriculteurs et de paysans (Imerina, pays betsimisaraka) combinant les principes d'organisation patrilinéaires de dessus aux principes cognatiques ne faisant pas de la différence de sexe un critère de différenciation sociale.

A seulement treize kilomètres à l'est de Tananarive, Ambohimalemy est situé tout près de la route nationale qui, par Moramanga, relie la capitale à Tamatave. Lorsque l'on vient de Tananarive, le village orienté vers l'ouest apparaît, après deux tournants, pratiquement au sortir du gros bourg d'Ambohimangakely.

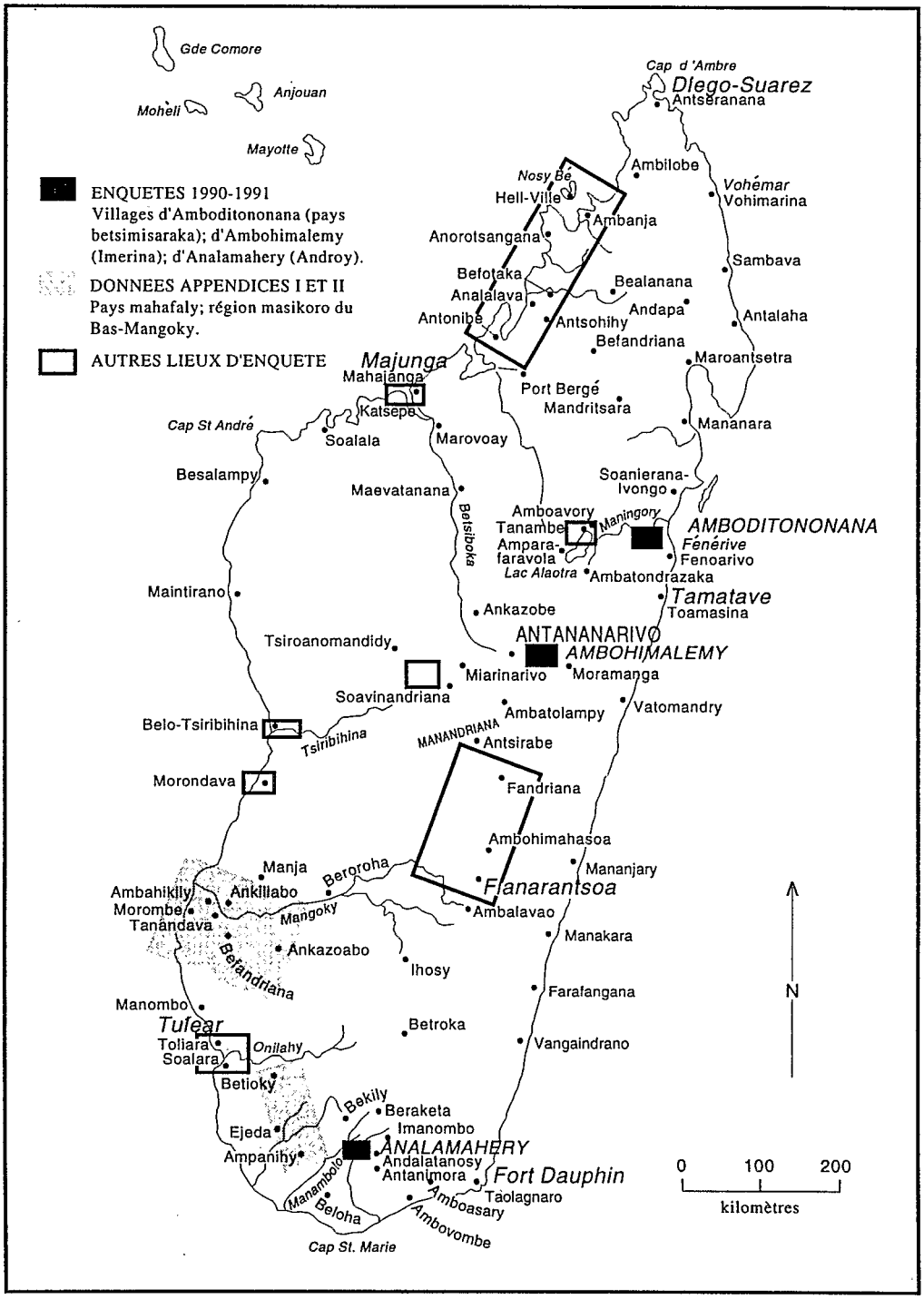


Figure 7

**Les lieux d'enquête**

Orienté vers l'ouest, Ambohimalemy est situé en contrebas du village-nécropole d'Ambohitromby où se trouve le tombeau d'Andrianamboniolona (petit-fils d'Andriamanelo, le premier souverain de la dynastie merina) qui vivait dans le courant du XVI[e] siècle. Andrianamboniolona est l'ancêtre éponyme du sous-ordre nobiliaire (*andriana*) dont les descendants peuplent le village étudié et les villages voisins. Le village est totalement pris dans le réseau urbain de la capitale où une partie de ses habitants, employés, fonctionnaires ou commerçants, se rendent tous les jours pour travailler. Les transports vers Tananarive sont passables, encore que les trajets dans des bus qu'il faut toujours attendre et qui, lorsqu'ils arrivent sont invariablement bondés, ne sont pas particulièrement confortables. Village *andriana*, Ambohimalemy comprend, comme tous les villages *andriana* d'Imerina, une forte proportion de descendants d'esclaves (en l'occurrence près de la moitié). Après plus d'un siècle de scolarisation les *Andriana* peuvent lire et écrire et bon nombre d'entre eux ont, au terme d'un cycle complet d'études secondaires, obtenu le baccalauréat. Quelques-uns ont suivis des études universitaires. Bien qu'aujourd'hui scolarisés les *Mainty* sont moins éduqués. A quelques rares exceptions près, leurs conditions de vie demeurent précaires, et ceux qui sont restés au village travaillent généralement comme métayers pour le compte des descendants de leurs anciens maîtres.

En contraste complet, Amboditononana et les villages betsimisaraka avoisinants situés à une vingtaine de kilomètres au nord de Fénérive, entre le cours inférieur du fleuve Maningory au nord et la route nationale allant (lorsqu'elle est praticable) de Tamatave à Mananara voire, théoriquement, jusqu'à Maroantsetra, sont beaucoup plus isolés.

En l'absence de toute route ils sont reliés entre eux et au chef-lieu administratif d'Ampasina-Maningory par des pistes à peine accessibles en saison des pluies. Lorsqu'ils ne sont pas noyés de pluie, les paysages sont magnifiques. Les bas-fonds aménagés en rizières, cloisonnés par des rideaux de végétation, sont limités par les pentes des collines proches couvertes de *ravinala* et de bambous. Les nombreuses rivières et ruisseaux qui quadrillent la région doivent être franchis sur des troncs d'arbres le plus souvent non équarris. Déjà périlleuses en temps normal ces passerelles de fortune le sont plus encore en temps de pluie. Ce manque de ponts limite les déplacements individuels qui ne peuvent se faire qu'à pied, autant que l'évacuation des produits et l'approvisionnement des villages qui ne se font qu'à dos d'homme et, à moins qu'ils ne soient transportés sur des civières, condamne les malades et les vieillards ou les femmes en fin de grossesse à ne plus sortir de chez eux. Amboditononana possède une école élémentaire servie par deux instituteurs. Théoriquement la présence de cette école permet aux enfants d'apprendre à lire. En vérité, elle ne change pas grand chose et, à l'exception des deux instituteurs et de trois habitants du village dont l'un – Philémon Marozama – titulaire du baccalauréat, tous les adultes sont illettrés. Dans cette région betsimisaraka personne ne connaît plus le français et les deux ou trois personnes âgées qui l'avaient parlé autrefois l'ont à peu près complètement oublié.

En Androy, Analamahery est localisé à une quarantaine de kilomètres au nord de la petite ville d'Antanimora et à une quinzaine de kilomètres plein ouest du vil-

lage-marché d'Andalantanosy sur la route qui, venant de Fort Dauphin par Amboasary et Ambovombe, remonte vers Betroka et Ihosy et au-delà, par Ambalavao, vers les hautes terres betsileo et merina. Le village est formé de onze hameaux largement dispersés.

> Bien qu'Analamahery et les villages d'alentour ne soient reliés que par des pistes, la facilité des déplacements à pied dans ce pays sec de couleur fauve la plus grande partie de l'année, vert pâle en saison des pluies, avec d'immenses plaines couvertes d'épineux et de graminées parfois piquées de bouquets de tamariniers, communique un sentiment de liberté, à l'opposé de l'impression quelque peu oppressante que produisent les paysages betsimisaraka du Bas-Maningory. En dépit des migrations d'une partie de la population vers les autres régions de Madagascar le mode de vie antandroy semble, ce qui est faux, revêtir une qualité de permanence. Les hommes s'occupent de leurs zébus, les femmes prennent soin des cultures. Les difficultés et aléas de leur vie quotidienne expliquent que leurs intérêts majeurs soient retenus par les rituels de vie et de mort qui, à ces occasions, répartissent la société en deux grandes catégories de donneurs et de preneurs de femmes. Il n'y a jamais eu d'école à Analamahery ni dans les villages voisins. Dans toute la région, à quelques exceptions près, les gens restent analphabètes comme ils l'ont toujours été.

Je complète les données obtenues sur ces trois terrains en utilisant des notes personnelles inédites recueillies dans d'autres régions de Madagascar, en particulier dans le nord-ouest sakalava et antankarana, dans le sud-ouest masikoro et vezo de la région du Mangoky, enfin dans la région mahafaly autour d'Ejeda et d'Ampanihy. Je donne quelques idées de ces deux dernières sociétés dans les Appendices I et II à la fin de l'ouvrage. J'ai également mené des enquêtes dans la région de Majunga, y compris dans le village antalaotra de Katsepe sur la rive sud du fleuve Betsiboka ; au nord du Lac Alaotra, dans la région de la Sakay avec Henri Lavondès, à l'ouest de Miarinarivo et de Soavinandriana ; en plusieurs points du Betsileo entre Fandriana et Ambalavao ; dans les basses vallées du fleuve Tsiribihina et un peu plus au sud autour de Morondava, enfin dans la région de Tuléar jusqu'au village vezo de Soalara. En partant de l'ethnographie des trois communautés antandroy, betsimisaraka et merina, complétée par quelques données mahafaly et masikoro, je traite dans les parties qui suivent des trois modes de parenté : parenté d'ancestralité, de patrimoine, d'alliance ou de parentèle, ce qui me permet de discuter également, notamment à propos des parentés antandroy d'ancestralité et de patrimoine et d'alliance betsimisaraka, du fait résidentiel. Le dernier chapitre est indicatif de l'approche de Pierre Bourdieu vers laquelle j'avais progressivement glissé lors de l'étude en pays betsimisaraka et, à un degré moindre, en Imerina où je n'ai pas repris en compte le milieu *mainty* des descendants des esclaves sur lequel j'avais également travaillé en 1970-71. A Ambohimalemy j'ai repris et approfondi quelques aspects d'une première étude inédite que j'avais conduite dans une perspective monographique plus large, travaillant sur les relations sociales entre les nobles *andriana* et les noirs *mainty* descendants des anciens esclaves. M'intéressant ici à la parenté par le patrimoine, je ne

reprends pas ces aspects et puisqu'en ce domaine les *Mainty* d'Imerina sont le plus souvent réduits à la portion congrue, je choisis de me limiter aux propriétés des seuls *Andriana*. Si la recherche avait davantage porté sur les rituels, une telle omission n'aurait pas été acceptable. Dans ce domaine, les milieux *mainty* d'Imerina (qu'il s'agisse des descendants des esclaves d'autrefois ou des membres de l'ancien ordre roturier noir des *Mainty enin-dreny*) sont beaucoup plus conservateurs que les milieux blancs nobiliaires (*andriana*) ou roturiers (*hova*).

Ces données me permettront de revenir dans la conclusion sur la conception malgache de la parenté et de l'alliance gouvernée par l'ethos du *fihavanana* ; un ethos de confiance réciproque que les gens des villages considèrent comme l'expression terrestre la plus immédiate et la plus achevée de l'ordonnancement cosmique du *lahatra*. Parce qu'il englobe les vivants et leurs ancêtres, cet ordonnancement force au respect des usages (*fomban-drazana*) que ces derniers sont supposés avoir établi à l'usage de leurs descendants. Au travers de la moralité des actions humaines, le *lahatra* garantit le maintien de l'ordre social.

Mon intérêt pour les structures familiales et sociales et, surtout, la manière dont j'étais accoutumé à les appréhender ont marqué l'ensemble de mes recherches de terrain et j'ai davantage étudié les rituels dont je parle sous l'aspect sociologique des participations que sous celui de leur signification symbolique consciente ou inconsciente. Pourtant, sans avoir conduit les travaux de terrain dans les perspectives développées par Louis Dumont et, à sa suite, par Daniel de Coppet, Cécile Barraud et les chercheurs de l'équipe ERASME, il est possible de dire que les idées-valeurs dominantes et les principes d'organisation majeurs structurant les catégories, les groupements de descendance ou les unités résidentielles et/ou patrimoniales des trois communautés antandroy, betsimisaraka et merina étudiées, sont ceux de l'agnation ou *raza* pour la première, de *tompontany* pour la seconde, d'*anaran-dray* pour la troisième. L'expression de *tompontany*, littéralement « maître ou responsable de la terre », doit dans la région étudiée du Bas-Maningory s'entendre également dans le sens de « maître ou responsable du pays » que, dès avant la colonisation, les groupements de descendance (*fehitry*) s'étaient appropriés. L'expression d'*anaran-dray* encore plus difficile à traduire désigne à la fois les groupes de cohéritiers et les fractions de terre ancestrale auxquelles ils ont accès et qui, avec leur filiation, contribuent à leur identité. L'agnation comme idée-valeur et principe dominant s'impose immédiatement dès le premier contact avec des communautés antandroy. En revanche ce n'est qu'en cours d'étude que le caractère de référence totale et englobante des idées-valeurs et principes de *tompon-tany* pour le pays betsimisaraka et d'*anaran-dray* pour la communauté nobiliaire merina étudiée m'est apparu. Le principe d'agnation et les concepts institutionnalisés de *tompon-tany* et d'*anaran-dray* ne sont rien d'autre que des modes particuliers de l'idée-valeur pan-malgache d'ancestralité qui les incorpore et dans laquelle ils se rejoignent. J'ajoute que, combinées avec les principes opératoires simples liés comme ceux des trois ou cinq générations à la durée de la vie humaine, ces idées-valeurs rendent compte de la diversité des formes spécifiques des groupements et institutions sociaux et, dans le même temps, de leur unité et de leur irrédentisme.

La description ethnographique aussi exhaustive que possible des villages, hameaux, groupes de descendance ou lignes et/ou groupes de cohéritiers étudiés, m'a permis des comparaisons à l'intérieur des mêmes communautés. Je ne me suis pourtant pas essayé à un traitement comparatif des différentes sociétés malgaches, pas plus qu'à une synthèse de leurs structures sociales que, – pour l'instant du moins – la diversité de leurs systèmes d'idées et de valeurs autant que des configurations culturelles qu'ils produisent, exclue, mais je me suis efforcé de retrouver, sous la diversité des formes sociales et des représentations qui y correspondent, les concepts et principes communs qui les sous-tendent. Pour ce faire je suis parti, non pas des catégories anthropologiques mais des distinctions locales que les premiers intéressés jugent fondamentales, faisant d'eux, selon leurs termes : « ce qu'ils sont » (*maha-izy azy*). Reconnaissant, avec l'importance cruciale de la notion de *lahatra*, le caractère cosmique des sociétés malgaches, j'ai été amené pour éviter tout réductionnisme, à accorder aux ancêtres et aux entités du monde invisible qui interviennent journellement dans les activités les plus banales des vivants, leur statut d'agents au sens plein du terme. L'ordonnancement du *lahatra* commande la hiérarchie, autre trait fondamental de l'organisation des sociétés malgaches qui, régissant l'ensemble de la société depuis les ordres et sous-ordres sociaux jusqu'aux groupes de germains, introduit des distinctions de rang à l'intérieur des lignages ou des familles étendues pourtant (théoriquement) réputées égalitaires. J'ai donné à ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine toute la priorité qui lui revient, en insistant sur cette idée que les considérations patrimoniales transforment des notions aussi marquées affectivement que le sont celles d'*anaran-dray*, de terre voire de tombeau ancestral, en notions techniques, quasi juridiques, permettant de faire le départ entre les ayants droit et les héritiers. Tout au long de l'ouvrage je suis revenu maintes fois, sans pour autant les théoriser, sur deux autres distinctions essentielles de la sociologie malgache dont, paradoxalement, on parle peu : celle opposant les donneurs de femmes aux preneurs ; celle différenciant les descendants d'hommes des descendants de femmes. Quelles soient théorisées ou pas, conscientes ou inconscientes, ces distinctions gouvernent largement les rituels des cycles de vie et de mort en catégorisant, des sous-ensembles de parents et d'alliés en termes de genres (*genders*) masculins ou féminins. C'est ainsi que dans le sud-ouest et du sud sakalava, masikoro, vezo, mahafaly ou antandroy, Ego masculin considère tous ses parents comme ses « *rene* » : « ses mères », et désigne effectivement le frère de sa mère comme son *renelahy* ou *renilahe* litt. : sa « mère masculine », de la même manière que, réciproquement, il est pour lui un *anak'ampela*, une « fille », en l'occurrence une « fille masculine ». J'ai également été attentif aux règles et aux interdits de mariage souvent en relation avec les notions de sang « froid » du père et chaud ou brûlant c'est-à-dire dangereux de la mère. Ainsi que c'est le cas dans de nombreuses sociétés de Madagascar, dès qu'elles sont élargies, ces notions excluent toute possibilité de répétition de mariage avec les parents maternels ou, plus généralement, avec les parents par les femmes. A cet égard je me suis intéressé aux interdictions des unions entre les enfants, les petits-enfants de sœurs et, dans les régions de l'ouest et du sud, entre leurs descendants. Cela m'a amené à discuter de la différence des destins masculins et féminins et des caractéristiques de la parenté

par les femmes (les sœurs et les filles) et, du fait des règles ou usages de résidence post-maritale, de leur dispersion. Ces distinctions, concepts, notions, principes opératoires étant présents ou, à tout le moins, agissants, dans toutes les régions de l'île, il est possible, pour paraphraser J.P.B. de Josselin de Jong, de considérer l'ensemble de Madagascar comme « un champ de recherches ethnologiques » dont les similitudes et les différences favorisent la diversité dans l'unité et vice versa. Cette dialectique unité/diversité me convainc, qu'à la condition d'utiliser, aux côtés des concepts habituels de l'anthropologie, les quelques concepts ou distinctions culturelles (purement malgaches) dont je viens de dire un mot, une telle synthèse est désormais possible.

Je voudrais encore souligner que les données présentées n'ayant de valeur que contextuelle, j'ai tout au long de l'ouvrage volontairement donné une grande place à l'ethnographie ce qui m'a permis, plutôt que de théoriser les faits, de les replacer dans les situations et les circonstances dans lesquelles ils ont été observés, et par là, autant que faire se peut, de les expliquer ou, plus exactement, de les traduire dans des termes qui ne dérouteraient pas trop les premiers intéressés. Cette voie d'approche me paraît susceptible de mettre en relief le pragmatisme d'hommes et de femmes intéressants et, ce faisant, de donner une première idée de leur manière de penser et de la nature de leurs savoirs, savoirs pratiques plus « sentis » que cognitifs, plus souvent incorporés que relevant de l'ordre du discours. A partir de ces remarques, je voudrais également attirer l'attention sur les difficultés de la démarche herméneutique qui est celle de l'anthropologie et également, en présence d'une telle diversité des formes et des manifestations de surface, sur le danger de généralisations qui n'atteindraient pas au plus profond des principes constitutifs faisant précisément des sociétés malgaches « ce qu'elles sont ».

PREMIÈRE PARTIE

# LA PARENTÉ IDENTITAIRE D'ANCESTRALITÉ

John Mack intitule son ouvrage de 1986 : *Madagascar, Island of the Ancestors*. Fréquemment qualifiées de sociétés des ancêtres, les sociétés de Madagascar fondent effectivement les identités collectives et individuelles de leurs membres et les hiérarchies de leurs ordres sociaux, sur l'idée d'ancestralité. Cette idée est partout présente, au point que dans toute l'île les grandes catégories et parfois les groupements de descendance : *firaza(g)na, karaza(g)na* ou simplement *karaza* ou *raza,* sont tout simplement – ainsi que leur racine commune *raza* qui signifie « ancêtre » l'atteste – des « ancestralités ». Ceci étant, si l'idée-valeur d'ancestralité est partout reconnue, seules les sociétés lignagères des régions périphériques et côtières entourant les hautes terres merina, vakinankaratra et betsileo, qui représentent environ les deux tiers des sociétés de l'île, l'utilisent comme un principe technique d'organisation sociale leur permettant par l'application d'un principe de filiation généralement patrilinéaire ou agnatique, beaucoup plus rarement bilinéaire, de s'organiser en groupements de descendance discrets (en anglais en *corporate descent groups*) ou, ainsi que je les appelle, en groupements d'ancestralité. Ces groupements ont une existence sociologique suffisamment distincte de celle de leurs membres pour leur permettre de faire prévaloir les intérêts collectifs qu'ils représentent sur les intérêts particuliers de ces derniers. A moins qu'ils n'agissent strictement à titre privé, *in private capacity* selon l'expression de Leach (ce qui n'est jamais facile à établir), les descendants d'un même ancêtre sont supposés agir *in corporate capacity* : « en représentation » et pour le compte des autres membres de leur groupement de descendance qu'ils engagent par leurs actes. Par opposition aux sociétés lignagères de l'ensemble des régions périphériques, les sociétés des hautes terres ne possèdent pas de groupements d'ancestralité ou de descendance comparables aux *famosora* et *fehitry* antandroy et betsimisaraka dont il va être question. Les unités discrètes se situent au niveau des groupes d'héritiers (*anaran-dray*) à une même fraction de patrimoine, au niveau des familles localisées (*fianakaviana*) auxquelles ces unités servent de noyaux d'agrégation ou encore au niveau des familles de procréation, en merina : *ankohonana,* de leurs membres. En dépit de l'idéologie fortement patrilinéaire de l'*anaran-dray,* les affiliations aux groupements résidentiels se font indifféremment par l'intermédiaire de l'un de ses membres de l'un ou l'autre sexe.

Il n'est question dans cette partie que de deux sociétés lignagères : une société antandroy, une société nord-Betsimisaraka. La première du centre-nord de l'Androy est une société pastorale, la seconde de la région du Bas-Maningory une société rizicole et arboricole. Leurs patrimoines consistent respectivement en troupeaux de zébus – et en terres, notamment en rizières. Le caractère rigoureusement patrilinéaire ou agnatique de la première, à peu près complètement indifférencié de la seconde, les place aux deux extrémités d'un continuum le long duquel se répartissent les autres sociétés lignagères de Madagascar qui combinent à des degrés variables l'agriculture et l'élevage pastoral. Le principe strictement patrilinéaire ou agnatique de la société antandroy continue à gouverner la formation des catégories et groupements d'ancestralité appelés *raza* dans l'ensemble du sud

et de l'ouest malgache et *karaza* et *famosora* dans la région étudiée. Le caractère indifférencié de la société betsimisaraka provient de la rareté des terres qui, au côté de la filiation, a fait du sol, de la localité et/ou de la résidence, l'un des deux déterminants de la structure sociale. Je traite de cette question dans la prochaine partie sur la parenté par les terres ou parenté patrimoniale en m'appuyant sur le même exemple betsimisaraka et sur un exemple merina.

Les figures 3 et 4 de l'Introduction montrent que si, conformément aux adages des différentes régions de Madagascar, Ego peut théoriquement se réclamer de huit ancêtres ou des huit groupements d'ancestralité qu'ils déterminent, l'ancestralité qui lui donne son identité première est celle de son lieu de résidence. Cette ancestralité d'appartenance principale est définie par rapport à l'ancêtre d'origine dont il tient ultimement ses droits. Exprimées autrement, les idées d'ancêtre ou d'ancestralité ainsi que l'identité aussi bien individuelle que collective qu'elles produisent ont – quelque soit le type lignager ou non lignager de la société – une double dimension : une dimension généalogique ; une dimension spatiale ou territoriale. Ces deux dimensions se recoupent dans la personne de l'ancêtre d'origine et/ou dans le tombeau dans lequel il est enterré. Pour Ego, l'ancêtre identitaire d'origine (en anglais *apical ancestor*) appelé *razambe* sur les hautes terres, *lonjo be* chez les Betsimisaraka du nord – est à la fois son *razana loharanon'ny aina :* son « ancêtre source de la vie » auquel il rend un culte, et son ancêtre « patrimonial » ou fondateur, à l'origine de ses droits de cité et de ses droits fonciers. Le tombeau de l'ancêtre constitue la terre qui l'abrite en terre ancestrale (*tanindrazana*) de ses descendants. La résidence sur *la terre ancestrale que l'on possède mais* – je le signale immédiatement – *dont on est également possédé,* réunit les deux critères de filiation et de résidence ou de localité et confère aux descendants de l'ancêtre d'origine qui y est enterré avec la qualité d'originaire, de *tompontany :* de « maître de la terre », un droit de cité plein et entier. Fondée sur la filiation et sur la localité, cette identité de *jus sanguinis* et de *jus loci* ressemblerait davantage dans nos conceptions occidentales à une citoyenneté. A l'inverse, vivre ailleurs que sur la terre dont on est originaire n'assure dans les meilleurs des cas qu'une citoyenneté de second rang. Ces idées expliquent que dans toutes les régions rurales malgaches les étrangers nouveaux venus ne soient que des citoyens de deuxième ordre. Un statut de deuxième rang qui implique que dans toutes les circonstances de l'existence, ils vont être subordonnés voire dépendants des originaires *tompon-tany* dont, par contraste aux leurs, les droits sont complets. Dans le nord de Madagascar cela est exprimé crûment en disant qu'ils ne sont pas *masim-bava* : que « leurs paroles (litt. : leurs bouches) non douées d'efficacité » ne méritent guère d'être prises en considération. Cela, vrai des nouveaux venus, l'est également des originaires partis vivre ailleurs « sur des terres étrangères » (*an-tanin'olona*). Ces derniers appelés sur les hautes terres *zanak'am-pielezana* : « descendants ou enfants dispersés/de la dispersion » qui, par définition, n'ont pas (ou pas encore) de tombeau et par conséquent pas de terre ancestrale dans les lieux où ils se sont fixés, ne peuvent aux yeux des originaires, qu'être des étrangers (*vahiny* ou *ampenjiky*) ou, dans les meilleurs cas, des nouveaux venus (*mpihavy*), un terme qui suppose déjà une certaine acceptation. Ces deux conceptions des ancêtres (progéniteurs et fondateurs) et, par là, des deux modes d'an-

cestralité qu'ils définissent forment un tout indissociable. Je ne les distingue que pour des raisons analytiques et de facilité d'exposition ce qui, après avoir dans cette partie traité de l'ancestralité comprise comme principe identitaire et d'organisation sociale, me permet de l'envisager dans la prochaine sous son second aspect de source de droits patrimoniaux.

Les données de cette première partie précisées dans la partie suivante et également dans les deux Appendices de la fin de l'ouvrage permettent de poser la question de la généralité de ce type de groupements sur lequel, en utilisant à leur profit le concept d'ancestralité, les anciens royaumes malgaches qu'ils soient sakalava ou merina ont établi leur domination, au point de les créer là où ils n'existaient pas. Bien qu'ayant travaillé dans une perspective plus sociologique que symbolique, je discuterai de quelques aspects religieux et rituels de l'ancestralité, traitant plus en détail des Antandroy dans le chapitre dix.

# 1

# La *raza* ou l'agnation antandroy

Très brièvement, pour faciliter la lecture du chapitre, le concept d'agnation est contenu dans celui de *raza* qui en est sans doute la meilleure traduction. Dans l'ensemble du sud et du sud-ouest de Madagascar ce terme de *raza* désigne les catégories d'origine et les groupements de descendance agnatiques qui les composent appelés *karaza* et *famosora* dans la région étudiée. La parenté d'ancestralité de *raza* est radicalement distinguée de la parenté *longo* de parentèle et/ou d'alliance. De la même façon, la descendance indifférenciée par les hommes et par les femmes des lignées (*tarike*) définies à partir d'un ascendant ou ancêtre proche pris comme point de référence, comprend les patri-lignées localisées appelées *foko* de ses descendants agnats masculins et les lignées non localisées de ses descendants féminins appelées *tariratse*. Les lignées *tariratse* connotent la descendance utérine non agnats des femmes agnats. Je reviens sur ces notions dans les chapitres neuf et dix.

Les sociétés antandroy et mahafaly de l'extrême-sud et, à des degrés variables (suivant la part réciproque de leurs activités pastorales et agricoles) les sociétés bara, masikoro et sakalava du sud ou de l'ancien royaume du Menabe entre les fleuves Mangoky et Tsiribihina, sont dominées et ordonnées par l'idée d'agnation qui est, tout à la fois, une idée, une valeur et un principe d'organisation sociale. L'agnation, considérée comme idée-valeur au sens de Louis Dumont[1] et aussi comme principe technique d'organisation sociale, englobe et subordonne en les hiérarchisant toutes les caractéristiques de l'organisation sociale et rituelle antandroy autant que l'idéologie qui les sous-tend. A ce propos, sans m'étendre

1. Louis Dumont justifie l'utilisation de l'expression « idée-valeur » par « l'impossibilité de séparer idée et valeurs dans les formes de pensée non moderne » – en l'occurrence des sociétés holistes et hiérarchiques opposées aux sociétés « modernes » égalitaires – (Dumont 1983 : 303 et également 274 et suivantes). Il est à peine utile de rappeler les développements que, sous l'impulsion de Daniel de Coppet, les chercheurs de l'équipe ERASME ont donné à cette manière d'appréhender les sociétés. Pour sa part, M.S. Evens a réévalué l'ethnographie Nuer d'Evans-Pritchard à partir de la même conception de Louis Dumont (in Galey 1984 : 319-334). L'ouvrage de Serge Tcherkézoff que je ne connais que dans sa traduction anglaise est une lumineuse application de ces approches. Outre l'étude collective publiée par Galey, je renvoie aux deux articles de Daniel de Coppet et de Cécile Barraud de 1990 et de 1992.

sur cette question, je considère que les formes sociales et l'idéologie qui les informe sont « données ensemble » et que les relations qui les unissent sont non pas causatives mais systémiques. Cette approche qui a permis à Terence M.S. Evens de réévaluer l'ethnographie Nuer d'Evans Pritchard (in Galey 1984 : 319-334) s'applique à la perfection aux sociétés pastorales de l'extrême-sud et des sud et centre-ouest malgache où, de la même façon, l'agnation gouverne les rituels qui donnent leur cohérence à tous les domaines de l'existence. Comme principe d'organisation, l'agnation « subsume »[2] et rend compte de la structure des catégories identitaires (*karaza*) et des groupes de patrifiliation discrets localisées (*famosora*) correspondant à leurs branches généalogiques, autant que des caractéristiques de l'identité, de la propriété et de la résidence antandroy et mahafaly, notamment de la morphologie particulière des villages constitués par une succession de hameaux ou, plus exactement, d'enclos résidentiels. Dispersés sur deux ou trois kilomètres et parfois davantage, ces enclos enferment les cases de leurs occupants et les parcs de leurs zébus derrière des haies d'épineux. D'un effectif moyen de vingt à trente personnes ils sont composés des familles de procréation de deux générations d'agnats masculins adultes, de leurs épouses et de leurs enfants, filles comprises, non encore mariés. Les mariages polygynes des agnats masculins répartissent les résidents en familles matricentrées de demi-germains (agnats) nés de mères différentes. Dans les villages les hameaux relevant des mêmes *karaza* et/ou *famosora* sont différenciés les uns des autres par le nom de leur doyen qui suivant les cas peut être le père, le père de père, l'aîné des frères ou, plus rarement, un collatéral de la génération la plus ancienne. La spécificité des sociétés antandroy et mahafaly tient à cette détermination de la descendance et de la résidence par le même principe d'agnation. Ce principe déjà suffisant à produire la patrilinéarité est encore renforcé par l'idée que les hommes, seuls « maîtres » ou « propriétaires » : *tompo* de leurs fils et de leurs zébus, constituent les chaînons forts de la structure sociale, ce qui les autorise à intervenir dans toutes les activités rituelles et sociales associées à l'ancestralité.

> Le concept de *tompo*, d'intérêt sociologique crucial à Madagascar, est ambigu. Si, effectivement, sa première signification est « maître » ou « propriétaire (légitime) » ou encore, selon un terme utilisé par Daniel de Coppet, « gardien », il me semble indiquer plutôt une relation dans les deux sens. Si, le propriétaire (*tompo*) « possède » la personne ou l'objet « possédé », il est lui-même possédé par la personne ou l'objet qu'il possède, lesquels sont d'une certaine manière les « maîtres » ou « propriétaires » de leur *tompo*. C'est dans ce sens que dans l'Introduction j'ai dit que les *tompon-tany* possédaient la terre autant qu'ils en étaient possédés.

2. Les chercheurs du groupe ERASME utilisent fréquemment le terme franglais « d'encompasser » qui toujours dans la perspective de Dumont suppose à la fois la juxtaposition de niveaux distincts (hiérarchisés) et de l'englobement par le niveau supérieur des éléments contraires du niveau inférieur. Ainsi l'agnation englobe (en les opposant aux étrangers) les agnats masculins et féminins, qu'à un autre niveau elle distingue radicalement comme des parties par rapport au même tout de l'agnation. Dumont rappelle qu'à l'intérieur des différentes configurations culturelles les critères de distinctions peuvent varier d'un niveau à l'autre.

Cette reconnaissance exclusive des agnats masculins écarte les agnats féminins que sont leurs sœurs et leurs filles, que la règle absolue de résidence post-maritale viri-patrilocale force de surcroît à quitter leur hameau d'origine pour aller vivre dans celui des pères de leurs maris. Par les conduites obligatoires qu'elle prescrit entre les agnats et les non-agnats, l'agnation commande le maintien de la culture et de la structure sociale. Proposant les modèles idéaux en fonction desquels les conduites collectives ou individuelles sont réalisées et évaluées, sa logique prend le pas sur toute autre considération. A l'inverse, dans l'existence quotidienne vécue dans les hameaux ou en transhumance, l'ordre de priorité des relations s'inverse. Les solidarités au niveau des familles matricentrées des époux et de leurs familles d'orientation respectives prennent temporairement le pas sur l'agnation sans que celle-ci n'en perde pour autant sa force déterminante. *La dynamique de la société antandroy et des autres sociétés pastorales du sud et du sud-ouest de Madagascar me semble résider dans cette alternance et dans ce renversement de perspective.*

A partir de l'exemple des Tandranatelo Maromainte (MM) du village d'Analamahery j'étudie les catégories d'ancestralité *karaza* et groupes de patrifiliation *famosora* du double point de vue de leur structure segmentaire et de leur caractère de référence identitaire exclusive. La disparition de l'ancien pouvoir des princes *mpanjaka* explique que le sentiment de profonde unité que les *karaza* communiquent à leurs membres ne soit guère éloigné de celui d'une commune citoyenneté. Un rappel historique replaçant les Tandranatelo Maromainte dans les ensembles des Afomarolahy et des Renivave permet de comprendre l'organisation segmentaire et résidentielle de la société qui, à son tour, introduit à l'agnation comprise tout à la fois comme principe de totalité et de continuité et comme fondement de l'identité sociale collective et individuelle. Je décris le fait résidentiel dans le prochain chapitre.

## L'organisation segmentaire et résidentielle

La confédération historique (*kopabe*) des Renivave constituée il y a deux cents ou deux cent cinquante ans est segmentée en trois grandes divisions également appelées *kopabe,* qui sont celles des Afomihala, des Afondriambita et des Afomarolahy. Les Afomarolahy sont eux-mêmes divisés en quatorze catégories identitaires (*karaza*) dont les Tandranatelo étudiés ici. Les Tandranatelo sont divisés en quatre groupes de patrifiliation *famosora* (I) dont celui des Maromainte qui, depuis une vingtaine d'années, s'est lui-même segmenté en cinq groupes de patrifiliation désignés par le même terme de *famosora* (II). Les *famosora* II sont constitués de patrilignes (*tarike*) qui coïncident généralement avec les hameaux. Le schéma des segmentations successives antandroy correspond exactement à celui des Betsileo du Manandriana de la figure 1. Les segmentations procèdent de la même façon depuis les ensembles historiques (*kopabe*) et les catégories d'ori-

gine identitaires (*karaza*) jusqu'aux groupes (discrets) de patrifiliation[3] (*famosora*) segmentés eux-mêmes en lignes locales (*tarike*). Les *tarike* sont définis par rapport à un ascendant commun de la génération G+1 qui, la plupart du temps disparu, peut être encore en vie. Dans ces cas exceptionnels, leurs membres peuvent résider dans deux voire trois hameaux dont l'un, celui où vit le membre le plus âgé du *tarike,* comprend quatre générations. Les *tarike* embrassent trois, exceptionnellement dans le dernier cas rapporté, quatre générations d'agnats masculins. Conformément à l'ordonnancement général à Madagascar, les trois générations comprennent toujours la génération aînée des parents, le plus souvent du seul doyen du hameau (G 0), suivie de la génération de ses fils mariés et filles non mariés (G - 1) et des fils et filles encore enfants ou adolescents des premiers (G - 2).

> Le *kopabe* Renivave et ses trois divisions Afomihala, Afondriambita et Afomarolahy forment une population régionale. Les divisions *karaza* du niveau qui suit correspondent aux catégories identitaires *akitsanjy* nord-Betsileo de niveau I ou II. Les *famosora* I aux *akitsanjy* II et les *famosora* II sont les équivalents des branches *taro-bahy* du Manandriana. Les lignes locales *tarike* antandroy sont l'équivalent des *teraky* betsileo ou merina de l'ensemble des hautes terres et des *tariky* du nord sakalava, antankarana et tsimihety de Madagascar.

Les *tarike* antandroy ou leurs équivalents des autres régions correspondent encore aux lignées résidentielles que Leach appelait « locales » (Leach 1961 : 57-58).

L'histoire antandroy n'est rien d'autre que celle de la segmentation successive et de la transformation des groupes de patrifiliation qui, au départ *famosora,* deviennent des *karaza* avant, avec le passage des générations, de se subdiviser en nouveaux *famosora*. Le cycle se poursuivant, les *karaza* perdent tout caractère discret pour devenir de simples catégories référentielles appelées *kopabe*. Les *karaza* occupent ainsi une position intermédiaire entre les catégories référentielles *kopabe* et les groupements discrets *famosora*. Au siècle dernier, les Afomarolahy et les deux autres divisions Renivave étaient placés sous l'autorité de l'ordre princier des Andriamagnare dont les Temanorignandro qui résident également dans la région constituent peut-être une division. L'ancienne organisation politique justifiée par la fréquence des razzias de zébus cause majeure des affrontements[4] n'existait qu'à des fins prédatrices et guerrières. Ces causes anciennes disparaissant, du moins au niveau des grands ensembles, les ententes guerrières d'antan n'ont plus de raison d'être. Actuellement, les anciens ensembles historiques et

3. Je fais une différence entre groupe et groupement. L'affiliation à des groupes est fermée par des critères stricts, en l'occurrence dans l'extrême-sud par la règle de filiation patrilinéaire ou agnatique. L'affiliation à des groupements – tel que j'utilise le terme – est optionnelle.

4. Les conditions prévalentes en Androy et en pays mahafaly au XVII[e] siècle sont décrites par Robert Drury, un jeune marin naufragé. Je renvoie à son témoignage qui capture pleinement la dureté des rapports humains dans le Madagascar ancien du sud et du sud-ouest (voir dans la bibliographie sous Drury).

leurs divisions du type Afomarolahy ne sont rien d'autre que des références identitaires. Les catégories d'origine *karaza,* définies généalogiquement à partir d'ancêtres lointains qu'aucun de leurs descendants actuels n'ont pu connaître personnellement, ne se constituent en groupements discrets qu'à l'occasion des grandes circoncisions collectives (*savatse*) ou des funérailles de personnes connues et n'agissent collectivement que dans les cas d'insultes aux ancêtres. Ils conservent cependant toute leur pertinence dans le domaine des mariages et particulièrement des alliances patri-endogames entre membres d'un même *karaza* puisque les enfants qui en sont nés, agnats par double filiation, ont un statut rituel plus élevé que leurs demi-germains nés de mères appartenant à d'autres *karaza,* qui sont agnats par simple filiation. (Ces mères non agnats qui peuvent être des épouses étrangères peuvent également être des parentes *longo* par la parentèle, appartenant automatiquement, de par la règle de patrifiliation, à d'autres *karaza*).

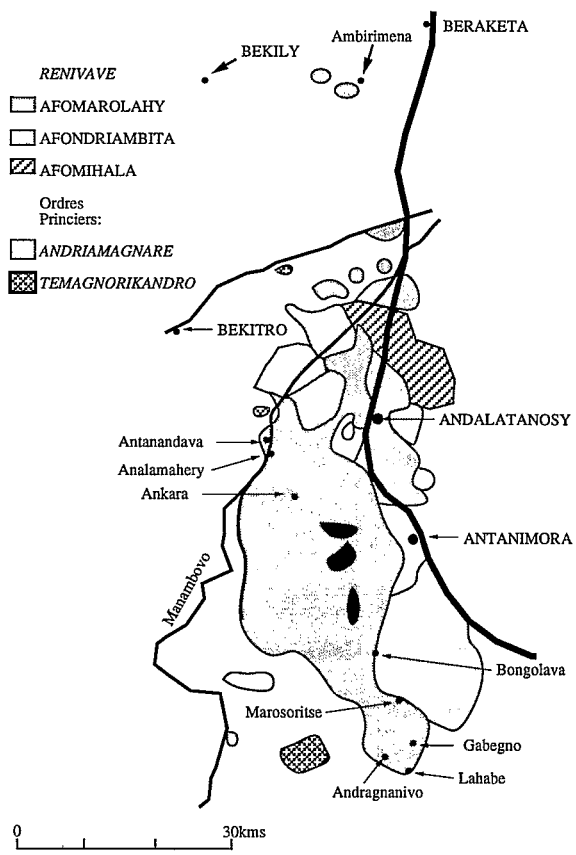


Figure 1.1

**Carte régionale de la répartition des grandes catégories d'ancestralité**[5]

5. Source : Heurtebize 1986 : cartes pp. 29, 258, 287 et 288.

Dans les années 90 les Renivave d'un effectif de vingt-cinq à trente mille personnes occupent un territoire d'une centaine de kilomètres carrés dans le centre de l'Androy. Ce territoire est limité à l'ouest par le fleuve Manambovo et à l'est par une ligne imaginaire qui partie d'Ankoba au sud procède jusqu'à Imamombo au nord en passant à l'ouest d'Antanimora. A la même époque les Afomarolahy comprenaient environ dix mille personnes réparties entre quatorze *karaza* que j'énumère dans l'ordre : Marokobo, Marovitsake, Fondratehake, Tetafakatse, Tezantelo, Tsirite, Tandaza, Tantsaha, les Tandranatelo venant en toute dernière position.

Les Afomarolahy sont entourés de trois ensembles Afondriambita et, au nord, d'Afomihala qui les séparent d'une quatrième région Afondriambita. La localisation des *kopabe* et/ou *karaza* nobiliaires des Andriamagnare et des Temagnorikandro témoigne d'une association historique ancienne. Les noms des *kopabe* et *karaza* non Renivave n'ont pas été reproduits.

Les Tandranatelo sont localisés à peu près au centre de l'espace Renivave. Les migrations des ancêtres des *karaza* et *famosora* Afomarolahy, étudiées dans l'ouvrage de Georges Heurtebize auquel je renvoie, sont récentes et leurs implantations vers le nord font nettement ressortir leur direction. La poche d'Ankobo au sud-ouest est un vestige de l'ancien habitat. A la fin du XIX[e] siècle les Tandranatelo ne formaient qu'un seul *famosora* concentré avec le reste des Afomarolahy dans un périmètre compris entre Andramasy au sud (localisé sur la figure au sud d'Andragnanivo), Lahabe à l'est et la mare d'Andragnanivo et Marosoriritse au nord. Ils étaient situés à plus de soixante kilomètres au sud de leurs implantations actuelles. Les tombeaux de leurs ancêtres des générations G+4 et G+3 de la figure 1.3 s'y trouvent effectivement (Heurtebize : fig. 28, 40, 41 et 37 p. 169, 244 et 234). A cette époque les Tandranatelo venant d'un village appelé Gabeno s'étaient regroupés à quelques kilomètres à l'ouest de la grande mare Kili/am/bolamena : « au tamarinier d'or » dans la région de Marosoritse. Une première branche, qui par la suite devait devenir le *famosora* Tebagnake (TB), se détache de l'ensemble des Tandranatelo pour partir sur Bongolava. Vers 1907 les autres branches correspondantes aux futurs *famosora* Marotsontsa (MT), Marofoty (MF) et Maromainte (MM) désertent à leur tour Marosoritse pour aller séjourner à Ankara. Vers 1911, après divers mouvements exploratoires, les trois branches abandonnent cette localité pour Analamahery où elles sont rejointes par les Tebagnake venus directement de Bongolava. Les Maromainte se fixent définitivement à Analamahery tandis que les trois autres *famosora* vont, dans les années 20-25, créer Antanandava à cinq kilomètres plus à l'ouest. Par la suite, à partir d'Analamahery et d'Antanandava, les Tandranatelo ont établi et peuplé des camps pastoraux (*toets'aombe*) dont certains se sont développés en hameaux puis en villages. Analamahery et Antanandava, les deux villages-mères des Tandranatelo, sont entourés d'autres villages peuplés par des *karaza* qui relèvent soit des trois divisions (*kopabe*) Renivave, soit de *kopabe* considérés comme étrangers, parmi lesquels ceux nobiliaires déjà cités des Andriamagnare et des Temagnorikandro.

Pour résumer, l'idée de groupes de patrifiliation (*famosora*) évoque celle d'identité donc de proximité. Si les relations généalogiques sont distendues au-delà des deuxièmes et troisièmes cousins, l'unité des *famosora* éclate. La proximité de collatéralité au niveau des doyens des hameaux qui maintient l'unité de

leurs enfants et de leurs petits-enfants, est cruciale. Au fil des générations la segmentation des *kopabe,* des *karaza* et des groupes de patrifiliation *famosora* s'accompagne de l'apparition de nouveaux hameaux dont la multiplication consacre en quelque sorte l'autonomie des patrilignes locales de même origine qui leur servent de noyaux. Dans le même temps qu'il matérialise à l'intérieur des mêmes ancestralités d'origine les divisions définitives qui y mettront fin, ce cycle normal de développement préfigure leur transformation en unités plus nombreuses et de même nature.

*Les segmentations généalogiques et résidentielles des Tandranatelo-Maromainte*

L'ancêtre d'origine du *karaza* Tandranatelo est Ratsiafe et la division du *karaza* en quatre *famosora* part de ses petits-fils. Ratsiafe devait vivre vers le milieu du XIX[e] siècle. Seul le nom de son fils aîné Itihereke n'a pas été oublié (Heurtebize 1986 : 105-107, 202-203).

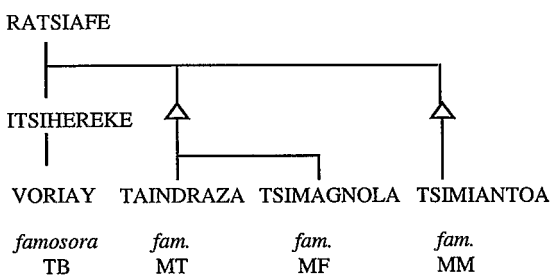


Figure 1.2

**L'origine et la division des Tandranatelo en quatre *famosora***

Le hameau de Lahimpolotse étudié du village d'Analamahery dépend du *famosora* Maromainte quatrième et dernier *famosora* du *karaza* des Tandranatelo.

Les segmentations généalogiques

Les segmentations généalogiques des branches généalogiques des *famosora* de niveau I et leur reconnaissance en *famosora* de niveau II commencent à être reconnues dans les années 80.

La généalogie très simplifiée qui sert de référence aux chapitres sur l'Androy indique les lieux de naissance et/ou de décès connus. Les données sur les localisations et les âges proviennent de l'ouvrage cité d'Heurtebize. L'ancienneté des tombeaux est parfois précisée par des dates. A partir de la génération G + 2 j'ai abrégé à deux syllabes le plus grand nombre de noms mais ai conservé ceux de Notry et de ses descendants directs, de Refeko et de Maka. Je n'ai pas touché davantage aux

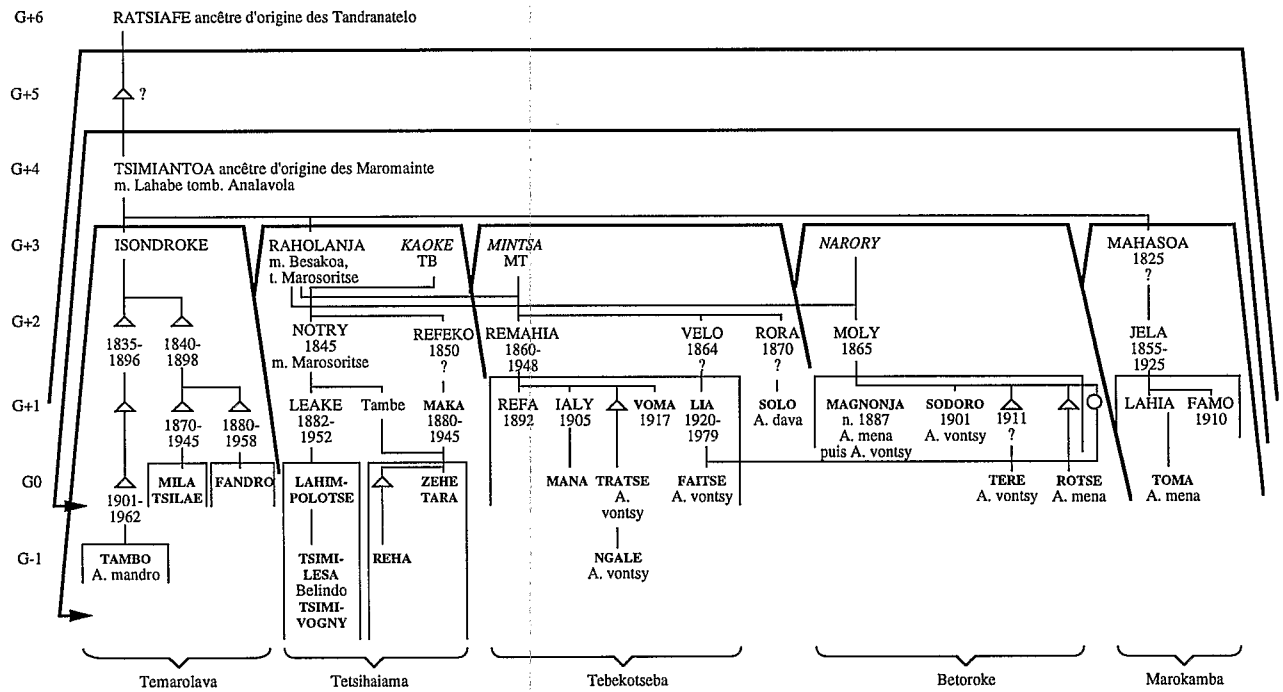


Figure 1.3

**La généalogie de référence du *famosora* Maromainte**

noms de Remahia et de Magnonja prêtres ancestraux (*mpisoro*) du *karaza* Tandranatelo, ni à celui Sodoro frère de Magnonja qui est le devin (*ombiasa*) de l'ensemble du *karaza*. Les noms des doyens des hameaux sont soulignés. Les rectangles ouverts vers le bas correspondent aux groupements funéraires de commensalité appelés *afon-draza* dont il est question dans la suite du chapitre et dans le chapitre dix sur les échanges rituels. J'ai indiqué la division du *famosora* (I) Maromainte en cinq nouveaux *famosora* (II) reconnus depuis quelques années.

La généalogie Maromainte et la figure 1.4 de l'implantation des enclos d'habitation Maromainte dans le village d'Analamahery et dans les hameaux et camps à zébus dépendants, mettent en évidence les segmentations successives qui se produisent à chaque génération, avec pour conséquence la transformation du/des *famosora* d'origine en *karaza* et l'apparition de nouveaux *famosora*. L'indication de quelques lieux de naissance et de décès et de localisation de quelques tombeaux vérifient l'itinéraire des migrations aussi bien du *famosora* Tandranatelo que (en se rapportant à la figure 1.7) des *famosora* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty. Les Tandranatelo du *famosora* Maromainte descendent en ligne masculine de Tsimiantoa leur ancêtre commun. Né vers 1785 (*ibid.* 139) Tsimiantoa est situé au niveau de la génération G+4. Il faut remonter deux générations plus haut pour arriver à Ratsiafe, génération G+6, l'ancêtre d'origine de l'ensemble des Tandranatelo.

Tsimiantoa né à Lahabe a longtemps vécu à l'ouest d'Andramasy où son nom est toujours associé à un tamarinier remarquable. Il serait mort dans la forêt d'Analalova à une dizaine de kilomètres au sud d'Andragnanivo (fig. 1.2 et Heurtebize *ibid.*, fig. 37 : 234). Raholanja (G+3) né à Besakoa à une dizaine de kilomètres au Nord est mort à Marosoritse non loin d'Andragnanivo. (*ibid.*, fig. 45 : 258). Remahia et Moly sont nés en 1860 et en 1865 à Analamahery, ce qui confirme que les premières installations sur ce site remontent à cette période. Leurs aînés de la génération G+2 étaient nés dans la région d'Andragnanivo ou dans celle d'Ankara.

A l'intérieur du *karaza* Tandranatelo, les segmentations des quatre *famosora* (I) partent des germains et collatéraux de Tsimiantoa de la génération G+4 de la figure 1.2. Celles des cinq *famosora* (II) Temarolava, Tetsihaima, Tebekotseba, Betorovoke et Marokamba partent de G+3 avec comme comme points d'origine des segmentations les deux germains Isondroke et Mahasoa et *les trois épouses agnats ou non agnats de leurs frère Raholanja*. Je note que les épouses agnats épousées en mariage patri-endogame appartiennent au même *karaza*, plus rarement au même *famosora* que leurs époux. Dans ce dernier cas, du fait de l'endogamie des hameaux ou enclos résidentiels, elles n'appartiennent pas aux mêmes lignées. Cette segmentation à partir des épouses met en lumière le rôle structurellement décisif que les femmes en leur qualité d'épouses jouent dans les divisions des ensembles agnatiques ; un point qu'Huntington souligne dans son étude d'une communauté bara (1988 : 63-68). Le fait que les deux premières épouses soient agnats et que la troisième étrangère ne l'est pas, n'est pas pertinent. Mais il y a plus. La détermination des lignes de fragmentation des *famosora* à un niveau

de génération donné (les niveaux G+4 ou G+3) illustre le renversement de perspective signalé. La définition de la parenté d'ancestralité prise en considération est effectivement laissée à l'initiative des doyens et des membres les plus âgés des hameaux qui se trouvent à l'origine des patrilignes *tarike* qui les structurent. Cela signifie que la reconnaissance des fragmentations, à l'initiative des petits-enfants (*zafe*) ou arrière-petits-enfants (*zafemily*) des ascendants choisis comme points d'origine est toujours faite *a posteriori*. Aussi longtemps qu'ils vivaient, les ancêtres situés à leur point de départ les avaient ignorées. Les *famosora ont l'originalité de se présenter à la fois comme des unités de patrifiliation* définies par rapport à un ancêtre et, *également,* parce qu'elles sont définies par les descendants de ces ancêtres à partir d'eux-mêmes, *comme des parentèles unilatérales agnatiques*[6]. De la même manière que les *famosora* (I) avaient été définis par les membres de la génération G+2, à partir des familles matricentrées de leurs grands-parents de la génération G+4, dans les années 70 les doyens de hameaux et aînés des générations G+1 et G 0 ont commencé à reconnaître l'existence des *famosora* (II) définis à partir de la génération G+3 de leurs grands-pères ou arrière-grands-pères. Avec le passage du temps et le développement normal des cycles domestiques, ces initiatives d'abord individuelles, qui reconnaissent l'existence des nouveaux *famosora,* se généralisent à l'ensemble d'une génération.

La différenciation des quatre *famosora* à l'intérieur du *karaza* Tandranatelo est officialisée par les modifications du découpage originel appelé *Tsimagnelo* des marques d'oreille des zébus (en antandroy *viloe* ou, plus précisément, *viloendraza :* « marque-blason des ancêtres »).

> Les oreilles droites conservant toujours la marque commune, les modifications n'affectent que les oreilles gauches. La marque *Tsimagnelo bagnake* des Tebagnake qui échancrent les extrémités des oreilles gauches des zébus en queue de poisson a donné son nom à ce *famosora*. Les Marotsontsa et les Marofoty qui n'ont qu'une marque reproduisent sur les oreilles gauches le découpage de l'oreille droite, d'où la désignation de *Tsimagnelo roe* : « deux (fois) *Tsimagnelo* ». La marque dite *Tsimagnelo kopoke* des Maromainte laisse intactes les oreilles gauches (*ibid.*, fig. 26 : 146).

Ces données confirment qu'au moment de la création d'Analamahery les Tandranatelo étaient divisés non pas en quatre mais en trois patrilignes issues respectivement de Voriay, des germains Taindraza et Tsimagnola[7], enfin de Tsimiantoa qui s'établit définitivement à Analamahery tandis que ses collatéraux aînés vont créer Antanandava. A Antanandava l'implantation des enclos résiden-

6. Cf. la première distinction de Goodenough entre ce qu'il appelait les groupements *ancestor focused* ou *centered* et les groupements *ego focused*. Les premiers définis par rapport à un ancêtre sont des groupes d'ancestralité ou de descendance ; les seconds définis par rapport à un individu de référence, des parentèles. Si les parentèles bilatérales se trouvent partout, les parentèles unilatérales sont beaucoup plus rares.

7. Je ne sais pas s'il existe une relation entre le nom de l'ancêtre Tsimagnola à l'origine du *famosora* Marofoty et le nom de la marque d'oreille Tsimagnelo. Le nom de l'ancêtre aurait-il été déformé ?

tiels Marotsontsa et Marofoty éloignés des enclos Tebagnake du schéma d'Heurtebize que je ne reproduis pas (*ibid.*, fig. 7 : 36) vérifie au travers de la séparation des patrilignes devenues *famosora* des germains Taindraza et Tsimagnola la dialectique agnation/résidence.

Les segmentations résidentielles

En 1980 Heurtebize estimait l'effectif de l'ensemble des Tandranatelo à 800 ou 850 personnes dont 370 pour les seuls Maromainte. En 1986 le nombre de ces derniers était passé à 400 ou 450. En 1990 le chiffre total des Tandranatelo, concentrés dans les deux villages-mères d'Analamahery et d'Antanandava, dépasse le millier. Ces chiffres sont approximatifs et les difficultés d'évaluation s'expliquent par la grande mobilité des membres du *famosora* dispersés une partie de l'année dans des camps à zébus temporaires ou permanents. A partir des ces villages ont été créés en 1990 à trois kilomètres au nord d'Analamahery celui d'Androvontsy où se trouve le poteau cultuel (*hazomanga*) du *karaza* Tandranatelo servi par Magnonja le prêtre ancestral actuel plus que centenaire, tenu obligatoirement à y résider, ainsi que de nombreux camps temporaires ou permanents (*kialo* ou *toets'aombe*) localisés au nord et au nord-est dans un rayon de 30 à 35 kilomètres. Certains d'entre eux tels Analamandro ou Belindo sont devenus des hameaux. Ambarimena situé à une cinquantaine de kilomètres au nord entre Bekily et Beraketa, en plein pays bara, comprend plusieurs hameaux et forme aujourd'hui quasiment un village. Cette dispersion s'accompagne d'une grande mobilité des familles matricentrées et, dès qu'ils sont mariés, des frères germains qui les composent. A l'instar de Magnonja (G + 1) avant qu'il ne soit prêtre ancestral ou de Tsimilesa (G - 1) fils de Lahimpolotse, de nombreux éleveurs transhument avec leurs troupeaux et se partagent entre les hameaux des villages où ils résident et les camps à zébus plus ou moins permanents où ils passent une partie de l'année. Parfois lorsque ces camps semi-permanents deviennent des implantations définitives, ce qui est le cas d'Ambirimena, ils peuvent s'y fixer définitivement ce que, parmi d'autres, ont fait Rotse et Toma de la génération G 0. Les membres des trois premiers *famosora* des Tebagnake, des Marotsontsa et des Marofoty sont répartis dans les vingt-deux hameaux qui forment le village voisin d'Antanandava.

Les membres du *famosora* Maromainte forment le village d'Analamahery dont ils occupent dix des douze hameaux (figure 1.4).

Les villages et les hameaux sont désignés par le même terme de *tanà* mais, pour différencier les hameaux, les gens les qualifient par le nom de leurs doyens et parlent du hameaux de X ou de Y : *tanàn'X, tanàn'Y*. La figure indique les noms des doyens ou chefs d'enclos résidentiels (*tompon-tanà*) Maromainte d'Analamahery. Les hameaux des *tompon-tanà* Zosoa et de Fagnae ne sont pas des enclos Tandranatelo mais des enclos Tsitaila dont les membres qui sont les *anak'ampelan-draza :* les « filles (masculines rituelles) par les ancêtres ou par l'ancestralité » des Tandranatelo leur apportent un concours indispensable dans les rituels. Les noms des responsables des camps de zébus *toets'aombe* et des villages plus récents déjà cités créés à partir des hameaux d'Analamahery (Anala-

mandro et Belindo, Ambirimena, Androvontsy) sont indiqués dans la généalogie de référence.

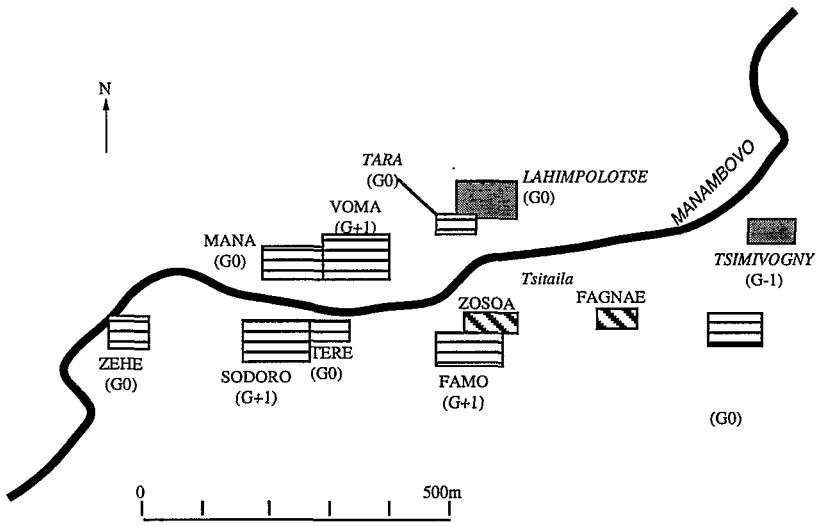


Figure 1.4

**Les implantations des hameaux d'Analamahery**

*L'extension de la parenté agnatique*

Si, dans la généalogie de la figure 1.3, l'on prend comme génération de référence la génération G 0 des doyens des unités résidentielles d'Analamahery et d'autres villages ou hameaux Tandranatelo-Maromainte âgés en moyenne d'une soixantaine d'années, il apparaît :

> d'abord que le *famosora* (I) Maromainte défini par rapport à Tsimiantoa de la génération G+4 correspond à la descendance de ses trois fils (Isondroke, Raholanja, Mahasoa) de la génération G+3, ensuite, que la fragmentation du *famosora* Maromainte en cinq nouveaux *famosora* (II) correspond aux patrilignes issues des unions simples d'Isondroke et de Mahasoa et de l'union polygyne de Raholanja avec ses trois épouses lui ayant donné des fils (Kaoke, Mintsa, Narory), part de la génération G+2.

La généalogie indique encore que les doyens de la génération G 0, grands-parents de leurs petits-enfants et petits-enfants de leurs grands-parents, se trouvent au point d'articulation de deux fourchettes de trois générations. Cela vérifiant la figure 6 de l'Introduction signifie que – comme partout à Madagascar – l'extension maximum de la parenté effective est limitée en profondeur à cinq générations, souche commune comprise, et en collatéralité aux troisièmes cousins également inclus. La terminologie locale de l'ascendance et de la descendante antandroy confirme cette limitation. Effectivement, au-delà des *raza* et des *zafe*

des deux générations ascendante et descendante, les ascendants et les descendants plus éloignés sont catégorisés par l'adjonction du qualifiant *-mily* : ainsi les *razamily* et les *zafemily*. Compte tenu de la durée de la vie humaine active pendant laquelle les hommes exercent la plénitude de leurs droits et de leurs obligations, ce qualifiant a toutes les chances de s'appliquer à des ascendants ou des descendants que non seulement on n'a pas connus, ou pas connus suffisamment, mais encore, ce qui est le point essentiel, qui n'ont jamais été des partenaires dans les obligations et responsabilités rituelles et sociales de l'existence. La même figure permet de comprendre, qu'outre la trop grande différence d'âge, la durée de la vie active limite les obligations rituelles héritées du père ou contractées personnellement, qui en aucun cas ne sauraient s'étendre au-delà des grands-parents et des petits-enfants. Ces perspectives éclairent la généalogie sous un tout autre jour. Si Ratsiafe et Tsimiantoa appartiennent à un passé très reculé, les personnes vivantes les plus âgées de la génération G+1 (qu'il s'agisse de Magnonja le prêtre ancestral, je le répète, plus que centenaire, du devin-guérisseur Sodoro ou, encore de Voma né en 1917), ne sont que les arrière-petits-enfants (*zafemily*) de Tsimiantoa qui, réciproquement, est leur *razamily*. Bien qu'il ait vécu au début du XVIII[e] siècle, Ratsiafe l'ancêtre commun des Tandranatelo n'est finalement que le grand-père paternel de leur grand-père paternel. Cela signifie également que les relations de cousinage les plus éloignées des Tandranatelo Maromainte d'Analamahery de plus de soixante ans sont des relations proches ou relativement proches de premiers, de deuxièmes ou de troisièmes cousins. Pour englober dans un seul ensemble les collatéraux des trois autres *famosora* Tandranatelo, elles doivent être étendues aux quatrièmes cousins. Dès lors, cette extension qui dépasse les limites structurales et psychologiques de la parenté effective amène les doyens de hameaux pères de fils mariés et eux-mêmes pères d'enfants, à redéfinir le point de départ de leur parenté de *famosora* à un niveau inférieur ; en l'occurrence pour les membres de la génération G0, à partir de la génération G+2. La même généalogie (1.3) permet de calculer l'extension collatérale des *karaza,* c'est-à-dire le nombre de degrés de collatéralité qui unissent (ou séparent les uns des autres) les doyens des enclos résidentiels et leurs fils et petits-fils agnats. Cela reste théorique. Les gens ne calculent pas de cette façon mais évaluent leurs relations généalogiques en fonction de la distance qui les sépare d'un ancêtre commun.

Compte tenu de la limitation de la parenté effective à cinq générations, le *famosora* Maromainte devrait logiquement, disparaître en tant que tel le jour de la mort du dernier survivant de la génération G+1 (les mêmes Voma, Magnonja, Sodoro etc.) pour devenir *karaza*. Par la même occasion, le *karaza* Tandranatelo cessant de fonctionner rituellement d'une manière organique ne serait plus pour les Maromainte qu'une catégorie de référence du type des *kopabe* Afomarolahy ou Renivave. En revanche, du fait des différences des effectifs démographiques, il continuera sans doute à constituer un *karaza* pour les trois *famosora* aînés (Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty) des Maromainte. Cette précision confirme que les segmentations déterminées par les effectifs démographiques et la dispersion résidentielle des différentes patrilignes n'opèrent pas mécaniquement. Comme partout à Madagascar une nette distinction est faite entre la parenté de *karaza* ou de *famosora* qui est une parenté d'agnats masculins « enfants d'hommes » et la

parenté utérine par les femmes (agnats) avec des parents non agnats qui, simples *longo,* appartiennent à d'autres *karaza.* Si, à l'intérieur de leur *famosora* et de leur *karaza,* les interlocuteurs sont capables de retracer leur lignée patrilinéaire sur quatre, cinq, voire six générations, leurs performances sont beaucoup plus modestes dans les autres lignes de leur parentèle bilatérale. Alors qu'à peu près tous les Antandroy connaissent leurs quatre grands-parents, il est rare qu'en dehors de la lignée correspondante à leur *famosora,* ils soient capables de nommer leurs autres arrière-grands-parents (*razamily*) de parentèle. En revenant aux figures 1.1 et 1.3, tous les Afomarolahy (où qu'ils résident et à quelques *karaza* et/ou *famosora* qu'ils appartiennent) regardent la région que leurs ancêtres occupaient encore au début du siècle comme leur *tanindraza* ou terre ancestrale. Jusqu'aux années 80, les cordons ombilicaux des enfants des deux sexes (conservés, séchés et roulés lors de la naissance) devaient être rapportés auprès de la mare des « tamariniers d'or » pour être déposés sur ses bords ou placés dans les racines ou dans les branches des tamariniers qui l'entourent. Cela change. Heurtebize signale que depuis une vingtaine d'années les Tandranatelo d'Analamahery, d'Antanandava et autres villages ou camps à zébus avoisinants ont commencé à déposer les cordons ombilicaux de leurs enfants à Analamahery autour d'un grand tamarinier sous lequel leurs ancêtres récents venant d'Ankara s'étaient reposés en 1911 (*ibid.,* 260). Ce tamarinier déjà réputé ancestral est de plus en plus regardé comme le centre de la terre ancestrale des Tandranatelo. Les nouvelles générations ne tarderont pas à oublier la mare aux « tamariniers d'or ». Je signale à ce propos que les placentas des nouveau-nés sont enterrés dans les hameaux (paternels) de leurs mères où, suivant la coutume, elles sont allées accoucher.

L'identité commune découlant de l'appartenance à une même ancestralité *karaza* et/ou *famosora* oblige au respect de la morale du *filongoa,* de bon vouloir et de confiance réciproque, elle-même garantie par la menace des sanctions des ancêtres d'autant plus efficaces qu'ils sont dans le même temps les ancêtres du lieu. Dans l'ensemble du sud-ouest et du sud malgache le concept de *filongoa* (racine *longo* : parent, allié, ami, personne avec laquelle on est en paix) est l'exact équivalent de celui de *fihavanana* (racine *havana* : parent, allié, ami) du reste de Madagascar. Compte tenu des contraintes qu'il impose, l'ethos du *filongoa,* qui de surcroît commande les relations avec les parents maternels et utérins et les alliés *longo,* ne peut s'étendre à un nombre trop élevé de personnes qui, en tout cas, ne sauraient guère dépasser quelques centaines pour les *famosora* et le millier pour les *karaza.* Les observations confirment qu'au-delà de ces effectifs, les *karaza* cessent d'être des catégories d'origine (identitaires) pour devenir de simples catégories de référence *kopabe,* tandis que les *famosora,* perdant leur caractère discret, commencent à se scinder en nouveaux *famosora* qui prennent leur place. Au fur à mesure du passage des générations le jeu normal des segmentations maintient les effectifs dans ces limites et évite aux apparentés trop éloignés les uns des autres par la généalogie, par la résidence ou simplement par leur trop grand nombre, de devoir redéfinir eux-mêmes leurs relations. S'agissant des parents par la parentèle et des alliés, les seuls pris en considération sont les parents et alliés des membres adultes des enclos résidentiels. Pour résumer, à l'exception des cas de conflits graves, qui parce qu'ils « coupent » (*maito*) le *filongoa* « coupent » la parenté, les

segmentations toujours reconnues *a posteriori* résultent le plus souvent du passage du temps et de l'augmentation démographique qui l'accompagne. Les petits-enfants (*zafe*) prenant en compte leur situation présente définissent les points de départ des divisions au niveau de la génération de leurs grands-parents paternels lesquels, aussi longtemps qu'ils étaient en vie, les avaient ignorées pour la simple raison qu'elles n'existaient pas. Ce cycle normal de développement commun à tous les groupements domestiques se déploie généralement sur une trentaine d'année dans les limites de l'inévitable fourchette de trois générations ou, si on élimine la troisième génération des enfants et adolescents, dans une période de temps correspondant à la durée de vie active de deux générations d'adultes.

*Les mariages et les alliances*

Je traite de cette question dans le chapitre neuf, et me borne à signaler que la généalogie de référence fait apparaître quatre exemples de mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux, enfants de frères ou de collatéraux agnats. (Les cas attestés beaucoup plus nombreux sont étudiés dans le chapitre neuf). A la génération G+2 ceux de Tambe et de Maka et de Lia et de la sœur de Magnonja et de Sodoro et plus haut à la génération G+3, deux des trois unions polygynes de Raholanja. La première avec Kaoke, une collatérale de ce qui est actuellement le *famosora* Tebagnake[8], la seconde avec Mintsa qui est la fille de Taindraza (G+4) dont la descendance forme aujourd'hui le *famosora* Marotsontsa (fig. 1.2 et Heurtebize, *ibid.* : 137 et 140). Ces unions anciennes aujourd'hui faussement interprétées comme des unions à l'intérieur du *karaza* étaient à l'époque des mariages de cousins parallèles patrilatéraux ou, quelquefois après une première union patri-endogame, des mariages de cousins croisés agnats appartenant à ce qui à l'intérieur de l'ensemble Afomarolahy constituait à l'époque le (seul) *famosora* originel des Tandranatelo. Ces mariages patri-endogames sont des mariages *anaty ty raza* : à « l'intérieur de la *raza* »[9]. En Androy les mariages patri-endogames sont regardés comme particulièrement bénéfiques au point que, soit par la familiarité de la proximité, soit par les pressions conscientes ou inconscientes des parents, les premières unions sont souvent de ce type. Je l'ai signalé, les fils doublement agnats, issus de ces mariages patri-endogames de *raza,* ont un statut rituel supérieur à celui de leurs demi-germains et collatéraux, qui simples agnats ne sont pas autorisés, comme ils le sont, à intervenir dans les rites ancestraux les plus importants accomplis auprès du *hazomanga*.

8. La relation généalogique exacte n'a pas pu être établie.

9. Le terme *raza* comme équivalent de *karaza* retrouve dans cette expression le sens général qu'il revêt dans les autres régions du sud et de l'ouest de Madagascar où, si on les considère du point de vue des unions endogames qui s'y produisent, il peut, avec quelque paradoxe, désigner les grandes catégories de descendance cognatique (cf. Faublée pour la société bara, *La cohésion :* notamment : 56 et suivantes).

## L'agnation principe de totalité

Le principe d'agnation compris comme totalité englobante et comme principe de superordination emporte en Androy toute une série de conséquences dont deux importantes relevées par Evens dans l'article cité sur les Nuer. Parce qu'elle est exclusive, l'agnation commande l'existence en même temps qu'elle contient et subordonne tous les autres idées, principes ou normes qui s'y rapportent et qui ne peuvent être évalués que par rapport à elle en termes de compatibilité ou non-compatibilité. Cette exclusivité combinée en matière d'ancestralité avec la notion de continuité renvoie à l'idée d'un point d'origine ultime et absolu qui en l'absence de toute entité extérieure ne peut que renvoyer lui-même aux ancêtres (agnats en Androy). A son tour, cette nécessité d'un renvoi aux ancêtres s'explique par l'idée générale à Madagascar que les actions humaines étant toujours insuffisantes par elles-mêmes à garantir les résultats attendus, les ancêtres se doivent de leur apporter le surcroît (*ambinana*) d'efficace nécessaire à leur succès (cf. Introduction). La conviction, selon laquelle les actions humaines ne sont pas fiables, s'applique également au domaine de la procréation et des idées relatives à la conception de l'enfant qui commandent elles-mêmes son rattachement rituel à l'ancestralité agnatique de son père.

### *La conception de l'enfant (I) et son rattachement à l'ancestralité paternelle*

Sans entrer dans le détail des théories de la procréation et des contributions respectives apportées par le père et par la mère à la formation du corps de l'enfant il suffit de rappeler que généralement le sperme du père est censé donner les os et le sang de la mère la chair de l'enfant. Ces idées assez générales qu'Huntington confirme pour les Bara sont répandues aussi bien dans les populations pastorales sakalava de l'ouest que sur la côte sud-orientale par exemple chez les Tanala de l'Ikongo et d'Ifananadiana étudiés respectivement par Beaujard et Ravololomanga (Ravololomanga : 70). Les Antandroy d'Analamahery qui, apparemment ne se souviennent d'aucune théorie de procréation et ne parlent ni d'os ni de sang, se contentent d'affirmer que le père est le « maître » (*tompo*) de ses enfants. En revanche, des Antandroy émigrés dans la vallée de Befandriana sud et à Ambanja et dans celle du Haut-Sambirano m'ont soutenu que tout le sang venait de la mère. Une opinion qui confirme les renseignements obtenus par Schomerus-Gernböck pour la société mahafaly : « tout le sang vient de la mère et le père ne joue aucun rôle » : « das ganze Blut nur von der Mutter auf das Kind übertraben wird, der Vater spielt keine Rolle » (Schomerus-Gernböck : 134). Les Masikoro, Vezo et Sakalava du sud-ouest pensent que le sang vient des deux côtés mais que *le sang froid du père est bénéfique, tandis que celui chaud ou brûlant de la mère est dangereux*. Ces idées fondent en particulier l'interdiction (*samby ampela*) des unions entre les enfants de sœurs et leurs descendants. Une union incestueuse d'enfants

de sœurs ne peut apporter que la mort, ce que Schomerus-Gernböck confirme pour les Mahafaly :

> « Considéré comme inceste, le mariage d'enfants de deux sœurs ne peut avoir pour suite qu'un enfant mort-né » : « Deshalb gilt die Heirat von Kinder zweier Schwestern als Inzest der totgeborene Kinder zur Folge hat » (*ibid.*). Les membres de l'ordre nobiliaire merina des Andrianamboniolona posent sans aucune ambiguïté que le sang vient des hommes « qui sont la source de la vie alors que les femmes ne sont que le sac qui sert à envelopper le fœtus » (« ny ray no loharanon'ny aina, ny reny kitapo nofonosana »), une idéologie qui rejoint exactement celle des princes (*mpanjaka*) Andrevola masikoro pour lesquels « gny ampela dia fisia fitorohonohan'gny zanaka avao » : « la femme n'est que la corbeille dans lequel l'enfant (le fœtus) reste sans bouger » [10]...

Ceci étant, les gens pensent que ces apports des parents, nécessaires et suffisants à créer la personne physique, ne suffisent pas à créer la personne sociale. Pour ce faire, il est encore nécessaire d'obtenir par les rituels le concours des ancêtres, qui, seuls capables d'apporter à leurs descendants le surplus impondérable de l'agnation, leur donnent leur identité lignagère. Pour les pasteurs bara du centre-sud malgache, Huntington explique ce processus par la dialectique des deux principes masculin et féminin, le premier lié à l'idée d'ordre (rituel et social) ; le second à l'idée de vitalité. (Huntington : 19-46 et fig. 3). Les ancêtres, évoqués lors des rituels du cycle de vie, assurent le passage graduel de la féminité à la masculinité c'est-à-dire en Androy à l'agnation. Les idées de l'auteur peuvent être résumées et visualisées de la façon suivante :

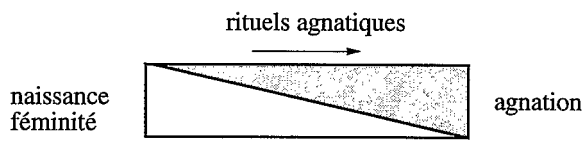


Figure 1.5

**Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle**

Le schéma de la figure est valable pour toutes les sociétés de Madagascar. Il fait comprendre l'importance du mariage légal coutumier qui, en transférant au père la capacité reproductrice de son épouse, lui permet avec le concours de ses ancêtres, de rattacher l'enfant à son groupe d'ancestralité. Cela signifie que le statut identitaire principal fondé sur l'ancestralité ne s'acquiert que progressivement, au terme d'un processus long, qui dépasse la durée de la vie humaine puisque les premiers rituels du moment de la conception précédent la naissance et

10. Je reviens sur ces questions dans le chapitre huit et, sur les idées de force du sang et de sang-froid et chaud des théories mahafaly et princières et nobiliaires (*mpanjaka*) masikoro et sud-sakalava, dans les deux Appendices.

que les derniers, que l'on peut appeler d'ancestralisation, suivent la mort. Il n'y a aucune difficulté pour la société antandroy organisée en groupes de patrifiliation. En revanche la situation est plus complexe dans les sociétés indifférenciées du type de la société betsimisaraka du Bas-Maningory ou encore, en anticipant sur la suite de l'ouvrage, dans les sociétés merina et nord-Betsileo des hautes terres où les unités résidentielle et patrimoniale identitaires d'Ego peuvent être celles de son père, de sa mère, voire de l'un de ses quatre grands-parents. Dans ces cas les rites sont accomplis par les membres du groupement résidentiel d'Ego qui évoquent les ancêtres locaux. Les ancêtres étant partout considérés comme les « sources de la vie » et les garants de la continuité du flux vital, on comprend que pour sanctionner des fautes graves de leurs descendants, ils peuvent, sans compromettre la continuité des groupements dont ils sont à l'origine, frapper les coupables ou leur proches de stérilité. Pour résumer, il suffit de dire que l'enfant procréé biologiquement par ses parents est tout au long des rituels ancestraux socialement créé par ses ancêtres. A ce propos, quel que soit le principe de filiation, les ancêtres maternels peuvent d'autant moins être ignorés qu'il est fréquent dans toute l'île que les jeunes mères accouchent dans leur village ou hameau d'origine. Il s'ensuit que le lieu de naissance de leurs enfants n'est pas considéré comme celui dont ils sont originaires et dont ils dérivent leur statut (cf. chapitre dix).

### *Les* karaza *unités rituelles*

Les catégories *karaza* qui pour les grands rituels de funérailles ou des circoncisions collectives regroupent l'ensemble des agnats sont des entités collectives. En mettant en rapport les vivants et leurs ancêtres morts, elles fondent les mondes visible et invisible en une seule totalité. Je dis un mot des marqueurs d'identité et, du fait de l'importance de leur rôle de médiateur, de la succession des prêtres ancestraux (*mpisoro*). L'exemple des groupes de commensalité funéraires (*afondraza*) illustre la mise en acte des *karaza* en tant qu'unités rituelles.

#### Les marqueurs d'identité

Les Antandroy n'ont d'existence sociale que par les catégories et les groupes d'ancestralité auxquels ils sont affiliés par filiation patrilinéaire. En leur conférant une identité sociale et rituelle, ces affiliations en font des personnes c'est-à-dire des sujets de droits et d'obligations. Ces droits et obligations qui couvrent tous les domaines matériels et rituels de l'existence sont définis, précisés et limités – en un mot institutionnalisés – par une série de coutumes. Parmi elles figurent le *miavake* par lequel, à l'occasion des mariages de chacun des aînés de ses fils nés de mères différentes, leur père leur affecte une partie de son troupeau. Ou encore, les institutions du cycle de vie ou du cycle social qui à l'instar du *miavake* commandent les accès aux différentes positions de la parenté et de l'alliance ou, encore pour certains, aux positions sociales (doyen de hameau, prêtre ancestral, devin) et, ce qui va de soi, l'acquisition des statuts qui les accompagnent. Les statuts de la

parenté et de l'alliance peuvent être personnels, tels ceux hiérarchisés et complémentaires d'oncle maternel et de neveu utérin, ou catégoriels tels ceux des beaux-parents « donneurs de femmes » et de leurs gendres, qui « preneurs » de leurs sœurs ou de leurs filles, sont leurs éternels obligés. A l'intérieur des *karaza* mais plus encore des *famosora,* les agnats, parce qu'ils sont les héritiers d'une même histoire, parce qu'ils vivent sur un même territoire, enfin parce qu'ils agissent de concert dans les grandes occasions de l'existence, ont le sentiment d'être une même personne, de comprendre le monde de la même manière, en un mot de participer à un même univers d'intersubjectivité. Leur identité commune leur est constamment rappelée :

> par une histoire ancestrale (*tantara-draza*) qui conserve le souvenir des migrations des ancêtres en ligne directe, de leurs résidences successives et des segmentations généalogiques attestées par la localisation des tombeaux anciens, par la création des villages et hameaux et actuels, autant que par le souvenir des relations d'autrefois souvent hostiles avec les *karaza* non Renivave (fig. 1.1) ;
>
> par la possession d'un (unique) pilier cultuel *hazomanga* servi par un prêtre ancestral *mpisoro* qui a la garde des objets rituels ancestraux appelés *raza* et entretient le feu ancestral allumé lors de sa désignation et censé ne s'éteindre qu'à sa mort. Lors des rituels collectifs de circoncision et des funérailles ce feu symbolisant la continuité du *karaza* sert à allumer les foyers de commensalité (*afo*) des participants agnats ;
>
> par le droit à un découpage-blason *viloe* appelée Tsimagnelo pour les Tandrantelo marquant les oreilles droites des zébus. A l'intérieur du *karaza,* les *famosora* se différencient par les découpages spécifiques des oreilles gauches.

Selon des renseignements recueillis non pas en Androy mais dans la région de Betioky en pays mahafaly, le marquage des oreilles des zébus au *viloe* du groupe de patrifiliation de leur propriétaire se font (pour cette région) en octobre au moment où les jeunes zébus sont gras et plus résistants et tous les jours de la semaine à l'exception des jeudi et dimanche. Il existe deux types d'incisions : l'incision au sommet dite *vakin-tendro,* l'incision latérale dite *latsakararafa.* L'opérateur procède de bas en haut, commençant par les incisions latérales du bas de l'oreille, il termine par celle du sommet. Les incisions doivent impérativement se faire le même jour.

*Les prêtres ancestraux*

Avec quatre *famosora* identitaires et un effectif qui en 1990-91 dépassait le millier de personnes réparties dans une trentaine d'enclos résidentiels dispersés dans plusieurs villages, hameaux et campements pastoraux, le *karaza* Tandranatelo ne fonctionnait de manière organique qu'à l'occasion des rituels collectifs. Ces rituels sont toujours dirigés par le prêtre ancestral généralement appelé *mpisoro,* qui au moment précis où, après le sacrifice d'un ou de plusieurs zébus, il

s'adresse et « parle » (*mitata*) aux ancêtres pour leur demander leur intervention et/ou leur protection, devient *mpitata*.

Les unités rituelles antandroy sont, par le nombre de personnes impliquées, beaucoup plus importantes que celles des sud et centre-ouest masikoro, vezo ou sakalava qui ne comprennent guère qu'une vingtaine ou une trentaine de personnes membres d'une même lignée résidentielle (*tariky*) et corésidentes d'un même quartier de village. Dans ces régions le prêtre ancestral est appelé *mpitoka*.

La succession des prêtres Tandranatelo

Depuis le début du siècle et l'installation dans les deux premiers villages d'Analamahery et d'Antanandava la succession des *mpisoro* s'est faite sur le critère de l'aînesse généalogique et chronologique :

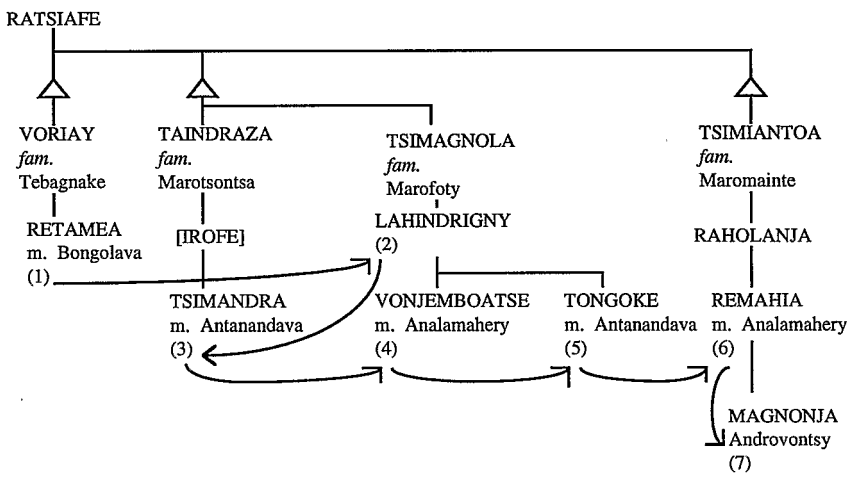


Figure 1.6

**La succession des prêtres Tandranatelo**

Les *karaza* n'ont une existence discrète distincte de celles de leurs membres que dans la mesure où, possédant un poteau cultuel *hazomanga* et un prêtre ancestral, ils forment des unités cultuelles. Cela signifie que les Tandranatelo, qui à l'origine, ne formaient que l'une des branches généalogiques Afomarolahy, ne se sont constitués en *karaza* qu'au moment où Retamea devient leur premier prêtre ancestral.

> Retamea étant mort à Bongolava vers 1894 (*ibid.*, tableau 41 : 135), si l'on considère l'âge avancé des prêtres ancestraux au moment de leur nomination, sa désignation a dû survenir autour de 1890. La nomination dans les mêmes années d'Irofe comme prêtre ancestral allant de pair avec l'érection d'un nouvel *hazomanga* a amorcé une séparation entre ceux qui allaient devenir les Marotsontsa et

les Marofoty, et les Tebagnake. Dans les années 1920, à la mort d'Irofe, qui coïncide avec le premier peuplement d'Antanandava, tout est rentré dans l'ordre. Irofe n'est pas remplacé, le poteau cultuel qu'il servait est abandonné et les agnats de sa branche retournent au *hazomanga* principal toujours servi par Retamea.

Le critère d'aînesse généalogique et chronologique, qui n'exclut pas les choix personnels entre des candidats sensiblement du même âge, assure la rotation entre les *famosora*. A la mort du dernier représentant de la génération aînée, la charge repasse automatiquement à l'aîné du *famosora* aîné de la génération suivante. Je signale que l'évaluation des âges est due aux recherches ou (pour les plus jeunes) aux notations directes d'Heurtebize. En réalité les gens ont rarement des idées claires et les difficultés sont encore accrues par les mariages polygynes des hommes et les unions multiples des femmes.

## L'installation d'un prêtre ancestral

La nomination d'un prêtre ancestral est un événement rare. Ne l'ayant pas observé personnellement, je suis obligé de résumer les observations de 1960 de Guérin. Sa description de la désignation et de la cérémonie d'installation d'un nouveau prêtre ancestral – un dénommé Laha – dans le village de Marovato localisé à l'ouest de Faux Cap met en évidence le modèle commun à l'ensemble de l'extrême-sud de Madagascar et précise les qualifications auxquelles les *mpisoro* doivent satisfaire. (Guérin : 61-64, également 26-27, 37, 45 et particulièrement 111-115).

A la mort du prêtre ancestral son corps est transporté dans un abri spécial. Le feu ancestral brûlant en permanence dans sa maison de fonction (*anjomba*) cesse d'être entretenu et s'éteint. Le poteau cultuel *hazomanga* abandonné est dit en deuil. Les objets ancestraux rituels enfermés dans une corbeille de vannerie sont déposés dans la forêt dans les branches d'un tamarinier.

La liste des objets cultuels qui varie d'une région à l'autre comprend toujours deux couteaux de sacrifice (l'un pour les zébus, le second pour les boucs et les moutons), deux cordes tressées utilisées pour entraver les bêtes à sacrifier, une calebasse destinée à contenir l'eau lustrale des bénédictions, un vase de poterie à pied pour brûler l'encens, une conque marine pour les appels, enfin un petit tambour pour accompagner les chants et les danses (Guérin : 111). Les couteaux de sacrifice généralement appelés *vy lava* (fer long) dans le sud et l'ouest de Madagascar sont appelés *mesan-draza* (couteau des ancêtres) par les Tandranatelo étudiés.

La dépouille du prêtre peut être conservée plusieurs mois avant qu'il ne lui soit rendu des funérailles grandioses auxquelles assistent des milliers de personnes. Deux, trois années, voire davantage peuvent s'écouler entre sa mort et la désignation de son successeur. Pendant cette période, l'abandon définitif du *hazomanga* place le *karaza* dans l'impossibilité de procéder aux grands rituels, notamment aux rituels de circoncision collectives (*savatse*). Ceux-ci intervenant obligatoirement tous les cinq ou six ans réduisent par nécessité la durée de ce temps liminaire. Dès que le choix du successeur est arrêté (« un homme plein » c'est-à-dire

nécessairement marié) et que le devin (*ombiasa*) a déterminé la date de son installation obligatoirement marquée par l'érection d'un nouvel *hazomanga* [11] la procédure d'investiture est engagée. A cette occasion tous les doyens du *karaza* se rendent dans son hameau où, pour lever le deuil de son prédécesseur, ils sacrifient un premier mouton sur le seuil de sa case et un second sur l'emplacement du futur *hazomanga*. Ses proches agnats édifient une nouvelle maison ancestrale (*anjomba*) au nord-est de sa case. La construction élaborée en planches jointives de *fantsiolotse* doit être achevée dans la journée. La veille de son installation, le futur prêtre accompagné des doyens du *karaza* se rend auprès du tombeau de son prédécesseur auquel il demande sa protection personnelle et, par son intermédiaire, celles des ancêtres. Le même soir, les agnats et la veuve de l'ancien prêtre constitués en unité de commensalité (*afo*) se rendent dans la forêt auprès du tamarinier dans les branches duquel a été placée une corbeille contenant les objets rituels. Ils passent la nuit sur place, sacrifient un zébu et, rassemblant les objets rituels, les rangent dans une nouvelle corbeille obligatoirement tressée par une sœur ou collatérale agnat du futur prêtre. Au village, l'enclos de ce dernier est le point de rassemblement des membres du *karaza* qui, ne devant pas dormir, passent la nuit en chants et en danses.

Le matin de la cérémonie sept jeunes gens et sept jeunes filles « dont les parents sont encore vivants » [12] partent dans la forêt tailler le nouvel *hazomanga*. Au retour, parvenus en vue du village, ils s'arrêtent pour attendre la famille de l'ancien prêtre précédée de sa veuve qui, portant sur la tête la corbeille contenant les objets rituels, tient à la main le tison avec lequel le nouveau feu ancestral sera allumé. Un frère ou un fils de l'ancien prêtre marche à sa suite avec les deux couteaux de sacrifice et deux pierres à aiguiser. Quittant la forêt, le double cortège se dirige vers le village et le hameau. Dès qu'il parvient à l'orée du village, des jeunes hommes procèdent à l'égorgement des zébus que les porteurs du *hazomanga* devront enjamber. Tout est prêt pour l'érection du nouvel *hazomanga* que le futur prêtre ne doit pas voir avant qu'il ne soit dressé. Pour ce faire un premier groupe de femmes s'affaire autour de son ancienne case, lui bandent les yeux avant de le dissimuler complètement aux regards en l'enveloppant (comme un cadavre) dans une natte. Au même moment, un deuxième groupe de femme accueille la veuve de l'ancien prêtre dans le nouvel *anjomba*. Celle-ci allume le nouveau feu ancestral à l'aide du tison qu'elle a rapporté de la forêt. A l'instant où le *hazomanga* est dressé, le nouveau prêtre rejetant la natte qui le dissimule naît à sa nouvelle fonction. Il sort de son ancienne case, pénètre dans l'*anjomba* par la porte banalisée du sud-ouest, revêt les vêtements rituels et ressort aussitôt pour présider à son premier sacrifice, empruntant cette fois la porte prestigieuse du nord-est qui, dorénavant, lui sera réservée.

Le symbolisme est transparent. Le feu ancestral préparé et entretenu par des femmes qui ne peuvent être que des femmes (sœurs ou épouses patri-endogames) agnats, matérialise la continuité unissant au travers des générations les ancêtres du

11. D'où le terme de *troahazomanga* qui désigne l'ensemble de la cérémonie.

12. Cette expression est usitée dans toutes les régions de l'île. Le chiffre sept multiplié par deux est particulièrement favorable et la présence des deux sexes symbolise la fertilité.

*karaza* et leurs descendants vivants. Cette continuité se manifeste lors des deux repas festifs qui clôturent la cérémonie de désignation du futur prêtre puis celle de son installation. Les participants ne sont pas autorisés à consommer leur part de viande grillée avant que le prêtre pressenti servi le premier n'ait, en terminant la sienne, retrouvé « le goût de la salive de ses ancêtres » (*ibid.* : 61-64) et renoué ainsi dans sa personne la continuité entre les morts et les vivants. Symbole de la continuité du flux de vie (*aina*), la salive ou, dans ce cas, « le goût de la salive des ancêtres », leur permet, au travers de ce lien rétabli, de garantir la fertilité et l'efficacité des actes de leurs descendants. En ce qui concerne les règles de succession à la charge de prêtrise Guérin écrit :

> « La fonction sacerdotale est en principe héréditaire mais le défunt n'a que des filles et ses frères sont également décédés. Laha, fils aîné de la sœur cadette, a été désigné pour succéder à son oncle. » (*ibid.*, 61).

Rapportée aux règles impératives de la filiation et de la succession patrilinéaire, cette affirmation quelque peu surprenante signifie deux choses. D'abord que la mère de Laha, sœur du prêtre précédent, ne peut être que l'une de ses sœurs germaine ou demi-sœurs agnat. Ensuite que Laha qui succède à son oncle utérin ne peut être né que d'un mariage patri-endogame de sa mère et par-là, agnat par double filiation (cf. chapitres neuf et dix sur l'alliance antandroy). S'il en était autrement, il appartiendrait au *karaza* de son père et ne pourrait en aucune façon assumer la fonction de prêtre ancestral dans celui de sa mère. Il en est de même de la veuve du *mpisoro* précédent, qui pour être autorisée au retour de la forêt à porter les objets cultuels et le tison destiné à allumer le nouveau foyer ancestral, ne peut être qu'une agnat épousée dans un mariage patri-endogame. Cette logique exclusive de l'ancestralité exige de la même façon que les femmes qui s'affairent au village à dissimuler le futur prêtre ou à allumer le nouveau feu rituel, soient des agnats féminins. Le statut agnat par double filiation ou doublement agnat de Laha ne signifie pas que la double filiation agnatique soit toujours exigée pour la succession à la position de *mpisoro*. Si, apparemment, cela était le cas à Faux Cap, il en est autrement chez les Tandranatelo d'Analamahery et d'Antanandava puisque, parmi les sept prêtres (huit en comptant Irofe) de la figure 1.6, seul Remahia appartenant par son père au *famosora* Maromainte et par sa mère au *famosora* Marotsontsa est Tandranatelo par double filiation. Tous les autres titulaires de la charge sont nés de mères non agnats. Cette situation, quelque peu étrange lorsque l'on sait que les agnats par simple filiation autorisés à procéder aux rituels domestiques sont exclus des rituels ancestraux auprès du *hazomanga*, suppose que cette restriction disparaît dès lors qu'établis prêtres ancestraux, ils sont mis directement en relation avec leurs ancêtres agnats. (Aucunement gênés par ce genre de paradoxe, les interlocuteurs se contentent de remarquer que « c'est ainsi »). Le grand âge des prêtres ancestraux antandroy explique qu'ils se contentent d'assister aux rituels et qu'ils laissent à des aides (*mpanenda* : égorgeurs) le soin de sacrifier les bêtes.

Dans la cérémonie décrite par Guérin les sept génisses destinées à être sacrifiées étaient entravées et allongées sur le sol devant le *hazomanga* avec leurs têtes tournées vers l'est. Il est très important que les bêtes sacrifiées ne réagissent pas. Cette quiétude est censée témoigner de l'assentiment des ancêtres. Dans le cas contraire ils marqueraient, au travers de l'agitation et/ou des souffrances du zébu sacrifié, leur désapprobation, ce qui obligerait à répéter le sacrifice.

Pour les mêmes raisons, les prêtres ancestraux désignent dans leur entourage un aide plus jeune appelé *fahatelo* choisi pour sa connaissance des coutumes. Ces aides qui assistent régulièrement les prêtres leur succèdent très souvent. En d'autres termes, par ces choix personnels, les *mpisoro* en exercice cooptent indirectement leurs successeurs.

Bien que la charge de *mpisoro* soit réputée dangereuse pour son attributaire, le successeur désigné ne peut pas la refuser. En 1978 à la mort de Remahia, Magnonja le prêtre ancestral actuel, qui depuis 1950 se trouvait à Ambirimena en pays bara, a été forcé de revenir s'installer à Androvontsy auprès de ses deux fils aînés. L'idée d'un danger inhérent à la fonction explique que le premier consultant dont la requête va obliger le nouveau *mpisoro* à offrir son premier sacrifice doive lui remettre le *vily ay*: « le prix de la vie ». Zébu vivant, marmite ou argent, le prix de la vie est censé protéger le nouveau prêtre ancestral de la puissance dangereuse (*hery*) de *Ndragnahare,* le Dieu créateur, symbolisation du principe de vitalité, de la terre et des ancêtres qu'il devra invoquer ce qui, à nouveau, renvoie aux deux dimensions de l'identité agnatique antandroy. Contrairement à ce qui se passe en Androy, dans le sud-ouest, les Masikoro, Sakalava ou Vezo pressentis pour exercer la charge de prêtre ancestral ou, dans l'ordre princier des *(a)mpanjaka,* celle de gardiens des reliques (*jigny* ou *dady*), sont autorisés, s'ils craignent pour leur vie, à la refuser (Lavondès : 113).

*Les unités de commensalité funéraires*

Autrefois la structure segmentaire des groupements et catégories d'ancestralité antandroy était mise en acte de proche en proche par les conflits armés, principalement causés par les razzias de troupeaux. Ces conflits fréquents dans lesquels de nombreux ancêtres Tandranatelo ont trouvé la mort [13] ayant disparu, ce n'est qu'à l'occasion des grands rituels que les patrilignes relevant des différents *famosora* composant les *karaza,* s'organisent en groupements de commensalité ou unités attributaires appelées « feux » (*afo*). Ces unités peuvent correspondre ou ne pas correspondre aux hameaux. Je ne parle ici que des groupements d'attributaires appelés *afon-draza* : « feux des ancêtres, ancestraux ou de l'ancestralité », formés à l'occasion des enterrements. Les *afon-draza,* groupements de commensalité

13. Parmi lesquels Tsimala fils aîné d'Isondroke, Raholanja et son fils Notry et d'autres non indiqués dans la généalogie de référence des Maromainte de la figure 1.3. (Cf. aussi Heurtebize : 247, 256).

funéraires, composés des agnats et de leurs conjoints, diffèrent des groupements de commensalité des circoncisions appelés *afon-teza* qui sont composés des deux familles d'orientation des parents des enfants à circoncire avec, comme dyade clé, celle du frère de la mère et du fils de la sœur ou, si l'on préfère, celle de l'oncle maternel ou *renelahy*: « mère masculine ») et du neveu utérin. Fils de la sœur, le neveu utérin est l'*anak'ampela*: la « fille (sous-entendu) masculine » du frère de sa mère. Nécessaires au déroulement du rituel, ces catégorisations maintiennent la distinction et la hiérarchie des donneurs et des preneurs de femmes ou, plus justement, je le répète des donneurs et des preneurs de vie.

Comme les hameaux identifiées par le nom de leur doyen *tompon-tanà* qui, l'expression l'indique, en est en même temps le maître et le responsable, les groupes de commensalité sont placés sous la responsabilité de notables dont les âges sont généralement supérieurs à 60 ans [14]. Les deux fonctions coïncident souvent.

> La veille de l'enterrement, les *afon-draza* des parents agnats se rassemblent à proximité du tombeau où les proches parents agnats du défunt ou de la défunte remettent à leurs représentants une chèvre vivante offerte à titre de *famahan-draza*: de « part de nourriture ancestrale ». S'agissant d'une prestation rituelle les effectifs des *afon-draza* ne sont pas pris en compte. En dépit du terme qui la désigne, cette chèvre peut être tuée, préparée et consommée sur place, avec un supplément de riz également fourni par les proches agnats du mort ou bien, si les doyens de l'*afon-draza* décident de passer la nuit chez eux pour revenir le lendemain, être ramenée dans leur hameau et accroître le troupeau.

Depuis quelques années les Tandranatelo se répartissaient en quatorze *afon-draza*: deux pour les Tebagnake descendants de Voriay, trois pour les Marotsontsa descendants de Taindraza, quatre pour les Marofoty descendants de son frère germain Tsimanola, enfin jusqu'en 1991, cinq pour les Maromainte descendants de Tsimiantoa par ses trois fils Isondroke, Raholanja et Mahasoa. Dans la figure 1.3 les groupes récipiendaires Maromainte déterminés au niveau des générations G+1, G0 et G-1 sont entourés de tirés. Je la complète par la nouvelle figure qui indique les groupes récipiendaires des trois *famosora* aînés Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty en entourant d'un cartouche les noms de leurs responsables.

Les *afon-draza* des deux figures correspondent à ceux mis en acte lors des funérailles de Maharombake du *famosora* Maromainte célébrées en 1986 (cf. chapitre 10). Les divisions suivent régulièrement les lignées. Leur composition précise est cependant affectée par les relations personnelles qui peuvent amener des frères germains à se répartir avec leurs descendants entre des *afo* différents.

> La figure 1.3 en a donné un premier exemple avec Tambo qui, associé jusqu'aux funérailles Maharombake à l'*afon-draza* du prêtre ancestral Magnonja,

14. Pour ne pas surcharger les figures, je n'ai pas indiqué les âges approximatifs des responsables des groupements de commensalité qui, toujours choisis parmi les doyens des patrilignes (qu'ils soient ou non doyens de hameaux), s'échelonnent en moyenne entre 65 et 70 ans.

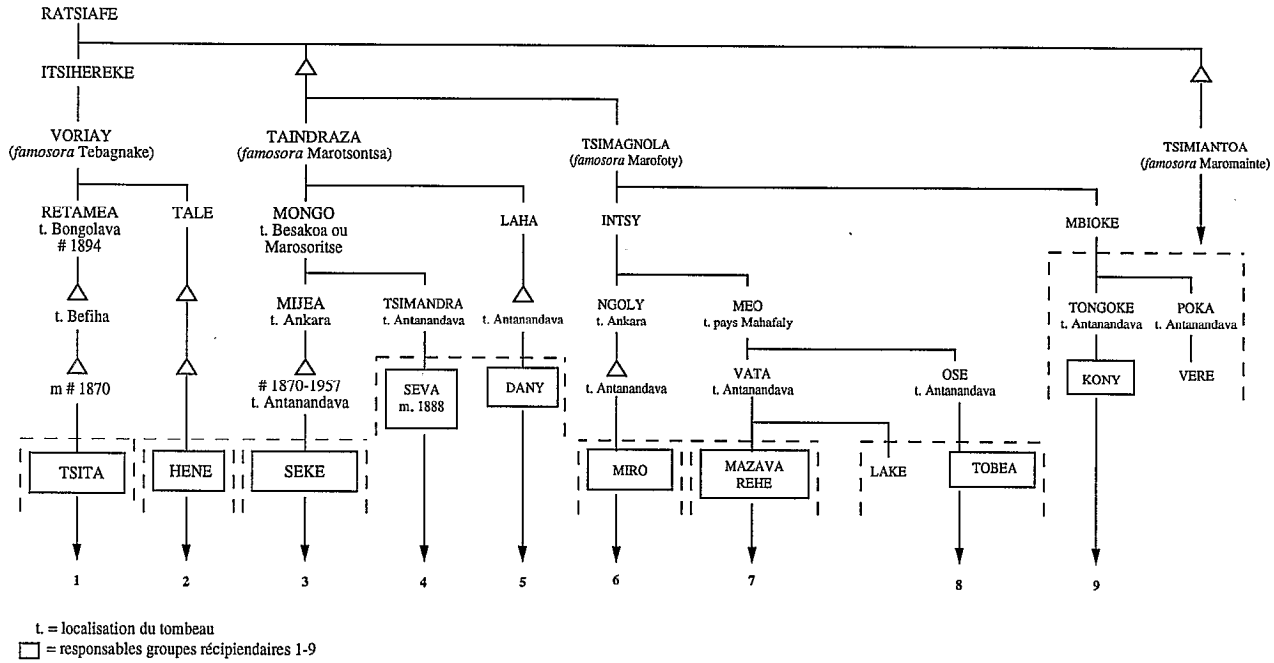


Figure 1.7

**Les *afon-draza* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty d'Antanandava**

avait pour les funérailles de 1991 de Lahimpolotse reconstitué une sixième unité de commensalité Maromainte. La figure 1.7 donne pour le *famosora* Marofoty issu de Tsimagnola deux nouveaux exemples. L'anomalie de Lake, qui tout en continuant à résider avec ses deux frères aînés Zava et Rehe dans le même hameau s'est séparé de leur *afon-draza* (7) pour rejoindre l'*afon-draza* (8) de Tobea fils du frère de leur père, s'explique par une querelle. Querelle si sérieuse que lors de la remise des *famahan-draza* la séparation avait dû être proclamée publiquement. Au départ conflictuelle, la séparation des *afon-draza* de Vata et de Bose a cessé de l'être après leur mort mais, cette fois pour des raisons d'effectifs, a dû être perpétuée par leurs fils. S'ils sont graves, les conflits entre les doyens chefs de hameaux *tompon-tanà* peuvent lors des rituels funéraires, aboutir au rejet des *afon-draza* qu'ils représentent. Les relations étant dites « coupées » (*maito*), ils ne reçoivent rien. Ces différends personnels qui ne s'imposent pas nécessairement aux germains, s'imposent très rarement aux fils qui, au contraire, renouent fréquemment les relations (cf. chapitre dix). La division des *afon-draza* Maromainte correspond en gros à celle des cinq nouveaux *famosora* (II) de la généalogie de la figure 1.3. La coupure des unités de commensalité de Lahimpolotse et de son frère Kambola opposés à leurs cousins croisés Zehe et Tara provient également d'un conflit sérieux. Pour les trois *famosora* de la figure 1.7, le regroupement des membres des deux branches généalogiques d'Isondroke et de Moly eux-mêmes répartis en cinq enclos résidentiels dispersés à Analamahery, Androvontsy, Analamandro et Ambirimena (cf. fig. 1.3 et 1.4) dans l'*afon-draza* (10) s'explique par la diminution temporaire des effectifs due aux migrations de longue durée [15].

En 1990, cette même unité de commensalité s'était rescindée en deux *afon-draza* correspondant aux branches généalogiques issues d'Isondroke et de Moly, ce qui veut dire qu'à l'occasion des funérailles de Lahimpolotse, les Maromainte se répartissaient en six unités attributaires. Ce type de remaniement montre que les *afon-draza* sont des unités *ad hoc* modifiables selon les circonstances. Ainsi, dans la figure 1.3 la double référence à Lahia décédé et à son cadet Famo permet d'englober tous les descendants agnats vivants de Mahasoa, parmi lesquels Toma, fils de Lahia, établi à Ambirimena. Je reviendrai sur cette question dans le chapitre dix sur les échanges rituels.

## L'agnation fondement de l'identité sociale

L'importance de l'agnation et la violence des réactions dont il va être question s'expliquent par le fait que, régissant à la fois l'ancestralité et la résidence, l'agnation affecte les deux critères constitutifs de l'identité malgache qui comme déjà dit est une identité de *jus sanguinis* par la filiation et de *jus loci* par la résidence et/ou la territorialité. Comprise comme principe identitaire, l'agnation postule que de

15. Lorsqu'ils parlent de migrations de longue durée (dix ans ou davantage) vers d'autres régions de Madagascar, les Antandroy d'Analamahery parlent de départs « vers le nord ».

par leur origine commune les descendants agnats d'un ancêtre commun partagent la même identité jusqu'au point de constituer « un seul corps », « une seule chair » ou encore, comme l'exprime parfaitement l'expression vezo « d'olo raiky roze », « une seule personne ». L'identité dérive de l'agnation sous ses deux aspects généalogiques et territoriaux puisque, par définition, les catégories et groupes de patrifiliation identitaires *karaza* et *famosora* sont localisés dans un territoire bien délimité, matérialisé pour une période d'au moins vingt à trente ans par la présence d'un village (Analamahery ou Antanandava pour les Tandranatelo et, plus récemment, Androvontsy) d'un hameau même abandonné, voire par le site connu de l'emplacement de l'habitation traditionnellement brûlée à sa mort, du proche ascendant dont on se réclame. La généalogie de référence et la figure 1.3 montrent que les différentes patrilignes d'un même *famosora* coïncident en gros avec des enclos résidentiels ou hameaux permanents dont, je l'ai dit, elles forment les pôles d'agrégation. Si elle est prestigieuse et/ou riche en bétail, la patrilignée agnatique de la mère peut avoir une certaine importance. Ceci étant, quel que soit le prestige de la patrilignée maternelle, il ne saurait être question pour un homme antandroy d'aller résider dans le hameau qui en dépend. L'idée profondément intériorisée est que la résidence (post-maritale uxorilocale) chez le père de l'épouse constitue le plus grand des déshonneurs. Deux exemples recueillis par G. Heurtebize confirment la valeur émotionnelle qu'aujourd'hui comme dans le passé les Antandroy attachent à l'agnation considérée sous son double aspect de patrifiliation et de patri-résidence.

*Les Tsitaila d'Analamahery*

Les Tsitaila des deux hameaux d'Analamahery regardés comme les *anak'ampela an-draza :* les « filles (masculines rituelles) par les ancêtres ou l'ancestralité » des Tandranatelo, ne sont marqués d'aucun opprobre. Ils descendent de l'exceptionnel mariage uxorilocal de Nantso, une fille de Raholanja, avec Mara, un étranger. Depuis cette union qui remonterait à près d'un siècle et demi, les descendants de Nantso et de Mara n'ont plus quitté les Tandranatelo qu'ils ont accompagnés à Ankara avant de les suivre à Analamahery puis à Antanandava (fig. 1.1). Je reviens dans le chapitre dix sur le concept d'*anak'ampela,* indiquant à ce point qu'il existe deux catégories d'*anak'ampela* : les *anak'ampela* ordinaires, les *anak'ampela an-draza* ou « par les ancêtres ». Les *anak'ampela* ordinaires (les gens disent *anak'ampela avao* : « juste des *anak'ampela* ») sont les fils des filles et des sœurs agnats mariées. Leur concours est indispensable dans nombre de rituels domestiques tels que le rituel dit *am-bala* : litt. : « à l'entrée du parc à zébu (*vala*) » ou, plus généralement, pour tous les rituels ancestraux accomplis auprès du *hazomanga.* Généralisée à l'ensemble du *karaza* Tandranatelo la compétence rituelle des *anak'ampela an-draza,* « par les ancêtres » que sont les Tsitaila leur permet d'intervenir pour le compte de leurs membres en évoquant directement les ancêtres qu'ils désirent invoquer. Cela veut encore dire qu'à défaut d'*anak'ampela* « personnel », les Tandranatelo d'Antanandava, d'Andro-

vontsy ou d'Analamahery peuvent faire appel à n'importe quel Tsitaila masculin de ce village. L'invocation au poteau cultuel exige le sacrifice d'un zébu.

Depuis l'origine, les descendants de Nantso et de Mara, qui s'intermarient librement avec les Tandranatelo, deviennent Tandranatelo s'ils naissent d'un père Tandranatelo.

> Ce processus d'assimilation progressive explique que vers 1920 les doyens Tsitaila d'Analamahery prirent la décision, pourrait-on dire de « se naturaliser », en circoncisant désormais leurs fils auprès du *hazomanga* Tandranatelo. Cette décision a été suivie jusqu'en 1966, année où, à la suite d'une série de décès inexpliqués, les doyens Tsitaila persuadés d'avoir provoqué le courroux de leurs ancêtres ont décidé de revenir auprès de leur prêtre et de leur poteau sacrificiel ancestral du Mandraré et d'y faire à nouveau circoncire leurs fils.

Cela signifie qu'en dépit, et à cause de leur transgression majeure à la règle de viri-patrilocalité, les Tsitaila désireux de prévenir d'autres calamités ont tenu à reprendre leur identité agnatique qu'ils avaient un moment abandonnée. Conscients de la gravité de leur manquement (à la règle de résidence patri-virilocale), leurs représentants ont imploré le pardon de leurs ancêtres en accomplissant le rituel d'expiation du *misoloho* auprès du *hazomanga* du Mandrare.

### *L'affaire Imbina : le scandale des résidences uxorilocales*

Exception faite des Tsitaila, qui en dépit de la cohabitation et des intermariages avec les Tandranatelo sont toujours considérés comme des parents ou alliés (*longo*) vivant uxorilocalement, il n'existe actuellement pour l'ensemble du *karaza* Tandranatelo qu'un seul exemple d'uxorilocalité. Pourtant les Tandranatelo et les membres des autres *karaza* Afomarolahy reconnaissent qu'à la suite d'un mariage survenu il y a trois siècles entre un Andriamarolahy (peut-être l'ancêtre éponyme des Afomarolahy) et Ramasy, une femme Temagnorikandro, tous les Afomarolahy se trouvent vis-à-vis des Temagnorikandro dans la position d'*anak'ampelan-draza* et sont effectivement considérés comme tels par ces derniers. Si les cas des Tsitaila vis-à-vis des Tandranatelo et de l'ensemble des Afomarolahy vis-à-vis des Temagnorikandro [16] ne sont pas disputés, il n'en est pas de même d'autres affirmations sur le statut supposé uxorilocal d'ancêtres d'autres *famosora*. Georges Heurtebize rapporte un incident dont il est à l'origine et qui a failli très mal dégénérer.

> En recoupant les dires de deux informateurs par d'autres indices, G.H. avait établi que le *famosora* Temaromainte du *karaza* Fondratehake (l'un des quatorze

16. Cette situation est sans doute admise pour des raisons rituelles que je n'ai pas étudiées. Le cas du mariage d'un Tandrianatelo – roturier – avec une femme Temagnorikandro appartenant par conséquent à un *karaza* aristocrate est encore différent mais je ne dispose pas davantage d'informations.

*karaza* Afomarolahy), dont les membres sont répartis dans plusieurs hameaux des deux villages de Varavagna et d'Anjakamba-Ambane, pouvaient descendre effectivement du mariage uxorilocal d'une femme Fondratehake avec un mari du *karaza* Tevazoa. En d'autres termes, que les membres du *famosora* Temaromainte (de la même façon que les Afomarolahy par rapport aux Temagnorikandro ou les Tsitaila par rapport aux Tandranatelo) seraient, non pas des agnats du *karaza* Fondratehake, mais leurs *anak'ampelan-draza*.

Lors d'une visite à Varavagna, G.H. mentionne cette hypothèse en livrant malencontreusement le nom de son principal informateur, le vieil Imbina (né en 1890) du *karaza* Tebeforatse (du même ensemble des Afomarolahy) domicilié dans l'un des hameaux du village de Kalemboha. Cette révélation plonge ses interlocuteurs Temaromainte dans la plus totale stupeur. Ils veulent immédiatement entraîner G.H. chez le doyen du hameau. Celui-ci étant absent, G.H. rentre chez lui à Analamahery pour, comme cela était prévu, repartir deux ou trois jours plus tard vers la France. Un an et demi s'écoule. Dès son retour à Analamahery G.H. apprend que « l'affaire suit son cours » ce qui l'oblige à se rendre à plusieurs reprises chez les Temaromainte du village de Varavagna pour s'expliquer. Jusqu'au jour où, à son grand embarras, ceux-ci exigent qu'un rendez-vous soit pris chez Imbina lui-même prévenu par lettre dans son hameau de Kalemboha. Le jour fixé G.H. qui, au préalable, avait exigé et reçu des Temaromainte l'assurance de leurs intentions pacifiques, les précède à Kalemboha où les fils d'Imbina le reçoivent fraîchement, lui reprochant de conduire chez eux « leurs ennemis tout bonnement décidés à les tuer ». Vers le milieu de l'après-midi, au moment où les Temaromainte de Varavagna accompagnés de surcroît de leurs collatéraux d'Anjakamba-Ambane arrivent en vue du hameau, l'émotion est à son comble. « Franchement alarmés » les fils et petits-fils d'Imbina sortent à l'extérieur de l'enceinte de cactées du hameau et, se rangeant sur une seule ligne, font face aux nouveaux arrivés. Les deux groupes sont séparés d'une dizaine de mètres. Le vieil Imbina enfermé dans sa case ne paraîtra pas. L'ambiance est tendue :

> « Sans même laisser aux Temaromainte (les offensés) le temps d'exposer le motif de leur visite, le porte-parole des Tebeforatse (l'un des fils d'Imbina) a déclaré d'entrée de jeu qu'Imbina était un vieux radoteur, que moi-même je disais n'importe quoi, et que eux, les Temaromainte, avaient entièrement raison dans l'affaire qui les préoccupait » (Heurtebize 1986 : 390).

Les fils d'Imbina ont la sagesse de reconnaître d'emblée leurs torts, ce qui, en escamotant le fond du débat, leur permet d'aborder immédiatement la question du montant de la réparation due solidairement aux Temaromainte en compensation du préjudice moral que leur père Imbina leur a fait subir. La discussion du montant de la réparation se prolonge jusqu'à la nuit et, finalement, l'accord se fait sur deux vaches et deux chèvres remises sur le champ aux Temaromainte. L'intensité des réactions provoquées fait parfaitement ressortir la gravité de l'enjeu et des

implications de l'affaire dont, dans leur désarroi et leurs dénégations, les Temaromainte étaient parfaitement conscients, admettant que :

> « Si Imbina dit vrai, alors nous, nous ne devons pas rester ici. Car nous ne sommes pas des Fondratehake, mais des Tevazoa, et nous devons tous partir d'ici et aller habiter chez eux » (*ibid.*).

Les Temaromainte savent pertinemment, que si tel était le cas ils subiraient non seulement une véritable perte d'identité mais avec ce statut d'*anak'ampelan-draza* en situation de résidence uxorilocale, une dévalorisation sociale. Leur situation est parfaitement saisie par les fils d'Imbina qui s'attendent au pire et dont la seule issue (quelle que soit la vérité de l'affaire) est, comme ils le font, de reconnaître leurs torts en ouvrant immédiatement la discussion du montant de l'amende pour une faute qui, tout en déshonorant les Temaromainte, est un acte qualifié de *miranga raza* : d'insulte à leurs ancêtres. C'est à juste titre que les fils d'Imbina accusaient G.H. d'amener chez eux leur ennemis ; le mot n'est pas fort car, au même titre que l'assassinat, la sorcellerie ou le vol, insulter les ancêtres ne peut manquer « d'abîmer l'ethos d'entente réciproque du *filongoa* » (*manimba filongoa*), en l'occurrence de le briser (toujours *maito*) complètement. Leur colère à l'égard de leur vieux père était d'autant compréhensible que quelques années plus tôt celui-ci avait déjà soutenu l'hypothèse combien plus radicale de la descendance féminine de l'ensemble des Fondrahetake, ce qui, en les transformant, en *anak'ampelan-draza* (uxorilocaux) des Afomarolahy aurait eu pour effet de les exclure de cette grande division. Les recherches historiques d'Imbina avaient valu à ses fils de payer une amende de plusieurs zébus qu'ils avaient dû remettre non pas aux seuls représentants du *famosora* Temaromainte offensé mais aux représentants des cinq *famosora* constitutifs du *karaza* Fondratehake (*ibid.*).

Ces réactions émotives très fortes, en même temps qu'elles témoignent du caractère exclusif des ancestralités agnatiques antandroy qui identifient et « possèdent » leurs membres au point de les confondre en une seule personne ou un seul corps, leur laissent très peu de place pour exister personnellement. L'assimilation des individus à une personne ou à un même corps collectif explique que l'affiliation à un groupe d'ancestralité, en même temps qu'il détermine l'identité, détermine les caractéristiques collectives et partagées des personnalités de leurs membres.

> Chacun sait que les Afomarolahy : « ceux aux nombreux feux/foyers (de commensalité) » ou « les foyers d'une multitude d'hommes », sont, par nature, très nombreux ; que les Marokamba, « ceux aux nombreux jumeaux », sont, plus que d'autres, enclins à en procréer, etc. D'autres appellations comme les Maromainte : « les nombreux/ceux au teint foncé » opposés aux Marofoty : « les nombreux/ceux au teint clair », ne sont pas senties comme informatives mais indicatives du fait que leurs membres partagent des caractéristiques physiques, psychologiques, sociales ou autres qui les constituent pour « ce qu'ils sont » (*maha-izy azy*).

Supposés héréditaires, ces traits ou caractéristiques servent de base à des typifications qui, à leur tour, expliquent que les membres de certains *karaza* ou *famosora* de bonne réputation sont recherchés tandis qu'à l'inverse, d'autres sont évités. Les Tsimahaivelo : « ceux qui ne connaissent pas les vivants » qui remplissent dans tout l'Androy des tâches de fossoyeurs, sont liés à la mort et, personne ne voulant les épouser, constituent par nécessité une caste endogame. Le lot des Tananatsosa de la vallée du Mandraré est encore moins enviable. Selon les croyances, une malédiction transmise cette fois en ligne utérine les condamne après leur mort à sortir de leurs tombeaux pour tourmenter, terroriser voire parfois étrangler les vivants. Cette malédiction, que certains pensent éternelle, ne serait que temporaire pour d'autres qui croient qu'après quelques années d'errance, les Tananatsosa peuvent retrouver la paix de leurs tombeaux, à moins que se fixant sous un tamarinier isolé dans la forêt, ils ne se transforment en lianes (Guérin 71-72). Cette dernière idée est très répandue à Madagascar. Dans le nord sakalava, antankarana, tsimihety ou betsimisaraka, les *tsigny,* dangereux et souvent identifiés pour cette raison à des esprits de morts, affectionnent les parties reculées, silencieuses et sombres des forêts où ils se dissimulent dans les entrelacs des nœuds de lianes.

# 2

# Les enclos résidentiels et la transhumance

Georges Heurtebize pense que l'originalité de l'habitat antandroy tient à la dispersion des enclos résidentiels formant hameau à l'intérieur des villages et à l'intérieur des enclos, des maisons et cases d'habitation qui les composent. Cette caractéristique s'expliquerait par la liberté et l'autonomie des individus qui, selon lui, seraient les valeurs centrales de l'ethos de la société autant que des personnalités individuelles. Le schéma d'Analamahery de la figure 1.4 du chapitre précédent donne une idée de la composition des villages formés de hameaux ou, plus justement, d'enclos résidentiels largement dispersés appelés *tanà* (villages) dans la région étudiée et quelquefois *zolike* dans d'autres régions de l'Androy. Les hameaux d'Analamahery se répartissent ainsi sur plus de mille mètres de part et d'autre de la rivière Lambomaty, l'un des affluents du fleuve Manambovo, l'un des trois grands fleuves de l'Androy que la sécheresse réduit une grande partie de l'année à des rivières de sable. Dans ce pays plat, les enclos d'habitation dispersés repérables, piquetés de bouquets d'arbre, peuvent être confondus de loin avec leurs champs de cultures sèches (*tonda*) protégés de la même façon. Leur dispersion explique que l'on ne soit jamais sûr de l'étendue des villages antandroy et que l'on ne découvre les hameaux que progressivement, « si on les cherche » pour reprendre une expression d'Heurtebize. Les hameaux, composés des cases de leurs occupants répartis en deux ou trois familles matricentrées possédant chacune son parc à zébus et les champs de cultures sèches qui en dépendent, sont protégés par des enceintes d'agaves ou d'épineux formant à l'instar des cactées d'autrefois des barrières quasiment infranchissables. Seules deux ou trois ouvertures ménagées au travers des épineux permettent la circulation de leurs occupants et de leurs zébus, chèvres et moutons. Conduits au pâturage tous les matins, les zébus, quelquefois les chèvres, sont ramenés le soir dans les enclos où les zébus sont enfermés pour la nuit dans les parcs. En fonction de leurs effectifs les superficies et les dimensions des hameaux peuvent varier du simple au triple (de cinquante à cent cinquante mètres dans leur grande longueur), mais l'ordonnancement intérieur des espaces d'habitation et des cases et dépendances qui y sont construites, de même que les implantations des parcs à zébus, sont invariants.

Dans cette société pratiquant la polygynie, les sous-espaces correspondant aux familles matricentrées sont immédiatement visibles par les alignements des cases des fils nés des différentes épouses. Ces cases des frères germains serrées les unes contre les autres sont toujours disposées au sud du parc à zébus commun. Les agnats masculins résident dans le hameau de leur père, les femmes adultes qui s'y trouvent sont, soit les épouses du moment du doyen et de ses fils, soit d'anciennes épouses divorcées ayant choisi de vivre le reste de leur vie auprès de leurs fils, soit encore des sœurs mariées à l'extérieur revenues après un dernier divorce ou un veuvage auprès de leurs frères. Je rappelle que les hameaux sont individualisés par le nom de leur doyen, qui en est le *tompo* c'est-à-dire le « maître » et/ou le « responsable » voire le responsable, ce qui indique déjà une certaine subordination à l'égard de la chose « possédée ». Plusieurs mois après la mort de Lahimpolotse, son hameau était encore désigné par son nom avant de devenir environ un an plus tard celui de Kambola (*Tanà* Kambola), son demi-frère cadet agnat et successeur obligé.

La société antandroy d'Analamahery et de sa région est une société pastorale et les zébus sont le médium des échanges rituels et sociaux liés à l'ancestralité. Les hommes seuls pouvant être propriétaires (*tompo*) de zébus, ils sont les seuls à pouvoir participer à ces échanges. Contrairement à ce qui se passe dans les autres régions de Madagascar, les patrimoines individuels consistant en troupeaux sont individuels. Je reviens sur cette question dans le chapitre dix. Il suffit de noter, que les troupeaux qui commencent à être formés dès avant la naissance des fils par les dons faits par le père de leur mère, s'accroissent des zébus offerts par les oncles maternels à l'occasion de leur circoncision avant d'être en quelque sorte officiellement constitués, reconnus et consacrés par la coutume du *miavake*. *Miavake* signifie « distinguer » (sous-entendu) les familles matricentrées des demi-germains nés de mères différentes et, également, les parts ou fractions du troupeau remis à leurs aînés. L'institution est une institution de « distinction ». Spécifique à l'extrême-sud antandroy et mahafaly de Madagascar, le *miavake* n'est pas un héritage et/ou une succession à cause de mort, mais un transfert entre vifs par lequel le père, au moment où les aînés de ses fils nés de ses différentes épouses se marient, se dessaisit à leur profit d'une fraction de son troupeau. Par cet acte, il reconnaît leur majorité en même temps que l'existence autonome de la famille matricentrée à laquelle ils appartiennent, puisqu'effectivement les aînés attributaires mis ainsi en position d'autorité vont gérer cette fraction pour leur propre compte *et* pour celui de leurs frères germains cadets. La mise en possession des zébus paternels donne aux fils aînés un plein droit de cité. Pourvus des zébus qui leur permettent de remplir leurs obligations rituelles et sociales, ils peuvent désormais entrer dans le cycle des prestations et des contre-prestations dont les bêtes mises en leur possession sont le médium puisque, reçues à une occasion, elles doivent être rendues à une autre. Dès lors qu'ils acceptent une partie du troupeau de leur père, les attributaires se doivent d'accepter de satisfaire aux obligations rituelles qui s'y rattachent ceci d'autant que leur père, dessaisi d'une partie des zébus de son troupeau (et au mariage du dernier de ses fils aîné, de la totalité), ne peut plus les assumer. Le transfert successif du troupeau qui ne peut se faire qu'au bénéfice des aînés des fils pour le compte de la famille matricentrée qu'ils représentent est définitif.

Seuls attributaires, les fils aînés gèrent les fractions de troupeau reçues comme ils l'entendent et sont libres de confier quelques-unes des bêtes reçues, notamment des vaches, à leurs frères cadets autorisés à garder en toute propriété les veaux. Cette matière plus complexe qu'il n'apparaît, du fait de l'origine des bêtes marquées par les découpages de *karaza* ou *famosora* différents, nécessiterait une enquête. Ce caractère définitif du *miavake* le distingue des arrangements temporaires des sociétés agricoles où, pour les besoins de l'exploitation, les parents peuvent effectivement confier une terre à ses enfants nouvellement mariés, dispositions transitoires toujours susceptibles d'être radicalement remises en cause à leur mort. Il faut enfin noter que la situation tandroy et, également karimbola et mahafaly, est très différente de celle qui prévaut dans le reste de Madagascar où, parce que l'on hérite que des morts, les fils, aussi longtemps que le père est vivant, ne sont pas vraiment adultes.

L'autonomie des familles matricentrées consacrée par le *miavake* est matérialisée et symbolisée par l'édification, à l'intérieur des hameaux, d'un nouveau parc à zébus dont l'aîné des fils est désormais le *tompo* : « le maître et le responsable ». Cela implique, qu'à terme, les frères germains cadets n'accéderont à l'autonomie qu'en sortant de leur hameau d'origine pour construire leur propre parc. Significativement, dans un premier temps, les habitations qu'ils édifient ne sont pas considérées comme formant un hameau portant leur nom (*tanàn'* X) mais comme de simples campements (pastoraux) *toets'aomby* non nommés [1]. Tout à fait différente de la propriété patrimoniale foncière de l'*anaran-dray* merina ou du *lôva raiky* betsimisaraka de la deuxième partie, la propriété pastorale antandroy se situe ainsi, non pas au niveau des groupes de germains ou demi-germains cohéritiers, mais au niveau des individus. A l'intérieur des parcs la réalité des appropriations individuelles apparaît dans la diversité des découpages-blasons des oreilles des zébus (*viloe*). Transmis des vaches à leurs veaux, *les différents découpages archivent à l'intérieur des parcs et des troupeaux individuels les réseaux des relations rituelles et sociales* établies entre les agnats masculins, leurs parents maternels et utérins et leurs familles affines ou alliées donneuses et preneuses d'épouses.

> Quelques explications sont nécessaires. La nature de la parenté antandroy et plus généralement de la parenté de l'ensemble du sud-ouest et de l'extrême-sud de Madagascar m'a amené à distinguer les parents maternels, auxquels Ego est connecté par sa mère et ses alliés « preneurs de femmes », de ses parents qu'en se fondant sur le principe de l'unité des germains on pourrait appeler « utérins », qui sont les enfants de sa/ses sœur(s) (ses neveux et nièces *anak'ampela*) et ses propres petits-enfants (*zafe*) utérins nés de sa fille (cf. figures 9.8 et 10.4 des chapitre neuf et dix). Pour sa part, Huntington, a consacré le sous-chapitre « Marriage and Cattle Exchange » (1988 : 101-105) de son ouvrage sur une communauté bara, au même

1. Les *toets'aomby* antandroy correspondent aux *fahitra* ou *fahitse* masikoro et mahafaly du sud-ouest qui, de la même façon, désignaient à l'intérieur des ancestralités *raza* les unités constituées par les parcs à zébus et les lignées qui y étaient associées. Je précise que le terme *vala* nord-Betsileo du Manandriana désigne à la fois l'enceinte à zébus et le hameau (rappelant à cet égard le *gotra* sanskrit).

problème de l'origine des bêtes composant les troupeaux individuels écrivant : « The composition of every herd is a reflection of all the marriages of all the males and females of that family that have taken place over several generations » (*ibid.* : 104).

A Analamahery, de la même façon qu'en pays bara, la plupart des zébus abrités dans les parcs provenaient des échanges rituels et des croîts naturels (les veaux étant dans ce cas marqués du découpage de la vache). Seulement un petit nombre provenait d'achats au marché. Je discuterai de la composition des parcs dans le chapitre dix. On comprend que cette autonomie des individus soulignée par Heurtebize interdise, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés agricoles, de considérer les proches parents agnats des lignes locales (*tarike*) formant les noyaux des hameaux comme des groupes de cohéritiers à un même patrimoine. Les Antandroy se mariant jeunes, il est habituel que les hommes de plus de quarante-cinq ans qui se sont défaits par fraction de leur troupeau lors des mariages de leurs fils aînés n'aient plus de zébus. Aussi longtemps qu'ils vivent, ils maintiennent pourtant au travers de leur autorité rituelle une certaine unité du troupeau partagé, ne serait-ce que pour conseiller le choix des bêtes les plus appropriées aux différents sacrifices et/ou transferts. A cette exception près, l'autonomie de gestion des fils aînés attributaires est complète. C'est en fonction de leurs liens personnels avec leur famille maternelle et celles de leurs épouses qu'ils décident des itinéraires, des temps et des lieux de transhumance. La dispersion des camps pastoraux des demi-frères agnats voire, à l'intérieur des familles matricentrées, celle des familles de procréation des frères germains et les séparations de plusieurs mois qu'elle impose, préfigure l'éclatement des hameaux d'origine.

Le chapitre précédent a expliqué le processus de fragmentation des *famosora* en lignées (*tarike*) localisées de trois générations (père, fils, fils des fils) de corésidents qui forment les structures d'agrégation des hameaux. En partant de la généalogie des Tandranatelo Maromainte et de l'implantation des hameaux d'Analamahery des figures 1.3 et 1.4, je décris le cycle de développement de celui de Lahimpolotse. Les observations de Georges Heurtebize étalées sur une trentaine d'années permettent de discuter des relations entre les catégories de corésidents des hameaux antandroy et, pour terminer, de parler brièvement de la transhumance. Quelque peu paradoxalement dans cette société d'hommes, la transhumance met en évidence l'importance de la parenté par les sœurs et par les épouses, qu'elle requiert et renforce dans le même temps.

## La composition des hameaux

La généalogie des Tandranatelo Maromainte (figure 1.3) indique les noms de vingt-deux *tompon-tanà* : doyens des hameaux relevant du *famosora* Maromainte et leur localisation à Analamahery (c'est le cas du hameau de Lahimpolotse), dans

d'autres villages par exemple celui d'Androvontsy où, à quelques dizaines de mètres du hameau du prêtre ancestral Magnonja, se trouve le poteau cultuel (*hazomanga*) des Tandranatelo qu'il sert. D'autres hameaux ou campements pastoraux s'éparpillent jusqu'à la limite septentrionale de l'Androy et même au-delà puisqu'Ambirimena se trouve en pays bara. En dépit de cette localisation, les campements pastoraux et les terrains de parcours d'Ambirimena qui les entourent peuplés ou utilisés par des Antandroy, sont considérés comme antandroy. Le processus de formation de nouveaux hameaux est documenté par les exemples de Tsimilesa et de Tsimivogny, fils de Lahimpolotse, ainsi par celui que de leur collatéral Ngale qui, tous trois, partagent leur temps entre le hameau de leur père et les campements qu'ils viennent de créer. L'établissement par Tsimilesa d'un campement pastoral (*toets'aombe*) à Belindo, à une quarantaine de kilomètres au nord-est d'Analamahery, s'explique par les nécessités de transhumance. Cela n'est pas le cas des *toets'aombe* de Tsimivogny et de Ngale qui, en établissant leurs habitations à quelques centaines de mètres des hameaux de leur père, n'obéissent qu'à un besoin d'autonomie. Les vingt-deux hameaux relevant des trois autres *famosora* Tandranatelo forment plusieurs quartiers du village voisin d'Antanandava (Heurtebize 1986, fig. 7 : 35). Les effectifs des hameaux sont de l'ordre de 20 à 25 ou 30 personnes, épouses des agnats et leurs jeunes enfants et adolescents des deux sexes non mariés compris. Les informations recueillies pour 17 des 22 hameaux Maromainte de la même généalogie (les renseignements manquent pour les hameaux de Tambo, Solo, Rotse et Toma) font ressortir leur composition et leur profondeur généalogique :

Tableau 2.1

**Composition des hameaux Tandranatelo Maromainte**

| | |
|---|---|
| ENCLOS VIDE | 1 |
| PREMIÈRE GÉNÉRATION (DU DOYEN) : | |
| (a) famille (seul) doyen : | 13 |
| (b) (a) + 1 ou de 2 cadets : | 2 |
| (c) doyen seul | 1 |
| NOMBRE DE FILS RÉSIDENTS MARIÉS : | |
| aucun | 2 |
| 1 fils | 3 |
| 2 fils | 7 |
| 3 fils | 3 |
| > de 3 | 1 |
| PROFONDEUR GÉNÉALOGIQUE : | |
| 2 générations | 3 |
| 3 générations | 11 |
| 4 générations | 1 |

Les différences d'effectifs, confirmées par les anomalies et les béances des pyramides des âges que je ne reproduis pas, enregistrent les absences d'une grande partie des jeunes hommes de la catégorie *lahilahy* émigrés pour plusieurs années « au nord » (un terme qui dans la région étudiée désigne plus particulièrement les hautes terres betsileo et merina et la dépression du lac Alaotra). A Analamahery cela était immédiatement apparent, ne serait-ce que dans la proportion du nombre d'enfants, de personnes âgées et, surtout, d'adolescentes, gardant les zébus, une activité incombant normalement aux jeunes gens. En 1990, suivant les hameaux, la proportion des partants variait entre 30 et 50 %. Cette émigration n'est pas définitive. Après dix, quinze ou vingt ans les émigrés reviennent. Au moment des enquêtes, l'enclos de Tara décédé était vide et le vieux Voma soigné par une fille veuve ou divorcée se retrouvait seul dans le sien. Outre le hameau de Vona, le deuxième hameau sans fils était celui nouvellement établi par Tsimivogny dont il vient d'être question qui, n'ayant qu'une fille, ne tardera sans doute pas à être rejoint par un ou deux de ses jeunes frères. Le hameau de quatre générations d'Androvontsy est celui de Magnonja le prêtre ancestral qu'il occupe avec un fils âgé non marié et la famille de procréation d'un petits-fils (*zafe*) de l'un des ses frères dont les enfants des deux sexes déjà adolescents sont ses arrière-petits-enfants (*zafemily*). Deux hameaux, ceux de Lahimpolotse et de Tratse, incluent les familles de procréation de plus de trois fils. Je ne les ai pas classés dans la même catégorie car, si Tsimilesa et Tsimivogny qui se partagent entre leurs enclos personnels et celui de leur père peuvent être considérés comme continuant à en faire partie, cela n'est plus le cas de leur collatéral Ngale (même figure) qui, résidant avec ses deux épouses et un frère cadet marié dans son enclos (*toets'aombe*), s'est définitivement séparé de son père.

Ces éléments confirment que les hameaux sont le plus souvent composés de la famille (polygyne du moment) du doyen dont l'âge varie entre quarante et soixante ans et des familles de procréation de deux de ses fils. Généralement les autres fils ont créé leur propre hameau. Dans ce cas la ligne (*tarike*) d'agrégation reste celle du doyen. Il est rare qu'un frère cadet du doyen réside avec celui-ci ; si cela se produit (ce qui est encore le cas de Lahimpolotse et de Kambola) alors que le hameau est désigné par le nom de l'aîné, le *tarike* d'agrégation va être défini au niveau de leur père.

## Le hameau de Lahimpolotse

Les résidents du hameau de Lahimpolotse appartiennent à la lignée *tarike* de son père Leake. Avec une quarantaine de personnes enfants compris, le hameau est plus peuplé que les autres hameaux de la région. Cette différence s'explique par les nombreux mariages polygynes de Lahimpolotse, de ses trois fils aînés (Tsimilesa, Retsihisatse et Tsimivogny) et de son demi-frère Kambola (et, également, par l'aide matérielle apportée par Georges Heurtebize). Les relevés d'Heur-

tebize et ses plans des états successifs du hameau mis en rapport avec la généalogie 2.1 permettent de donner une description de l'état du hameau en 1990 et en juin 1991 et de reconstruire les situations de 1965, de 1975 et de 1985.

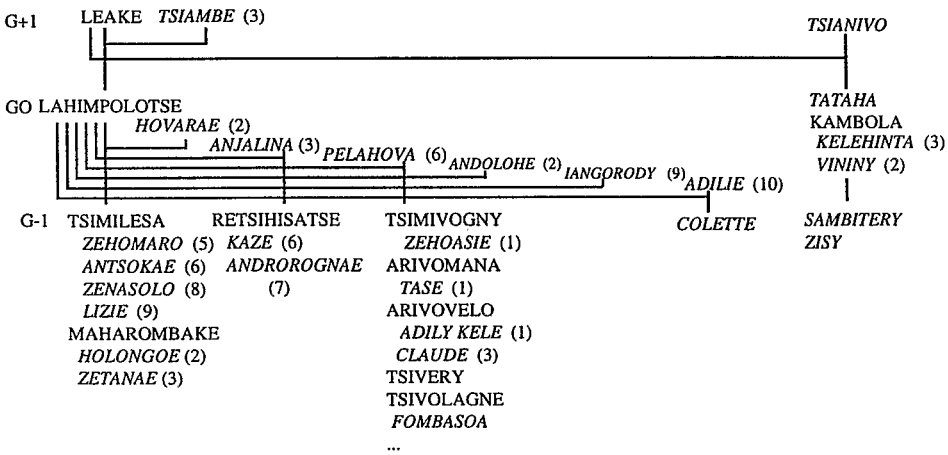


Figure 2.1

**Les résidents du hameau**

Je n'ai noté sur la généalogie que ce qu'il faut connaître des mariages polygynes simultanés et/ou successifs des agnats adultes du hameau dont l'ordre est indiqué par les chiffres qui suivent les noms des épouses.

A l'exception de Tataha, revenue en 1989 après un dernier divorce, vivre auprès de son frère germain Kambola, je n'ai pas représenté les sœurs et filles de Leake mariées hors du hameau dont je reparlerai dans la troisième partie. J'ai également omis trois fils de Leake morts adolescents et un quatrième, son frère jumeau décédé quelques mois après sa naissance. Les adolescents et jeunes adultes alternent une partie de l'année entre leur hameau paternel au village et des campements (*kialo*) ou installations plus permanentes (*toets'aombe*) sur les lieux de transhumance tels que Belindo. Ainsi, les trois aînés de Lahimpolotse (Tsimilesa, Resihitsatse et Tsimivogny) accompagnés de leurs premières épouses ; Kambola et Arivovelo ont passé des années hors du hameau de leur père et frère aîné. De la même façon, les noms des anciennes épouses, qui avaient suivi leurs maris dans les camps de transhumance non mentionnés dans la généalogie, apparaîtront dans les chapitres neuf et dix.

Outre l'instabilité des unions, ces absences enregistrées par les schémas mettent en évidence le phénomène de double morphologie de l'habitat.

La figure 2.1 dissimule le décalage des âges généalogiques et chronologiques des épouses de Lahimpolotse et de Kambola et de leurs enfants et petits-enfants. Zelisoa et Marizety, filles de Tsimilesa et Miltine aînée de Retsihisatse petites-filles de Lahimpolotse, sont nées les mêmes années que sa fille Colette et que Sambetery la fille de son frère. Ses épouses Iangorody et Adilie ont sensiblement

l'âge de ses fils Tsimilesa et Retsihisatse dont elles sont culturellement les mères. Si l'on tenait compte des âges chronologiques, la généalogie devrait être figurée ainsi :

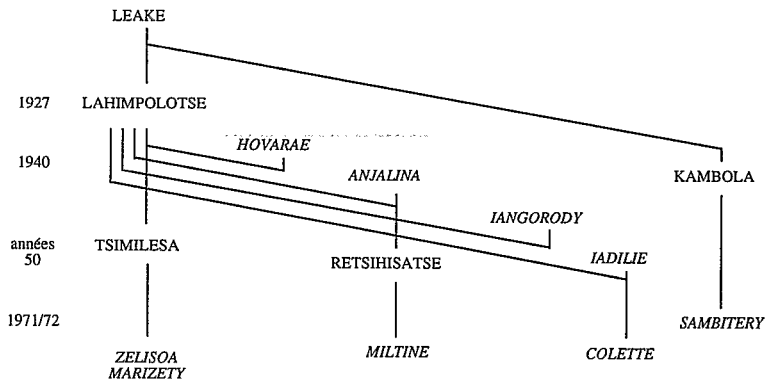


Figure 2.2

**Le décalage des âges chronologiques et généalogiques**

A l'instar des autres hameaux de la région, celui de Lahimpolotse s'oriente de la même façon dans le sens sud/nord mais l'axe des maisons ou des cases accuse une déclinaison de 20° vers l'est. Avec les constructions successives cette inclinaison s'accentue sans que personne ne s'en aperçoive et s'incline de plus en plus dans le sens sud-ouest/nord-est. L'Androy et le pays mahafaly qui considèrent comme direction privilégiée et auspicieuse non pas le nord mais le sud se singularisent du reste de Madagascar[2]. Cependant, l'est demeure comme partout ailleurs la direction des ancêtres. Le sud étant supérieur au nord et l'est à l'ouest (S > N et E > O), ces directions orientées déterminent l'implantation des maisons de prestige des première (*valy be,* litt. : « grande épouse »), deuxième (*valy ivoe,* litt. : « épouse du milieu ») et troisième épouse (*valy masay,* litt. : « petite épouse »), toujours localisées respectivement au sud, au centre et au nord des hameaux. (Ce classement hiérarchique des épouses déterminé dans les ordres roturiers par l'antériorité de leurs mariages est, chez les princes et nobles (*mpanjaka*) déterminé à l'inverse par le statut ou, à égalité de statut, par le rang des épouses). Construites le plus souvent en planches jointives de *fantsiolotse* et couvertes de bardeaux, ces maisons, offrant un contraste frappant avec les cases de terres ou de matériaux végétaux des fils, sont immédiatement visibles. Avec les parcs à zébus attenants elles permettent de repérer immédiatement les sous-espaces résidentiels correspondant aux familles matricentrées. A l'intérieur de ces sous-espaces les cases des fils mariés s'ordonnent suivant leur ordre de naissance avec le fils aîné au sud/sud-est et les cadets au nord/nord-ouest. Ceci reste cepen-

2. Pour l'ordre nobiliaire des *mpanjaka* Andrevola masikoro du sud-ouest, le sud est également la direction privilégiée.

dant un peu théorique puisque, à l'instar de Tsimilesa et de Tsimivogny, deux aînés de Lahimpolotse, dès que leurs fils entrent dans l'adolescence, les cadets tendent à affirmer leur autonomie en établissant leurs propres hameaux. S'ils ont plusieurs épouses, la disposition des cases de ces dernières à l'intérieur des espaces résidentiels qu'ils occupent est identique à celle qui vient d'être décrite avec la première femme au sud.

La fréquence des divorces et des remariages successifs perturbe l'ordonnancement idéal. Il est très rare que, lorsque les fils sont eux-mêmes mariés, leurs mères continuent à vivre dans la maison qu'elles occupaient à l'origine. Si, remariées et à nouveau divorcées ou veuves, elles sont revenues vivre auprès de leurs fils comme *ampela bantotse* (une expression peu aimable que l'on peut traduire par « vieille femme ayant dépassé la ménopause et qui – sous-entendu – ne se remariera pas »), la coutume exige que leurs cases soient construites à l'ouest de celle de l'épouse ou des épouses de leurs fils aînés[3]. Une telle localisation dramatise leur diminution de statut, encore plus marquée s'il s'agit des sœurs agnats divorcées ou veuves revenues dans leur hameau paternel avec la même qualité d'*ampela bantotse* agnats qui non seulement doivent résider à l'ouest des épouses (indifféremment agnats ou non-agnats) de leurs frères mais encore, lorsqu'elle est revenue auprès d'eux, au nord de leur mère divorcée. Lorsqu'un jeune frère ou demi-frère agnat du doyen vit auprès de lui (ce qui est le cas de Kambola), il occupe un espace résidentiel situé au nord de celui occupé par les fils de la dernière épouse de son frère aîné. Les agnats féminins mariées résident évidemment dans les hameaux de leurs maris. Les maisons ou cases d'habitations s'ouvrent vers le nord par une ou deux portes étroites. La porte de prestige sur le côté est de la paroi nord, qui ne peut être empruntée que par l'épouse qui l'occupe ou son mari, tend à disparaître. De plus en plus il ne subsiste que les portes nord-ouest et sud-ouest toutes deux banalisées. Les cases sont si basses qu'il n'est possible de se tenir debout qu'en se plaçant sous la faîtière du toit. Heurtebize a noté une augmentation régulière des dimensions des cases (réduites à l'origine à un rectangle de trois mètres sur deux), une généralisation des auvents et aussi, compensant en quelque sorte la disparition de la porte de prestige, l'apparition d'une petite fenêtre au milieu de la paroi est traditionnellement aveugle. A l'intérieur de la pièce unique dont les parois sont recouvertes de nattes, les rares objets sont toujours entreposés à la même place mais les lits sur bâti de bois autrefois absents se généralisent. La disposition des dépendances par rapport aux habitations est tout aussi rigide avec les cuisines au sud ou à l'est, les greniers à provision (*riha*) à l'est et, lorsqu'ils existent, les poulaillers à l'ouest. Je n'ai pas parlé de l'état des hameaux ou enclos résidentiels partout parsemés de détritus abandonnés là où ils se trouvent. « Le soleil sans doute stérilise rapidement tout, puisqu'il n'y a pas

3. Alors que les pères parlent des maris de leurs filles comme de leurs *vinanto,* les mères désignent plutôt leurs brus comme des *valin'anadahy* ou des *valin'anake* de leurs fils : « épouses de fils ou d'enfants ». *Vinanto* désigne le gendre et la bru mais, en Androy et dans l'ouest de Madagascar, lorsqu'ils parlent de *vinanto* les gens se réfèrent aux gendres en insistant sur leur position rituelle subordonnée et sur leurs obligations de preneurs de femmes.

de mauvaises odeurs, même en provenance des parcs à bœufs qui s'exhaussent sur l'amoncellement des bouses, devenues ici un amas de matière pulvérulente brune. Les parcs à bœufs à côté des maisons présentent quand même un inconvénient, les mouches, dont on est envahi » (Heurtebize, *ibid.*, 1986 : 14-15). J'ajoute qu'en pays mahafaly, masikoro et sakalava du sud, il est interdit « par respect pour les zébus » de pénétrer dans les parcs avec un chapeau et des chaussures et, pour la même raison, d'utiliser leurs bouses comme engrais.

Les plans-croquis du hameau de Lahimpolotse des cinq figures qui suivent ont été dressés par Heurtebize. Je les ai simplifiés en ne numérotant que les maisons et cases d'habitation à l'exclusion des dépendances. De la première à la dernière figure, la représentation est identique est conforme à la légende de la figure 2.3. La numérotation correspond en gros aux dates de construction. Elle n'est continue que pour la situation de départ de 1965. Par la suite, si elle enregistre les cases nouvellement construites, elle n'enregistre plus les anciennes habitations disparues.

*La situation de mai 1990*

Lahimpolotse gravement malade au moment de l'enquête était soigné par sa seconde épouse Adilie, constamment auprès de lui jusqu'à sa mort et qui, selon coutume, vivra prostrée tout au long des mois de deuils. Iangorody sa première épouse était temporairement absente. Une troisième et dernière épouse (sa onzième épouse chronologique) l'avait quitté au début de l'année. Lahimpolotse n'avait plus la propriété des zébus des parcs de l'enclos que, suivant la coutume du *mia-vake,* il avait répartis entre les trois aînés de ses fils au moment de leur mariage. Tsimilesa qui avait reçu le premier tiers en 1969-1970 avait immédiatement construit un deuxième parc où, à côté de ses zébus personnels accrus de ceux reçus de son père, il abritait également les bêtes de son germain Maharombake reçues à l'occasion de sa naissance et de sa circoncision. Maharombake meurt en 1986. Devenu le seul utilisateur du parc, Tsimilesa y conserve les zébus de son frère pour le compte des trois fils de ce dernier, qu'il a adoptés et qui vivent avec sa mère. Deux ans plus tard Retsihisatse reçoit le deuxième tiers du troupeau et construit le troisième parc de l'enclos. En 1978 Tsimivogny, recevant le dernier tiers des zébus de son père, les laisse où ils se trouvaient dans le parc de son père situé au sud de l'enclos et par conséquent au sud des parcs de ses deux frères aînés. Kambola qui n'a jamais eu beaucoup de zébus les enferme avec ceux de Tsimivogny dans l'ancien parc de Lahimpolotse. Depuis 1988 Tsimilesa qui passe plusieurs mois par an dans son camp permanent de Belindo a partagé son troupeau ne laissant dans le parc d'Analamahery que les vaches et leurs veaux. La même année, Tsimivogny a construit un nouvel enclos et un nouveau parc de l'autre côté de la rivière de sable qui traverse Analamahery à trois cents mètres du hameau de son père et se partage désormais entre les deux résidences. Début 1990, pressentant la fin prochaine de Lahimpolotse, Tsimilesa et les siens étaient revenus auprès de lui.

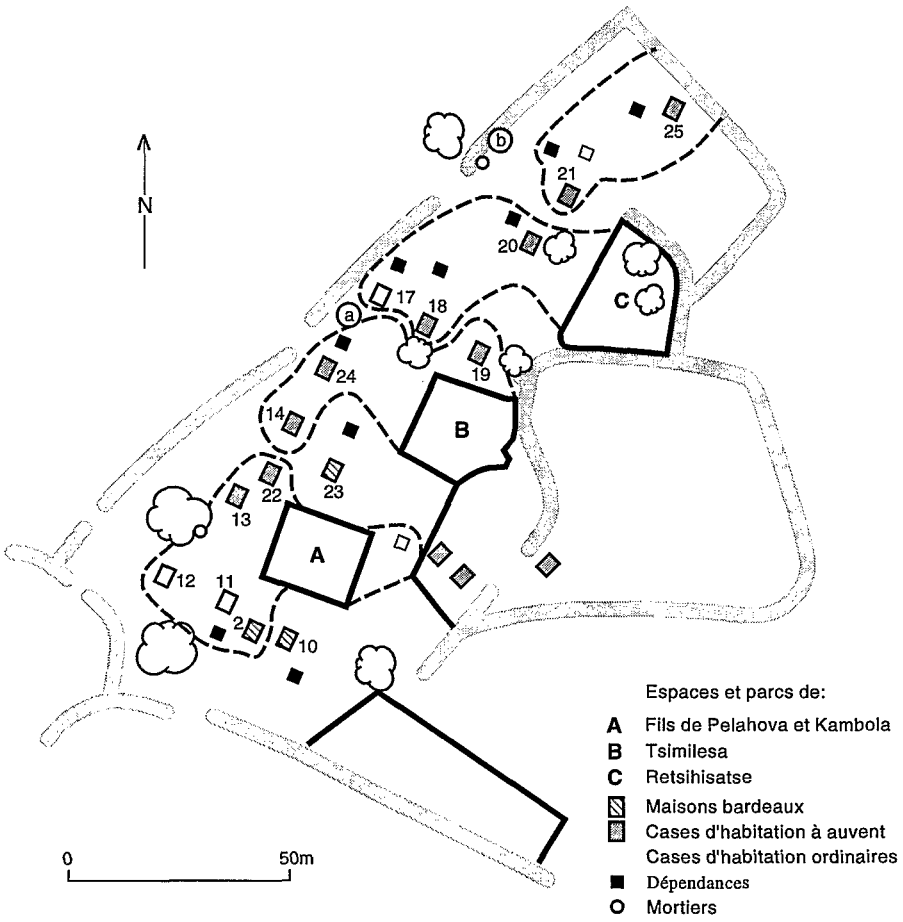


Figure 2.3

**Le hameau en 1990**

Les maisons de prestige construites en planches de bois de *fantsiolotse* sont occupées respectivement par Pelahova, une ancienne épouse divorcée de Lahimpolotse [2], et par Iangorody et Adilie, ses épouses du moment [10 et 23]. Les autres constructions sont des cases de blocs de boue séchée sur une armature de bois (*trano tany*). Relativement confortables lorsqu'elles sont en bon état et que leurs parois intérieures sont revêtues de nattes, elles se détériorent très vite mais, en tout état de cause, durent beaucoup plus longtemps que les cases plus modestes faites de matériaux végétaux (*trano setra*). L'adjonction d'auvents améliore grandement leurs apparences. Les *trano setra* souvent construites par de jeunes garçons servent généralement de cuisine à leur mère ou à une autre épouse de leur père ou quelquefois de greniers. Elles peuvent être utilisées par des visiteurs de passage et il arrive qu'elles soient habitées pour une plus longue période de temps. Le mortier collectif le plus ancien situé au sud de l'enclos est pratiquement le

seul utilisé. Il est un lieu de rencontre pour toutes les femmes épouses et sœurs des agnats du hameau. Pour résumer, les implantations des cases sont conformes à l'ordonnancement idéal :

> épouses actuelles du doyen > épouses des fils nés d'unions antérieures > anciennes épouses mères de fils > sœurs agnats divorcées ou veuves.

A l'intérieur de l'enclos, les groupements des cases autour des parcs à zébu (A, B, C) mettent en évidence les sous-espaces résidentiels occupés par les fils de Lahimpolotse réunis par famille matricentrée de germains agnats avec, rejeté tout au nord, celui de son cadet Kambola. Les maisons des épouses actuelles (Iangorody et Adilie) sont régulièrement construites à l'est de celles de ses fils nés de ses épouses précédentes. Ces dernières (Hovorae, Anjalina, Pelahova et Vininy), qui ont choisi de rester ou de revenir auprès d'eux, sont installées à l'ouest des cases de leurs belles-filles et au sud de celle éventuellement occupée par une sœur veuve ou divorcée de leur ancien mari (en l'occurrence par Tataha, sœur germaine agnat de Kambola). L'espace résidentiel de Lahimpolotse couvrant la totalité de la superficie du hameau dont il est le maître (*tompon-tanà*), je décris à la suite les sous-espaces résidentiels de ses fils et de son frère en commençant par ce dernier. Les anomalies sont expliquées dans le sous-chapitre qui suit.

### Le sous-espace résidentiel de Kambola

Kambola a passé une quinzaine d'années au lac Alaotra avant de revenir à Analamahery. Divorcé de Vininy en 1988, il a construit une nouvelle maison à auvent pour sa nouvelle femme Kelehinta [25] et leurs deux bébés nés en 1989 et en 1990. Le second, âgé de deux ou trois mois, était un *ajajà mena* (un enfant rouge). Après son divorce Vininy n'a pas quitté le hameau et continue à y vivre avec ses deux jeunes fils nés de Kambola [21]. Plus jeune que les trois anciennes épouses de Lahimpolotse, Vininy est néanmoins considérée comme *ampela bantotse,* seul statut qui l'autorise à résider dans le hameau de son ancien mari. Sambetiry et Zisy ses deux filles aînées qui jusqu'à son divorce vivaient auprès d'elle se sont mariées.

### Le sous-espace de Pelahova et de ses enfants

L'espace résidentiel des enfants de Pelahova est théoriquement placé sous la responsabilité de son fils aîné Tsimivogny. En réalité, ce dernier passant la plus grande partie de son temps dans son enclos personnel de l'autre côté de la rivière, Pelahova qui est une maîtresse femme, de surcroît « mère de nombreux fils » (*maro anake*), retient toute son autorité. Tsimivogny laisse une partie de ses zébus dans le parc qu'il partage avec ses frères et avec Kambola. Pelahova qui ne peut guère se reposer sur Arivomana souhaite qu'Arivovelo son frère jumeau, émigré depuis une dizaine d'années, revienne à Analamahery (ce qu'il fera).

Après son divorce Pelahova n'avait pas quitté la maison de planches de première épouse que Lahimpolotse lui avait fait construire en 1955. Début 1990 cette maison non entretenue depuis des années était en si piètre état que Pelahova a été contrainte de l'abandonner pour s'installer avec ses quatre enfants adolescents (Tsivery, etc.) dans la case de terre [11]. Cette case construite en 1983 par Tsimivogny, qui servait de gîte de passage, était souvent occupée par les deux filles

aînées de Pelahova mariées dans le village voisin d'Antanandava et fréquemment en visite dans leur hameau paternel. En 1980, Arivomana qui songeait à se marier avait construit la case [12] pour sa future épouse (Tase). Celle-ci ne devait l'occuper que quelques semaines avant de repartir chez elle. Toujours célibataire au moment de l'enquête, Arivomana prenait ses repas chez sa mère avec ses frères et sœurs cadets. Il avait également construit la case non numérotée située près de l'angle nord-est du parc à zébus qu'Adilie utilise comme grenier à provision et terminait en 1990 une nouvelle case à auvent [22] plus ambitieuse. En 1982 lors d'une visite au village, son jumeau Arivovelo avait construit la case à auvent [13] pour son épouse *Adily kede* (la *petite* Adily) afin de la distinguer de sa belle-mère (*rafoza*) Adilie nouvelle épouse du père de son mari.

## Le sous-espace de Tsimilesa

Hovarae remariée après son divorce a divorcé à nouveau et a choisi de revenir vivre auprès de son fils aîné Tsimilesa. A la mort en 1986 du cadet Maharombake, elle s'est chargée de ses trois enfants qu'après le départ de sa veuve, Tsimilesa avait adoptés. Depuis plusieurs années Tsimilesa se partage entre le hameau d'Analamahery où il conserve avec son parc à zébus son espace résidentiel et le camp permanent de Belindo. Lorsqu'il vient au hameau, ce qui a été très fréquent les derniers mois de la vie de son père, il est accompagné de ses deux épouses actuelles (Zenasolo et Lizie). Ses zébus sont la plupart du temps à Belindo (près de la rivière Ikonda, loin à l'est d'Andalatanosy) mais il en garde quelques-uns à Analamahery.

La case à auvent [14] a été construite en 1981 pour sa deuxième épouse Zenasolo. Zetiaroe alors première épouse occupait la case [19] plus au sud. Lorsque Zetiaroe a divorcé, Zenasolo prenant sa place s'est installée dans son ancienne case [19] et a cédé la sienne à Lizie la nouvelle (dernière) épouse de son mari. En 1990 Tsimilesa et Lizie n'occupant pas cette case, ils y ont logé, Tataha, la sœur germaine aînée de Kambola. Après un troisième divorce Tataha, plutôt que de rester avec son seul fils d'une vingtaine d'années dans le hameau de son ancien époux, a préféré revenir dans son hameau d'origine avec le statut d'*ampela bantotse* agnat.

La case à auvent [24] dont la construction avait été entreprise en 1986 par Maharombake pour sa deuxième épouse Zetanae avait été achevée après sa mort par Tsimilesa. Zetanae y a vécu quelque temps avec ses enfants avant de les quitter pour se remarier. En 1990 la case était souvent occupée par la mère de Tsimilesa lorsqu'elle ne l'accompagnait pas à Belindo.

## Le sous-espace de Retsihisatse

Retsihisatse est le fils unique de Lahimpolotse et d'Anjalina. Après son divorce, Anjalina s'est d'abord remariée puis, à nouveau séparée, a résidé quelque temps chez son père, dans l'un des hameaux du village d'Ankara avec les deux aînées (Miltine et Kirisy) de son fils nées de l'un de ses précédents mariages. Finalement elle est revenue s'installer auprès de lui à Analamahery dans une case en matériaux végétaux (*trano setra*). Peu satisfait de son aspect, Retsihisatse lui avait rajouté un auvent. En 1990 Retsihisatse marié avec Kaze et Androrognae (respectivement ses sixième et septième épouses chronologiques) s'apprêtait à prendre une troisième épouse. Travaillant à temps partiel avec Georges Heurtebize, Retsi-

hisatse employait pour garder ses zébus un jeune et lointain parent (agnat) de sa mère. Ce jeune homme, seul salarié (*mpikarama*) du hameau, était hébergé par celle-ci [16]. Au moment de l'enquête, Anjalina logeait sa petite-fille Miltine enceinte revenue selon la coutume accoucher de son premier enfant dans le hameau de son père. Chez sa grand-mère depuis près de trois mois, Miltine semblait peu pressée de rejoindre son mari.

La case de terre à auvent [18], construite par Retsihisatse en 1978 pour son épouse (et cousine croisée) Pinde, est devenue après son départ, celle de Kaze qui y vit avec leurs trois jeunes fils et la dernière-née de quatre mois. Androrognae la deuxième épouse occupe la case de terre à auvent [20] construite pour elle en 1984. Sans enfants elle partage son habitation avec Kirisy, fille de son mari et sœur germaine non encore mariée de Miltine.

### *L'évolution du hameau*

La situation du hameau suivie de dix ans en dix ans est décrite pour 1965, 1975, et 1985. La situation de juin 1991 un an après la mort de Lahimpolotse sera examinée à la suite.

#### La situation en 1965

L'enclos ne comprend que cinq habitations avec un grenier à provision attenant aux maisons 1 et 2 :

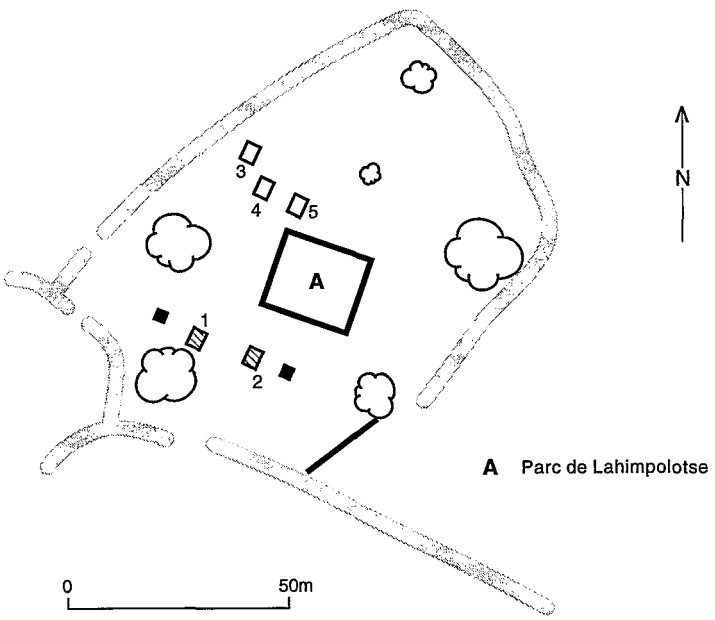


Figure 2.4 : **Le hameau en 1965**

Leake père de Lahimpolotse est mort en 1952 dans un enclos situé à quelques centaines de mètres de l'enclos actuel. Il était marié à Tsiambe et à Tsianivo. De la première il a eu Lahimpolotse, de la seconde Kambola. Au moment de sa mort, Tsiambe sa première épouse divorcée, mère de Lahimpolotse occupe la maison de planches jointives de *fantsiolotse* [1] avec trois petits-fils : Tsimilesa, son frère germain Maharombake et leur demi-frère Retsihisatse, nés de deux épouses précédentes également divorcées (Hovarae et Anjalina) de son ex-mari. A ce moment, Lahimpolotse est marié simultanément avec deux sœurs utérines : Pelahova et Andolohe qui élevées par conséquent dans les hameaux de leur père respectif n'ont jamais vécu ensemble. Pelahova qui a quatre enfants vit dans la deuxième maison de bois [2], et Andolohe, sans enfants, dans la case 4 placée entre celles de Tsianivo [3] et de son fils Kambola [5]. Tsianivo a assisté Leake jusqu'au dernier instant. Né en 1940 Kambola est encore célibataire.

La situation en 1975

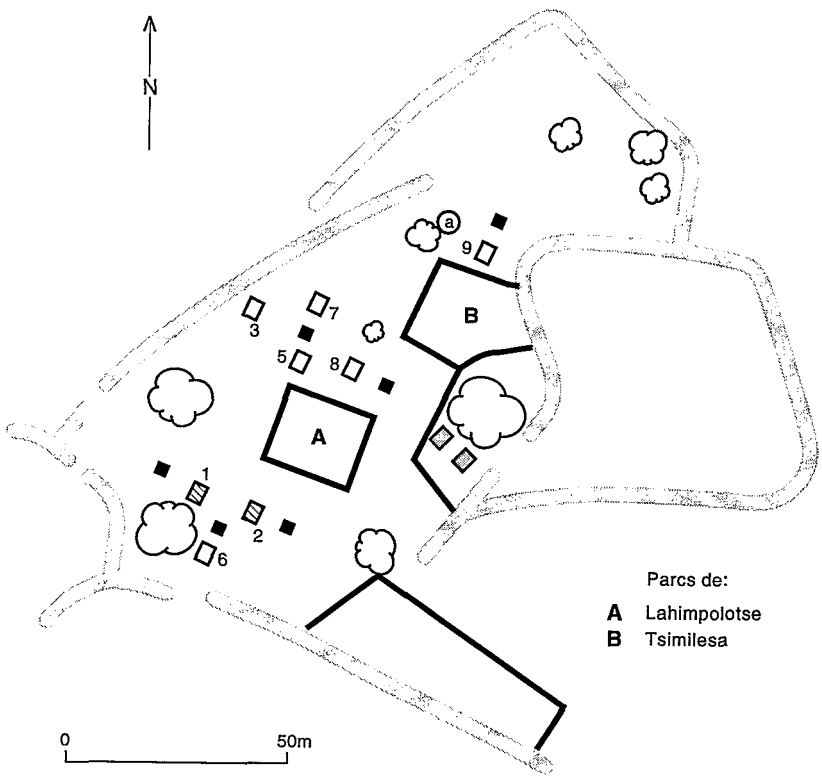


Figure 2.5 : **Le hameau en 1975**

Les deux veuves de Leake occupent les mêmes maisons. Lahimpolotse, toujours marié avec Pelahova sa première épouse, a divorcé d'avec Andolohe dont la case est tombée en ruine. Il vient d'épouser Iangorody « épouse du milieu » et Adilie « dernière épouse » pour lesquelles il a construit les cases [8] et [9]. Iangorody n'a pas d'enfant. Adilie a une fille Colette. Kambola et sa femme Vininy pour

laquelle il a construit une cuisine vivent avec leurs deux filles Sambetiry et Zisy dans la même case [5].

Désormais mariés, les trois fils aînés de Lahimpolotse passent la plus grande partie de l'année dans le campement permanent de Tsiabà. Tsimilesa est marié à ce moment avec Antsokay et Zehomaro pour laquelle il a construit la case [7]. A tour de rôle ses deux épouses hébergent ses deux filles aînées (Zelisoa et Marizety) nées de deux unions précédentes. Maharombake et Retsihisatse qui résident à Tsiabà n'ont pas de case à Analamahery. Maharombake vient d'avoir un fils de son épouse (Holongoe). Retsihisatse, ses deux filles (Miltine et Kirisy), nées de précédentes unions, et son épouse du moment (Satriaze) se trouvent à Ankara auprès de sa mère Anjalina. Leur demi-frère Tsimivogny vit dans le hameau d'Analamahery où il a construit la case [6] et la cuisine attenante pour sa femme Zehoasie et leur fille Bakole.

## La situation en 1985

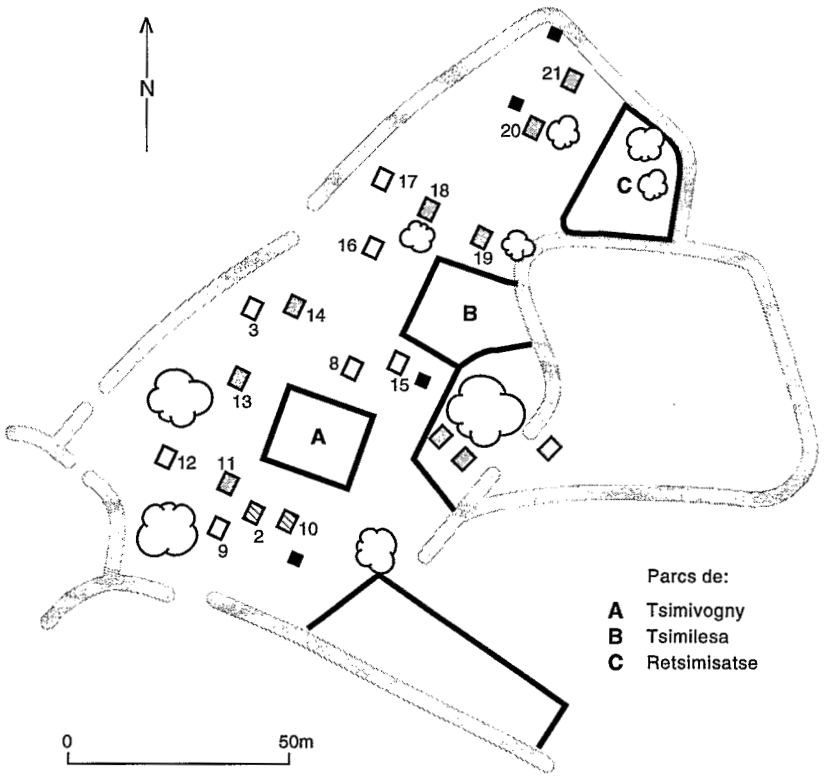


Figure 2.6 : **Le hameau en 1985**

Tsianivo veuve de Leake est toujours vivante. Tsiambe n'est plus. Lahimpolotse a divorcé d'avec Pelahova qui continue à vivre avec leurs cinq derniers enfants (Tsivery, etc.) dans la même maison [1]. Iangorody désormais première épouse a quitté la case de terre [8] qu'elle occupait pour la nouvelle maison de bardeau [10] que son mari vient de lui construire au sud du hameau, immédiate-

ment à l'est de celle de Pelahova. Adilie et sa fille ont laissé l'ancienne case [9] qu'elles occupaient pour aménager dans celle en piètre état que Iangorody vient de quitter. Adilie devra attendre 1988 pour que Lahimpolotse lui fasse construire, à peu près sur le même emplacement, une maison de planches. La case [15] avait été construite quelques années auparavant par un salarié de passage pour le compte de Tsimilesa. Celui-ci, réalisant soudainement qu'elle était improprement située à l'est (et non à l'ouest) de la case [8] occupée depuis 1975 par la nouvelle épouse (Iangorody) de son père, s'est vu contraint de procéder à un échange au terme duquel Iangorody cède sa case [8] à la mère de Tsimilesa (Hovarae) pour occuper elle-même la nouvelle case [15]. La mère de Tsimilesa n'occupera pratiquement jamais cette case que quelques années plus tard Adilie utilisera comme cuisine.

Kambola vit toujours avec Vininy et leurs trois enfants (ses filles Sambetiry et Zisy et un jeune enfant) dans la maison à auvent [21].

Vers 1980 Tsimilesa construit la case [19] pour sa première épouse Zetiaroe et un an plus tard la case [14] pour sa dernière épouse Zenasolo. Ses deux filles aînées (Zelisoa et Marizety) continuent à alterner entre les deux cases des nouvelles épouses (*rene kely*)[4] de leur père. Maharombake commence à construire la case [16] pour son épouse Zetanae et leurs trois enfants. Le fils aîné de Maharombake né de sa précédente épouse (Holongoe) vit avec eux. Gravement malade, Maharombake ne terminera pas cette maison qui sans avoir été jamais habitée ne sera, je l'ai dit, achevée qu'après sa mort par son frère germain Tsimilesa.

La case [18] construite par Retsihisatse en 1978 pour sa cousine croisée Pinde qu'il venait d'épouser est devenue en 1985 celle de sa nouvelle première épouse Kaze et de leurs deux enfants. Androrognae la seconde épouse est installée dans la case [20] qu'il lui a construite en 1984. Le sous-espace occupé par Retsihisatse comprend encore la case [17] plus simple construite pour sa mère Anjalina, revenue à cette époque vivre auprès de lui avec ses deux filles aînées (Miltine et Kirisy) qu'elle a toujours élevées.

Tsimivogny construit la case [11] pour son épouse Zehoasie et leur fille Bakole pour remplacer l'ancienne case [6] improprement édifiée au sud de celle de la première épouse du moment (Iangorody) de son père. En 1980 Arivomana construit la petite case [12] pour Tase dont il se séparera très vite. En 1982, son frère jumeau Arivovelo construit la case [13] pour sa première épouse Adily *kede*.

### *Le hameau après la mort de Lahimpolotse*

Lahimpolotse est mort en juin 1990. Son corps a été veillé plusieurs mois dans le hameau avant d'être placé dans un cercueil et porté au tombeau. Pendant tout ce temps la position de doyen est vacante. Conformément à la coutume, Kambola n'a succédé à Lahimpolotse qu'après l'accomplissement du dernier acte symbolique

4. L'expression de *rene kely*, « petite épouse », peut avoir le sens de marâtre, encore que dans le sud et l'ouest de Madagascar la cordialité des relations entre les nouvelles épouses du père et ses filles nées de précédentes unions vienne démentir les clichés des contes merveilleux et du folklore universel.

qui, ordonné au tombeau par un Tsimahaivelo, marque la séparation définitive du mort d'avec les vivants :

> Dès que le cercueil déposé dans l'enceinte délimitée par les murs du tombeau a été recouvert de dalles flanquées de deux pierres dressées (*vatolahy*) au milieu des côtés est et ouest, les proches parents et alliés corésidents tournant le dos au tombeau se rangent en un seule file sur le côté ouest, chacun soutenant de sa main droite un long fil de coton dont l'une des extrémités est toujours reliée au cercueil. A l'instant où le Tsimahaivelo coupe le fil au ras du tombeau, les vivants s'éloignent sans regarder en arrière (Heurtebize, manuscrit sans pagination).

De retour au hameau, l'abri qui prolongeait la maison mortuaire est abattu et brûlé avec celle-ci.

La figure établie par Heurtebize reproduit la situation de 1991 :

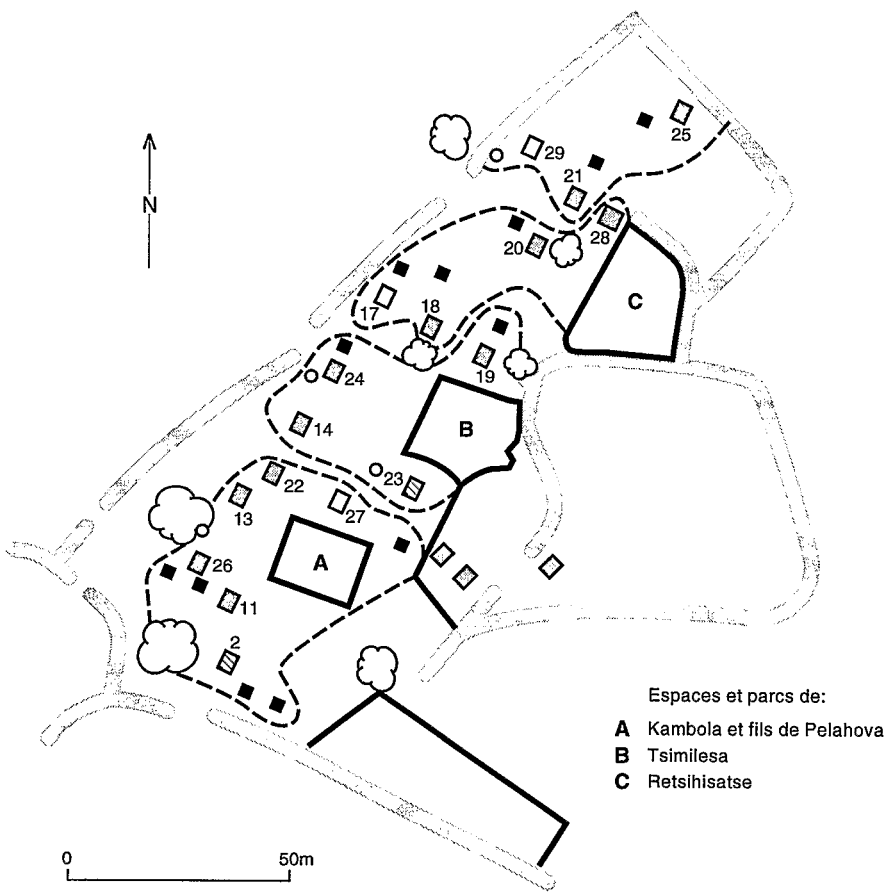


Figure 2.7

**Le hameau en juin 1991**

Leur veuvage terminé, Iangorody et Adilie les deux épouses de Lahimpolotse ont définitivement quitté Analamahery. Il ne pouvait pas en être autrement puisqu'Iangorody était sans enfant et qu'Adilie n'était mère que d'une fille (Colette) d'ailleurs mariée. Souvent absente du vivant de son mari, Iangorody l'a été tout autant après sa mort, jusqu'à son départ définitif. En revanche, Adilie a respecté la coutume et, depuis le jour de la mort de Lahimpolotse jusqu'à son enterrement, a vécu en récluse dans une minuscule case-abri de *setra* construite pour ce usage par son gendre (*vinanto*), mari (et cousin croisé) de sa fille. Cet abri non numéroté est situé au sud de la maison [2] rénovée de Pelahova.

Pour l'instant Kambola nouveau doyen continue à résider dans la partie nord du hameau (et non, comme il le devrait, au sud). Chacun sait que cette situation ne peut être que provisoire. Kambola vit avec Kelehinta et leurs deux jeunes enfants dans la case [25]. Son ancienne épouse Vininy dont il s'est séparé en 1988 n'a pas quitté leur ancienne case [21] où elle vit avec leurs deux fils en bas-âge. Début 1991 Kambola a construit pour sa sœur Tataha la petite case de terre [29]. Tataha, depuis son retour définitif dans le hameau, occupait la case [14] construite par Tsimilesa qui a été définitivement reprise à la fin de l'année précédente par la mère de ce dernier (Hovorae). La nouvelle case de Tataha est désormais correctement disposée.

En janvier 1991, quelques mois après la mort de Lahimpolotse et conformément à la coutume, la maison de planche [10] en excellent état de sa première épouse Iangorody où il est mort a été brûlée avec la cuisine attenante. Ce détail infirme notablement l'idée souvent avancée selon laquelle les épouses des agnats sont « maîtresses » (*tompo*) des maisons ou des cases qu'elles occupent (suite du chapitre). Il reste la maison de planche [23] de sa seconde épouse Adilie qui, constituant la pièce d'héritage (*lova*) la plus importante, est attribuée au premier fils aîné. Après le départ définitif de la veuve de son père, Tsimilesa a démonté la maison qu'elle occupait, l'a déplacée d'une dizaine de mètres et réassemblée plus au sud pour en faire la maison de Zenasolo sa première épouse. Cette dernière abandonne la case à auvent [19] qu'elle occupait à sa coépouse Lizie. Dans le même mouvement, l'ancienne case [14] de Lizie réputée appartenir à Hovorae la mère de Tsimilesa, occupée l'année précédente par Tataha (plus haut), devient celle des trois fils adolescents de Maharombake que Tsimilesa a adoptés. En réalité, les enfants de Maharombake sont élevés par sa mère Hovorae qui s'installe avec leurs deux plus jeunes dans la nouvelle case [14] correctement construite au nord et un peu à l'ouest des précédentes.

Retsihisatse a maintenant trois épouses. Kaze la première occupe la case à auvent [18] ; Androrognae la seconde devenue épouse du milieu la case à auvent 20 ; Zoro (cf. fig. 10.3), la dernière, la nouvelle maison [28] construite en briques. Cette construction, la première du genre à Analamahery indiquée sur la figure par un carré, bien que correctement implantée au nord de celles de ses deux coépouses aînées, ne manquera pas d'exciter leur jalousie. Pas de changements pour la case [17] de sa mère (Anjalina) convenablement construite à l'ouest de celles de ses épouses.

La maison de planches [2] de Pelahova a dû être déplacée. Fin 1990 elle était en si mauvais état qu'elle n'était plus habitable, ce qui a forcé Pelahova à s'installer dans la case [11] de son fils Tsimivogny et à utiliser l'ancienne maison comme cuisine. Il était en outre évident qu'établie tout à côté de la maison d'Iangorody [10] destinée à être brûlée à la mort de Lahimpolotse, elle ne manquerait pas de brûler par la même occasion. Après quelques mois, remontée et rénovée

quelques mètres plus loin, elle est à nouveau occupée par Pelahova tandis que la case [11] qu'elle a libérée abrite le jeune couple de son fils Tsivery marié en janvier 1991. Fin 1990 Tsivery, en prévision de son prochain mariage, avait construit la case de terre [27] qu'au dernier moment il avait abandonnée pour la case [11], cédant la case [27] à son jeune frère Tsivolagne nouvellement marié. Cet arrangement correspond tout à fait à l'ordre d'aînesse. Tsivolagne a construit la petite maison non numérotée tout en bas et à droite du schéma utilisée comme grenier à provision par sa mère Pelahova qui, à l'occasion, peut servir de gîte de passage. La case à auvent [13], construite par Arivovelo définitivement de retour à Analamahery après plusieurs années passées dans le nord de Madagascar, est occupée par sa première épouse qui depuis le départ d'Adilie est appelée non plus Adily kede mais simplement Adily. Aménageant dans sa nouvelle case, Adily abandonne la case [26] qu'elle avait momentanément occupée à sa coépouse (Claude), dernière femme de son mari. Arivomana toujours célibataire s'est installé dans la case [22] ; son ancienne case (la case [12] de la figure précédente désormais) non numérotée sert de cuisine à Adily. L'ancienne case non numérotée située au nord-est du parc des enfants de Pelahova et de Kambola, également construite par Arivomana, sert de cuisine aux épouses d'Arivovelo et de Tsivolagne. Quant à Tsimivogny, l'aîné de Pelahova, il semble s'être définitivement installé dans son nouvel hameau.

## Les explications des anomalies

La pression des normes suffit à faire respecter l'ordre normal d'implantation. Les schémas successifs confirment que de 1965 jusqu'à sa mort en 1990, Lahimpolotse a toujours résidé au sud de son cadet Kambola, de la même manière que son fils aîné Tsimilesa a toujours résidé au sud de son cadet Retsihisatse. Les divorces suivis de remariages viennent compliquer ce schéma fondé pour les fils sur l'ordre d'aînesse et pour les épouses, sur celui de l'antériorité des unions. S'agissant des mariages successifs, si l'épouse divorcée quitte le hameau, tout est facile. Elle libère sa maison au profit de la coépouse qui la suit, qui libère la sienne au profit d'une troisième épouse ou, éventuellement d'une nouvelle candidate. En revanche, si mère de fils (si ce n'était pas le cas, la question ne se poserait pas) elle choisit de rester auprès d'eux comme *ampela bantotse,* tout se complique :

La décision de Pelahova de ne pas quitter sa maison [2] qu'elle occupe au sud du hameau oblige Lahimpolotse son ancien mari à construire pour sa nouvelle première épouse (Iangorody) la maison [10]. Dans l'impossibilité, faute de place, de l'implanter au sud de celle de Pelahova, il la construit à quelques mètres à l'est (fig. 2.5 et 2.3), ce qui est acceptable. Après son divorce, Kambola se trouve, pour la même raison de manque de place, contraint de construire la case [25] de sa nouvelle épouse (Kelehinta) au nord (et non pas sud ou à l'est) de la case [21] de son ancienne épouse (Vininy). Ce qui est aberrant et fautif.

Même situation pour les fils de Pelahova. Dans la confusion qui suit la mort de Lahimpolotse, ils accumulent les fautes. Début 1991, Tsivolagne et sa jeune épouse occupent la case [27], improprement située au nord du parc à zébus, que son frère aîné Tsivery vient d'achever. Tsivery qui se marie pendant la même période s'installe dans la case [11] que leur mère Pelahova occupait en attendant que son

ancienne maison [2] soit déplacée et rénovée. Cette situation peu satisfaisante serait à peu près admissible compte tenu du fait que Tsimivogny leur frère aîné (je pense, certainement pour ne pas forcer sa mère dans une maison d'*ampela bantotse*) a établi un nouvel hameau dans lequel il réside et que son frère cadet Arivomana n'est pas marié. Tout devient inacceptable avec le retour à Analamahery, après plusieurs années d'émigration, d'Arivovelo qui, ne pouvant construire la case de sa première épouse à l'est de la maison de sa mère et des cases de ses jeunes frères sur le seul site disponible (qui se trouve être l'emplacement de l'ancienne maison mortuaire de son père, détruite par le feu), est obligé de la construire à l'ouest [26].

La localisation du parc à zébus que les fils de Pelahova partagent avec Kambola au sud du hameau s'explique au départ par la même décision de celle-ci de rester auprès d'eux et, par la suite, également par l'institution du *miavake*. En maintenant sa place, Pelahova préserve celle de ses enfants. A l'inverse, en choisissant à leur divorce de quitter le hameau, les mères de Tsimilesa et de Retsihisatse ont perdu (au moins pour un temps) avec leurs places celles de leurs fils. Ceux-ci, presque adolescents au moment du divorce, passent la plus grande partie des années qui suivent en transhumance dans les campements pastoraux, ce qui les met en quelque sorte hors jeu. Lorsqu'ils sont à Analamahery, ils vivent dans la maison de leur grand-mère paternelle (Tsiambe, veuve de Leake, le père de leur père cf. fig. 2.4). Dans les années 80, lorsqu'ils reviennent s'établir à Analamahery, ils ne peuvent que s'installer au nord de l'espace occupé par Pelahova et ses enfants. La séquence gouvernée par la coutume du *miavake* est la suivante :

Au moment du divorce de leurs parents, Tsimilesa, son frère cadet Maharombake depuis décédé et son demi-frère Retsihisatse ont une quinzaine d'années. Élevés par leur grand-mère paternelle lorsqu'ils sont à Analamahery ils passent la plus grande partie de l'année en transhumance à Tsiabà ou ailleurs (fig. 2.9) avec une partie du troupeau paternel et ne rentrent pas forcément à Analamahery lorsque Lahimpolotse y revient. Conformément au *miavake*, dès que Tsimilesa se marie, Lahimpolotse lui remet sa part, (le premier tiers de son troupeau puisque Tsimilesa représente le premier des trois groupes de frères germains nés de ses épouses lui ayant donné des fils). Tsimilesa et son cadet reviennent quelque temps à Analamahery. Pelahova et ses enfants occupant à l'époque la quasi-totalité de la superficie de l'enclos, les deux frères sont contraints pour y établir leur parc à zébus de déplacer la haie de clôture vers le nord. Pour autant, ils ne résident pas au village et, laissant le nouveau parc vide, repartent rejoindre Retsihisatse à Tsiabà. Deux ans plus tard Retsihisatse se marie et reçoit sa part. Retsihisatse, installé à Tsiabà et fils unique, ne songe aucunement à construire un parc dans le hameau d'Analamahery. Au début des années 80 Tsimivogny l'aîné de Pelahova se marie et reçoit la gestion du dernier tiers du troupeau qu'il laisse tout simplement là où il se trouve, dans le parc situé à quelques mètres des habitations de sa mère et de ses germains. Kambola émigre au lac Alaotra et ses quelques zébus sont confiés à Lahimpolotse. 1980 représente pour les résidents du hameau une année cruciale avec les réinstallations de Tsimilesa et de son frère Maharombake, de Retsihisatse et de Kambola et le retour à titre d'*ampela bantotse* d'Hovorae et d'Anjalina, les

mères divorcées des fils de Lahimpolotse. La construction des nouvelles cases oblige à deux nouveaux déplacements de la haie de clôture vers le nord.

Je pense que ces situations ne sont tolérées que parce qu'elles sont senties comme provisoires. Pour ce qui est de Pelahova et de ses fils, elles ne pourront être résolues que par leur départ définitif. Cela permettra à Kambola, le nouveau doyen, de s'installer à leur place auprès du parc où il abrite déjà ses zébus. Le sous-chapitre qui suit permet de préciser les idées qui sous-tendent ces arrangements et les réactions qu'elles suscitent lorsqu'elles ne sont pas respectés.

L'ordonnancement des morts

D'une certaine manière les agnats souvent séparés au cours de leur vie retrouvent une unité *post-mortem* lorsque leurs cercueils qui peuvent être ensevelis individuellement sont placés dans le même tombeau à enceinte de pierre (*valavato*). Les règles qui gouvernent l'ordonnancement des cercueils des agnats masculins et féminins (et également des épouses mères de fils) dans les tombeaux correspondent à celles qui gouvernent la disposition des cases d'habitation dans les hameaux :

Règle 1 : (les tombeaux étant orientés vers le nord) les hommes sont placés au sud, de préférence sur le côté est du tombeau et les femmes au nord (homme/sud > femme/nord), de préférence sur le côté ouest du tombeau.

Règle 2 : les pères sont placés au sud de leur fils ou de leur fille (père > fils > filles).

Règle 2 bis : les mères sont placées au sud de leur fille mais (règle 1) au nord de leur fils (fils > mère > fille).

Règle 3 : lorsque le cercueil d'un père voisine avec le cercueil de sa fille, celui-ci est décalé vers l'ouest par rapport au cercueil de son père.

Règle 3 bis : lorsque le cercueil d'une mère voisine avec le cercueil d'un fils, celui-ci est décalé vers l'est par rapport au cercueil de sa mère. (cf. fig. 10 d'Heurtebize 1986a : 165).

Le décalage qui symbolise l'évitement de l'inceste marque la prééminence de l'est et des hommes sur l'ouest et les femmes.

## Les corésidents agnats et non agnats

A l'intérieur des hameaux, les corésidents se répartissent en agnats masculins et féminins et en non-agnats. Hors de cas rarissimes, les non-agnats sont les épouses des résidents des hameaux premiers ou leurs anciennes épouses à niveau divorcées ou veuves de leur dernier mari qui ont choisi de revenir vivre auprès de leurs fils. J'ai noté « épouses » (et non pas « non-agnats ») car, si le mariage a été

un mariage patri-endogame (à l'intérieur de la parenté d'ancestralité de *famosora* ou *karaza* ; cf. fig. 9.3), les épouses peuvent être agnats. Les épouses non agnats sont des parentes par la parentèle (*longo*) ou des étrangères. S'il s'agit d'épouses agnats, la règle d'exogamie des hameaux exige qu'elles soient originaires d'un autre hameau que celui dans lequel elles se marient. Les agnats masculins sont le doyen du hameau, ses fils, les fils de ses fils auxquels s'ajoutent éventuellement (tableau 2.1) un frère ou demi-frère agnat, ses fils et les fils de ses fils. Les seuls agnats féminins résidents permanents sont des enfants et des adolescentes non mariées ou des sœurs ou des filles mariées, séparées ou veuves revenues vivre auprès de leurs frères avec le statut d'*ampela bantotse*. Dans une société mettant à ce point l'accent sur la fertilité, j'ai indiqué le sens peu gratifiant de cette expression. Peut-être cela explique-t-il que rien ne distingue les statuts des *ampela bantotse,* qu'elles soient des parentes agnats originaires du hameau ou des épouses (indifféremment agnats ou non agnats apparentées par la parentèle ou étrangères) originaires d'autres hameaux.

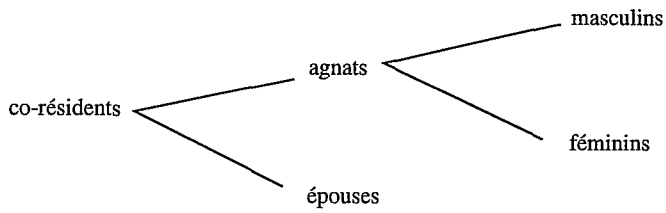


Figure 2.8

**Les catégories et statuts des résidents**

*L'ordonnancement symbolique des cases*

Les relations inégales entre les résidents des mêmes hameaux fondées sur l'aînesse ou l'antériorité des unions déterminent les attitudes et les conduites qui sont elles-mêmes sous-tendues par la distinction des genres masculin et féminin et, pour les femmes, par le fait qu'elles sont ou ne sont pas mères de fils. Les implantations des habitations matérialisent immédiatement les statuts personnels et servent de guide aux attitudes et conduites interpersonnelles. A l'intérieur du hameau, l'ordre de préséance immédiatement est visualisé par l'ordonnancement des maisons de prestige des épouses du doyen construites en planches jointives de *fantsiolotse*. Leur apparence contraste avec la simplicité des autres cases de terre ou de matériaux végétaux parmi lesquelles les plus misérables sont la plupart du temps celles des *ampela bantotse,* mères de fils. A ce propos, si les fils mariés ont le devoir de nourrir leur vieille mère, leurs obligations ne vont pas jusqu'à leur fournir des vêtements décents ou à veiller à l'entretien des cases souvent délabrées qu'elles occupent. Les maisons de prestige sont l'un des privilèges du doyen de hameau. S'ils désiraient en construire une pareille, son frère cadet ou ses fils devraient obtenir son autorisation. Tenus à partager équitablement leurs nuits

entre leurs coépouses, les doyens passent cependant la plus grande partie de leur temps dans la maison de leur première épouse ou « grande épouse » du moment construite au sud des hameaux. Lahimpolotse a ainsi vécu les derniers mois de sa vie dans celle de Iangorody. Adilie, sa deuxième épouse qui jusqu'à la fin de sa vie l'a soigné avec un dévouement jamais démenti, s'est tout au long de cette période constamment déplacée entre sa cuisine où elle préparait ses repas et la maison de sa coépouse aînée absente où se trouvait son mari. De la maison de Iangorody, Lahimpolotse découvrait d'un seul regard la succession des groupes de cases et des (trois) parcs à zébus du hameau. Ce qui n'était le cas ni de ses fils dont les perspectives se réduisaient progressivement, ni *a fortiori* de son frère Kambola dont la porte nord de la case s'ouvrait pratiquement sur les épineux de la haie de clôture.

En dépit de la plus grande liberté apparente, permettant par exemple à n'importe qui de couper un chemin pour y planter du maïs, la pression des normes rend les structures sociales antandroy extrêmement rigides. Un regard sur les figures successives montre que la disposition coutumière des cases est largement conforme à ce qui est attendu. Les exceptions, toujours explicables par des raisons matérielles, n'en sont pas moins ressenties fautives, c'est-à-dire dangereuses, parce que susceptibles de soulever la colère des ancêtres garants de l'ordre du *lahatse* (*lahatra* en malgache commun). De 1965 jusqu'à sa mort en 1990, Lahimpolotse a toujours résidé au sud de son cadet Kambola et son fils aîné Tsimilesa, au sud de son cadet Retsihisatse. Les situations fautives décrites dans lesquelles se trouvent Kambola et les fils de Pelahova qui sembleraient résulter d'une certaine insouciance s'expliquent par deux raisons. D'abord, n'intéressant que quelques membres des sous-espaces résidentiels, elles ne devraient pas menacer l'ordonnancement – toujours l'idée de *lahatse* – de l'ensemble du hameau et, par là, mettre en cause le système d'autorité et de précédence qui le sous-tend. Ensuite, ces situations résultant des arrangements hâtifs qui ont précédé et suivi la mort de Lahimpolotse, sont perçues comme provisoires, puisque le départ définitif de certains de ses occupants rendra les arrangements actuels caduques. Du vivant de Lahimpolotse il en était autrement. A preuve, lorsque en 1976 Tsimilesa se rend compte que la case au sud des hameaux résidentiels [11] qu'il destine à sa première épouse est située à l'est de celle de la deuxième épouse (Iangorody) de son père et qu'il découvre avec sa faute les dangers encourus, il se hâte de procéder à l'échange décrit. De proche en proche cet échange initie une série de déplacements qui, l'impliquant lui même, ses épouses et sa mère, se prolongent sur une quinzaine d'année avant d'aboutir en 1990 à une disposition (enfin) normale :

épouses du père > épouses du fils > mère divorcée du fils

avec Adilie (l'épouse de son père qui a remplacé Iangorody), à l'est de ses propres épouses, elles-mêmes installées à l'est de sa mère.

L'ordonnancement spatial et/ou symbolique des hameaux matérialise l'ordre normal des choses ou, en malgache, du *lahatse,* guide leurs occupants et visiteurs qui savent le déchiffrer et adapter en conséquence leurs conduites. Dès qu'ils se rencontrent dans les cases ou s'assemblent à l'occasion des rituels, les gens se disposent spontanément d'une manière qui reconstitue la hiérarchie de la structure

sociale fondée sur les critères de genre et d'âge. Dans tous les cas, les hommes se placent à l'est, les femmes à l'ouest, les plus âgés au sud, les plus jeunes au nord. Faute d'un tel guide, les Antandroy, qui ont une appréhension immédiate et pratique (et non intellectuelle) des choses et ne parlent que des événements qui existent (*zava-misy*) qu'ils voient avec leurs yeux (*hita maso*), auraient bien du mal à expliquer les raisons de leur conduite de la manière abstraite dont j'en rends compte. Dans tous les cas décrits, les intéressés n'ont pris conscience de l'existence de l'ordre du *lahatse* qui s'impose à eux qu'au moment où, ne sachant plus où construire leurs cases, ils se sont rendus compte qu'ils venaient ou étaient sur le point, de le transgresser. L'exemple des fils de Pelahova a montré que des anomalies, produites au départ par un enchaînement de situations parfaitement normales, en arrivent par la suite à produire des situations qui ne le sont plus. La mort de Lahimpolotse a rendu des conditions qui de son vivant étaient tolérables (parce qu'explicables par le *miavake* ou par d'autres raisons) soudainement inacceptables. Il est clair que, devenu doyen du hameau, Kambola ne peut plus résider dans la partie nord de l'enclos, ce qui va le contraindre à s'installer dans la partie sud, auprès de l'ancien parc de Lahimpolotse attribué à Tsimivogny et à ses frères dans lequel se trouvent d'ailleurs ses propres zébus. Ceci implique tout simplement le départ de ces derniers, un départ que Tsimivogny a d'ailleurs pressenti en créant son propre hameau. Son cadet Arivovelo revenu du nord construira probablement son propre hameau où, avec son jumeau et ses deux derniers frères, il constituera peut être un deuxième pôle d'agrégation. Leur mère Pelahova vivra sans doute avec lui. Il est difficile de prévoir ce que feront Tsimilesa et Retsihisatse. Pour l'instant ils ne manifestent aucune intention de partir. Tsimilesa qui s'est installé avec ses trois épouses et les fils de son frère décédé au centre du hameau continue à se partager entre Analamahery et Belindo où il est possible qu'il finisse par s'établir. Retsihisatse, ses trois épouses et ses quatre jeunes fils, occupent la partie nord de l'enclos. Il est vraisemblable que dans une dizaine ou une quinzaine d'années il créera son propre hameau. Les deux fils de Kambola étant encore très jeunes, rien ne presse pour l'instant. Ceci d'autant qu'au moment du départ définitif de Tsimivogny et de ses frères, Kambola rétablira une situation normale en se réinstallant au sud du hameau.

Ces exemples illustrent la force des normes, non pas ressenties d'une manière intellectuelle comme extérieures mais incorporées. Une force ou prégnance suffisante, dès l'instant où l'implantation des habitations existantes ne permet plus d'implanter de nouvelles constructions sur leurs emplacements appropriés, à engendrer un sentiment de gêne et d'inquiétude qui incitent ceux qui ont conscience de les avoir enfreintes à rechercher de nouvelles solutions. *En un mot les Antandroy* « agissent » *les normes plus qu'ils ne les pensent* (à cet égard, ils ne se différencient en rien des Sakalava ou des Betsimisaraka). Les figures 2.4 et 2.7 montrent que les derniers mariages de Lahimpolotse ont eu pour effet de créer deux (nouveaux) sous-espaces résidentiels intrusifs implantés à l'est de ceux occupés par leurs fils mariés nés de ses épouses précédentes. Iangorody n'ayant pas d'enfants et Adilie n'ayant qu'une fille, le problème disparaît avec leurs départs. En revanche, si elles avaient été mères de fils, la coprésence de demi-germains relevant de deux familles matricentrées distinctes dans les mêmes par-

ties sud et centre du hameau, aurait occasionné le départ des uns ou des autres. Un dernier point. En me rapportant au tableau 2.1 et en m'appuyant sur des informations recueillies à Analamahery et hors de l'Androy, auprès d'immigrés, je pense que les mariages qui, déjà, séparent les agnats demi-germains à l'intérieur des familles matricentrées, séparent de la même façon par la suite les frères germains. Dès que leurs propres fils deviennent adolescents ils sont chacun enclin à établir leur propre parc et leur propre hameau. Il y a là sans doute un effet indirect de la coutume du *miavake*. Une fois de plus les mariages donnant naissance à des fils ne peuvent avoir pour effet que de séparer à terme les germains.

*Les relations interpersonnelles*

Les relations interpersonnelles restent largement catégorielles. Dominées par l'idéal du *filongoa* (équivalent je le rappelle du *fihavanana*), les relations dyadiques entre les agnats, les agnats et les non-agnats et entre leurs épouses, déterminent des attitudes et des conduites perçues comme découlant de l'ordre naturel du *lahatse*. Entre apparentés et/ou alliés, les mauvaises paroles (*miteratera*), les actes déplacés, par exemple, celui d'uriner en présence des parents, qui sont toujours la cause de très violentes disputes, doivent être évités. Certains gestes symboliques susceptibles de provoquer la colère des ancêtres et d'être dangereux pour l'ensemble de la communauté sont interdits. Les transgressions doivent être réparées par des rites domestiques conduits devant l'entrée des parcs à zébus ou sur les cendres de la maison mortuaire du père ou du père du père et, si elles sont graves (inceste), par des rites devant le poteau ancestral (*hazomanga*). Ces rites impliquent le sacrifice d'un zébu ou, à tous le moins, le paiement d'une amende (*sazy*) versée au doyen ou/et à la personne offensée ou à ses représentants. Les relations dyadiques sont recoupées par les catégories d'âge et de sexe ce qui, dans la vie de tous les jours, peut simplifier les conduites prescrites au point, pour les agnats ou alliés de même sexe, d'annuler les distinctions des statuts et des âges généalogiques (fig. 2.2).

Les catégories d'âge et de sexe

Je ne reproduis pas les termes concernant les très jeunes enfants. Comme partout à Madagascar, les très jeunes enfants : *ajajà mena* qualifiés de *zaza rano* : « enfants d'eau », ne sont pas regardés comme des personnes humaines. S'ils meurent, leurs corps, qui n'entrent jamais dans les tombeaux ancestraux, peuvent être ensevelis à part ou abandonnés à proximité de marécages ou de lieux humides. Cette période, qui en d'autres régions de Madagascar n'excède pas quelques mois, peut en Androy se prolonger jusqu'à trois ans. Ceci donne le tableau 2.2 ci-contre.

Ces catégories, fondées sur des critères d'âge et de sexe et, tout autant, sur celui de fertilité (fécondité/non fécondité), dénotent des statuts sociaux. Les *ajajà lahy* et *ajajà ampela* : « enfants masculin » et « féminin », aussi préoccupés soient-

ils par les jeux sexuels, restent aussi longtemps qu'ils n'ont pas procréé, des enfants. En revanche une adolescente enceinte sera considérée comme une femme (*ampela*) et un adolescent père d'un enfant comme un géniteur (*lahilahy*). Ces deux termes marqueurs des genres emportent l'idée de leur finalité, c'est-à-dire de la procréation. Les jeunes hommes et femmes célibataires sont automatiquement des *lahilahy* ou des *ampela*. La majorité des migrants appartiennent aux catégories *ajajà lahy* et *lahilahy* ; en principe, les adolescentes et les jeunes femmes n'émigrent qu'en compagnie de leur père ou de leur mari. *Ondaty be* (litt. : « homme grand/âgé ») et *ampela be* (« femme grande/âgée ») sont des termes respectueux réservés à des hommes et des femmes grands-parents de petits-enfants (*zafe*). Il en est de même des appellations *Rangahe* et *Rakemba* largement utilisées en adresse, qui seraient plutôt des titres appliqués à des hommes ou à des femmes socialement reconnus par leur fonction (doyens de hameau, prêtres ancestraux...), par leur personnalité ou, simplement, par le fait qu'ils sont à la tête d'une nombreuse descendance. Le respect à l'égard des parents et de leurs collatéraux interdit de les interpeller à distance (*mitoka*).

Tableau 2.2

**Les catégories d'âge et de sexe**

| | HOMMES | | FEMMES |
|---|---|---|---|
| enfants (des deux sexes) | | *ajajà* | |
| adolescents | *ajajà lahy* | | *ajajà ampela* |
| jeunes adultes | *lahilaly* | | *ampela* |
| adultes d'âge mur | *ondaty be* | | *ampela be* |
| doyens/doyennes | *rangahy* | | *rakemba* |

Les relations entre agnats

Il y a lieu de distinguer les relations entre agnats de même sexe (père/fils, frère de père/fils de frère, frères ou demi-frères, collatéraux fils de frères et sœurs ou demi-sœurs), des relations entre agnats de sexe différent (père/filles, frère/sœur ou demi-frère demi-sœur, collatéraux fils et filles de frères). Les relations entre agnats de même sexe appartenant à des générations différentes empreintes du plus grand respect dérivent davantage de l'ordre du *lahatse* et de l'ethos du *filongoa* que de l'autorité très limitée du père doyen du hameau. Bien que je parle d'agnat et d'agnation, son autorité n'a rien de comparable à la *patria potestas* romaine. Lorsqu'une faute est commise, le père intervient sans doute davantage en sa qualité de représentant et de mandataire des ancêtres qu'en son nom personnel. Sorte de *restitutio in integrum,* l'indemnité qu'il impose vise à rétablir l'état antérieur. La gravité des manquements ou des fautes est proportionnelle au degré de proximité des relations. Toujours grave pour Ego, s'il s'agit de son père ou des germains de son père, elle décroît s'il s'agit de ses germains selon le degré de proxi-

mité culturellement reconnu. Les frères de même père et de même mère (*miharo-rae, miharo-rene*) sont plus proches les uns de autres que les demi-frères nés du même père mais de mères différentes (*miharo rae fa tsy miharo rene*), eux-mêmes plus proches que ne le sont des demi-frères utérins nés de la même mère mais de pères différents (*miharo rene fa tsy miharo rae*). On le sait, à moins qu'ils ne soient nés de mariages patri-endogames, ces derniers ne sont pas agnats. Les relations entre agnats de sexe différents sont gouvernées par la plus grande retenue. Les frères et sœurs ne doivent pas se toucher la tête (ce qui est général et interdit à tous les parents quelque soit leur sexe) ou le corps. En aucun cas un frère ne saurait enjamber (*mandika*) sa sœur assise ou, pire, allongée ou même, en son absence, la natte sur laquelle elle dort. Ces actions seraient assimilées à un inceste.

Les relations entre agnats et non agnats

Pour les corésidents des hameaux, il s'agit des relations entre époux et des relations réciproques des agnats avec leurs propres épouses non agnats ou les épouses non agnats de leurs frères et de leurs fils. Les relations entre les fils et leurs mères non agnats ou, encore, des agnats d'un enclos résidentiel avec les anciennes épouses revenues vivre dans les hameaux avec le statut d'*ampela bantotse,* entrent dans cette catégorie. Les relations réciproques entre les fils et les coépouses de leur père, considérées (qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas des enfants) comme des mères, sont marquées par des interdits absolus proscrivant tout ce qui de près ou de loin toucherait à la sexualité. De la même manière les beaux-pères (*rafoza*) regardent leurs belles-filles (*valin'anadahy*: épouses des fils – plutôt que *vinanto vavy* –) comme absolument interdites (*faly*). A l'inverse, loin d'être interdites, les relations réciproques entre beaux-frères (*valilahy*) et belles-sœurs (*ragnaotse*) sont des relations à plaisanterie permettant, en l'absence du mari, des libertés qui peuvent parfois aller (en secret) jusqu'à des relations sexuelles. Si elles sont découvertes, la compensation due au frère ou au collatéral offensé est bien moindre que s'il s'était agi d'un étranger.

> Heurtebize rapporte le cas d'un adultère commis par un frère jumeau avec l'épouse de son frère et la réflexion de ce dernier qui l'apprenant se contente de remarquer: « Lui ou moi c'est tellement pareil, ça n'a pas d'importance » (Heurtebize, manuscrit: 40). Dans la même logique l'indemnité de réparation due au mari trompé par un membre du *famosora* ou du *karaza* est d'un zébu, tandis qu'un étranger devrait en payer quatre ou cinq.

La réflexion du frère jumeau trompé renvoie à l'adage vezo « olo raiky roze » faisant des agnats une seule personne.

Les relations entre les épouses actuelles et anciennes

L'animosité des coépouses, suggérée par le terme de *rafe* ou *mpirafe* qui les désigne avec le double sens de coépouse et de rivale, est bien plutôt une animosité idéologique structurelle (qui préfigure les lignes de fragmentation qui sépareront

les descendants de leurs fils respectifs) qu'une caractéristique de leurs relations. A l'intérieur des hameaux, les familles polygynes matricentrées des épouses et coépouses des agnats masculins, occupant des sous-espaces résidentiels distincts nettement délimités, constituent des unités autonomes. Chacune des coépouses qui possède sa propre maison, son propre jardin et sa propre cuisine où elle prépare quotidiennement le repas de ses enfants et, à tour de rôle, avec ses coépouses, celui de son mari, ne dépend nullement des autres. Les inimitiés restent latentes. Lors du séjour à Analamahery le conflit larvé entre deux coépouses se manifestait par l'absence alternée de l'une ou de l'autre. Dès que sa rivale absente revenait de visiter ses parents, la coépouse restée au village partait visiter les siens. Ce cas paraît constituer l'exception. Les relations quotidiennes des coépouses à l'intérieur des hameaux, notamment autour du mortier collectif, paraissent aussi bonnes que possible. Si l'une est malade, absente ou empêchée, ses coépouses ou, à défaut, celles des frères ou du père de son mari, viennent s'occuper de ses enfants. Les relations entre les anciennes épouses restées ou revenues dans le hameau après leur divorce et les nouvelles sont souvent meilleures que les relations entre les coépouses en exercice. Au point qu'il est courant que les jeunes enfants (*ajajà*) ou les filles adolescentes nés d'un précédent mariage résident chez l'une des épouses actuelles de leur père.

L'ethos exige que tous les demi-germains paternels nés du même père traitent les coépouses de leur mère, qu'ils appellent également « mères », (*rene*) avec autant de respect que s'il s'agissait de leur mère véritable. Ils sont prêts à travailler pour elles, non seulement en leur construisant une cuisine, mais encore, en leur rapportant du bois à brûler ou, éventuellement, en les aidant dans leur jardin. Les attitudes à l'égard des sœurs et demi-sœurs de leur père et de ses frères revenues au hameau comme *ampela bantotse* agnats sont semblables mais plus formelles. En bref, la relative autonomie des familles matricentrées et les différences de statut des corésidents ne suppriment pas une solidarité communautaire, voire une convivialité, à l'intérieur des hameaux. Cette convivialité se manifeste par l'émergence de groupements d'activité *ad-hoc* qui coupent au travers des familles matricentrées. Ainsi, si les alliés *longo* des familles d'orientation des deux conjoints sont reçus par la famille de procréation de leurs enfants, les arrangements concernant l'accueil des sœurs et des filles (agnats) mariées et de leurs enfants en visite dans leur hameau paternel sont l'affaire de tous. Ces proches parentes sont indifféremment accueillies par leur père ou par leur mère, à moins que celle-ci étant divorcée, elles soient hébergées par l'une des épouses actuelles de leur père. Au moment de l'enquête, Colette, l'une des filles de Lahimpolotse, et Miltine, fille de son fils Retsihisatse, du même âge et toutes deux mariées l'année précédente, se trouvaient depuis quelques semaines dans le hameau où, conformément à la coutume, elles étaient venues accoucher de leur premier enfant. Colette logeait tout naturellement chez sa mère Adilie et Miltine, chez sa grand-mère paternelle Anjalina. Si Anjalina avait été remariée ailleurs, elle serait revenue de la même façon dans le hameau de son ancien mari pour assister à l'accouchement de sa petite-fille. Toujours évidente, l'unité des hameaux est particulièrement marquée lors des grands rituels de circoncision ou de mort qui emportent la participation de tous leurs résidents.

*La situation d'être femme en Androy*

En Androy, et dans toutes les autres sociétés pastorales des sud, centre-sud et sud-ouest de Madagascar, le fait d'être homme ou femme détermine des cours de vie très dissemblables. A moins qu'ils n'émigrent, les hommes sont très peu mobiles. S'ils ne créent pas leurs propres hameaux, ils peuvent vivre et mourir dans celui de leur père. En sens contraire, la règle qui exige que les épouses suivent leurs maris dans leurs hameaux paternels (résidence post-maritale viri-patrilocale), combinée avec la fréquence des divorces et des remariages, rend compte de la grande mobilité des femmes (cf. le tableau 9.1 du chapitre neuf). Les mariages endogames de cousins croisés enfants de frères et de sœurs, qui par définition ne résident pas dans le même hameau, sont encouragés. Les mariages entre cousins parallèles patrilatéraux enfants de frères ou de collatéraux agnats sont acceptés à condition – on le sait – qu'ils aient été élevés dans des hameaux différents. Cette prescription n'a rien à voir avec le degré de collatéralité mais avec l'exogamie des (proches parents agnats corésidents des mêmes) hameaux. A degré égal, des collatéraux qui n'ont jamais été corésidents peuvent se marier. S'ils ont été corésidents ils ne le peuvent pas.

En Androy plus qu'ailleurs, les hommes occupent le devant de la scène mais leurs femmes, qu'il s'agisse de leurs sœurs ou de leurs épouses *mères de fils*, déterminent la reproduction de la structure sociale. Cela veut dire que les femmes, pour exister socialement, doivent non seulement être fécondes mais encore procréer des garçons. L'union stérile reste sans conséquence et, lorsqu'elle est dissoute par la mort ou le divorce, ne laisse guère plus de souvenirs que les expériences sexuelles des adolescents. En contraste, dès qu'un fils est né et aussi longtemps qu'il vit, les deux familles de son père et de sa mère restent prises dans un réseau d'obligations et de contre-obligations rituelles réciproques qui ne sont pas affectées par la dissolution de l'union. La relation avunculaire ne se rompt pas. Les frères de mères et les fils de sœurs demeurent des oncles maternels (*renelahy*) et des neveux utérins (*anak'ampela*) (cf. chapitres neuf et dix). La situation des femmes, même mères de fils, est remise en cause par les divorces. Les pères étant maîtres et/ou responsables (*tompo*) de leurs enfants et tout particulièrement de leurs fils[5], les mères divorcées doivent les abandonner. A moins que les enfants soient nés hors mariage, les mères ne sont jamais autorisées à retenir leurs fils. Si les enfants sont très jeunes, elles sont autorisées à les élever jusqu'à l'âge de trois ans, chez leur père ou chez leur nouveau mari. Après quoi elles les ramènent dans leur hameau paternel et les remettent à leur père ou, s'il est absent ou décédé, à ses plus proches parents agnats. Absolument rigide pour les garçons, la règle est plus souple pour les filles. Ainsi, lorsque la quatrième épouse chronologique de Lahimpolotse divorce enceinte et accouche de leur fille Liatsara chez son nouvel époux (cf. fig. 9.3), Lahimpolotse ne s'empresse pas de la récupérer, au point que, finalement, Liatsara reste définitivement chez le mari de sa mère. Les femmes antan-

5. Le terme *anadahy*, qui en Androy et dans les pays Karimbola et Mahafaly désigne le fils, désigne dans les autres régions de Madagascar, le frère d'une sœur.

droy se référant au même adage selon lequel les enfants appartiennent à l'homme trouvent ces situations parfaitement normales au point qu'il est courant qu'une jeune divorcée préfère confier ses fils en bas âge à la mère de son ex-mari voire à l'une de ses anciennes coépouses et partir seule. Mais, à nouveau, il est fréquent que, s'agissant d'une fille, la mère préfère l'amener avec elle et la confier à sa propre mère souvent remariée dans un autre hameau.

Les conceptions antandroy et, plus généralement malgaches, qui regardent les femmes comme « donneuses » ou « sources de vie », les rendent naturellement responsables de la stérilité. Seules les femmes ayant mis au monde des fils peuvent retourner vivre auprès d'eux comme *ampela bantotse*. Ce n'est le cas ni d'Iangorody sans enfants ni d'Adilie qui est mère d'une fille. L'une et l'autre n'ont pas d'autre choix que de retourner (sans enthousiasme) dans le hameau de leur père et/ou de leurs agnats. Il n'est pas concevable en Androy qu'une mère âgée veuve ou divorcée aille vivre auprès de l'une de ses filles à la charge de l'un de ses gendres. Dans cette société, la seule garantie d'une femme stérile ou mère de filles réside dans le lien d'agnation qui lui donne au moins l'assurance de pouvoir finir sa vie auprès d'un proche parent agnat, à défaut de père, un frère de préférence germain ou un fils de frère. La règle non formulée, selon laquelle une fille ne se marie pas dans le hameau d'où vient sa mère, sépare irrémédiablement les mères sans fils de leurs filles ; l'une et l'autre ne peuvent que revenir dans leur hameau paternel respectif et par conséquent distinct. L'existence de fils vivants leur aurait donné l'option supplémentaire d'aller vivre auprès d'eux. Cette dure réalité confirme qu'être mère de fille n'est guère plus avantageux que d'être stérile. Outre que les femmes qui ne possèdent pas de zébus interviennent très peu dans les rituels, elles n'offrent jamais pour leurs proches l'assurance de sécurité qu'offrent les hommes et n'en bénéficient pas davantage.

Si les hommes sont les *tompo* de leurs enfants, de leurs troupeaux et des parcs à zébus, leurs épouses sont théoriquement maîtresses de leurs cases d'habitation qu'avant ou après leurs mariages leurs maris ont construites pour elles[6] ainsi que des parcelles de cultures sèches personnelles qu'elles cultivent à l'intérieur du champ collectif (*tonda*) protégé comme les hameaux par une haie d'épineux. Heurtebize note qu'à la question : « à qui appartient ce champ ? » la réponse est toujours un nom de femme (Heurtebize, manuscrit : 31). Cette affirmation ne vaut qu'aussi longtemps que les épouses, même divorcées, continuent à résider dans le hameau de leur ancien mari. Si ce n'est pas le cas, non seulement la femme divorcée doit abandonner la maison qu'elle occupe, mais encore, comme cela a été décrit, son départ force à des réaménagements à l'intérieur du hameau, réaménagements maximum si elle était la première épouse.

Il serait difficile d'appliquer la distinction analytique de Meyer Fortes à la société antandroy en affectant les hommes au domaine public (en anglais le *political-jural domain*) et les femmes au domaine privé ou domestique. Si cela est

6. Nous l'avons vu, les cases sont construites en terre ou en matériaux végétaux. Les maisons de prestige des épouses du doyen construites en planches de *fantsiolotse* peuvent, si elles ne sont pas brûlées à sa mort, être attribuées en héritage (*lova*) à ses fils aînés (cf. cas précédent de Lahimpolotse).

un peu vrai, dans le sens où les hommes propriétaires des zébus sont les seuls à pouvoir intervenir dans les rituels ancestraux qui fonctionnent sur ce médium, les femmes remplissent dans le domaine public deux fonctions cruciales. En qualité de filles et/ou de sœurs (agnats), elles mettent en relation leur hameau (donneur de femmes) d'origine et les hameaux (preneurs de femmes) dans lesquels elles ont procréé des fils. En qualité d'épouses, tout en produisant les fils qui perpétuent la continuité des unités résidentielles, elles sont le point de départ des lignes de fragmentation qui, séparant leurs familles matricentrées les unes des autres, séparent par la suite les patrilignées de leurs descendants agnats (fig. 1.3).

## La transhumance et la parenté par les femmes

Les zébus constituent la seule activité et la seule richesse des Antandroy et, je l'ai dit, le seul médium des échanges rituels c'est-à-dire des transactions sociales jugées les plus importantes. Cela explique que dès qu'un Antandroy revient d'émigration, il convertit ses avoirs en zébus. Le patrimoine-cheptel facilement partageable des sociétés pastorales des régions arides de l'extrême-sud leur permet d'échapper aux contraintes foncières auxquelles sont soumises les sociétés paysannes et tout particulièrement les sociétés rizicoles d'autres régions de Madagascar, y compris d'ailleurs les régions de l'Androy et du pays mahafaly proches de la mer où l'agriculture est possible. Si cela constitue un avantage, la société antandroy subit en revanche des contraintes climatiques particulièrement sévères liées à l'alternance des saisons des pluies chaudes et des saisons sèches froides encore fréquemment aggravées par des périodes de sécheresse prolongées. Ces conditions toujours précaires, pouvant aller jusqu'à menacer la survie des hommes, constituent une menace permanente pour leurs troupeaux ce qui, avec la préoccupation constante de trouver plus au nord ou plus à l'est de nouveaux pâturages, explique la nécessité de la transhumance. Pratiquement toutes les années, la plus grande partie des habitants des villages et des hameaux se dispersent par familles matricentrées voire par groupes de deux ou trois agnats accompagnés de leurs femmes et de leurs enfants adolescents, qui avec leurs bêtes s'établissent dans des camps (*kialo*) ou dans campements semi-permanents (*toets'aombe*). Ceci, à moins que les conditions climatiques ne les contraignent à pratiquer plusieurs mois de transhumance « foraine » par définition itinérante. L'alternance de la population, entre les hameaux situés près du lieu où se trouvent le poteau cultuel ancestral *hazomanga,* et les pâturages lointains de transhumance, constitue un phénomène de double morphologie au sens de Marcel Mauss avec toutes les implications sur les formes sociales et les formes de sociabilité que ce concept suppose. En période de transhumance, seuls les vieillards, les mères d'enfants en bas âge et les malades ne quittent pas le hameau du village. Il est certain que les sociétés antandroy et mahafaly devraient être étudiées dans cette perspective en suivant les gens dans leur va et vient entre les hameaux permanents et les camps

de transhumance. N'ayant pas pu, par suite des circonstances et notamment de l'insécurité, travailler de cette manière, je ne peux envisager la transhumance que sous l'aspect de l'autonomie qu'elle suppose et favorise, non seulement au niveau des décisions collectives des différentes familles matricentrées des hameaux mais également au niveau des décisions individuelles prises par les frères germains. En préfigurant l'éclatement des hameaux l'autonomie de ses résidents préfigure à terme les segmentations des *famosora* et des *tarike* dont ils relèvent. Il est certain que cette autonomie nécessaire va dans le sens de la liberté individuelle que Georges Heurtebize regarde comme le trait le plus caractéristique de la culture et de la personnalité antandroy.

Les hommes âgés des catégories *ondaty be* et *rangahy* se réservant les responsabilités rituelles, les tâches matérielles quotidiennes incombent aux femmes de tous les âges, aux adolescents et aux hommes jeunes appartenant aux catégories *ajajà lahy* et *lahilahy.* Activité essentiellement masculine, l'élevage des zébus est considéré comme la seule tâche sérieuse. En contraste, l'élevage des chèvres et des moutons, également confié aux hommes, et l'agriculture, activité mixte, sont loin d'avoir les mêmes résonances émotionnelles. En dehors des activités proprement pastorales les adolescents et jeunes adultes construisent et entretiennent les cases et les maisons (habitations, cuisines ou réserves à provision) et les clôtures des hameaux, des campements ou camps de transhumance et des champs de cultures vivrières. Ces champs défrichés et sarclés par leurs soins à l'aide de la bêche à lame étroite (*fangale*) sont cultivés et entretenus par les femmes qui supportent la plus grande part des travaux. Les hommes confectionnent tous les objets de cuir et, s'ils sont chargés de chercher le bois à brûler, les femmes assurent en période de sécheresse la corvée combien plus pénible de l'approvisionnement en eau potable et de cuisine. Partant de grand matin en petits groupes, elles s'en vont parfois à plusieurs kilomètres creuser profondément un lit de rivière pour ne revenir qu'au milieu de la journée une grosse calebasse sur la tête, une seconde aussi volumineuse sur le dos, soutenue comme un enfant, par une pièce de tissu, une troisième à la main. Théoriquement la division sexuelle des tâches est absolue ; en réalité si les femmes ne traient pas les vaches, elles surveillent si nécessaire les zébus. Cela se produit couramment en saison des pluies. Lors du séjour à Analamahery le nombre des petites filles et adolescentes gardant les troupeaux m'avait fait prendre conscience de l'absence des garçons et jeunes gens.

Les décisions regardant la gestion des troupeaux, le choix des pâturages et/ou des lieux de transhumance ou encore l'affectation rituelle des bêtes sont l'affaire des hommes les plus âgés qui répartissent les tâches matérielles entre les adolescents et les jeunes adultes. Tous les matins, avant que les troupeaux ne soient sortis des parcs, les jeunes gens traient les vaches toujours séparées pour la nuit de leurs veaux. Le lait obtenu, environ un demi-litre par bête, consommé caillé (*mabobo*), est un élément essentiel de l'alimentation. Les troupeaux sont ensuite conduits vers les pâturages avant d'être ramenées le soir pour être enfermés dans leurs parcs. Dans les conditions climatiques de l'Androy avec des pâturages excessivement pauvres, des rivières sans eau et des périodes de grandes chaleurs, le gardiennage est une tâche astreignante. En saison sèche, les pâturages étant secs et l'eau rare, il faut aller très loin pour trouver de l'herbe et pour abreuver le

bétail. La sécheresse persistant, les gardiens élaguent les rares arbres ou sont réduits à brûler les cactées ou les haies d'agaves entourant les champs et parfois le hameau, afin qu'après ce traitement, les bêtes puissent les consommer. Si la sécheresse est aggravée par des vents brûlants les récoltes meurent sur pied ; les pâturages disparaissent complètement ; les rivières ne sont plus que des rivières de sable avec de minces filets d'eau qu'il faut aller chercher de plus en plus loin en fouillant de plus en plus profondément leur lit. La saison sèche coïncidant avec la période froide, les bêtes éprouvées sont vulnérables et, au matin, les plus faibles sont découvertes mortes dans les parcs. En désespoir de cause, les hommes et leurs bêtes partent vers le nord, jusqu'à la limite du pays antandroy et au-delà en pays bara. L'incertitude climatique explique la nécessité de la transhumance et de la recherche de lieux propres à établir des camps pastoraux *kialo*. Lorsqu'ils sont fréquentés pendant plusieurs saisons, ces *kialo* deviennent, à l'instar de Tsiabà ou de Belindo, des campements semi-permanents *toets'aombe*. Les cases d'habitation et les champs de culture des *toets'aombe* les transforment en hameaux dont la multiplication finit par former de nouveaux villages.

L'ethnographie de la transhumance de Lahimpolotse, de ses fils et de son frère Kambola a été établie par Heurtebize. Je la résume en renvoyant pour la localisation de quelques-uns des campements et camps pastoraux à la figure 9.7 :

> Avant 1966 : pas de camps permanents *toets'aombe* mais de nombreux *kialo* au sud d'Analamahery et autour d'Ambatoraty et de Betegne, les villages paternels de Tsiambe et de Tsianivo les mères de Lahimpolotse et de Kambola. Ceux-ci s'y rendent plusieurs mois chaque année. Si la sécheresse est sévère, ils transhument autour d'Ampangidraoke, ou d'Ankara-Moraharivo où ils s'installent pour quelques semaines dans des campements itinérants (*kialo*). (Sur la figure 9.7 Betegne se trouve entre Ambatoraty et Antsira et Ampangidraoke et Anakara Moraharive, un peu au nord du même village d'Ambatoraty).
>
> Fin 1966, début 1967 : Lahimpolotse accompagne Refa, le nouveau mari de sa mère Tsiambe divorcée de son père, dans le *kialo* de Lapeloha que Refa fréquente depuis plusieurs années. (Lapeloha est situé à l'est de Tsiabà et à l'est de la route nationale Antanimora/Beraketa).
>
> Période 1967-1972 : pas de *kialo* fixes mais des *kialo* itinérants qui suivent les mouvements de transhumance vers le nord.
>
> Mars 1973-novembre 1978 : pendant cette période Lahimpolotse, ses fils et Kambola à l'instar de nombreux habitants d'autres hameaux d'Analamahery conduisent leurs zébus à Tsiabà qui devient avec ses champs de culture un *toets'aombe* semi-permanent. La dernière récolte y sera effectuée en 1979 par Tsimilesa. Fin 1973-début 1974 une saison exceptionnellement mauvaise force les membres du hameau à conduire leurs zébus beaucoup plus au nord jusqu'à Angebo à une vingtaine de kilomètres à l'est de Beraketa.
>
> Saison 1979-1980 : pour la première fois, les fils de Lahimpolotse, désormais attributaires des zébus de leur père, se séparent. Tsimilesa suit Zehe, l'ancien mari divorcé de Tsiafy, l'une des sœurs de son père jusqu'à Mikaikarivo (au nord de Tsiabà), village paternel de l'une de ses nouvelles épouses. Retsihisatse ne s'éloigne pas d'Analamahery. Tsimivogny fréquente la région d'Ankazobe-Marotrano proche de Vohidroe où Anda, une autre sœur de son père, est mariée.

Décennie 1981-1990 : les fils de Lahimpolotse et Kambola réunissent à nouveau leurs troupeaux pour les amener à Belindo qui devient un *toets'aombe* avec des champs cultivés par leurs épouses. Tsimilesa, ses deux épouses et sa mère Hovarae font de Belindo leur résidence principale. Ils ne reviendront à Analamahery qu'en 1990 au moment de la mort de Lahimpolotse. Retsihisatse et Tsimivogny après quelques saisons passées à Belindo cherchent ailleurs. Retsihisatse va une première année à Ampirifiry, le hameau du mari d'une sœur de son épouse Kaze. Il passe ensuite plusieurs saisons aux alentours du village d'Antanandava où se trouve le hameau paternel de son épouse (et cousine croisée) agnat Pinde, fille de Tsiare la sœur de son père elle-même mariée à un agnat (chapitres neuf, fig. 9.5 et dix). Divorcé de Pinde, il se rend chez Anda près de Vohidroe. Son frère Tsimivogny a repris ses *kialo* itinérants entre Belindo et Antsakoamiary le village paternel de sa mère (au nord est d'Andalatanosy).

Fin 1990-début 1991 : Tsimilesa part très loin (*lavitse marè*) à l'ouest à Volovolo où sa demi-sœur Liatsara (fig. 2.1) est née et s'est mariée (Je rappelle que Liatsara est née, après la séparation de sa mère d'avec Lahimpolotse, chez le nouveau mari de cette dernière dans l'un des hameaux du village de Volovolo). Retsihisatse est revenu tout près à Antanandava chez les mêmes parents de son ancienne épouse Pinde. Quant à Tsimivogny selon son habitude il se déplace à l'est entre Belindo et Koroma.

Ces données rapportées dans la figure montrent que les choix des lieux de transhumance aussi bien que ceux des itinéraires pour les atteindre sont largement déterminés par la parenté et/ou l'alliance par les femmes (qu'il s'agisse de parents maternels, de parents par les sœurs et les filles que j'ai appelés plus haut « utérins » ou d'alliés) :

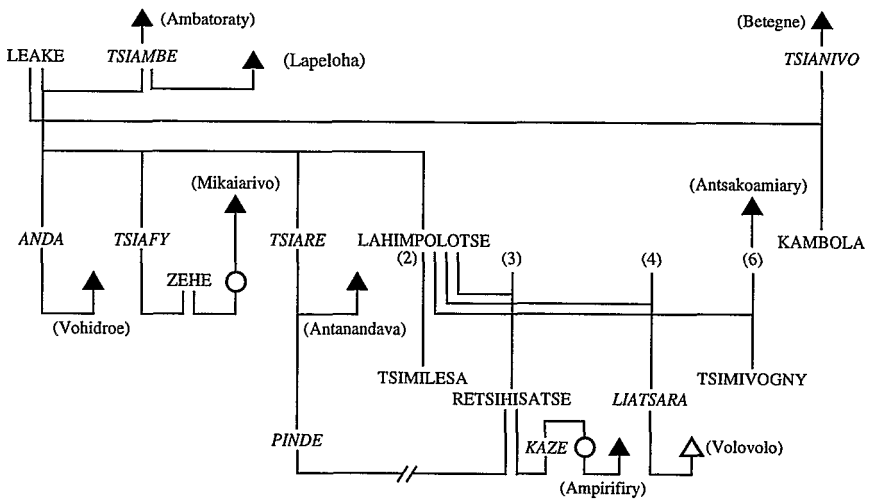


Figure 2.9

**La parenté par les sœurs et/ou les épouses et le choix des lieux de transhumance**

Aussi longtemps qu'il contrôle ses troupeaux, Lahimpolotse suivi de Kambola les conduit à proximité des villages paternels de sa mère et de la mère de Kambola, veuves de son père, et fin 66-début 67 sur le *kialo* du mari de sa sœur Tsiare. Même schéma pour ses fils. Les troupeaux partagés, ils transhument autour des villages des maris ou anciens maris des sœurs de leur père. Le cas de Tsimilesa, qui accompagne le mari divorcé d'une sœur de son père chez le père de sa nouvelle femme est éclairant. Le divorce de Retsihisatse de sa cousine croisée Pinde a décidément peu d'importance et en conduisant son troupeau sur les pâturages du village du mari de la sœur de sa femme, il continue à utiliser au maximum à la fois les liens de la parenté agnatique, les liens de parentèle et ceux du mariage. En résumé, les cas relevés montrent que le choix des itinéraires et lieux de transhumance se font en fonction de leur proximité avec des hameaux :

> de parents maternels (*rene*) agnats de la mère véritable ou des coépouses du père ;
>
> d'affins et/ou d'alliés (*longo*) maris des sœurs du père; pères des épouses (c'est-à-dire beaux-pères – *rafoza* –) ; ou, dans un seul cas, des beaux-frères maris de sœurs (*valilahy*) ;
>
> d'affins d'affins et/ou d'alliés d'alliés (*longo ty longo*), ce qui constitue les exemples d'extension maximale de l'affinité avec un mari d'une sœur de l'épouse, (que l'on appelle *rahalahy* : frère et non pas *valilahy* : beau-frère) ; ou avec le père de la nouvelle épouse d'un ancien mari d'une sœur du père (cf. figure).

Les exemples de Tsimilesa et de l'un des maris divorcés d'une sœur de son père confirment que dès l'instant où des fils sont nés des unions, l'affinité et/ou l'alliance et les liens personnels qu'elle crée sont maintenus au-delà du divorce qui ne les entame nullement. Les cas rapportés ne donnent aucun exemple d'un beau-père qui conduirait ses zébus à proximité du hameau de l'un des ses gendres, ce qui pourtant serait possible. Les seuls preneurs de femmes mis à contribution sont les époux de sœurs (*valilahy*). Tout en confirmant le poids des contraintes climatiques sur l'évolution des groupements résidentiels, les choix et les variations des lieux de transhumance mettent en évidence *l'importance* de l'affinité et de l'alliance ou, plus généralement, *de la parenté par les femmes, qu'il s'agisse des sœurs mariées ou des épouses*. Dans l'un et l'autre cas, la généalogie de la figure 1.3 l'a montré, elles apparaissent à l'intérieur des groupements de germains ou de demi-germains agnats masculins comme des points de clivage potentiels ou, si l'on préfère, des opérateurs décisifs de différenciation. Les demi-frères agnats établissent avec leurs alliés des réseaux de coopération distincts qui ne peuvent avoir pour effet que de distendre les liens qui les unissent les uns aux autres. Exprimé autrement cela signifie que – au moins sur ce plan – l'alliance et la parenté par les femmes jouent dans le sens d'un affaiblissement des liens agnatiques. Je reviens sur ces questions dans les chapitres neuf et dix sur les mariages et les alliances rituelles antandroy.

L'alternance entre les hameaux et les camps pastoraux rythme la vie de tout l'extrême-sud antandroy ou mahafaly. Les départs se font au début de la saison *faosa* qui correspond à la saison sèche et les troupeaux reviennent dans les

hameaux au cours de la saison asare qui correspond à la saison des pluies. Pendant cette période les hommes et les femmes travaillent aux champs et les zébus enfermés la nuit dans les parcs sont sortis dans la journée pour être gardés aux alentours des hameaux. Une enquête en 1973-1974 dans la région de Betioky en pays mahafaly a montré que les mouvements de transhumance n'avaient pas l'amplitude qu'ils revêtent dans la région étudiée de l'Androy. A cette époque les troupeaux confiés à des gardiens adolescents (*mpamarake* : litt. : « suiveurs ») étaient conduits à une vingtaine de kilomètres autour des villages. Ces mouvements réduits n'empêchaient pas la période de transhumance correspondant à la saison *faosa* de constituer le principal repère du cycle de l'année et, peut-être, son point de départ. Un rappel des idées mahafaly très proches des idées antandroy éclaire sur la conception du temps des populations pastorales de l'extrême-sud et, également, du sud-ouest malgache. Très brièvement, les douze mois de l'année se répartissent en trois saisons :

*faosa* (juillet, août, septembre) est la saison sèche ;
*asara* (octobre, novembre, décembre) est la saison des pluies, des plantations et des sarclages ;
*asotry* (février, mars, avril, mai) est la saison froide.

Ce relevé ne comprend pas janvier et juin qui sont des mois de transition. S'il pleut, janvier appartient à la saison *asotry* ; si le temps est sec à la saison *asara*. Juin qui fait transition entre *asotry* et *faosa* est appelé *mahamai-body* car il fait chaud le jour et froid la nuit. Cette expression pittoresque signifie qu'à l'intérieur des cases les gens qui ont froid « se brûlent le derrière » en se rapprochant trop près des foyers. Les mois pairs du comput européen (février, avril, etc.) sont considérés comme des mois « mariés » donc propices. Avril et juin sont les mois des circoncisions et octobre celui du marquage des oreilles (*viloe*) des zébus. A contrario les mois impairs (janvier, mars, etc.) considérés comme des mois « non mariés » (*vola ota*) ne sont pas réputés favorables.

# 3

# Les groupements d'ancestralité betsimisaraka et la notion de *tompon-tany*

Dans tout le nord de Madagascar et en pays betsimisaraka les groupements d'ancestralité localisés sont appelés *fehitry*[1] et les grandes catégories identitaires dont ils relèvent *karaza*. Les *karaza* sont définis par rapport à un *razagna taloha* : un « ancêtre d'autrefois ». Les *fehitry* par rapport à un ancêtre plus proche, le *lonjo be,* à l'origine des droits résidentiels et fonciers de ses descendants et qui est à la fois leur ancêtre progéniteur et leur ancêtre fondateur. L'appellation de *lonjo be* le distingue des autres ancêtres de la parentèle qui sont simplement des *razagna*. Si les *fehitry* reconnus comme tels ne sont rien d'autre que les branches généalogiques localisées des *karaza* dont ils dépendent, toutes les branches généalogiques localisées des *karaza* ne constituent pas pour autant des *fehitry*. Pour ce faire, elles doivent encore être liées à des terres ancestrales de « grand héritage » (*lôva be*) précisément appelées *simbon-drazagna* : « vêtement de l'ancêtre » ou *simbon-tragno*, « vêtement de (sa) maison » c'est-à-dire de son tombeau. Le tombeau, ou plus exactement la maison funéraire abritant les fosses sépulcrales où sont déposés les dépouilles, est appelé *tragno manara* : « maison froide ». L'appartenance à un *fehitry* détermine l'accès d'Ego aux terres qui en forment le patrimoine, ses droits de résidence sur les espaces et sites résidentiels *tokotany* qui en relèvent et enfin son statut identitaire qui, à son tour, autorise l'accès au tombeau ancestral. Il existe une relation de détermination réciproque entre les *fehitry*, les sites et espaces résidentiels *tokotany*, les groupements d'activité *ampehikely* avec lesquels ils se confondaient à l'origine, enfin avec les tombeaux (figure 3.1).

1. *Fehitry* ou bien *fehitra*, je retiens la forme possessive *fehitry* qui met l'accent sur l'appartenance. Une autre forme est *fehiny*. Dans la région du Bas-Maningory *fehiny* ne semble pas avoir le sens qu'il revêt en pays tsimihety où il désigne la ligne de descendance personnelle d'Ego, déjà grand-père de petits-enfants. A ce propos le *fehiny* tsimihety correspond au *foko* de l'extrême-sud antandroy et mahafaly.

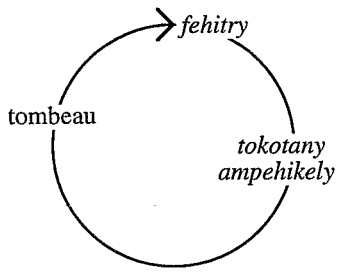


Figure 3.1

**Les relations entre les *fehitry*, les terres, la résidence et les tombeaux**

Dans l'Androy à principe de filiation patrilinéaire une telle relation serait directe. Dans le pays betsimisaraka, l'adage « valo razagna gny olombelogno » : « chaque humain possède huit ancêtres ou ancestralités » vient, avec le principe à peu près parfaitement indifférencié de la structure sociale et les choix personnels qu'il autorise, complexifier ces relations qui cessent de se déterminer directement. Egò betsimisaraka appartient théoriquement aux huit *fehitry* de ses arrière-grands-parents (adage ci-dessus).

> A ce propos bien que la composition des catégories et groupements d'ancestralité, des espaces résidentiels *tokotany* des villages, des résidences post-maritales et encore les pratiques des héritages démontrent le caractère indifférencié de la structure sociale, la pesanteur de l'ancienne idéologie patrilinéaire est telle que nombre d'interlocuteurs continuent à l'expliquer comme si elle était unilinéaire, en distinguant par exemple soigneusement les enfants d'hommes des enfants de femmes. En avançant d'un pas de plus, si le principe de filiation des catégories et groupements d'ancestralité betsimisaraka était déduit de la composition statistique des généalogies, dans nombre de cas il apparaîtrait plus utérin qu'indifférencié.

Cette parenthèse fermée, les affiliations possibles d'Ego se réduisent pour des raisons pratiques aux quatre *fehitry* de ses grands-parents, ce qui confirme que le principe de filiation est optatif et qu'en conséquence les affiliations possibles restent des potentialités, qui pour se réaliser exigent qu'au principe de filiation s'ajoute celui de résidence[2]. Dès lors que les deux coïncident ils déterminent l'affiliation et l'identité principale d'Ego. Ceci étant, dans la mesure où Ego, affilié à titre principal à un *fehitry*, paye également ses contributions de *rasa tsigny* pour

2. Je n'ignore pas que de nombreux auteurs considèrent que la filiation (en anglais *descent*) ne peut être qu'uni- ou bilinéaire. A Madagascar l'emploi des termes cognatique et indifférencié, voire l'expression (scandaleuse) de filiation cognatique sont utiles pour les besoins de la comparaison. L'affiliation possible d'Ego betsimisaraka aux *fehitry* des parents directs de sa parentèle est tout simplement impensable pour Ego antandroy qui dans une société où le principe patrilinéaire est aussi rigoureux ne peut appartenir qu'au *famosoro* de son père.

l'entretien des maisons funéraires de ses trois autres grands-parents et satisfait aux obligations rituelles qui s'y rapportent, il peut, bien que non-résident, maintenir ses droits d'accès à leur tombeau [3]. Dans ce cas, la résidence déterminant largement l'affiliation principale au *fehitry*, on comprend qu'en changeant de résidence Ego peut changer son affiliation principale de *fehitry* et, par là, son identité. J'ajoute que les liens dont Ego se prévaut doivent être socialement reconnus, ce qui exclut des filiations purement biologiques que la coutume ne peut ignorer par crainte de l'inceste mais qu'elle ne légitime pas. Les *fehitry* étant strictement exogames, l'adage des huit arrière-grands-parents ou des huit ancestralités garde toute sa force en matière matrimoniale. Si l'interdiction de se marier dans les huit ancestralités des arrière-grands-parents peut (à condition qu'Ego ne réside pas dans le village et ne soit pas plus tard enterré dans leur tombeau) être levée, les mariages demeurent absolument interdits dans les *fehitry* des quatre grands-parents. Les Betsimisaraka de la région disent d'une manière quelque peu elliptique que les mariages sont interdits «jusqu'aux grands-parents» (*hatramin'ny kako*), ce qui signifie en fait que les descendants des grands-parents ne peuvent pas se marier.

Les *fehitry* se distinguent radicalement les uns des autres suivant qu'ils sont *tompon-tany* au triple sens d'originaires, de maîtres/responsables de la terre et du pays ou non *tompon-tany*. Dans la région du Bas-Maningory comme dans le reste du pays betsimisaraka et, plus largement, du nord de Madagascar, l'idée-valeur de *tompon-tany* toujours sous-jacente ordonne – à l'instar de celle d'agnation en Androy – l'ensemble de l'organisation et de l'ethos de la société. Le nombre de questions posées m'oblige à les traiter en deux chapitres. Je présente dans celui-ci l'histoire récente du peuplement de la région du Bas-Maningory ayant conduit dans les années 20 à la création du village étudié d'Amboditononana et discute de la structure des *fehitry* actuels répartis – en anticipant sur ce qui suit – en trois catégories :

> – les *fehitry* anciens, *tompon-tany* au sens d'originaires et de maîtres (*tompo*) de la terre et du pays (*tany*) ;
> – ceux de leurs anciens dépendants descendants de leurs anciens esclaves ou anciens salariés ;
> – ceux qui installés anciennement ou plus récemment n'entrent pas dans la catégorie précédente.

La perpétuation de cet ordonnancement explique le maintien de l'ordre social et de la hiérarchie. A propos des insultes aux ancêtres, je conclus sur le caractère de personnes collectives des *fehitry* dont, dès l'instant – et seulement dès l'instant où les affiliations sont claires – l'adage vezo cité, «les membres ne sont qu'une seule personne» : («olo raiky roze») continue à s'appliquer parfaitement aux membres des *fehitry*. J'étudie dans le prochain chapitre les *fehitry* en tant qu'unités rituelles des cultes ancestraux.

---

3. En Polynésie cette situation est exprimée en disant que «les droits dorment», une expression que j'ai entendue à deux reprises à Madagascar mais qui ne constituait qu'une manière de parler.

## L'histoire récente du Bas-Maningory

Aujourd'hui, il est difficile d'imaginer qu'au siècle dernier, les villages du Bas-Maningory de quelques centaines d'habitants établis sur les hauteurs et dominant les étendues de rizières irriguées (*horaka*) qui les entourent n'existaient pas. Qu'il n'y avait pas de villages. Que les Betsimisaraka « originaires » et « maîtres ou responsables de la terre et du pays » (*tompon-tany*) vivaient dans des campements dispersés décrits comme des *tanàgna anaty ala* : des « villages dans la forêt » dont les effectifs, esclaves compris, variaient entre vingt et trente personnes. L'esclavage était généralisé. Les esclaves makoa venus du Mozambique aidaient leurs maîtres à défricher la forêt pour faire pousser le riz sec sur les champs de brûlis (*jinja*). Les rendements diminuant très rapidement, il était nécessaire après deux ou trois récoltes, d'abandonner les anciens défrichements et les anciens campements pour s'en aller, plus loin, abattre et mettre à feu de nouveaux pans de forêt. Le R.P. Lahady a qualifié cet état initial de nomadisme (1979 : 36). De nombreuses personnes gardent le souvenir de cette période de grande mobilité qui, si elle a disparu au niveau des *fehitry* ou de leurs branches localisées dans les différents villages, se maintient pour une partie de la population. En gros, l'idéal de stabilité est respecté par le tiers des habitants qui, s'occupant des terres ancestrales et formant les noyaux des villages, ne bougent à peu près pas. Un deuxième tiers est plus mobile. Quant au dernier tiers, celui d'hommes et de femmes « plus légers que l'herbe sèche », il ne cesse de se déplacer.

> Ce point est de grande importance sociologique. Brièvement, l'idéal de stabilité, partout valorisé, favorise à l'intérieur des différentes ancestralités l'émergence de lignées d'agrégation (en anglais *core lines*) qui, regroupant environ un tiers de leurs membres, forment dans les villages les noyaux permanents des groupements résidentiels.

Quoi qu'il en soit, l'ancien mode de subsistance supposait des forêts abondantes et une population éparpillée et peu nombreuse. Avec l'augmentation démographique et la déforestation consécutive de la forêt primaire qui partout laisse la place à une végétation appauvrie de fougères, de bambous et d'arbres du voyageur (*ravinala*), ces conditions cessent d'exister à la fin du siècle dernier, qui plus est, précisément au moment de l'arrivée des premiers français dans le Bas-Maningory où, comme partout ailleurs à Madagascar, ils imposent le regroupement de l'habitat épars en villages administratifs. Cette politique conduit en 1889 à la création du village d'Ambodihazoambo à partir duquel dans les années 20 sera fondé celui d'Amboditononana.

La fixation et la concentration de la population obligent les habitants des nouveaux villages à abandonner l'agriculture itinérante de brûlis qui ne produit qu'une seule récolte de riz par an au profit de la culture du riz en rizières irriguées et inondées qui en produit deux. L'aménagement des rizières exige le creusement d'un réseau de canaux qui, drainant les basses vallées en saison des pluies et les

irriguant en saison sèche, donne aux terres jusque-là sans valeur, une valeur marginale considérable. L'abolition de l'esclavage du début du siècle qui a provoqué de grands mouvements de populations, une partie des esclaves préférant, dans des proportions que nous ignorons, quitter leurs anciens maîtres, survient malencontreusement au moment où *le besoin de main-d'œuvre – qui de tout temps a été le problème majeur à Madagascar* – n'a jamais été aussi grand. Pour conserver auprès d'eux les esclaves libérés, leurs anciens maîtres n'ont d'autre choix que de leur céder quelques terres. Cette main-d'œuvre s'avérant encore insuffisante, ils sont obligés de recruter des salariés (*mpikarama*) extérieurs qu'ils s'attachent de la même façon en leur cédant quelques terres. Désormais pourvus de terres formant un patrimoine ancestral minimum, les uns et les autres se stabilisent en construisant leurs tombeaux ce qui leur permet de se constituer en *fehitry*. Cette nouvelle situation ne modifie pas pour autant l'inégalité de la structure sociale et, plus que jamais, les qualités de *tompon-tany* ou à l'inverse de non *tompon-tany* continuent à faire la différence. La qualité de *tompon-tany* donne aux *fehitry* originaires et à leurs membres, un droit éminent et une supériorité de statut qui dans les villages et en toutes circonstances force les autres habitants à passer par leur intermédiaire. S'ajoutant aux différences symboliques des statuts rituels et sociaux, l'inégalité économique explique encore les différences de structures des *fehitry* des anciens maîtres du pays et de ceux des descendants de leurs anciens dépendants lesquels, esclaves makoa ou salariés, sont souvent de même origine. Un siècle après l'abolition de l'esclavage, les descendants des esclaves souffrent des stigmates de leur ancienne condition servile. Dans les villages du Bas-Maningory où les Makoa représentent une proportion qui va du tiers à, parfois, la moitié de la population, cette situation n'est pas sans conséquences sur la culture et sur les structures familiales et sociales.

L'histoire récente explique au travers de la formation des *fehitry* actuels et de leur hiérarchisation les caractéristiques des structures sociales et foncières actuelles toujours marquées, un siècle après le début de la colonisation, par trois événements majeurs. Les deux premiers : le regroupement de la population dans des villages administratifs et l'abolition de l'esclavage, concernent l'ensemble de Madagascar ; le troisième : la création dans les années vingt, à partir du village regroupé d'Ambodihazoambo, du village étudié d'Amboditononana est spécifique à la région étudiée.

### *Le regroupement de la population et la création d'Amboditononana*

Le regroupement de la population de 1899 se serait fait sous le contrôle d'un notable de la région dénommé Bororaoka. Un premier extrait de généalogie remontant au siècle dernier préfigure les relations actuelles et facilite les explications.

> Les noms en italiques placés au-dessous des noms des ancêtres indiquent leurs hameaux ou campements (*lasy*) – d'origine. J'ai indiqué par des abréviations les

noms des *fehitry* de leurs descendants. A l'exception de MT pour Maroantsaky, les abréviations des noms d'ancestralité ou de *fehitry* (ZS pour ZafiSoahariagna, ZI pour Zafin'i Sandry, etc.) se comprennent d'elles-mêmes. Les flèches → indiquent l'émergence des *fehitry* Rafandrohôzana (RF) et Zafimihoatra (ZM) à partir des ancestralités ZafiSoahariagna et Ravilolona (ou ZafindRavilolo). Les indications des noms des *fehitry* actuels auprès des noms de ceux que leurs descendants ont reconnus comme leurs ancêtres *lonjo be* constituent un anachronisme puisqu'à l'époque, à l'exception du *fehitry* Zafin'i Sandry (ZI), les autres *fehitry* n'existaient pas. Ceux qui allaient devenir les Rafandrohôzana et les Zafimihoatra n'étaient qu'une branche généalogique des ensembles ZafiSoahariagna, Zafindravololo ou Ravololo. Les *fehitry* actuels d'Amboditononana qui ont commencé à se constituer dans la décennie 20 après la création du village n'ont été reconnus *de jure* qu'à l'occasion du grand rituel de 1965 conduit au village funéraire de Vohipatsy par Mamy (fig. 3.2) le « grand » prêtre ancestral.

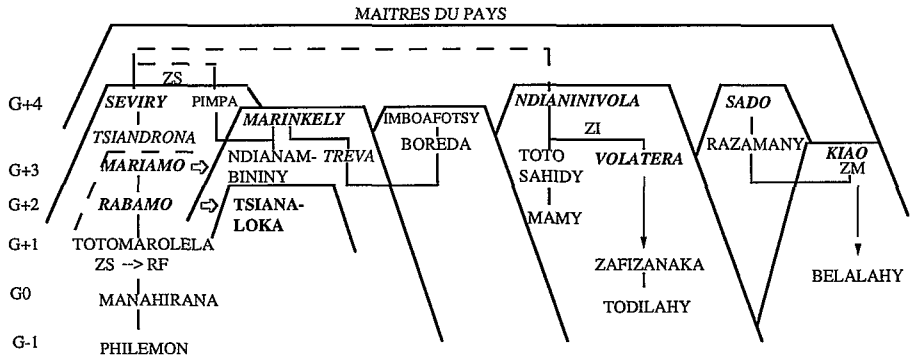


Figure 3.2

**Le nexus des relations de parenté, d'affinité et de clientèle au début du siècle**

La succession des générations sert de repère. Seviry et Ndianinivôla naissent dans la première moitié du XIX[e] siècle. Seviry, « l'ancêtre d'autrefois » née d'une mère ZafiSoahariagna qui lui donne son statut et d'un père Zafin'i Sandry, est regardée comme le point d'origine (*fototra fihaviana, fototra* : « souche ») de l'ensemble ZafiSoahariagna auquel appartient le *fehitry* Rafandrohôzana de Manahirana et de son fils Philémon. Seviry serait née à Namoharagna, un site abandonné (*tanàgna lemby*) perdu dans les broussailles, à quelques kilomètres au nord-ouest d'Amboditononana. Les noms de ses parents sont oubliés. Par rapport à Manahirana, elle se situe à la quatrième génération ascendante. Sa fille Tsiandrona étant morte sans postérité, sa descendance s'effectue au travers de Mariamo et de sa demi-sœur Beandalana (non indiquée sur la figure). De l'union de Marinkely, une esclave makoa de Seviry, et de son collatéral Pimpa est né Ndianambininy. Ce dernier, grande figure du village, relevé de la condition servile de sa mère, deviendra plus tard grand prêtre ancestral : *ampijôro be* des habitants Soahariagna et Zafin'i Sandry des villages d'Ambodihazoambo et d'Ambodimanga I. Ndianambininy n'a cependant pas hérité du statut de son père, ce qui explique que ses descendants et ceux de sa demi-sœur utérine Treva forment l'actuel *fehitry* Marin-

kely. Boreda conjoint de Treva est regardé comme le *lonjo be* de l'une des trois branches de l'actuel *fehitry* Maroantsaky. Personne n'a pu retracer sa relation exacte avec Imboafotsy du hameau de Vohipamelona. Cet ancien hameau devenu village où Mariamo aurait un temps résidé est considéré comme l'un des points d'origine des Rafandrohôzana actuels.

Ndianinivôla, l'ancêtre par sa fille de Zafizanaka et de Todilahy dont il va être souvent question, est la *lonjo be*, c'est-à-dire l'ancêtre fondatrice des Zafin'i Sandry. Ceux-ci, aujourd'hui répartis entre les deux villages Ambodimanga I et Ambodituononana, ne forment néanmoins qu'un seul *fehitry*. Lorsque Ndianinivôla s'installe à Ambodihazoambo elle est accompagnée de la famille de son esclave Sado dont le petit-fils Razamany s'unira à Kiao. Kiao, affiliée par sa mère à l'ancien ensemble des Ravilolo, est la *lonjo be* des Zafimihoatra.

Également reconnus dans toute la région comme *tompon-tany*, « maîtres du pays », les Ravilolo (ou Zafin-dRavilolo) sont réputés *ampihavagna an-draza* : « apparentés par l'ancestralité » avec les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry. La preuve la plus convaincante d'une relation, que personne n'est capable de retracer, est apportée par le fait que les descendants des uns et des autres (formant aujourd'hui les actuels *fehitry* Zafin'i Sandry, Rafandrohôzana – pour les ZafiSoahariagna – et Zafimihoatra – pour les Ravilolo –) sont inhumés dans les deux pièces indépendantes d'une même maison des morts (*tragno manara*) du village funéraire de Vohipatsy.

Mariamo serait née vers 1840. Sa fille Rabamo naît dans la décennie 1860-1880 et meurt en 1945, « avant la rébellion, âgée de plus de quatre-vingt-dix ans ». Fin 1991 la génération G0 était celle d'hommes et de femmes ayant des enfants (*zanaka*) et des petits-enfants (*zafy*) dont les âges variaient entre cinquante-cinq et soixante-cinq ans. Les unions obliques qui coupent au travers des générations risquent d'induire en erreur. Ainsi Ndianambininy alors âgé de près de soixante-dix ans épouse une toute jeune fille d'une quinzaine d'années. Leurs enfants nés sur le tard qui épousent des conjoints d'âge comparable n'en appartiennent pas moins à des générations plus anciennes. C'est le cas de l'une de ses filles épouse de Belalahy dont il est souvent question qui, par rapport à ce dernier, se situerait à la génération G + 2. Ce type de différence est ignoré et les catégories d'âge ne se fondent que sur l'âge chronologique classant Belalahy et la fille de Ndianambininy dans la classe des *sahidy lavatagnana* et des *andognovavy*.

Il est délicat de chercher à établir la nature exacte des liens personnels établis après l'abolition de l'esclavage entre les anciens maîtres et leurs anciens esclaves, voire entre les premiers et leurs enfants nés indifféremment – j'y reviens – *d'une ou d'un* partenaire esclave. Les gens croient que Ndianambininy et Tsianaloka ont été « amenés » (*nandosina*) par Mariamo et par sa fille Rabamo (*nandosin'i* Mariamo, *nandosin'i* Rabamo) et pensent qu'ils étaient liés à ces dernières par des alliances de sang (*fatidrà*) exclusives de toute relation sexuelle. (Cette affirmation est évidente pour Mariamo et Ndianambininy qui étaient de proches collatéraux croisés – figure ci-dessus – entre lesquels le mariage était impossible). La nature des relations de Rabamo et de Tsianaloka sans liens de parenté l'une avec l'autre demeure mal élucidée. Elle est perçue comme exceptionnelle, d'autant que contrairement à tous les usages Tsianaloka né esclave aurait, un temps au moins, été inhumé aux côtés de Pimpa dans la fosse masculine ZafiSoahariagna

de la maison funéraire de Vohipatsy, devenue depuis celle de leurs descendants Rafandrohôzana. Plus claires, les règles d'affiliation des enfants nés d'unions de parents de statut inégal se déduisent de ces premiers exemples. Ndianambininy « suit »[4] la condition de sa mère et non celle de son père. Il en est de même des enfants de sa sœur utérine Treva affiliés au *fehitry* Marinkely de leur mère et non au *fehitry* Maroantsaky de leur père. La même règle vaut pour les enfants de Kiao et de Razamany qui suivent le statut inférieur Zafin'i Sado de leur mère et non celui Zafimihoatra (et supérieur) de leur père. Les descendants Zafimihoatra de Kiao ne sont pas nés de Razamany mais d'un ou de plusieurs autres partenaires dont leurs descendants ne se souviennent pas. Les généalogies des *fehitry* établissent que dans une première période les unions entre personnes libres et esclaves ou descendantes d'esclaves non reconnues restaient sans effet à l'égard des enfants qui suivaient la condition de leur parent mère ou père makoa.

> Le prochain chapitre donnera plusieurs exemples plus récents, si évidents qu'ils dispensent de recourir à des enquêtes plus poussées, certaines de mettre mal à l'aise les personnes âgées de plus de cinquante ans. Les générations plus jeunes paraissent beaucoup plus indifférentes, ce qui s'explique par l'évolution des mentalités et aussi par le fait que, comme le remarquait un Sakalava d'Ambanja : « les Makoa sont assurément (*an-kitiny*) entrés dans toutes les généalogies ».

Le fait qu'une femme de statut supérieur puisse épouser un conjoint de statut inférieur est difficilement concevable dans d'autres régions de Madagascar. En effet, si la hiérarchie permet à l'homme de statut supérieur d'avoir accès aux femmes de même statut et à celles de statut inférieur, l'inverse n'est pas vrai. En aucun cas une femme de statut supérieur peut épouser un homme de statut inférieur, et *a fortiori*, un descendant d'esclave. En anticipant sur le prochain chapitre, lorsque, dans une deuxième période postérieure à la création d'Ambodi-tononana, les enfants nés de ces unions mixtes seront admis comme membres du *fehitry* de leur parent libre, ils ne le seront qu'au titre de membre de second rang avec un statut symbolique inférieur à ceux de leurs collatéraux nés de deux parents libres. A nouveau, le témoignage des généalogies étant manifeste, j'ai évité de discuter directement de ces questions gênantes voire pénibles pour les interlocuteurs dont, de surcroît, les réponses étaient senties comme allant de soi. A la veille du regroupement sur Ambodihazoambo, les ancêtres de la figure 3.2 des niveaux de génération G + 3 et G + 4 vivaient dans des campements (*lasy*) ou dans des hameaux dans la forêt (*tanàgna anaty ala*). Tsiandrona résidait déjà sur le site du futur Ambodihazoambo. Kiao était installée à Vohipôtaka au nord-ouest. Ndianambininy se trouvait avec sa mère à Antsirabe dans le campement de son père Pimpa. Imboafotsy était à Vohipamelona, et un certain Rafandrohôzana à

4. L'emploi du terme *manaraka* (« suivre ») signifie qu'Ego affilié au *fehitry* de l'un de ses parents a été inhumé dans son tombeau. L'affiliation au *fehitry* de l'un ou l'autre des parents se dit *mitondra* (« porter ») et l'expression *mitondra roa* litt. : « porter des/par les deux côtés » signifie qu'Ego est affilié à leur deux *fehitry*, dans ce cas il faut encore préciser dans quel tombeau il a été – ou à vocation à être – inhumé.

Ambodilempona un peu au nord-ouest d'Ambodihazoambo (s'il s'agissait vraisemblablement d'un ZafiSoahariagna, je doute de l'existence d'une personne appelée de ce nom). Peu de temps après le regroupement sur Ambodihazoambo, Toto Sahidy, un Zafin'i Sandry, et son épouse ZafiSoahariagna fondent le village d'Ambodimanga I. Les premiers décès se produisant, dont ceux de Seviry et de Ndianinivôla qui meurent très âgées suivies de Marinkely et de Sado, les habitants du village les enterrent sur le site de Vohipatsy qui, avec la multiplication des enceintes funéraires enfermant les fosses, devient le village funéraire qu'il est actuellement (prochain chapitre). Les anciennes enceintes palissadées abritées par un toit qui protégeaient les fosses ont été remplacées par des maisons funéraires en ciment.

Dès l'abolition de l'esclavage les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry regroupés à Ambodihazoabo donnent des terres les premiers aux Marinkely et à Tsianaloka, les seconds aux Zafin'i Sado (plus haut). Dans le village les ZafiSoahariagna, les Zafin'i Sandry et leurs dépendants forment autant d'espaces résidentiels (*tokotany*) lesquels, dans cette première époque, se confondent avec les sections appelées *ampehi/kely* : « les petits *ampehy* » dont l'ensemble forme précisément « le grand *ampehy* » : l'*ampehi/be* qui recouvre la totalité de l'espace habité du village[5].

Dans les années 20 les ZafiSoahariagna d'Ambodihazoambo, qui avec l'aide de leurs dépendants Marinkely et de Tsianaloka ont transformé en rizières les terres basses qui entourent le village, atteignent et dépassent la colline de ce qui allait devenir Amboditononana. Situé à deux kilomètres à vol d'oiseau au sud-ouest d'Ambodihazoambo, Amboditononana se trouvant désormais au centre de leur finage[6], ils s'y établissent. Ils ne tardent pas à être rejoints par Mahogo du *fehitry* Zafin'i Sandry accompagné de son fils père de Zafizanaka et de ce dernier alors âgé d'une dizaine d'années. Mahogo était suivi de ses dépendants enfants et petits-enfants de Sado dont Razamany qui formeront le *fehitry* Zafin'i Sado.

La famille de Kiao, dont une partie des descendants forme le *fehitry* Zafimihoatra, occupant déjà la partie centrale du site, les ZafiSoahariagna et leurs dépendants qui deviendront les Marinkely et les descendants de Tsianaloka s'installent dans sa partie nord tandis que les Zafin'i Sandry accompagnés de leurs dépendants Zafin'i Sado occupent toute la partie sud, y compris la colline devenue le hameau de Zafizanaka (chapitre cinq). Les Zafin'i Sado s'allient immédiatement aux descendants de Tsianaloka qui appartiennent à la même ethnie makoa. L'union de Kiao de statut libre et du petit-fils de Sado (Razamany) remonte à cette période.

Peu de temps après, le *fehitry* Marofotsy établi tout près à quelques centaines de mètres au nord-ouest du village s'installe à Amboditononana tout à côté de la famille de Tsianaloka avec laquelle ses membres s'intermarient immédiatement. Ces unions confirment que quoique libres et réputés *tompon-tany* les Marofotsy n'étaient pas de statut très élevé. Les Marofotsy sont rejoints par les membres de la branche de descendance (*ampihiaigna*) cadette, dite Ramahaibe, du *fehitry* Ravahoaka d'Antanetilava. Par la suite en construisant leur propre tombeau les membres

5. J'explique dans le chapitre cinq que, par la suite, les deux notions de *tokotany* et d'*ampehikely* se sont dissociées pour former les deux concepts entièrement distincts qu'ils sont actuellement.

6. J'entends le terme « finage » dans son sens géographique d'étendue et de limite du terroir.

de cette branche cadette constituent le *fehitry* des Ravahoaka d'Amboditononana, distingué de celui des Ravakoaka d'Antanetilava dits d'Ilapa également représenté au village par plusieurs de ses membres qui s'y sont mariés (cf. fig. 3.5). Les premiers Ravahoaka d'Ilapa à s'installer à Amboditononana étaient conduits par Ramahaibe, un vieil homme accompagné de son fils et de son petit-fils qui s'installe sur l'emplacement RV3 (Fig. 5.1) toujours occupé par ses descendants.

Nous le savons, la main-d'œuvre des premiers dépendants s'avérant insuffisante, Mariamo et ses enfants font appel à plusieurs familles de travailleurs salariés sans liens de parenté les unes avec les autres dont les descendants formeront par la suite les *fehitry* Maroandambagna et Maroantsaky. Bien que les Maroandambagna fussent regardées comme d'origine esclave et les Maroantsaky comme d'origine libre, leurs morts n'en étaient pas moins déposés dans des fosses voisines protégées à l'époque par une même palissade et aujourd'hui enfermées dans les deux pièces distinctes d'une même maison funéraire.

Ces dernières arrivées avec les mariages et l'augmentation démographique qui s'ensuit aboutissent à la multiplication des espaces résidentiels *tokotany* étudiés plus en détail dans le chapitre cinq.

### *L'abolition de l'esclavage*

L'abolition de l'esclavage du tout début du siècle est antérieure à la création d'Amboditononana. En dépit de la multiplication récente des intermariages, les conditions de *tompon-tany* et de descendants des anciens esclaves continuent à marquer la société. Pour avoir une idée juste des conséquences de l'abolition, il est nécessaire de distinguer l'abolition légale de ce que l'on peut appeler l'abolition coutumière et, par là, de différencier deux périodes. La première va de l'abolition légale de l'esclavage (laquelle, en se rapportant à la figure de dessus, se produit au niveau des générations G + 3 et G + 2) jusqu'à la génération G + 1 de Totomarolela. La seconde, beaucoup plus récente, caractérisée par une acceptation relative de cette abolition, a été « instituée » par le grand rituel *bemangoaka* de 1965 dont je vais parler que Mamy Rémi, le grand prêtre ancestral (*ampijôro be*), avait célébré au village funéraire de Vohipatsy, devant une assistance venue de toute la région. Mamy du *fehitry* Zafin'i Sandry est le fils de Toto Sahidy (fig. 3.2).

Les grands rituels collectifs sont appelés *bemangoaka* et non pas *tsaboraha*. Les rituels *bemangoaka,* accompagnés du sacrifice à la diligence des *fehitry* participants de plusieurs zébus, peuvent être regardés comme l'addition de plusieurs *tsaboraha*. Ils sont toujours célébrés collectivement sous la direction d'un « grand » prêtre ancestral (*ampijôro be*) qui agit comme représentant des responsables des différents *fehitry*. Les rituels sont conduits devant les autels *falambagnambato* qui se trouvent i) au centre des villages, ii) sur des collines à proximité immédiate des premiers champs ancestraux défrichés par les ancêtres où les premiers grains de riz grillés – *petra-dango* – leur sont présentées en prémices, enfin iii) à quelques dizaines de mètres des maisons funéraires. Ces lieux de rassemblement sont appelés *toby*. Les *toby* des champs de culture sont les *toby finonamana* : litt. : les « *toby*

où l'on boit l'alcool *toaka* ou *betsabetsa* ». Lors des rituels funéraires, l'alcool accompagne obligatoirement les parts de viande cuite provenant des zébus sacrifiés aux ancêtres servies à leurs descendants et aux assistants. Celles-ci, toujours assorties de portions de riz empaquetées dans des feuilles de bananier, sont présentées sur des feuilles de *ravinala* appelées *lambagna*.

Je reviens sur ces questions dans le prochain chapitre.

## La souillure des esclaves et leur purification

L'abolition de l'esclavage surprend les anciens maîtres qui pour conserver leur main-d'œuvre particulièrement nécessaire dans la région étudiée du fait de l'ampleur des travaux à entreprendre n'ont pas d'autre choix que de leur donner quelques terres et de les reconnaître socialement en les autorisant à construire leurs propres tombeaux (ci-dessus). Malgré tout le changement de statut légal imposé par la colonisation et au niveau du village, la reconnaissance d'une certaine identité collective ne modifie en rien l'état d'impureté rituelle des anciens esclaves inhérente à leur ancienne condition. Réputés *maloto* : « sales », « souillés », c'est-à-dire « impurs », les esclaves n'étaient pas seulement regardés comme inférieurs mais, à la limite, non reconnus comme des personnes humaines, ils n'étaient pas épousables. En dépit de l'évolution, ce refus autrefois absolu, aujourd'hui plus nuancé, de reconnaître les esclaves comme faisant partie de l'ordre social, provient de ce que « sans ancêtres ni ancestralité »[7], ils ne pouvaient participer à aucun rituel ancestral et, qu'en conséquence les fonctions de prêtres ancestraux (*mpijôro*) ou de gardiens de sépulture (*mpiambi-jiny*) n'avaient pour eux aucun sens. L'autorisation de construire des tombeaux change radicalement cette situation. Très rapidement il devient évident que pour permettre aux anciens esclaves d'honorer leurs ancêtres il est indispensable de les « relever » de leur ancienne condition par un rite de purification. A ce propos, le terme utilisé de *manangana* (racine *tsangana*) : « dresser », « élever » mais aussi adopter (*fananganana* = adoption : autrefois l'adoptant élevait à bout de bras l'adopté qu'il montrait aux membres de la communauté villageoise), explique les confusions fréquentes qui font regarder les anciens esclaves « relevés » de leur ancienne condition impure et servile comme « adoptés » par leurs anciens maîtres. Les termes de *mampandro* : « baigner ou laver », de *diovina* : « nettoyé » (dans le sens de purifier de l'impureté, exactement de la « saleté/pollution » servile), confirment plus avant la finalité du rite[8] : « taloha izikoa manambady andevo il faut (sic) mampandro azy, manadio azy ; manasa ny maloto » : « autrefois lorsqu'on épousait un/une esclave, il fallait le faire laver, le purifier (ou rendre pur) ; laver la saleté ».

---

7. Je renvoie à l'expression sakalava: *gny andevo tsy manan-draza.* qui partout à Madagascar associe l'idée d'ordre social à celle d'ancestralité.

8. Cela a prêté à confusion car de nombreuses personnes se fondant sur le fait que la phase principale du rituel comportait un « bain » sont enclines à établir des parallèles erronés avec les rituels dits « du Bain » (*Fandroana*) d'Imerina ou des autres régions.

Ce rite, pratiqué par Mariamo et ses filles des générations G + 3 et G + 2, l'a encore été par Totomarolela de la génération G + 1 :

> Un Zafin'i Sandry d'Ambodimanga I se souvient de la cérémonie de purification d'une petite-fille d'esclave célébrée en présence de tous les membres du *fehitry* de son futur conjoint. L'intéressée avait été conduite à la rivière pour être « lavée » (purifiée) par le prêtre ancestral. Au cours de la cérémonie, abandonnant ses anciens vêtements au fil de l'eau, elle s'était revêtue de vêtements neufs symbolisant, avec son changement de condition, la fin de son état d'impureté. Les participants s'étaient ensuite rendus au *toby* funéraire proche du tombeau ancestral. Le prêtre avait attribué à l'ancienne esclave un nouveau nom symbolisant la rupture d'avec sa condition ancienne. (Ndianambininy de la figure 3.2 était passé par cette même procédure de changement de nom ; Ndianambininy est son nom d'homme libre, le nom ancien est oublié). Après le sacrifice d'un zébu le prêtre avait encore appelé (*magnantso*) les ancêtres pour leur demander leur approbation et leur bénédiction.

Le même témoin avait assisté à un deuxième rite semblable au précédent avec cette différence, qu'après le bain de purification, il s'était conclu non pas devant le *toby* funéraire mais devant l'autel (*falambagnambato*) collectif du centre du village. Pendant toute cette première période les enfants nés d'un parent d'origine esclave non purifié (*tsy diovina*) n'étaient pas considérés légitimes. Bien que la crainte de l'inceste obligeait à prendre en considération la parenté biologique, les liaisons n'étaient pas prises en considération et les enfants qui en étaient issus n'étaient pas reconnus socialement. Si, dans la première période où les terres étaient encore abondantes, ils pouvaient recevoir en don de leur parent libre des terres (*hary*) que ces derniers avaient acquises à titre personnel, ils ne pouvaient en aucun cas prétendre à hériter des terres d'héritage (*lôva*) formant le patrimoine ancestral de leur *fehitry*[9]. Écartés des héritages ils l'étaient des successions et, l'accès au tombeau de leur parent libre leur étant refusé, ils étaient inhumés dans le tombeau de leur parent d'origine servile. Dans tous les cas, l'admission au tombeau du parent de statut supérieur était strictement subordonnée à la célébration du rite de purification : « izikoa magnano, mahazo miditra anatin'ny tragno manara, izikoa tsy magnano an'io tsy mahazo » : « s'ils (les parents font le rite, les enfants et descendants) peuvent entrer dans le tombeau, s'ils ne le font pas ils ne peuvent pas ».

Les esclaves purifiés et, *a fortiori* leurs descendants, pouvaient assumer toutes les fonctions rituelles. Cela est confirmé par les exemples de Ndianambininy et de Toto I, le fils de sa sœur (alias Totomanankatafa des fig. 3.2 et 4.5) qui tous deux « grands » prêtres ancestraux (*ampijôro be*) étaient habilités à invoquer non seulement les ancêtres de leur propre *fehitry* mais l'ensemble des ancêtres des *fehitry* du village considérés comme ancêtres du terroir.

---

9. Les notions de terres ancestrales d'héritage (*lôva*) et de terres non ancestrales acquises personnellement (*hary*) sont développées dans le chapitre six.

Si les effets des rites de purification ont été admis dans le domaine rituel, jusqu'à tout récemment et contrairement à ce à quoi l'on s'attendait, ils ne l'ont pas été en matière de mariage, ce qui paraît quelque peu illogique. On se souvient pourtant que les Antandroy s'accommodent d'inconsistances du même genre : les agnats par simple filiation exclus des rites auprès des poteaux cultuels (*hazomanga*) peuvent cependant accéder à la position de prêtres ancestraux servant ces mêmes poteaux cultuels. *Je veux souligner que les informations doivent être recueillies complètement et que les inférences logiques non vérifiées risquent de se révéler fausses.*

Bien qu'elles soient nombreuses, les unions entre des libres et des descendants d'esclaves purifiés (*diovina*) ou non purifiés (*tsy diovina*) ne cessent d'être très mal considérées. Les exclusions ZafiSoahariagna et (encore récemment) Rafandrohôzana de leurs proches parents nés d'une mère ou d'un père d'origine esclave des partages fonciers et du tombeau sont des preuves de la non-reconnaissance des pleins effets des unions mixtes. Plus important, jusqu'à au moins tout récemment, cette restriction majeure fait ressortir à l'intérieur des *fehitry,* compris comme des entités patrimoniales et de tombeaux, l'existence de fait de deux statuts : un statut à part entière pour les membres nés des mariages de parents libres ; un deuxième statut de second rang pour les autres. Cela est valable non seulement pour les membres du *fehitry* nés d'un parent d'origine servile mais, aussi, pour ceux nés d'unions traditionnellement non reconnues comme légitimes. Souvent, dans le cas d'unions entre personnes de statuts différents, cette ambiguïté entretenue permet de sauver la face, les gens prétendant que le refus d'accès au tombeau est motivé par la naissance hors mariage. En outre, seuls les descendants directs se sentent autorisés à fournir ce type de renseignement, les autres craignant en ce faisant, de commettre le délit d'insulte aux ancêtres. Pour des raisons de déontologie, je n'ai pas essayé de préciser le statut des anciennes unions. A l'évidence outre que ces questions relèvent du non-dit, il est rapidement apparu que pour tout ce qui concerne les unions anciennes les interlocuteurs ne sont plus en mesure de distinguer les unions coutumièrement légitimes, des concubinages tolérés ou des simples liaisons sans effets juridiques. De crainte de subir l'humiliation d'une rebuffade, les membres des *fehitry* libres nés d'un parent makoa préfèrent ne pas exiger la reconnaissance de leurs droits. A la différence des ZafiSoahariagna et des premiers Rafandrohôzana qui ont refusé de reconnaître les effets des mariages entre libres et descendants des anciens esclaves, les Zafin'i Sandry n'ont pas établi de discrimination en fonction des statuts des conjoints, encore que leurs descendants nés de Zafin'i Sado préfèrent souligner leur affiliation Zafin'i Sandry (chapitre douze).

### La suppression des interdictions rituelles et sociales

Pourtant, les préjugés ne font pas obstacle aux mariages mixtes qui se multiplient au point que les Makoa dont j'ai dit l'importance numérique dans les villages, « entrent » dans toutes les généalogies et dans tous les *fehitry*. Les restrictions au statut créent des situations d'autant inconfortables que le rite de purification complétement tombé en désuétude ne permet plus d'y remédier.

Inévitablement les membres des *fehitry* nés de parents libres sont obligés à des tolérances qui ne satisfont personne :

> « mahazo mijôro ho an'ny tegna, mijôro an-tragnony mahazo magnano... fa tsy mijôro alohan'ny falambagnambato, tsy mijôro amin'ny tragno manara » : « ils peuvent invoquer (les ancêtres) pour eux-mêmes, dans leur case, cela ils peuvent le faire... mais ils ne peuvent pas les invoquer devant l'autel *falambagnambato* du centre du village, ni devant le tombeau ancestral ».

Dans les années 60 sous l'influence conjuguée du président Tsirananana et de l'Église catholique, il se produit un mouvement général d'opinion qui aboutit, en 1965, au grand rituel collectif (*befangoaka*) conduit par Mamy, le « grand » prêtre ancestral (*ampijôro be*), au village funéraire de Vohipatsy dont il a été question. Ce rituel consacre une véritable révolution. Accompagné du sacrifice de dizaines de zébus, le *befangoaka* a été suivi par tous les responsables de *fehitry* et de groupements d'activité *ampehikely* d'Amboditononana et d'Ambohimanga I auxquels s'étaient joints les représentants des *fehitry* des villages voisins. En présence de toute cette assistance Mamy a demandé aux ancêtres des deux villages d'accepter une redéfinition radicale des règles rituelles et sociales et d'autoriser :

> La suppression de deux jours interdits (*fady*) sur trois (les dimanche et jeudi) qui jusqu'alors interdisaient de travailler dans les rizières et dans les champs et d'enterrer les morts à Vohipatsy, pour ne garder que le mardi comme jour interdit.
>
> La suppression des interdits (toujours *fady*) de défiance, proscrivant toute relation sociale et, à plus forte raison, toute union maritale avec des Merina ou des Antemoro.
>
> La constitution du *fehitry* Rafandrohôzana à partir de l'ancienne catégorie *karaza* des ZafiSoahariagna et la reconnaissance du rôle de pivot joué par ses membres depuis la création d'Amboditononana.
>
> En ce qui concerne les Makoa, l'acceptation de la suppression de l'ancienne cérémonie de purification, de toutes les interdictions de mariages, de la reconnaissance des pleins droits des enfants nés de ces unions mixtes, ce qui implique la suppression des interdictions les empêchant de s'adresser aux ancêtres de leurs parents libres et, à leur mort, d'être admis dans leurs tombeaux.

Je note que le *fady* d'intermariage avec des Merina – on parle dans le nord de « bourjanes » – ou des Antemoro était peu respecté, à preuve le mariage (en deuxième union) de la grande ancêtre Seviry avec un Antemoro (Botomintso). Ce type d'interdit de proscription est fréquent dans l'ensemble des régions du nord de Madagascar qui ont subi les conquêtes merina et, tout particulièrement, les expéditions féroces du roi merina Radama I qui règne de 1810 à 1828.

L'intervention de Mamy est confirmée dans les années 75 par Zava, prêtre ancestral Rafandrohôzana agissant comme représentant de la communauté villageoise, et, à nouveau, en 1985 par Zafizanaka, prêtre ancestral Zafin'i Sandry agissant dans la même capacité de « grand » prêtre (*ampijôro be*). Au fil des années ces nouvelles idées ont introduit dans les relations sociales l'auto-contrôle d'une sorte de « political correctness ».

## L'ethnographie des *fehitry* d'Amboditononana

L'histoire récente explique la hiérarchisation des *fehitry* du village. Celle-ci, fondée sur le double critère identitaire de la filiation et de l'antériorité d'occupation du sol : originaire (*tompon-tany*)/non-originaire étranger (*vahiny*) ou nouveau venu (*ampihavy*), se fonde également sur celui plus directement statutaire, de pureté/non-pureté rituelle. Cela favorise le maintien d'une classification tripartite :

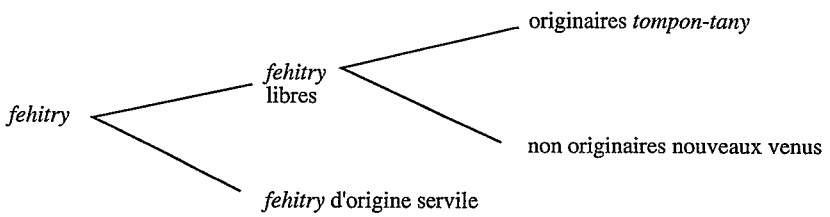


Figure 3.3

**Les critères de classification et de hiérarchisation des *fehitry***

Ces critères communs à tout Madagascar ordonnent les *fehitry* d'Amboditononana de la manière suivante :

> Les *fehitry* libres originaires « maîtres de la terre et du pays » (*tompon-tany*) sont au nombre de trois avec d'un côté les Zafin'i Sandry et les Rafandrohôzana et de l'autre les Zafimihoatra dont la majorité des membres vivent dans les villages d'Ampasina-Maningory et d'Ambatofôlaka et qui pour plusieurs raisons (examinées dans le chapitre cinq) n'ont pas le statut des précédents. A ces trois *fehitry* il faut ajouter le *fehitry* Marolahy dont le tombeau se trouve à Vohipatsy. Bien qu'au moment des enquêtes aucun de ses membres ne résidât à Amboditononana (la plupart des Marolahy vivent à Ampasina-Maningory), ce *fehitry* demeurait sans conteste *tompon-tany ny raza* : « originaire et/ou maître de la terre par l'ancestralité ».
>
> Les *fehitry* libres « originaires » et non originaires (venus d'ailleurs) sont au nombre de trois : Maroantsaky, Marofotsy, Ravahoaka (d'Amboditononana). Le *fehitry* Maroantsaky (MT) formé par les descendants d'une partie des premiers salariés reste marqué par cette ancienne dépendance. Cela n'empêche pas ses membres de se dire *tompon-tany* ce qui n'est pas faux. Le *fehitry* Marofotsy (MF) considéré comme un *fehitry tompon-tany* au sens d'originaire et de « maître de la terre », n'est pas pour autant considéré comme « maître du pays ». Le *fehitry* Ravahoaka d'Amboditononana (RV) est regardé comme *ampihavy* : « nouveau venu » (alors que les Ravahoaka d'Ilapa dont ils proviennent sont considérés chez eux comme *tompon-tany*).
>
> Les *fehitry* formés par les descendants des anciens esclaves makoa sont également au nombre de trois. Lors de la création d'Amboditononana, les Marinkely et les Zafin'i Sado accompagnaient les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry. Les

Maroandambagna descendants d'anciens esclaves des ZafiSoahariagna ont été recrutés comme salariés après la création du village. Les Marinkely sont purifiés (*diovina*) alors que tous les Zafin'i Sado ne le sont pas : « Zafin'i Sado mahazo an-kilany andevo, an-kilany madio » : « Les Zafin'i Sado sont (litt. : prennent) d'un côté esclaves, de l'autre libres (propres) ».

L'exemple des Zafin'i Sado confirme qu'à l'intérieur de certains *fehitry* les membres des lignées nés Makoa non purifiés restent marqués par cette origine. En réalité, la hiérarchisation rituelle et sociale des *fehitry* d'Amboditononana, qui prend en considération d'autres facteurs, est plus complexe. En 1990-91 l'accord se faisait à peu près sur l'ordre de précédence suivant :

Tableau 3.1

**La hiérarchisation des *fehitry* d'Amboditononana**

| | |
|---|---|
| 1 + 2 : | Rafandrohôzana (RF) > Zafin' i Sandry (ZI) |
| 3 : | Zafimihoatra (ZM), |
| 4 + 5 : | Maroantsaky (MT) > Maroandambagna (MD), |
| 6 : | Marofotsy (MF), |
| 7 : | Ravahoaka (RV), |
| 8 + 9 : | Marinkely (MI) + Zafin'i Sado (ZO) |
| 10 : | descendants de Tsianaloka (TS). |

Comme partout ailleurs dans le reste du pays betsimisaraka, voire du nord de Madagascar, la classification du Bas-Maningory est fondée sur la notion d'originaire : *tompon-tany*. L'ethnographie précédente a montré que si théoriquement tous les *fehitry*, localisés à Amboditononana et possédant des terres auxquels leurs membres ont accès, peuvent être dits *tompon-tany* (maîtres de la terre), la notion est d'application d'autant plus incertaine que son emploi est toujours contextuel et que parmi les *fehitry tompon-tany* certains le sont davantage que d'autres.

Seuls regardés comme « vrais » (*tegna*) *tompon-tany*, les trois *fehitry*, Zafisoahariagna → (Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et à un degré moindre Zafimihoatra), réunissent le maximum des qualifications matérielles et symboliques constitutives de cette notion. Lorsque les gens emploient cette expression pour parler d'eux, ils ne l'emploient pas seulement dans le sens d'originaires et/ou de maîtres de la terre, mais encore dans celui de « maîtres ou de responsables du pays ». De la qualité de *tompon-tany* découle celle de *tompon-tanàgna* : « de maîtres/possesseurs et responsables du village » que les *fehitry* d'Amboditononana possèdent à des degrés variables ; certains le sont plus que d'autres qui, tout en l'étant, le sont à un degré moindre.

Les Rafandrohôzana et les Zafin'i Sandry situés tout en haut (*ambony indrindra*) de l'échelle accusent entre eux une légère différenciation marquée par le sym-

bole >. Ils sont immédiatement suivis des Zafimihoatra qui précèdent les Maroantsaky et les Maroandambagna. Ces deux *fehitry* dont les ancêtres et ascendants ont été engagés à la même époque comme salariés sont, en dépit de leur différence d'origine (libre et esclave), sensiblement classés sur le même plan avec cependant une légère préséance des premiers sur les seconds, notée par le même symbole.

Ils sont suivis des Marofotsy suivis eux-mêmes des Ravahoaka. Non reconnus à l'instar des Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra comme « maîtres du pays », ils ne sont pas pleinement regardés comme *tompon-tanàgna* : « originaires, maîtres ou responsables du village ». Quant aux Ravahoaka, derniers arrivés, ils étaient considérés en 1990-1991 comme des *ampihavy* : des « nouveaux venus ». En dépit de leur antériorité d'arrivée les Marinkely et les Zafin'i Sado sont classés sur le même plan au bas de l'échelle avec, au-dessous d'eux, les descendants de Tsianaloka non reconnus comme formant un *fehitry*.

Cette classification qui combine des critères tels que l'ancienneté d'installation dans le village, l'importance du patrimoine foncier et les effectifs, tient également compte des personnalités et de l'influence des notables (*olo maventy*) qui représentent les *fehitry*. Cela explique certaines hésitations notamment à l'égard des Marinkely et des Zafin'i Sado que d'aucuns classent en sixième et septième position immédiatement avant les *fehitry* libres Marofotsy et Ravahoaka. Les hésitations sont encore liées à la structure des *fehitry* qui réunissent ou ne réunissent pas tous les éléments supposés constitutifs de la figure 3.1 (possession d'une maison funéraire, localisation sur un espace résidentiel – *tokotany* –, organisation en groupement d'activité *ampehikely*). A ces composants, il faut ajouter la possession des lieux des rituels agraires de dépôt des prémices de riz (*toby petra-dango* ou *finomana*) établis sur les emplacements des champs de riz sec de brûlis défrichés par les ancêtres. A Amboditononana, les sites rituels érigés sur l'emplacement des champs de riz secs les premiers « ouverts » par les ancêtres dominent les rizières irriguées (*horaka*) établies plus récemment.

### *Les* fehitry *maîtres du pays, de la terre et du village*

Maîtres/responsables de la terre et du pays, les actuels Rafandrohôzana successeurs des ZafiSoahariagna, les Zafin'i Sandry et à un degré moindre les membres de la branche Zafimihoatra d'Amboditononana, sont reconnus comme *tompon-tanàgna* : « propriétaires/responsables du village » (plus haut), ce qui leur assure une position dominante. En revanche, si les Marofotsy sont également reconnus comme *tompon-tany,* l'emploi de cette expression à leur égard ne revêt pas la connotation quasi politique de « maître du pays » qu'elle revêt pour les ZafiSoahariagna/Rafandrohôzana, pour les Zafin'i Sandry et également pour les Zafimihoatra descendants par Kiao des anciens Ravilolo, qui les uns et les autres appartiennent à la même population régionale d'originaires « maîtres de la terre et du pays » (cf. fig. 3.2). Cette représentation fortifie les *tompon-tany* maîtres du pays dans la conviction qu'au milieu du siècle dernier leurs ancêtres appartenaient à un même ensemble historique de Betsimisaraka libres, une filiation dont, plus

que d'un statut, ils dérivent avec le sentiment d'une quasi-nationalité et la conviction d'une citoyenneté de premier rang.

La relation privilégiée entre les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry est idéologiquement fondée sur la descendance supposée d'une sœur Soahariagna (« richesse bénéfique ») et d'un frère Sandry (« force, puissance vitale ») sans doute mythiques [10], convergeant pour les ZafiSoahariagna et les Rafandrohôzona dans la personne de Seviry née d'un père ZafiSoahariagna et d'une mère Zafin'i Sandry. Cette référence à un frère et à une sœur, également le mariage de Toto Sahidy avec une ZafiSoahariagna (même figure) [11] et d'autres unions de même type relevées dans les généalogies, pourraient indiquer l'existence d'une ancienne structure sociale différente de l'actuelle qui admettait, à l'intérieur des mêmes catégories ou groupements généalogiques, les mariages entre les *zana-dehilaly* (enfants ou descendants d'hommes) et les *zana-baiavy* (enfants ou descendants de femmes). Les interlocuteurs se souviennent de la mère de Ndianinivôla, (une dénommée Sabezato) qui serait enterrée dans le village funéraire d'Ambodiringitsy. En revanche Ravilolo n'est pas connu à Amboditononana. Zafizanaka explique qu'il n'est plus possible de parler de *fehitry* ni même de *karaza* à propos des ZafiSoahariagna qui selon lui englobaient à une époque ancienne les Zafin'i Sandry :

> « nalalaka ny soritanin'i Zafisohariagna ka rahefa nitombo ny isan'ny olona dia niadivagna io anarana io » : « l'espace/les limites des ZafiSoahariagna étaient devenues trop étendues ; aussi, lorsque le nombre des gens a augmenté, on a fait des distinctions (*niadivagna*) à l'intérieur de ce nom ».

Ce que Manahirana précise en expliquant que dès l'instant où l'on veut opposer l'ensemble des *fehitry* originaires d'ascendance ZafiSoahariagna aux autres *fehitry* venus d'ailleurs, l'ancienne appellation est toujours pertinente :

> « ZafiSoahariagna tsy misy intsony kanefa ny kambana be no ZafiSoahariagna » : « les ZafiSoahariagna, il n'y en a plus, cependant la grande unité (*kambana be*, sous-entendu de leurs descendants) c'est (encore) les ZafiSoahariagna ».

Manahirana inclut les Zafin'i Sandry aux côté des actuels Rafandrohôzana dans l'ensemble ZafiSoahariagna et confirme que les divisions ont été reconnues par le grand prêtre Mamy du *fehitry* Zafin'i Sandry au cours du rituel décrit de Vohipatsy. Je reproduis les explications de Zafizanaka données en français :

> « Autrefois, tous les *tompon-tany* étaient ZafiSoahariagna. A l'époque de Totomarolela, de son frère Mila et après la mort de Rabamo, de sa sœur Delphine et

10. Encore que, dans la région, plusieurs personnes soutiennent qu'ils auraient vécu « il y a longtemps » (*fa ela*) ; peut être au milieu ou à la fin du XVIII[e] siècle.

11. Toto Sahidy, un Zafin'i Sandry, et sa femme Kalanona, une ZafiSoahariagna sont regardés en tant que couple comme les ancêtres fondateurs du village d'Ambodimanga I. (sur ce point cf. la notion merina de *razambe* du chapitre huit).

d'Imboalahy (fig. 3.4), (le nom des) ZafiSoahariagna a été changé en Rafandrohôzana. Quand ils étaient en vie, on ne parlait que des ZafiSoahariagna et cela encore pendant la rébellion de 1947. »

Zafizanaka rappelle que lors du rituel de 1965 Mamy, pour dramatiser le rôle crucial que les ZafiSoahariagna descendants de Mariamo avaient joué dans la création d'Amboditononana, les avait comparés au piquet d'attachement ou au lien (*fandrohizana* ou *fandrohôzana*) constituant les différents *fehitry* du village une seule communauté :

« Fandrohôzana, dia finakinana na fandrohizana... satria tery ambony dia nolazaina fa niadivagna io anarana ZafiSoahariagna io, koa nizara telo izany ZafiSoahariagna io, koa ny nihaviany na ny hœny tena ZafiSoahariagna dia :

– 1) Rafandrohôzana io no fototra fandrohizana ny *fehitry* na ny soritany

– 2) Zafin'i Sandry,

– 3) Ravilolo ;

satria iray ihany ny (*ampijôro*) tao Vohipatsy dia i Mamy Rémi koa izy no mifidy ireo anarana ireo » :

Fandrohôzana, cela veut dire un piquet ou un lien... c'est parce qu'ils (les ZafiSoahariagna) étaient devenus trop nombreux qu'on a dit qu'il fallait faire des distinctions à l'intérieur de ce nom de ZafiSoahariagna, ainsi les ZafiSoahariagna ont été divisés en trois, ainsi ceux qui proviennent des vrais Zafisoahariagna sont :

– 1) les Rafandrohôzana qui sont le lien fondamental des *fehitry* et de la fraction de territoire,

– 2) les Zafin'i Sandry,

– 3) les Ravilolo... parce que le seul prêtre ancestral (*ampijôro*) à Vohipatsy était Mamy Rémi, c'est lui qui a choisi ces noms. »

Ces explications tronquées ne s'appliquent qu'à la branche locale des ZafiSoahariagna dont le grand prêtre ancestral a changé le nom en celui de Rafandrôhozana (*ZafiSoahariagna nafindra anaran'i Rafandrohôzana*). Je n'ai pas obtenu de renseignements sur le choix du nom de Zafimihoatra [12] attribué aux descendants de Ravilolo, si ce n'est la confirmation d'une continuité puisque la mère de Kiao, elle-même Ravilolo, est bien enterrée dans la pièce de la maison funéraire où se trouve le tombeau des Zafimihoatra dont son arrière-petit-fils (Belalahy) est le gardien. Les Zafimihoatra occupent la seconde pièce de la maison funéraire des *tompon-tany* d'Amboditononana, la première étant partagée entre les Rafandrohôzana actuels et les Zafin'i Sandry. La figure montre qu'avec la même profondeur généalogique que les ZafiSoahariagna, les Zafin'i Sandry répartis entre Amboditononana et Ambodimanga I continuent à ne constituer à partir de leur *lonjo be* Ndianinivôla qu'un seul *fehitry*. Après les exemples antandroy, l'exemple betsimisaraka confirme que les cycles de transformation des catégories d'ancestralité en groupes de filiation discrets sont largement déterminés par l'importance de leurs effectifs. En revenant aux premières explications de Zafi-

12. Le sens de Zafimihoatra est « les descendants qui dépassent (les autres), qui excellent ».

zanaka il est clair que, lorsque les habitants actuels de la région se réclament d'une origine ZafiSoahariagna, ils veulent par l'intermédiaire de ces lointains ancêtres établir leur statut d'originaires et par là, de maîtres du pays. Il n'est pas nécessaire de traiter plus en détail des *fehitry* Zafin'i Sandry et Zafimihoatra, ce dernier représenté au village par le même Belalahy dont je reparle dans le chapitre qui suit. Je me limite ici aux descendants de Seviry affiliés au *fehitry* Rafandrohôzana et domiciliés à Amboditononana. Les numéros de cases des textes qui suivent renvoient au plan schématique du village de la figure 5.1.

*La descendance de Seviry et de Mariamo*

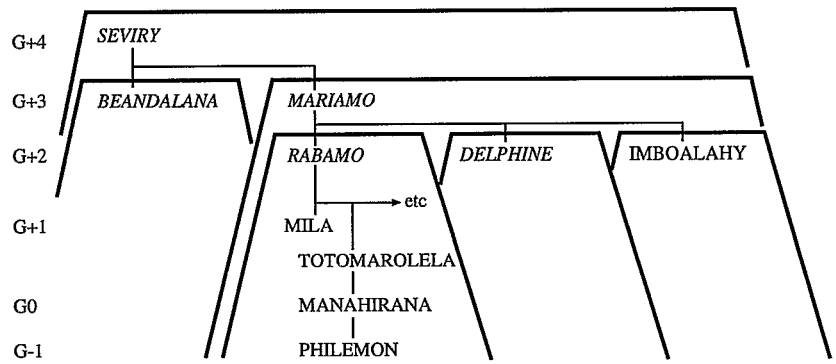


Figure 3.4

**Le *fehitry* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry**

Au moment des enquêtes, la descendance de Seviry dispersée dans plusieurs villages du Bas-Maningory formait une catégorie d'ancestralité *karaza* divisée en plusieurs branches généalogiques qui dans la mesure où, localisées sur un ou plusieurs espaces résidentiels (*tokotany*) de différents villages, elles possédaient leur propre tombeau, étaient considérées comme formant autant de *fehitry*. Les *fehitry* sont définis par rapport à un ou une ancêtre d'origine *lonjo be*, ce qui signifie que pour Amboditononana, seuls les descendants de Mariamo y résidant font partie du *fehitry* Rafandrohôzana dont elle est la *lonjo be*. Ce décompte exclut les descendants de sa demi-sœur Beandalana parmi lesquels ses petits-fils Beny et Kalopiera par sa seule fille (Totoviavy) ayant laissé une descendance. En réalité, lorsque Beny et Kalopiera et leurs enfants se trouvent à Amboditononana, ils sont considérés comme Rafandrohôzana. Trois types d'explication ont été données pour une situation sentie comme non orthodoxe. La première fondée sur l'ethos du *fihavanana* va de soi : on ne peut pas ignorer les apparentés. La seconde qui peut être qualifiée de patrimoniale explique que, sans considération de lieu de résidence ou des *fehitry* d'appartenance, les descendants des deux sœurs sont cohéritiers sur les terres qui partagées ou non partagées constituaient dans le passé un patrimoine ZafiSoahariagna ; (les descendants de Bealanana possèdent des

terres dans le terroir d'Amboditononana). Partant de la même idée, la troisième explication fait remarquer que la parenté d'ancestralité englobant les descendants d'un ancêtre ou souche commune jusqu'à la génération de leurs arrière-arrière-petits-enfants (*zafim-pahatelo*), les descendants des deux sœurs de la génération de leurs petits-enfants (*zafy*) ou arrière-petits-enfants sont encore de « vrais » (*tegna*) parents. Revenant dans un instant sur cette question il me suffit de dire que la génération des « quatrièmes *zafy* (ou petits-enfants) » marque en pays betsimisaraka comme à peu près partout à Madagascar la limite de la parenté d'ancestralité effective. A la génération suivante, l'origine commune reconnue n'emporte plus forcément l'idée de parenté. Dans la conception betsimisaraka, ces apparentés, reliés par une généalogie que l'on peut immédiatement reconstituer, sont des *havagna mitohy* : litt. : des « apparentés qui se suivent (par la généalogie) ». Par opposition aux *havagna am-pihavagna*, litt. : « apparentés par le *fihavanana* », avec lesquels les liens généalogiques ne peuvent pas ou, tout au moins, ne peuvent être immédiatement retracés, les *havagna mitohy* sont considérés comme des parents proches : « Havagna mitohy no akeky, havagna am-pihavanana zegny tsy tena havagna, havagn'ny havagna lavitra izany » : « Ce sont les parents "qui se suivent" qui sont proches, les parents par le *fihavagna* eux ne sont pas véritablement des parents, les parents de parents c'est loin ».

Ces explications confirment le caractère souple parce que pragmatique des catégories et groupements de la parenté malgache. Les enfants de Rabamo et de Delphine ayant procréé ont laissé de nombreux descendants aujourd'hui dispersés en pays betsimisaraka où ils forment sept *fehitry* et en pays sakalava notamment dans la région de Tsaratanana, où plusieurs descendants de Seviry négociants en zébus se sont installés et mariés sur place. En 1991 la plupart des descendants de Beandalana résidaient à Ambodivoanio et à Ambodigavo et se reconnaissaient dans ce dernier village affilié au *fehitry* Zafindrasoa qui est celui de l'épouse de Kialopera marié, il faut le rappeler, uxorilocalement. Je m'attache ici aux descendants de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine et par son fils Imboalahy, demi-frère des premières. (Les chiffres entre crochets indiquant la numérotation des cases de la suite de ce chapitre et du suivant renvoient au plan du village de la figure 5.1).

### La branche de Rabamo

Rabamo a laissé sept enfants vivants : Mila, Rozefine, Totomarolela (père de Manahirana), Injarifeno, Mandeha, Madamo, André.

> Mila toujours marié uxorilocalement a vécu notamment dans les villages d'Ankasimbola et d'Ambodihazovola où se trouvent une partie de ses descendants affiliés aux *fehitry* de leurs mères. Je reparle de Razafy et Tovolahy, deux de ses enfants nés dans le village, dans le prochain chapitre à propos des problèmes d'affectation au tombeau posés par l'existence d'au moins deux statuts à l'intérieur de certains *fehitry*. Le fils de Razafy, la veuve et deux filles de Tovolahy résident au village où sa fille aînée décédée a également vécu. (GO : [40], G-1 : [103, 77 et 76]).

Rozéfine a eu neuf enfants, tous nés à Ambonilaitra mais seule Claudine, l'une de ses petites-filles, se trouve au village. Au moment des enquêtes elle réside dans la case [94] d'une parente absente. En dehors de Claudine considérée comme Rafandrohôzana « parce qu'elle réside à Amboditononana », les enfants de Rozéfine affiliés aux *fehitry* de leurs lieux de résidence « deviennent Rafandrohôzana » lorsqu'ils sont au village.

Parmi les enfants de Totomarolela seul Manahirana [92], président de la Commune rurale, chef du groupement d'activité *ampehikely* et gardien du tombeau Rafandrohôzana de Vohipatsy, se trouve au village. Son demi-frère paternel aîné qui a longtemps vécu à Ambonilaitra est depuis plusieurs années à Tsaratanana. Sa sœur germaine mariée d'abord à Ampasy puis à Antanetilava a laissé plusieurs enfants. Ceux de la première union résident à Ampasimazava, ceux de la seconde sont restés avec leur père à Antanetilava. Des trois enfants vivants de Manahirana sa dernière née et son aîné Philémon [135] sont au village. Une fille est mariée à Fénérive.

Les quatre enfants d'Injarinifeno tous nés et résidents à Tsaratanana sont considérés comme Sakalava.

Les cinq enfants de Mandeha nés à Ambonilaitra où ils résident font partie du *fehitry* de leur père. Parmi les petits enfants trois fils de son fils aîné sont au village : Sidahy [91], Thomas [83], enfin François chez Manahirana. Les enfants et petits-enfants de Mandeha appartiennent au *fehitry* de leur père lorsqu'ils se trouvent chez lui mais sont Rafandrohôzana à Amboditononana.

Madamo a été mariée à Mahatody (également marié à une fille de Delphine, cf. fig. 4.3). Par une autre union, Mahatody est le père de l'épouse de Manahirana, mère de Philémon. Ses sept fils nés à Ambonilaitra y résident et font partie du *fehitry* de la mère de leur père. Seul l'aîné est depuis quelques années à Tsaratanana en pays sakalava. En revanche leurs enfants et petits-enfants sont largement dispersés à Antsiratenina, Ambalazetra, Ampasimpotsy et Fénérive. Parmi eux seule une petite-fille (Valo) réside au village dans une ancienne case [96] de Philémon.

André est définitivement établi à Tsaratanana en pays sakalava où sont nés ses deux filles qui y sont mariées et un fils Ramila. Les cinq enfants de Ramila nés de trois femmes différentes sont au village, quatre avec lui et sa dernière épouse chez laquelle il vit [97], un cinquième né de son épouse précédente également originaire du village est élevé par sa mère. (Je reviens sur les cas de Ramila et de Sidahy dans le chapitre cinq sur la résidence).

## La branche de Delphine

Delphine a été mariée deux fois. De son premier mariage est né Totozandry aujourd'hui décédé, du second Zava et sa sœur Boly. Les quatre enfants nés des deux mariages de Totozandry vivent au village, les premiers (Velombanio et Rozaha) dans les cases 92 et 94, les seconds deux fils auprès de leur mère remariée [133].

Très âgé, Zava né de la deuxième union de Delphine avec un Botomintso d'Ambatofôlaka[13] est prêtre ancestral du *fehitry* Rafandrohôzana. Sa fille réside

13. Le Botomintso, deuxième époux de Delphine du village d'Ambodifototra, est différent du deuxième époux Antemoro de Seviry.

au village [13]. Boly, sœur germaine de Zava, a été mariée au même Mahatody, ancien époux de Madamo (plus haut) dont il va encore être question dans le prochain chapitre (fig. 4.3). Leur fils aîné qui résidait à Ambatomipaka était prêtre ancestral du *fehitry* Zafindiamarovôla de ce village et à sa mort, bien que résidant à Amboditononana [95], son frère Marolahy lui a succédé. Détail intéressant le *fehitry* Zafindiamarovôla dont les deux frères sont à la suite prêtres ancestraux, est celui de Botomintso, leur grand-père maternel. Trois autres enfants de Boly sont dispersés à Sahavinda, Ambonilaitra et Saramongo.

La branche d'Imboalahy

Imboalahy a laissé six enfants vivants nés de deux lits : Botovelo et Totokerisy du premier, Mahita, Fontsy, Kialo et Tonga du second.

La descendance d'Imboalahy est dispersée mais trois descendants de son fils aîné Mahita vivent au village : Vany, sa fille Martine [23 et 21] et Lavetro. Pourtant Lavetro, un cadet de Vany, a résidé un temps chez Manahirana qui s'occupe également des droits de Venorine et Paquerette, deux filles de Tonga.

Ces dernières informations font ressortir le rôle pivot que Manahirana joue à l'intérieur du *fehitry* Rafandrohôzana en accueillant à l'occasion les descendants de Seviry qui choisissent de résider dans le village.

*Les* fehitry *de dépendants*

A la seule exception du *fehitry* Marofotsy, tous les *fehitry* de dépendants, qu'ils descendent des anciens esclaves ou des anciens salariés, tiennent leurs terres des membres des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry. Les dépendants des Rafandrohôzana sont les Marinkely, les descendants de Tsianaloka, et les deux *fehitry* de salariés, les Maroantsaky d'origine libre et les Maroandambagna d'origine servile. Les dépendants des Zafin'i Sandry sont les Zafin'i Sado descendants de leurs anciens esclaves.

Les descendants de Tsianaloka, ses enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants ne sont pas reconnus comme formant un *fehitry*. Les nombreuses unions avec les Marofotsy favorisent leur assimilation à ce *fehitry* libre et de surcroît *tompon-tany*. Je reprends cette question dans le prochain chapitre et dans le chapitre cinq sur la résidence.

Les salariés ascendants des actuels Maroandambagna et Maroantsaky arrivent plus tard. Abusé par le terme de *fehitry* j'ai longtemps essayé de leur retrouver un ancêtre (*lonjo be*) commun avant de me rendre compte que reconnus aujourd'hui comme formant des lignes de descendance (*ampihiaigna*) distinctes, ils n'étaient à l'origine qu'un groupement de familles, voire d'individus sans relations les uns avec les autres. Les appellations de Maroandambagna et de Maroantsaky appliquées à leurs descendants reflètent, avec leur hétérogénéité d'origine, leur ancienne condition de dépendants. Maro/andambagna signifie « beaucoup de *lambagna* ».

Les *lambagna* sont les feuilles de *ravinala* sur lesquelles sont servies les parts de nourriture cuite distribuées aux travailleurs ou participants à des travaux ou/et rituels collectifs. Maroantsaky serait une déformation de *Maro/tsaiky* signifiant en sakalava beaucoup d'enfants. Les deux termes indiquent tout simplement qu'ils avaient les uns et les autres beaucoup trop d'enfants et par là coûtaient trop cher à nourrir. L'hétérogénéité reconnue confirme qu'au départ les ancêtres n'appartenaient pas à une ancestralité commune et que leur parenté n'était qu'une parenté *post-mortem* résultant de ce qu'ils avaient été enterrés dans des fosses communes. Aujourd'hui les Maroantsaky observent la règle d'exogamie des *fehitry* que les Maroandambagna ne respectent pas. Je reviens dans un instant sur ce point.

Il reste les Zafin'i Sado dépendants des Zafin'i Sandry descendants de Sado, leur ancêtre éponyme, et *lonjo be* formant d'abord le *fehitry* proprement Zafin'i Sado du village et celui dit de Gorobe, sont aujourd'hui divisés en trois *fehitry*.

## Les Marinkely et les Zafin'i Sado

Je reparle des Marinkely liés aux ZafiSoahariagna et aux Rafandrohôzana dans les chapitres cinq et six. Très nombreux, les Marinkely divisés en deux branches occupent quatre espaces résidentiels (*tokotany*) forment pour les mêmes raisons se sont organisés en deux *ampehikely*. Pourtant ils ne constituent qu'un seul *fehitry* avec un seul tombeau, bien que quelque peu paradoxalement, leurs deux branches aient chacune leur propre gardien (*mpiambi-jigny*). Clients des Zafin'i Sandry, les aïeux des Zafin'i Sado actuels se sont dès l'abolition de l'esclavage constitués en *fehitry* dont les membres rattachés aux Zafin'i Sandry les ont suivis d'abord dans les deux villages d'Ambodihazoambo et d'Ambohimanga I, puis à Ambodi-tononana. Dès avant l'abandon d'Ambodihazoambo et la création d'Ambodito-nonana, les Zafin'i Sado se scindent en deux branches. Tody cumule pour la branche d'Amboditononana les fonctions de prêtre ancestral et de gardien de tombeau. La branche dite Gorobe est nommée d'après le nom de l'ancêtre de cette branche, le premier à être enterré dans le tombeau Zafin'i Sado-Gorobe de Vohipatsy. Bofona, prêtre ancestral du *fehitry* Gorobe, arrière-petit-fils de l'ancêtre éponyme, réside à Amboditononana [25] alors que la plupart des membres du *fehitry* vivent à Ambodimanga I et à Marotrano. En 1989 avec la création d'un troisième tombeau le *fehitry* Gorobe s'est à nouveau scindé en deux nouveaux *fehitry*; le nom du second n'étant pas encore décidé il reste pour l'instant Gorobe mais, l'exogamie cessant, les mariages deviennent possibles entre les membres des deux branches Gorobe transformées en *fehitry*.

## Les descendants de Tsianaloka

Les enfants et petits-enfants de Tsianaloka ne constituent pas un *fehitry* mais sont simplement regardés comme ses descendants (*taranaka*).

Près de soixante-dix ans après l'arrivée de Tsianaloka « amené par Rabamo » (*nandosin'i Rabamo*) à Amboditononana, ses enfants, petits-enfants et arrière-

petits-enfants qui ne sont toujours pas reconnus autrement que par dérision [14] comme formant un *fehitry* restent simplement ses descendants : les ZafinTsianaloka. Les explications sont passées par trois phases. Au début de mon séjour, lors d'une première reconnaissance du village, le groupe de cases qu'ils occupaient du côté nord du village m'avait été présenté comme relevant du *fehitry* Rafandrohôzona dont l'espace résidentiel était localisé à l'opposé dans la direction sud. A preuve, l'absence de mariages qui confirmait l'exogamie des *fehitry*. Dans un deuxième temps ils étaient devenus « frères et sœurs » des mêmes Rafandrohôzana, ce qui amenait immédiatement les interlocuteurs à parler de la relation supposée de parenté ou d'alliance de sang (*fatidrà*) de Tsianaloka et de Rabamo (fille de Mariamo la *lonjo be* des Rafandrohôzana). L'hypothèse (non fondée) d'une alliance de sang est révélatrice de la manière dont les relations étroites des Rafandrohôzana et des descendants de Tsianaloka sont actuellement perçues. Effectivement, après plusieurs dizaines d'années, les liens demeurent particulièrement solides au point que lors des récoltes des petits-fils de Tsianaloka, vivant à des dizaines de kilomètres d'Amboditononana, viennent encore prêter la main. Qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas de salaire, ils se voient offrir le gîte et le couvert et sont traités comme des parents respectés. Au moment de leur départ, après le discours d'adieu et les remerciements réciproques, il leur est remis une bouteille de rhum ou de *toaka mena*, un cadeau toujours très apprécié, beaucoup plus prisé qu'une bouteille d'alcool *betsabetsa* de canne à sucre.

La prétendue absence d'union entre Rafandrohôzana et descendants de Tsianaloka ou, plus exactement d'unions reconnues, car il y en a (fig. 4.2), s'explique par la différence de statut. En revanche dès leur installation sur la colline d'Amboditononana les descendants de Tsianaloka s'unissent aux Zafin'i Sado également Makoa mais aussi aux Marofotsy dont il a été question ce qui, au travers des intermariages, explique que la plupart des descendants de Tsianaloka résidant dans le village affiliés utrolatéralement [15] à ce *fehitry* peuvent se considérer comme en faisant partie. Cette coalescence des deux groupements de descendance dont je parle dans le chapitre cinq (fig. 5.3) contribue à expliquer que les descendants de Tsianaloka ne se soient pas formés en *fehitry*.

### Les salariés Maroantsaky et Maroandambagna

Les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna sont divisés en lignées de descendance (*ampihiaigna*) sans relation généalogique les unes avec les autres. La parenté putative *post-mortem* résulte de ce qu'ils sont enterrés dans les mêmes fosses communes des deux pièces de la maison funéraire de Vohipatsy. Ceci étant, si les Maroantsaky possèdent aujourd'hui tous les attributs d'un *fehitry* et se reconnaissent comme tels, cela n'est pas le cas pour Maroandambagna puisque les membres de leurs trois lignées, ignorant la règle fondamentale d'exogamie des

14. En dehors de leur présence, ils sont appelés Zafin'i Marignoaomby, un qualifiant dont je n'avais pas obtenu l'explication dans le village et qu'en dépit de l'aide d'érudits Betsimisaraka, je n'ai pas pu davantage élucider à Tamatave. Il pourrait s'agir d'une allusion à des actes de bestialité.

15. Par leur père ou leur mère, (latin *uter* : l'un ou l'autre).

*fehitry*, n'hésitent pas à se marier. Cette différence s'explique par le fait qu'à l'origine les ancêtres des Maroantsaky se sont largement intermariés ce qui, par crainte de l'inceste, les a obligé à respecter la règle d'exogamie de parentèle. Par la suite, les ancêtres par lesquels ils la définissaient étant enterrés dans le même tombeau, les interdictions et prohibitions de parentèle se sont transformées en règle d'exogamie d'ancestralité ce qui les a amené tout naturellement à se considérer comme des parents par l'ancestralité appartenant à un même *fehitry*. Cela n'a pas été le cas des Maroandambagna. Bien qu'ils « se soient mélangés dans les mêmes fosses » (*nifangaro anatin'ny lavaka*), ils demeurent divisés en trois lignées (*ampihiaigna*) dont les membres ne partageant aucun interdit (*fady*) commun, s'intermarient sans éprouver aucunement le sentiment d'enfreindre la règle d'exogamie des *fehitry*. Les Maroantsaky se réclament de trois lignées de descendance issues de trois femmes :

> respectivement, d'une Kalo et d'un homme du *fehitry* Fambaha Fohy de Sahakondro dont sont nés Boreda (fig. 3.2) et trois germains dont Raboto et Mimy dont je reparlerai dans le chapitre six. D'une lignée de trois femmes, Tsianihy, sa fille Kiavitry et sa petite fille Kialo. D'une Vaviana, de sa fille Ranto et de sa petite fille Lima.

Le caractère discret de ces lignées tient à ce que, définies chacune par rapport à un *lonjo be* distinct, elles constituent des unités d'héritage (*lôva raiky*). Cela n'est pas le cas de la branche généalogique relevant du *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa à laquelle appartiennent Soazafy I (pourtant prêtre ancestral du *fehitry* Maroantsaky) et sa collatérale de même nom (Soazafy II). Cette branche généalogique sans patrimoine propre à Amboditononana ne constitue pas une quatrième lignée (discrète) du *fehitry* Maroantsaky et reste rattachée au *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa dont plusieurs membres résident au village :

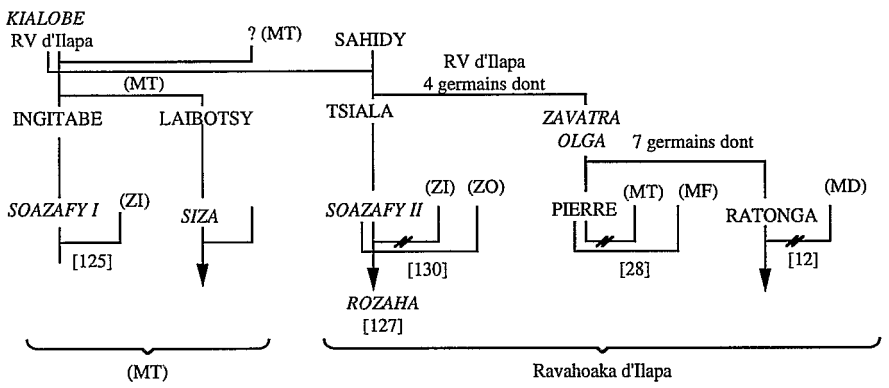


Figure 3.5

**Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa**

L'appartenance Maroantsaky des deux Soazafy vivant dans des cases voisines de l'espace résidentiel Zafin'i Sandry site ZI17 (fig. 5.1) s'explique par le second mariage de Kialobe avec un Maroantsaky.

Les Maroandambagna sont également divisés en trois lignées (*ampihiaigna*) définies par rapport à des ancêtres fondateurs *lonjo be* et sans relation généalogique réciproque. Ceci en dépit du fait que deux d'entre elles soient dites de Somobato.

La lignée Maroandambagna (proprement dite) définie par rapport à une Kialo fille de Dango, un étranger au village dont le tombeau se trouve à Vohibogny. La lignée Somobato I est définie par rapport à une Nazandry fille de Tsialaina dont le nom est toujours associé à celui de sa sœur aînée Imboriky. La lignée Somobato II dite de Maromaitso est définie par rapport à une deuxième Kialo et à son frère Nafo de Mahambo.

Les deux lignes Somobato se distinguent l'une de l'autre en se réclamant, la première de la région du village actuel de Marotohitra et du village funéraire de Vohibogny qui y correspond, la seconde du *fehitry* Maromaitso dont le village et le tombeau se trouvent à une vingtaine de kilomètres au nord d'Amboditononana. Seule Kialo de la lignée Somobato II est reconnue comme *lonjo be* de ses descendants directs et de ceux de son frère qui ne résident plus au village. Par le mariage de Kialo et de Tsara fils de Treva (fig. 3.2) du *fehitry* Marinkely, la lignée Somobato II est absorbée dans ce *fehitry* dont Lalahifotsy, l'un des petits-fils de Kialo, est prêtre ancestral. L'exemple de la ligne proprement Maroandambagna de Bedo me permet déjà, en anticipant sur ce qui suit, de faire ressortir le caractère patrimonial de la notion de *lonjo be* ou d'ancêtre fondateur et de préciser quelques concepts.

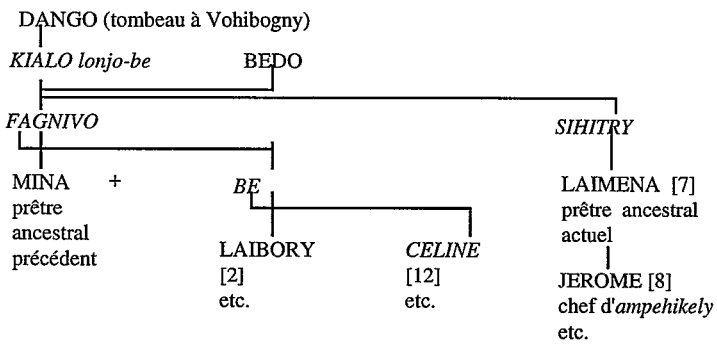


Figure 3.6

**La lignée Maroandambagna de Bedo**

Dango, enterré dans la maison funéraire de son *fehitry* de Vohibogny, n'est sans doute jamais venu à Amboditononana, d'autant que l'ancêtre fondatrice (*lonjo be*) qui a reçu en don les terres sur lesquelles vivent ses descendants, est sa fille

> Kialo. Ceci précisé, lorsque ces derniers définissent la ligne à laquelle ils appartiennent, ils le font non pas par rapport à leur *lonjo be* mais par rapport à son mari Bedo, en disant qu'ils sont les descendants ou qu'ils « descendent de Bedo mari de Kialo » : « indosin'i Bedo vadin'i Kialo ». Bedo est lui-même un étranger. A l'intérieur de la ligne, Laibory est considéré comme le « chef de file (*filoha*) de branche » : « filohan'(ny) sampana : Laibory ».

Les conditions d'emploi du mot branche (*sampana*) ont, pour les mêmes raisons que celles d'*ampihiaigna*, donné lieu à de vives discussions. Plusieurs personnes, soutenant que le terme supposait l'existence d'un tronc ou d'une souche communs (les mots utilisés étaient *vatana iray* et *fotony*), étaient d'avis qu'il ne pouvait pas s'appliquer aux Maroantsaky et aux Maroandambagna dont les deux ancêtres ne partageaient pas la même ancestralité. Pour cette raison ils soutenaient qu'ils ne pouvaient pas davantage être regardés comme de « vrais » (*tegna*) *fehitry* :

> Parmi les exemples contrastés avancés figuraient ceux des branches distinctes des *fehitry* Zafin'i Sandry et Zafimihoatra localisées à Amboditononana et respectivement dans les villages d'Ambodimanga I et d'Ampasina-Maningory qui, en dépit de cette double implantation, continuaient à ne former qu'un seul *fehitry*. En revanche ils reconnaissaient que les deux branches du *fehitry* Ravahoaka formaient désormais deux *fehitry* distincts : celui du village, celui d'Ilapa. Il en était de même des divisions Zafin'i Sado devenues d'abord deux *fehitry*, puis tout récemment, depuis la création d'un troisième tombeau, trois dont deux continuant pour l'instant à être dits de Gorobe.

## La genèse et la structure des *fehitry*

Les distinctions de la figure 3.3 fondées sur l'opposition *tompon-tany*/non *tompon-tany* opérante dans toutes les sociétés lignagères de Madagascar sont à l'origine des différences des statuts sociaux et/ou rituels. Je ne reviens pas sur la qualité de *tompon-tany* qui confère aux *fehitry* et/ou à leurs membres qui peuvent s'en prévaloir un droit éminent et une supériorité de statut qui en toute matière oblige ceux qui n'en jouissent pas à passer par leur intermédiaire. La hiérarchie sociale qui enregistre cette opposition se fonde également sur la manière dont les *fehitry tompon-tany* ou non *tompon-tany* satisfont plus ou moins complétement aux prérequis qui commandent leur existence. Exprimé autrement, en pays betsimisaraka comme ailleurs à Madagascar, la hiérarchie des groupes localisés d'ancestralité est déjà préfigurée dans leurs structures marquées par leurs origines et par les circonstances de leur formation. Au niveau des individus ces conceptions expliquent également les structures d'autorité des villages dont je dirai un mot dans le dernier chapitre. Je m'en tiens ici aux préconditions d'existence des *fehitry* et à l'extension généalogique de la parenté d'ancestralité qui en découle.

*Leurs préconditions d'existence*

Les paysans betsimisaraka qui utilisent leurs structures sociales comme autant de ressources n'éprouvent pas le besoin de conceptualiser les idées sur lesquelles elles se fondent. S'ils associent simplement les *karaza* à des régions géographiques assez bien délimitées en expliquant que les *fehitry* qui en sont issus y sont localisés, ils sont en revanche plus précis en subordonnant les possibilités d'existence des *fehitry* perçus comme des personnes collectives à un certain nombre de préconditions ou de prérequis d'existence que l'ethnographie et les idées exprimées permettent de dégager. Pour exister les *fehitry* se doivent d'être à la fois :

> Des groupements généalogiques définis par référence à un ancêtre progéniteur et fondateur (*lonjo be*) ou parfois un couple invoqué dans les rituels (*tsaboraha*) et duquel les membres des *fehitry* tiennent leurs droits résidentiels et fonciers. Par l'intermédiaire de l'ancêtre commun *lonjo be* dont ils se réclament, des membres du *fehitry* sont supposés savoir établir degré par degré les relations généalogiques qui les relient les uns aux autres.
>
> Une mémoire partagée : l'ancêtre de référence est indissociable d'une histoire (*tantara*) : « misy tantara mbola fantatra ny niandohany, izikoa tsy fantatra, tsy fehitry » : « il y a une histoire qui connaît encore son début, si elle (cette histoire) n'est pas connue, il n'y a pas de *fehitry* ».
>
> Des groupements de corésidents localisés, voire domiciliés au sens juridique du terme sur un ou plusieurs espaces et/ou sites résidentiels (*tokotany*) formant la région étudiée, les noyaux des groupements d'activité *ampehikely* qui comprennent également leurs conjoints et tous les dépendants auxquels ils ont donné l'autorisation d'y résider.
>
> Des groupes de cohéritiers (*mpiara-mandôva*), qui avec le patrimoine foncier ancestral (ou fraction de ce patrimoine) dont ils héritent, sont confondus dans le concept de *lôva raiky* ou d'unité patrimoniale d'héritage, fraction du patrimoine initial du *lonjo be*.
>
> Des unités d'un culte ancestral focalisé sur le tombeau du *lonjo be* et servi rituellement par le prêtre ancestral (*ampijôro*) et le gardien de tombeau (*mpiambijiny*) qui agissent comme médiateurs entre le *lonjo be* et les autres ancêtres du *fehitry* et leurs descendants. Le tombeau constitue les vivants et leurs ancêtres en un seul corps mystique et, par la même occasion, le *fehitry* qu'ils forment en une seule unité rituelle.
>
> Des unités exogames interdisant les intermariages entre les membres des mêmes *fehitry* (descendants du même *lonjo be*). L'existence du principe d'exogamie est exprimée par l'adage : « olo raza iray tsy mahazo mitrotro » : « les gens de même ancestralité ne peuvent pas s'unir ».

Quelques commentaires s'imposent. Il n'est pas rare que l'ancêtre d'origine soit en réalité un couple d'ancêtres, « deux personnes dont on descend » : *nalefan'olon-droa an-drano*. Techniquement la filiation avec le *lonjo be* doit être non pas supposée mais retracée généalogiquement degré par degré, ce qui correspond à la notion de *azo zohina* rapportée par Rajaonarimanana pour le Manandriana

(cf. Introduction) et de *demonstrated descent* discutée à propos du sud du même pays betsileo par Kottak (1980 : 166-169). Deuxième remarque : même si le *fehitry* est défini par rapport à un couple il n'existe qu'un seul *lonjo be* qui, les généalogies le montrent, est le plus souvent une femme. Je n'ai malheureusement pas obtenu d'information plus précise en dehors de celle générale que la filiation par les femmes ne peut jamais être mise en doute. Je reviens sur les relations des *fehitry* et des *ampehikely* et sur le caractère patrimonial des premiers dans les chapitres cinq, six et douze et me limite à ce point aux deux questions des traditions d'origine (*tantara*) et de l'exogamie. Les histoires d'origine donnent aux groupements d'ancestralité malgaches une identité spécifique. Dans la région les *fehitry* n'existent qu'aussi longtemps que leurs membres se souviennent de leurs traditions. Ces traditions maintiennent leur existence en les différenciant des autres *fehitry* relevant ou non des mêmes *karaza*. Le flou qui entoure les *karaza* tient précisément à ce que leurs histoires dont il ne subsiste que des bribes sont oubliées (en malgache, *very* : perdues). En ce qui concerne l'exogamie des *fehitry* il n'y a pas de problème. Le principe général est des plus simples : les gens qui par une lignée quelconque de leur parentèle portent le nom d'un même *fehitry* ne peuvent pas se marier. Ceci, à moins qu'affiliés à un même *fehitry* ils ne relèvent de branches généalogiques distinctes qui, en construisant leurs propres tombeaux, se sont constituées en *fehitry* séparés. Cela a été le cas des Ravahoaka, des Zafin'i Sado-Gorobe et aussi des lignées Maroandambagna qui, à la différence des branches Ravahoaka ou Zafin'i Sado-Gorobe, n'ont jamais été généalogiquement reliées. En un mot, l'obligation d'exogamie étant fondée sur l'idée d'identité elle-même symbolisée par le mélange des corps dans les tombeaux et des restes de ceux, parents ou non-parents, qui s'y trouvent, la construction d'un nouveau tombeau dramatisant la fin de cette identité marque la fin de l'obligation d'exogamie (ce que l'exemple de Todilahy du prochain chapitre va montrer). De nombreux interlocuteurs sont enclins à penser que l'exogamie de *fehitry* théoriquement indéfinie serait distincte de l'exogamie de parentèle. En réalité la limitation de la mémoire généalogique qui les contient l'une et l'autre dans une fourchette de cinq générations les rend identiques. Les unions des descendants d'un groupe de germain interdites jusqu'à leurs arrière-arrière-petits-enfants inclus sont autorisées à la génération suivante. Il n'est donc pas possible de distinguer techniquement entre les deux types d'exogamie. S'il y a une différence, elle tient à ce que les villageois qui connaissent mieux leur parenté d'ancestralité que leur parenté de parentèle respectent davantage les interdictions qui s'y rapportent.

Les groupements de cohéritiers formant des unités patrimoniales *lôva raiky* correspondent à l'intérieur des *fehitry* aux lignées de descendance *ampihiaigna* dont la définition et les conditions d'utilisation ont également donné lieu à de nombreux échanges d'opinion. Manahirana et Philémon expliquaient que : « na dia fehitra araiky dia mety mirasa ampihiaigna maromaro » : « les *fehitry* unitaires (*iraiky*) peuvent néanmoins se partager en de nombreuses lignes *ampihiaigna*) ».

D'autres personnes, reconnaissant que les *fehitry* sont effectivement divisés en *ampihiaigna* qui correspondent toujours à des unités ou des sous-unités d'héritage, soutenaient que le terme ne pouvait être utilisé que pour parler de la ligne de descendance d'une personne vivante (elle-même, ses enfants, ses petits-

enfants). Il s'agit de deux conceptions distinctes sur lesquelles les différents interlocuteurs ne s'accordent pas. Philémon et Michel Be de Fénérive dérivent le mot *ampihiaigna* de la racine *fehy* commune aux termes de *fehitry* et d'*ampehikely* et soulignent l'idée de « lien », une explication caractéristique de la manière de penser non seulement betsimisaraka mais malgache qui, en employant les concepts de Bourdieu, appréhende le monde social comme un champ et un réseau de relations structurés par les statuts et les positions individuels, eux-mêmes déterminés par l'ancestralité :

> « Raha ohatra. ka mamehy zavatra amin'ny tady.. dia ny zavatra hamatorana na ny tady no atao hoe fehiny fa ny ao anatin'n ny fehiny no atao hoe fehezina... ka ny taranaka rehetra mahazo na mitohy amin'ny razagna iray no atao hoe ampihiaigna... » : « par exemple... on attache quelque chose avec un lien ... alors la chose attachée ou le lien, on les appelle *fehiny* mais (pour) ce qu'il y a à l'intérieur de ce *fehiny* on dit *fehezina* : (ce qui est attaché)... alors tous les descendants qui s'affilient (*mahazo*, litt. : prennent) ou suivent (*mitohy* : suivre sans discontinuité) un ancêtre on dit *ampihiaigna*... »

Les notions d'*ampihiaigna* et de *mitohy* supposent une ancestralité commune, ce qui explique que de nombreux interlocuteurs ne parlent d'*ampihiaigna* au sens de branche généalogique que dans la mesure où ils sont effectivement liés par une origine commune à un ancêtre commun. Cela, je n'y reviens pas, n'est pas le cas des lignées composants les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna.

*Leur structure et leur extension*

L'extension généalogique des *fehitry* est celle de la parenté identitaire d'ancestralité par définition localisée. La constitution d'un nouveau *fehitry,* en quelque sorte institutionnalisée par la construction d'un nouveau tombeau qui, sans effets immédiats sur l'appartenance de ceux qui en prennent l'initiative, n'en détermine pas moins l'identité future de leurs descendants. L'idée que les *fehitry* et, à un degré moindre, les *karaza* dont ils « sortent » (de la même manière que les branches sortent du tronc d'un arbre), constituent des entités collectives est liée à celle d'une identité partagée provenant d'une origine et/ou d'une hérédité commune. Cette idée est battue en brèche par l'idée inverse que les mariages, en séparant les destins des germains, séparent *a fortiori*, au fil des générations, les destinées de leurs enfants et viennent ainsi, à l'intérieur des *karaza* et des *fehitry*, diversifier les branches et lignes qui sont issues. L'ethnographie betsimisaraka confirme l'ethnographie antandroy, en établissant que le processus complet allant de l'identité absolue des germains à l'hétérogénéité de leurs descendants, opère toujours dans une fourchette de cinq générations. A la différence de l'Androy où le comput s'établit à partir d'un individu ou d'un couple, en pays betsimisaraka le point de départ est un groupe de germains. Dans toutes les sociétés à idéal endogame d'Imerina ou d'ailleurs, l'identité peut être recréée de génération en géné-

ration par les mariages de proches parents ou de parents moins proches [16]. Cela est impossible dans les sociétés exogames où chaque nouveau mariage vient diluer davantage cette identité, qui en pays betsimisaraka est censée cesser d'exister après la quatrième génération descendante (G-4) des arrière-arrière-petits-enfants d'un groupe de germains ou, pour employer l'expression locale, de leurs *zafim-pahatelo*, (« troisièmes » petits-enfants). A la génération suivante, les *zafim-pahefatra* (« quatrièmes petits-enfants ») qui restent apparentés par l'ancestralité mais, qui supposés dans les représentations locales ne plus rien avoir en commun, peuvent se marier (*mahazo mifampialaka*).

> Les petits-enfants sont les *zafy*. Aux générations suivantes (G - 3, - 4 et - 5) les descendants deviennent les deuxièmes, troisièmes, quatrièmes *zafy*. Pour éviter toute ambiguïté je précise que ce comput des deuxièmes, troisièmes, quatrièmes petits-enfants *destiné à établir des relations collatérales se fait à partir d'un groupe de germain* et non pas à partir de la souche commune du parent ou couple de parents commun(s). Dans un comput établi à partir d'un ancêtre commun, la limite de la parenté s'établirait au niveau de ses descendants collatéraux de la génération G - 5. Si l'on se rapporte à la figure 6 de l'Introduction, les descendants de la quatrième génération descendante à la limite de la parenté se situent à la génération G - 2 par rapport aux germains de la génération G + 2.

La parenté effective et l'identité partagée se limitent à une fourchette de cinq générations avec, pour les identités individuelles au départ communes, une différenciation progressive qui ne peut que retentir sur la structure et la consistance des *fehitry*. Fondés sur ces mêmes idées, les *fehitry* ne peuvent être perçus comme des personnes collectives qu'aussi longtemps qu'ils sont sentis par leurs membres comme formant une unité.

> En 1965, lorsque le grand prêtre ancestral Mamy reconnaît officiellement au village funéraire de Vohipatsy la diversification des *fehitry tompon-tany* maîtres de la terre et du pays, posant au côté des Zafin'i Sandry l'existence des nouveaux *fehitry* Rafandrohôzana et Zafimihoatra issus respectivement des ZafiSoahariagna et des ZafindRavilolo, il peut le faire sans crainte de réaction négative de la part des ancêtres. Seviry l'ancêtre ZafiSoahariagna d'autrefois, sa collatérale Ndianinivôla et sa fille Mariamo respectivement *lonjo be* des *fehitry* Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana (toutes trois je le rappelle, sont ensevelies dans des fosses distinctes de la maison funéraire commune de Vohipatsy) se situent par rapport à lui (pourtant très âgé) au niveau des générations G + 4 et G + 3. Pour retrouver une souche commune ZafiSoahariagna/Zafin'i Sandry, il faudrait remonter encore plus loin ce que personne n'est capable de faire.

Les limites de la parenté effective et de l'inceste étant largement dépassées, Mamy peut consacrer l'existence de nouveaux *fehitry* en leur donnant des noms

16. Pour l'Imerina chapitre huit, notamment fig. 8.8 ; pour l'Androy chapitre neuf notamment fig. 9.5.

supposés refléter leurs caractéristiques propres que leurs membres sont censés partager. Il ne fait rien d'autre que constater et officialiser *a posteriori* une situation déjà existante. Si l'on se rapporte à l'exemple Rafandrohôzana des figures 3.2 et 3.4, il apparaît que ce *fehitry* défini a posteriori par rapport à sa *lonjo be* Mariamo de la génération G + 3 est déterminé en fait à partir de ses trois enfants (Rabamo, Delphine et Imboalahy) ayant laissé une descendance. Le *fehitry* qui en est issu, encore ignoré au niveau de la génération G + 1 de Totomarolela de ses germains et collatéraux, ne prend sa pleine réalité qu'au niveau de la génération G0 de ses arrière-petits-enfants à laquelle appartient Manahirana. Sans doute, si l'importance du patrimoine foncier étudié dans le chapitre six va permettre au *fehitry* Rafandrohôzana de maintenir son existence pendant une ou deux générations, il est exclu qu'il se perpétue au-delà. Les divisions déjà amorcées dans les partages des terres d'héritage et les arrangements individuels pour les besoins de leurs exploitations se feront au niveau des trois branches issues des enfants de Mariamo et élimineront à très brève échéance les descendants d'Imboalahy non résidents d'Amboditononana. Le même phénomène du franchissement de la fourchette des cinq générations explique la « défection » de Todilahy du prochain chapitre qui, en construisant un nouveau tombeau, différencie sa descendance de celles de ses demi-germains Zafin'i Sandry nés des autres unions de son père (Zafizanaka) et annonce la constitution prochaine d'un nouveau *fehitry* qui probablement, de par l'importance du patrimoine foncier contrôlé par Zafizanaka, continuera à être domicilié à Amboditononana. La logique de la détermination des *fehitry* betsimisaraka est bien la même que celle qui sous-tend la détermination des *famosora* antandroy.

## Les insultes aux ancêtres

Les insultes aux ancêtres, l'exemple d'Imbina l'a montré, mobilisent les groupes de descendance *famosora* en Androy, *fehitry* en pays betsimisaraka et dans l'ensemble du nord de Madagascar, comme des personnes collectives. Les *fehitry* sont perçus comme des personnes morales constituant de véritables corps collectifs individualisés par des caractères physiques, psychologiques, moraux, par des prédispositions, par une personnalité spécifique supposée transmise héréditairement à leurs membres, en un mot par des attributs positifs ou négatifs partagés et quelquefois exprimés par les noms qui les désignent.

On se souvient de l'allusion au rôle de rassembleurs des Rafandrohôzana directement évoqué par cette appellation ou encore les charges financières que par leur trop nombreux enfants, ceux qui allaient devenir les Maroantsaky et les Maroandambagna, leur avaient imposés.

Après les *famosora* antandroy les *fehitry* du Bas-Maningory en ont donné de nombreux exemples. Les noms des *fehitry* betsimisaraka censés les caractériser sont davantage liés à l'histoire du peuplement de la région que les noms des

*karaza* et *famosora* antandroy. Une différence qui reflète peut être les modes de vie agricole et pastoral très dissemblables et, aussi, la stabilité des agriculteurs opposée à la plus grande mobilité des pasteurs, mobilité qui notamment pour les besoins de la transhumance favorise de surcroît l'autonomie individuelle. Curieusement, alors que les noms identitaires officiels des *fehitry* peuvent à l'instar de celui de Rafandrohôzana, les caractériser positivement dans leur rôle social, à l'inverse, lorsque les gens utilisent ce terme ou celui de *fehiny*, ils le font d'une manière péjorative.

> Pour manifester une désapprobation sans nuance, des jeunes gens ivres qui se sont battus sont désignés comme une « sale progéniture » ou « sale engeance » : *zareo nahafehiny*. S'agissant de véritables *fehitry* la caractérisation peut être toute aussi globale et brutale. Des parents qui essaient de décourager un choix matrimonial n'hésitent pas à parler de *fehitr'olo boka*, « famille de (gens) lépreux », de *fehitr'olo maola* : de « famille de (gens) fous » ou encore de *fehitry andevo* : de « famille (de descendants) d'esclaves ». Si elles revenaient aux oreilles des intéressés de telles opinions seraient autant de cas d'insultes aux ancêtres, en betsimisaraka d'*asaha(n-d)raza*, crime majeur à Madagascar.

Après le précédent des Tananatsosa antandroy qu'il ne faut pas épouser de crainte d'hériter de leur malédiction ancestrale, ces exemples font ressortir la prégnance, tout à fait générale à Madagascar, de l'idée d'hérédité. De la même façon, dans le sud-ouest sakalava, masikoro et vezo, les gens typifient couramment les gens dont il vaut mieux se méfier en les qualifiant globalement de *tarihan'olondratsy* ou de *tarihan'olo mpangalatse*. Dans ce cas *tariha* prend le sens péjoratif de ramassis de mauvaises gens enclins dans ces exemples à la sorcellerie ou au vol et qui quoiqu'ils fassent restent marqués d'une manière indélébile par leur hérédité.

L'acte d'insulter les ancêtres (*miranga raza* en antandroy) met en acte l'ensemble des groupes d'ancestralité concernés et fait ressortir leur caractère d'entités collectives ayant une existence distincte de celles de leurs membres mais que ces derniers – comme le vieil Imbina – peuvent engager puisque, bien qu'agissant personnellement, ils n'en agissent pas moins comme représentants des membres de leur groupe d'ancestralité *famosora* ou *fehitry* dont ils engagent la responsabilité. En pays betsimisaraka, toute personne douée de raison, qui au cours d'une dispute se laisse aller selon les insultes stéréotypées à comparer les ancêtres de son adversaire à des chien (sauvages) : *amboa razagna* ou en souhaitant que leur cadavre soient déterrés (litt. : fouillés) par les sangliers : *tsitroin-dambo raza,* commet un *asaha raza* un véritable crime engageant collectivement son *fehitry* et celui de la personne dont les ancêtres ont été insultés. Les Betsimisaraka distinguent deux types d'insultes, non seulement l'*asaha raza,* l'insulte aux ancêtres, mais aussi l'*asaha anabavy* : « l'insulte à la sœur », le premier jugé beaucoup plus grave que le second. L'insulte à la sœur comprend deux degrés de gravité suivant qu'Alter fait des allusions à la conduite sexuelle de la sœur d'Ego ou qu'il accuse carrément Ego d'avoir commis un inceste avec sa sœur. Un frère et une sœur étant censés éviter absolument toute allusion au sexe ou à leur vie sexuelle, parler à

l'un d'eux de la conduite sexuelle de l'autre, est déjà une vilenie qui cependant n'atteint pas à la gravité d'une accusation d'inceste avec la sœur qui parce qu'elle la concerne, concerne ses ancêtres et se résout finalement en une insulte à leur égard. Ceci explique que l'accusation d'inceste avec la sœur soit jugée plus grave que l'accusation d'inceste avec la mère.

> Deux points doivent être relevés concernant la gravité de l'accusation d'inceste entre frère et sœur. En premier lieu, à Madagascar les sociétés non endogames distinguent strictement entre la dyade frère/sœur (étendue à leurs collatéraux) et la dyade époux/épouse au point que cette distinction est à la base des rituels de réparation de l'inceste appelés *fafy* sur la côte sud-est orientale. En second lieu, les accusations, fussent-elles contenues dans des formules stéréotypées, sont d'autant plus graves que l'identité est plus complète. Ainsi les germains en général et, les frères et les sœurs tout particulièrement, parce qu'ils partagent la même substance (une idée exprimée en Imerina par l'expression *mifanapa-tsinay* litt. : « se partager les intestins » sous-entendu de la mère) sont réputés totalement identiques, plus proches les uns des autres qu'ils ne le sont de chacun de leurs parents, d'où dans les conceptions locales, la monstruosité d'une telle accusation.

Les fautes qualifiées d'injure aux ancêtres entachent le *fehitry* offensé d'une souillure susceptible si elle n'est pas lavée d'emporter des conséquences collectives redoutables. Il est de la responsabilité des descendants de l'ancêtre insulté, d'en effacer les effets en exigeant une réparation publique dramatisée par un rituel *fafy* comportant obligatoirement un sacrifice de zébu et une remise de compensations. Cependant, il n'est pas toujours nécessaire d'en arriver à ces extrémités. Si, dans un délai raisonnable, inférieur à une quinzaine de jours, Ego reconnaît ses torts et s'excuse (*mikabaro tena*) auprès d'Alter directement offensé et, que de leur côté, les doyens de son *fehitry* font la même démarche auprès de ceux du *fehitry* insulté, il est possible d'éviter des suites graves. La cérémonie d'expiation et de réparation se réduit à un simple *fanasana ny razagna* : « une purification des ancêtres » consistant de la part des représentants du *fehitry* coupable à remettre aux représentants du *fehitry* victime de l'insulte une somme d'argent minime (10 ou 20 francs) et à leur offrir quelques bouteilles d'alcool de canne (*betsabetsa*) ou de rhum (*toaka*) dont une petite quantité est versée sur le sol ou dans un verre déposé sur l'autel collectif du village. Cette formule qui comme cela est toujours exigé revient à reconnaître publiquement ses torts est la plus économique. La modicité de la compensation, qui ne diminue en rien le sérieux de l'offense, souligne que les torts étant reconnus, la réparation due aux ancêtres est une réparation plus symbolique que matérielle. Dans la grande généralité des cas s'agissant d'*asaha raza,* l'offenseur accompagné de membres de son *fehitry* « courent » chez les offensés pour s'excuser de leur faute. Si, en revanche, dans le délai prescrit, l'offenseur ne reconnaît pas ses torts, l'affaire devient d'ordre public et même si les deux parties le désiraient, le pardon ne serait plus possible. Pour éviter la colère du ou des ancêtres insultés, leurs descendants sont contraints de demander réparation. Une délégation du *fehitry* offensé conduite par un notable *olo-maventy* ou *tangalamena* agissant en qualité de porte-parole se rend chez les

responsables du *fehitry* de l'offenseur pour exiger « de quoi "laver" (*ampandroina*, litt. : "baigner" c'est-à-dire purifier) l'ancêtre » insulté [17]. Le porte-parole précise que le *fehitry* offensé ne se contentera pas d'alcool (*toaka*) ou d'argent, mais exigera (*mitaky*) également un zébu. Si l'insulte confirmée par des témoins n'est pas réfutable, les représentants du *fehitry* coupable et s'il y a lieu, ceux de la commune rurale (*fokon-tany*) acceptent le principe d'une réparation destinée à « purifier l'ancêtre » (*mamafy raza*, racine *fafy*) par une cérémonie *fafy*. Le *fafy* consiste en argent (de 12 000 à 50 000 F en 1990), en alcool et en rhum mais cette fois en quantité suffisante pour faire boire tous les assistants du village et ceux venus d'ailleurs. Clôturant la cérémonie, un zébu est égorgé au pied du poteau sacrificiel (*fisokigna*) dressé auprès de l'autel collectif du village. Les représentants du *fehitry* offensé prennent acte : « Azonay ny fafy nataonareo » : « nous acceptons le *fafy* que vous avez fait. »

Mais, marquant à nouveau la gravité de l'affaire, ils avertissent qu'en cas de récidive ils réagiront de la manière la plus violente, comme seuls les vivants peuvent le faire en utilisant le feu [18] : « raha manandroy itsiofanay afo an-tamiana » : « si vous le refaites une seconde fois, nous mettrons le feu au seuil de votre porte ».

Le fait que l'offenseur doit être responsable de ses actes exclut les personnes notoirement irresponsables, notamment les jeunes enfants, encore que dans ce cas, les situations ne soient jamais très claires. Si elles sont jugées très graves les paroles d'un enfant d'une dizaine d'années peuvent déjà engager la responsabilité collective de son *fehitry* et par là inciter les doyens à engager les procédure de réparation.

Le cas des Tsitaila punis par leurs ancêtres pour avoir déserté leur poteau cultuel ancestral et les réactions des Fondratehake antandroy du premier chapitre illustrent la gravité des insultes aux ancêtres que les Betsimisaraka considèrent comme créant une véritable souillure et que les populations du sud-ouest et du sud ressentent comme un *havoa* : un « blocage » de l'ordre normal des choses, du *lahatse*, dont les ancêtres sont les garants. Ces souillures ou blocages risquent tout bonnement d'interrompre la continuité de la vie. Ne pouvant dans la logique de l'ancestralité malgache se tourner contre des étrangers, les ancêtres ne peuvent que punir leurs propres descendants qui, certes victimes de l'insulte, sont néanmoins coupables de ne pas avoir exigé les réparation rituelles qui en auraient effacé les effets. Le courroux des ancêtres est redoutable : le frère et la sœur *victimes* de l'injure peuvent être frappés de stérilité voire de mort, ou encore, ce qui vérifie le caractère de personne collective des groupements d'ancestralité, ils peuvent atteindre d'autres membres de leur *fehitry*. Les exemples reproduits sont des cas d'insulte aux ancêtres à la fois graves et délibérés. Il n'en est pas toujours

17. La notion de lavage/purification mériterait d'être étudiée dans ses utilisations dans différents contextes.

18. Les vivants apaisent leurs ancêtres morts en utilisant pour leur compte le feu que ces derniers dans leur univers froid ne peuvent plus utiliser.

ainsi et l'offense peut être parfaitement involontaire ce qui, à nouveau, ne change rien à sa gravité :

> Lors d'une tournée administrative, Michel Be de Fénérive accompagnant d'autres fonctionnaires arrive dans le village de son grand-père maternel (*kako lahy*) le jour d'un rituel funéraire (il s'agissait en l'occurrence de l'inauguration d'un nouveau tombeau en parpaing remplaçant l'ancienne palissade de bois : *andry zato*). Pendant que les participants s'apprêtent à se rendre au village funéraire, M.B. reçu officiellement avec les autres fonctionnaires chez le président de la Commune rurale est invité avec les autres visiteurs, en tant qu'étranger (*vahiny*), à prendre part au repas préparé à leur intention. Il ne dit rien. Le soir, un nouveau repas est servi mais, cette fois, M.B. prie le président de la Commune rurale de le servir après les autres. Embarras de son hôte et des autres villageois présents, M.B. poursuit : « Vous m'avez appelé *vahiny* (étranger) ? » – Silence – « Vous connaissez une telle ? (fille du grand-père maternel en question). « Bien sûr ». « C'est ma mère ».

Le Président dit simplement : « Attendez ». Il se lève, s'absente et revient après un moment avec un billet de 50 francs et une dame-jeanne de *betsabetsa* qu'il remet à Michel Be. En même temps qu'il accomplit ainsi un geste à valeur de *mikabaro tena*, de reconnaissance de sa faute, il explique à Michel Be en présence de tous les assistants, que s'il n'avait pas reconnu sa faute, il aurait gravement insulté le grand-père maternel et les ancêtres de son visiteur, donc commis un *asahan-draza* avec tous les risques qui en découlent.

# 4

# La présence des ancêtres

En distinguant, sans les séparer, les monde visible des vivants et invisible des ancêtres, les Betsimisaraka les constituent en un seul univers socio-cosmique[1]. Cet univers trouve sa complète expression dans la parenté d'ancestralité des *fehitry* qui de la même façon englobe les vivants et les morts. En imposant à leurs descendants le respect des coutumes ou usages obligatoires (*fomba*), les ancêtres garantissent la stabilité de l'ordonnancement cosmique du *lahatra* dont – l'expression *laha-drazana* le confirme – ils sont les initiateurs. Le respect des coutumes ancestrales (*fomban-drazana*), imposées comme autant de prescriptions ancestrales obligatoires (*hafa-drazana*), assure des conduites conformes au *lahatra* et, contre la dure réalité de la vie perçue, comme une compétition sévère où chacun recherche son propre intérêt, ménage un espace de sociabilité. Les actions humaines sont ainsi théoriquement soustraites à l'arbitraire, voire à la violence des égoïsmes individuels. Sans examiner pour eux-mêmes les aspects symboliques de l'ancestralité, je traite des relations des *fehitry* avec les maisons funéraires (*tragno manara*) et de la détermination des statuts individuels par les tombeaux ce qui, introduisant aux *fehitry* considérés sous leur aspect d'unités de culte ancestral, m'amène à décrire le rituel du *rasa hariagna* qui une, deux années ou davantage après le décès consiste à donner sa part au mort. Ces éléments me permettent de dire un mot des spécialistes des rituels d'ancestralité et de donner une idée de la structure religieuse d'Amboditononana.

## Les *fehitry* et les maisons funéraires

Six des neuf *fehitry* d'Amboditononana ont leurs tombeaux dans le village funéraire de Vohipatsy. Cette localisation crée au niveau des ancêtres qui y sont inhumés une véritable communauté ancestrale[2]. La disposition des maisons des

1. Cette conception a été théorisée par Barraud et Platenkamp 1990.

2. Actuellement, dans la conjoncture difficile des deux ou trois dernières décennies, le caractère « holiste » des sociétés traditionnelles malgaches tient davantage par la sociétés des ancêtres (par définition morts) que par celle de leurs descendants vivants.

morts à Vohipatsy, et parfois des fosses collectives qu'elles abritent, corrobore les différences de statuts entre les *fehitry tompon-tany* des originaires, ceux de leurs dépendants et, à leur suite, ceux de nouveaux arrivants, discutées dans le chapitre précédent. Les Marofotsy enterrent leurs morts dans le tombeau très proche d'Ambodihintsina à quelques centaines de mètres au nord-ouest d'Amboditononana (cf. figure 6.3), les Ravahoaka du village dans celui d'Ambodirengitra à trois ou quatre kilomètres ; quant aux descendants de Tsianaloka ils ramènent les leurs dans l'un des tombeaux du village funéraire de Vohibogny situé à quelques kilomètres au nord du fleuve Maningory. Pour être complet il existe encore sur le terroir d'Amboditononana deux autres *fehitry* « originaires » (*tompon-tany*) dans la même acception de « maîtres de la terre » mais non « du pays » : celui des Marolahy, celui des Zafilango. Les Marolahy sont eux-mêmes divisés en deux *fehitry*. Le premier dont les membres résident dans les deux villages d'Ampasina-Maningory et de Maregnaka inhument leurs morts dans l'une des maisons funéraires de Vohipatsy et sont considérés (cf. chapitre précédent) comme *tompon-tany ny raza* : « originaire et maître de la terre par les ancêtres ». Cette expression peu claire signifie « qu'au temps des ancêtres », c'est-à-dire au XIX[e] siècle, les Marolahy pratiquaient la culture de riz de brûlis sur le périmètre de l'actuel terroir d'Amboditononana et d'Ambohimanga I. Cela n'est pas le cas du second *fehitry* dont les membres vivent à Tanambao II et dont les morts sont disposés dans leur propre maison funéraire de Vohilalangy (désignée par le nom de son lieu de localisation). L'invocation des ancêtres inhumés à Vohipatsy crée une sorte de communauté funéraire dont font partie tous les *fehitry* qui y possèdent une maison froide. La résidence de leurs membres à Amboditononana, à Ambohimanga I ou ailleurs est sans pertinence. Cela est le cas des *fehitry* Marolahy et Zafin'i Sado-Gorobe dont les membres où qu'ils résident sont toujours perçus comme des « gens qui viennent d'ici » (*olo avak'eto*). De la même façon, les Zafilango dont la maison funéraire se trouve à environ un kilomètre à vol d'oiseau au nord-est du village (cf. figure 6.3) ne sont pas regardés comme des étrangers. A la suite de Ndianambininy, de Toto I et de Mamy (Toto I est le fils de Vely, lui-même fils de Treva la sœur de Ndianambininy : figures 3.2 et 4.5), la fonction de grand prêtre ancestral, assumée jusqu'à tout récemment par Zava du *fehitry* Rafandrohôzona, est désormais assurée par Zafizanaka prêtre ancestral des Zafin'i Sandry, agissant pareillement pour le compte de l'ensemble de la collectivité villageoise.

Pour résumer, les deux critères d'antériorité d'occupation de la terre et de pureté rituelle, qui par le concept de *tompon-tany* déterminent la hiérarchie des rapports sociaux, mettent également en jeu l'ensemble des conceptions religieuses betsimisaraka. Dans un article sur les Tsimihety [3], culturellement très proches des Betsimisaraka, Wilson a parfaitement montré que ces conceptions religieuses fondées sur la double dimension du temps et de l'espace se recoupent sur le tombeau de l'ancêtre (1971 : 206). Dans le Bas-Maningory, la végétation naturelle qui entoure les maisons funéraires est métaphoriquement assimilée au vêtement

3. Les ancêtres des Tsimihety proviennent de la région de Mananara en bordure de la baie d'Antongil dont sont également originaires les Betsimisaraka du nord.

du tombeau (*simbon-tragno manara*) ou à celui de l'ancêtre (*simbon-drazagna*) qui y est inhumé. Ces expressions illustrent la continuité des ancêtres et des esprits du sol (Beaujard, 1991 : 395 et suivantes) dont la présence est d'ailleurs affirmée dans le rituel de remise des prémices du *petra-dango* (plus loin). De telles idées, tout à fait communes en pays betsimisaraka, suffisent à expliquer la précédence indiscutée des originaires *tompon-tany*. Le pouvoir de leurs ancêtres garants de la vitalité n'étant efficace que là où ils ont vécu, leurs descendants résidents sur la terre ancestrale (*tanin-drazagna*) sont les seuls aptes à intervenir auprès d'eux. Il s'ensuit que les résidents nouveaux venus (*ampihavy*) et *a fortiori* les étrangers (*vahiny* ou *ampenjiky*) dont les ancêtres sont enterrés ailleurs et qui lorsqu'ils ont des droits les tiennent obligatoirement des *tompon-tany*, c'est-à-dire finalement de leurs ancêtres, sont tenus pour tous les rituels nécessitant leur intervention, de passer par l'intermédiaire de leurs descendants. Cela est particulièrement vrai du rituel du *petra-dango*, exigeant qu'avant la récolte les premiers épis de riz encore laiteux (*lango*) soient grillés pour être offerts en prémices aux ancêtres fondateurs qui dans le passé se sont appropriés les terres en les « ouvrant » à la culture (plus bas).

Après avoir décrit le village funéraire de Vohipatsy je discute des tombeaux d'inhumation des descendants Zafisoahariagna de Seviry et notamment des Rafandrohôzana. Contrairement aux idées reçues, une étude des lieux d'inhumation montre que les hommes et les femmes affiliés à titre principal à un *fehitry*, qui ont passé la plus grande (ou la dernière partie de leur vie) dans l'espace résidentiel (*tokotany*) du village où il est localisé, ne sont pas forcément inhumés après leur mort dans la maison funéraire qui en dépend. Leur choix personnel (s'ils ont été exprimés) ou leur destination *post-mortem* qui n'affecte pas nécessairement leur identité d'ancestralité et/ou leur affiliation à leur *fehitry* d'appartenance principale, affecte en revanche l'identité autant que le destin de leurs descendants. A partir de l'exemple de Todilahy, je discuterai encore de la construction d'un nouveau tombeau qui annonce à court terme l'émergence d'un nouveau *fehitry*.

### *Le village funéraire de Vohipatsy*

Contrairement à ce qui se passe dans d'autres régions du pays betsimisaraka, dans le Bas-Maningory l'enterrement est définitif. Théoriquement, les dépouilles disposées les unes sur les autres dans les fosses des maisons funéraires n'en sortent plus. Cette règle souffre trois exceptions et les exhumations suivies de réinhumations : *fagnokaragna* sont possibles s'il s'agit :

> Du rapatriement après plusieurs années des restes mortels d'un membre du *fehitry* mort ailleurs et enterré dans une sépulture provisoire dont les ossements (idéalement recueillis au complet) sont ramenés au tombeau ancestral.
>
> Du réaménagement des maisons funéraires et des déplacements des corps qui s'imposent, soit parce que l'emplacement se révèle non bénéfique pour leurs descendants, soit parce ce que des inondations menacent d'atteindre les fosses mortuaires et de polluer les restes « secs » des ancêtres. Très grave pour les morts, ce

risque qui bouleverserait l'ordre normal des choses (*lahatra*) l'est tout autant pour les vivants.

De la création d'une nouvelle maison funéraire. Dès l'instant où le nouveau tombeau qui va consacrer à terme l'existence d'un nouveau *fehitry* est sur le point d'être achevé, son ou ses initiateurs doivent impérativement y transférer les restes d'au moins un grand – ou arrière-grand-parent d'une branche quelconque de sa/leur parentèle.

Au sens strict le terme *fagnokaragna* s'applique à la collecte des ossements. En ce qui concerne les morts, l'eau détruisant l'attribut sec de leur état d'ancêtres risquerait de leur faire perdre cette qualité. Pour les vivants le danger proviendrait plutôt du bouleversement consécutif de l'ordre du *lahatra* qui en résulterait. Je reviens sur cette question dans ce chapitre. Les règles betsimisaraka d'accès au tombeau sont absolues. Seuls les membres d'un même *fehitry* sont autorisés à « mélanger leurs os et leurs sanies ». L'exogamie des *fehitry* et l'impossibilité de se marier dans les *fehitry* des quatre grands-parents (ils appartiennent par définition à des *fehitry* distincts) qui en résulte s'opposent à ce que des parents par la parentèle, associés à titre principal à des *fehitry* différents, soient inhumés dans le tombeau d'Ego.

Cela doit être qualifié puisqu'après leur mort, il est parfaitement possible qu'Ego décide de transférer dans un nouveau tombeau les restes de ses proches parents directs, voire celles de leurs germains, appartenant à d'autres *fehitry*. Je renvoie à l'exemple de Todilahy qui suit.

Ces transferts qui n'affectent en aucune façon l'identité propre des morts ne leur donnent aucunement *a fortiori* une sorte de nouvelle identité définitive *post mortem*. En revanche, j'y reviens, ils déterminent directement l'identité de leurs descendants. La même règle vaut pour son conjoint qui par l'effet de la règle d'exogamie des *fehitry* appartient nécessairement à un *fehitry* distinct. A l'intérieur des maisons ou pièces funéraires, les membres masculins et féminins des *fehitry*, protégés de l'inceste au-delà de la mort, sont toujours inhumés dans des fosses séparées dites *lava-dehilahy* pour les hommes et *lava-baiavy* pour les femmes (litt. : trou/fosse masculin/féminin). Lors des enquêtes, les gens ont souvent précisé que tel ou tel membre du *fehitry* mort au loin ou tel ou tel étranger marié au village, qui après sa mort n'avait pas été ramené chez les siens, était enterré dans une sépulture individuelle creusée à l'extérieur des murs de la maison funéraire (*tragno-manara*) de son conjoint.

Althabe reproduit un extrait du discours que l'oncle maternel d'une jeune fille nouvellement mariée adresse au jeune mari auquel il vient de faire visiter la maison des morts du *fehitry* de ses affins : « Quoique gendre, tu restes un étranger ; tu ne peux donc être enterré ici, à moins qu'avant ta mort, tu ne dises aux anciens : "enterrez-moi là où tombent les gouttes de pluie. L'eau de pluie lave tout, le fait d'être étranger, le fait d'être esclave ; après quatre ou cinq années, les Anciens peuvent décider de te faire rentrer dans la maison des morts, puisque tu es lavé du fait d'être étranger" » (Althabe 1969 : 188).

Une telle possibilité rapportée pour le pays betanimena (donc betsimisaraka) de l'arrière région de Brickaville est exclue dans le Bas-Maningory. Ce type de sépulture dit *anaty hazo* : « dans un cercueil »[4] a été celui des maris (Toto et Rabe) de Kiavitry et de sa fille Kialo de la deuxième branche du *fehitry* Maroantsaky. Le fait qu'ils soient aujourd'hui regardés l'un et l'autre comme Maroantsaky apporte la preuve qu'à l'origine les ancêtres des ses membres actuels appartenaient à des ancestralités différentes et vérifie par conséquent le caractère hétérogène de ce *fehitry*.

Dans toute la région du Bas-Maningory, les fosses funéraires, autrefois entourées d'une palissade à claire voie et protégées par un toit de palmes de *ravinala*, sont aujourd'hui enfermées à l'intérieur de maisons funéraires qui, contrastant avec la simplicité des cases végétales des villages, sont des constructions de parpaings sur soubassement de ciment et couvertes d'un toit de tôle.

> Ailleurs dans le pays betsimisaraka, notamment au nord de Tamatave, l'ancienne forme de sépulture est conservée. Les tombeaux collectifs des *fehitry* apparaissent comme de solides constructions rectangulaires d'une dizaine de mètres de long sur cinq à six mètres de large, palissadées de bois très dur (*hazo zato*). La règle de séparation des sexes étant respectée, les corps de pères ou de mères et de leurs enfants de même sexe, de frères ou de sœurs sont déposés dans de grands cercueils placés sur des claies à même le sol. Un ami Tsimihety, abasourdi d'un tel arrangement, rappelait que les dépouilles des morts étaient à la merci de voleurs violeurs de tombeaux (*kilôla*) ou, pire encore, de sorciers prélevant des fragments d'ossements pour la constitution de sortilèges mortels. Il est à peine utile de préciser que de tels agissements jadis punis de mort constituent dans l'esprit des gens le summum des actes antisociaux.

Les maisons funéraires, dont les poutres faîtières sont comme celles des maisons ordinaires orientées dans le sens nord-sud, s'ouvrent de la même façon vers l'ouest, mais dans la région étudiée, la topographie difficile des villages betsimisaraka ou, simplement, l'orientation en fonction de la piste centrale qui les traverse peuvent imposer d'autres dispositions (prochain chapitre). Le plus souvent elles n'ont qu'une seule pièce. Dans les quelques cas où elles en ont deux, celles-ci séparées par une cloison ne communiquent pas et s'ouvrent chacune directement sur l'extérieur. En entrant, la fosse des hommes est toujours située à droite de la porte et celle des femmes dont elle est fréquemment séparée par une demi cloison, à gauche. Les fosses, actuellement cimentées et fermées par un panneau métallique, abritent les cadavres qui, entassés les uns sur les autres – d'où l'expression de « mélanger les sanies » – sont disposés la tête à l'est avec le visage tourné vers le nord et les pieds dirigés vers l'ouest.

> Sophie Blanchy fait remarquer que cet empilement de cadavres récents sur des dépouilles ou des restes « secs » anciens qu'ils souilleraient est proprement impen-

4. Dans la région les sépultures provisoires des personnes inhumées dans des cercueils individuels (*anaty hazo*) sont encore appelées *fasa(na) mihitsoko,* ce qui correspond aux sépultures merina dites *anirotra/anorotra*.

sable en Imerina. Dans la pièce intérieure des grands tombeaux quasi cubiques, les dépouilles humides (*faty lena, lena* = mouillé) des morts récents sont toujours déposées sur les dalles les plus basses, voire temporairement à même le sol de la chambre funéraire, afin qu'ils ne souillent pas de leurs sanies les restes « secs » (*faty maina*) des ancêtres.

Fermées par des portes métalliques verrouillées par des chaînes et des cadenas, les maisons funéraires ne sont ouvertes qu'à l'occasion des funérailles, des rites de remise de tissus (*ati-damba*) qui peuvent être liés ou non au rituel du *rasa hariagna* décrit plus loin. Les rituels qui accompagnent leur ouverture sont dirigés par le gardien du tombeau *mpiambi-jigny,* un terme que je ne sais pas expliquer. Le terme *jigny* évoque l'idée de reliques qui, dans les royaumes de l'ouest et du sud, étaient effectivement prélevées sur les restes des cadavres (os occipital, canines ou molaires, ongles). A ce propos, si dans la région les gens disent indistinctement *ampijôro* ou *mpijôro*, en revanche j'ai toujours entendu parler de *mpiambi-jigny* (et jamais d'*ampiambi-jigny*).

Détenteur des clés et responsable (*tompo*) de la maison funéraire, le gardien du tombeau a l'obligation de résider dans le village d'implantation principale du *fehitry* qui y correspond. En dehors de ces circonstances, les rituels n'ont pas lieu dans les maisons funéraires mais à proximité, sur un espace cérémoniel *toby* aménagé à quelques dizaines de mètres à l'ouest. Les *toby* comportent toujours un autel consistant en trois pierres dressées d'environ 80 centimètres de hauteur surmontées, à la manière d'un dolmen miniature, d'une pierre plate posée transversalement.

Seviry, sa collatérale Ndianinivôla, et la mère de Kiao (fig. 3.2) décédées au début du siècle à Ambodihazoambo ont été les premières ancêtres à être enterrées à Vohipatsy. Aujourd'hui les fosses masculines et féminines de leurs descendants Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra sont abritées dans les deux pièces d'une même maison funéraire. Rénovée à plusieurs reprises, cette sépulture n'en reste pas moins la plus ancienne du village funéraire. Dans l'esprit des gens, cette proximité est la preuve tangible d'une ancestralité commune. Dans le même temps le fait que les fosses voisines des Rafandrohôzana et des Zafin'i Sandry soient séparées par une cloison des fosses Zafimihoatra, leur confirme que déjà à la fin du siècle dernier il s'agissait de deux branches distinctes d'une même catégorie de *tompon-tany*. Jusqu'à l'abolition de l'esclavage, les serviteurs makoa dépendant d'un même maître étaient ensevelis dans des fosses communes dans lesquelles leurs dépouilles « se mélangeaient » (*nifangaro anatin'ny lavaka*) sans même parfois être séparées par sexes. Dans les années 20, avant même la création d'Amboditononana, Ndianambininy avait obtenu de Mariamo l'autorisation de construire un tombeau pour sa mère Marinkely. Razamany avait obtenu pour sa part l'accord des Zafin'i Sandry pour la construction d'un tombeau pour la sienne (du nom de Tsivitry) et pour Sado, sa grand-mère maternelle, ancêtre éponyme et *lonjo be* du *fehitry* de même nom. Pour compléter la description :

Les fosses des *fehitry* des dépendants Maroandambagna et Maroantsaky de statut sociaux différents sont creusées dans les deux pièces séparées de la même mai-

son funéraire. La raison avancée est que dans les années 20 ils étaient les uns et les autres salariés des enfants de Mariamo (Rabamo, Delphine et Imboalahy) la *lonjo be* des Rafandrohôzana.

Vohipatsy abrite également les maisons funéraires des *fehitry* Marolahy et Gorobe, ces derniers de même origine que les Zafin'i Sado et dont Bofona le prêtre ancestral et gardien de tombeau réside au village dans la case [25] voisine de celle de son demi-frère utérin Vambaka [24], membre du *fehitry* Marofotsy et chef du groupement d'activité (*ampehikely*) y correspondant. Ce détail confirme l'obligation faite aux gardiens de tombeaux de résider dans le village dont dépend la maison funéraire dont ils ont la charge.

Je l'ai dit, deux *fehitry* d'Amboditononana, les Marofotsy et les Ravahoaka, n'enterrent pas leurs morts à Vohipatsy. Le tombeau des premiers est situé à Ambodihintsina seulement à un kilomètre à l'ouest du village. Ambodiringitra, le tombeau des seconds, se trouve à quelques kilomètres dans la direction sud-est. Le tombeau Sahavolo du *fehitry* Zafilango dont les membres habitent le village d'Anamborano est également situé à l'est/sud-est d'Amboditononana (fig. 6.3).

Il en est de même de Tsianaloka et de ses descendants dont la maison funéraire de Vohibogny relève du village de Marotohitra au nord du Maningory. Plusieurs personnes croient que la qualité exceptionnelle des relations entre ce groupement de descendance et les Rafandrohôzana est confirmée par le fait que Tsianaloka, frère de sang de Rabamo, serait enterré dans la fosse masculine Rafandrohôzana de Vohipatsy. Un interlocuteur se souvenait que Tsianaloka avait contribué toute sa vie à l'entretien du tombeau en payant à chaque occasion les *rasa tsigny* et que ce fait exceptionnel d'accueillir un étranger dans le tombeau ancestral avait contribué au choix du nom de Rafandrohôzana, de « lien », pour désigner les descendants de Mariamo résidant à Amboditononana. Zafizanaka affirme pour sa part que la dépouille de Tsianaloka était « montée à la maison funéraire de Vohibogny » (*fatiny niakatra* Vohibogny) après avoir été un temps enterré dans un cercueil individuel (*anaty hazo*) à l'extérieur de la maison funéraire où se trouvent les fosses ZafiSoahariagna/Rafandrohôzana. Il s'agit donc d'un transfert à l'initiative de ses enfants et petits-enfants, sans doute pour inaugurer l'actuel tombeau de ses descendants.

Je n'ai pas voulu approfondir cette dernière question touchant directement au statut social. Il suffit de noter l'incertitude de nombreux interlocuteurs pourtant directement concernés, comme par exemple une fille du fils aîné (*talagn'olo*) de Tsianaloka !

### *Les tombeaux d'inhumation*

Je discute successivement des lieux d'inhumation : des enfants, petits-enfants et arrière-petits-enfants de Seviry, la grande ancêtre d'autrefois ; de la descendance de Rabamo (la fille de sa fille Mariamo) et à l'intérieur de cette descendance, des lignées issues de ses fils Mila et Totomarolela en développant les choix possibles de Manahirana président de la Commune rurale (*Fokontany*) – une fonction qui correspond plus ou moins à celle d'un maire rural – et de son fils Philémon.

Les premiers descendants de Seviry

La généalogie couvrant trois générations est limitée aux descendants de Seviry ayant laissé une descendance. Les noms des tombeaux dans lesquels ils sont inhumés (Vohipatsy ou Ambodihintsina ou Marolokana) sont notés en abrégé et entre crochets [VP, AH et ML]. Les noms des conjoints sont suivis (lorsqu'ils sont connus) de ceux de leur village, de leur *fehitry* et de leurs tombeaux.

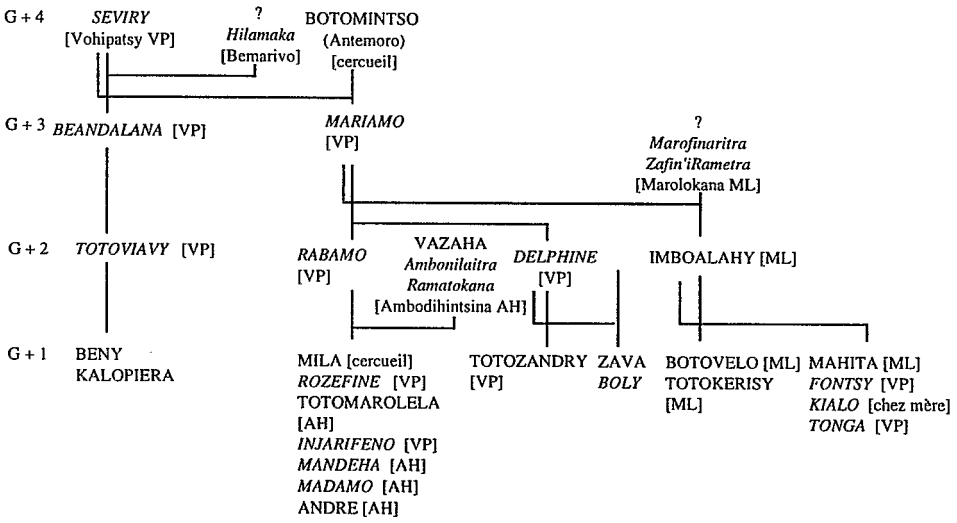


Figure 4.1

**Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry**

*Anaty hazo* signifie « dans un cercueil », sous-entendu individuel. Il peut s'agir soit de sépultures d'étrangers qui, ayant suivi leurs épouses, ont été après leur mort enterrés à l'extérieur des murs des maisons funéraires de celles-ci (cas de Botomintso à Vohipatsy), soit de membres du *fehitry* morts au loin (cas de Mila décédé à Soanierana Ivongo) qui peuvent être ramenés dans le tombeau de leur *fehitry* ou laissés définitivement là où ils se trouvent.

Fin 1991, seuls Beny et son frère Kalopiera affiliés au *fehitry* Zafindrasoa et Zava l'*ampijôro* Rafandrohôzana et sa sœur Boly étaient vivants. Le décalage des générations explique que Beny et Kalopiera soient de l'âge (chronologique) des membres de la génération G0.

Je n'ai pas indiqué les *fehitry* d'appartenance des descendants de Seviry qui, tout en étant affiliés à titre principal au *fehitry* correspondant à l'espace résidentiel (*tokotany*) sur lequel ils vivent, restent potentiellement affiliés à ceux de leurs grands-parents. Dans le cas de dessus, tout en vivant dans le village de l'un de leur parent, les membres de la génération G + 1 maintiennent leurs droits fonciers dans le village de l'autre et peuvent effectivement être considérés comme affiliés à leur deux *fehitry* paternel et maternel. De leur vivant, c'était le cas de certains enfants de Rabamo, notamment de Rozefine, d'Injarifeno et d'André qui vécurent une grande partie de leur vie en pays sakalava (où se trouvent une partie de leurs des-

cendants), d'Imboalàhy et de la plupart de ses enfants et également de Totomarolela et de ses sœurs Mandeha et de Madamo qui se sont partagés, le premier entre Amboditononana et Ambonilaitra, et les secondes entre Amboditononana et les villages de leurs époux. C'est aujourd'hui le cas de Beny et de Kalopiera qui, Rafandrohôzana à Amboditononana, sont Zafindrasoa à Ambodivoanio et à Ambodigavo où ils résident. Les mêmes principes prévalent dans toute la région du Bas-Maningory.

Kialo, fille d'Imboalahy, a été inhumée dans le tombeau du *fehitry* de sa mère à proximité de son village d'Anorombato.

Dans le Bas-Maningory les inhumations résultent de la décision des intéressés ou d'un accord entre leurs parents paternels et maternels et parfois entre leurs grands-parents.

Ceci contrairement aux Tanala de l'Ikongo par exemple, où Ego appartenant également aux huit *foko* de ses arrière-grands-parents, ira à sa mort dans l'un de ces huit tombeaux. Mais, contrairement à ce qui se passe dans le Bas-Maningory, son affectation obéit aux règles formelles d'un « partage des morts/cadavres » : *fijarana faty* qui dans chaque lignée répartit alternativement les morts entre les lignées paternelles et maternelles (Beaujard 1983 : 440 et suivantes). Beaujard ajoute que cette « règle » n'est pas suffisante à exclure les conflits et les « batailles pour les morts » (*ibid.* 439 et suivantes ; 446 et suivantes). Toujours chez les Tanala, le partage des morts peut séparer les germains qui vont ainsi se trouver placés dans des tombeaux différents.

Le fait de décider de laisser un mort là où il se trouve est une décision grave constituant une évaluation décisive du décédé, qui s'il n'est pas ramené au tombeau ancestral, est privé des rituels qui y sont liés tel que celui du *rasa hariagna* et, finalement, n'est pas reconnu comme ancêtre de ses descendants qui l'ont ainsi négligé. Les conjoints appartenant à d'autres *fehitry* et étrangers à l'affaire ne peuvent pas intervenir (à moins qu'ils ne réclament le corps de leurs fils et/ou de leurs filles pour les inhumer dans leur propre tombeau). La figure indique que des germains ou demi-germains, membres par l'un de leurs parents ou grand-parent d'un même *fehitry,* peuvent être inhumés dans des tombeaux relevant du *fehitry* de l'un quelconque de leurs autres parents ou grands-parents. Dans l'éventualité où les statuts des parents sont différents, le problème ne se pose pas. Leurs enfants dont l'accès au tombeau du *fehitry* de statut supérieur est refusé sont inhumés dans celui de statut inférieur. Malgré tout, les interlocuteurs sont formels, *le choix d'Ego ou, après sa mort, la décision de l'affecter à un tombeau déterminé, n'établit nullement une sorte d'affiliation principale* post mortem *au* fehitry *qui y correspond.* Ainsi Totomarolela, enterré dans le tombeau Ambodihintsina du *fehitry* Zafindramatôkana du village d'Ambonilaitra où il est né, reste sans conteste l'une des grandes figures non seulement du *fehitry* Rafandrohôzana mais encore du village d'Amboditononana où il a vécu. Et pourtant, la plupart des habitants du village de moins de quarante ans qui depuis leur enfance ont connu son nom pensent qu'il est enterré à Vohipatsy. Son exemple et ceux de ses germains vérifient

que les trois éléments du modèle *fehitry/ampehikely*/tombeau peuvent être dissociés et que le tombeau et l'identité par le tombeau sont peut être moins importants que la littérature ne le suggère.

Les descendants de Rabamo

Je me limite aux tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila et des choix potentiels possibles de Manahirana (fils de Totomarolela) et de Philémon. Les exemples de la lignée de Mila font ressortir les conséquences jamais avouées des unions entre personnes de statut inégal. En sens contraire ceux de Manahirana et de Philémon font ressortir les choix possibles de personnes bien nées.

Mila, enterré dans une sépulture individuelle à Soanierana-Ivongo, s'est marié à plusieurs reprises, la première fois avec Sanasy du *fehitry* Zafin'i Sado du village. A sa mort, Sanasy a été normalement inhumée dans la maison froide Zafin'i Sado de Vohipatsy où Razafy et Tovolahy nés de son union avec Mila l'ont suivi. La situation des autres enfants de Mila montre de la même façon que la diversité des affiliations aux *fehitry* fait éclater de leur vivant l'unité des demi-germains. Une cassure que – toujours sans affecter l'identité des morts – l'inhumation dans différents tombeaux consacrera *post mortem*. Le statut de Fomba née d'une deuxième épouse de Mila (non portée sur la généalogie) mariée dans le village de Marotrano où elle continue à résider, ne fait pas problème. Fomba et sa fille sont considérées Rafandrohôzana.

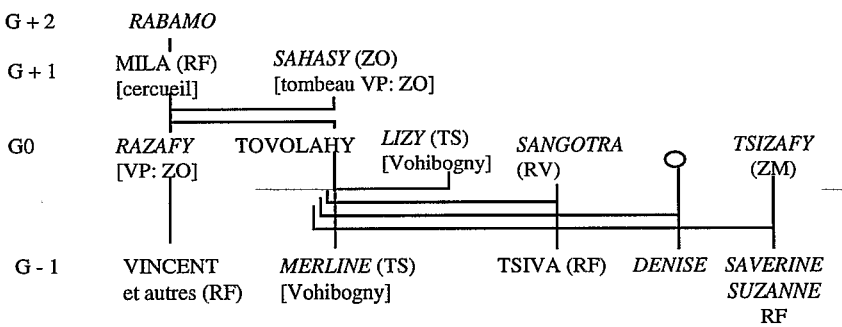


Figure 4.2

**Les tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila**

Les choix des tombeaux de Razafy, de Tovolahy et de sa fille Merline reposent la question des unions mixtes entre membres de *fehitry* libres et descendants des anciens esclaves makoa. Il est tout à fait possible que les enfants de Sanasy du *fehitry* Zafin'i Sado, peut-être de surcroît non purifiés (*tsy diovina*), n'ayant pas à l'époque été admis dans le tombeau Rafandrohôzana de leur père, aient dû la suivre dans son tombeau. La hiérarchie étant sans fin, Merline fille aînée de son fils Tovo-

lahy par une descendance de Tsianaloka, donc de statut encore inférieur, a été amenée dans le tombeau de Vohibogny. Cette hypothèse présentée comme une certitude ne fait que confirmer la hiérarchie des statuts des *fehitry* du tableau 3.1 : Rafandrohôzana > Zafin'i Sado > descendants de Tsianaloka. Ceci entendu, les statuts respectifs et les lieux d'inhumation sont tout à fait normaux. Razafy et Tovolahy, admis à la suite de leur père comme cohéritiers sur une fraction des terres d'héritage Rafandrohôzana provenant de Rabamo (prochain chapitre), ont été reconnus comme Rafandrohôzana. Leur domiciliation sur l'espace résidentiel Zafin'i Sado et leur affiliation principale à ce *fehitry* ont déterminé leur inhumation dans le tombeau de leur mère. En d'autres termes, s'il y a eu des ambiguïtés ou des pressions, elles se sont manifestées au moment des choix résidentiels. La même remarque vaut pour Merline.

Razafy a été mariée successivement à deux frères du *fehitry* Zafin'i Dabaka du village d'Ankasimbôla. A sa mort elle a été enterrée dans le tombeau Zafin'i Sado de sa mère. A l'exception de son fils aîné, ses autres enfants qui vivent à Ankazimbôla sont affiliés au *fehitry* Zafin'i Dabaka de leurs pères. S'ils ne changent pas de résidence, leur tombeau de destination devrait normalement être le tombeau d'Ambodihazovôla de ces derniers. L'aîné Vincent domicilié à Amboditononana [90] sur un espace résidentiel Rafandrohôzana est considéré non pas comme Zafin'i Sado mais comme Rafandrohôzana.

Les situations des descendants de Tovolahy successivement marié à quatre épouses, dont trois originaires du village, sont plus complexes. De la première union avec Lizy fille de Tsianaloka (remariée actuellement avec Vambaka le chef de l'*ampehikely* Marofotsy) est née Merline. Celle-ci, catégorisée de son vivant comme descendante de (son grand-père) Tsianaloka, a été à sa mort amenée dans son tombeau de Vohibogny. Tsiva, fils de la seconde épouse (Sangotra) du *fehitry* Ravahoaka qui pour l'instant réside à Maregnaka, est considéré à la fois Rafandrohôzana et Ravahoaka. Denise née de d'une femme d'Ankorabe vit dans ce village et est affiliée au *fehitry* de sa mère. Severine et Suzanne nées de la dernière union de Tovolahy avec Tsizafy du *fehitry* Zafimihoatra sont, (du fait de la faiblesse structurale de ce *fehitry* – prochain chapitre –), affiliées *de facto* au *fehitry* Rafandrohôzana. Elles ne cessent pas pour autant d'être cohéritières sur les terres Zafimihoatra.

Merline (plus haut) était de son vivant mariée à Toto Justin du *fehitry* Marinkely dont une sœur (Marie Jeanne) a épousé son demi-frère Tsiva. Leurs enfants actuellement à Anamborano et à Maregnaka auraient toutes les chances, s'ils revenaient à Amboditononana, d'être affiliés à titre principal à ce *fehitry*. A la question : « Pourquoi ? » Il m'a été répondu que « nés d'un frère et d'une sœur ils étaient des parents très proches (*marigny mare*) et qu'ils pouvaient toujours résider dans l'un des *tokotany* des deux *ampehikely* Marinkely du village ».

L'exemple de Merline confirme que les explications dérivent du sens de la structure sociale des interlocuteurs qui, plus qu'une véracité souvent impossible à atteindre, recherchent à donner une image ou une explication plausible de la réalité. La réalité brutale des refus d'admission dans le tombeau ancestral du parent ou grand-parent libre ne remet pas en cause l'appartenance au *fehitry* pas plus, si l'union est coutumièrement reconnue, que l'accès en qualité de cohéritier aux terres de son patrimoine. Cela prouve à l'évidence que le capital symbolique

d'une « bonne » ancestralité est considéré comme plus important que le capital social de l'appartenance à tel ou tel *fehitry* qui commande l'accès aux terres et aux richesses qui en dérivent[5]. Une fois de plus, la résidence sur un espace résidentiel (*tokotany*) et l'admission à l'héritage d'une terre ancestrale qui impliquent que l'on soit affilié au *fehitry* qui y correspond, n'entraînent pas forcément l'admission dans le tombeau. En se rapportant à la figure 3.1 il est clair, que s'il existe au départ une orientation obligée : tombeau → *fehitry* (ce que va confirmer dans un instant l'exemple de Todilahy), par la suite il n'y a plus aucune orientation. Les difficultés proviennent finalement des ambiguïtés des critères d'identification des personnes nées de parents de statut inégal. Pour les personnes « bien nées » il n'y a pas de problème, ce que les possibilités de choix de Manahirana et de Philémon démontrent :

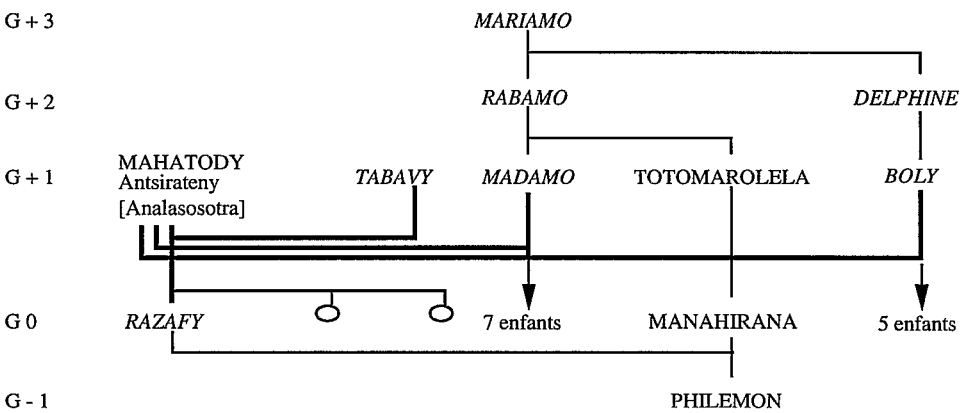


Figure 4.3

**Les choix de Manahirana et de Philémon**

Totomarolela, père de Manahirana qui a toujours vécu à Amboditononana où, possédant ses propres terres, il a géré pour le compte de ses cohéritiers les terres d'héritage Rafandrohôzana de Rabamo, repose auprès de son père (Vazaha) dans l'une des maisons froides du village funéraire d'Ambodihintsina dépendant du village d'Ambonilaitra. Pour autant, il ne cesse pas – je le répète – d'être considéré comme l'un des personnages les plus importants du *fehitry* Rafandrohôzana.

Le cas de son fils Manahirana, tout à la fois président de la Commune rurale, chef d'*ampehikely*, gardien du tombeau Rafandrohôzana, enfin gestionnaire pour le compte des cohéritiers dispersés du même patrimoine foncier laissé par Rabamo, n'est pas différent. Son nom est absolument indissociable de ceux du *fehitry* Rafandrôhozana et du village d'Amboditononana. Or, précisément, il n'est nullement certain qu'à sa mort Manahirana soit enterré à Vohipatsy. Sans que l'on puisse (pas plus que lui-même) l'affirmer, il n'est pas exclu qu'il suive ses père et grand-

5. Les expressions capital (culturel, social, matériel, symbolique etc.) sont utilisées au sens de P. Bourdieu.

père paternel dans leur tombeau d'Ambodihintsina. Si cela était, à l'instar de son père, il demeurerait pourtant l'une des grandes figures d'Amboditononana.

Où qu'il aille, il n'est pas plus certain qu'il y soit suivi par Philémon. Les mariages successifs de Mahatody, le père de la mère de Philémon, peuvent l'inciter à l'avenir à effectuer un regroupement de quelques-uns de ses enfants issus de ses trois lits dans un nouveau tombeau. Compte tenu de l'importance de son patrimoine foncier provenant pour partie de deux *fehitry* Zafindrasoa et Ramatôkana d'Ambonilaitra, il n'est pas exclu que Philémon, tout en maintenant (en sa qualité d'aîné de ses deux sœurs vivantes) l'intégralité de ses droits à Amboditononana, s'affilie à l'un ou l'autre de ces deux *fehitry*. Un dernier scénario possible serait que lui-même, ou l'une de ses sœurs, resserrent les liens avec le *fehitry* Zafindiampenofohy de sa grand-mère maternelle (Tabavy) localisé à Garan'i Tsaiky, un village proche de Mahambo à une quarantaine de kilomètres au sud.

Les mariages de Mahatody et de sa fille Razafy [6], resserrant considérablement la proximité des liens avec le *fehitry* Rafandrohôzona, ont pour effet d'en transformer la structure interne. Normalement cousins au deuxième degré, les enfants de Madamo et de Boly, nés de Mahatody et ceux nés de Tabavy (dont Razafy épouse de Manahirana et mère de Philémon), deviennent par Mahatody des demi-germains et leurs enfants de la génération G - 1 des premiers cousins. Ce noyau de proches parents et de cohéritiers sur un même patrimoine peut constituer pour partie le noyau d'agrégation d'un nouveau *fehitry* qui, ainsi que l'exemple suivant va le montrer, pourrait résulter de la création d'un nouveau tombeau ou inciter à cette création.

### *La construction d'un nouveau tombeau et l'émergence d'un nouveau* fehitry

La construction d'une nouvelle maison funéraire et les rituels qui l'accompagnent nécessitent la maîtrise de moyens et d'une force de travail considérables. Cela est particulièrement vrai le jour de l'inauguration qui, supposant (obligatoirement) le transfert dans la journée des restes de parents provenant d'un autre tombeau voire parfois d'autres tombeaux, exige le concours de parents et d'affins mobilisés dans un groupe de travail appelé *tambirô*. Fournissant leur travail, les participants aux *tambirô* ne sont tenus à aucune autre contribution ou quote-part. Ce détail différencie les *tambirô* des *rasa hariagna* (remise de la part du mort) dont il va être question, où les participants remettent aux organisateurs des contributions en argent (*soron'afo*). Les travaux (*asa*) touchant aux maisons funéraires et aux morts sont considérés comme éminemment dangereux. Cette attitude oppose radicalement les Betsimisaraka aux Merina qui distinguent les cadavres récents *faty lena* : « cadavres mouillés » regardés comme polluants, des restes « secs » : *faty maina* considérés à l'inverse comme des sources de protection et vitalité. Les Merina dont les tombeaux se trouvent parfois à quelques mètres des

6. Ce qui n'aurait pas été possible pour ses filles ou ses fils nés de Madamo et de Boly, qui du fait de l'exogamie n'auraient pas pu se marier dans le *fehitry* de leur mère.

maisons « n'ont pas peur des morts ». A l'occasion des deuxièmes funérailles (*famadihana*), ils ne rechignent aucunement à toucher, à manipuler les restes de leurs ancêtres et, après les avoir réenveloppés dans de nouveaux linceuls, à les sortir du tombeau, à les garder un temps sur leurs genoux pour, avant de les réintroduire sur leurs dalles de pierre, les faire encore danser à bout de bras. Toutes choses proprement impensables pour les Betsimisaraka qui, eux, « ont peur des morts ». Les tombeaux sont éloignés des villages et il n'est jamais facile de trouver des volontaires pour le genre de travail qui va être décrit. Outre les dangers non perceptibles (parce que relevant du monde invisible) qu'il comporte, tout travail touchant aux morts et à la mort est perçu comme extrêmement polluant[7]. Les jeunes gens qui s'en chargent boivent beaucoup afin « de ne pas se souvenir de ce qu'ils ont vu ». Le gardien du tombeau et les organisateurs présents sur place sont attentifs à ce qu'aucun fragment de vêtement, de natte et à plus forte raison, de restes mortels, ne soient dérobés pour servir à des pratiques de sorcellerie. Sur ce plan, outre les pratiques décrites, la croyance merina qui, lors des deuxièmes funérailles, pousse les femmes stériles (ou simplement celles qui désirent avoir des enfants) à se disputer dans le plus grand désordre les débris des anciennes nattes sur lesquelles reposaient les corps dont on vient de changer les linceuls, pour, en les plaçant sous leur couche, obtenir la fertilité[8], provoque la plus totale incompréhension. Pour des gens auxquels le contact des morts récents ou anciens inspire la plus grande horreur, de tels usages sont proprement impensables, suffisant selon un interlocuteur à exclure l'idée de pouvoir envisager d'épouser une femme « bourjane » (merina).

Déjà pourvu de terres suffisantes qu'il a reçues en dons (chapitre six), Todilahy fils de Zafizanaka réalise la potentialité que les mariages successifs de Mahatody pourrait préfigurer pour Philémon. En prenant la décision de construire un nouveau tombeau, Todilahy sait, qu'à court terme, il crée un nouveau *fehitry*. En pays betsimisaraka comme ailleurs à Madagascar, aucun tombeau (ou fosse funéraire) ne pouvant rester vide (il aurait « faim » et provoquerait la mort de son constructeur ou d'un ou plusieurs de ses proches), Todilahy a dû obtenir préalablement des membres du *fehitry* de sa mère l'autorisation d'y transférer les restes de celle-ci, de sa mère, de l'un de ses frères et de l'une de ses sœurs jusqu'alors inhumés dans un tombeau associé au village de Rantolava. Les autres germains de la grand-mère maternelle et leurs descendants demeurent dans le tombeau d'origine.

Les autorisations ont été données : par les membres du *fehitry* de la grand-mère maternelle représentés par leur prêtre ancestral et leur gardien de tombeau dépendant de Rantolava qui ont assisté à son transfert ainsi que par les descendants de la sœur et du frère utérins de sa mère dont il se propose également de transférer les restes. Ceux-ci, affiliés à différents *fehitry*, sont dispersés dans plu-

7. Un vieux terme *bisa* dénote la pollution de la mort (Van Gennep : chap. 6 : 62). Cette pollution n'a rien à voir avec celle intrinsèque des esclaves ou de leurs descendants.

8. La violence des femmes merina s'arrachant lors des secondes funérailles les fragments de nattes ou de linceuls se retrouve à l'occasion des premières coupes de cheveux d'un enfant où, de la même façon, les femmes stériles, ou n'ayant pas encore procréé, se disputent rudement les mèches coupées des jeunes enfants qu'elles absorbent mélangées à une décoction de miel.

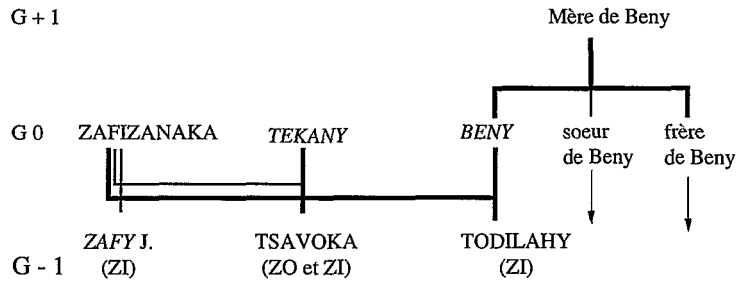


Figure 4.4

**La construction d'un nouveau tombeau**

sieurs villages de la région. Les autorisations obtenues, Todilahy a commencé la construction de la nouvelle maison funéraire dans un lieu de son choix proche du village d'Anamborano. Il en a assumé le coût et assuré une grosse partie des frais de rituel. La maison funéraire achevée (à l'exception des fosses destinées à recevoir les corps qui doivent être creusées au dernier moment lorsque les corps attendent déjà à quelques dizaines de mètres sur l'espace cérémoniel *toby*), Todilahy a dirigé les trois phases du transfert des dépouilles de l'ancien tombeau vers le nouveau :

> Le tri (*fagnokaragna* au sens strict) des ossements des parents à transférer représente un travail considérable qui implique souvent la nécessité de vider en totalité les fosses, de reconnaître et de réenvelopper tous les corps, enfin de réintroduire dans les fosses ceux qui ne doivent pas être transférés. Il est obligatoirement accompagné du sacrifice d'un zébu.
>
> Ces tâches laissées à la diligence des *zana-drazagna* : « descendants directs des ancêtres (ensevelis dans le tombeau d'origine) » sont accompagnées de libations d'alcool de cannes fermentée (*betsabetsa*).
>
> Les restes mortels enveloppés dans des linceuls ont été veillés sur place pendant deux nuits avant d'être transférés et inhumés dans la nouvelle maison funéraire. Le transfert et la réinhumation des restes doivent être achevées dans la journée. Les *zana-drazagna* qui en assurent le transport doivent par dessus tout éviter que, par accident, les restes ne soient mouillés. Dans un pays où, même en saison sèche, il pleut abondamment, la prescription de ne mouiller en aucun cas les restes par définition secs des ancêtres n'est pas sans poser quelques problèmes cependant moins difficiles à régler aujourd'hui puisque les corps, autrefois protégés par des nattes, sont désormais soigneusement enveloppés dans des feuilles de plastique.
>
> Parvenus à proximité du nouveau tombeau les porteurs déposent les corps dans l'abri sans cloisons protégé par un toit (*tragno lava* : maison longue) prévu à cet effet et, pénétrant à l'intérieur de la maison funéraire, commencent immédiatement à creuser les deux fosses (masculine et féminine) qui recevront les restes.

Selon l'usage, Todilahy a remercié les travailleurs en leur offrant un zébu tué, découpé, cuit et consommé sur place avec des compléments de riz et d'alcool ;

non seulement de l'alcool de canne (*betsabetsa*) mais, compte tenu du caractère « brûlant » du travail, du *toaka mafana* (*toaka* « chaud ») c'est-à-dire du rhum. En présence des membres du *fehitry* de la mère de sa mère et des Zafin'i Sandry représentés par son père Zafizanaka, Todilahy agit en qualité de prêtre ancestral et sacrifie un zébu au titre du rituel du *tata-bahitra*[9]. Dans le même temps qu'en fonction de leur sexe, les restes sont répartis l'une ou l'autre fosse, le bucrane du zébu sacrifié est fiché sur l'extrémité d'un poteau (*jiro*) érigé sur le lieu où il a été égorgé. Un ou deux mois plus tard, le rituel du *filazan'ny tônga*, comme son nom l'indique, annonce l'arrivée des ancêtres. Théoriquement le *filazan'ny tônga* exige le sacrifice d'un deuxième zébu. Le cycle des rituels est « fermé » par le dernier rite précisément dit du *manody tragno* : de « fermeture de la maison (funéraire) ».

Le nouveau *fehitry* aura pour grande ancêtre (*lonjo be*) la grand-mère maternelle de Todilahy qui n'est pas la première née (*talagn'olo*) de ses germains. Ce détail établit que les *lonjo be* sont créés par ceux de leurs descendants qui prennent l'initiative de les considérer comme tels. Sans s'étendre ici sur cette question il faut se souvenir que, dès lors qu'il s'agit d'ancêtres (*razagna*), l'ordre d'aînesse généalogique et/ou chronologique perd de son importance. D'une part (même si cela n'est pas exact), la mort est censée abolir les distinctions d'âge et même de sexe caractéristiques des vivants. D'autre part, ce qui est plus pertinent pour mon propos, dès lors qu'ils sont admis dans les tombeaux ancestraux, les morts deviennent ou ont vocation à devenir des *razagna*. Ceci étant, dans le souvenir des vivants la hiérarchie entre les morts membres d'un même *fehitry* ou de différents *fehitry* subsiste mais – dans le contexte de la mort – ne se pose pas. Le choix d'un nom doit être décidé en commun par les *zana-drazagna* ce qui dans le cas du tombeau de Todilahy n'était toujours pas fait un an après la complétion de la nouvelle maison funéraire et le transfert des corps. Fin 1991 il devait être également décidé de la désignation d'un prêtre ancestral (sans doute Todilahy) et d'un gardien de tombeau qui devrait résider à Anamborana, le village correspondant au nouveau tombeau et, peut être, le lieu d'implantation du futur groupement résidentiel. Pourtant Todilahy n'envisageait pas de quitter Amboditononana (ce qui ne s'opposerait pas à ce qu'il exerce la fonction de prêtre ancestral du *fehitry* potentiel, seul le gardien de la maison funéraire devant impérativement résider dans le village dont le tombeau relève ou, à l'inverse, dans le village qui relève de ce tombeau). Quoi qu'il en soit, tout en montrant que les déterminations réciproques des éléments de la figure 3.1 ne jouent pas (du fait du caractère indifférencié de la structure sociale) automatiquement, les choix de Todilahy qui font éclater l'unité des groupes de germains font éclater par la même occasion l'unité des *fehitry*. Si, je le répète, la dispersion des germains ou demi-germains dans des tombeaux différents n'affecte pas leur affiliation personnelle, elle sépare définitivement les lignées de leurs descendants. Constitués en *fehitry* distincts, ces derniers oublient très vite les liens de germanité qui unissaient leurs aïeux et/ou ancêtres fondateurs (*lonjo be*) respectifs. Dans les meilleurs des cas, à l'exemple des ZafiSoa-

9. L'expression signifie « agrandissement des racines/de la souche (sous-entendu des membres du groupement d'ancestralité) ».

hariagna et des Zafin'i Sandry, ils se souviennent qu'ils étaient des *ampihavagna an-draza* : apparentés par l'ancestralité.

## Les *fehitry* unités de culte ancestral

Les rituels rendus aux morts, fondés sur la double idée de la continuité du *fehitry* et de l'existence d'un cycle d'obligations réciproques liant leurs membres vivants à leurs ancêtres, constituent pour les premiers une obligation impérieuse. Dans la mesure où les vivants se souviennent des morts ceux-ci ne le sont pas vraiment. Les descriptions précédentes introduisent aux rituels conduits par les prêtres ancestraux *ampijôro*, les gardiens de tombeaux *mpiambi-jigny,* quelquefois par les chefs d'*ampehikely* (*sefon'ampehikely*). L'idée que les actions humaines – à moins que les ancêtres n'y rajoutent leur efficace – ne sont pas suffisantes par elles-mêmes à garantir les résultats attendus, explique que les gens des campagnes ne dissocient pas les aspects proprement instrumentaux de leurs actions de ce que l'on peut appeler leurs aspects symboliques ou religieux. Ces deux aspects sont d'ailleurs confondus dans la notion de *asa,* qui désigne toute action produisant des effets à la fois sur le monde extérieur visible que « l'on voit avec les yeux » : *hita maso* et sur le monde invisible que « l'on ne voit pas avec les yeux » : *tsy hita maso*. (Je renvoie pour ce thème à Julian Feeley-Harnik : 1986). Tout cela ressort d'une description du rituel majeur du *rasa hariagna* qui au travers de l'ampleur des participations me permet de discuter du dépassement de la parenté et de l'affinité. Cela, qui m'amène à dire un mot des rituels et des spécialistes qui les conduisent, introduit à la structure religieuse des *fehitry* d'Amboditononana et à celle du village, sous-tendue l'une et l'autre par la même notion de *tompon-tany*.

### *Les rituels*

J'examine leurs types, leurs temps et leurs lieux. En dehors des enterrements aussi imprévisibles que la mort, les rituels se font dans la période qui va du début de juillet à la fin de septembre. Quelques-uns, peu nombreux, se prolongent en octobre. La période des festivités, également appelées *lanonana* comme sur les hautes terres centrales, coïncide de la même façon avec la saison fraîche et sèche qui est celle de la récolte du riz *vary vato* de deuxième saison. Cette récolte, généralement deux fois plus abondante que celle du riz *vary kitra* de première saison récolté de décembre à février, donne aux villageois les moyens de leurs dépenses. Pendant cette période festive où, de surcroît les déplacements sont faciles, les rituels se multiplient avec, pour Amboditononana, une moyenne de quatre à cinq par semaine et, pour la circonscription (*Firaisana*) d'Ampasina-Maningory, d'une trentaine. Pour les habitants d'Amboditononana, cet espace que l'on pourrait qualifier de festif correspond en gros à l'espace social au sens de Georges Condomi-

nas (1980), couvert par les réseaux matrimoniaux du village et des villages voisins (fig. 11.4) constitutifs d'une population régionale. Les participations aux rituels des parents, affins et voisins, dépassent largement les limites de la parenté et de l'affinité et absorbent le maximum de l'énergie, du temps et des ressources de ceux qui y prennent part.

Le rituel le plus fréquent est celui de la remise de la part du mort ou *rasa hariagna,* suivi des rituels de construction, de réfection et d'inauguration de nouvelles maisons funéraires (*manody tragno manara*). Les mariages viennent à la suite, mais ils n'intéressent que les familles étendues des conjoints. Quant aux circoncisions elles marquent la même tendance que sur les hautes terres à se limiter de plus en plus aux deux familles d'orientation du père et de la mère de l'enfant. Aucune comparaison par conséquent avec les grandes circoncisions (*laza* ou *sambatra*) sud-betsimisaraka décrites notamment par les R.P. Cotte (103-115) et Lahady (67-93). Ce dernier voit dans les invocations des circoncisions de cette région une sorte de prototype des invocations *joro* aux ancêtres. Rien de commun non plus avec les spectaculaires circoncisions collectives (*savatse*) des sud et sud-ouest. Les rituels sont désignés par le terme général de *tsaboraha.* Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, dès lors qu'ils demandent la participation de plusieurs unités ou sous-unités rituelles et exigent le sacrifice de deux, trois zébus, voire davantage, ils se transforment en rituels collectifs *befangoaka.* Celui déjà décrit de Vohipatsy célébré par Mamy en 1965 et jamais surpassé demeure dans toutes les mémoires. Les rituels accompagnant la construction de la nouvelle maison froide de Todilahy qui ont entraîné la participation de trois lignées relevant d'au moins deux *fehitry* constituées en groupes de *zana-drazagna* et le sacrifice de trois zébus constituent également un *befangoaka.* Les trois zébus sacrifiés avaient été offerts par la ligne de Todilahy, par les membres de celle sa mère et de sa grand-mère maternelle Beny, enfin par les descendants d'une sœur et d'un frère de cette dernière. Quels qu'ils soient, les rituels ancestraux exigent que la veille ou l'avant-veille les ancêtres soient avertis de la cérémonie projetée. Cette responsabilité incombe au prêtre ancestral, au gardien du tombeau ou, quelquefois, au responsable du groupement d'activité (*ampehikely*). Les ancêtres sont invoqués nommément devant l'autel collectif (*falambagnambato*) du village, devant celui du village funéraire de Vohipatsy établi hors de vue des maisons funéraires ou, encore, s'il s'agit de rituels agricoles de présentation de prémices de riz (*petra-dango*), depuis les autels des *toby finomana* aménagés sur l'emplacement des premiers terrains de culture de riz sec qu'ils ont défrichés : « ... tany natôkana gny razagna.. natao ho jinja finomana » : « la terre que les ancêtres ont défrichée [10]... on l'appelle champ *finomana* ».

Le qualifiant de *finomana* : (« à boire », « où l'on boit ») est une allusion à la consommation d'alcool (*toaka* ou *betsabetsa*) qui accompagne obligatoirement les rituels ancestraux. Les présentations des prémices de riz (*petra-dango*) sont

10. *Mitôkana* : « mis à part » avec l'idée d'appropriation. L'expression merina, parallèle de *mitokan-trano* qui signifie se marier et est surtout employé pour une femme, veut dire qu'en « séparant sa maison (de celle de ses parents ») elle en est désormais *tompo* : responsable.

également appelées *toby* ou *jinja finomana* : « *toby* ou (ancien) défrichement de remise des prémices *lango* ». Je rappelle que le *jinja,* qui dans d'autres régions de la côte orientale est la jachère après brûlis forestier, désigne le défrichement et, par extension, le champ de riz sec de colline. Les *toby petra-dango* ou *finomana* toujours établis sur leur emplacement, dominent par conséquent les rizières humides (*horaka*) de bas de vallée. Les schémas du terroir d'Amboditononana du chapitre six localisent et numérotent (en fonction de leur ancienneté) lés cinq *toby finomana* ou *petra-dango* du village qui, sans surprise, appartiennent tous aux *fehitry tompon-tany* (Rafandrohôzana : [1, 3 et 5], Zafin'i Sandry : [4], Zafimihoatra : [2] et Marofotsy également [2]). Le *toby finomanana* Rafandrohôzana d'Ambalaviha [1] sert le village d'Amboditononana et les deux villages Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana d'Ambodimanga I et d'Ambohipamelona. A moins d'agir en qualité de grand prêtre (*ampijôro be*) appelant le collectif de l'ensemble des ancêtres des habitants du village, voire du terroir correspondant à plusieurs villages, les officiants (prêtre ancestral, gardien de tombeau ou chef d'*ampehikely*) ne peuvent être que des descendants directs des ancêtres invoqués. Les invocations sont précédées de cris aigus censés attirer l'attention des ancêtres et demander à ceux qui se seraient absentés, de revenir dans leurs tombeaux [11]. Au village personne ne doit dormir et la nuit précédant le rituel doit se passer en chants et en danses. Les responsabilités des prêtres ancestraux et des gardiens des tombeaux sont très grandes, ils dirigent les rituels, accueillent les participants et président au sacrifice du zébu. Ceux qui en ont pris l'initiative et les membres de leur *fehitry* n'assument que les tâches matérielles.

### *Le* rasa hariagna *ou remise de la part du mort*

Le *rasa hariagna* qui signifie « partage des richesses » est aussi appelé *rasa sandry* : « partage de la force (dans le sens d'énergie vitale) » ou *manati-tsandry* qui « transmet de la force » ou, encore plus explicitement, *fanomezan-drasa* : « remise de la part (du mort) ».

En malgache commun, *sandry* signifie « bras » d'où force. D'utilisation courante en Imerina où l'on souhaite à l'invité que la nourriture qu'on lui sert : « manjary nofo, manjary sandry » : « qu'elle devienne chair (qui forme la substance – *ventiny* – du corps), qu'elle devienne force (la force vitale qui va l'animer) », le concept de *sandry* est complexe. En pays betsimisaraka il exprime la force, la puissance positive, ce que l'on retrouve dans l'appellation des Zafin'i Sandry : « ceux qui participent à la puissance du *sandry* » ou « les descendants de l'énergie, de la force ». Dans d'autres régions betsimisaraka, le *rasa sandry* désigne la com-

11. Les mêmes annonces sont faites en Imerina avant toute ouverture des tombeaux pour avertir les ancêtres de l'arrivée prochaine de l'un de leurs descendants ou de la célébration d'un rituel de deuxième funéraille (*famadihana*). Les annonces peuvent concerner tous les ancêtres s'il s'agit d'un transfert de restes mortels ou seulement certains d'entre eux lorsqu'il s'agit de *famosonan-damba* : de « réenveloppement » (de leurs restes) dans de nouveaux suaires.

pensation qu'un mari coupable ou divorcé (à ses torts) donne à sa femme et correspond au *taha* merina.

En célébrant le rituel du *rasa hariagna,* les enfants cohéritiers entendent remercier leur père ou leur mère décédés de ce qu'ils ont reçu d'eux. Pour ce faire il leur donnent ou, plus exactement, ils leur « rendent leur part » en sacrifiant un zébu à leur intention. Le sacrifice a lieu sur le *toby* ou site cérémoniel du village funéraire. Le *rasa hariagna* est lié à l'existence d'un héritage ; en principe s'il n'y a pas de biens d'héritage il n'y a pas de *rasa hariagna.* Le rituel est conduit par le gardien de tombeau *mpiambi-jigny* en présence du prêtre ancestral, des organisateurs du rituel et des membres du *fehitry* accompagnés de leurs conjoints. Les idées concernant le *rasa hariagna* ne sont pas claires. De nombreuses personnes ont parlé de remerciements et aussi de récompense (*valisoa*) que les fils et filles accordent à leur père ou à leur mère, ou successivement aux deux, pour les avoir mis au monde, nourri par leur travail dans les rizières et enrichi en plantant des caféiers et/ou des girofliers. Certains, pour insister encore plus fortement sur cette idée de récompense, ont malgachisé le français en *mirécompenser.* En dépit de cette explication conventionnelle des remerciements, voire de récompenses, que les vivants doivent aux morts, je pense qu'il s'agit d'une sorte de contrat *do ut des.* Dans cette perspective, en donnant au père ou à la mère, ce qui leur est dû, (des tissus, un zébu), leurs enfants leur apportent l'énergie *sandry* (*manati-sandry*) qui, en retour, leur donne la force de les faire bénéficier eux-mêmes de leur *tso-drano* : de leur protection et de leur efficace. La traduction (chrétienne) de *tso-drano* par bénédiction – un mot qui ne veut pas dire grand chose – ne rend pas compte de la notion malgache. Le *tso-drano* des parents médiatise la protection et l'efficace (*saotra*) des ancêtres, qu'il amorce en quelque sorte et qui vient le renforcer. Outre l'idée de respect (*fanajana*) des plus jeunes à l'égard de leurs aînés et, *a fortiori,* à l'égard des aînés d'aînés que sont les ancêtres, le *tso-drano* est l'assurance du concours indispensable que seuls ces derniers peuvent assurer à leurs descendants. Le *tso-drano* de leurs parents vivants ou récemment morts garantit à leurs enfants la postérité, des récoltes suffisantes, une vie longue et paisible et, à nouveau, l'efficacité de leurs actions. Ce point met à nouveau, en évidence la nature hiérarchisée des relations ancêtres > parents > descendants. A l'inverse, chacun sait que toute personne privée du *tso-drano* et en conséquence du *saotra* de ses ancêtres, est condamnée à une existence difficile (*saro-piaignana*) et à des errements (*ratsy velon-tegna*) ne pouvant que déboucher sur le malheur. Si les gens sont conscients des conséquences négatives qui s'ensuivraient pour eux s'ils ne procédaient pas au *rasa hariagna,* ils sont moins certains des conséquences pour les morts, sinon que le rituel constitue une sorte de rite de passage facilitant leur transformation en ancêtres. A preuve, si le *rasa hariagna* tarde, ceux auxquels il est dû s'impatientent et viennent en rêve [12] visiter

12. Mangalaza (1988) développe ces conceptions. Le manque d'idées concernant le sort des morts privés de *rasa hariagna* est typique de l'attitude des gens du nord à leurs égards, caractérisée, c'est évident, par la crainte mais en même temps par une remarquable indifférence qui peut rejoindre le cynisme de « La guerre de Troie n'aura pas lieu » de Jean Giraudoux. Un ami betsimisaraka m'expliquait que les Betsimisaraka « comme tous les malgaches ne croyaient que ce

leurs enfants et tout particulièrement l'aîné (absolu : *talagn'olo*) dont la responsabilité est plus grande. Normalement, le *rasa hariagna* doit précéder le *rasa lôva,* le « partage des biens d'héritage » entre les cohéritiers et, pour cette raison, ne devrait pas trop tarder à suivre le décès, un délai d'un à deux ans étant considéré comme approprié. En réalité plusieurs années, dix ans, voire davantage peuvent séparer l'enterrement du *rasa hariagna,* ce qui oblige les enfants du mort à procéder au partage de ses biens avant de lui avoir rendu sa propre part.

Événement de joie (*lanonana*), le *rasa hariagna* est tout à fait distinct de l'enterrement dominé à l'inverse par la tristesse. Cependant, en dépit de ce trait qu'il partage avec le *famadihana* merina, je pense que le rituel betsimisaraka, inscrit dans les conceptions locales du culte des ancêtres, n'est pas (par rapport à l'enterrement ou premières funérailles) un rituel de secondes funérailles [13]. Sans m'étendre sur cette question qui nécessiterait une étude particulière, je suis obligé de dire un mot des enterrements, souvent décrits par de nombreux auteurs. Dans l'ouvrage déjà cité Althabe explore le symbolisme des différentes phases des enterrements de l'arrière région de Brickaville (1969 : 121-148).

## Les enterrements et les attitudes à l'égard de la mort

Dans la région du Bas-Maningory, « on n'enterre qu'une fois » : « raiky foana no ilevegna ». Les morts décédés sur place sont définitivement placés dans les fosses des maisons funéraires. Dans d'autres régions du pays betsimisaraka, les morts placés dans un cercueil sont enterrés temporairement dans une fosse en attendant que, quelques années plus tard, leurs ossements collectés soient transférés dans une sépulture définitive, où les ossements des hommes et des femmes (qu'ils soient disposés dans les fosses des maisons funéraires ou dans de grands cercueils collectifs placés à même le sol dans des abris ouverts sur l'extérieur par des parois à claire voie), sont *toujours* séparés. A l'occasion de l'enterrement définitif une somme symbolique de soixante francs appelée *fody rango* : « fermeture du cercueil » est donnée à titre de dédommagement aux représentants des autres *fehitry* de la parentèle du défunt qui ne reçoivent pas le corps. L'adage *valo razagna ny olombelogno* : les humains ont huit ancêtres/ancestralités fournit à nouveau l'explication.

Pour ce qui est de l'enterrement, les mêmes règles valent à Amboditononana et dans les villages environnants. Les enfants enterrent leurs parents et les gendres (*vinanto*) leurs beaux-parents mais, à l'inverse, les parents et les beaux-parents ne peuvent pas enterrer leurs enfants ou leurs gendres ou brus. Cela contraire à l'ordre normal des choses « serait trop dur ». Les époux et les frères de sang supposés appartenir à la même génération ne s'enterrent pas davantage. Lorsque, à la

---

qu'ils voyaient avec leurs yeux ». Contre-vérité évidente dans l'univers des villages qui n'affecte cependant pas les attitudes souvent équivoques à l'égard des morts.

13. Je renvoie à l'étude de Hertz sur la représentation de la mort. Les deuxièmes funérailles n'existent pas partout. Si elles sont attestées pour les princes et les nobles, elles ne le sont pas forcément pour les roturiers. Ce problème des doubles funérailles (présentes ou absentes) devrait être repris pour l'ensemble des régions et des ordres sociaux de Madagascar.

suite des porteurs de la civière sur laquelle est placé le corps du mort ou de la morte, ses fils pénètrent dans les maisons funéraires, ils sont autorisés à se déplacer autour des fosses comme ils l'entendent et dans toutes les directions. Cela n'est pas vrai des gendres qui doivent se tenir à l'ouest des fosses et du côté des pieds du cadavre. Sans m'étendre davantage sur cette question, les personnes autorisées à enterrer leurs parents ou alliés proches n'ont pas le droit de consommer la viande du ou des zébus sacrifiés à leurs funérailles laquelle, qualifiée de *foaraka* : de « mauvaise viande », est considérée comme un substitut symbolique de leur corps [14]. Cette viande peut en revanche être consommée par les parents ou les alliés non admis à les enterrer et par l'ensemble des autres participants.

> Chose intéressante, cet interdit qui s'impose aux parents maternels ne s'impose pas à l'épouse (*zena*) du frère de la mère (*zama*). Celle-ci, qui en pays betsimisaraka est très respectée par les neveux utérins de son mari aussi longtemps que dure le mariage, l'est tout autant après la dissolution de l'union puisqu'aucun de ces derniers ne pourrait concevoir de l'épouser (cf. chapitre onze). Je note que ces attitudes à l'égard de la *zena* betsimisaraka sont tout à fait différentes des attitudes des neveux utérins du mari tsimihety ou sakalava à l'égard de l'épouse de leur oncle maternel appelé du même terme de *zena* avec, au contraire, des relations à plaisanterie.

La consommation d'alcool étant associée à la joie, par conséquent aux occasions festives (appelées *lanonana*) et non à la tristesse, les proches parents et le conjoint de la personne décédée s'en abstiennent.

On l'a vu, les Betsimisaraka, à l'instar de toutes les populations du nord de Madagascar, ont peur des morts et de la mort. Les maisons funéraires ou les tombeaux sont localisés, je l'ai signalé, loin des villages, de préférence dans la forêt qui est le domaine des ancêtres et des entités de la surnature. Rien de semblable par conséquent à ce que l'on trouve sur les hautes terres merina ou betsileo ou encore dans l'extrême-sud mahafaly et antandroy, où les structures massives et ostentatoires des tombeaux, bien en vue sur les croupes latéritiques, ou arrêtant le regard dans les étendues des savanes, sont parfaitement visibles dans le paysage. Dans tout le nord de Madagascar, la mort transforme l'être humain (*olombelogno*), objet de droit et d'obligations, en cadavre (*faty*) objet de crainte, d'aversion et également de honte.

> A l'intérieur de la maison ou de la case où il a rendu le dernier soupir s'il n'a pas été transporté ailleurs ou dans l'abri funéraire qui le reçoit, le cadavre parce qu'il fait honte » (*mahamegnatsy*) disent les Bara (cf. Huntington : 66) est isolé par une claie légère ou cloison de nattes appelé *tako-kenatra*, litt. : « cache honte » dans le Vonizongo (Rakotomalala : 195). Rakotomalala cite le proverbe : « toy ny tongo-bakivaky ny fahafatesana : sady maharary no mahamenatra » : « la mort c'est

14. La viande *foaraka* betsimisaraka correspond à la viande *fandofo* des funérailles antandroy ou, à la « mauvaise viande » (*henan-dratsy*) merina encore appelée plus explicitement *solom-paty* : « substitut du cadavre ».

comme les pieds fendus, ça fait mal et aussi ça fait honte » *(ibid.* : 195), ce qui rejoint les conceptions des Sakalava et des Antankarana qui, outre qu'ils perçoivent et ressentent le cadavre comme une monstruosité, assimilent la mort à un échec (*fahavoazana*). Effectivement le cadavre est partout regardé comme une source majeure d'impureté et de contagion (*tohina*) qui contamine tout son environnement : les parents et alliés de l'unité résidentielle, l'ancestralité, les possessions, qu'il s'agisse des objets personnels (abandonnés pour cette raison sur la tombe) ou des autres biens y compris pour un temps du moins les terres et les troupeaux. Les hécatombes de l'extrême-sud ont quelque chose à voir avec cette idée. Le mort et ses proches sont plongés dans un état de souillure qui, pour leur propre protection autant que pour la protection de leur communauté, nécessite l'imposition d'interdits d'isolement – véritable mise en quarantaine – et de protection *fady*, qui par la suite exigent les rituels de leur lever.

Cette honte est telle que les parlers sakalava et antankarana qualifient le cadavre de *kaka* : « de bête » ou de « monstre ». Dans la région du Bas-Maningory, les proches parents et alliés « atteints par le malheur » (*tai-fombo*) éprouvent un sentiment d'intense pollution, qu'ils retrouvent chaque fois qu'ils sont en présence de dépouilles récentes ou de restes anciens. Ces attitudes éclairent l'importance du rôle des gardiens de tombeau qui médiatisent les contacts entre les vivants, leurs parents récemment décédés et leurs ancêtres. Au village, lors des funérailles, au moment où le cadavre placé sur une sorte de litière ou dans un cercueil léger va être transporté au tombeau, le gardien du tombeau s'adresse à lui, lui rappelle son nouvel état puis, se tournant vers les assistants, leur demande d'accompagner le mort à sa dernière demeure. Un cortège s'ordonne autour de la litière du mort sur une civière par quatre porteurs. Précédé des femmes et des hommes jeunes ou plus âgés de peu de poids social, le cortège est suivie des *olo-maventy* : des personnes en position d'autorité du village et des villages environnants qui, sans hâte, en leur temps viennent en fin de cortège. Dans cet ordonnancement les femmes précèdent les hommes et les plus jeunes les plus vieux, les personnes d'importance (*olo-maventy*) étant uniquement des hommes. Parvenu à proximité du tombeau, le gardien ordonne aux porteurs de s'arrêter et, s'adressant cette fois aux ancêtres, leur annonce la venue d'un nouveau compagnon. La maison funéraire et la fosse ou le tombeau sont ouverts et au dernier instant, précédant immédiatement le dépôt de la dépouille sur l'amoncellement des corps entassés des parents de même sexe, il prend congé du mort avant, dans une dernière exhortation, de lui demander d'accepter sa nouvelle condition et de laisser les vivants tranquilles. Ceci, à moins qu'il n'ait été ensorcelé, auquel cas il l'adjure au contraire de se venger, ce qui dans la tension et l'angoisse des funérailles contribue à créer une atmosphère d'appréhension et de crainte. C'est fini. La fosse est recouverte, les porteurs du corps ressortent de la maison funéraire qui est fermée, se lavent avec l'eau des bambous apportés à cet effet et, rejoignant les assistants restés à l'extérieur, reprennent le chemin du village dans la plus complète confusion. Le désordre du retour contraste avec l'ordonnancement hiérarchique de l'aller. L'atmosphère de peur et de tension qui entoure certaines phases des funérailles est difficile à imaginer. Mangalaza (1988) et Fanony (1974) décrivent par

le détail les phases successives des funérailles betsimisaraka de la région du Mananara et reproduisent en français des discours de funérailles qui ne transmettent pas complètement l'ambiance de l'original malgache. Je reproduis quelques extraits particulièrement explicites d'un discours de funérailles sakalava du nord/antankarana :

> « Hiala eto an-tanàgna ianao. Nialanao eto tsy hoe : anao tsy nahazo hany, na tia higiaka tsy namiagna rano ; tsy anao tsy nitahana fa lahatra boaka amin'ny Zagnahary. » : « Tu quittes le village. Tu pars d'ici, ne dis pas que tu n'as pas eu de nourriture, que tu veuilles boire, qu'on ne t'ait pas donné d'eau ; cela ne vient pas de toi, mais de l'ordre des choses (*lahatra*) qui sort de Zagnahary » (Vatosoandranomasina : 56).
>
> « Mipetraka eto agnilan'ny dadilahinao, babanao, zamanao. Aza magnaraka ampiambigny aomby ; aza mipodipody an-tanàgna mampatahotro tsaiky madiniky ; mitsangana an-dàlagna ; mitôpitôpy ôlo. Aza magnaraka ôlo mantsaka. Aza mampagnonôfy ratsy » : « Reste ici, aux côtés de ton grand père, de ton père, de ton oncle maternel. Ne (nous) suis pas pour garder les zébus, ne reviens pas au village effrayer les jeunes enfants, ne te dresse pas sur les chemins pour faire peur aux gens. Ne suis pas ceux qui vont à l'aiguade. Ne cause pas de cauchemars » (*ibid.* 58-59).
>
> « Kanefa raha nisy ny ôlo namono anao, nisy ny ôlo nikafiry. Kafiry no nahafaty anao, vôriky no namono anao ? Mitaoma havagna, nagnatsôva kamarady. Alao amin'ny andro niany ilay ôlo namono anao na ny vatako zaho mikigny 'ty. » : « Cependant s'il y a eu quelqu'un qui t'a tué, quelqu'un qui t'a fait ce mal. Un méchant qui t'a fait mourir, un sortilège qui t'a peut être tué ? Même si c'est un parent, un ami. Prends aujourd'hui même (fais mourir) cette personne qui t'a tué, même si j'étais celui-là, moi qui t'exhorte » (*ibid.* 59 ; aussi *Hazavana anatin'ny Aizina* : 72-73).

Pour sa part, Huntington décrit les grands rassemblements (*havoria*) du pays bara que la première moisson suivant le décès a permis d'organiser et insiste sur l'atmosphère de suspicion et de violence latente susceptible d'éclater à tout instant. Il en résulte le paradoxe que ces rencontres, souhaitées par les gratifications physiques qu'elles promettent (nourriture de viande, alcool, sexe), sont dans le même temps justement perçues comme dangereuses. Dans la grande confusion et exaltation des beuveries, des relations sexuelles aisées et des divertissements, il est facile de régler ses comptes en utilisant la sorcellerie et/ou, tout bonnement, des poisons (Huntington : 71-72).

## L'ethnographie du *rasa hariagna*

Lors de mon séjour, Tsimitavy, passablement troublé par une visite en rêve de son père décédé depuis plusieurs années, s'est hâté d'organiser son *rasa hariagna,* procédant quelques jours plus tôt au rituel préalable de la « remise de tissus » (*atidamba*) Il est en effet fréquent que des parents ayant déjà bénéficié du *rasa hariagna* ou des grands-parents, apparaissent en rêve à leurs descendants pour les réclamer. Dans de tels cas, le gardien du tombeau ouvre la maison funéraire,

découvre la fosse masculine ou féminine où se trouvent la dépouille ou les restes de l'ancêtre à honorer et étale (*velarina*) simplement les tissus ou couvertures (*covartire*) offerts sur l'ensemble des corps entassés. Pour éviter toute confusion, il prononce le noms du ou des bénéficiaires suivis de celui du donateur (*mpanati-damba*) qui, présent, se tient immobile et silencieux sur le seuil de la maison funéraire dans laquelle il ne pénètre pas. Si les *rasa hariagna* sont obligatoirement précédés de la remise de tissus *ati-damba*, le *ati-damba* destiné à honorer les ancêtres choisis constitue un rite autonome indépendant du *rasa hariagna*. Les rituels du *rasa hariagna,* depuis l'offre des tissus *ati-damba* jusqu'à la dispersion des participants sur l'espace cérémoniel *toby* du village funéraire, occupent une dizaine de jours. La séquence est la suivante :

Les enfants du mort sous la direction de l'aîné (*talagnolo*) avertissent leurs parents et affins de leur intention et, avec l'aide du gardien du tombeau, remettent le *ati-damba*. Les jours qui suivent sont employés à collecter les aides et les contributions, à acheter le ou les zébus à sacrifier et à réunir les quantités d'alcool nécessaires.

Le rituel d'avertissement (*hodihody*) des ancêtres a lieu le matin qui précède le jour du *rasa hariagna*. Les organisateurs accompagnent le prêtre ancestral de leur *fehitry* devant l'autel (*falambagnambato*) du centre du village. En présence des représentants des *fehitry* du village, le prêtre se tourne vers l'est et procède à l'invocation *laho-jôro,* « l'invocation de la demande » (*laho* → *mangaho* : « demander »).

Par le *laho-jôro* le prêtre avertit le mort, les ancêtres de son *fehitry*, ceux des *fehitry* parents et affins ainsi que ce que l'on peut appeler le collectif des ancêtres du village et de la région, de la cérémonie prévue pour le lendemain. Cinq litres d'alcool (*toaka*) sont apportés. Une petite quantité est versée sur l'autel, les assistants boivent le reste.

La journée se passe à préparer le rituel du lendemain. L'emplacement cérémoniel *toby* est établi à quelques dizaines de mètres à l'ouest de la maison funéraire qui généralement n'est pas visible. Un abri (*tragno lava*) sans cloisons couvert d'un toit est édifié à l'ouest de l'autel *falambagnambato*. L'alcool *toaka* et l'alcool de canne *betsabetsa* sont stockés au village. Au coucher du soleil, le zébu devant être sacrifié le lendemain est attaché derrière la case du gardien de tombeau (et non des cases de l'organisateur ou du prêtre ancestral). Tout est prêt pour le lendemain. Il est impératif que les organisateurs ne dorment pas. La nuit de veille : *tsimandrimandry* (*tsimandrimandry* signifie « ne pas reposer », « ne pas dormir », en un mot « veiller ») se passe en chants et en danses collectifs. Il s'agit bien d'une interdiction (*fady*) dont la violation compromettrait le succès du *rasa hariagna*.

Le lendemain matin, les organisateurs et tous les assistants se rendent au village funéraire. Le gardien de tombeau qui les a précédés accueille les participants (parents, affins et voisins) venus en délégation du village du mort et des autres villages de la région. Dès qu'ils sont assez nombreux, il délivre le discours de bienvenue (*fanotsafana kabary*, de la racine *tsafa* : saluer/accueillir).

En simplifiant beaucoup, le zébu, déjà sur place sur le *toby*, est amené devant l'autel (*falambagnambato*) où, renversé il est entravé la tête tournée vers l'est (d'où l'expression de *fandavoana aomby* (racine : *lavo*) : la « tombée » du zébu, désignant le rite).

Après avoir comme la veille appelé (*magnatoro*) par leurs noms et sans aucune référence aux *fehitry* d'appartenance de leurs descendants, le mort bénéficiaire du *rasa hariagna* et l'ensemble des ancêtres, le gardien de tombeau ou, parfois, le prêtre ancestral, du *fehitry* du mort, leur adresse un discours (*rasa volagna*). Silencieux derrière eux, les enfants du mort, organisateurs du rituel, n'interviennent pas.

Il est absolument interdit de se placer à l'est du prêtre et du zébu à sacrifier soit entre le sacrificateur, le sacrifié et les ancêtres. Assimilé au zébu, le transgresseur occupant cette position devrait être tué. « Si c'était un enfant ? » Réponse : « C'est différent, il ne sait pas, il serait chassé... ». Les zébus sont égorgés par de jeunes gens tandis que le prêtre et/ou gardien de tombeaux se penchant sur les bêtes entravées se contentent de les frapper du plat de la main (*manefaka aomby*) pour les dédier au bénéficiaire du *rasa hariagna*.

Le sacrifice et la consécration du zébu ne valent qu'au moment où le sang du zébu égorgé supposé contenir sa puissance vitale (*hiaigna*) est répandu : « On sacrifie pour faire couler le sang » : « manapaka.. mba ampandeha ny ra ». C'est pour répandre au maximum le sang que la bête égorgée est traînée sur plusieurs mètres au travers du *toby* (*mifindra lasy ny aomby*).

La responsabilité des jeunes hommes, généralement des parents mais parfois aussi des époux de sœurs ou de filles, qui mettent le zébu à mort est d'autant sérieuse que les zébus consacrés aux ancêtres ne doivent pas souffrir. Ce qu'exprime la phrase clichée devenue un quasi-adage : « tsy mampijaly izikoa manan'aina » : « (les zébus) ne doivent pas être tourmentés aussi longtemps qu'ils sont vivants ». Ceci d'autant que leurs plaintes, interprétées comme un refus des bénéficiaires, obligeraient à renouveler le rituel. C'est sans doute pour cette raison qu'à la différence de l'Androy, les taureaux sacrifiés ne sont pas castrés immédiatement avant d'être égorgés. Les sacrifices sans violence des *rasa hariagna* contrastent avec ceux des funérailles ou, encore, ceux des circoncisions collectives de l'ouest et du sud de Madagascar qui, toujours violents, sont précédées de luttes entre les jeunes gens et les zébus au cours desquelles les bêtes sont passablement malmenées.

Ceci, pour ne rien dire du *Fandroana*, l'ancien festival de renouveau du royaume merina, où les bêtes lâchées dans les venelles étroites de Tananarive, littéralement mises en pièce, mouraient au maximum de leur souffrance communiquant sans doute ainsi le maximum de leur puissance et de leur énergie vitale (toujours le *hiaigna* du nord de Madagascar) à la nouvelle année.

Il semble que la violence et la souffrance soient des attributs des rituels de régénération ou de changement de condition (féminin → masculin ; vivant → mort → ancêtre) et, qu'à l'inverse, la non-violence et la non-souffrance caractérisent les rituels que j'appellerais « de continuité ». Ceci est aussi le cas des zébus sacrifiés à l'occasion de l'inauguration de nouvelles maisons funéraires et aussi du rituel antandroy d'installation d'un nouveau prêtre ancestral décrit dans le premier chapitre.

A l'exclusion de la bosse, des intestins, du foie et des reins qui sont cuits entiers avant d'être découpés pour être offerts aux personnes d'importance et aux aînés (*olo-maventy* et *zokizokiny*), le reste de la carcasse du zébu sacrifié, débité en gros cubes (*tetika*) puis en petits morceaux (*tatana*), est cuit dans de grandes marmites de fonte servant à cet usage. La chair non dépecée est cuite adhérant aux os et au cuir. Les jarrets et les sabots sont jetés dans les marmites..

La viande bouillie est simplement salée. La préparation des repas collectifs *fihinanam-be* : « grand repas » [15] est l'apanage des hommes. Les femmes invitées à les consommer n'interviennent pas. Les organisateurs (*tompon-tsaboraha*) assurent eux-mêmes la distribution des repas composés d'une part de viande cuite et d'une portion de riz cuit joliment empaquetées dans des feuilles de *ravinala* que les assistants défont pour les manger sur place. Le repas achevé, les organisateurs aidés cette fois par tous les participants nettoient l'emplacement cérémoniel, qui, pour l'occasion n'est plus un *toby* mais un *lapa* (« un palais » : *mamafa lapa* : balayer le *lapa*). Le « palais » balayé, le rituel est clos par le *rava lanonana* : « la dispersion de la fête », lui-même symbolisé par l'extinction des foyers (*vono afo*) qui ont servi à cuire la nourriture. Dix derniers litres de *betsabetsa* sont bus à ce moment-là.

Je n'ai donné qu'un minimum d'informations. Les participants qui ont apporté une contribution monétaire appelée *soron'afo* reçoivent en outre une part de viande crue qu'ils ramènent chez eux. Le rhum et l'alcool fort (*toaka*) sont achetés dans les boutiques d'Ampasina-Maningory. L'alcool de canne plus léger (*betsabetsa*) consommé en grande quantité est fabriqué à Amboditononana dans une sorte de grand hangar protégé par un toit du hameau de Zafizanaka [16]. Je n'ai pas parlé de la distribution des parts provenant des différentes parties du zébu et de leur symbolisme souvent décrit. Les chants et des danses qui ne cessent pas dans la nuit du *tsimandrimandry* qui précède le sacrifice du zébu du lendemain, ni tout au long de la journée relèvent des genres *osika* et *larovoka*. Disposés sur deux ou trois rangs et se faisant face, les danseurs des deux sexes avancent et reculent sur place.

Les *osika* sont des danses de femmes accompagnant des phrases indéfiniment répétées, les *larovoka* des danses d'hommes et de femmes accompagnées de chants *jijy* à connotations sexuelles. Les instruments *faray* d'autrefois, sortes de clés de fins bambous enfermant des graines que l'on secoue, ont disparu, remplacés par des accordéons et des tambours (*bingy*). Les couplets des *osika* sont amusants par exemple : « *O lemana* ! : « O l'oncle maternel (abréviation de *zama*) ! » « alamindamino » : « il faut (bien) s'arranger » ; « mandeha magnano miaramila zaho tsy nahoanao » : « je vais faire le militaire, moi, toi, tu t'en fiches » ; « nandeha tamin'olo anao tsy nahoako » : « tu es allée avec un autre homme, je m'en fous ». Etc.

15. Le *fihininam-be* betsimisaraka correspond au *nahandro be*, le grand le repas festif antemoro, de même sens symbolique (R. Dubois : 119-124).

16. Les cannes sont écrasées par un énorme cylindre de bois (*fangorina*) taillé d'une seule pièce dans un tronc de gros diamètre.

Le *rasa hariagna* terminé, les jeunes gens revenus dans le village du mort honoré prolongent la soirée tard dans la nuit avec des danses et des chants *'aratsandana*[17]. Pour la famille du mort le *rasa hariagna* ne se termine véritablement que le lendemain avec le partage entre les seuls organisateurs du *rasa hariagna* de la tête du zébu sacrifié qui, ramenée de l'aire sacrificielle au village, est fichée au sommet d'un poteau (*fisokigna*) dressé tout à côté de la case du fils aîné du mort. Toutes les phases des *rasa hariagna* qui constituent des rituels festifs (toujours *lanonana*) excluent les pleurs. Elles sont l'occasion de consommation de *betsabetsa* et, pour certaines phases comme la mise à mort du zébu ou encore la distribution des parts de viandes cuites aux aînés (*zokizokiny*), de rhum (*toaka mafana*). Ces consommations sont fixées par la coutume, pour le rhum en nombre de litres, pour la *betsabetsa*, en dames-jeannes tout à fait indépendamment du nombre des assistants. (Le même formalisme se retrouvait pour les chèvres antandroy distribuées aux groupes de commensalité funéraires : une chèvre par groupe quel qu'en soit l'effectif).

L'ampleur des participations

Les organisateurs ne pouvant pas assumer à eux seuls la totalité des frais (achats du/des zébus, du riz, de l'alcool, éventuellement salaires de travailleurs), le financement du *rasa hariagna* (et plus généralement des rituels) est assuré par :

> Les apports propres des organisateurs et les contributions de l'ensemble de leurs enfants et petits-enfants « descendants du mort ou de l'ancêtre à honorer » (*zana-drazagna*) qui fournissent le maximum de ce qu'ils peuvent fournir.
>
> Les contributions des parents de proches parents paternels et maternels du *fehitry* et de parentèle et leurs affins et les aides (*fanampiagna*) des parents plus éloignés qui sont comptabilisées sur un cahier. Les aides souhaitées demeurent facultatives et les contributions ne revêtent pas le caractère rigoureusement obligatoire qu'elles présentent en Androy (chapitre dix). Par définition les parents qui ne descendent pas de l'ascendant en question ne sont pas ses *zana-drazagna*.
>
> Les quotes-parts en argent des assistants du village ou des délégations représentant les autres villages sont appelées *soron'afo*. Les montants des *soron'afo* sont notés sur un cahier.

Le grand repas de type traditionnel est, avec la consécration du zébu sacrifié au mort, un moment essentiel du *rasa hariagna*. Il n'est nullement question, comme à l'occasion des enterrements, de « mauvaise viande ». Au contraire, la viande cuite consommée et les parts de viande crue que les contributeurs des *soron'afo* rapportent chez eux, ont le caractère de ce que l'on appelle en merina la *hena mpitam-pihavanana* : la « viande qui rattache la parenté/l'état de confiance réciproque ». La part de viande crue des contributeurs absents leur est envoyée chez

17. Les « discos » modernes avec guitare sur batterie qui animent parfois les bals nocturnes (*jiro mena* : « lampes rouges » cf. chapitre dix) des gros villages n'ont pas fait leur apparition dans les rituels.

eux. En février 1991 le *rasa hariagna* d'un homme du village d'Andapateza apparenté à plusieurs familles d'Amboditononana, célébré sur le site cérémoniel du village funéraire de Vongavonga, avait attiré deux cent cinquante à trois cents personnes. Les participants avaient apporté leurs quotes-parts (*soron'afo*) et celles de leurs proches – généralement des collatéraux – qui n'avaient pas pu se déplacer (ce que, pour les plus âgés, l'état des pistes explique aisément). Un relevé des contributeurs montre qu'ils venaient de 19 villages localisés en gros dans une espace d'une dizaine de kilomètres carrés, Andapateza et Amboditononana étant à cet égard éloignés au maximum (cf. figure 9.5) :

Tableau 4.1

**Les participations monétaires au *rasa hariagna***

| Villages | Nombre de participants | Contributions |
|---|---|---|
| ANDAPATEZA | 90 | 6 940 |
| Ambalinisana | 1 | 100 |
| Andampy | 8 | 800 |
| Sahafilo | 1 | 100 |
| Morarano | 4 | 260 |
| AMBODIBONARA | 44 | 3 860 |
| AMBATOFÔLAKA [18] | 38 | 3 320 |
| Agnaribato | 2 | 300 |
| ANALAMANKARAGNA | 37 | 3 200 |
| ANKASIMBELONA | 18 | 1 660 |
| Ampihaona | 1 | 100 |
| Ambatofilo | 2 | 160 |
| Vohibato | 9 | 800 |
| *AMBODITONONANA* | 116 | 11 140 |
| Rokonina | 16 | 1 240 |
| Antanetilava | 5 | 500 |
| Vohitromba | 1 | 100 |
| Marotragno | 2 | 200 |

La liste des villages correspond sensiblement aux nœuds du réseau matrimonial du mort et des membres de sa famille d'orientation et de procréation de ses parents, germains et enfants organisateurs de la cérémonie. Les noms des villages importants sont indiqués en capitales. Les montants en francs malgaches importent peu. Les contributeurs agissent comme représentants de leur propre famille de procréation et quelquefois de celles de leurs parents ou collatéraux. La somme minimale de soixante francs (en malgache *roaambinfolo, paraty* : douze piastres – correctement ce devrait être : *roa ambin'ny folo*) coutumièrement versée dans la plupart des rituels, revêt une valeur symbolique. Cent ou deux cents francs par familles élémentaires constitue la contribution la plus fréquente mais, l'aspect

18. Sur les cartes officielles Ambatofôlaka devient Ambodimanga II.

prestige restant essentiel, les personnes d'importance (*olo-maventy*) peuvent verser cinq cents francs ; quant à Manahirana il en a donné mille. Les sommes versées doivent correspondre aux moyens des contributeurs ; si la contribution de Manahirana est, compte tenu de sa position, appropriée, des personnes sans grand moyen qui donneraient exagérément seraient mal jugées. Outre l'argent remis au titre de *soron'afo*, les assistants ont contribué en nourriture, en riz et en alcool fournissant 125 litres d'alcool de canne *betsabetsa* et 10 litres de rhum (*toaka mena*) s'ajoutant aux contributions obligatoires des organisateurs. Lors du *rasa hariagna* décrit, ces apports avaient coutumièrement représenté un total de 75 litres de *betsabetsa* et de quelques litres de rhum. La consommation effective est par conséquent beaucoup plus importante.

Le tableau fait apparaître l'ampleur des *rasa hariagna* qui, si le mort est une personne d'importance, peuvent dépasser largement la parenté et l'affinité et, dans un rayon de plusieurs kilomètres, concerner l'ensemble des villages environnants. L'importance des dépenses occasionnées par les rituels ancestraux justifie le caractère obligatoire des obligations financières de *rasa tsigny* exigées de tous les membres adultes ou en âge de l'être des *fehitry* autant que leurs montants élevés. Je rappelle que tout membre d'un *fehitry* qui ne paierait pas le *rasa tsigny* en serait exclu, ce qui ne lui laisse d'autre choix que de quitter son quartier (*tokotany*) et village de résidence. Je le répète, en participant au paiement des *rasa tsigny,* il peut maintenir ses droits dans plusieurs *fehitry*. Le non-paiement des contributions de *rasa tsigny* peut être rattrapé si les premiers intéressés y consentent par le paiement du *tagnàna miômpaka* : « des ampoules des mains » (cf. chapitre précédent). Les vivants, hésitant devant les coûts impliqués par les rituels, qu'ils savent pourtant ne pas pouvoir éluder, ont tendance à les repousser d'année en année. Ils ne s'y résolvent finalement qu'après que plusieurs indices, interprétés comme autant de signes de mécontentement des disparus et confirmés par des spécialistes de la possession *tromba* ou par un devin *moasy*, les aient rappelés à leurs devoirs. Les devins qui possèdent des talismans utilisent la divination par les graines *sikidy,* décrite dans la région comme une opération purement technique. Pratiquant des méthodes différentes, le *moasy* peut être *tromba* et vice-versa. En revanche ni l'un ni l'autre ne peuvent être prêtre ancestral ou gardien de tombeau.

## La religion de l'ancestralité

Je me limite aux spécialistes des rituels de l'ancestralité, à leurs compétences attendues, à leurs obligations, enfin à ce que l'on peut appeler la structure religieuse du village.

*Les spécialistes et les compétences requises*

Il existe trois spécialistes : le prêtre ancestral *ampijôro* ou quelquefois *mpijôro*, le gardien des maisons funéraires *mpiambi-jiny* et, en anticipant sur le prochain chapitre, le chef de groupements d'activités *ampehikely* qui, s'il ne dépend pas directement des *fehitry,* s'y rattache puisqu'il en est membre. Le prêtre ancestral intervient dans toutes les occasions ordinaires (naissance, mariage, mort) ou exceptionnelles (accidents, maladies, malchance persistante) de la vie et aussi, pour les vœux, promesses *voady* ou *tsikafara* des membres du *fehitry*. Les ancêtres peuvent être invoqués devant l'autel collectif (*falambagnambato*) du centre du village, sur le *toby* du village funéraire, enfin sur l'autel des *toby finomana* ménagés sur l'emplacement des premiers champs de riz sec sur brûlis (*jinja*) « ouverts » par les ancêtres. Le fait que ces emplacements se trouvent à proximité des rizières irriguées (*horaka*) établies par la suite est fortuit. Dans la région, les rituels d'offrande de prémices appelés *petra-dango* ou, plus explicitement, *mangala fady vary* : qui signifie littéralement : « enlever les interdictions du riz (de moissonnage et de consommation) », ont lieu sur les autels des *toby finomana*[19]. Le gardien de tombeau intervient pour tous les rituels funéraires, qu'il s'agisse d'enterrements, de *rasa hariagna* et d'*ati-damba*, d'exhumations (*fagnokaragna*) suivies des transferts des dépouilles des membres du *fehitry* morts au loin et ramenés dans leur tombeau ancestral ou, plus exceptionnellement, d'exhumations (même terme que dessus) rendues nécessaires par le déplacement d'une maison funéraire qui s'avère mal située ou de la construction d'un nouveau tombeau entraînant le transfert de restes d'ancêtres (cf. exemple de Todilahy).

> Le danger majeur dont il a été question reste celui des inondations qui, si elles atteignent les maisons funéraires et les ancêtres dont la condition est d'être « secs », ne peuvent que provoquer leurs représailles. L'eau est intolérable aussi bien pour les ancêtres mouillés que pour ceux qui ont l'infortune de périr noyés et que leurs ancêtres rejettent. La noyade est interprétée comme une punition pour des manquements très graves qui ôte aux noyés toute chance de devenir ancêtres. Les conséquences seraient tout aussi désastreuses pour les ancêtres mais personne n'est capable de préciser en quoi. A l'inverse, les dépouilles des très jeunes enfants (*zaza rano* : « enfants de l'eau »), qui ne sont pas considérés des personnes humaines, sont immergées dans des marécages.

Je reviens dans le prochain chapitre sur les chefs de groupement d'activité (*sefon'ampehikely*), rappelant ici qu'ils interviennent sur les *toby finomana* pour demander aux ancêtres de protéger les récoltes (*mijôro voly*), qu'elles soient de subsistance comme le riz ou commerciales comme le girofle.

Les trois fonctions comportent des contraintes différentes. En dépit de l'importance de son rôle, le prêtre ancestral peut résider ailleurs que dans le village d'implantation de son *fehitry*. Ceci est confirmé par les cas de Bofona et de Maro-

19. Je n'étudie pas en soi les rites *petra-dango* de remise de prémices sur lesquels Arlette Ottino a travaillé dans plusieurs régions betsimisaraka.

lahy, prêtres ancestraux de deux *fehitry* d'autres villages (Le *fehitry* Zafin'i Sado-Gorobe pour Bofona). En revanche, les gardiens de tombeaux et les chefs d'*ampehikely* doivent résider obligatoirement dans les villages dont dépendent les tombeaux dont ils s'occupent, où sont localisés les *ampehikely* dont ils sont responsables. En dépit de l'appellation de *mpiambi-jigny*, les gardiens de tombeaux n'ont pas la garde d'objets ancestraux comparables aux objets rituels antandroy décrits dans le premier chapitre ou encore aux reliques ancestrales *jigny* masikoro ou *dady* sakalava des régions du Fiherenana, du Menabe ou du Boina. Les fonctions de gardien de tombeau ou de responsable d'*ampehikely* ne font pas problème. Dès qu'il y a un tombeau, il faut un gardien. De la même manière, un *ampehikely* n'est pas concevable sans un chef d'*ampehikely*. Le même raisonnement associe les prêtres ancestraux aux *fehitry* et vice versa mais les choses vont beaucoup moins de soi. Si, en s'adressant à leurs ancêtres pour leur demander des faveurs, certaines personnes respectées des *fehitry* invoquent leurs ancêtres, (qui le ferait à leur place ?), elles n'en sont pas pour autant *ampijôro* : prêtres ancestraux : « magnano jôro fa tsy ampijôro » : « ils font des invocations, ils ne sont pas prêtres ancestraux ».

Sans doute, les anciennes figures des *ampijôro be* : des « grands » prêtres ancestraux invoquant collectivement tous les ancêtres du terroir pour le compte des habitants du village voire de plusieurs villages, réduisent quelque peu le prestige des prêtres actuels qui à deux ou trois exceptions près n'oseraient pas prétendre à la même compétence. Ainsi, à Amboditononana, seuls Zava et Zafizanaka, prêtres ancestraux des *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana, et Zafin'i Sandry et aussi Lalahifotsy du *fehitry* Marinkely qui sont des *ampijôro ampively aomby* (des prêtres autorisés à frapper à petits coups répétés de la canne sacrificielle *angira,* les zébus entravés près à être égorgés) peuvent être regardés comme de « vrais » prêtres ancestraux. Zava et Zafizanaka ont reçus l'*angira,* signe de leur fonction, des mains de l'*ampijôro be* Mamy. L'*angira* de Lalahifotsy lui aurait été remis par Toto I qui la tenait lui-même de Ndianambininy, considéré comme le premier grand prêtre ancestral d'Ambodihazoambo avant de devenir, après sa création, celui d'Amboditononana. Quant à Ndianambininy, il aurait succédé à un Totiva dont on connaît le nom mais que personne n'a su identifier.

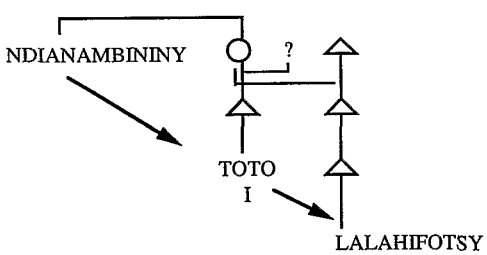


Figure 4.5

**La transmission des fonctions de prêtre Marinkely**

La question des grands prêtres ancestraux ayant compétence sur la totalité du terroir mettait mal à l'aise les interlocuteurs qui craignaient, par le seul fait d'en parler, d'offenser les grands prêtres du passé et, ce faisant, leurs propres ancêtres. Si le statut de grand prêtre de Lalahifotsy n'est pas clair, il est certain que Ndianambininy avait également institué Mamy du *fehitry* Zafin'i Sandry. Mamy, lorsqu'il lui a succédé comme *ampijôro be*, a exercé ses fonctions pour les trois villages d'Ambohimanga I où il a toujours résidé, d'Amboditononana et, également, pour celui tout proche de Vohipamelona peuplé de Zafin'i Sandry et de ZafiSoahariagna devenus Rafandrohôzana. Cela ouvre la question des grands prêtres ancestraux. Au cours de mes séjours à Amboditononana, j'ai souvent entendu dire qu'il n'y avait plus d'*ampijoro be*, que Mamy, le dernier grand-prêtre ancestral, avait, lors du grand rituel de Vohipatsy décrit dans le chapitre précédent, en autorisant chaque *fehitry* à avoir désormais son propre prêtre ancestral, supprimé sa propre fonction. Pourtant, le concept de *tompon-tany,* au sens de « maître de la terre », oblige à conserver, sinon la fonction de grand prêtre, du moins une fonction de prêtre ancestral du terroir, habilité à s'adresser en cette qualité aux ancêtres *tompon-tany* locaux qui les premiers ont défriché et mis en culture les terres sur lesquelles vivent aujourd'hui leurs descendants. Dans la logique de l'ancestralité les grands prêtres ou prêtres du terroir, de même que les chefs d'*ampehikely* qui dirigent les rituels de *petra-dango* accomplis sur les sites des premiers défrichements, ne peuvent être que les descendants directs de ces ancêtres fondateurs. Zava, trop âgé, n'officiant plus a été à sa demande remplacé par Zafizanaka. Fin 1991, à l'occasion d'un rituel marquant le remplacement de l'ancien autel d'un *toby finomana* (trois montants de pierres surmontés d'une dalle plate), par une table de ciment massive pareille à celle qui tient lieu d'autel au centre du village, Zafizanaka s'est adressé à deux reprises aux ancêtres du terroir, la veille pour les avertir du rituel du lendemain et le jour du rituel. La première invocation en présence des Zafin'i Sandry et des représentants des *fehitry* d'Amboditononana a eu lieu devant l'autel collectif du village :

> « magna(n)toro, mampilaza an-janahary zahay, mampilaza an-drazagna ; amin'ny Sabotsy misy tsaboraha, an-drazagna, an-tany ; mangataka, amia tsodrano, amia hafaliana, amia zaza, amia vokatra tsara, tadiaviana volafotsy, volamena » ; satria anareo magnagno gny ologno, magnano raha, magnano tany... » : « Nous appelons, nous avertissons les dieux, les ancêtres ; samedi aura lieu un rituel, pour les ancêtres, pour la terre ; nous demandons : "donnez-nous la protection de votre efficacité ; donnez-nous la joie ; donnez-nous des enfants ; donnez-nous des récoltes ; nous cherchons de l'argent, de l'or ; parce que vous avez façonné les humains, vous avez façonné les êtres, vous avez façonné la terre...". »

L'utilisation du terme *zanahary* dans le début de l'invocation est intéressante. Soba, catéchiste catholique, présent au rituel en sa qualité de membre du *fehitry* Marinkely, remarquait que dans ce contexte le terme de *zanahary* (d'ailleurs un collectif) n'avait rien à voir avec l'idée de Dieu. A l'intérieur de la catégorie des ancêtres, il marquait une différence entre ceux « dont on se souvient » (*mahatsiaro*) appelés *razagna* et ceux dont on ne se souvient pas qui sont connotés par ce

terme catégoriel donc collectif de *zanahary*. Un autre assistant, venu d'un autre village et qui avait suivi la conversation, avait ajouté que « les *razagna* sont rapprochés des vivants alors que les *zanahary* en sont éloignés ».

L'invocation du lendemain plus solennelle a eu lieu en présence des membres du *fehitry* Zafin'i Sandry du village et d'Ambodimanga I, des aînés (*zokizokiny*) des autres *fehitry* d'Amboditononana et des villages d'alentour[20] sur l'emplacement du nouvel autel érigé sur le *toby finomana* à proximité des rizières. Zafizanaka, se tournant vers l'est, a, après les trois cris aigus habituels, repris à peu près les termes de l'invocation de la veille et a procédé à nouveau au discours (*rasa volagna* litt. : « partage des paroles »). Pour ce faire il a appelé dans l'ordre ses propres ancêtres Zafin'i Sandry, puis Rabamo invoquée au titre des ZafiSoahariagna, suivie des Ravilolo d'Ampasina-Maningory (fig. 3.4) et enfin des ancêtres des *fehitry* Maroantsaky, Marinkely et Maroandambagna actuels invoqués individuellement, non pas en leur qualité d'ancêtres de tel ou tel *fehitry* mais bien en tant qu'ancêtres du terroir.

> Les ancêtres étaient évoqués par les mots « *Aka* i Toto Sahidy ! ».. que l'on peut traduire par « ici (un tel) ! » ou s'il s'agissait de plusieurs ancêtres par *Ry zareo* : « O vous ! ». Parmi les Zafin'i Sandry figuraient Toto Sahidy, sa sœur Vôlatera, aïeule de Zafizaka, suivie de Mahogo, le père de son père Razokiny. Pour les Zafisoahariagna Rabamo mais pas sa mère Mariamo, les Ravilolo Bakary et Fira et à la suite des ancêtres tels que qu'Ilandry et Katsatoto, Pimpa et Mahazo, Somobato le nom de lieu pour les Maroandambagna ; enfin Razamany (pourtant considéré comme Zafin'i Sado !) et Kiao pour les Zafimihoatra.

Pour terminer, Zafizanaka s'est tourné vers le nord pour appeler les Zafimihoatra qu'il a ainsi dissociés des Ravilolo. Les ancêtres des *fehitry* étrangers Ravahoaka et Marofotsy, qui ne sont pas enterrés à Vohipatsy, ne sont pas mentionnés. A l'exception des chants et des danses les séquences du rituel observé correspondaient à celles du *rasa hariagna* décrit plus haut avec cette différence que (pour je ne sais quelle raison) de nombreux assistants « avaient marché sur le sang », c'est-à-dire qu'ils étaient arrivés en retard après le sacrifice du zébu auquel ils auraient dû assister.

### *La structure religieuse du village*

En 1991 la distribution des titulaires des fonctions ancestrales dans le village (auxquels, en anticipant sur le prochain chapitre, j'adjoins les chefs d'*ampehikely*) était celle du tableau dont la dernière colonne indique la possession ou la

20. Il s'agissait du rituel préalable d'appel (*magnantoro* = *miantso* : appeler). La veille d'un rituel, ici de l'inauguration d'un nouvel autel *falambagnambato,* celui qui en a pris l'initiative avertit ses ancêtres de la cérémonie qui doit avoir lieu le lendemain.

non-possession de *toby finomana* pour les rituels de *petra-dango* (TF) et autres rituels agricoles (présence = +, absence = -) :

Tableau 4.2

**Les fonctions de l'ancestralité**

| *Fehitry* | Prêtre | Gardien | *Ampehikely* | tf |
|---|---|---|---|---|
| RF | Zava | Manahirana | idem | + |
| ZI | Zafizanaka | idem | Todilahy | + |
| ZM | Sondry | Belalahy | néant | + |
| MD (1) | Laimena | idem | Jerôme | - |
| MD (2) | Tovolahy | idem | Jerôme | - |
| MT | Soazafy I | Totolalahy | idem | - |
| MF | Bofona | Martial | Vambaka | + |
| RV | Godrofo | Bezandry | idem | - |
| MI (1) | Lalahifotsy | Soba | idem | - |
| MI (2) | Lalahifotsy | Toto | idem | - |
| ZO | Tody | idem | Imbeloma | - |
| TS | | Gisy | néant | - |

Le tableau confirme que tous les *fehitry* ne satisfont pas de la même façon aux pré-requis de leur constitution énumérés dans le chapitre précédent et supposés théoriquement conditionner leur existence. Par opposition à la complétude des *fehitry tompon-tany*, le cas des Maroandambagna (MD) est probant. Si ce *fehitry* constitue un seul *ampehikely*, il est évident qu'avec deux prêtres ancestraux et deux gardiens de tombeau, il apparaît comme l'amalgame de deux lignées distinctes sans d'autant moins de rapports l'une avec l'autre que leurs membres s'intermarient, manquant ainsi à règle fondamentale d'exogamie des *fehitry*. Dès que l'une des lignes créera sa propre maison funéraire, les Maroandambagna se scinderont en deux *fehitry* distincts. L'unité des Maroantsaky (MT) qui sont pourtant un amalgame de lignées et d'unités patrimoniales distinctes est, à cet égard, plus affirmée avec le respect de la règle d'exogamie et un seul prêtre ancestral : Soazafy I (l'épouse de Zafizanaka), ce qui serait impensable dans le sud du pays betsimisaraka. Pour des raisons pratiques et partiellement à l'existence de patrimoines distincts, les Marinkely (MI 1 et 2), dont les membres répartis en deux lignées sont dispersés dans les quatre ensembles résidentiels (*tokotany*) qui en dépendent, sont divisés en deux *ampehikely*. Pourtant et en dépit du fait qu'ils aient deux gardiens de tombeau, leur caractère de *fehitry* n'est pas discuté « puisque de toute façon », expliquait un interlocuteur, s'ils ont deux gardiens pour le même tombeau, ils n'ont qu'un prêtre ancestral : Lalahifotsy (fig. 4.5). Pour terminer, le groupement des descendants de Tsianaloka (TS) qui manque à toutes les caractéristiques constitutives des *fehitry* n'a effectivement aucune chance d'être reconnu comme tel. Son prêtre ancestral se trouve à Marotohitra dont dépend le tombeau de Vohibogny mais, ce qui est aberrant, le gardien de tombeau (Gisy) qui devrait résider dans ce village habite Amboditononana.

Toutes les personnes indiquées (hommes ou femmes) considérées comme des *olo-maventy* : personnes d'importance qui, dans le *champ de l'ancestralité* occupent les positions d'autorité de la figure 11.6, appartiennent aux deux catégories d'âge des gens entre trente et quarante ans et des plus de quarante ans.

Pour être complet, en délaissant les catégories des nouveaux-nés ou très jeunes enfants, les Betsimisaraka distinguent notamment les *gaogno* (ou *gôgno*) ou, plus précisément, pour marquer les sexes, les *gaondahy* et les *gaombavy* qui sont les adolescents de 15 à 20 ans et les *manafo* et les *tovovavy* qui sont les jeunes hommes et jeunes femmes de 20 à 25 ans. D'autres précisions sont possibles : les adolescents devenant hommes sont des *tovolahy maniry somotro* et les adolescentes pubères engagées dans des activités sexuelles des *somondrara.*

Suivant le cas, les hommes sont des *sahidy* ou des *sahidy lavatagnagna* et les femmes des *andognovavy*. Normalement l'ordre de succession aux charges rituelles et à celle de responsable d'*ampehikely* est simple. Le prêtre ancestral est de préférence le doyen de la génération la plus ancienne. A sa mort ou, pour toute autre raison majeure d'empêchement, sa charge passe à son cadet le plus proche qui peut être une femme. S'il est le dernier de sa génération, la charge passe à l'aîné des fils de ses frères ou sœurs aînés. Le gardien de tombeau appartient à la même génération et sa charge se transmet de la même façon à un cadet, fils ou neveu résident. En revanche les chefs d'*ampehikely* sont choisis pour leurs qualités personnelles dans la génération plus jeune des *sahidy*. Les prêtres ancestraux appartiennent à la catégorie *sahidy lavatagnagna* ou à celle équivalente des *andognovavy* s'il s'agit de femmes (cas de Soazafy I), ceci aussi longtemps qu'ils ne se considérant pas et ne sont pas considérés comme des vieillards. Dans tous les cas les *antidahy* ou *antibavy* trop âgés n'ont pas beaucoup d'audience et cessent d'eux-mêmes de participer à des discussions.

> Cela, respecté par les anciens *fehitry tompon-tany,* ne l'est pas forcément par les autres. Le prêtre ancestral Zafin'i Sado n'est pas Zaman'i Toto mais son fils Imbeloma porté sur le tableau qui décédé en 1991 a été remplacé par son frère Tody. Il y a quelques années Zaman'i Toto n'était pourtant très pas âgé. En gros la règle est cependant respectée à moins que les deux fonctions ne soient cumulées. Plus jeune que le prêtre ancestral le gardien de tombeau peut être un cadet de sa génération, un fils ou encore un fils de frère ou de sœur (ce qui est le cas de Manahirana par rapport à Zava, collatéral de son père, et aussi de Belalahy, neveu utérin de Sondry prêtre ancestral Zafimihoatra). A moins qu'ils ne cumulent les deux fonctions (cas de Tovolahy et de Soba), les chefs d'*ampehikely* sont toujours plus jeunes que les prêtres ancestraux et que les gardiens de tombeaux (Todilahy est le fils de Zafizanaka).

Les effectifs des membres co-résidents des *fehitry* qui en forment les noyaux étant restreints à une dizaine ou, au maximum, à une vingtaine de personnes, une étude des relations exactes entre les titulaires des différentes charges ne présente pas d'intérêt. Pour résumer, les fonctions de prêtre ancestral et de gardien de tombeau peuvent se cumuler ainsi que celle de gardien de tombeau et de chef d'*ampehikely* ; en revanche, les différences d'âges excluent la possibilité de cumuler la charge de prêtre ancestral et la responsabilité de chef d'*ampehikely*.

Dans les années 1990-1991, les campagnes malgaches étaient comme le reste du pays totalement abandonnées. On comprend que dans une telle situation de complète incertitude les rituels étaient peut être le seul moyen laissé aux éleveurs et aux paysans de maintenir des formes de sociabilité dépassant le cercle de la parenté, de l'affinité et du voisinage immédiat. Dans le même temps, les interlocuteurs s'accordaient à déplorer ce qu'ils interprétaient comme une sorte de dégénérescence ou plus exactement de perte de repère des rituels du moment comparés à ceux du passé. Je pense que cette opinion s'explique par l'évolution de la structure sociale vers l'indifférenciation et par la modification des règles de filiation et de résidence post-maritale qui sapent la distinction fondamentale entre les deux catégories des enfants d'hommes (*zanaky ny lahy*) et des enfants de femmes (*zanaky ny vaiavy*), que les rituels investissent précisément de rôles complémentaires. Cette distinction, perdant de sa netteté lorsqu'elle ne disparaît pas complètement, introduit un flottement certain dans leur déroulement, qu'il s'agisse de remise de la part du mort, d'inauguration de maisons funéraires, de mariages, voire simplement de vœux (*voady* ou *tsikafara*). D'où, l'agacement de personnes âgées devant ce qu'elles ressentent comme des confusions. En Androy, la rigidité du principe de filiation et la distinction des donneurs et des preneurs d'épouses excluent, pour l'instant du moins, un tel danger.

DEUXIÈME PARTIE

# LA PARENTÉ PAR LE PATRIMOINE

René Raharijaona auquel je renvoie a étudié le concept de propriété en droit foncier malgache. Mon approche toute différente s'attache à ce que l'on peut appeler la parenté par le patrimoine ou parenté patrimoniale, mode de parenté distinct de celui de la parenté d'ancestralité déjà décrite (dont elle est un aspect) autant que du mode de la parenté bilatérale par la parentèle créée par l'affinité et/ou l'alliance que j'aborde dans la prochaine partie. Les noyaux des groupements ou unités domestiques résidentiels sont constitués de groupes de cohéritiers : agnats masculins dans le cas antandroy ; germains et demi-germains des deux sexes dans le cas betsimisaraka. Si le premier dialecte n'a pas de terme spécial pour la parenté par le patrimoine qui ne consiste pas en terres mais en troupeaux de zébus, le second englobe dans l'expression de *lôva raiky* : « unité d'héritage » à la fois le patrimoine ou portion de patrimoine foncier et le groupe de cohéritiers qui y a accès. Le concept betsimisaraka de *lôva raiky* correspond à toute une série de concepts merina plus ou moins contenus dans celui d'*anaran-dray* que sa traduction littérale française : « nom ou statut du père » bien insuffisante, n'éclaire pas. Idée-valeur et concept clé de la sociologie des hautes terres malgaches, l'*anaran-dray* recouvre l'idée d'héritage aux biens et de succession au statut. En pays betsimisaraka et dans l'ensemble du nord de Madagascar les *mpiara-mandôva* : « ceux qui héritent ensemble », cohéritiers à un même patrimoine se définissent comme appartenant à la ligne de descendance (*teraky*) de l'ascendant X – parfois du couple qu'il forme avec son conjoint – dont ils tiennent leurs droits. Dans ce contexte l'emploi du terme *teraky* signifie trois choses : X (homme ou femme) est mort ; sa succession a été ouverte ; ses héritiers qui viennent à sa succession et prennent possession de ses biens le remplacent (ou, plus exactement en retournant cette formulation, héritent de lui parce qu'ils le remplacent).

Limité dans le temps par la durée des vies humaines, le remplacement des groupements domestiques résidentiels et des groupements patrimoniaux avec lesquels ils coïncident le plus souvent, s'accomplit dans l'inévitable fourchette des trois générations, ce qui permet de dire que « le fils (*zanaka*) est le *mpanampy* : « celui qui aide » et le petit-fils (*zafy*) le *mpisolo* : « celui qui remplace, le remplaçant ». Chacun sait que lorsque le petit-fils (*zafy*) devenu adulte établit sa propre famille de procréation, le groupement domestique résidentiel de son grand-père, dans lequel il est né, n'est pas loin de cesser d'exister. Les exemples betsimisaraka de la partie précédente ont montré que les possibilités de choix complexifient les structures sociales. Les terres disponibles déterminent largement les choix résidentiels pré- et post-maritaux, ce qui a pour conséquence l'affaiblissement du principe d'héritage unilinaire et exclusif (toujours caractéristique des sociétés pastorales) au profit d'un principe optatif. Ego, qui naguère ne pouvait hériter que de ses parents agnats (son père, le père de son père) de la lignée localisée d'appartenance, va commencer à regarder vers les autres lignées résidentielles de sa parentèle. Cela signifie que son choix, optatif pour ce qui est des terres laissées par son père et par sa mère, s'indifférencie pour la même raison au niveau de ses (quatre)

grands-parents. Les choix des résidences post-maritales viri-, (l'épouse réside chez le mari), ou uxori-locale (le mari réside chez l'épouse) sont dictés par l'existence de terres disponibles qui, avec la filiation, deviennent ainsi l'élément crucial des structures résidentielle et sociale.

Cette évolution, précipitant l'abandon du principe de patri-filiation au profit d'un principe bilatéral et/ou cognatique, préfigure avec la disparition des groupements de descendance l'émergence de structures plus légères du type des familles étendues bilatérales : *fianakaviana* des hautes terres, des familles réduites appelées *ankohonona* en Imerina ou, tout simplement, l'émergence dans de très nombreuses régions de familles domestiques décrites sous les termes et expressions de *tra(g)no,* de *tokan-trano* ou de *tra(g)no iray/raiky* qui s'entendent dans le même temps des maisonnées et des ménages qui les occupent. La tendance consacrant l'autonomie des familles conjugales est particulièrement notable dans les milieux ruraux aisés formés de paysans *tompon-tany* : originaires du lieu où ils résident. Sauf accident, les « originaires » descendant des ancêtres fondateurs, qui les premiers ont « ouvert » les terres en les mettant en valeur, possèdent la plus grande partie des terres des terroirs villageois et leurs patrimoines sont beaucoup plus conséquents que ceux dont disposent les immigrants plus récents. En valorisant le couple conjugal et la famille réduite aux parents et à leurs enfants non encore mariés, les Églises chrétiennes favorisent cette évolution.

Je me limite à des exemples ethnographiques betsimisaraka de la même région du Bas-Maningory et merina du village nobiliaire (*andriana*) d'Ambohimalemy. Je commence avec le pays betsimisaraka où, pour des raisons historiques, la structure de ce que j'ai appelé la parenté patrimoniale est moins complexe qu'en Imerina où, effectivement, la propriété des terres, des rizières, des maisons ancestrales et des tombeaux détermine plus fortement que sur les côtes les statuts et les identités personnels. Le principe que l'on n'hérite que des morts, absolu dans les populations d'agriculteurs et de riziculteurs, m'a fait écarter l'institution antandroy du *miavake* par laquelle le père procède de son vivant au partage de son troupeau. Le *miavake* s'inscrit dans une conception et dans une configuration culturelle tout à fait différentes. J'en reparlerai dans le chapitre dix de la prochaine partie, en le replaçant dans les rituels du cycle de vie qui mettent en jeu la parenté par l'ancestralité et par le mariage.

# 5

# Le fait résidentiel betsimisaraka

S'ils parlent de résidence, les habitants du Bas-Maningory se réfèrent aux deux concepts de *fehitry* et d'*ampehikely* qu'ils mettent en correspondance, en posant que les terres d'habitation des villages sont divisées en autant d'*ampehikely* qu'il existe de *fehitry*. Acceptant cette explication, j'ai eu beaucoup de mal à comprendre que le concept résidentiel clé n'était pas celui d'*ampehikely* qui revenait dans toutes les conversations mais celui de *tokotany* dont les gens parlaient beaucoup moins. Ce terme a deux sens. Il désigne les espaces résidentiels correspondant à des groupes de cohéritiers (*mpiara-mandôva*) et à leurs enfants et petits-enfants qui après leur mort les remplaceront et, également, les sites occupés par les emplacements de leurs cases individuelles quelquefois désignés par l'expression créole de « la cour ». Dans les villages les espaces résidentiels *tokotany* qui coïncident parfois avec les branches localisées des *fehitry* correspondent le plus souvent aux unités d'héritage (*lôva raiky*). En anticipant sur le prochain chapitre, les unités d'héritage englobent les terres constitutives des patrimoines ancestraux et aussi les cohéritiers (*mpiara-mandôva*) qui y ont accès, voire, suivant le contexte, leurs enfants et petits-enfants ayants droit qui en leur temps viendront à leur succession. Je précise à ce point que l'expression d'ayant droit est sans traduction en betsimisaraka et, à ma connaissance, en malgache. Jusqu'à tout récemment les gens ne faisaient aucune distinction entre les ayants droit et les cohéritiers (*mpiara-mandôva*) : tout ayant droit devenait automatiquement héritier. La distinction récente qui a pour effet d'éliminer la partie des ayants droit qui ne deviendront pas héritiers est le signe d'un changement radical de conception. La résidence sur un *tokotany* relevant du *fehitry* d'appartenance principale confère à ses membres le statut personnel de *tompon-tragno* : de « maître/responsable de maisonnée ». L'époux *tompon-tragno* détermine le statut résidentiel post-marital (viri- ou uxorilocal) de son conjoint. En revanche, du fait du caractère de plus en plus indifférencié de la structure sociale, la résidence d'Ego sur un espace *tokotany* relevant de son *fehitry* d'affiliation principale ne préjuge pas forcément de sa situation patrimoniale et il n'est pas rare qu'il demeure cohéritier sur des patrimoines relevant des différents *fehitry* dont il peut se réclamer. Je précise ces premières idées par l'étude :

– de la localisation des *fehitry* et de leurs membres sur les espaces résidentiels (*tokotany*) formant le village d'Amboditononana ;

– de la détermination des statuts identitaires par la résidence sur un *tokotany* relevant de l'un des *fehitry* du village, qu'il s'agisse des statuts identitaires des résidents reconnus comme maîtres de maison (*tompon-tragno*) ou des statuts résidentiels post-maritaux de leurs conjoints ;

– enfin, des groupements d'activité ou de clientèle *ampehikely*.

Le problème complexe des *ampehikely* m'oblige à y revenir dans le prochain chapitre et dans le chapitre douze. Pour l'instant, il suffit de noter que si au début du siècle, au moment du regroupement de la population, les *ampehikely* correspondaient aux quartiers résidentiels des nouveaux villages, cela n'est plus le cas aujourd'hui. Cessant d'être des unités résidentielles ils sont devenus des groupement d'activité dominés dans les villages par des personnes puissantes (*olomaventy*) qui, appartenant à des *fehitry tompon-tany* et contrôlant par là un maximum de terres, imposent d'autant plus facilement leur volonté. En un mot, l'évolution actuelle des *ampehikely* met en lumière les phénomènes de dépendance ou de clientèle toujours liés à Madagascar à la structure foncièrement hiérarchique de la société.

## Les espaces résidentiels *tokotany*

Les villages du Bas-Maningory sont établis sur les hauteurs, à l'abri des inondations qui en période cyclonique peuvent recouvrir d'un mètre d'eau ou davantage les vallées aménagées en rizières. Les cases échelonnées et serrées sur deux ou trois rangs de part et d'autre d'une piste centrale donnent une impression de grande densité. Cela est particulièrement vrai d'Amboditononana qui avec plus de six cents habitants est plus peuplé que la plupart des villages environnants dont la population ne dépasse pas en moyenne trois à quatre cents âmes, enfants compris. Entièrement construites en matériaux végétaux, les dimensions des cases sont réduites à un rectangle de trois ou quatre mètres de long sur deux ou trois de large. La plupart des cases d'habitation n'ont qu'une seule pièce. Celles qui en ont deux sont divisées par une cloison légère, parfois par un simple rideau. Dans un pays de forte pluviosité les cases sont isolées du sol par des pilotis dont la hauteur s'allonge avec la déclivité du terrain jusqu'à un mètre ou davantage. La nuit, les parois de bambous tressés laissent entrevoir la clarté vacillante des minuscules lampes à pétrole. A l'extérieur des cases, face à la piste, les planchers d'écorce déroulée (*rapaka*) de *ravinala* protégés par les avancées des toits, débordant en auvent, forment des varangues[1]. Leurs occupants, leurs voisins ou les visiteurs traversant le village s'y assoient volontiers. A la saison de la récolte des girofliers

1. « Varangue » est un terme créole équivalent de véranda. Très nombreux sur les côtes est et ouest du nord de Madagascar tout au long des XIX^e^ et XX^e^ siècle jusqu'au début du régime Ratsiraka des années 72-75 les Réunionnais et aussi, à un degré moindre, les Mauriciens, ont introduit de nombreux termes créoles en même temps qu'ils ont créolisé de nombreux termes malgaches couramment utilisés aux Mascareignes.

les hommes et les femmes s'y installent pour séparer les clous de leurs tiges (*grify*). Parfois attenantes aux cases d'habitation, les cuisines sont le plus souvent construites un peu en contrebas sur leur arrière avec, plus bas encore, les greniers à riz (*tohitra*). Les latrines[2] sont établies le plus loin possible dissimulées par les rideaux de bananiers ou de cannes à sucre des bas de pente. Le pays betsimisaraka n'est pas un pays d'élevage, les possesseurs de deux ou trois zébus les abritent dans des étables rudimentaires protégées par un toit. Les volailles : poules ou canards ordinaires ou de barbarie, quelques oies, s'abritent de la même manière sous le plancher surélevé des cases.

Fin 1991, 102 des 135 cases d'Amboditononana étaient habitées par des familles conjugales réduites aux couples et à leurs enfants et 35 par des personnes seules. Parmi les cases occupées par des couples mariés, 24 étaient habitées par des conjoints mariés « dans le village », c'est-à-dire tous deux « originaires » (*tompon-tagnàna*) du village et 70 par un seul des conjoints originaire. Dans ce cas le mari ou l'épouse originaire du village est invariablement *tompon-tragno* : « maître » ou « maîtresse de case ». Seules 4 cases sur les 135 étaient occupées par des personnes étrangères au village.

La figure localise les dix-huit ensembles résidentiels *tokotany* relevant des neuf *fehitry* d'Amboditononana, dix si l'on compte la descendance de Tsianaloka occupant avec les Marofotsy sur l'espace MF4. Selon le nombre de cases qui varie de trois (MI 5) à vingt (ZO 6) les *fehitry* peuvent se répartir en un, deux, trois, voire quatre espaces résidentiels. Les unités d'habitation (case principale, cuisine, grenier et autres annexes) correspondent à des couples, quelquefois à des personnes seules. Je n'ai tenu compte que des 135 cases d'habitation principale des personnes considérées comme résidents permanents. Les premières unions qui sont quasiment des mariages d'essai étant toujours précaires, je n'ai pas davantage indiqué les 18 cases d'habitation (toujours placées aussi près possible de celle de leurs parents) des jeunes hommes ou jeunes femmes du village mariés en 1990-1991. Je les prendrai en considération dans le chapitre onze sur le mariage et l'alliance. Les trois maisons figurées par des carrés sont des maisons de planches couvertes d'un toit de tôle. Les maisons [79] et [93] appartiennent à Belalahy et à Manahirana et celle non numérotée, à Zafizanaka qui réside dans la case [125]. Cette maison sur socle de ciment qui fait office de bureau de la Commune rurale (*Fokontany*) sert occasionnellement de maison de passage. Cependant les réunions se tiennent dans la grande cuisine de Manahirana (non indiquée sur la figure) construite de l'autre côté d'une cours sur l'arrière de sa maison. Dans la partie centrale du village, la disposition des cases, dont les vérandas s'ouvrent vers la piste principale et la piste secondaire qui la recoupe, explique que leur orientation ne soit pas toujours conforme à l'orientation coutumière nord-sud, avec ouverture vers l'ouest, du reste de l'île.

2. Les latrines, partout présentes sur les hautes terres déforestées et densément peuplées, sont inexistantes dans les villages du sud et du sud-ouest où les gens utilisent la brousse des orées ouest ou sud des villages. Les Vezo et les Antanosy « vont » sur les plages ce qui à Tuléar ou à Fort Dauphin n'a rien de plaisant.

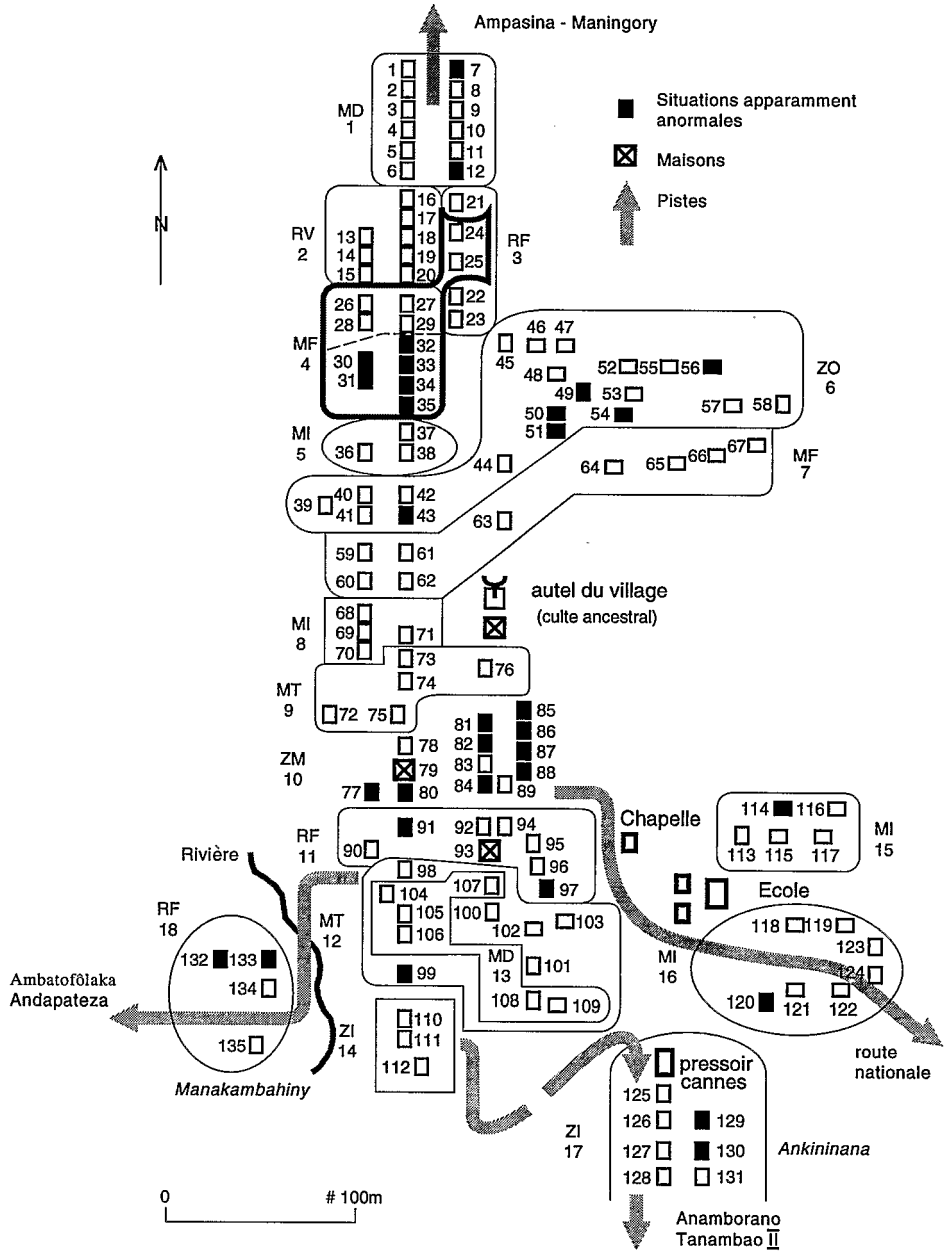


Figure 5.1

**La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels *tokotany***

Le vocabulaire traditionnel désignant les parois intérieures des maisons ou des cases *en fonction de la position de la porte d'entrée* (et non pas de la direction cardinale) est toujours employé y compris dans les cas où le tracé des pistes, chemins et sentiers d'accès oriente les habitations dans n'importe quelle autre direction. A l'exception du mot *ampatagnambany* « au-dessous du foyer/le foyer du bas » désignant la paroi intérieure de la case dans laquelle est ménagée la porte d'accès, le même vocabulaire est utilisé pour les maisons « froides » (*tragno manara*) des morts : le mur intérieur opposé à la porte d'entrée reste le côté *amboniloha* « au-dessus de la tête » et les deux côtés sur la droite et sur la gauche que l'on découvre en franchissant le seuil sont toujours désignés comme *agnindrana* et *an-dôhakatagna*... En revanche, le feu étant la première prérogative essentielle de la vie et des vivants à laquelle les morts n'ont par définition plus accès, il demeure formellement interdit de parler d'*ampatagnambany* dans une maison des morts.

Les ensembles résidentiels (*tokotany*) MI 15, MI 16, ZI 17 et RF 18 forment des hameaux séparés du village principal. Les deux premiers n'ont pas de nom. On y accède par un sentier raide qui passant devant la chapelle catholique construite en planches (que je n'ai connue que fermée) coupe au travers du terre-plein de l'école pour déboucher sur l'espace résidentiel MI 16. Traversant cet espace, le sentier dégringole la pente pour se raccorder à la piste conduisant au-delà du village d'Anamborano jusqu'à la route nationale. L'école, entièrement construite en matériaux végétaux, est une sorte de hangar allongé sans cloisons intérieures où les deux instituteurs s'occupent en même temps des trois ou quatre classes élémentaires. Contrairement à la piste du nord vers Ampasina-Maningory qui constitue un véritable parcours du combattant, cette piste directe, peu agréable parce que boueuse en temps de pluie, est sans obstacles majeurs. Dominant les rizières, les espaces résidentiels ZI 17 et RF 18, décrits par les habitants du village comme *tanàgna anaty ala* : « villages dans la forêt » ou en français des hameaux, sont établis sur les anciens emplacements des campements (*lasy*) des premiers défrichements. Le premier, celui de Zafizanaka appelé *Ankininana* (aux Eucalyptus), tient son nom du rideau d'eucalyptus qui sépare les cases et la « fabrique » d'alcool de canne *betsabetsa* de la piste vers Tanambao II. Pour y arriver, il suffit de suivre la piste qui, sortant du côté sud du village, franchit deux ruisseaux avant, de remonter de l'autre côté des rizières vers la butte sur laquelle il est établi. *Manakambahiny*[3], le second hameau, est celui de Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana. Pour y accéder il faut franchir la rivière Manjorozoro, suivre les diguettes des rizières avant de reprendre la piste vers Ambatofôlaka et les villages situés plus à l'ouest. Cette piste démarque l'espace occupé par Zava et ses dépendants de celui occupé par Philémon. La rivière Manjorozoro se franchit en équilibre précaire sur un tronc d'arbre d'une bonne dizaine de mètres de longueur jeté à trois ou quatre mètres au-dessus du niveau moyen de l'eau peu profonde qui laisse apparaître le sable. Les deux hameaux sont visibles depuis la cour de l'école

3. *Manakam/bahiny* : « qui barre la route/fait obstacle aux étrangers ». Ce nom de village ou toponyme très répandu à Madagascar est révélateur des sentiments et attitudes nourris à l'égard des étrangers (*vahiny*).

aménagée sur la partie la plus élevée du village. De ce point d'observation, la vue bloquée au nord et à l'est s'étend librement vers le sud et l'ouest jusqu'à l'horizon proche des collines dégradées par les feux répétés et couvertes, lorsqu'elles ne sont pas plantées en girofliers, d'une végétation pauvre et grises de fougères piquée de loin en loin des éventails vert vernissé des arbres du voyageur (*ravinala*). La barre verticale blanche de la cascade est distincte au loin dans la même direction. Son eau alimente l'un des trois barrages du réseau d'irrigation du terroir d'Amboditononana et des villages avoisinants. De la partie nord du village il est possible, au-delà de l'étendue des rizières, d'entrevoir les arbres entourant le sommet de la colline où était situé l'ancien site abandonné d'Ambodihazoambo.

> Dans tout le nord de Madagascar le terme désignant les anciens villages abandonnés est *ta(g)nàna lemby* ou simplement *lemby,* ce qui correspond au *tanàna haolo* merina. Connus par leur histoire (*tantara*) les sites abandonnés des villages d'autrefois font partie de la conscience collective des habitants des villages et hameaux voisins. J'ai souvent remarqué, que pour parler d'un site déserté, les gens ne pouvaient « retrouver leur souvenir » qu'*in situ,* en se rendant sur place.

Plusieurs hauteurs couvertes de lambeaux de forêt signalant la présence de maisons « froides » des morts justifient les expressions de « vêtements de tombeaux » ou « des ancêtres » qui les désignent. Depuis le village il n'est pas possible d'apercevoir les arbres qui entourent et dissimulent le site du village funéraire de Vohipatsy. Je n'ai pas indiqué sur la figure deux autres *tanàgna anaty ala* situés à deux ou trois cents mètres à vol d'oiseau au nord-ouest du village. Ces deux « villages dans la forêt », consistant en quelques cases au milieu des plantations de girofliers et d'arbres fruitiers, sont occupés en rotation par deux familles du village. Les rivières et gros ruisseaux qui quadrillent la région du Bas-Maningory et l'absence signalée de ponts expliquent que les déplacements se font à pied et les portages à dos d'homme.

L'implantation des *fehitry* sur les *tokotany* qui y correspondent, brièvement décrite dans le chapitre trois, archive l'histoire de la création et du peuplement graduel du village.

> Lorsque les premiers ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry grands-parents des habitants actuels accompagnés de leurs dépendants respectifs, les Marinkely et la famille de Tsianaloka, les Zafin'i Sado, arrivent sur le site de l'actuel village, ils y trouvent la famille de Kiao l'ancêtre fondatrice (*lonjo be*) des futurs Zafimihoatra. Kiao et les siens occupant la partie centrale, les Rafandrohôzana et leurs dépendants s'établissent au nord, sensiblement sur les actuels sites RF 3, MI 5 et MI 8.
>
> Conduits par Mahogo et son fils Razokiny (père de Zafizanaka), les Zafin'i Sandry se seraient d'abord installés sur la colline au sud du village à proximité de l'espace actuel ZI 17 de ce dernier, tandis que leurs dépendants Zafin'i Sado déjà nombreux se seraient fixés sur leur site actuel (Z0 6) qui se prolongeait à l'époque vers le sud-ouest avec, en contrebas de la piste, une bande fortement dénivelée s'étendant vers l'ouest jusqu'aux actuelles cases [77] et [90] implantées sur les espaces résidentiels ZM 10 et RF 11. Aujourd'hui encore cette ancienne emprise Zafin'i Sado entretient une incertitude quant au statut de ces terres et parfois, par

voie de conséquence, quant à celui des occupants des cases construites sur ces sites. Très vite, les Marofotsy, déjà établis à proximité à l'ouest du village, quittent la colline où se trouvent leur tombeau et où ils conservent l'un des *tagnàna anaty ala* dont j'ai parlé, pour rejoindre leur espace résidentiel (MF 4) actuel, tout à côté de celui occupé par la famille de Tsianaloka avec laquelle ils s'intermarient. Ces mariages répétés vont engendrer les ambiguïtés de statuts fonciers et personnels décrites dans un instant. L'implantation des Marofotsy explique celle des Ravahoaka : leur *lonjo be* Resaka avait fait don à Baola, l'ancêtre des Ravahoaka du village, des terres sur lesquelles vivent ses descendants.

L'installation plus tardive des familles des salariés Maroandambagna et Maroantsaky recrutés par les Rafandrohôzana dans les parties nord et centrale du village (actuels espaces MT 9 et 12 et MD 13) occasionne des réaménagements. Ceux-ci sont marqués notamment par le changement de résidence de la branche Rafandrohôzana issue de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine dont les membres, laissant leurs anciens dépendants Marinkely et descendants de Tsianaloka là où ils se trouvent, s'établissent sur leur site actuel (RF 11) tout à côté du site des Zafimihoatra (ZM 10). L'implantation de l'une des branches Maroandambagna sur le site MD 1 est plus récente. Très tôt Zava et son frère aujourd'hui décédé avaient défriché et planté en girofliers l'espace RF 18 dont Philémon fils de Manahirana occupe une partie. L'installation de Todilahy fils de Zafizanaka, qui après avoir quitté le hameau (ZI 17) de son père a rejoint la partie sud du village (ZI 14), est également récente.

## La détermination des statuts personnels par la résidence

Les situations des cases et/ou des ménages sont déterminées par le statut du conjoint « maîtres/responsable de case » (*tompon-tragno*), qui, à quelque titre que ce soit par filiation ou acquisition à titre personnel (par défrichement direct, achat ou don), réside légitimement sur le site sur lequel sa case est construite. Tous les résidents d'Amboditononana affiliés à l'un des neuf *fehitry* du village ou descendants de Tsianaloka sont regardés comme des « habitants de souche » originaires (*tompon-tagnàna*) du village, ce qui leur confère un statut de citoyen à part entière. Généralement, le village dont on est « originaire » n'est pas le village de naissance. Ceci d'autant que suivant la coutume, à moins qu'elles ne soient mariées uxorilocalement (ce qui est fréquent) chez elles[4], les jeunes femmes n'accouchent pas dans le village de leur mari mais dans celui de leur père ou de leur mère, en un mot dans le village dont elles sont originaires. Normalement, les « responsables des cases » (*tompon-tragno*) édifiées sur les espaces résidentiels (*tokotany*) relevant des différents *fehitry* devraient faire partie de ces *fehitry*. Un regard sur le nombre des situations anormales marquées par les cases figurées en noir de la figure 5.1 montre que cela n'est pas toujours le cas. Qui plus est, les

4. J'utilise le terme uxorilocal quelque peu improprement. Il va de soi que c'est la résidence post-maritale du mari « qui suit sa femme » pour résider chez elle qui est uxorilocale et non le mari.

exceptions ne sont pas des moindres. Ainsi Tovolahy [49] et Lalahifotsy [99], prêtres ancestraux respectifs des *fehitry* Maroandambagna et Marofotsy (cf. tableau 4.1), vivent sur des espaces résidentiels relevant des *fehitry* Zafin'i Sado et Maroantsaky (ZO 6 et MT 12). Les cas de Bofona et de Marolahy [25 et 95] sont différents. Prêtres ancestraux des *fehitry* Zafin'i Sado-Gorobe et Zafindiamarovôla du village d'Ambatomipaka, ils sont également membres des *fehitry* Marofotsy et Rafandrohôzana, ce qui leur permet de résider de plein droit là où ils se trouvent.

> Marolahy a succédé dans cette fonction à son frère qui résidait effectivement à Ambatomipaka et le *fehitry* dont il est prêtre ancestral était celui de Mahatody, père de son père. Je rappelle que le même Mahatody est le père de l'épouse de Manahirana (fig. 4.3).

La même figure me permet d'examiner les catégories de résidents et la détermination de leurs statuts personnels par la résidence.

### *Les catégories de résidents*

Les occupants des espaces résidentiels se répartissent en deux grandes catégories : les résidents par droit de naissance ; les autres résidents qui tiennent leurs droits des premiers. Les occupants par droit de naissance membres d'un même *fehitry* ou d'une branche d'un même *fehitry* sont liés les uns aux autres par des relations de filiation et/ou de germanité directe ou de collatéralité au deuxième, exceptionnellement au troisième degré[5]. Cohéritiers (*mpiara-mandôva*) et/ou ayants droit sur un même patrimoine collectif ou récemment partagé, ils forment une même unité d'héritage (*lôva raiky*) qui en dehors des terres agricoles inclut les espaces résidentiels (*tokotany*) sur lesquels ils vivent en qualité de « responsables de case » (*tompon-tragno*). Les autres résidents se répartissent en deux sous-catégories. La première comprend les conjoints et/ou les anciens conjoints veufs ou divorcés des membres de la première catégorie qui (de par la règle d'exogamie des *fehitry*) appartiennent à d'autres *fehitry*. La seconde englobe tous les autres résidents également membres d'autres *fehitry*. Il peut s'agir de proches parents (père ou mère isolés ou demi-germains), de parents par la parentèle, d'affins plus éloignés, voire d'étrangers liés par un lien d'amitié tout personnel, quelquefois consacré par un rituel de fraternité de sang (*fatidrà*). En résumé (voir figure 5.2 page suivante).

5. Je rappelle que les collatéraux au premier degré sont des germains, ceux au deuxième et au troisième degré respectivement des premiers et des deuxièmes cousins.

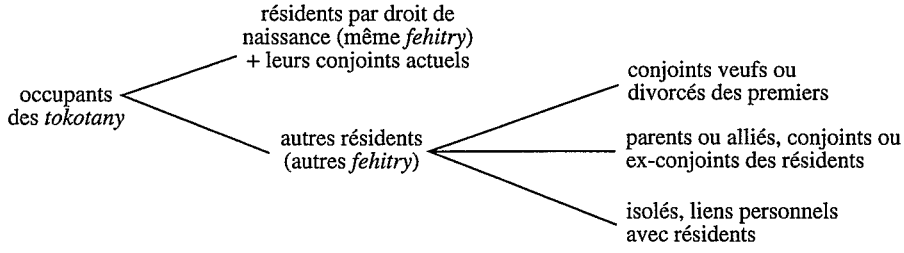


Figure 5.2

**Les catégories de résidents**

*Les statuts résidentiels*

La détermination des statuts identitaires personnels par la résidence ne fait pas problème. Les difficultés tiennent plutôt aux diversités des situations et depuis une dizaine d'années aux appropriations individuelles des cases d'habitation qui ne sont jamais nettement distinguées des appropriations des sites sur lesquels elles sont implantées. En anticipant sur le prochain chapitre, si, dans le village, les transactions (dons, ventes ou achats) ne concernent que les cases d'habitation et leurs dépendances, elles n'en donnent pas moins indirectement aux terres sur lesquelles elles sont construites un certain caractère de *tany hary,* de terres *acquises personnellement et, par là, définitivement appropriées*. Cette situation, renforcée par une occupation paisible et ininterrompue, finit par générer une complète incertitude regardant aussi bien le statut des sites que leur inclusion dans les *tokotany* relevant des *fehitry* dont ils dépendent. La règle d'exogamie des *fehitry* exclut comme absurde l'idée que deux époux (appartenant par définition à des *fehitry* distincts) puissent avoir des droits sur une même terre ancestrale. Or, précisément cela commence à se produire. Dans quelques cas, non seulement les cases mais aussi, dans le doute, les sites résidentiels sur lesquelles elles sont construites, sont effectivement appropriés par des couples conjugaux. En se banalisant comme elle semble le faire, une telle anomalie ne peut que provoquer à terme un bouleversement radical de la structure sociale.

Conscients de l'importance de la résidence dans la détermination des identités et des statuts, les interlocuteurs s'accordent sur les idées, règles ou principes[6] suivants qui posent :

– que « c'est la terre qui compte » ;
– que les terres du village sont divisées en espaces résidentiels *tokotany* correspondant aux différents *fehitry* (ou branches de *fehitry*) du village ;

6. Je suis quelque peu embarrassé par les termes de règle et de principe que j'emploie ici dans leur acception courante française. Il va sans dire que ces règles et principes n'ont pas, à l'instar des interdits *fady/faly,* une existence extérieure aux individus mais, sans même devoir parler de consensus inconscient, sont *incorporés* au sens très fort du terme. Pris comme allant de soi (*taken for granted*), ils ont la qualité d'être ce que l'on appellerait en allemand *fraglos* : « non questionnable » parce que non susceptible de l'être.

– que la résidence d'un membre d'un *fehitry* sur l'espace *tokotany* qui y correspond détermine, avec son affiliation à titre principal à ce *fehitry,* sa qualité de *tompon-tragno* et par là, je le rappelle, le statut (résidentiel viri- ou uxorilocal) post-marital de son conjoint (nécessairement de par la règle d'exogamie) membre d'un autre *fehitry*.

Un adage résume ces idées : « tokotanin'ny tragno io no mavesa-danja » : « le *tokotany,* sur lequel est construit la case, c'est cela qui pèse le plus lourd ».

Le consensus est tout aussi clair en ce qui concerne le statut résidentiel uxorilocal des hommes *mpagnara-baiavy* : « suiveurs de femmes » dont de ce fait, les épouses sont *tompon-tragno* : « mahazo magnara-baiavy ao an-tanàgna » : « on peut être "suiveur de femme" (ici même) dans le village » ou avec plus de précision : « azo atao magnara-baiavy an-tagnàna izikoa tokotany hafa » « on peut suivre (sa) femme dans le village dès lors que le site résidentiel est différent (relève d'un autre *fehitry*) ».

Zafizanaka au village et Michel Be à Fénérive ont fait le lien entre ces manières de faire et les statuts personnels en rappelant que l'accès aux sites résidentiels est ouvert à trois titres : par la naissance (c'est-à-dire par l'affiliation généalogique au *fehitry* dont il dépend, ou dans mon acception, par la parenté d'ancestralité) ; par le mariage ; par la parenté (sous-entendu de parentèle) et aussi par l'amitié. Les occupants des *tokotany* par droit de naissance qui en forment les noyaux jouent, pour leurs conjoints ou pour leurs parents, affins ou amis qu'ils sont désireux d'accueillir, le rôle de points d'agrégation. Ceci étant, pour toutes les personnes autres que leurs conjoints, les décisions définitives autorisant ou refusant les admissions ne leur appartiennent pas et ne peuvent être prises que collectivement par les *olo-maventy* : les « personnes d'importance » de leur *tokotany* et de leur *fehitry* (doyens des *fehitry,* chefs d'*ampehikely,* prêtres ancestraux, responsables de leur espace résidentiel). La décision de ces « personnes d'importance » est d'autant plus sérieuse qu'engageant les membres de l'espace résidentiel et du *fehitry,* elle équivaut pratiquement à une prise en charge de la ou des personnes acceptées. Jusqu'à tout récemment, l'autorisation d'admission s'accompagnait d'un don de terre consenti au nouvel arrivé ou, s'il était marié, à son ménage. Ces prêts ou dons accordés à l'un des époux ou aux deux, pour leur permettre de vivre, ont d'ailleurs contribué par la suite à expliquer les appropriations au niveau de couples conjugaux. Quoi qu'il en soit, actuellement cela a changé : il n'y a plus don de terre mais l'autorisation de résider reste normalement assortie d'un prêt gracieux de terre destiné à garantir l'autonomie du bénéficiaire. Aussi longtemps qu'il y a continuité paisible de résidence, les autorisations, dons ou prêts de terres sont valables et, qui plus est, restent valables non seulement pour les bénéficiaires mais également pour leurs descendants. En se plaçant dans la perspective de ces derniers il s'agit d'une manière de naturalisation. Considérés au départ comme des *vahiny* des « étrangers », par la suite comme des *ampihavy* ou *mpihavy,* des « récemment venus », ils deviennent, lorsque d'un âge avancé ils voient la naissance des enfants de leurs enfants, des *olo-fankazatra* : des « personnes habituées ». L'assimilation est dès lors pratiquement terminée et, si le statut de leurs enfants élevés au village peut encore donner lieu à des discussions, leurs petits-

enfants sont regardés sans conteste comme des *olo bak'eto* : des « gens qui viennent (sortent) d'ici » ou simplement des *tompon-tagnàna* : des membres « originaires » de la communauté villageoise. Dans tous les cas la condition exigeant une occupation continue et ininterrompue est absolue. Si la continuité de résidence et d'occupation du sol n'est pas respectée, le droit concédé tombe définitivement.

## L'ethnographie de la résidence

L'évolution récente qui favorise les appropriations individuelles voire conjugales des terres des sites résidentiels explique les anomalies des statuts individuels résidentiels et post-maritaux relevées dans la figure 5.1. Le statut des maris des femmes normalement prises (*nalaina*) pour épouses par leurs maris, qui tout aussi normalement les « amènent » chez eux, ne peut être que virilocal. En sens inverse, celui des maris venus d'autres villages qui « suivent leurs épouses chez elles » (d'où l'expression de *mpagnara-baiavy* : « suiveurs de femmes/ d'épouses » qui les désigne), est uxorilocal. La résidence déterminant largement les statuts identitaires et post-maritaux, les changements consécutifs aux séparations et aux unions successives les modifient. Je ne m'étends pas sur les statuts post-maritaux des conjoints non *tompon-tragno* qui ne font pas problème. J'y reviens dans le chapitre onze et discute ici d'une part, des cas simples des anciens conjoints et des isolés, d'autre part des cas plus complexes. Ces derniers qui dérivent des incertitudes des statuts fonciers et personnels sont exemplifiés par les statuts personnels Marofotsy et Zafimihoatra des espaces résidentiels (MF 4 et ZM 10) et par le statut particulier des terres Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana des espaces (ZI 17) et (RF 18).

### *Les anciens conjoints veufs ou divorcés*

Toute personne originaire d'un ensemble résidentiel *tokotany* mariée à l'extérieur, dans le village ou ailleurs, peut dans tous les cas, notamment après un divorce ou un veuvage, y revenir. Le mariage donne aux conjoints un droit de résidence, qui à la condition qu'ils ne se remarient pas avec des étrangers, n'est pas interrompu par la dissolution de l'union à cause de mort ou de séparation. En revanche, s'ils se remarient ils doivent quitter le *tokotany*. Cette exigence absolue, s'il s'agit d'un conjoint étranger lui-même sans droit de résidence sur le *tokotany*, ne joue pas dans les cas où l'ancien époux ou épouse divorcée ou veuve se remarie avec un membre corésident, généralement un frère ou une sœur, du *tokotany* de son ancien conjoint qui membre ou non du même *fehitry* tient, de par sa filiation, le droit d'y résider. Je précise qu'il doit s'agir d'un membre du *fehitry* de l'ex-conjoint résidant dans le même espace résidentiel et non pas d'un membre de son *fehitry* résidant dans un autre espace relevant ou non du même *fehitry*. Je signale

encore que je n'ai découvert dans ce domaine aucune obligation ou pression, vestige d'une ancienne pratique du lévirat ou de polygynie sororale.

L'espace résidentiel Maroandambagna (MD 1)

> Ratonga [12] du *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa distinct de celui du village (fig. 3.5) est considéré comme un *olo bak'eto* : ultimement originaire du village. Divorcé d'avec Céline [6] à laquelle il était marié uxorilocalement, il ne s'est pas remarié et peut continuer à vivre dans l'espace résidentiel de son ancienne épouse. Je l'ai dit, il est impensable qu'un ancien conjoint divorcé ou veuf ait, après la dissolution de l'union, l'audace d'introduire un nouveau partenaire sur le *tokotany* de son ancien conjoint. S'il avait agi ainsi, Ratonga aurait dû quitter le *tokotany*. L'obligation morale est absolue. Que Ratonga ait eu six enfants de Céline affiliés au *fehitry* de celle-ci et que l'un d'eux vive dans la case voisine [10] de la sienne, ne change rien à l'affaire.

Le fait pour un conjoint séparé ou survivant de recevoir dans sa case un étranger serait qualifié de *fomba ratsy* : de mauvaise manière de faire. Mal agir dans ce sens n'atteint cependant que la réputation de l'auteur sans constituer pour autant un *tsigny* : un manquement grave à l'ordre normal des choses susceptible de provoquer la colère des ancêtres, colère aussi redoutable pour son auteur que pour ses proches indifféremment ascendants, collatéraux ou descendants.

L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO 6)

> Très âgé, Tovolahy du *fehitry* Maroandambagna (d'une lignée différente de celle des occupants Maroandambagna de l'espace résidentiel MD 1) et divorcé de sa dernière épouse Tekany du *fehitry* Zafin'i Sado depuis décédée, vit toujours dans son ancienne case [49]. Bory leur fille occupe la case [50] voisine qu'elle partage avec sa demi-sœur utérine Kialoraona (fille de Tekany par une autre union avec Zafizanaka, plus bas). S'il s'était remarié Tovolahy aurait dû quitter l'espace résidentiel Zafin'i Sado.

Dans la discussion d'un hypothétique écart, Tovolahy étant un *olo-maventy* respecté, il n'a pas été question de *fomba ratsy* mais d'atteinte au *fomban-draha* : à la (bonne) manière de faire. Le même *fomban-draha* exclut, pour des raisons cette fois toutes différentes, que Tovolahy puisse vivre dans la même case que ses filles pourtant âgées d'une cinquantaine d'années (cf. le dernier sous-chapitre sur les interdits de la parenté et du mariage du chapitre onze). Depuis son dernier divorce Kialoraona vit avec sa sœur. Zafin'i Sado par sa mère et Zafin'i Sandry par son père Kialoraona se considère Zafin'i Sado « parce qu'elle vit sur le *tokotany* Zafin'i Sado ».

A la question : « Serait-elle considérée comme Zafin'i Sandry si elle vivait sur le *tokotany* Zafin'i Sandry ? », son père (Zafizanaka) répond « Oui », ajoutant que cela s'explique par les mêmes raisons que celles qui autorisent son fils Tsavoka demi-frère (paternel) de Kialoraona à vivre auprès d'elle dans la maison voisine [51] sur

l'espace résidentiel Zafin'i Sado de leur mère (Tekany). Non seulement Zafizanaka accepterait d'accueillir sa fille Kialoraona mais il accepterait également d'accueillir Bory née du mariage de Tekany et de Tovolahy. Zafizanaka explique que Bory fille d'une ancienne épouse : « est la demi-sœur (utérine) de sa fille (Kialoraona) et de son fils (Tsavoka) ».

L'espace résidentiel Marinkely (MI 5)

> Hasina [38] est veuve depuis plus de trente ans de Ndianambininy la grande figure du *fehitry* Marinkely dont elle a eu plusieurs enfants qui résident au village. Après la mort de Ndianambininy elle s'était remariée avec un homme d'Ambatofôlaka où se trouve le fils qu'elle a eu de lui. Divorcée par la suite elle est revenue vivre à Amboditononana auprès de ses enfants du premier lit.

Agée d'une cinquantaine d'année Hasina devrait, si elle se remariait, quitter à nouveau le *tokotany* Marinkely. Comme précédemment, l'ancienneté de la mort de son premier mari et la présence de ses enfants occupant dans le village des positions importantes ne modifient pas l'ethos du *fomban-draha*. Pourtant, compte tenu de la position sociale des enfants et petits-enfants de Hasina et, surtout, de leurs convictions chrétiennes[7], il n'est pas exclu que dans une telle hypothèse, ils insisteraient pour demander à leur mère remariée de rester auprès d'eux. Il ne s'agit que d'une supposition et Hasina sait très bien que si elle agissait ainsi elle n'en manquerait pas moins gravement aux usages, une conviction qui, si elle avait jamais eu l'intention de se remarier, suffirait à l'en dissuader. On comprend que *la rigueur* du fomban-draha *contribue à rendre compte de la très grande mobilité des hommes et des femmes betsimisaraka du Bas-Maningory* et d'ailleurs.

*Les isolés*

J'emploie ce terme pour décrire les situations où la résidence s'explique par un autre lien que celui de conjoint actuel ou d'ancien conjoint. L'exemple d'Intrasina, une vieille dame de l'espace résidentiel MF 7, est probant :

> Intrasina réside sur l'espace MF 7 [61], non pas parce qu'elle est effectivement affiliée au *fehitry* Marofotsy qui y correspond, mais par les liens indirects qui la relient à Poety le mari de la fille (Indroa) de sa sœur décédée. Poety, qui est un étranger, a acheté la case [62] dans laquelle il réside. C'est en sa qualité de « maître

7. Dont Soba, chef de l'un des deux *ampehikely* Marinkely, Mano le catéchiste catholique et Marintsoa épouse de Belalahy. Ces convictions déjà manifestées par les responsabilités de Mano le sont également par les mariages légaux et religieux de plusieurs Marinkely. Bien que je discute de son cas et des conséquences d'un éventuel remariage, il n'était pas justifié d'indiquer en noir sur la figure 5.1 la case de Hasina pas plus d'ailleurs que celle d'Intrasina dont il est immédiatement question dans le texte.

de case » (*tompon-tragno*) qu'il a autorisé Intrasina proche parente de son épouse à s'installer auprès d'eux.

Ce qui veut dire que pour établir les liens d'Intrasina avec un « responsable de case », il a fallu mettre bout à bout pas moins de trois relations (de germanité, de filiation, d'affinité). En même temps qu'il illustre la pertinence de la parenté, l'exemple d'Intrasina illustre celle de l'affinité.

L'espace résidentiel Maroandambagna (MD 1)

Laifatakana [7] est Ravahoaka. Sa présence sur le site Maroandambagna s'explique par un lien d'amitié personnel avec Laibory [8] l'un des doyens du *fehitry* et du *tokotany*. Lorsqu'il s'installe auprès de Laibory, Laifatakana est marié avec une étrangère dont il divorce avant de se remarier avec une femme également étrangère originaire comme la précédente d'un autre village.

Tout remariage avec une étrangère aurait été exclu s'il avait été marié uxorilocalement avec une résidente Maroandambagna vivant sur l'espace MD 1. Qu'ils soient ou non mariés au départ, les étrangers qui obtiennent d'un résident le droit de s'installer auprès de lui, bénéficient de conditions beaucoup plus libérales que les anciens conjoints qui en aucun cas ne sont autorisés à se remarier sur place.

L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO 6)

Beny [54] du *fehitry* Marinkely par sa mère, un homme infirme d'une cinquantaine d'année jamais marié, vit sur le site Zafin'i Sado.

Beny aurait deux raisons de vivre sur le site Zafin'i Sado. La première est certaine. Lorsque sa sœur utérine s'est mariée avec Zaman'i Toto, l'actuel doyen Zafin'i Sado (père d'Imbeloma [52] le chef d'*ampehikely* récemment décédé), il l'a accompagnée et son beau-frère lui a permis de s'installer auprès d'eux. Selon une deuxième explication Beny serait Zafin'i Sado par son père. (Les ascendances Zafin'i Sado de Beny et de Zaman'i Toto sont différentes. S'il en était autrement le mariage du second et de Volanosy n'aurait pas été possible).

Zaman'i Toto, Imbeloma sont des personnes d'importance (*olo-maventy*) du *fehitry* Zafin'i Sado, ce qui après le cas précédent confirme que seules les personnes influentes ont le pouvoir d'autoriser des étrangers à s'installer sur leur *tokotany*. Le décès de sa sœur, seul lien entre Beny et Zaman'i Toto, ne remet pas en cause l'autorisation définitive : dès qu'elle est donnée elle reste valable après la dissolution de l'union. En outre, autorisé à résider auprès de son beau-frère et n'étant pas marié à une résidente *tompon-tragno,* Beny aurait, à l'instar de Laifatakana placé dans la même situation, pu se marier avec n'importe quelle femme de son choix.

Félicien [56], fils de Totolalahy chef de l'*ampehikely* Maroantsaky, né d'un mariage uxorilocal de son père, a été élevé dans le village d'Antanetilava de sa mère. Sa présence sur le site Zafin'i Sado s'explique par son amitié avec Dabaka [57], une femme de ce *fehitry* qui l'a autorisé à s'installer auprès d'elle. Dabaka (fille d'un frère germain de Tekany dont il vient d'être question) autrefois mariée avec un Rafandrohôzana du village puis avec Zafizanaka (fig. 4.4) vit seule.

Dans une société où les mœurs sont extrêmement libres, ce type d'amitié entre homme et femme exclusif de relations sexuelles n'est pas rare. Il est du reste souvent consacré par une alliance de sang qui par contraste lorsqu'elle intervient entre personnes de sexe différent, exclut par la suite toute relation sexuelle. Il existe cependant dans l'ouest sakalava des *fatidrà* entre époux. Dans ces cas la fraternité de sang vient renforcer la relation de conjugalité.

L'espace résidentiel Marinkely (MI 16)

Indrona, fille d'une sœur utérine de Belalahy et Zafimihoatra comme ce dernier, a également été élevée dans le village d'Ambatofôlaka. D'abord mariée à Ankorabe elle a, après son divorce, décidé de rejoindre son fils Delphin marié uxorilocalement avec Martine [22] du *fehitry* Rafandrohôzana à Amboditononana qui est le village de sa grand-mère maternelle (Totoriba). C'est par l'intermédiaire de Marintsoa, l'épouse Marinkely de Belalahy, qu'Indrona a obtenu l'autorisation de s'installer sur l'espace Marinkely MI 16 dans la case [120] auprès de leur fils Fabien (fig. 5.4).

A la question : « Pour quelle raison son fils ne réside pas auprès de lui sur le *tokotany* Zafimihoatra ? » Belalahy répond « qu'il n'y avait pas de place pour construire une case ». Interrogée sur la possibilité qu'elle aurait de vivre sur le site Rafandrohôzana de l'épouse de son fils, Indrona répond que cette dernière devrait préalablement consulter ses *olo maventy* qui donneraient peut-être leur consentement. En l'occurrence, Martine devrait obtenir les approbations de Zava le prêtre ancestral et de Manahirana – à ce moment – chef d'*ampehikely*.

*Les incertitudes des statuts fonciers et personnels*

Les statuts des sites composant les espaces imbriqués Maroantsaky (MT 12) et Maroandambagna (MD 13) et les titres de leurs occupants les autorisant à s'y trouver sont parfaitement clairs. Il n'en est pas de même des situations individuelles des espaces MF 4 et Zafimihoatra ZM 10. Le premier héberge le noyau des descendants de Tsianaloka qui, non reconnus comme formant un *fehitry,* ne forment pas davantage un espace résidentiel (*tokotany*) pas plus d'ailleurs qu'un groupement d'activité (*ampehikely*). Le second, s'il correspond à un *fehitry* et de surcroît à un *fehitry tompon-tany* et qui par les terres qu'il contrôle constitue une importante unité patrimoniale (*lôva raiky*), n'est pourtant pas davantage organisé

en *ampehikely*. Selon les interlocuteurs ce « manque » explique les affiliations divergentes de ses membres sur lesquelles je reviens. Autre facteur de confusion, la partie ouest de l'espace résidentiel Zafimihoatra recouvre (de la même façon que l'espace Rafandrohôzana) une bande de terres anciennement Zafin'i Sado (plus haut).

L'enchevêtrement des identités sur le *tokotany* Marofotsy (MF 4)

L'espace résidentiel Marofotsy partagé entre les membres de ce *fehitry* et les descendants de Tsianaloka avec lesquels les Marofotsy se sont intermariés reflète une situation de double appartenance qui, le site étant commun, ne peut être tranché par une distinction des lieux de résidence.

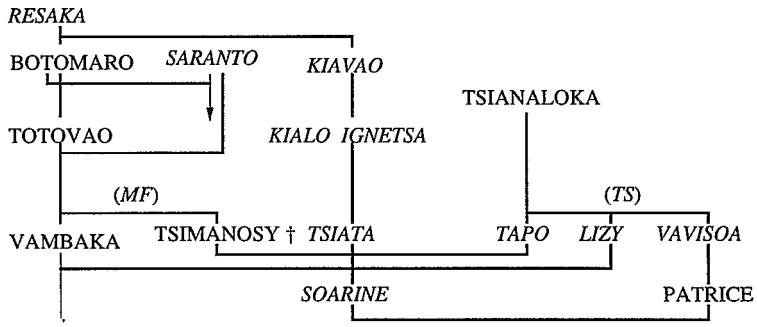


Figure 5.3

**Les unions Marofotsy/descendants de Tsianaloka**

La généalogie fait ressortir l'imbrication des situations avec pour résultat l'impossibilité de déterminer le statut de Vambaka [24], de son frère germain décédé Tsimanosy, de Soarine [29] de ce même *fehitry* mariée avec Patrice descendant de Tsianaloka, enfin des deux sœurs Tapo et Lizy [32 et 33] leurs anciennes épouses sœurs de la mère de Patrice. Le statut identitaire de Bofona [25], demi-frère de Vambaka et Marofotsy par sa mère, reste, bien qu'il soit prêtre ancestral du *fehitry* Zafin'i Sado-Gorobe, également mal déterminé.

Les hésitations s'expliquent également par l'incertitude du statut des terres de l'espace résidentiel. Au moment de la création d'Amboditononana une grande portion de l'espace résidentiel Marofotsy (MF 4) sur laquelle s'établissent les Marofotsy était occupée par les membres de la famille de Tsianaloka qui, accompagnant Rabamo, s'étaient installés un peu en contrebas de cette dernière. A cette époque Rabamo vivait sur l'actuel emplacement Rafandrohôzana RF 3. Aujourd'hui, à la suite des intermariages, l'espace (MF 4) peut être regardé tout à la fois comme Marofotsy et Tsianaloka. Il en résulte qu'il devient impossible de déterminer dans les ménages le conjoint « responsable de case » (*tompon-tragno*) puisque, par le double critère de *jus sanguinis* et de *jus soli,* les deux époux ont

titre égal à l'être. Pour les mêmes raisons il n'est plus possible de décider des statuts post-maritaux viri- ou uxorilocaux. Dans la logique exogame des *fehitry* betsimisaraka, tenir le site où l'on réside à la fois de son père et de sa mère est ressenti comme une parfaite aberration. Les réactions sont instructives. Alors que les interlocuteurs les plus âgés restent perplexes, les chrétiens pratiquants et quelques-uns des plus jeunes s'habituent à l'idée et acceptent une situation qui à l'évidence est attestée dans le village. Il faut cependant noter que les hésitations concernant les Marofotsy et les descendants de Tsianaloka et la propension de ces derniers à se choisir Marofotsy, s'expliquent également par des raisons inavouées d'inégalité de condition sociale. En tout état de cause, l'affiliation au *fehitry* Marofotsy, donnant avec un droit de cité complet la possibilité d'être affilié à un « vrai » (*tegna*) *ampehikely,* est plus gratifiante et, aussi plus avantageuse que la situation de simple « descendant de Tsianaloka » avec, pour tout bien partagé, une généalogie des plus réduites.

L'espace résidentiel Zafimihoatra (ZM 10)

Représenté sur place par Belalahy [79] gardien du tombeau de Vohipatsy ou, plus exactement, de la pièce de la maison funéraire que les Zafimihoatra partagent avec les Zafin'i Sandry et les Rafandrohôzana, le *fehitry* Zafimihoatra issu de Kiao est regardé comme l'un des trois *fehitry tompon-tany* du village. Bien que constituant une unité d'héritage (*lôva raiky*) définie à partir des terres de Kiao, ce *fehitry,* dont la plupart des membres (à commencer par Sondry le prêtre ancestral oncle maternel de Belalahy) résident à Ampasina-Maningory, n'est pas organisé en groupement d'activité *ampehikely.* Belalahy explique que la branche du *fehitry* Zafimihoatra d'Amboditononana ne réunissant pas tous les attributs attendus des *fehitry,* ses membres, lorsqu'ils ont le choix préfèrent se réclamer d'un autre *fehitry* du village, ce qui (comme dans le cas précédent de l'option Marofotsy des descendants de Tsianaloka), leur ouvre des possibilités plus complètes. La généalogie confirme cette manière de voir puisque trois seulement des neuf « responsables de case » descendants de Kiao se reconnaissent Zafimihoatra.

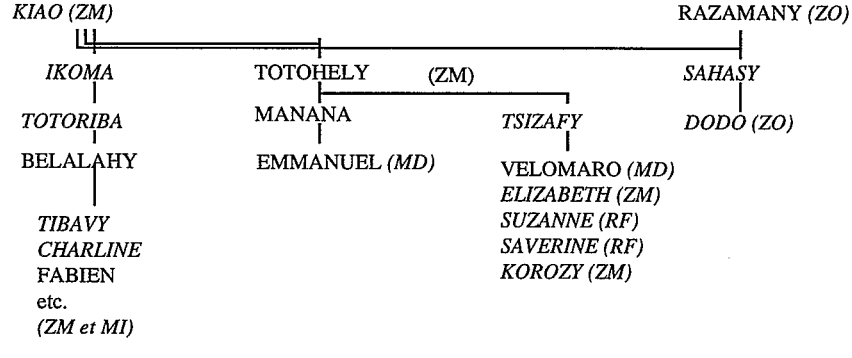


Figure 5.4

**La situation Zafimihoatra : résidence et groupe de cohéritiers**

Pour la descendance d'Ikoma par Totoriba, seuls Belalahy marié à une Marinkely et ses deux filles aînées se disent Zafimihoatra. Fabien, le fils de Belalahy qui réside sur un espace résidentiel Marinkely [121], est affilié au *fehitry* de sa mère. La sœur de Belalahy était restée Zafimihoatra mais sa fille Indrona [124] a « suivi » le *fehitry* Zafin'i Sandry de son père. La descendance d'Ivola qui se réclame des *fehitry* Zafin'i Sado et Maroandambagna est « perdue » (*very*) pour les Zafimihoatra. Les autres Zafimihoatra du village se trouvent dans la descendance de Totohely par sa fille Tsizafy née de sa première épouse Maroantsaky. La descendance de sa deuxième fille Lasety se distribue entre les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna. Quant à sa dernière fille Dôdo [77] elle est affiliée au *fehitry* Zafin'i Sado de sa mère. Bien qu'elle soit cohéritière sur des terres Zafimihoatra, il ne lui vient pas à l'idée de se considérer comme membre de ce *fehitry* et c'est bien au titre Zafin'i Sado qu'elle estime avoir le droit de résider sur l'espace qu'elle occupe. Bien que ces terres soient aujourd'hui Zafimihoatra, Dôdo, dans son grand âge, continue à les regarder avec les autres terres du versant ouest de cette partie du village, comme des terres Zafin'i Sado, ce qu'effectivement elles étaient autrefois. Tsizafy s'est mariée quatre fois. Son fils aîné Velomaro [82] Maroandambagna et Zafimihoatra privilégie la première affiliation. Elizabeth [89] et Korozy [83] se déclarent Zafimihoatra. Quant à Saverine et Suzanne [86 et 87] filles de Tovolahy, elles se disent Rafandrohôzana comme leur père. Les enfants de Lasety mariée trois fois dont avec le Tovolahy déjà rencontré du *fehitry* Maroandambagna [49][8] résident hors d'Amboditononana mais, lorsque le fils de Tovolahy vient au village, il « porte » (*mitondra*) le *fehitry* de son père. Manana s'affilie au *fehitry* Zafimihoatra de sa mère de même que sa fille [100] mariée à un Maroantsaky. Emmanuel [80], né d'un second mariage avec une Maroandambagna, est affilié à ce *fehitry*.

Je rappelle que les trois lignées constitutives des *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna s'intermarient. De l'avis de plusieurs interlocuteurs cette transgression de la règle fondamentale d'exogamie remet en cause la qualité de *fehitry* que leurs membres leur attribuent. Un deuxième facteur de confusion résidentielle dans cette partie du village provient des échanges et, conséquence de l'affaiblissement du *fehitry,* des achats et ventes de sites d'habitation à l'intérieur de l'espace résidentiel :

Saverine a repris à sa sœur germaine Suzanne du même *fehitry* Rafandrohôzana la case [86]. Tasoaline fait le même échange avec Jeanneline sa proche collatérale (fille du frère de son père), reprenant la case [88] qu'elle occupait et laissant la sienne [89] à Élizabeth demi-sœur utérine des premières.

Il s'est produit à ces occasions des ventes de cases d'autant mal élucidées qu'il est toujours difficile de les dissocier des ventes des sites sur lesquels elles sont édifiées. S'il n'y a pas contestation, les acquéreurs ont rapidement le sentiment que les sites participent au même caractère de bien *hary* acquis personnellement

8. Il existe deux Tovolahy, le Tovolahy Rafandrohôzana aujourd'hui décédé et le Tovolahy Maroandambagna dont il est question qui vit sur l'espace résidentiel Zafin'i Sado.

dont ils sont libres de disposer à leur guise. Vis-à-vis des proches parents corésidents des vendeurs, cela engendre une situation d'incertitude qui toutefois, s'il n'y a pas de contestations majeures (dont je n'ai aucun exemple au village), cesse à la mort de l'acquéreur, puisque dès cet instant la terre acquise à titre personnel qui était pour lui une terre *hary,* devient pour ses héritiers une terre d'héritage *lôva,* c'est-à-dire (en anticipant sur le prochain chapitre) une propriété définitive et irrévocable. Si les parties sont apparentées ou, simplement, originaires du même village cela introduit les incertitudes et hésitations dont il a été question concernant aussi bien le statut des terres composant les *tokotany* que leur délimitation.

> C'est au travers des mariages et des achats et ventes que les implantations des cases Marofotsy de Mora II [81], de son frère aujourd'hui décédé, enfin de leurs filles respectives : Julienne et Tasoaline [85 et 88], Nordine et Jeanneline [84 et 88], ont pu se produire. (Fin 1991 Jeanneline et Tasoaline partagent la même case). En revenant à l'espace Zafimihoatra, si un tel processus est susceptible de conduire à la disparition de la branche localisée de ce *fehitry,* il n'est nullement certain que cela se produise. Il est possible, que dans un proche avenir, la branche Zafimihoatra d'Amboditononana recrée un *ampehikely* ou bien, en se séparant définitivement du reste du *fehitry* Zafimihoatra d'Ampasina-Maningory, se constitue en *fehitry* autonome. Dans cette hypothèse, une partie des Zafimihoatra affiliés à d'autres *fehitry* du village réactiveraient cette affiliation (que certains, comme les deux enfants nés hors mariage de la fille de Korozy qui n'en n'ont pas d'autre, ne peuvent pas abandonner). Troisième cas de figure, compte tenu de l'importance des terres Zafimihoatra gérées par Belalahy et également des terres Marinkely dont son épouse est attributaire, il n'est pas exclu qu'à l'avenir, certains de leurs enfants fondant en un seul patrimoine leurs héritages paternel et maternel se constituent en une seule unité patrimoniale *lôva raiky* susceptible avec la création d'un nouveau tombeau de se former en un nouveau *fehitry* (l'exemple de Todilahy du chapitre quatre). Pour l'instant les choix divergents des deux filles et du fils aînés du couple maintiennent ouvertes toutes les options.

### Les cas de Sidahy et de Ramila du *fehitry* Rafandrohôzana (RF 11)

Les exemples de Sidahy [91] et de Marnette [97] épouse de Ramila de l'espace résidentiel RF 11 confirment que les transactions (dons, ventes ou achats) concernant les terres *lôva,* leur font perdre ce caractère pour les transformer en terres créées (*hary*) qui transmises à leurs enfants reprendront pour ces derniers leur caractère de terres d'héritage ou, plus exactement (étant transmise des parents aux enfants) de petit héritage : *lôva kely.*

> Ramila membre du *fehitry* Rafandrohôzana réside sur l'espace résidentiel qui en relève. Néanmoins son statut post-marital est uxorilocal. Cet apparent paradoxe s'explique par le fait que pour Marnette, sa femme actuelle du *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa, ayant acheté la case qu'elle occupe et, implicitement avec elle, le terrain sur lequel elle est construite, cette terre bien que située à l'intérieur de l'espace résidentiel Rafandrohôzana est devenue une terre personnelle (*hary*). Avec la fille

qu'elle a eue de Ramila, Marnette élève trois autres fils de son mari tous nés en pays sakalava d'une mère appartenant à cette ethnie.

L'exemple de Ramila montre que le principe de la détermination du statut principal par la résidence est général et s'applique aussi bien à l'ethnie d'appartenance qu'au groupe ou groupement d'ancestralité. Betsimisaraka en pays betsimisaraka les trois fils de Ramila sont Sakalava en pays sakalava. Sur le plan du statut résidentiel post-marital, la position de Ramila est analogue à celles d'Indroa et d'Intrasina (la sœur de sa mère), de l'espace résidentiel MF 7 dont il a été question. Dans les deux cas, les « responsables de case » (*tompon-tragno*) sont des étrangers. La situation de Sidahy et de son épouse [91] est encore plus complexe :

La case de Sidahy est située dans le même espace résidentiel Rafandrohôzana. Cela, vrai actuellement, ne l'était pas autrefois. Nous l'avons vu, les terres sur lesquelles est construite sa case de même que celle de Vincent [90] et plus au nord, celle de Dôdo [77], sont situées en contrebas de la piste centrale sur une bande de terrains en pente autrefois appropriée par les Zafin'i Sado. Il en résulte que les identités des sites, des cases qui s'y trouvent, voire de leurs occupants *tompon-tragno,* demeurent quelque peu ambiguës. Cette ambiguïté explique que Dôdo se dise y résider par droit d'héritage au double titre de Zafimihoatra (par son père) et de Zafin'i Sado (par sa mère). Sidahy serait dans une situation un peu similaire, dans le sens où, Rafandrohôzana, installé sur une terre Rafandrohôzana, il l'a en réalité achetée à un ami lequel, bien qu'il n'ait jamais vécu à Amboditononana, et est par sa mère sœur de Zaman'i Toto affilié au *fehitry* Zafin'i Sado. Cette situation déjà passablement compliquée le devient davantage lorsqu'on sait que Sidahy a épousé une fille du même Zaman'i Toto qui par son père est ayant droit sur le même site.

La situation produite est comparable à celle qui prévaut sur l'espace résidentiel (MF 4) avec l'enchevêtrement des liens de parenté et d'affinité de ses occupants Marofotsy et descendants de Tsianaloka. Nul n'est en mesure de prévoir ce qui se passerait en cas de divorce. Sidahy qui ne peut être regardé comme « suiveur de femme » (*mpagnara-baiavy*), aurait la possibilité de rester là où il se trouve et de s'y remarier. Ceci accordé, il en résulterait une situation absolument nouvelle qui ne manquerait pas de poser la question tout aussi nouvelle d'une liquidation de la communauté ou, à défaut d'un partage peu praticable, peut-être assortie de dédommagements dus à son ancienne épouse. Avec les transactions signalées de l'espace Zafimihoatra, il existe dans le village une douzaine de cas comparables qui, en se banalisant, reconnaissent implicitement l'existence d'une propriété conjugale absolument impensable il y a seulement quelques années. La nouvelle tendance développée dans les villes, où les résidences des gens venus des villages sont le plus souvent néo-locales, s'est étendue à leurs villages d'origine, non seulement aux terres d'habitation des villages mais aussi aux plantations de girofliers et même aux rizières, qui dans le Bas-Maningory commencent à faire l'objet de transactions. L'existence d'une propriété conjugale effaçant, avec la notion de

maître ou de maîtresse de maison (*tompon-tragno*), la possibilité d'en déduire les caractérisations viri- ou uxorilocales des résidences post-maritales de celui des conjoints qui ne l'est pas, on comprend sans peine l'importance de l'enjeu. Cette tendance susceptible de modifier fondamentalement la structure sociale est vivement encouragée par l'Église catholique. Cette dernière qui fonde ses efforts sur la promotion et l'autonomie des familles ménages ne peut que favoriser la tendance récente de situer la propriété des terres non plus au niveau des lignées localisées des *fehitry* mais bien à leur niveau ce qui, vidant les lignées et les *fehitry* dont elles dérivent de leur contenu patrimonial essentiel, ne peut que les rendre sans objet.

### *Les statuts résidentiels dans les hameaux d'Ankininana et d'Ambalamanakana*

En anticipant à nouveau sur le prochain chapitre, la singularité apparente des situations résidentielles des occupants des deux hameaux provient de ce que les terres sur lesquelles ils sont établis ne sont pas des terres d'héritages (*tany lôva*) mais des *tany hary* : des terres défrichées donc « créées » par Zafizanaka et Zava qui pour cette raison sont libres d'en disposer comme ils l'entendent.

Le hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana (ZI 17)

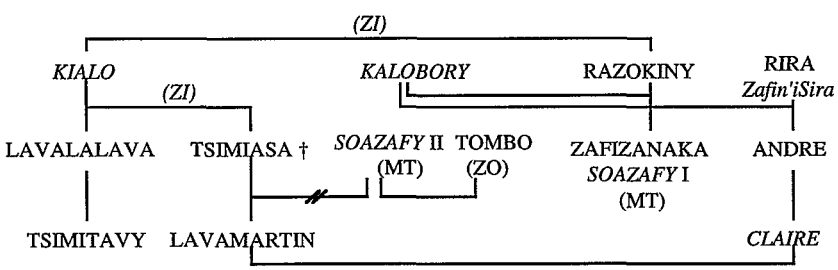


Figure 5.5

**La situation du hameau de Zafizanaka**

Affilié au *fehitry* Zafin'i Sandry Lavamartin vit uxorilocalement sur la terre de son épouse Claire [131]. Présentée comme Zafin'i Sandry, Claire ne l'est pas. Si l'on considère la règle d'exogamie très généralement respectée par les *fehitry* de la région, une telle idée est quelque peu absurde ; en réalité Claire tient sa case et le site sur lequel elle est édifiée de son père André qui, affilié lui-même au *fehitry* Zafin'i Sira, l'avait reçue en don (*fanomezana*) de Zafizanaka, son demi-frère utérin. Mort à Amboditononana le corps d'André a été ramené dans la région de Mahambo pour être inhumé dans le tombeau Zafin'i Sira de son propre père (Rira), un parfait étranger (*olon-kafa*) pour les Zafin'i Sandry. Cette terre offerte par Zafizanaka qui, pour son père, était une terre *hary* est devenue pour Claire une terre de petit héritage (*lôva kely*).

Soazafy II [130] qui comme Claire est *tompon-tragno* a reçu la terre sur laquelle elle a construite sa case de Zafizanaka. Cette fois pour la raison toute différente, que proche parente par le *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa et la lignée Maroantsaky de Soazafy I l'épouse (fig. 3.5) de ce dernier, elle l'avait accompagnée à Amboditononana. Ce dernier exemple est moins différent qu'il ne paraît puisque, de la même façon que les terres données, les terres achetées sont des terres *hary* appropriées individuellement. Soazafy II ne tient pas plus ses droits de son ancien mari Tsimiasa que Claire ne tient les siens de Lavamartin ou Marnette (de l'exemple précédent) de Ramila. Dans les trois cas le statut post-marital uxorilocal des maris membres du *fehitry* est déterminé par celui de *tompon-tragno* de leurs épouses, de surcroît étrangères.

La situation de Tsimiasa explique les statuts uxorilocaux de son fils Lavamartin et de Tsimitavy [129]. Ce dernier, parce qu'il est né et a été élevé ailleurs, sans être considéré comme un étranger, n'est pas pleinement reconnu comme originaire (*olo bak'eto*) du village.

Cette situation peu avantageuse explique les efforts de Tsimitavy pour retrouver un droit de cité. Après plusieurs années de résidence ininterrompue à Amboditononana et une participation active à la vie de l'espace résidentiel (*tokotany*) de Zafizanaka et du village, Tsimitavy a abattu ses cartes en organisant fin 1991 un rituel de *rasa hariagna* pour son père que Zafizanaka, en sa qualité de prêtre ancestral, a conduit au village funéraire de Vohipatsy. Cet exemple vérifie qu'aussi longtemps que toutes les conditions garantissant l'accession à un statut ne sont pas réunies son acquisition ne va pas de soi. Toujours suspendue à la condition expresse qu'il y ait continuité de résidence, elle exige des efforts qui peuvent nécessiter plusieurs années. Zafizanaka ayant accepté que Tsimitavy réside dans son hameau sans pour autant lui faire don du site sur lequel est construit sa case, sa résidence peut être considérée comme néolocale.

Le hameau Rafandrohôzana de Manakambahiny (RF 18)

*Tagnàna anaty ala* : « village dans la forêt », le hameau de Zava prêtre ancestral des Rafandrohôzana est, comme celui de Zafizanaka, établi sur une terre *hary* qu'il a défrichée avec l'aide de son père (un étranger), mari de Delphine et de Totozandry son demi-frère aîné utérin décédé :

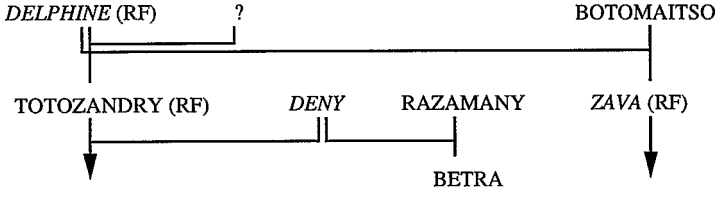


Figure 5.6

**La situation du hameau de Zava**

Ce statut de terre créée (*hary*), appropriée individuellement, a permis à Zava d'en donner une partie à Razamany son frère de sang (*fatidrà*). Ce dernier, plus connu sous le teknonyme de *baban'i* Betra : « père de Betra » (son fils qui réside parfois auprès lui), est originaire du village de Tanambao II.

Lorsqu'il arrive à Amboditononana, Razamany est mariée avec Deny dont il ne tarde pas à divorcer. Deny épouse alors Totozandry qui venait de se séparer de la mère de son fils Velombanio et de sa fille Rozaha [92 et 94]. De l'union avec Totozandry naît un fils qui vit avec elle [132]. Totozandry étant mort, Deny s'est remariée avec un étranger au village qui « l'a suivie chez elle ».

Seul, le statut *hary* de la terre qui donne à Deny la qualité de *tompon-tragno* de la case qu'elle occupe, lui a permis, après la mort de Totozandry, de se remarier tout en restant sur place. Si elle avait vécu sur une terre d'héritage (*lôva*) de son ancien mari, cela aurait été impensable. Razamany qui vit seul dans la case voisine [133] se trouve dans la même situation, mais pour lui la question se pose différemment. Même si les terres du hameau avaient été non pas des terres *hary* mais des terres d'héritage (*lôva*), étant venu à titre d'étranger invité par le responsable du *tokotany,* et qui plus est, jamais marié à une corésidente, s'il l'avait voulu, il aurait pu à l'instar de Laifatakana se remarier comme il l'entendait.

## Les unités et/ou groupements *ampehikely*

Le premier jour de mon arrivée à Amboditononana, un contremaître d'agriculture affecté dans le village m'avait dessiné une carte de l'implantation des *fehitry* qu'il avait décrits non pas en tant que tels, mais en terme d'*ampehikely* qu'à l'évidence, il concevait comme des groupements d'activité, prenant soin de noter pour chacun d'eux les noms de leurs « chefs » (*sefon'ampehikely*). Je ne reproduis pas ce dessin qui, en faisant correspondre exactement les notions de *fehitry,* de *tokotany* et d'*ampehikely,* confirme le modèle idéal de la figure 3.1. Cette correspondance ancienne n'existant pratiquement plus, je me limite à un rappel de l'évolution historique des formes et du concept d'*ampehikely* depuis le début du siècle et à un exposé des conceptions actuelles. Les *ampehikely* sont identifiés par le nom de leur « chef » qui est toujours un membre influent *olo-maventy* de son *fehitry*. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent : s'agissant d'activités de tous les jours les chefs d'*ampehikely* sont des hommes dans la force de l'âge. Todilahy et Manahirana par exemple sont plus jeunes que Zafizanaka père du premier et que Zava collatéral du père du second, tous deux prêtres ancestraux de leur *fehitry*. En réalité et bien que cela ne soit pas exprimé de cette façon, dans tous les villages de la région les membres constitutifs ou, si l'on préfère les agents (au sens que Bourdieu donne à ce terme) des *ampehikely* ne sont pas des individus mais bien des ménages. Ceci étant, une certaine confusion provient du fait que d'une part les *ampehikely* sont réputés « affaire d'hommes » et que d'autre part les ménages sont toujours représentés par les maris. Ceci vaut également dans les

cas où les maris, étant des étrangers mariés uxorilocalement, ne sont pas considérés comme *tompon-tragno* : « maîtres de la maison » ; une notion qui en pays betsimisaraka est peu éloignée de celle de chef de famille. Cette prépondérance incontestée des hommes explique que les femmes isolées rattachées à la case des personnes qui les ont prises en charge, soient représentées non pas par leurs proches parentes résidentes « originaires » de l'espace résidentiel du village sur lequel elles vivent, mais à nouveau par leurs maris, fussent-ils comme dans les cas des maris uxorilocaux non originaires du village, de parfaits étrangers.

Je ne sais pas si le mot *ampehikely* est propre au Bas-Maningory, en tout cas il n'est pas utilisé dans d'autres régions betsimisaraka pas plus que dans celle voisine de Soanierana-Ivongo. A Amboditononana et dans les village environnants, le concept est d'autant plus difficile à préciser qu'en pleine évolution les *ampehikely* prennent de plus en plus d'importance avec, outre les habituelles tâches agricoles, le développement de nouvelles activités, notamment liées à l'entretien du réseau d'irrigation du terroir d'Amboditononana et des villages voisins qui, alimenté par trois retenues d'eau placées chacune sous la responsabilité d'un « chef de barrage », exige une maintenance permanente. Lors de mon séjour, l'intérêt porté à ces questions d'intérêt général se manifestait par la multiplication des réunions de leurs responsables dans la grande cuisine en arrière de la maison [93] de Manahirana et, également, par le fait que les groupements d'activité qu'ils commandaient largement prenaient de plus en plus de relief par rapport aux *fehitry,* voire par rapport aux ensembles résidentiels *tokotany* qu'ils faisaient fréquemment éclater (chapitre douze, notamment figure 12.5 et tableau 12.3).

*Leur évolution*

Au début du siècle les hameaux ou camps de brûleurs de forêt regroupés et sédentarisés formèrent les quartiers *ampehikely* (« petits *ampehy* ») des nouveaux villages administratifs quelquefois appelés *ampehibe* (« grand *ampehy* ») avec, pour chacun d'eux, des effectifs de vingt à trente personnes répartis en une dizaine de cases. A cette époque les *ampehikely* correspondaient exactement aux espaces résidentiels (*tokotany*) actuels, à ceci près qu'ils n'étaient pas éclatés comme ils le sont dans la plupart des cas aujourd'hui. Cette correspondance entre les *fehitry,* les *tokotany* et les *ampehikely,* qui ne peut tenir qu'aussi longtemps que ces concepts ne sont pas dissociés, est maintenue jusqu'aux années 60. La différenciation s'accentue après cette date. Consécutive à l'affaiblissement des principes de filiation patrilinéaire et de résidence post-maritale viri-patrilocale au profit de pratiques indifférenciées, elle tient à ce qu'alors que les membres des *fehitry* peuvent résider dans différents villages, les membres des *ampehikely* ne peuvent résider que sur les sites *tokotany* relevant des *fehitry* auxquels correspondent leur *ampehikely* d'affiliation. Cela est exprimé de plusieurs manières : « fehitry miparitaka an-tanàgna maro » : « les (membres des) *fehitry* sont dispersés entre plusieurs villages », l'*ampehikely* auquel on est affilié « ne peut se trouver que dans le village de résidence » : « eto an-tanàgna fo » (litt. : « ici, au village seulement ») ; enfin, plus

explicitement, avec la cassure de voix caractéristique des phrases nominales : « fehitry an-tanàgna, ampehikely » : « les *fehitry* au village // (ce sont les) *ampehikely* ». Les affiliations aux *ampehikely* sont exclusives et tout changement emporte de sérieuses implications.

Dans les années 70 l'évolution se précipite. Les *ampehikely* se détachent à la fois, de la parenté de *fehitry,* de parentèle et de commune résidence sur les espaces *tokotany,* pour se transformer en groupements de plus en plus organisés autour de personnes d'importance (*olo-maventy*) *tompon-tany* qui, contrôlant le maximum de terres, sont en mesure de les employer régulièrement comme métayers ou salariés. Cette évolution est l'une des conséquences de la sédentarisation du début du siècle, de la raréfaction, du renchérissement des terres et des besoins croissants en main-d'œuvre des membres des *fehitry* originaires (*tompon-tany*) possesseurs de la plus grande partie des terres. Actuellement les exigences les plus importantes mises en avant pour l'affiliation aux *ampehikely* sont la double capacité du *mahay maina* et du *mahay miaraka* : du « savoir être et/ou vivre ensemble ». Cette nouvelle conception insistant sur le caractère instrumental des *ampehikely* les conçoit comme des unités de travail collectif agissant à l'intérieur du cadre des *fehitry* d'Amboditononana voire, à l'intérieur cette fois du cadre élargi des communautés villageoises du finage, comme des unités préposées à l'entretien des barrages et du réseau d'irrigation du village et des villages voisins. En 1990-1991, en dehors de la multiplication signalée des réunions, cela s'est traduit par leur formalisation manifestée par la rédaction (de la main de Manahirana ou de Philémon) de procès-verbaux. Cette formalisation, outre qu'elle permet de conserver la mémoire exacte des discussions, et trahit par là la tradition locale des décisions purement contextuelles, concourt par le caractère légaliste qu'elle introduit à transformer totalement les conceptions :

> « Ny ampehikely kosa iray petsapetsa sy mitovy tanjona ka manaiky ifampifehy na dia tsy ampihavagna an'ireo ologno izay mitarika. » : « Les *ampehikely* ce sont des gens d'un même lieu avec les mêmes objectifs qui acceptent de se lier réciproquement, mêmes s'ils ne sont pas apparentés à ces gens (les chefs d'*ampehikely*) qui les dirigent ».

La traduction suit exactement le sens des mots malgaches et des formes causatives et réciproques qui permettent une grande précision. Je le répète, la notion d'*ampehikely,* désormais dissociée de celle des groupements résidentiels de proches parents par le *fehitry* et des groupes de cohéritiers correspondant aux unités d'héritage étudiées dans le prochain chapitre, favorise plus avant l'émergence des familles conjugales considérées comme des unités autonomes. Cependant, alors que les familles conjugales aisées ayant, de par leur qualité de *tompon-tany* accès à des terres suffisantes, peuvent trouver profitable de se détacher de leurs *fehitry* d'appartenance, tout à l'opposé, l'autonomie forcée des familles moins favorisées les contraint à s'affilier aux *ampehikely tompon-tany* puissants. Dans ces cas les affiliations d'un nombre croissant de dépendants ne sont rien d'autre que l'expression de phénomènes de clientèle. En un mot, l'autonomie qui est un

avantage pour les plus favorisés, devient du fait de la perte de solidarité qu'elle emporte au niveau des branches des *fehitry,* un grave désavantage pour les plus démunis.

*Les conceptions actuelles*

Il est pratique par souci de clarté de rapprocher voire d'associer les noms des *ampehikely* aux noms des *fehitry* de leurs responsables, ce qui donne l'impression d'une certaine assimilation ainsi : responsable d'*ampehikely* Manahirana = *fehitry* Rafandrohôzana ; responsable d'*ampehikely* Todilahy = Zafin'i Sandry ; etc. En réalité ce type d'assimilation n'est pas acceptable et les gens ne parlent jamais d'*ampehikely* Rafandrohôzana, d'*ampehikely* Maroantsaky ou autre, ce qui ne les empêche nullement d'affirmer une correspondance entre le nombre de *fehitry* et le nombre d'*ampehikely* : « fehitry ao an-tagnàna sivy, ampehikely, sivy » : « il y a neuf *fehitry* au village, (donc, il y a) neuf *ampehikely* ».

A la question : « Peut-il y avoir plusieurs *ampehikely* dans un *fehitry* ? » la réponse est : « Non » ; une opinion que l'exemple du *fehitry* Marinkely organisé en deux *ampehikely* vient immédiatement infirmer. S'agissant d'un arrangement pratique ce détail ne gêne pas les gens. Il reste que les membres des différents *fehitry* divisés en groupes de cohéritiers et ayants droit sur un même patrimoine forment le noyau ou même le corps des *ampehikely.* Ceci admis, les deux notions ne sont pourtant pas confondues :

> « Ampehikely sy ny fehitry na raza sambihafa,
> izany hoe... fehy foto-teny n'azy...
> fehitry... taranaka
> Ampehikely tsisy ifandraisana an-drazagna... »
> « Les *ampehikely* et les *fehitry* ou *raza* c'est différent,
> Ça veut dire que... c'est *fehy* (lien) qui est la racine de ce mot.
> Le *fehitry* ce sont les descendants,
> Pour l'*ampehikely* il n'y a pas de lien réciproque par l'ancestralité... »

La dernière affirmation est vérifiée par les listes des membres des *ampehikely* que les interlocuteurs énumèrent toujours en termes de parenté, d'alliance :

> « Ny ampehikely dia ny fikambanana ireo olo akaiky indrindra : reny, ray, zama, ray aman-dreny, rahalahy sy anabavy, zanaka, vinanto, rafozana, valilahy, ragnao » : « L'*ampehikely* c'est un groupement de gens très proches : mère, père, oncle maternel, notables, frères et sœurs, enfants, gendre ou bru, beaux-parents, beaux-frères, belles-sœurs. »

En indiquant éventuellement la qualité d'étrangers (*vahiny*) des non-parents ou non-affins, ce qui vérifie l'évolution du concept : « misy ologno tsy havagna... vahiny aza anisan'ny ampehikely » « il y a (dans les *ampehikely*) des gens qui ne

sont pas des parents, même des étrangers (*vahiny*) sont au nombre (des membres) de l'*ampehikely* ».

Les interlocuteurs s'accordent sur le caractère localisé des *ampehikely* ce qui implique que pour en faire partie il est nécessaire de résider là où ils se trouvent : « Ampehikely eto an-tagnàna fo... na zanak'olo eto raha an-tagnàna hafa tsy ampehikely eto izy... » : « Les *ampehikely* c'est seulement au village, les gens d'ici lorsqu'ils sont dans un autre village ne font pas partie des *ampehikely* d'ici ».

La composition très souple des *ampehikely* peut varier suivant les tâches mais les participants désignés doivent accomplir eux-mêmes les tâches dont ils sont chargés. Ils ne sont pas autorisés, (ce que certaines formes d'entraide traditionnelle permettent), de payer quelqu'un pour faire le travail à leur place. En un mot l'*ampehikely* correspond assez bien à ce que Murdock appelait *compromise kin group* ; une sorte d'unité mixte tout à la fois de descendance, de parenté (indifférenciée) et de résidence dont, au-delà de la composition, le caractère discret découle de la volonté d'association et de l'esprit d'entente, en un mot du *fihavanana* qui les anime :

> « Ny ampehikely kosa iray petsapetsa sy mitovy tanjona ka manaiky ifeheziny... misy fihavanana, fikambana ny ampehikely... » : « L'*ampehikely* ce sont aussi des gens de même origine et de même but/intention (*tanjona* : cap à suivre) qui acceptent de se lier... il y a (l'entente) du *fihavanana,* l'*ampehikely* c'est une association... »

Représentés par leurs « chefs », les *ampehikely* peuvent, du moins pour les activités collectives concernant l'entretien du réseau d'irrigation, l'être également par n'importe lequel de leurs membres, le plus souvent par un aîné, agissant en qualité de *tangalamena.* Ceci étant, dans tous les cas où les activités des membres parents ou étrangers de l'*ampehikely* sont, d'une manière ou d'une autre liées aux terres ancestrales d'une partie d'entre eux, les personnes exerçant le rôle de *tangalamena,* doivent descendre eux-mêmes directement des ancêtres fondateurs. Cela est particulièrement vrai de la présentation des prémices de riz aux ancêtres locaux déposés sur les autels des *toby petra-dango* ou *finomana,* établis sur l'emplacement des premiers champs de riz de brûlis (*jinja*) qu'ils sont censés avoir « ouverts » (figures 6.2 et 6.3 du prochain chapitre).

Cela m'amène à deux derniers points. D'abord, contre l'avis de nombreux interlocuteurs qui, s'appuyant sur le fait que dans le Bas-Maningory le terme de *tangalamena,* simple porte-parole de l'*ampehikely,* ne revêt pas la connotation religieuse qu'il présente notamment dans le sud du pays betsimisaraka où, interchangeable avec celui d'*ampijôro,* il désigne les prêtres ancestraux, je pense que partout à Madagascar le religieux est indissociable des activités instrumentales qu'il pénètre et entremêle de rituels. Ensuite, les rituels en relation avec les ancêtres du terroir étant la prérogative des originaires *tompon-tany,* je pense que ces derniers ont tout intérêt à maintenir leur primauté. L'exemple des offres de prémices a montré que dans tous les cas la distinction « originaires » (*tompon-tany*) non-« originaires » joue et, qui plus est, joue à l'avantage des premiers dont,

une fois de plus, elle confirme la préséance et le statut privilégié. Effectivement c'est bien dans sa double capacité de représentant de son *fehitry* et de représentant de la communauté villageoise que devant un autel *petra-dango* Zafizanaka agissant en sa qualité de « grand » prêtre ancestral *tompon-tany* s'adresse globalement à l'ensemble des ancêtres du terroir (chapitre précédent).

En deuxième lieu l'affiliation aux *ampehikely* joue dans le sens d'une intégration des villageois y compris de ceux d'entre eux installés tout récemment. Cela comporte de nombreux effets y compris des conséquences financières puisque tous les cultivateurs comptant sur la protection des ancêtres du lieu, il est normal, même s'ils n'en descendent pas, qu'ils participent à l'entretien de leurs tombeaux en contribuant aux paiements de *rasa tsigny*. Tout le monde se souvient que Ndianambininy et Tsianaloka ont ainsi contribué à l'entretien de la maison funéraire dans laquelle sont inhumés les ZafiSoahariagna, ancêtres des actuels Rafandrohôzana. Dès lors que les gens oublient que les contributions qu'ils ont versées l'ont été en leur qualité de membres des *ampehikely* (et non pas de membres des *fehitry*), il naît le genre de confusion dont j'ai parlé à propos de Tsianaloka que nombre d'habitants actuels du village, pensant qu'il est inhumé dans la fosse Rafandrohôzana, considèrent toujours comme membre de ce *fehitry*. Ce détail est d'autant plus intéressant que bien que révélateur du genre de discussion que les gens affectionnent, il est objectivement sans objet. De par ses origines Tsianaloka n'aurait, en aucune façon, pu être membre du *fehitry* Rafandrohôzana, d'un *fehitry* qui, de surcroît, n'existait pas à cette époque. Il n'était pas davantage question qu'il puisse être affilié à l'ensemble Zafisoahariagna. Je ne m'étends pas davantage sur ce sujet des *ampehikely* qui, en dépit des différences de statut et de richesses qu'il recouvre, me semble par le dépassement de la parenté d'ancestralité préfigurer une évolution vers de nouvelles formes de sociabilité. Je reviendrai cependant sur la composition des *ampehikely* actuels dans le dernier chapitre de l'ouvrage.

# 6

# Les unités *lôva raiky* et la parenté par les terres

> « Ny tany manaraka ny fehitra na karaza satria ny fizarantany dia miainga amin'ny alalan'ny fandôvana » : « la terre ça suit les *fehitry* ou les *karaza* parce que les partages de terre se font par l'intermédiaire des héritages. »

Le chapitre précédent sur la résidence introduit directement à ce chapitre sur la parenté par les terres ou par le patrimoine ou en raccourci sur la parenté patrimoniale indissociable de la résidence. Confirmant l'opinion reproduite en tête de chapitre, un interlocuteur de Fénérive expliquait en français que « les terres étaient divisées en *fehitry*... que les terres donnaient les *fehitry*... que les personnes qui occupaient ces terres ou qui y avaient accès appartenaient de ce fait aux *fehitry* ». Dans le domaine de l'appropriation des terres, les notions de *tompon-tany* c'est-à-dire « d'originaire » et de non *tompon-tany* font toute la différence. Partout dans les campagnes, en dehors de quelques exceptions qu'il est toujours intéressant d'expliquer, les villageois appartenant aux groupements d'ancestralité ou aux unités de cohéritiers « originaires » qui contrôlent les plus grandes superficies de terres et/ou les terres les plus fertiles et les mieux placées, sont « riches ». A l'inverse, les autres villageois descendants de leurs anciens dépendants ou non « originaires » qui ne possèdent pas autant de terres ou, *a fortiori* pas du tout, sont loin d'occuper la même position sociale. Quelque peu tenus à l'écart dans les rapports journaliers, ils ne sont pas regardés en grande estime, parfois jusqu'au point de ne pas être considérés comme membres à part entière du village. Quant aux plus démunis d'entre eux, regardés comme de pauvres hères et réputés « plus légers que l'herbe », ils ne sont pas considérés du tout au point d'être ouvertement méprisés. Non pas tellement parce qu'ils sont pauvres mais plutôt, parce qu'étant pauvres, ils ne sont pas autonomes. Dans les campagnes cette idée d'autonomie me paraît plus importante que celle de richesse ou de pauvreté. L'autonomie qui permet aux hommes et aux femmes d'être maîtres d'eux-mêmes et de se « diriger » comme ils l'entendent (*mahajaka tegna*) leur assure une dignité sociale à laquelle ceux qui ne sont pas autonomes et par conséquent dépendents d'autrui ne pourront jamais prétendre. Il y a en outre l'idée, que d'une manière ou d'une autre, par leur faute ou par celle de leurs ascendants, les plus pauvres ont mérité le destin qui

est le leur. Un destin qui leur « colle à la peau » comme « le plumage dont la poule ne pourra se débarrasser qu'à sa mort » : « lamban'akoho ka faty no isarahana ».

> Ce proverbe a souvent été utilisé pour souligner l'impossibilité d'échapper aux origines, notamment à celle de l'ancestralité qui, ne serait-ce par l'apparence physique, cantonne dans tel ou tel ordre social. A une occasion un paysan d'Imerina particulièrement furieux a substitué le corbeau (*goaika*) à la poule (*akoho*).

Ces conceptions expliquent également les attitudes contrastées à l'égard des maris uxorilocaux « suiveurs de femmes » (*mpagnara-baiavy*) qui résident chez leurs épouses. Dans la mesure où, originaires du village ou des villages voisins, ils appartiennent à des *fehitry tompon-tany* que l'on sait pourvus de terres, ils sont pleinement admis. Dans le cas contraire, s'il s'agit d'étrangers à l'évidence sans ressources, ils sont perçus comme des parasites et qualifiés de *jalôko*, un terme passablement insultant qui au départ, surtout utilisé à Majunga et à Nosy Be pour caractériser les Comoriens dont la résidence post-maritale est effectivement uxorilocale, s'est généralisé à l'ensemble du nord de l'île.

Je reviens sur ces questions dans la prochaine partie à propos de l'affinité et, après avoir présenté la structure foncière du terroir d'Amboditononana et la répartition des terres d'héritage (*tany lôva*) entre les *fehitry,* leurs branches et les différents groupements d'héritiers qui les composent, je discute ici des catégories locales des terres appropriées et non appropriées qui introduisent à la notion de *lôva raiky*. Les *lôva raiky* dont le sens exact est « unités d'héritage » englobent dans une seule entité indissociable les parents par le patrimoine et les terres ancestrales auxquelles ils ont accès. De même que les *anaran-dray* merina du prochain chapitre auxquels ils correspondent, les *lôva raiky* betsimisaraka n'ont d'existence que par le fond de patrimoine foncier qui leur donne leur caractère discret et par le groupement de cohéritiers qui le gère. Ils constituent des unités patrimoniales mixtes tout à la fois de filiation, de résidence et de propriété. Dans l'univers de la proche parenté d'ancestralité, les cohéritiers parents par le patrimoine et leurs enfants et petits-enfants ayants droit, unis à l'évidence par le maximum de droits et d'intérêts communs, sont sans conteste les parents les plus proches. Les concepts ne pouvant être dissociés des conditions et circonstances de leur mise en acte, je les décris au travers de l'ethnographie des partages :

> – du *fehitry* Rafandrohôzana qui comprend la partie des descendants de « l'ancêtre d'autrefois » Seviry vivant d'une manière permanente au village où ils maintiennent leurs droits ;
>
> – du *fehitry* des anciens dépendants Marinkely dans ses rapports avec deux des trois lignées de descendance distinctes du *fehitry* Maroantsaky, ce qui sans multiplier les exemples me permettra de dire un mot des autres *fehitry*.

Les partages intéressent les membres résidents des *fehitry* et aussi, à la condition qu'ils maintiennent leurs affiliations et leurs droits, les membres non résidents. Pour ce faire les uns et les autres doivent payer leurs contributions de *rasa tsigny* à l'entretien de la maison funéraire de Vohipatsy et, pour ceux d'entre eux

qui ne sont pas résidents, participer le plus possible à la vie du village : multiplier les visites, assister aux rituels et également donner la main lors des gros travaux agricoles (plantation du riz, récoltes du riz et cueillette des clous de girofle), toutes circonstances qui entraînent de courts séjours chez les parents résidents du *fehitry*. Les descriptions ethnographiques me permettent pour terminer de systématiser les concepts patrimoniaux betsimisaraka, ce qui introduit directement à l'idée-valeur de l'*anaran-dray* merina discutée dans le prochain chapitre.

## Les terres appropriées et les terres non appropriées

Les ancêtres *lonjo be,* ailleurs *razam-be* ou *kazam-be,* que j'ai appelés fondateurs, « ouvrent les terres » et par-là les droits de leurs descendants à y accéder. En les ouvrant à leurs descendants, ils les interdisent – les Malgaches préfèrent parler de fermeture et dire qu'ils les « ferment » – aux étrangers membres d'autres groupements d'ancestralité.

> Le dernier terme est de Jean Poirier, le seul ethnologue à ma connaissance à avoir abordé de front cette question fondamentale pour la compréhension des sociétés malgaches. Dans sa thèse, malheureusement toujours inédite, il explique lumineusement les concepts de « fermeture » de terres (*fehifehy,* de *fanidy* et de groupe rituel *mpiray saotra*), liés à ce que l'on pourrait appeler l'humanisation des terres. Son collaborateur Jean Ndema a repris ses idées (1973) qu'Arlette Ottino a poursuivies de son côté en 1990-1991 sur les rituels du riz, d'ouverture et de fermeture des terres et des rizières pour le nord-est betsimisaraka, betanimena, bezanozano et sihanaka. En dehors de l'article cité dans la bibliographie, ses recherches conduites dans les perspectives australiennes de Canberra demeurent inédites.

Dans toute la région du Bas-Maningory les gens distinguent trois catégories de terres. D'abord les terres appropriées héritées des ancêtres (*tany lôva*) ou terres ancestrales ; ensuite les terres « créées » ou acquises à titre personnel (*tany hary,* ou simplement *hary*) ; enfin les terres non appropriées. Les terres ancestrales d'héritage (*tany lôva*) se subdivisent elles-mêmes en trois sous-catégories : les terres d'habitation du village ; les terres cultivées ou laissées provisoirement en jachère qui appartiennent aux membres vivants des *fehitry* du village ; les terres couvertes de lambeaux de forêts qui entourent les tombeaux ou, plutôt, les maisons funéraires des ancêtres. Ces terres couvertes de lambeaux de forêts ou d'étendues de brousse laissés incultes sont, on le sait, métaphoriquement regardées comme les vêtements des ancêtres (*simbon-drazagna*) ou de leurs maisons funéraires (*simbon-tragnony*). Dans le même temps, parce qu'elles entourent les maisons funéraires, elles sont considérées comme participant de la substance des ancêtres. De la même façon, les ancêtres s'identifient à la terre et se confondent avec elle dans les notions de tombeau et de terre ancestrale. S'il s'agit d'ancêtres lointains oubliés, ils s'identifient à des esprits plus vagues, voire à ces puissances inquié-

tantes mais diffuses que sont les *tsigny* ou les *tsignin-tany*: « *tsigny* de la terre » directement liés au sol. Aux terres appropriées par les vivants ou par les morts s'oppose la grande catégorie des terres non appropriées que plusieurs interlocuteurs, insistant sans doute sur leur disponibilité, ont appelées *tavy*. Dans cet usage régional peu commun, le terme désigne non seulement les terres de colline où se pratique la culture itinérante de brûlis, mais également toute terre libre de pente, de vallée ou de marécage susceptible d'être mise en culture par défrichement ou par bonification et transformation en rizières. L'étendue des terres disponibles est d'autant mal définie que, dans la région betsimisaraka étudiée comme d'ailleurs à peu près partout à Madagascar, *il n'existe pas à proprement parler de territoires de village*. Les terroirs ne sont pas précisément délimités et, dans leur recherche de terres libres, les cultivateurs peuvent être amenés à défricher des terrains éloignés, plus proches d'autres villages que du leur.

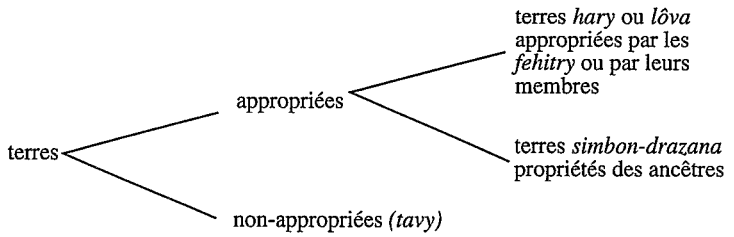


Figure 6.1

**Les catégories locales des terres appropriées et non appropriées**

Les terres de colline ou de vallée, couvertes autrefois de forêts denses et aujourd'hui de broussailles, sont le domaine des puissances invisibles *tsignin-tany* ou *hiagnan-tany*. Ces puissances sont toujours dangereuses pour les humains, les premières par leur malévolence naturelle, les secondes – cependant essentielles à leur bien-être parce que sources de vitalité – par la force brute incontrôlée qui les caractérise. Ces croyances expliquent que les terres non appropriées sont appropriables par le travail humain à la condition que les rituels destinés à apaiser les entités naturelles qui les possèdent soient accomplis. Si ces rituels sont négligés, les entités lésées se vengent non seulement en causant la ruine des récoltes et la perte du cheptel mais aussi, éventuellement, en frappant les transgresseurs dans leur personne ou dans celle de leurs proches ascendants ou descendants directs. L'appropriation de terres vierges exige l'accomplissement de deux rites successifs. Le premier, le *fanalan-tsignin-tany,* a pour but comme son nom l'indique « d'enlever/de chasser les *tsigny* de la terre » ; le second celui du *fangatahan-tany* : de « la demande de la terre » en fait prendre possession par les ancêtres. Logiquement le rite de l'enlèvement des entités *tsigny* doit précéder celui de la demande de terre (*mangata-tany*) qui, marquant son « ancestralisation », l'ouvre au défrichement et à la mise en culture.

> Je suis d'accord avec Beaujard qu'il s'agit de deux rituels successifs. Selon ses termes i) on éloigne les esprits du sol, ce qui correspond au rituel du *fanalan-tsi-*

*gny,* ii) on fait alliance avec les esprits du sol, ce qui correspond au rituel du *mangata-tany*. Beaujard ajoute qu'en pays Tanala il a souvent entendu employer ce terme de « demander » (*mangataka*) : « mangataka tany amin'ny fahasivy » : « on demande (le prêt de) la terre aux esprits du sol (*fahasivy*) (communication personnelle).

La logique est évidemment la même, encore que sur le Bas-Maningory les deux rituels sont contractés en un seul. Dès qu'ils ont reçu le miel et l'alcool (*toaka*) qui leur est dû, les *tsignin-tany* sont priés sans ménagements et avec un complet manque d'égards de déguerpir, les formules employées étant du genre : « vous avez eu ce qui vous est dû, disparaissez ». Le terrain étant libre, les ancêtres vont protéger leurs descendants d'un éventuel retour des forces ou entités naturelles incontrôlées qui la possédaient en interposant entre celles-ci et ceux-là la puissance positive de leur *hasigny*. Ce rite de prise de possession définitive qui comporte obligatoirement le sacrifice d'un zébu et l'érection d'un poteau branchu *fisokigna* exige la participation de trois catégories d'intervenants : le prêtre ancestral (*ampijôro*) du *fehitry* du demandeur qui accomplit les rites ; le « demandeur de terre » (*ampangata-tany*) accompagné des membres de son *fehitry* et/ou de son *ampehikely* ; enfin les membres de la communauté villageoise : « ceux qui regardent » et vont être les témoins (*vavolombelona*) de la prise de possession. Le R.P. Cotte écrit que le poteau *fisokigna* personnifie les ancêtres (Cotte : 170), une explication, que du fait de la rareté de ce rite je n'ai pas été à même d'obtenir moi-même, mais qui correspond tout à fait aux idées des gens.

Depuis les années 70 le rite du *fanalan-tsignin-tany* tombe en désuétude. En revanche, aussi bien sur les terres de collines défrichées au couteau d'abattis avant d'être mises à feu que sur les terres de bas-fonds ou de marécages transformées en rizières (*horaka*) [1], les cultivateurs continuent à respecter celui du *mangata-tany*. Ceci, à moins qu'à l'exemple de Soba [36] le catéchiste catholique, ils ne fassent de leur refus de suivre les coutumes un acte symbolique. Fin 1989 Zaman'i Toto [53], doyen du *fehitry* Zafin'i Sado, a accompli un rite de demande de terre au lieu depuis dit « *Am-pisokigna* : à l'endroit du *fisokigna* » :

> Depuis deux saisons Zaman'i Toto cultive en maïs et en manioc une terre de colline qu'il a défrichée en négligeant d'accomplir les rites appropriés. Vaguement inquiet il se décide de consulter un spécialiste de la possession *tromba* qui l'avertit que ses craintes sont fondées et, qu'effectivement, les *tsignin-tany* dépossédés s'apprêtent à le frapper. Effrayé, Zaman'i Toto demande à son fils Imbeloma prêtre ancestral du *fehitry* de procéder au rite de la demande de terre assurant la prise de possession par les ancêtres. Le jour convenu, accompagnant son père sur le lieu du défrichement, Imbeloma suivi de la plupart des Zafin'i Sado et des représentants des *fehitry* du village, se déplace sur le site du défrichement. Un zébu est sacrifié, la viande est consommée sur place et la tête est fichée sur la fourche du poteau sacrificiel *fisokigna* dressé en commémoration de l'occasion.

1. La première action est appelée *mitevy ala* : « couper/débiter et brûler la forêt » (même s'il ne s'agit que d'une couverture de broussailles), la seconde consistant à façonner les rizières à l'aide de la bêche (*angady*) : *tombak'horaka*.

Tout est bien, les *tsignin-tany* sont apaisés et, tout aussi important, le rituel donne à la terre défrichée, qui jusqu'ici n'était qu'une terre individuelle (*tany hary* ou simplement *hary*), vocation à devenir une terre d'héritage (*tany lôva*) du *fehitry* Zafin'i Sado, transmissible à la mort de Zaman'i Toto à ses enfants. Ces explications résumées à partir des dires des gens, sont incomplètes. Pour que la conversion de terre *hary* en terre *lôva* soit possible, il est encore nécessaire (ce que Zaman'i Toto a réalisé par la suite) que le champ défriché soit planté en *voly maharitra* : en « cultures qui durent » (girofliers ou arbres fruitiers : manguiers, jacquiers, letchis). Seules, les plantations pérennes autorisent l'appropriation par les ancêtres. Les terres supportant des cultures non permanentes demeurent la propriété des entités naturelles lesquelles, selon le mot heureux de Jacques Faublée, continuent à les hanter. Parmi ces cultures non permanentes figurent le riz sec, le manioc et le maïs et également les plantations de bananiers et de canne à sucre, qui pourtant cultivées année après année ne sont pas davantage considérées comme des cultures pérennes. L'exemple de Zaman'i Toto illustre la souplesse et l'adaptabilité des rituels, voire leur inconsistance, puisque celui décrit, qui normalement devrait précéder les premières plantations, est accompli lorsqu'elles sont terminées, ce qui escamote la phase préalable essentielle de l'enlèvement des entités *tsigny*. Pourtant, apparemment apaisés, les *tsigny* semblent accepter la contraction des deux anciens rituels en un seul. En un mot, le rituel exécuté à l'initiative de Zaman'i Toto apparaît quelque peu intermédiaire entre celui de « demande de terre » et les anciens rites de réouverture des défrichements sur des terres déjà appropriées décrits par Lahady. L'intervention rendue nécessaire d'un spécialiste de la possession *tromba* souligne encore, avec l'anormalité de la situation rapportée, l'imminence du danger. Normalement le prêtre ancestral est le doyen de la génération la plus ancienne. Le fait que cette responsabilité ne soit pas assurée par Zaman'i Toto, lui-même doyen du *fehitry,* mais par son fils, confirme que tous les *fehitry* ne se conforment pas forcément aux normes attendues et vérifie simultanément que la plupart des *fehitry* du village n'ont pas de « vrais » prêtres ancestraux mais seulement des personnes qui agissent en cette capacité (chapitre quatre).

> Les terres réputée autrefois cultivées par les ancêtres et réputées ancestrales sont dites *simbon-drazagna* et les rites décrits par Lahady qui accompagnaient la réouverture et la fermeture des champs de riz sec de brûlis (*jinja*) qui les concernent (Lahady : 66), concernent par conséquent des terres *déjà appropriées*. A cet égard, il se pourrait qu'une distinction soit à faire entre les terres *simbon-drazagna* où se trouvaient les champs de riz sec (*jinja*) défrichés par les ancêtres, et les terres *simbon-tragno(n-drazagna)* entourant leurs tombeaux.

La production de riz de brûlis sur champs sec étant négligeable à Amboditononana (deux tonnes de riz sec contre trois cents tonnes de riz de rizières *horaka* en 1990), les rites décrits par Lahady ont complètement disparu. Ils sont cependant toujours pratiqués dans d'autres villages de la région.

En résumé et en dépit de ses particularités, le rite décrit peut être interprété comme marquant avec l'ancestralisation de la terre le transfert de sa propriété des

entités naturelles aux humains. Aussi longtemps que le rite collectif du *mangata-tany* n'a pas été accompli, la terre *hary* : « créées (par le travail de son auteur) » demeure néanmoins une terre libre, non humanisée et, pour cette raison, toujours possédée par les entités naturelles. Pour devenir terre d'héritage, elle doit être définitivement appropriée au niveau du *fehitry,* ce que réalise l'accomplissement du *mangata-tany*. Désormais potentiellement terre d'héritage, la terre *hary* de Zaman'i Toto qui sera directement transmise à ses enfants (et non à ses petits-enfants) ne constitue pas pour cette raison une terre *lôva be* de « grand héritage » mais – j'y reviens – une terre *lôva kely* de « petit héritage ». Les terres indivises de grand héritage (*lôva be*) généralement transmises par les grands-parents (*kako* ou *kakolahy*) à leurs petits-enfants (*zafy*), le sont parfois des arrière-grands-parents (*kabobe, kakolahibe*) à leurs arrière-petits-enfants (*zafy faharoa* : « deuxièmes *zafy* »). Par souci de clarté, je n'ai décrit que les phases proprement rituelles du défrichement et de la plantation des terres, les séparant ainsi des phases matérielles ou instrumentales que j'omets. En réalité, confondues, comme l'indique le même terme de *asa* : « de travail ou d'action sur le monde extérieur visible ou invisible » qui les désigne, elles ne vont pas les unes et les autres.

## La création du terroir d'Amboditononana

Le chapitre trois a montré que l'histoire du peuplement de la région d'Amboditononana, indissociable de l'appropriation des terres, explique la structure sociale actuelle. Les terres « créées » par les *tompon-tany* avec l'aide de leurs dépendants qui en ont reçu une part, transmises de génération en génération, constituent le patrimoine ancestral de leurs descendants respectifs aujourd'hui constitués en *fehitry*. Cent ans après le premier regroupement de la population, cette structure demeure fondée sur l'ancienne opposition des *fehitry tompon-tany* : « originaires et maîtres de la terre » et des « nouveaux » *fehitry* formés par les descendants de leurs anciens dépendants d'origine servile ou libre. Les *fehitry tompon-tany* dans le sens de « maîtres du pays », tout particulièrement ceux des Rafandrohôzana, des descendants des anciens ZafiSoahariagna et des Zafin'i Sandry, capitalisent le maximum d'atouts, des atouts matériels à commencer par les terres mais aussi, sans doute encore plus importants, des atouts symboliques dérivant de leurs « bonnes » ancestralités. (Je relève que le qualifiant employé de *soa* : « bon », dans le sens de bénéfique, est utilisé en pays sakalava Menabe et masikoro en matière de mariage pour opposer les « bonnes » ancestralités dans lesquelles il est avisé de se marier, à celles moins bonnes ou pas bonnes du tout que l'on a tout intérêt à éviter, cf. Appendice II). Qu'ils soient d'origine servile ou libre, les *fehitry* formés par les descendants des *tompon-tany* sont beaucoup moins avantagés. A partir des années 60 toutes les terres appropriables peuvent être considérées comme appropriées. Désormais, l'augmentation de la population, allant de pair avec la raréfaction des terres accessibles, amplifie les disparités initiales. Cette conjonction,

dans le même temps qu'elle accroît le capital de richesse et de prestige des *fehitry* bien pourvus, aggrave la situation déjà précaire de ceux qui dès le départ étaient beaucoup moins avantagés. Les ajustements forcés jouent dans le même sens et amorcent un processus circulaire favorisant la stabilité des uns en même temps qu'il empire la vulnérabilité des autres. A l'intérieur des *fehitry* peu favorisés, ils se traduisent par une diversification des cours de vie individuels et, par là, par une plus grande mobilité des hommes aussi bien que des femmes traduite à son tour par une instabilité matrimoniale accrue. Il s'ensuit inévitablement un éclatement des *fehitry* au niveau des groupes de germains cohéritiers puisque les frères et les sœurs sont contraints ensemble ou, s'il le faut les uns contre les autres, de négocier leurs parts respectives.

Les *tompon-tany* sont beaucoup moins affectés. La position de médiateurs, que les « originaires » continuent à occuper entre leurs propres ancêtres premiers « maîtres de la terre et du pays », oblige les autres habitants du terroir à passer par leur intermédiaire. Cela est patent à l'occasion des rituels de présentation des prémices de riz (*petra-dango*) conduits sur l'emplacement des premiers champs de riz sec défrichés par les ancêtres décrits dans le chapitre quatre. Les sites rituels appelés soit *toby finomana* soit *toby petra-dango* sur lesquels sont établis les autels de dépôt des prémices appelés du terroir d'Amboditononana marqués sur les figures 6.2, 6.3 et 6.4 par un cercle noir sont numérotés par ordre d'antériorité.

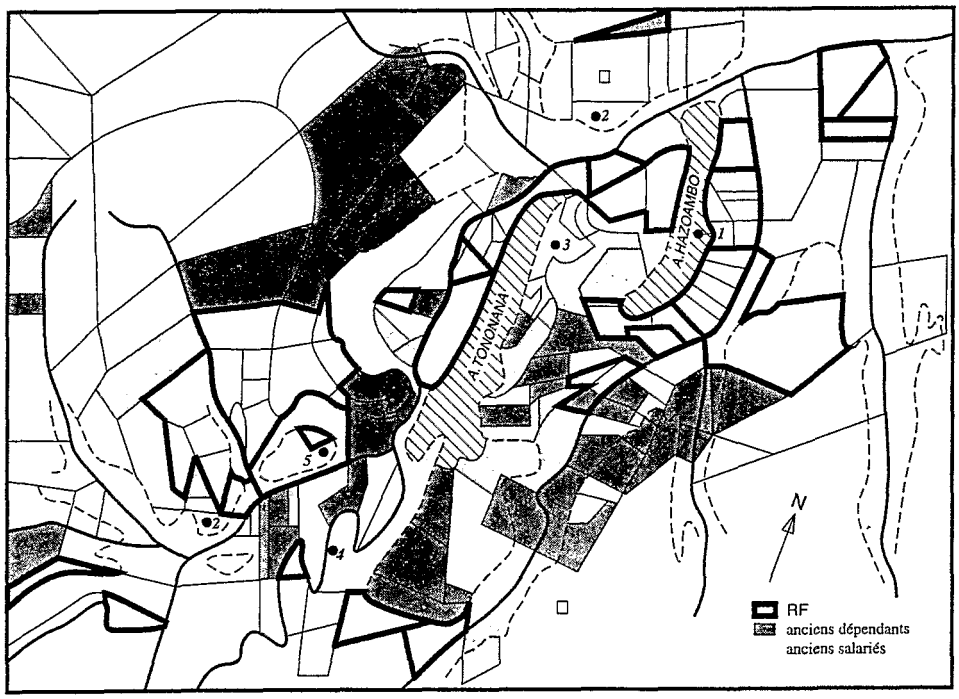


Figure 6.2

**La situation foncière des Rafandrohôzana et de leurs dépendants anciens et plus récents**

Les autels, tous établis sur les terres des *fehitry* originaires (contemporains pour les autels « 2 » Zafimihoatra et Marofotsy), attestent de leur qualité de *fehitry tompon-tany*. La première figure qui localise les terres du *fehitry* Rafandrohôzana et des descendants actuels de leurs dépendants anciens de l'époque d'Ambodihazoambo (les Marinkely et la famille de Tsianaloka) et plus récents d'après la création d'Amboditononana (les salariés Maroantsaky et Maroandambagna) confirme l'ethnographie des chapitres précédents. Les lignées distinctes, sans relations généalogiques les unes avec les autres des deux derniers *fehitry*, correspondent à des ensembles et unités patrimoniaux distincts liés à des patrimoines fonciers propres (voir page ci-contre).

La première version du plan du terroir d'Amboditononana a été établie fin 1990 par Philémon Marozama à partir d'agrandissements de fonds de carte pour l'ensemble des terres d'héritage (*tany lôva*) et des terres « créées » (*tany hary*). Grâce au concours des doyens des *fehitry* et des chefs d'*ampehikely*, cette ébauche a constamment été reprise et améliorée jusqu'à la fin du séjour, apportant des informations précieuses aussi riches que celles recueillies à l'occasion de l'établissement des généalogies. Le détail des divisions des terres Rafandrohôzana, de leurs anciens dépendants Marinkely et descendants de Tsianaloka et de leurs anciens salariés Maroantsaky et Maroandambagna, sera repris dans la figure 6.10. La seconde figure localise les terres des autres *fehitry* : les Zafin'i Sandry avec leurs dépendants Zafin'i Sado, les Zafimihoatra, enfin les Marofotsy et leurs protégés les Ravahoaka d'Amboditononana complètement détachés de leur *fehitry* d'origine dit d'Ilapa :

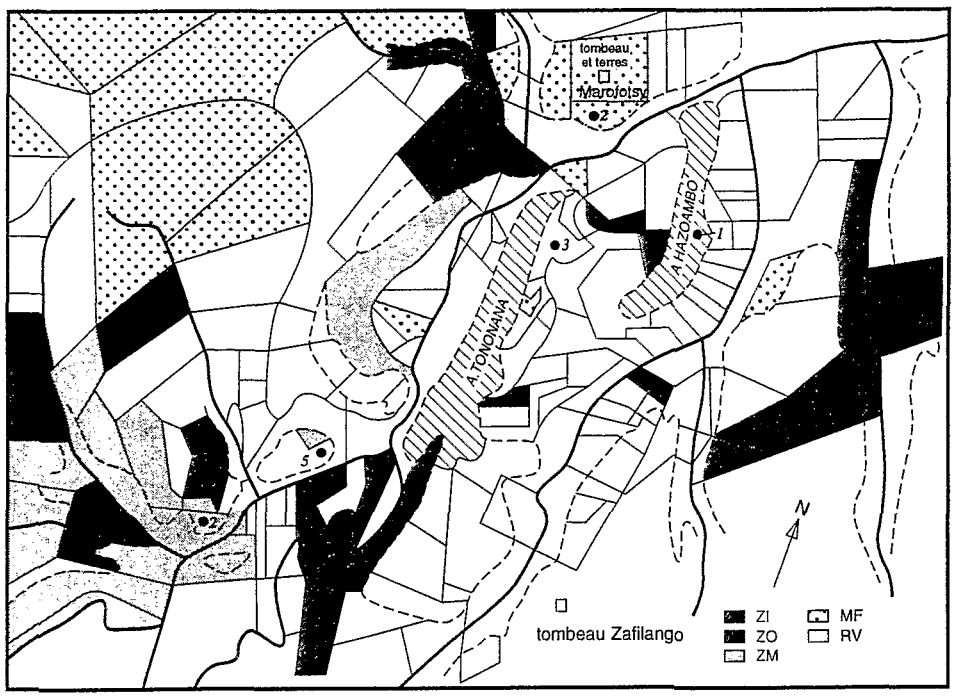


Figure 6.3

**La situation foncière des autres *fehitry* d'Amboditononana**

Je n'ai pas distingué dans ces deux figures les terres de « grand » (*tany lôva be*) et de « petit » héritage (*tany lôva kely*) des autres terres « créées » (*tany hary*) par les habitants du village. En gros les terres de rizières au centre des figures étant complétement appropriées, à quelques exceptions près les terres *hary* qui sont des terres de collines (*tanety*) plantées le plus souvent de girofliers, se trouvent sur leur périphérie notamment dans leur partie gauche et (bien que les schémas ne soient qu'indicatifs) sont immédiatement reconnaissables à la grande superficie des parcelles. Toutes les implantations en haut et à gauche des figures remontent aux années 50, bien postérieures par conséquent à la création d'Amboditononana. La comparaison des deux figures vérifie l'histoire du peuplement de la région ; la création d'Amboditononana à partir de l'ancien village regroupé d'Ambodihazoambo et, également, la création du terroir par les deux *fehitry* ZafiSoahariagna et Zafin'i Sandry « maîtres du pays », dont au départ, toutes les terres défrichées et/ou bonifiées de la main des hommes constituaient bien des terres *hary* : créées (du verbe *mihary*). La répartition des terres justifie une fois de plus le rôle de « lien » et de « pivot » que les Rafandrohôzana successeurs des ZafiSoahariagna ont joué dans le village et dans la région.

L'implantation des ZafiSoahariagna/Rafandrohôzana autour d'Ambodihazoambo puis, après sa fondation, d'Amboditononana, enserre complètement ces deux villages et repousse les Zafin'i Sandry sur les périphéries nord et sud du terroir. La répartition des dépendants des Rafandrohôzana reproduit le même schéma concentrique avec immédiatement autour d'eux les Marinkely et les descendants de Tsianaloka puis, plus loin, les salariés Maroantsaky et Maroandambagna. La comparaison des deux figures montre encore que les dépendants des ZafiSoahariagna/Rafandrohôzona ont été traités beaucoup plus généreusement que les Zafin'i Sado dépendants des Zafin'i Sandry, ce qui continue à expliquer le peu d'aisance de ces derniers. Les implantations Zafin'i Sandry périphériques aux implantations Rafandrohôzana mais les enveloppant suggèrent que sans doute nombreux (ce qu'indiquent les traditions) ils occupaient une grande partie des terres de la région.

Au moment de la création du village, la famille de Kiao *lonjo be* des Zafimihoatra était installée au bas et à gauche de la figure, à proximité du *toby finomanana* et de l'autel (*falambagnambato*) de remise de prémices *petra-dango*. Les chiffres indiquent que l'autel Zafimihoatra de Kiao vient, avec l'autel Marofotsy, en deuxième position immédiatement après l'autel ZafiSoahariagna, le plus ancien de la région effectivement localisé à l'est de l'ancien site d'Ambodihazoambo. Les autels des *toby finomana* Rafandrôhozana (3), Zafin'i Sandry (4) et à nouveau Rafandrohôzana (5) sont plus récents et cette implantation successive des lieux de culte agraire vérifie la progression du peuplement et, je le répète, le caractère au plus haut degré *tompon-tany* des terres où ils sont établis.

La présence des Marofotsy antérieure à la création d'Amboditononana est également attestée par la présence de leur maison funéraire d'Ambodihintsina (figure 6.3). Ambodihintsina serait contemporain des premières fosses funéraires ZafiSoahariagna, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra de Vohipatsy inaugurées quelques années après le regroupement dans le village d'Ambodihazoambo. La figure montre que les terres données par les Marofotsy aux Ravahoaka sont contiguës au tombeau. Les localisations de la maison funéraire et des terres les plus anciennes (*simbon-drazagna*) du *fehitry* Zafilango sont indiquées au bas des figures. Le *fehi-*

*try* Zafilango n'est pas un *fehitry* d'Amboditononana bien que plusieurs de ses membres y soient mariés et que de nombreux habitants du village y soient généalogiquement affiliés.

Je n'ai pas distingué sur la figure, les terres appropriées par les Zafin'i Sandry et Zafimihoatra de la branche d'Amboditononana, de celles de leurs collatéraux résidant pour les premiers dans le village voisin d'Ambodimanga I et pour les seconds dans ceux d'Ambatofôlaka et d'Ampasy. Telles qu'elles sont présentées, ces données introduisent à un traitement plus approfondi des divisions et partages fonciers des deux sous-chapitres qui suivent. Sans qu'il soit nécessaire de les suivre dans le détail, elles ont le mérite de faire ressortir la souplesse des idées, des conceptions et des normes betsimisaraka et, également, la pertinence des différences de statut qui, selon les positions occupées dans ce que Bourdieu appellerait le champ de l'ancestralité, permettent aux uns d'en jouer et d'en prendre à leur aise dans le même temps qu'elle contraignent les autres, dont les marges de liberté sont très limitées sinon inexistantes, à agir comme ils le peuvent la plupart du temps de la seule manière appropriée à leur condition.

## Les partages du patrimoine Rafandrohôzana

Le patrimoine initial de Seviry et de ses deux filles Beandalana et Mariamo forme actuellement quatre unités d'héritage *lôva raiky* indiquées sur la figure 3.4 à laquelle je renvoie. L'expression de *lôva raiky,* qui désigne les terres indivises exploitées en commun, peut parfois être employée pour parler des différentes groupes de cohéritiers travaillant en commun sur des terres récemment partagées. On ne se souvient guère du partage des terres du début du siècle entre les deux filles de Seviry : « personne n'a vu, tous les témoins sont morts ». On sait cependant qu'il s'est produit longtemps après sa mort survenue à Ambodihazoambo, sensiblement au moment de la création d'Amboditononana. Les figures 6.2 et 6.4 montrent que ce premier partage ne pouvait concerner que les terres défrichées et/ou aménagées en rizières situées à l'est et au nord d'Ambodihazoambo. Le fait que Mariamo soit reconnue comme ancêtre progénitrice et fondatrice (*lonjo be*) de l'actuel *fehitry* Rafandrohôzana place techniquement les descendants de sa sœur Beandalana en dehors de ce *fehitry*. Cette réalité non contestée n'empêche pas ces derniers de passage au village de se considérer et d'être considérés comme Rafandrohôzana. Si le premier partage est oublié, tout le monde se souvient du second partage qui, intervenant en 1965, répartit définitivement les terres de Mariamo en trois unités *lôva raiky*. Normalement le rituel du *rasa hariagna* ou *rasa sandry* décrit dans le chapitre quatre, qui consiste à « remercier les morts des biens qu'ils laissent aux vivants » en sacrifiant zébu devant la maison funéraire où ils sont inhumés, précède le partage d'héritage *rasa lôva*. Cet ordre respecté pour Rabamo et Imboalahy qui meurent en 1945 et en 1947 et dont les *rasa*

*hariagna* sont célébrés en 1950 et en 1962 ne l'est pas pour Delphine qui meurt également en 1945 mais dont le *rasa hariagna* n'a lieu qu'en 1967. (Dans ces évaluations le repère temporel a été la rébellion de 1947 : Imboalahy étant mort « pendant la rébellion » et les deux sœurs aînées deux ans avant). Les divisions successives du patrimoine de Seviry et de ses deux filles formant le patrimoine actuel des Rafandrohôzana peuvent être suivies à l'aide de la nouvelle figure :

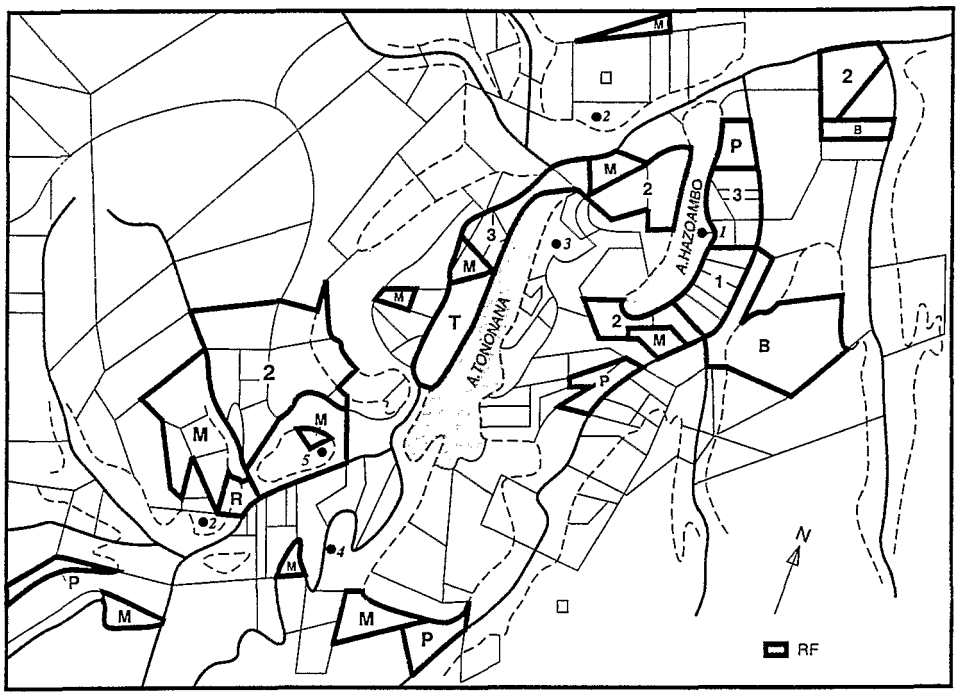


Figure 6.4

**Les divisions du patrimoine Rafandrohôzana**

J'examine en premier lieu le patrimoine de Beandalana et à sa suite, celui de Mariamo. Les descendants de Beandalana étant peu nombreux, son patrimoine (B sur la figure) a, jusqu'à aujourd'hui, conservé sa consistance et son caractère (de terre) de « grand héritage » (*lôva be*) par définition indivise. Le patrimoine de Mariamo a été divisé en trois unités patrimoniales (*lôva raiky*) depuis partagées et repartagées par ses arrière-petits-enfants de la génération de Manahirana. Je dirai un mot des patrimoines individuels de Manahirana et de son fils Philémon que le statut et le prestige du premier, avec le rôle crucial qu'il joue dans le village, leur ont permis de constituer.

Les lettres ou les chiffres correspondent à des unités patrimoniales (*lôva raiky*). Ces unités sont idéalement composées de terres non partagées. Cela n'est plus le cas depuis les années 80, mais indivises ou partagées ces unités continuent de toute

façon à servir de repères identitaires, permettant à l'intérieur des *fehitry* et des villages de distinguer les uns des autres des groupes réduits de parents qui le plus souvent corésidents sur un même espace *tokotany* sont de surcroît cohéritiers ou ayants droit sur un même patrimoine.

Les terres de Beandalana (B) fille de Seviry et demi-sœur utérine de Mariamo forment une seule unité d'héritage. Les terres de Mariamo divisées en trois parts : 1, 2 et 3 sont réparties entre les descendants de ses deux filles Rabamo et Delphine et de leur demi-frère Imboalahy.

Les terres de Rabamo à l'exception de la rizière marquée (R) toujours indivises sont, ou bien attribuées selon différentes modalités, ou bien divisées entre les enfants et petits-enfants de ses sept enfants.

Celles de Delphine et d'Imboalahy divisées entre leurs descendants sont exploitées individuellement ou collectivement suivant des formules de tours annuels ou saisonniers.

La grande terre (*hary*) de Totomarolela (T) à l'ouest d'Amboditononana est, à sa mort, intégralement revenue à son fils Manahirana au titre de terre de petit héritage (*lôva kely*). Les terres personnelles (*hary*) défrichées ou achetées par ce dernier sont marquées d'un (M) ; celles de son fils Philémon d'un (P). Manahirana possède des parts dans la terre de Rabamo (R) et dans toutes les terres indivises marquées du chiffre 1.

Au moment de son mariage, Philémon a reçu en don (*fanomezana*) de son père deux terres de collines plantées en girofliers. Philémon exploite d'autres terres reçues des ses parents pour son propre compte et pour celui de ses sœurs en qualité de représentant. Sa sœur mariée à Fénérive a reçu dans les mêmes conditions une troisième terre de colline plantée en girofliers qu'elle lui confie. Lorsque, pendant la période des récoltes, elle revient au village, elle est logée chez ses parents chez lesquels elle retrouve sa cadette, une adolescente d'une quinzaine d'année qui lorsqu'elle se mariera recevra à son tour sa part.

Les parents donateurs étant vivants, ces terres ne peuvent en aucun cas être regardées comme des terres d'héritage. Qui plus est, si elles l'avaient été à l'origine, elles perdraient cette qualité pour devenir des terres personnelles (*tany hary*) dont les donataires peuvent disposer à leur guise. Les terres reçues en don étant soustraites du patrimoine du donateur, il n'en est pas tenu compte lors de la liquidation définitive de sa succession.

### *Le patrimoine de Beandalana*

La part d'héritage de Beandalana consiste en deux rizières et en une terre de colline plantée en girofliers.

Les terres héritées de Beandalana sont gérées par ses petits-enfants Beny et Kialopera qui âgés d'une cinquantaine d'années vivent dans le village de leur père d'Ambodigavo. La première rizière et la terre de colline sont exploitées par Beny[2]

2. Différent du Beny Marofotsy de la case [54].

avec parfois l'aide de ses enfants : Marguerite née d'un premier mariage ; Clovis, son demi-frère, tous deux venus pour l'occasion de Tamatave. La seconde rizière est exploitée par Kialopera et par son épouse avec l'aide de leur fille aînée Roseline mariée à Ambodigavo et d'une autre fille Delphine qui habite Amboditononana [22]. Lorsqu'ils viennent au village Beny et Kialopera logent non pas chez Delphine mais dans la maison voisine de Vany [M.23] de la branche Imboalahy.

Un autre fils de Beny est décédé. Les noms de deux autres filles et d'un fils de Kialopera sont connus mais « on ne les voit pas au village ».

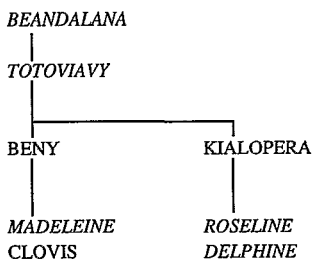


Figure 6.5

**Les héritiers de Beandalana**

*Le patrimoine de Mariamo*

En 1965 les petits-enfants et arrière-petits-enfants de Mariamo ont procédé au partage *rasa lôva* de son patrimoine qui a été divisé en trois unités d'héritage *lôva raiky* correspondant aux groupes de cohéritiers venant à la succession de Rabamo et Delphine et de leur demi-frère Imboalahy. Ces unités ont été délimitées de manière à être aussi égales que possible sans tenir aucun compte du nombre des descendants. L'opération de partage s'est faite sur place, en présence des « aînés » : *zokizokiny* (la forme possessive indique qu'il s'agit des aînés du village), des représentants des autres *fehitry* du village et des cohéritiers et ayants droits présents et, également, des voisins attributaires des parcelles attenantes. Les héritiers et les personnalités présentes délimitent précisément les parcelles en en faisant le tour, ce qui se dit *mitety ny faritra* : « parcourir les limites ». Opération publique et contradictoire, la délimitation des terres formant les nouvelles unités d'héritage *lôva raiky* précède la délimitation et la répartition interne des parcelles qui, regardées comme une affaire privée, ne concernent que les seuls cohéritiers. Théoriquement, la présence des héritiers et des ayants droit résidents ou non résidents premiers intéressés est requise. Pourtant, lors du partage de 1965, les choses sont loin de se passer ainsi :

> Alors que les notables *ray aman-dreny* de la communauté villageoise dont Zafizanaka le doyen actuel d'Amboditononana et les représentants des *fehitry* étaient présents, ils n'en était pas de même des principaux intéressés. Seulement neuf des héritiers ou ayants droit sur trente-trois étaient sur place. Par ordre d'aînesse : les

trois enfants de Delphine (Totozandry, Zava et Boly), deux filles (Mahita et Fontsy) d'Imboalahy. Aucun des six enfants vivants de Rabamo n'étant présents, ses descendants étaient représentés par Razafy la fille aînée de Mila le fils aîné décédé, par Bertine la dernière fille de Rozefine, enfin par Manahirana deuxième fils de Totomarolela. Injarinifeno et André installés en pays sakalava n'avaient pas fait le voyage. Totomarolela, Madamo et Mandeha qui, pourtant, vivaient tout près dans les villages peu éloignés d'Ambonilaitra et d'Ambodihintsina, ne s'étaient pas déplacés.

Ces absences ne sont pas surprenantes. Chacun sait que la présence de quelques cohéritiers ou ayants droit, des voisins et des représentants de la communauté villageoise suffit à assurer la régularité des opérations qui de toute manière est garantie par les ancêtres. Cependant, le partage de l'héritage (*rasa lôva*) de Mariamo en trois unités d'héritage *lôva raiky* attribuées aux descendants de ses trois enfants, a été officialisé par un écrit : un *firasana vita an-taratasy*, « partage accompli sur papier » (rédigé en l'occurrence en quatre exemplaires dont trois ont été remis aux représentants des héritiers et le quatrième déposé au *Fokontany* : au bureau de la Circonscription territoriale). Le statut des terres attribuées dépend de ce qu'elles demeurent indivises ou qu'elles sont divisées. Dans le premier cas, aussi longtemps qu'elles sont exploitées par les cohéritiers suivant un système de tour qui pour les rizières peut être saisonnier (une seule récolte) ou annuel (deux récoltes), elles gardent leur caractère de terres de grand héritage (*lôva be*). Dans le cas où les héritiers ne sont pas trop nombreux, les terres peuvent conserver ce caractère à la génération suivante, voire au-delà (cf. l'exemple de la descendance de Beandalana). Si, à l'inverse, les terres sont partagées entre les groupes de cohéritiers, elles forment pour chacun d'eux des parts de « petit héritage » (*lôva kely*). A la mort du dernier attributaire ces parts seront transmises dans les mêmes conditions aux différents groupes d'héritiers de la génération suivante. Les arrangements temporaires entre cohéritiers indivis se répartissant les terres pour les besoins de leur exploitation ont toutes les chances, à la génération suivante, de devenir des divisions définitives consacrées par les partages caractéristiques des « petits héritages » (*lôva kely*). En prenant acte des situations réelles ces partages mettent leurs attributaires à l'abri des revendications des ayants droit non résidents. Lorsque les descendants de Rabamo, de Delphine et d'Imboalahy veulent se définir les uns par rapport aux autres en tant que groupes de cohéritiers et/ou de ayants droit, ils continuent à se situer réciproquement par rapport aux trois unités patrimoniales *lôva raiky*. Le fait que les terres de Rabamo divisées entre ses sept enfants soient exploitées et gérées sous le contrôle de Manahirana, résident permanent du village, concourt à expliquer cette situation.

J'examine à la suite les trois unités d'héritage (*lôva raiky*) originelles de Rabamo, de Delphine et d'Imboalahy de la même figure 3.4 et complète les données concernant leurs descendants dont il a été question dans la partie précédente.

### L'unité d'héritage de Rabamo et ses modalités d'exploitation

Manahirana s'occupe pour le compte des descendants de Rabamo de l'exploitation des terres qui en forment le patrimoine. Il règle les impôts fonciers (*hetran-*

*tany*) et veille au paiement des contributions et dépenses rituelles du *rasa tsigny*. Ces contributions permettent d'entretenir la maison funéraire de Vohipatsy et de faire face aux frais des enterrements et des rituels funéraires qui, toujours accompagnés d'un repas de viande et de riz et d'une grande consommation d'alcool de canne (*betsabetsa*) et de rhum, sont particulièrement coûteux. Le statut social des Rafandrohôzana exige en outre qu'ils soient solennisés par le sacrifice d'au moins un zébu. Les responsabilités de Manahirana expliquent sa position dominante dans le village. En représentant les intérêts des Rafandrohôzana non résidents, en maintenant et sauvegardant leur capital effectif – les terres – il maintient et sauvegarde le capital symbolique du *fehitry,* garantie de l'identité collective de ses membres.

L'unité d'héritage (*lôva raiky*) de Rabamo consiste en deux grandes rizières attribuées à ses sept enfants. La première sur la partie (1) d'Ambalaviha, contiguë à l'est de l'ancien site d'Ambodihazoambo, constituaient avec les parties (2) et (3) et les terres situées à l'ouest du village, le patrimoine de Mariamo. Actuellement ce patrimoine est divisé en sept parts travaillées individuellement soit par les attributaires soit par leurs enfants et/ou leurs petits-enfants. La seconde, celle de Ranovelona située au sud-ouest d'Amboditononana marquée de la lettre R (pour Rabamo), est exploitée suivant un système de tours. Les premiers attributaires étant morts, les bénéficiaires actuels sont leurs enfants ou, s'ils sont décédés, leurs petits-enfants venant en représentation de leur père ou de leur mère, eux-mêmes petits-enfants (*zafy*) ou arrière-petits-enfants (*zafy faharoa :* « deuxièmes petits-enfants ») de Rabamo.

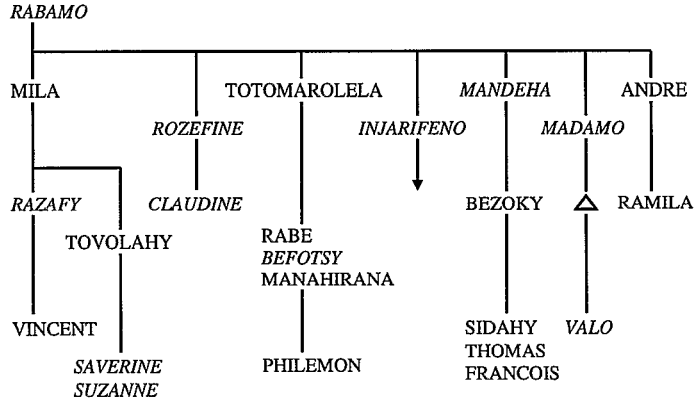


Figure 6.6

**Les héritiers de Rabamo**

Mila, lorsqu'il résidait au village, était marié avec Sanasy, une Zafin'i Sado (fig. 4.2). Par la suite il avait « suivi » une nouvelle épouse à Soanierano-Ivongo où il est mort et enterré. Sa descendance est représentée à Amboditononana par des petits-enfants nés de Razafy et Tovolahy (marié on le sait quatre fois). Razafy est représentée au village par son fils Vincent [90], et Tovolahy par ses filles Save-

rine et Suzanne [87 et 86] de mère Zafimihoatra. Merline de mère Tsianaloka est morte (fig. 4.2). Quant à Fomba, elle demeure avec certains de ses enfants et petits-enfants à Marotrano. Vincent, Séverine et Suzanne s'occupent suivant un système de tours des terres lui revenant et réservent la part de ses enfants.

Les cinq enfants de Rozefine, tous nés comme leur mère à Ambonilaitra, sont dispersés dans la région et à Tamatave. L'aînée, Claudine mariée trois fois, momentanément seule, vivait avec sa dernière fille Bertine chez Rozaha [94] une petite-fille de Delphine (plus loin). Bertine, mariée au moins quatre fois, a eu des enfants de tous ses mariages.

Totomarolela a été marié avec deux femmes originaires d'Anorombato et d'Ampazimazava. Son fils aîné Rabe se livre au commerce de bœufs entre la région, le village d'Ambonilaitra et le pays sakalava. Manahirana nous est suffisamment connu. Sa sœur Befotsy d'abord mariée à Ampasimazava dans le village de sa mère vit actuellement à Antanetilava. Rabe, toujours absent, et Befotsy qui s'occupe des terres maternelles d'Ampasimazava en indivision avec Manahirana, lui ont vendu leurs parts.

Les enfants et petits-enfants d'Injarinifeno définitivement installée en pays sakalava et qui ne sont encore jamais venu à Amboditononana sont considérés comme Sakalava. Leur part de terre est gérée par Manahirana qui ne leur envoie aucune part en argent ou en nature, mais paie en revanche leurs impôts fonciers et, également, leur participation (de *rasa tsigny*) à l'entretien du tombeau ancestral.

La part des quatre enfants de Mandeha, trois hommes dont Bezoky et une femme tous nés à Ambonilaitra, est gérée par les fils de Bezoky : Sidahy [91], Thomas époux uxorilocal de Korozy [83] et, tout récemment, par leurs jeune frère François vivant chez Manahirana. On ne sait pas où se trouvent les enfants du fils aîné de Mandeha dont on a perdu la trace sachant seulement qu'il était marié uxorilocalement quelque part. Le second, récemment décédé s'occupait de ses terres d'Ambonilaitra avec l'aide des ménages de ses filles aînée et dernière née. Cela signifie que Sidahy, Thomas et François exploitent les terres d'Amboditononana à leur seul profit.

La nombreuse descendance de Madamo et de son mari Mahatody d'Ambodilaitra par leurs sept fils qui, vivants ou morts, ont tous des enfants et des petits-enfants, n'est représentée au village que par Valo [96], fille de leur quatrième fils décédé.

La part d'André définitivement installé dans la région de Tsaratanana en pays sakalava où il est mort est gérée par son fils Ramila. Ce dernier, maquignon, se partage entre Tsaratanana et Amboditononana. En 1991 Ramila se trouvait au village sur un *tokotany* Rafandrohôzana mais dans la case de son épouse actuelle [97] qui en son absence s'occupe de ses propres terres et de celles de son mari (chapitre précédent).

En résumé, les terres de Rabamo sont divisées en parcelles actuellement attribuées individuellement aux groupes de germains qui en descendent directement. Ces parcelles qui forment autant d'unités patrimoniales de petit héritage (*lôva kely*) dans le cas des rizières relevant de l'ancien grand ensemble d'Ambalaviha, toujours du reste désignées sous son nom, constituent à l'instar de la rizière Rano-

velona une unité « de grand héritage » (*lôva be*) par définition indivise[3]. Ces terres sont exploitées selon des modalités différentes sous le contrôle de Manahirana, la première par lots distincts, la seconde collectivement et en rotation sur la base d'un tour de récolte par an par attributaire, le tour de chacun revenant tous les trois ans.

> Sur la rizière Ambalaviha, Manahirana exploite à son profit, avec l'accord de son frère et de sa sœur, la part de leur père Totomarolela et gère également celle d'Injanarifeno et de ses enfants et petits-enfants absents. Il est convenu qu'il garde pour lui les revenus des rizières mais qu'en contrepartie il prenne à sa charge les impôts fonciers (*hetran-tany*) et surtout les dépenses rituelles, notamment celles du *rasa tsigny* qui comprennent les frais d'entretien du tombeau et le paiement des dépenses des rituels.
>
> Il est apparu plus avantageux d'exploiter la rizière Ranovelona suivant un système de tours, ce qui à raison d'un tour par récolte et de deux récoltes par an, fait revenir le tour de chaque attributaire tous les trois ans et demi. Vincent [90] exploite la part de Mila ; Rozaha [94] s'occupe du tour de Rozefine avec, lorsqu'elles se trouvent au village, l'aide de sa fille Claudine et de Bertine sa petite-fille. Manahirana, qui travaille toutes les terres de Totomarolela, a confié le tour d'Injarinifeno à Philémon qui sur les revenus obtenus par la vente du riz paie les impôts et les dépenses rituelles du *rasa tsigny*. Lorsque leur tour vient, les petits-enfants de Mandeha: Sidahy [91], Thomas [57] et tout récemment leur jeune frère François qui vit chez Manahirana, travaillent ensemble et se partagent la récolte.

### L'unité d'héritage de Delphine

Elle consiste en trois rizières attribuées à ses enfants et actuellement exploitées par ses petits-enfants. Le diagramme n'indique que les noms des descendants de Delphine vivant au village :

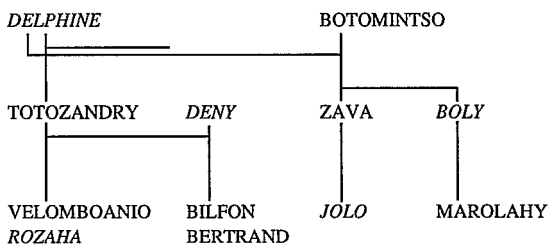


Figure 6.7

**Les héritiers de Delphine**

3. La terre Ambalaviha (R) localisée à gauche et au bas de la Figure 6.4 signifie « l'enclos aux *viha*, (*Typhonodorum lindleyanum Schott.* famille des Aracées) une plante aquatique à larges feuilles vertes qui couvre les marécages » et Ranovelona : « eau vive ».

Une rizière a été attribuée à Totozandry, Zava [134] et Boly, une seconde à Totozandry seul et la troisième à Zava et à Boly. En 1962, Totozandry a vendu sa part sur la première rizière à Manahirana, lui faisant par cette vente perdre son statut de terre d'héritage *lôva* pour la transformer en terre personnelle *hary*. La part de Totozandry sur laquelle ses enfants n'ont plus aucun droit est actuellement travaillée par Philémon. Pendant plusieurs années Zava a donné sa part en métayage à Velomboanio [92]. Depuis la mort de Boly, sa part est gérée par son fils Marolahy [95] qui la loue à Vambaka [24]. Totozandry n'avait pas vendu la deuxième rizière qui lui avait été attribuée personnellement. Depuis sa mort elle est exploitée en roulement par ses enfants nés des deux lits qui ont opté pour la formule d'un tour par année (deux récoltes, et non pas par saison), ce qui établit un cycle de quatre ans. L'arrangement sur la troisième rizière attribuée à Zava et à Boly est différent. Zava donne sa part en métayage dans le village, généralement à Godrofo [16] et Marolahy exploite lui-même la part de sa mère. Aussi longtemps que Zava est vivant, ses enfants et ceux de sa sœur représentés par Marolahy ne peuvent pas procéder au partage de la troisième rizière indivise entre lui et les héritiers de sa sœur prédécédée.

## L'unité d'héritage d'Imboalahy

Imboalahy a eu six enfants (Botovelona, Totokerisy, Mahita, Fontsy, Kialomavera et Tonga) nés (d'au moins) deux mères différentes. Fontsy et Kialomavera sont mortes sans postérité. Le patrimoine d'Imboalahy se composait de deux vastes rizières, la plus éloignée du village située au nord-est d'Amboditononana au-delà du site de l'ancien village d'Ambodihazoambo, la plus proche au nord du village. Jusqu'au partage définitif de 1984-1985, ce patrimoine formant le « grand héritage » *lôva be* de ses descendants était considéré comme une seule unité d'héritage *lôva raiky*. A compter du jour du partage le *lôva be* d'Imboalahy n'existe plus. Chaque attributaire ou groupe d'attributaire considère la part indivise qui lui revient comme constituant une unité d'héritage *lôva raiky*. Quelles que soient leur superficie, les unités d'héritage *lôva raiky,* transmises à des petits-enfants, forment des unités *lôva be* : « de grand héritage ». Il est nécessaire de suivre le détail des arrangements.

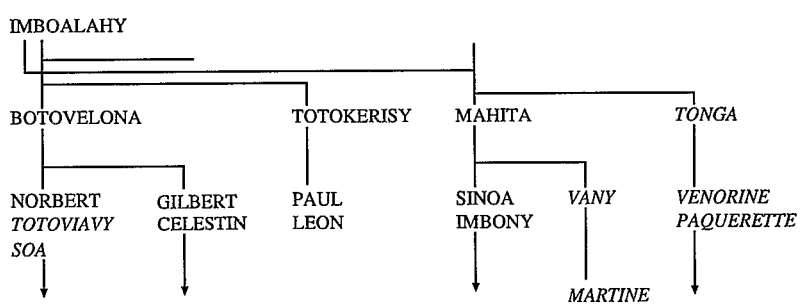


Figure 6.8

**Les héritiers d'Imboalahy**

Le partage de la première rizière a été fait en deux temps. La rizière a d'abord été divisée en cinq parts, la première pour Fontsy, les quatre autres pour les descendants de Botovelo, Totokerisy, Mahita et Tonga. Quelques mois après Fontsy meurt et Manahirana, avec l'accord des autres héritiers, rachète sa part. Norbert fils de Botovelo cède la sienne à son demi-frère Gilbert qui rachète également celles des enfants de Mahita et de Tonga. Peu après Gilbert qui réside à Marofinaritra à une quinzaine de kilomètres du village revend l'ensemble des terres qu'il vient d'acquérir à Manahirana qui les prête sans compensation à Philémon. Paul et Léon fils de Totokerisy gardent la part indivise dont ils ont hérité de leur père mais, vivant à Marofinaritra où ils ont leurs terres, ils la louent à Philémon.

Le partage de la deuxième rizière plus vaste située immédiatement au nord du village a donné lieu à plusieurs arrangements. Après avoir dans un premier temps envisagé de la diviser en quatre parts (Botovelona, Totokerisy, Mahita et Tonga), les ayants droit, prenant en compte le nombre et l'importance des familles de procréation de leurs enfants et également la configuration des canaux d'irrigation et de drainage, décident de la diviser en neuf parts. Deux parts sont attribuées à Botovelona ; une à Norbert ; une à Gilbert ; une à Totokerisy pour ses fils Paul et Léon ; quatre à Mahita pour ses enfants Sinoa, Imbony, Vany et sa fille Martine ; enfin deux à Tonga pour ses deux filles Venorine et Pâquerette qui vivent à Fénérive. Dès qu'ils ont été mis en possession de leurs parts de terre, Norbert et Gilbert (fils de Botovelona) les ont revendues, comme ils l'avaient fait pour la première rizière, à Manahirana qui les exploite cette fois en faire valoir direct. La part de Totokerisy revient à ses deux fils Léon et Paul qui, résidant à Marotrano, la louent à Philémon. Les deux parts de Mahita sont attribuées, la première à Imbony, la seconde à Sinoa et à Vany [23]. Imbony et Sinoa qui vivent le premier à Marotrano, la seconde à Vohibato à sept ou huit kilomètres d'Amboditononana louent leur terre à Philémon. Vivant au village Vany les travaille avec l'aide de son mari et de sa fille Martine [21] née d'une précédente union. Les deux parts de Tonga qui a six filles sont attribuées à ses deux aînées Venorine et Pâquerette qui les donnent en métayage, la première au mari uxorilocal de Julienne [85], la seconde à Mora II [81], père de la même Julienne.

Les descendants d'Imboalahy, ses petits-enfants, héritent normalement du patrimoine de « grand héritage » de leur grand-père (*kakolahy*). « Dispersés et ne se connaissant pas suffisamment », ils ont pris la précaution de faire constater le partage définitif par un acte officiel. Il est probable qu'au-delà de cette explication, ils étaient très conscients des libertés qu'ils avaient prises au regard des règles coutumières du partage égal *rasa lôva* qui exige, qu'à la mort du dernier cohéritier survivant l'unité d'héritage *lôva raiky* soit réunifiée avant d'être à nouveau divisée, cette fois en fonction du nombre d'héritier ayant laissé des descendants vivants. Ceci sans tenir compte d'aucune autres considérations. Or, précisément, l'inverse a prévalu et ces autres considérations ont pris priorité. Le nombre d'enfants, les professions et situations personnelles plus ou moins aisées des ayants droit, ont été déterminants dans le partage définitif :

La part de Botovelona qui aurait dû être partagée également entre tous ses enfants nés des deux lits est seulement attribuée à ses deux aînés : Norbert et Gilbert. Les deux sœurs germaines de Norbert ne reçoivent rien parce qu'elles vivent

dans le village de Marofinaritra sur les terres de leur mère. Célestin frère de Gilbert ne reçoit rien parce que fonctionnaire, il possède des revenus suffisants.

A l'intérieur de chaque groupe de germains, l'élimination d'un certain nombre d'ayants droit est surprenante. Chacun sait que si les non-attributaires ne revendiquent pas leurs droits du vivant de leurs germains (qui probablement ne les reconnaîtraient pas), ils perdent toutes leurs chances et, *a fortiori,* celles de leurs enfants de les faire jamais valoir. Ceci pour la raison toute simple que les parcelles dont ils ont été écartés, vont former le « petit héritage » *lôva kely* de leurs neveux et nièces, éliminant ainsi définitivement leurs propres enfants désormais sans aucun recours. Contraires aux exigences des coutumes, de tels arrangements frisent l'iniquité. Une dernière anomalie : Fontsy étant encore vivante au moment du partage, celui-ci n'aurait normalement pas dû se faire. Cela n'a pas été le cas ; le prétexte évoqué avait été que, « n'ayant pas d'enfants, elle ne comptait pas ». Le seul accord la concernant étant qu'après sa mort sa part serait à nouveau partagée selon des modalités non définies, une incertitude qui permettra la vente à Manahirana.

*Les patrimoines individuels*

Je me limite aux deux cas de Manahirana et de Philémon. Outre qu'ils illustrent la gamme des situations possibles ils montrent de quelle façon la capitalisation des atouts (ancestralité honorable, rôle pivot dans le *fehitry,* richesses, positions, instruction, responsabilités administratives et autres), tous considérés éminemment désirables, permet aux individus, non seulement d'utiliser leurs avantages au maximum mais encore de légitimer leurs actions en affirmant la crédibilité du champs de l'ancestralité dans lequel ils agissent ou prétendent agir.

Le patrimoine de Manahirana

Pour m'en tenir à l'aspect capital foncier, les terres de Manahirana relèvent de trois catégories : des terres « de grand héritage » *lôva be* héritées de sa grand-mère paternelle (*kako*) Rabamo ; des terres de « petit héritage » : *lôva kely* reçues de son père Totomarolela, enfin des terres *hary* acquises ou reçues à titre personnel.

Les terres de grand héritage *lôva be* sont les parts dont Manahirana a hérité sur les deux rizières d'Ambalaviha et de Ranovelona de Rabamo. A ces terres d'héritage s'ajoutent sept terres *hary,* deux terres « créées » : une rizière aménagée sur un marécage (*tombak'horaka*), une terre de colline défrichée (sans que soit accompli le rite déjà décrit de l'érection d'un *fisokigna* accompagné du sacrifice d'un zébu), enfin trois rizières et trois terres de colline. Les rizières ont été achetées à de proches parents membres du même *fehitry* Rafandrohôzana. La première, une grande rizière établie par Totomarolela qui avait lui-même drainé un bas-fond marécageux (et qui constituait pour lui une terre *hary*) a, lorsque Manahirana, son

demi-frère Rabe et sa sœur Befotsy en ont hérité, constitué une terre *lôva kely*. Après une première période d'exploitation indivise, Manahirana et ses germains ont décidé d'un partage. Enfin, dernière étape, Manahirana, a racheté les parts attribuées à ses deux germains. Les deuxième et troisième rizières ont été achetées en 1986, l'une à Zava, demi-frère paternel de son père, l'autre à Gilbert de la branche Imboalahy. Les terres de colline plantées en girofliers et en letchis ont été achetées à des étrangers ayant résidé un temps à Amboditononana où ils avaient des parents. La première, à la limite des finages d'Amboditononana et de Tanambao II, était au moment où Manahirana l'a acquise en 1962, un simple défrichement (*teviala*) qu'une femme qui pensait à l'époque s'installer au village, « avait ouvert ». Par la suite, changeant d'idée elle a décidé de partir. La seconde terre a été achetée en 1986 à un homme ayant des liens à Amboditononana qui par la suite devait également quitter le village. Enfin, la troisième terre a été achetée en 1989 à un membre du *fehitry* Ravahoaka. Manahirana exploite toutes ces terres en faire valoir direct avec un appoint de salariat.

Il faut noter quatre points :

Les terres achetées à des étrangers étaient pour ces derniers des terres *hary*. S'il s'était agi de terres d'héritage *lôva*, il leur aurait été très difficile, sinon impossible, de les vendre à un acheteur non membre de leur *fehitry*.

Par le fait de la vente, les terres achetées à des parents par l'ancestralité du *fehitry* qui au départ sont des terres de « grand » ou de « petit héritage » perdent leur caractère de terres *lôva* pour devenir des terres *hary*.

Aussi longtemps que les terres de grand héritage *lôva be* (formant par définition une seule part d'héritage *lôva raiky*) sont exploitées en commun ou suivant un système de parts ou de tours, elles gardent ce double caractère qu'elles perdent dès l'instant où elles sont partagées. A ce moment elles forment le patrimoine des attributaires qui, après leur mort (et au même titre que leurs terres *hary*), formeront le petit héritage (*lôva kely*) de leurs héritiers.

Il n'est évidemment pas possible de vendre les terres de grand héritage qui aussi longtemps qu'elles ne sont pas partagées demeurent indivises. Pourtant des cessions de parts à l'intérieur de la même unité *lôva raiky*, voire à l'intérieur du même *fehitry*, sont possibles.

## Le patrimoine de Philémon

Ses parents vivants, le patrimoine de Philémon ne comprend que des terres *hary* qu'ils lui ont offertes en don. Les terres de son père se trouvent à Amboditononana, celles de sa mère dans le village de Morondrano dont elle est originaire, à une vingtaine de kilomètres au sud d'Amboditononana.

*Les terres paternelles.* Après plusieurs années de vie libre avec plusieurs jeunes femmes, Philémon s'est officiellement marié et a reçu en don de son père deux terres de colline plantées en girofliers (plus haut). Ayant gagné quelque argent dans le commerce de zébu, il a acheté une rizière à un frère et une sœur du *fehitry* Marinkely. Reçue *en don* de leur mère, cette rizière constituait pour eux un bien *hary*, dont ils étaient libres de disposer. Cette terre conquise « par la bêche » (*tom-*

*bak'horaka*) par leur mère était déjà pour elle une terre *hary*. Si ses enfants en avait hérité, elle serait devenue pour eux une terre de petit héritage : *tany lôva kely*. Manahirana prête en outre à son fils la rizière qu'il a achetée à Gilbert (ci-dessus). En 1990-1991 Philémon exploitait les quatre terres en faire valoir direct avec occasionnellement l'aide de salariés.

*Les terres maternelles*. Je renvoie à la figure 4.3 en précisant que Tabavy, la mère de Razafy, a été mariée à trois reprises et a eu des enfants de ses trois mariages. Du premier avec Mahatody sont nés Razafy, épouse de Manahirana, et cinq frères. Ces derniers, oncles maternels (*zama*) de ses enfants, justifient le nom de Marozama (« beaucoup d'oncles maternels ») de son aîné Philémon. Du second mariage elle a eu une fille et deux fils et du troisième une fille. A l'exception d'un arrière-petit-fils (*zafy faharoa*) de 18 ans en 1990 qui s'occupe d'elle, Tabavy âgée en 1991 de près de quatre-vingts ans vit seule à Morondrano et retient la propriété des terres.

Razafy et ses sœurs germaines qui possèdent déjà des terres dans le terroir du village de leur père vont rapidement en hériter dans celui de leur mère. A nouveau, l'exemple des descendants d'Imboalahy l'a montré, ce genre de calcul n'est pas conforme à la coutume. Les héritiers en sont conscients mais ont néanmoins décidé qu'à la mort de Tabavy les parts qu'elle a fixées resteraient ce qu'elles sont.

Pour les besoins de leur exploitation, Tabavy a divisé ses terres en cinq parts. (Exactement : une pour Razafy et ses frères, trois pour les enfants nés de la deuxième union, une pour la dernière fille née de la dernière union. La part moindre de ses aînés nés de Mahatody, dont de Razafy, s'explique par l'importance de l'héritage qu'ils ont reçu de leur père dans son village d'Antsirategny. Mahatody est inhumé dans la maison funéraire de Maimbolaly dont dépend ce village). Confiant les rizières à ceux de ses descendants vivant sur place, elle a réparti les terres de colline plantées de girofliers entre ses descendants non résidents qui vivent à Amboditononana, Ambonilaitra, Analantsara, Fenérive et Tamatave. Ainsi la part dévolue à Razafy et à ses frères consiste en terres plantées de girofliers qui pour les besoins de leur exploitation ont été réparties entre eux. Razafy simple attributaire a fait (quelque peu avant la lettre) don de la parcelle qui lui a été confiée à son fils Philémon qui la gère pour son compte propre et également pour celui de sa sœur mariée (plus haut) en la faisant travailler par des salariés (*mpikarama*) qu'il paie. Ces salariés sont en l'occurrence ses propres oncles maternels ou quelquefois leurs enfants. « Il n'y a pas de honte (*tsy mahamegnatra*) à salarier des proches parents ou à être salariés par eux », d'autant qu'au moment des récoltes, Philémon se déplace à Morondrano où il est logé par Tabavy.

A la mort de leur mère, Philémon et sa sœur mariée hériteront des terres reçues de Tabavy et également de celles provenant de Mahatody. Aussi, pour assurer leurs droits à venir, ils ont soin de s'acquitter des contributions de *rasa tsigny* du côté maternel en contribuant à l'entretien des tombeaux des *fehitry* du père (Mahatody) et de la mère (Tabavy) situés respectivement à Ambodivoromboro et à Maimbolaly. Pour l'instant, leur jeune sœur ne paie rien. A ces contributions

de Philémon s'ajoutent celles qu'il paie pour le tombeau Rafandrohôzana de Vohipatsy ; pour celui du père de son père à Ambodihintsina (fig. 4.1) et également, mais cette fois pour le compte de son épouse, pour le tombeau de son beau-père[4].

Cette dernière précision montre que dès qu'ils sont adultes ou mariés tous les membres du *fehitry* contribuent à l'entretien des maisons funéraires. Cela exclut les enfants et les adolescents et également les personnes malades ou très âgées prises en charge par leurs proches parents. L'argent des contributions est remis chaque année de la main à la main aux gardiens des maisons funéraires (*mpiambin-jigny*) ce qui suppose des déplacements réguliers. A ce propos Philémon a expliqué qu'il gardait ainsi toutes ses options ouvertes mais que pour l'instant cela ne signifiait pas qu'il « suive son père ou sa mère ou les côtés de l'un ou de l'autre ». Son choix ne sera définitif qu'après sa mort.

Le vocabulaire est sans aucune ambiguïté : « porter » (*mitondra*) signifie être affilié au *fehitry* de l'un ou l'autre des parents ou des deux, et « suivre » (*manaraka*) signifie être inhumé dans le tombeau du père : *manara-dray* ou de la mère : *manara-dreny*. Les expressions *manaraka am-pokon-dray* ou en *am-pokon-dreny* (suivre du côté de la descendance du père ou de la mère) sont moins précises puisqu'il peut s'agir des tombeaux de leur père ou de leur mère. S'agissant des options ouvertes pour ce qui concerne les héritages paternel et maternel, les expressions utilisées sont *mitondra fokon-dray, mitondra fokon-dreny* que l'on pourrait traduire par être doublement affilié aux *fehitry* du père et de la mère et, dans le cas de Philémon, aux quatre *fehitry* de ses grands-parents.

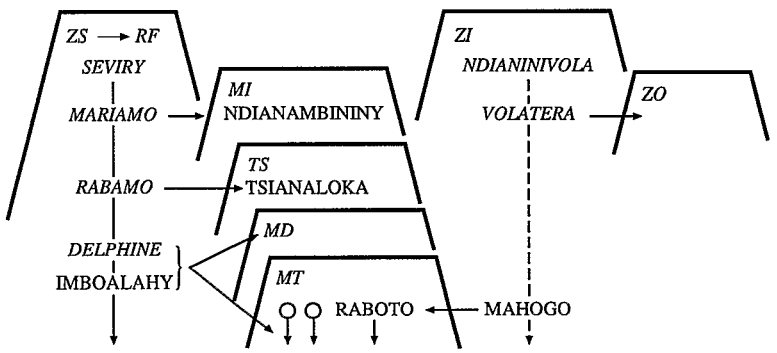


Figure 6.9

**Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés**

4. Ce qui, avec une moyenne de quatre à cinq mille francs par maison funéraire et par an, représente entre 20 et 25 000 francs malgaches.

## Les autres situations foncières

Il n'est pas nécessaire de discuter de la situation foncière de chacun des *fehitry* et des groupes d'héritiers d'Amboditononana qui à l'exception des Ravahoaka tiennent leurs terres du *fehitry* Rafandrohôzana et, à un degré bien moindre, du *fehitry* Zafin'i Sandry. Les Ravahoaka du village vivent sur les terres dont Resaka, la *lonjo be* Marofotsy, avait fait don à Baola qu'ils considèrent comme leur ancêtre bien qu'en réalité Baola était un étranger marié uxorilocalement à une femme Ravahoaka. (Nivo, mère de Dredra, est la mère des neuf germains Ravahoaka, créateurs de l'espace résidentiel RV 2). Les Zafimihoatra *tompon-tany* du village n'ont pas fait de dons de terres.

Une nouvelle figure détermine la situation foncière actuelle des *fehitry* anciennement dépendants (Marinkely et descendants de Tsianaloka) ou salariés (Maroantsaky et Maroandambagna) des Rafandrohôzana :

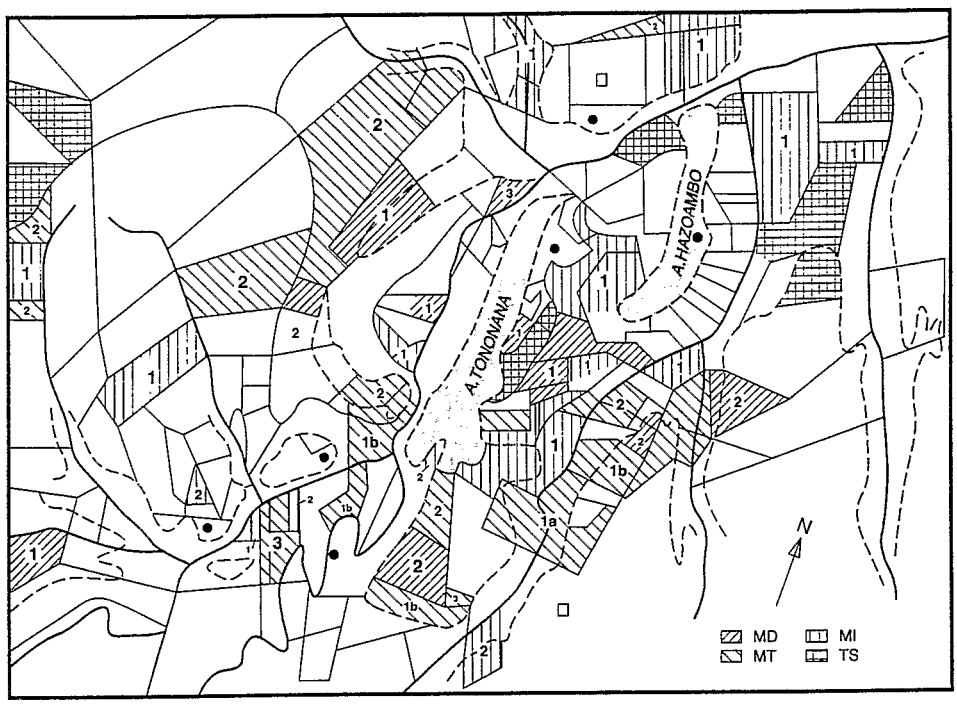


Figure 6.10

**Les divisions des terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana**

Pour les trois *fehitry,* Marinkely, Maroantsaky et Maroandambagna, les chiffres correspondent aux différentes unités d'héritage.

*Les situations des Marinkely et des Maroantsaky*

Je me limite à l'étude des situations du *fehitry* Marinkely et des deux ensembles Maroantsaky qui correspondent à deux des trois lignées de ce *fehitry*, disant un mot :

– de l'ensemble issu de Kalo mère de Boreda dont je parle immédiatement et de celui de Raboto. Le premier s'est divisé en deux ensembles patrimoniaux avec les deux frères à l'origine des droits de leurs héritiers ;
– de l'ensemble défini par rapport à Kiavitry et à Kialo reconnue comme *lonjo be*.

Je rappelle que, n'ayant pas d'ancêtres communs, les groupements de descendance constituant les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna, sont sans relations généalogiques, ce qui est du reste perçu comme aberrant.

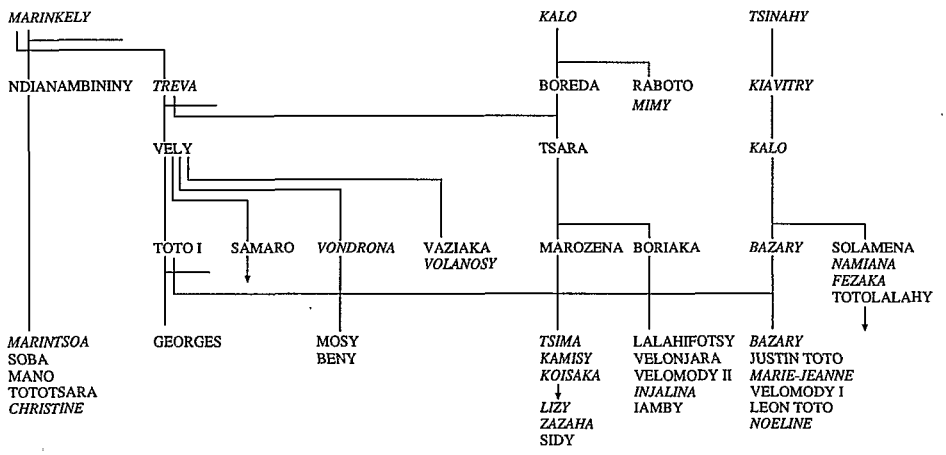


Figure 6.11

**La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky**

Les noms de Ndianambininy, de Vely et de Toto I à l'origine des droits fonciers Marinkely sont très connus dans toute la région. Il faut y rajouter pour les terres situées en bas et à droite de la figure 6.2 celui de Tsara fils de Boreda du *fehitry* Maroantsaky. Ces terres, défrichées en commun, sont considérées aujourd'hui comme des terres à la fois Maroantsaky et Marinkely. Si les descendances de Ndianambininy et de sa sœur utérine Treva par son premier mari et également par Boreda sont absolument Marinkely, les germains nés de Toto I et de Bazary qui appartient au deuxième groupement de descendance Maroantsaky affiliés à ces deux *fehitry* sont partie prenantes sur les deux héritages. Cohéritiers sur le patrimoine Marinkely de leur père, ils ne viennent pour l'instant qu'en représentation de leur mère sur les terres de grand héritage de Kiavitry exploitées collectivement sous la responsabilité de Totolalahy, gardien de tombeau Maroantsaky et chef d'*ampehikely*. Pour l'instant ayants droit, ils deviendront cohéritiers à la mort du dernier germain survivant de leur mère. La descendance de Boreda est aujour-

d'hui complètement annexée au *fehitry* Marinkely. En revanche, le groupement patrimonial, dont Raboto est à l'origine (au travers de sa sœur Mimy), demeure Maroantsaky. Ces exemples font ressortir le caractère avantageux des unions endogames « dans le village ». A moins d'arrangements particuliers les enfants issus de ce type d'union affiliés aux *fehitry* auxquels sont affiliés leurs parents viennent tout naturellement à leur succession.

On se souvient que Ndianambininy fils de Pimpa, un collatéral ZafiSoahariagna de Seviry, a « porté » le statut de sa mère ancêtre éponyme du *fehitry* Marinkely qu'il a « suivie » dans son tombeau. La différence d'âge déjà signalée entre Ndianambininy et Hasina sa dernière femme toujours vivante [38] explique le décalage des générations qui place ses enfants au niveau (G0) de celle des arrière-petits-enfants de sa sœur. Marintsoa et ses germains, ayant hérité de leur père, ont hérité de terres « de petit héritage » (*tany lôva kely*), tandis que Georges, ayant hérité de son grand-père, a hérité de terres « de grand héritage » (*tany lôva be*). Cette distinction est de grande importance. Émotionnellement, les terres de grand héritage, perçues comme des terres ancestrales, pèsent d'un plus grand poids que les terres de petit héritage héritées du père ou de la mère qui sont d'ailleurs le plus souvent des terres « créées » (*hary*), défrichées directement, reçues en donation, ou simplement achetées.

Ndianambininy a laissé trois lots de terres, les deux premiers se composant d'une grande rizière, le troisième d'un terrain mi-rizière, mi-terre de colline planté pour partie en girofliers. Les terres des premier et troisième lots ont été attribuées à ses cinq enfants (Marintsoa [79], Soba [36], Mano [37], Augustin [119], Christine [113]) et celles du second seulement à Augustin et à Christine. Vers 1975 après les avoir un temps exploitées en commun, les cinq germains ont procédé au partage définitif, enregistré au bureau du village, des rizières et de la plantation attenante. Les convictions chrétiennes des enfants de Ndianambininy, soucieux de pourvoir leurs nombreux enfants, et le fait qu'il s'agissait de terre de « petit héritage », ont pesé dans une décision que généralement les proches parents hésitent à prendre, persuadés qu'ils sont que partager les terres, sépare les parents et à la limite brise la parenté[5].

Au cours des enquêtes, les terres partagées étaient exploitées en faire valoir direct avec, dans le cas de Marintsoa, de Soba et d'Augustin, l'aide de leurs conjoints et de leurs enfants vivant au village, dans l'ordre Tibavy [78] et Fabien [121] pour la première, Solange [123] et Alphonse [124] pour le second, enfin Isidore [118] et Augustin [119] pour le troisième.

Vely, fils de la sœur de Ndianambininy, meurt (longtemps) avant ce dernier.

Son héritage se compose de deux lots de rizières. Le premier est partagé en trois parts égales : l'une attribuée à Ndianambininy, la seconde à Toto I, la troisième à Samaro et Vondrona. Le deuxième lot a été divisé également entre ses cinq enfants, les trois énumérés ci-dessus et les deux derniers : Vaziaka [43] et

5. Cette idée, dont les Polynésiens de l'archipel des Tuamotu ont fait un adage, ressort souvent à Madagascar au cours des discussions. Mais, de la même manière que les droits fonciers « dormants », l'idée n'a pas été cristallisée en principe.

Volanosy, épouse de Zaman'i Toto [56], nés de sa quatrième union. Aujourd'hui, les parts des enfants de Vely eux-mêmes décédés sont exploitées par ses petits-enfants venant en représentation de leurs parents et dans le cas de Georges, également décédé, par Mélanie, Kalo, ses arrière-petites-filles qui vivent au village [116 et 117]. Les deux parts de Samaro sont après sa mort revenues à ses fils. Ces derniers, vivant à Ambatofôlaka, ont sauvegardé l'intégrité de la première qu'ils exploitent en rotation annuelle mais ont partagé la seconde. Le partage définitif (*rasa lôva*) a été fait après l'accomplissement du *rasa hariagna* de leur père, célébré en 1988 au tombeau de Vohipatsy.

L'héritage de Toto I est composé de terres d'héritage (*lôva*) venant de son père (*Vely*) et de terres personnelles *hary*.

Les six enfants nés de Bazary qui, venant en représentation de leur mère, hériteront d'elle après la mort du dernier survivant de ses germains, considèrent les premières comme des terres *lôva be* de grand héritage et les secondes comme des terres *lôva kely* de petit héritage. Ils exploitent cependant ces terres *lôva kely* suivant un système de rotation annuelle comme s'il s'agissait de terres de grand héritage.

Pleinement Marinkely, l'héritage de Tsara, composé d'une grande rizière et d'une colline plantée en girofliers et exploitées en commun par ses fils Boriaka et Marozena et leur sœur Marie, est devenu aujourd'hui le grand héritage de ses petits-enfants.

La part de Marie morte sans descendance accroît celle de ses frères. Koisaka [101] est la seule survivante des trois enfants de Marozena ; avec l'aide de Lizy [103] fille de son aînée décédée, elle exploite les terres de son père, réservant la part commune revenant à cette dernière et à son frère et sa sœur qui vivent à Tanambao II et à Rantolava.

Lalahifotsy [99], l'aîné des enfants de Boriaka, est le prêtre ancestral des Marinkely. Iamby et Velomody II sont morts. La part du premier qui avait suivi sa mère à Ampasy est revenue à ses germains. Celle de Velomody II est exploitée pour le compte de leur fille encore enfant par sa veuve Marnette, Ravahoaka d'Ilapa et épouse de Ramila du *fehitry* Rafandrohôzana, qui a acheté la case dans laquelle elle vit (plus haut).

Une grande rizière ayant appartenu à Boriaka soustraite de la succession est, par arrangement avec ses frères et sœurs, exploitée par le seul Lalahifotsy, « en appréciation » de ses fonctions de prêtre ancestral.

Je n'ai parlé que des terres d'héritage *lôva* et non des terres personnelles *hary* des Marinkely. A l'exception rapportée de Mano, le catéchiste catholique qui s'y est refusé, tous ont accompli le rite de la « demande de terre » (*fangatahan-tany*), décrit pour Zaman'i Toto.

Les terres d'héritage de Raboto

La figure 6.9 indique que Mahogo père du père de Zafizanaka a fait don (*fanomezana*) de terres à son frère de sang Raboto, du *fehitry* Maroantsaky, frère de Boreda dont il vient d'être question. Ces anciennes terres Zafin'i Sandry sont désormais considérées Maroantsaky.

> A la mort de Raboto décédé sans postérité, la rizière obtenue en don qui constituait pour lui un bien *hary* est revenue à sa sœur qui, à son tour, l'a transmise à sa fille et à son fils qui l'ont exploitée en commun et transmise à leur mort à leurs enfants résidant au village, Zarafine [102] et Rabe [100]. La rizière actuellement divisée pour les besoins de son exploitation risque de le rester définitivement.

Les cas de Boreda et de Raboto montrent que la parenté patrimoniale fait éclater l'unité des groupes de descendance en séparant les lignes (*ampihiagna*) des germains. Dans le même temps l'exemple de Raboto confirme le caractère définitif des dons de terre, lesquelles en dépit du fait qu'il est mort sans postérité, ne peuvent en aucun cas revenir aux donateurs. Cela m'amène à parler plus avant du groupement de la lignée Maroantsaky de Bazary, épouse de Toto I du *fehitry* Marinkely, et par la même occasion, de la troisième lignée Maroantsaky issue de Kiantsoana, enfin, à propos des terres Zafin'i Sandry reçues par Raboto du père de Zafizanaka, des terres de ce *fehitry*. Je terminerai avec les trois lignées du *fehitry* Maroandambagna.

Bazary et la lignée Maroantsaky de Kiavitry

Je commence avec la deuxième lignée définie par rapport à sa *lonjo be* Kiavitry (chiffre 2 sur le schéma de la figure 6.10), petite-fille de la première ancêtre, et dis un mot de la troisième lignée définie par rapport à une Kiantsoana avec pour *lonjo be* sa petite-fille Kialo.

> La lignée définie à partir d'une Tsinahina mère de Kiavitry, elle-même mère de Kialo, embrasse cinq générations d'adultes cohéritiers ou ayants droit répartis dans quinze cases du village. De Kialo et de son mari Rabe (également considéré comme Maroantsaky) sont nés Bazary, Solamena, Namiana, Fezaka et Totolalahy [74] chef d'*ampehikely*. Parmi leurs nombreux enfants, douze vivent à Ambodito-nonana et sont partie prenante sur les deux rizières héritées de Kiavitry. Ces rizières sont exploitées selon un système de tours annuels (correspondant aux deux récoltes). La part de chacune des quatre branches (Solamena, Fezaka, Bazary, Totolalahy) revenant tous les quatre ans, les cinq maisonnées des enfants de Bazary travaillent en commun et partagent également le produit des récoltes. Avec l'aide de son mari Totoroa du *fehitry* Marofotsy, Fezaka a défriché une grande étendue de terres de colline et de rizière. Toutes ces terres réparties pour les besoins de leur exploitation demeurent sous le régime de l'indivision, ce qui préserve les droits des germains mariés à l'extérieur.
>
> De nombreux membres de cette branche Maroantsaky nés d'unions entre parents originaires du village sont membres de plusieurs unités d'héritage *lôva*

*raiky* relevant de différents *fehitry*. Ainsi les enfants de Tsara [76][6], fils de Solamena marié à Kamisy d'une autre branche du même *fehitry* Maroantsaky, sont ayants droit sur les patrimoines des deux lignées. Cette information vérifie une nouvelle fois l'hétérogénéité de ce *fehitry* qui, reconnaissant à l'instar du *fehitry* Maroandambagnana l'absence d'une commune ancestralité, admet les unions entre les membres de ses différentes branches. Fezaka a eu un fils de Totoroa. Après son divorce elle a épousé Tadahy du *fehitry* Maroandambagna qui lui a donné deux enfants dont une fille Velomasy qui, ayant de divorcer et de suivre un nouveau mari à Sahavoay, était mariée au village avec un Ravahoaka dont elle a eu une fille [53].

Totolalahy chef d'*ampehikely* est marié avec Kafe, une fille de Tsianaloka dont il a eu deux enfants résidents au village : une fille [27] et Félicien [56].

A moins d'arrangements particuliers les enfants demi-germains paternels ou utérins nés de toutes ces unions retiennent leurs droits sur les patrimoines auxquels leurs parents ont accès.

### La lignée Maroantsaky de Kiantsoana et les deux Soazafy

Le groupement de descendance Maroantsaky issu de Kiantsoana est le troisième et dernier groupement coïncidant avec une unité patrimoniale réduite à un seul ensemble de terres marquées du chiffre 3 sur la figure 6.11 (la petite terre située au bas de la même figure est une terre *hary* acquise par Velonaina).

Depuis la mort de son frère aîné, Velonaina [98] lui-même veuf représente les intérêts de sa sœur Tibavy et des enfants de ses germains décédés, parmi lesquels l'épouse du directeur de l'école. Il reste les deux Soazafy I et II qui vivent dans le hameau de Zafizanaka mari de la première [125 et 130]. Celle-ci est, on le sait, prêtre ancestral du *fehitry* Maroantsaky. Pourtant cette ligne Maroantsaky, partie d'une branche Ravahoaka d'Ilapa (fig. 3.5) qui ne possède aucune terre, n'est pas pour cette raison considérée comme formant un quatrième groupement de descendance à l'intérieur de ce *fehitry*. Les terres que possèdent les deux Soazafy dans leur hameau de résidence sont des terres *hary* et leur ont été données par Zafizanaka qui a également fait don à son épouse de la seule terre Maroantsaky non numérotée de la figure 6.11, très bien placée puisque contiguë à la partie sud du village. Reçue en don, cette parcelle est une terre *hary*.

#### *Les terres Zafin'i Sandry*

Ce point me ramène aux terres Zafin'i Sandry et au don fait par Razokiny, le père du même Zafizanaka, à son frère de sang Raboto. Il suffit de noter que l'autorité de Zafizanaka tient à ce que, seul héritier de son père, outre les terres paternelles qu'il a reçues au titre de *lôva kely* il contrôle également des terres *hary*, à

6. Différent du Tsara fils de Boreda et de Treva du *fehitry* Marinkely.

commencer par celles de son hameau d'Ankininana, qu'il a défrichées personnellement.

> En dehors des terres données aux deux Soazafy, Zafizanaka en a offert à son demi-frère utérin André, non-membre on le sait du *fehitry* Zafin'i Sandry. Les terres d'André sont revenues aujourd'hui à sa fille Claire [131] et les autres parcelles à deux fils de Zafizanaka : Tsavoka de mère Zafin'i Sado qui vit sur le *tokotany* de cette dernière [51] et Todilahy [112] qui on l'a vu à propos de la création d'un nouveau tombeau manifeste des désirs d'indépendance. Soazafy (I), épouse de Zafizanaka qui s'est toujours beaucoup occupée de Todilahy, lui a fait don d'une partie des terres qu'elle avait reçues de Zafizanaka. Ce don et le statut *hary* des terres remises en don (*fanomezana*) confirment la totale liberté des donataires.

Je renvoie aux fig. 3.5 pour les deux Soazafy et 5.5 pour la composition du hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana.

*Les trois groupements de descendance Maroandambagna*

J'ai décrit dans le chapitre trois les trois lignées ou groupements de descendance Maroandambagna en discutant de la lignée proprement Maroandambagna de Bedo (fig. 3.6). Cette lignée coïncidant avec l'espace résidentiel MD 1 et la seconde, dite de Somobato I, définie par rapport à la *lonjo be* Nazandry dont les terres sont respectivement marquées des chiffres 1 et 2 sur la fig. 6.10, constituent solidairement avec les cohéritiers qui les exploitent des unités patrimoniales. Cela n'est pas le cas de la troisième lignée, dite de Somobato II ou de Maromaitso, réduite à la seule terre 3 de la même figure. Je les examine à la suite.

> Pour le premier groupement proprement Maroandambagna, à la mort de Fagnivo et de Sihitra les filles de Bedo, les terres qu'elles travaillaient conjointement avaient été divisées en deux parts sensiblement égales, une première moitié échéant à Be et à Mina, la seconde à Laimena [1]. Be disparaissant, sa part a été partagée également entre Céline [6] et Laibory [8]. Au cours de mon séjour, Mina étant décédé, ses enfants et petits-enfants exploitaient collectivement sa part accrue de celle de sa sœur morte sans postérité, composée d'une terre ancestrale d'héritage, à laquelle s'ajoutait une vaste terre *hary* de colline qu'il avait défrichée.
>
> Les terres de la deuxième ligne Somobato I de la *longo-be* Nazandry, toujours considérées comme des terres de grand héritage (*lôva be*), ont été transmises à Manana qui les a transmises à ses quatre fils. Deux fils (Tadahy et Totohely) étant décédés, une partie de ces terres est gérée par Dady [104] et l'autre partie par Tovolahy [49]. Tovolahy, lui-même trop âgé, les exploite avec l'aide des deux maris uxorilocaux de Marnette et Lucie de la même branche du *fehitry* [105 et 109] qui élèvent cinq des petits-enfants de Tadahy et de Totohely.
>
> La lignée ou groupement Somobato II de Maromaitso issue des germains Kialo et Nafo se définit par rapport à la première considérée comme *lonjo be*. Cette situation surprenante s'explique par le fait que les membres de cette lignée issue de Kialo par son mari Tsara (fils de Treva et neveu utérin de Ndianambininy du *fehi-*

*try* Marinkely), bien qu'ils se considèrent toujours comme Marinkely, ne font plus valoir leurs droits sur les terres d'héritage de ce *fehitry*. Les terres auxquelles ils ont accès sont les terres *hary* de Nafo, frère cadet de Kialo et, actuellement, le seul héritier reconnu est Maro I (terre Maroandambagna 3 de la fig. 6.11). Sa sœur Sehitra est cohéritière sur l'héritage Zafin'i Sado de sa mère auquel ses enfants ont accès.

Il n'est pas utile de parler des Zafin'i Sado qui ne constituent avec les terres dont ils sont attributaires qu'une seule unité patrimoniale, ni davantage des descendants de Tsianaloka dont la situation est beaucoup plus favorable (comparaison des fig. 6.2 et 6.3).

## Les concepts patrimoniaux

Les terres, comme les personnes, sont affiliées aux *fehitry*. Exprimé autrement, elles sont, avec les maisons funéraires et les terres *simbon-tragno* qui les entourent, la composante territoriale – de *jus soli* – des *fehitry* et par là, avec la filiation, l'un des deux déterminants des identités ancestrale et personnelle. L'ethnographie qui précède a fait ressortir les concepts patrimoniaux de la région betsimisaraka du Bas-Maningory qu'il est possible de systématiser en examinant :

– La notion de *lôva raiky* ou d'unité d'héritage englobant les cohéritiers (*ampandôva*) attributaires et les terres constituant leur patrimoine.
– Le partage des terres d'héritage (*rasa lôva*).
– La vente des terres d'héritage (*tany lôva*).

Je reparlerai de l'appartenance à plusieurs *fehitry* et, par voie de conséquence, de la possibilité d'appartenir à plusieurs unités patrimoniales *lôva raiky* dans le chapitre onze sur les mariages betsimisaraka.

### *La notion d'unité d'héritage* (lôva raiky)

Les appropriations des terres d'héritage (*tany lôva*) se font suivant les cas au niveau des *fehitry* ou de leurs branches ou au niveau des groupes de cohéritiers (*ampandôva*) formant avec les terres qui en constituent le patrimoine autant d'unités patrimoniales *lôva raiky*. Les gens emploient sans cesse les expressions de terres de « grand » et de « petit héritage » : *tany lôva be* ou *lôva kely*, des notions statutaires qui n'ont rien à voir avec la superficie des terres de colline ou de rizières auxquelles elles s'appliquent. Les terres de grand héritage (*lôva be*) conservent ce caractère aussi longtemps, elles ne sont pas partagées (*voarasa*). Dès que le partage est accompli, il est irrévocable (« il ne peut être changé » : « tsy

azo ovana ») et les terres de grand héritage cessent de l'être pour devenir des terres de « petit héritage » (*lôva kely*) :

> « lôva efa mety tompon'ny tany efa mandôva ny zanany, igny no lôva
> izikoa mitambatra igny no lôva be,
> izikoa voarasa efa tsy lôva be, fa lôva fo... » :
> « le *lôva* c'est lorsque les enfants héritent du propriétaire/maître de la terre,
> si (la terre) reste entière (*mitambatra :* unie, jointe), c'est une terre de grand héritage (*lôva be*)
> si elle est découpée (divisée, partagée), ce n'est plus une terre de grand héritage, mais une terre d'héritage, tout court ».

L'exclamation *fo* : « seulement, simplement, rien de plus », qui interdit de traduire l'expression *lôva fo* par « simple héritage » en opposition à *lôva be,* confirme qu'il ne peut s'agir que d'une terre *lôva kely* de « petit héritage ». On ne peut hériter que des morts, ce qui explique que tous les habitants du village dont les pères et mères sont encore vivants ne peuvent posséder que des terres personnelles dites « créées » (*tany hary*) qu'ils ont défrichées, achetées, échangées (contre d'autres terres *hary*) ou reçues en don (*fanomezana*). Nous l'avons vu, dès lors que les ménages de leurs enfants nouvellement mariés paraissent relativement stables, les parents reconnaissent leur autonomie en leur faisant, lorsqu'ils le peuvent, don d'une terre, une rizière de préférence. D'où ces nouvelles explications :

> « hary tsy lôva,
> ohatra zegny, hary na tany na inona,
> izikoa maty ilay ampihary,
> izay vao lôvan'ny zanany » :
> « le *hary* ce n'est pas le *lôva*
> ainsi, un (bien créé) *hary,* ou une terre, ou n'importe quoi,
> lorsque celui qui l'a créé (*ampihary*) est mort,
> ce n'est qu'à partir de ce moment qu'il (le bien *hary*) devient l'héritage (*lôva*) de ses enfants ».

Ces précisions élargissent le sens de *hary* qui non seulement peut qualifier des terres mais aussi n'importe quel bien d'une certaine valeur : une maison, une voiture, une moto voire une pirogue. En même temps elles établissent l'idée d'un cycle de transformation ininterrompu des parcelles de terres tels que : terres de grand héritage (*lôva be*) → terres de petit héritage (*lôva kely*) → terres *hary* appropriées individuellement → (à nouveau) terres d'héritage (*lôva*) → etc.

Partagées, les terres de grand héritage deviennent des terres de petit héritage, qui si elles sont vendues, échangées ou offertes en don, sont transformées coutumièrement en terres *hary* appropriées individuellement. Transmises aux successeurs, les terres *hary* redeviennent pour eux des terres d'héritage. Des terres de petit héritage (*lôva kely*) si elles sont transmises des parents aux enfants, des terres de grand héritage (*lôva be*) si elles sont transmises des grands-parents aux petits-enfants. D'où un deuxième type d'explication qui détermine le type d'héritage en fonction de la position généalogique du *de cujus*. Deux remarques sont utiles.

La filiation indifférenciée permet d'hériter des deux parents et des quatre grands-parents, la restriction aux seuls père (*baba*) et (deux) grands-pères (*kakolahy*)[7] risque d'induire en erreur. Les interlocuteurs betsimisaraka donnent aux concepts d'*ankohonana* et de *fianakaviana* une signification très particulière, diamétralement opposée à celle du merina voire, plus largement, du malgache commun. *Ankohonana* que les Betsimisaraka utilisent pour désigner la famille étendue s'applique en réalité à la famille réduite et *fianakaviana,* par lequel ils désignent la famille restreinte, connote au contraire en Imerina la famille étendue.

> La confusion provient sans doute du fait que le terme *ankohonana* ayant été d'abord introduit pour désigner les parents (*havana*) qui « habitent dans un même endroit/lieu » (*mipetraka an'ny toerana raiky*), les Betsimisaraka de la région ont été amenés à en faire l'équivalent de celui d'*ampehikely* ou, plus exactement, des membres de l'*ampehikely,* qui, affiliés à une même branche d'un *fehitry* donné, en forment le noyau. La méprise a été encore accentuée par l'idée d'héritage et d'unité d'héritage : les biens d'héritage familiaux par excellence étant les terres de grand héritage (*lôva be*) que les grands-parents doyens des *ampehikely* transmettent à leurs petits-enfants dans le cadre de la famille étendue.

*Le partage des terres et les droits des non-résidents*

Les notions d'héritier (*ampandôva*) et d'ayant droit (cette dernière, je le répète, sans équivalent en malgache) m'amènent à parler des résidents et des non-résidents. Je ne reviens pas longuement sur le *rasa hariagna* – la remise de la part du mort – qui censé précéder le partage des terres d'héritage (*rasa lôva*), a souvent lieu longtemps après. Normalement destiné à honorer le mort, le *rasa hariagna* est supposé intervenir un ou deux ans après le décès. En réalité, les exemples de ce chapitre et du chapitre quatre l'ont montré, il peut tarder bien davantage, une dizaine d'année dans le cas des trois enfants de Mariamo, parfois plus une, voire deux générations après la mort du dernier des germains survivants de la génération des grands-parents. Ces délais ne s'expliquent pas seulement par la négligence. Bien au contraire, en retardant le partage, les héritiers entendent consciemment ou inconsciemment maintenir, avec le caractère indivis des terres, la cohésion de la parenté par le patrimoine ou de la parenté tout court. Les principes que les interlocuteurs ont du mal à formuler sont néanmoins très clairs parce que fondés sur des indices immédiatement perceptibles. L'interdiction de partager les terres d'un groupe de cohéritiers avant la mort du dernier survivant est absolue ; il est convenable de ne prendre cette décision que longtemps après son décès. Une hâte de mauvais aloi contraire à l'idéal d'entente du *fihavanana* serait jugée inconvenante et mal interprétée. Cela signifie que pour prendre une telle décision les germains attendent :

– que le dernier germain survivant de la génération de leurs parents soit mort ;
– que leurs propres enfants soient depuis longtemps mariés ;
– qu'enfin, ils voient grandir la génération de leurs petits-enfants (*zafy*).

7. Le lexème *kako* sans spécification désigne la grand-mère (paternelle ou maternelle). Pour désigner le/les grands-pères il faut parler de *kako/lahy* : de *kako* masculin.

Il n'est pas cependant nécessaire d'attendre la naissance des petits-enfants puisque le partage se fait au prorata des germains (vivants ou morts) ayant laissé une descendance. Pour ce faire, dès l'instant où la décision est prise, le fond de terres, même provisoirement partagé pour les besoins de son exploitation, est réunifié et redivisé sur ce critère. S'il s'agit de terres *lôva be* de grand héritage, le respect de ces conditions est absolu. Les terres de Mariamo ont été divisées en trois parts sans tenir compte de ses trois autres enfants morts (non indiqués sur les généalogies) sans descendance pas plus que du nombre de descendants actuels des trois germains attributaires.

L'étude des héritages de neuf *fehitry* et des descendants de Tsianaloka montre que le principe a été bien suivi jusqu'aux années 50-60. Après quoi, il se produit une dissociation des notions d'ayant droit et d'héritier. Celles-ci, jusqu'alors interchangeables, cessent de coïncider. Au cours de cette décennie la qualité d'héritier commence à dépendre d'une série de critères objectifs : résidence dans le village où se trouvent les terres ; statut matrimonial : célibataire ou marié ; nombre d'enfants ; situation de fortune, qui peuvent se recouper ou ne pas se recouper. Cela veut dire que, désormais, tous les ayants droit ne deviennent plus automatiquement héritiers. Après le passage de l'agriculture itinérante de riz sec des champs de brûlis à l'agriculture permanente des rizières humides, la raréfaction consécutive des terres explique que les unités d'héritage (*lôva raiky*) soient de plus en plus considérées sous leurs aspects d'unités de subsistance. L'appellation de *raiky soroka hanina,* litt. : « unité de cuillère (*soroka*) de nourriture », qui les désigne est suffisamment explicite. Il en résulte un changement de mentalité qui incite les auteurs des partages soucieux d'assurer l'existence de leurs descendants à favoriser les moins avantagés et, pour ce faire, à écarter les ayants droit déjà pourvus de ressources conséquentes ou d'un revenu régulier. L'exemple de la succession et de l'héritage d'Imboalahy a montré que les descendants résidant dans les villes sont défavorisés. Ce raisonnement applicable aux non-résidents ne joue absolument pas pour les héritiers ou ayants droit résidents qui forment dans les villages les noyaux des *ampehikely* et/ou des *fehitry* dont dépendent les terres. Ceux-ci, parce qu'ils s'occupent pour le plus grand bien du *fehitry* de la terre ancestrale : (*ikarakaran'gny tanindrazagna*) et acquittent les *rasa tsigny* permettant d'entretenir du tombeau et de couvrir les frais des rituels, sont au contraire favorisés. L'exemple de Manahirana est probant. A ce propos, un commentateur expliquait que puisque « Manahirana » prenait soin des terres ancestrales « et portait /maintenait (*mitondra*) les intérêts du *fehitry* au village », les avantages dont il jouissait n'étaient que légitimes. En utilisant l'expression de *ikarakaran'gny tanindrazagna,* il retrouvait sans s'en douter l'exact équivalent du *mamelo maso* merina du prochain chapitre. Une obligation impérieuse puisqu'il s'agit d'un devoir (*adidy*) que le *mamelo maso* impose aux héritiers, d'entretenir et de préserver le patrimoine ancestral dont ils ne sont que les gardiens et, qu'à leur tour, ils seront tenus de transmettre à leurs descendants.

Le recensement des descendants de Seviry par ses filles Beandalana et Mariamo au niveau de la génération G0 de Manahirana (fig. 3.5) fait ressortir que sur un total d'exactement 100 ayants droit vivants, seulement 31, soit un peu moins du tiers, travaillant sur des terres indivises d'héritage Rafandrohôzana du

terroir d'Amboditononana, pouvaient en 1990 être considérés comme héritiers (*ampandôva*). Cette proportion se retrouve dans tous les autres *fehitry* du village où un examen des situations individuelles fait ressortir que le premier critère de sélection des héritiers est celui de la résidence dans le village où se trouvent les terres d'héritage ou, en tout cas, dans un rayon n'excédant en aucun cas cinq ou six kilomètres. Ce critère élimine les ayants droit domiciliés dans des villages éloignés, tout naturellement héritiers sur les terres qui s'y trouvent. Dans les années 90 les conditions se resserrent encore. Les ayants droit résidents, ayant le plus de chance d'être reconnus comme héritiers, sont ceux qui au moment de l'ouverture de la succession, ont déjà établi leur famille de procréation. Les droits de leurs germains mariés à l'extérieur, notamment de leurs sœurs, sont préservés, permettant leur retour éventuel. Quant à leurs jeunes germains très tôt intégrés aux groupements de travail : *asa raiky* (litt. : « unité de travail ») sur les mêmes terres, leur qualité de cohéritier ne sera reconnue qu'au moment de leur mariage.

En résumé, en matière d'héritage, la filiation qui assure la qualité d'ayant droit n'est plus suffisante à assurer celle d'héritier. Pour être héritier il est nécessaire qu'au critère de filiation s'ajoute celui de résidence. Il serait possible en se fondant sur ces critères d'opposer les droits effectifs des héritiers aux droits potentiels des ayants droit sauvegardés aussi longtemps que les terres restent indivises et de parler de droits « dormants » qu'un changement de résidence permet de réactiver. Je ne peux que renvoyer aux travaux de Claude Vogel sur l'Imerina orientale. Dans le même temps que les partages d'héritage autrefois rigoureusement égalitaires cessent de l'être, la recherche des opportunités pousse à une plus grande mobilité individuelle. Cette mobilité, sans aucun doute mieux adaptée à la raréfaction des terres, concourt à modifier fondamentalement les structures familiales et sociales en favorisant contre la parenté ancestrale de *fehitry,* l'émergence des familles réduites qui ne peuvent s'affirmer que contre elle. En avançant d'un pas de plus, la reconnaissance de la parenté par le patrimoine, qui préserve les intérêts potentiels des ayants droit en leur ouvrant accès aux terres, dépend du statut de « grand » ou de « petit » héritage (*lôva be* ou *lôva kely*) des terres indivises. Dans le premier cas, aussi longtemps qu'exploitées en indivision par les cohéritiers suivant un système de tour qui pour les rizières peut être saisonnier ou annuel (une seule récolte saisonnière ou deux récoltes pour le riz), elles retiennent leur statut de terres de grand héritage, un statut qu'elles peuvent conserver à la génération suivante si les cohéritiers ne sont pas trop nombreux (exemple des descendants de Beandalana). Une fois partagées entre les groupes de cohéritiers attributaires, ces terres deviennent pour chacun d'eux des terres de petit héritage (cette fois de superficie réduite) qu'ils transmettront encore diminuées à leurs propres enfants. Je le répète : les arrangements temporaires entre cohéritiers indivis se répartissant les terres pour les besoins de leur exploitation ont toutes les chances à la génération suivante de devenir des divisions définitives. Celles-ci, consacrées par des partages, ventes et arrangements entre germains, entraînant des cessions de part, mettent les résidents à l'abri des revendications des non-résidents mais, dans le même temps, privent ces derniers de la moindre chance de faire valoir leurs droits.

Ces situations sont caractéristiques des terres divisées de petit héritage. Dans l'hypothèse où les terres conservent leur caractère indivis il faut à nouveau dis-

tinguer deux cas suivant qu'il s'agisse de terres de grand ou de petit héritage. Les premières définies par rapport à un grand-parent ou arrière-grand-parent qui embrassent deux ou trois générations de descendants, offrent le maximum de garantie. En revanche, les secondes définies au niveau du père ou de la mère ne jouent qu'à l'intérieur de leur famille de procréation et éliminent définitivement les collatéraux de leurs enfants. Conséquence de la raréfaction des terres disponibles, cet héritage « sélectif » tend à prévaloir. Dans le même temps les accords et arrangements entre germains (qui peuvent s'entendre pour renoncer à l'héritage de leur père pour faire valoir celui de leur mère ou vice versa) séparent définitivement les destins de leurs descendants qui ne se réclameront plus des mêmes *fehitry*. Dans les cas où, comme précédemment, les terres sont restées indivises, la question est de savoir si les ayants droit écartés le sont momentanément ou définitivement et, aussi, si la non-reconnaissance de leurs droits ne laisse aucun recours à leurs enfants et, *a fortiori,* à leurs petits-enfants. Théoriquement, où qu'ils résident et où qu'ils soient nés, les membres du *fehitry* ne peuvent pas être considérés comme des étrangers. Dès qu'ils sont revenus dans le village de l'un de leur quatre grands-parents voire de leur huit arrière-grands-parents, ils peuvent faire reconnaître leurs droits, ceci bien sûr à la condition que résidant dans le village correspondant au *fehitry* auquel ils décident de s'affilier, ils participent aux activités de l'*ampehikely* et s'acquittent de leurs contribution de *rasa tsigny* pour l'entretien de la maison funéraire ancestrale. (On se souvient que c'est le cas des Zafimihoatra d'Amboditononana lesquels, cohéritiers sur les terres de grand héritage de leur aïeule et *lonjo be* Kiao, n'ont pas d'*ampehikely* propre dans leur village de résidence). La règle est sans aucune ambiguïté : lorsqu'on ne paie pas le *rasa tsigny,* on ne fait plus partie de l'*ampehikely* et, ne faisant plus partie de l'*ampehikely,* on ne fait plus partie du *fehitry* auquel il correspond. A nouveau les coutumes (*fomba*) prévoient des rattrapages et il suffit à l'ayant droit négligent de payer la compensation du *tàgnana miempaka* (ou *miompaka*) litt. : des « ampoules aux mains (par le travail) » pour rétablir ses droits. J'ai pour Amboditononana trois cas de paiement de cette compensation mais celui de Michel Be me paraît exemplaire :

> Michel Be est né à Ambatofôlaka le village du père de sa mère, proche d'Amboditononana, où, selon la coutume, celle-ci était allée accoucher. Quelques semaines après sa naissance, le rite du *manasa rapaka* accompli, il a été ramené dans le village de son père, au nord du Maningory, où il a passé son enfance. S'installant plus tard à Fénérive, il n'est pas retourné dans le village de son grand-père maternel tout en sachant que ce dernier y possède des rizières et des plantations de girofliers. Sa mère meurt et sa dépouille est ramenée dans son tombeau ancestral d'Ambatofôlaka. A cette occasion, M.B. est à nouveau mis secrètement au courant de ses droits, non pas – comme on pourrait s'y attendre – par son grand-père maternel, mais par l'une de ses sœurs, *angivavy* (en français « tante paternelle ») de sa mère. Quelques années plus tard le grand-père maternel meurt à son tour et est enterré dans une fosse personnelle que, pour consacrer *post-mortem* sa condition de « personne d'importance » (*olo-maventy*), il a tenu à faire creuser à l'intérieur de la maison funéraire. Un an s'écoule. Il est procédé au grand rituel familial du *rasa hariagna* auquel, au côté des proches parents et des membres des *fehitry* du village,

assistent des délégations des *fehitry* des villages avoisinants. M.B. décidé à faire valoir ses droits, fait part de ses intentions aux *olo-maventy* du *fehitry* de sa mère qui, sans se prononcer, acceptent qu'il participe aux dépenses de rénovation du tombeau prévu quelques mois plus tard. Le jour de la clôture des travaux arrive. En présence de tous les membres résidents ou non résidents du *fehitry,* le prêtre ancestral, après avoir procédé au « rappel de ce qui a été accompli » (*filazana ny efa*), s'adresse à M.B. dans un discours que celui-ci m'a résumé en français :

« Voilà la maison de vos ancêtres, mais vous n'avez jamais travaillé ici, vous n'avez jamais cotisé pour l'entretien du tombeau. Celui qui ne peut pas travailler donne de l'argent pour payer le *betsabetsa* des travailleurs de l'*ampehikely,* donne un zébu. Les gens connaissent votre grand-père (maternel), ils connaissent votre mère qui était une telle, mais ils ne vous connaissent pas. Vous n'avez pas été élevé ici, vous n'avez pas travaillé, payez donc le *tàgnana miompaka* ».

La compensation de 5 000 francs « pour les ampoules des mains », qui a permis à Michel Be d'être cohéritier *ampandôva* sur les terres de grand héritage du père de sa mère, était pour l'époque une forte somme qui n'avait rien de symbolique. L'acceptation de Michel Be, si longtemps absent qu'il n'était pas connu dans le village de sa mère, n'a pas été immédiate et, à l'intérieur de l'*ampehikely,* a donné lieu à une « discussion de famille » (*dinidinika mpianakaviana*). Il lui a été rappelé que les terres dont il serait attributaire étant des terres ancestrales il se devrait de les garder pour lui et pour ses descendants et que s'il arrivait qu'il soit contraint de s'en défaire, il devrait les rétrocéder à des membres du *fehitry.* Sur un plan plus large, la reconnaissance ou le rejet des droits des membres absents des *fehitry* assure une grande souplesse et, en fonction de la superficie des terres disponibles, permet de rééquilibrer les effectifs des *ampehikely* qui dans les cas où les unités de travail (*asa raiky*) qu'elles forment apparaissent insuffisantes peuvent avoir intérêt à réadmettre des parents par l'ancestralité. Si, au contraire, la superficie des terres disponibles est jugée trop réduite, les demandes des non-résidents sont invariablement rejetées. Sans recours les candidats malheureux savent seulement que le respect des ancêtres et la crainte qu'ils inspirent sont suffisant à justifier les refus. A nouveau, à l'encontre des opinions prétendant que les droits établis par filiation sont imprescriptibles, l'adage commun à Madagascar qui limite la profondeur des parentèles personnelles aux arrière-grands-parents s'applique et constitue une limite absolue. Vouloir faire valoir des droits sur un patrimoine initial plus éloigné serait d'autant plus absurde que celui-ci aurait toutes les chances de ne plus exister. Si, essayer de faire valoir ses droits sur le patrimoine de l'un de ses huit arrière-grands-parents est jugé inconvenant, il est en revanche tout à fait normal de les faire valoir sur les patrimoines de l'un des quatre grands-parents et, *a fortiori,* sur celui du père et/ou de la mère (ce qui est la règle dans le cas où mariés dans le village ils appartiennent à des *fehitry* locaux). Cela explique que lorsque (comme Manahirana) ils le peuvent, les gens s'efforcent de participer aux rituels de leur *fehitry* et de ceux de leurs trois autres grands-parents et d'acquitter leurs *rasa tsigny* pour les quatre maisons funéraires. S'ils décidaient d'aller s'établir dans l'un quelconque des quatre villages, ces précautions leur permettraient – normalement - d'être acceptés. La limitation de la parentèle patrimoniale effective

aux *fehitry* et patrimoines des quatre grands-parents marque celle de l'acceptation possible du paiement de l'indemnité du *tàgnana miompaka*. En dépit de cette limitation, le système indifférencié est parfaitement congru à la grande mobilité des hommes et femmes betsimisaraka, toujours à peu près assurés s'ils quittent leur *tokotany,* leur *ampehikely* et leur *fehitry* d'origine, de retrouver du côté de leur père ou de leur mère un *tokotany,* un *ampehikely* et *fehitry* où ils pourront être accueillis.

*Les ventes de terres d'héritage*

Les exemples relevés montrent que les seuls cas de ventes et d'achats de terres entre étrangers, voire entre parents par la parentèle appartenant à des *fehitry* différents, portent sur des terres personnelles (*hary*). Je n'ai relevé aucun cas de vente de terres ancestrales de grand ou de petit héritage formant tout ou partie d'un patrimoine de *fehitry*. J'ai déjà abordé cette question dans le chapitre précédent à propos des terres du village. En fait, bien qu'ils ne disposent pas d'une expression comparable à l'expression merina « des terres du village et des champs », dès lors qu'il s'agit de terres ancestrales les Betsimisaraka ne font aucune différence et les traitent de la même façon. Dans tous les cas, le vendeur contraint par un besoin urgent d'argent (souvent pour l'accomplissement d'un rituel funéraire), est tenu de proposer successivement la vente à six catégories d'acheteurs éventuels :

– à ses enfants ;
– aux membres de sa famille bilatérale restreinte sans considération de *fehitry* : à ses frères et sœurs et à leurs enfants (*zanaka,* s'il s'agit de fils et de filles de germains de même sexe ou *sidy* s'il s'agit des enfants de germains de sexe différent). C'est l'un des rares cas où les chrétiens utilisent (en changeant son sens) le terme d'*ankohonana* ;
– aux membres du *fehitry* auquel correspond le site résidentiel où se trouve la terre ;
– aux membres de l'*ampehikely,* qui, nous l'avons vu, comprend aujourd'hui des étrangers fussent-ils des « personnes habituées » (*olo fankazatra*) ;
– aux habitants du village ;
– finalement et, seulement à défaut, à des étrangers.

Les interlocuteurs, unanimes à faire passer les parents avant les habitants du village et *a fortiori,* avant les étrangers, ne s'entendent pas toujours sur l'ordre de classification de ces différentes catégories. Les doyens du *fehitry* du grand-père maternel de Michel Be lui ont précisé que s'il était contraint de vendre sa part d'héritage, il devrait la rétrocéder aux membres du *fehitry* de ce dernier qui, par conséquent, passaient avant ses proches parents bilatéraux. A Amboditononana les avis sont partagés. Les membres des *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry distinguent à l'intérieur du *fehitry* les parents corésidents du *tokotany* qui en toutes circonstances passent les premiers, des autres membres du *fehi-*

*try* proches ou moins proches qui résident ailleurs, et que, pour cette raison, ils ont tendance à faire passer après les proches parents par la parentèle habitant le village. Manahirana, très au fait des valeurs traditionnelles de l'ancestralité, assumant avec ses fonctions de gardien de tombeau celle de responsable du *fehitry* et de l'*ampehikely,* favoriserait les proches parents de sa parentèle réduite qu'il qualifie (toujours dans l'acception locale) de *fianakaviana*. Cette attitude s'explique par ses convictions chrétiennes prouvées par le fait qu'il fait partie de la minorité des habitants du village à être mariée légalement à la Mairie et à l'Église. Les membres relativement jeunes – moins de quarante ans – chrétiens ou non chrétiens des autres *fehitry* manifestent la même tendance. En préférant leurs parents résidents membres ou non membres de leurs *fehitry* aux non-résidents, ils tendent de la même façon à privilégier la famille bilatérale restreinte. Le problème ne se pose réellement que dans les cas où, par suite de mariages « dans le village », les deux familles paternelles et maternelles proches se trouvent y résider.

En résumé, les ventes de terres ancestrales aux étrangers sont exclues et la phrase : « tsy mahazo mandafo tany amin'ny olon-kafa » (« on ne peut pas vendre la terre à un étranger ») revient comme un leitmotiv. Quelques personnes expliquent que si l'on agissait ainsi on aurait peur d'être *voan'ny tsigny* (« atteint par la malédiction ancestrale *tsigny* ») c'est-à-dire frappé de malheur, de maladie voire de mort.

> Il m'a été précisé à cette occasion que ces dangers pouvaient atteindre le coupable et ses descendants directs mais, en aucune façon, ses germains, ni son conjoint. Pourtant, les germains et le conjoint qui peuvent être frappés de stérilité, ne semblent pas particulièrement à l'abri.

Effectivement, je l'ai dit, à ma connaissance, aucun cas de vente de terre ancestrale à des étrangers n'est attesté dans la région au moment des enquêtes. Pour que cela se produise, il faudrait que le *fehitry* s'éteigne de lui-même sans postérité. Dans cette hypothèse les terres ancestrales formant son patrimoine seraient achetées par des parents par la parentèle résidents ou non résidents du même village ou, à défaut, par les autres villageois. Dans la mesure où la vente de part de terre ancestrale intervient normalement entre parents membres du même *fehitry,* la vente de la sienne par un membre non résident du *fehitry,* ne lui fait pas perdre sa qualité de membre du *fehitry* pas plus que ses droits. Éventuellement, rien ne s'opposerait à ce qu'il rachète une part de terre relevant du même *fehitry*. Je reprendrai la question des affiliations multiples et de la participation à deux, voire trois groupes de cohéritiers, dans le chapitre onze. L'exemple de Philémon permet déjà de noter que la possibilité d'Ego de maintenir ses affiliations et ses droits dépend de ses possibilités financières qui lui permettent ou ne lui permettent pas de contribuer aux paiement des *rasa tsigny* et, pour ce qui regarde l'exploitation des terres, de recruter des métayers ou de payer des salariés. Toutes ces conditions forcent également à des déplacements et à des dépenses que la majorité des paysans ne peuvent pas assumer.

La notion betsimisaraka d'unité d'héritage *lôva raiky* qui introduit directement à son équivalent merina d'*anaran-dray,* les unités d'héritage le plus souvent confondues avec les unités résidentielles, constituent, au-delà des individus et des ménages qui les composent, les véritables unités sociologiques de la société. La différence entre la notion betsimisaraka et la notion merina tient qu'en l'absence en Imerina et sur les hautes terres de groupements d'ancestralité discrets comparables aux *fehitry* du nord de Madagascar, l'*anaran-dray* devient une idée-valeur organisatrice de l'ensemble de la société. En revanche l'une et l'autre sont sans correspondance en Androy où les patrimoines consistant non pas en terres mais en troupeaux de zébus, constitués par les transferts successifs à l'occasion des rituels d'ancestralité et d'alliance, ne comportent pas – parce qu'ils sont *individuels et personnalisés* – les responsabilités et obligations réciproques qu'entraîne la gestion de patrimoines fonciers de surcroît ancestraux.

# 7

# L'*anaran-dray* et la parenté patrimoniale merina

L'idée-valeur merina d'*anaran-dray* généralisée aux hautes terres centrales de Madagascar commande l'ensemble de l'organisation sociale et des représentations qui s'y rapportent. Sur ce plan elle correspond aux idées-valeurs d'agnation en Androy ou de *tompon-tany* : « originaire de la terre dont on est à la fois maître et possédé » dans le pays betsimisaraka. Contrairement aux sociétés antandroy et betsimisaraka *la société merina n'est pas une société lignagère.* Ce qui signifie que des groupements de descendance discrets du type des *famosora* ou des *fehitry* n'existent pas. Cela ne signifie pas pour autant que l'idée d'ancestralité soit absente, au contraire, elle est tout aussi présente mais non utilisée de la même manière pour distinguer les catégories et groupes de descendance les uns des autres en les particularisant. Elle gère en revanche tout le domaine de ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine et, par là, celui des successions au statut et des héritages aux biens. Au niveau des unités de cohéritiers (*mpiara-mandova*) cette parenté patrimoniale d'intérêts partagés qui individualise les grandes familles localisées (*fianakaviam-be*) différencie par la même occasion les lignées locales (*teraky*) qui les composent. Liées à des fonds de terres ancestrales, ces lignées sont encore identifiées par le tombeau des ancêtres fondateurs (*razambe*) par rapport auxquels elles sont définies, ce qui permet aux descendants d'un même *razambe* ayant vocation à être inhumés dans son tombeau de se dire *mpiray fasana* : « un/unifiés quant au tombeau ». Techniquement le *razambe,* litt. : le « grand ancêtre », est un ancêtre à la fois progéniteur à l'origine de la vie et fondateur à l'origine du statut social et du patrimoine. Lorsqu'elle est comprise sous ce second aspect d'ancêtre à l'origine des droits de ses descendants, *la notion de* razambe *devient une notion patrimoniale.*

L'étude du village d'Ambohimalemy entreprise depuis l'Université de Nanterre dans le courant de 1970 et pourvuivie en 1971 a été reprise en 1990-1991. Ambohimalemy est un village *andriana,* c'est-à-dire nobiliaire, ce qui est d'ailleurs attesté par la présence de ficus *amontana* (*Ficus baroni* Baker) indicateurs de statut[1].

1. A une occasion, Domohina (Colombe) une jeune fille du village avait été profondément humiliée par un possible soupirant qui appartenant lui-même à un sous-ordre nobiliaire réputé par-

Ambohimalemy est situé au pied de la colline et du village d'Ambohitromby. En venant de Tananarive par la route nationale, le village se découvre immédiatement au sortir de la petite ville d'Ambodimangakely, de l'autre côté de la route nationale, donnant l'impression de gravir la pente ouest de la colline d'Ambohitromby. Dans les années 70 le site autrefois fortifié d'Ambohitromby n'était plus qu'une vaste nécropole développée autour du tombeau d'Andrianamboniolona, l'ancêtre éponyme du sous-ordre nobiliaire *andriana* de même nom. Andrianamboniolona était le fils d'Andriamananitany, l'infortuné frère cadet d'Andriamanelo le premier souverain de la dynastie merina qui régnait au début du XVI[e] siècle et qui, selon certaines traditions, aurait par jalousie ordonné son assassinat. Les habitants, se reconnaissant comme habitants « de souche » ou « d'origine » (*tompontanàna*) d'Ambohitromby et du village-fille d'Ambohimalemy, se rattachent aux cinq grands *fianakaviam-be* ou familles locales Andrianamboniolona du village. Tout en s'identifiant par rapport à un « grand » ancêtre ou à un couple d'ancêtres d'origine (*razambe*) de la fin du XIX[e] siècle, leurs représentants disent se rattacher à l'ancêtre éponyme par Andrianfakanjaka, l'un de ses six enfants. Cette liaison n'est que putative. Placés dans l'impossibilité de retracer (sur près de quatre siècle !) les liens généalogiques qui les unissent à ces ancêtres lointains, les Andrianamboniolona déduisent leur appartenance du fait qu'ils résident sur des terres sur lesquelles sont édifiés les tombeaux de leurs ancêtres et que pour cette raison ils considèrent comme leurs terres ancestrales (*tanindrazana*). S'il est hors de question d'établir des généalogies individuelles, il pourrait être possible en s'appuyant sur les livres de famille (*bokim-pianakaviana*), de rétablir pour quelques branches généalogiques, une sorte de filiation des tombeaux.

Les enquêtes de 1970 et de 1971 ont été conduites auprès des représentants de quatre de ces cinq grandes familles *andriana* qui, résidant alors au village, maintenaient avec le renom familial la continuité de l'*anaran-dray* et d'une grande famille « noire » (*mainty*).

> A cette époque je résidais chez les époux Ramantsialonina Rachel (un prénom d'homme en l'occurrence) et Rasoahanta Esther. Rachel, de mère Andrianamboniolona, appartenait au sous-ordre (*andriana*) Andriandranando de son père. J'avais également beaucoup travaillé avec Rakotoniaina Rauné et ses enfants, notamment avec son fils aîné Romuald que malheureusement je n'ai pas retrouvé à mon retour. J'avais également travaillé régulièrement avec des membres de deux autres *fianakaviam-be andriana* dont Randrianasolomanana Joseph et sa fille et Rakotomalala et aussi avec Rabe, un *Mainty,* alors Chef du village. En 1990-1991 le « retour » a été très triste. Outre la disparition de Romuald, une grande partie des gens que j'avais connus étaient morts à la fin de la décennie des années 80, victimes de la sévère forme de paludisme dite *be/mangovitra* (« grands tremblements ») qui dans plusieurs régions de l'Imerina et du Vakinankaratra avait causé de véritables ravages au point de décimer parfois des familles entières.

---

ticulièrement « difficile » voire, comme l'exprimaient nombre de jeunes (eux-mêmes *Andriana*) du village en employant le mot français, « raciste », lui avait demandé comme si de rien n'était « s'il existait dans le village tel arbre » (en l'occurrence des figuiers *amontana*).

A cours des premiers séjours aucun représentant de la cinquième famille locale *andriana* n'était présent au village. En 1990-1991 lorsque j'ai repris les enquêtes auprès de trois des quatre familles *andriana* étudiées, Rakotomalala représentant la quatrième avait quitté Ambohimalemy pour Tananarive et, bien qu'un ancien fonctionnaire des chemins de fer, membre influent de la cinquième grande famille non représentée vingt ans plus tôt, était revenu après sa retraite vivre avec les siens au village, je n'ai pas travaillé auprès de lui. Compte tenu de l'orientation de mes recherches, j'ai également choisi de ne pas enquêter de nouveau auprès de la grande famille « noire » de l'ancien chef de village. Je l'ai rappelé dans l'Introduction : Ambohimalemy, à l'image de tous les villages nobiliaires d'Imerina, comprend une forte proportion – en l'occurrence près de la moitié de la population – de descendants des anciens esclaves (*Andevo*). Pour les *Andriana* et les roturiers *hova* qui sont des « Blancs » (*Fotsy*), les descendants d'esclaves sont des « Noirs » (*Mainty*). L'emploi de ces termes fait problème. Par souci de clarté, j'ai décidé de ne pas céder aux euphémismes estimés « politiquement correct » et d'utiliser les mots et expressions que les gens employaient couramment lors des mes séjours à commencer par ceux d'*Andevo* : « d'esclave » et de *Mainty,* de « Noir ». Aujourd'hui, à moins qu'il n'en soit fait des slogans politiques, ces appellations, la première surtout jugée injurieuse, sont, même hors de présence des intéressés, chuchotées à voix basse. Dans les années 60, il était d'usage de parler de *Hova vao* : « de nouveaux *Hova* » ou de « *Hova* récents ». En 1990-1991 comme vingt ans plus tôt les *Andriana* parlaient plutôt d'*olon-tsotra* et, pour se référer aux descendants des anciens esclaves de leurs propres ancêtres, employaient volontiers le terme d'*ankizy* : « d'enfants », ce qui du reste correspondait à la manière dont les esclaves domestiques regardés comme faisant partie de la maisonnée étaient traités.

> Cela ferme le cercle puisque, ainsi que Dahl l'a démontré, l'étymologie du mot esclave que Flacourt dérive de la racine *levona* : « anéanti » (« personne anéantie, perdue ») vient en réalité du Maanjan (une langue indonésienne du sud-est de Kalimantan/Bornéo) : *lewu* un mot signifiant « maison ». Selon cette étymologie l'*andevo* est simplement un membre de la maisonnée ou, si l'on entend *lewu* dans le sens de *domus,* un domestique (Dahl 1951 : 44, 312). Le terme de *Mainty* : « noir » utilisé tout à fait couramment n'est d'ailleurs pas à proprement parler péjoratif, sinon que, sur le plan social et par opposition à la couleur blanche (*fotsy*), la couleur noire est fortement dévaluée. J'ajoute immédiatement que la valeur symbolique renverse ces connotations et, tout à l'inverse le noir devient une bonne couleur alors que le blanc frappé en contraste de négativité est réputé mauvais voire maléfique. La même inversion joue pour le jaune, l'ancienne couleur royale malgache (et malaise/indonésienne). Ainsi la terrible Ranavalona I était connue sous le nom de *Mavo* : « la brillante » alors que la racine redoublée *mavomavo* désigne « les humbles », « les gagne-petit », dans les campagnes, « les culs-terreux ».

Il faut souligner fortement que tous les *Mainty* ne sont pas des descendants d'anciens esclaves. Il existait en Imerina plusieurs ancestralités (*firazanana*) de roturiers noirs directement attachés au service des souverains et regroupés sous

l'appellation générale de *Mainty enin-dreny*, litt. : « Noirs aux six mères », une classification politique tout à fait comparable aux *Zanaky ny dimy reny,* les roturiers betsileo du Manandriana de l'Introduction ou aux *Andrian-telo ray* : les « Nobles aux trois pères » d'Imerina dont les Andrianamboniolona étudiés font partie. Les *Mainty enin-dreny* subdivisés en plusieurs sous-ordres (*Manendy*, etc.), étaient des hommes liges, directement au service des anciens souverains. Hors de leurs villages ancestraux les membres des anciens *firazanana* « noirs » sont à leur grand déplaisir facilement confondus avec les descendants des anciens esclaves à l'égard desquels ils éprouvent des préjugés aussi forts que leurs homologues libres des ordres et sous-ordres blancs.

En 1990-91, par suite du développement démographique et de la crise de logement à Tananarive causé par le surpeuplement, de très nombreux Andrianamboniolona *zanak'am-pielezana* : « enfants/descendants de la dispersion » originaires du village et tout particulièrement des jeunes ménages s'étaient réinstallés à Ambohimalemy et même à Ambohitromby avec, pour ce village, une quinzaine de maisons contre cinq seulement en 1970 occupées en ce temps-là par de vieux ménages de *Mainty,* descendants des anciens esclaves et gardiens de tombeaux de leurs anciens maîtres.

S'agissant de parenté par le patrimoine, je m'en tiens aux seuls *Andriana* puisque, les terres d'héritage ancestral (*lovan-drazana*) ne pouvant provenir que des ancêtres, « les esclaves » qui (selon le dicton sakalava déjà cité) « n'ont ni ancêtres ni ancestralités » n'en possèdent pas : « Ny Andriana ihany no tompontany » : « Ce ne sont que les *Andriana* qui sont maîtres/propriétaires des terres ».

Cette affirmation stéréotypée, que l'on continue à entendre à Ambohimalemy et dans les villages *andriana* Andrianamboniolona ou Andriandranando voisins, a pourtant cessé d'être vraie. Désormais, les « Noirs » descendants des anciens esclaves possèdent quelques terres qu'ils ont d'ailleurs achetées ou reçues des *Andriana* et qu'ils transmettent normalement à leurs héritiers. Le fait qu'ils en possèdent peu ou, pour la plupart, pas suffisamment, les oblige à être salariés ou, plus rarement, métayers sur les terres de leurs anciens maîtres. En partant de l'ethnographie d'Ambohimalemy et, je le répète, en m'en tenant aux seuls *Andriana,* je discute :

– de la conception générale de l'*anaran-dray* tout à la fois principe de succession au statut et d'héritage aux biens qui, supposant une distinction des biens ancestraux et non ancestraux, pose la question de la bilatéralité des héritages ;

– de la structure des grandes familles patrimoniales *fianakaviam-be* et de la notion de *razambe*. Ancêtre progéniteur et fondateur le *razambe* peut, je l'ai dit, être considéré dans cette deuxième capacité comme un ancêtre patrimonial à l'origine des droits de ses descendants ;

– de l'idée du *mamelo-maso* ou de la continuité de l'*anaran-dray*.

Ces questions m'amènent à parler de la parenté proche et de la parenté éloignée et, également, des tombeaux et des deuxièmes funérailles *famadihana.* Les *famadihana* sont directement liés à la parenté par le patrimoine pour la simple raison que les ancêtres que leurs descendants honorent sont toujours ceux qui se

trouvent à l'origine de leurs droits. Les *Mainty* célèbrent les deuxièmes funérailles et observent tous les autres rituels, en particulier ceux des circoncisions. Les *Andriana* qui célèbrent toujours les deuxièmes funérailles ont abandonné ou considérablement simplifié d'autres rituels que les descendants d'esclaves plus conservateurs ont repris d'eux et continuent à observer avec une scrupuleuse fidélité dans les détails. Cela est particulièrement vrai de la circoncision. Les *Mainty,* qui recourent au circonciseur coutumier (*rainjaza*), continuent à pratiquer les anciens rites (recueil des « eaux fortes », vols de canne à sucre, piétinage des troncs de bananiers, etc.) décrits par Maurice Bloch (1986). En contraste, les « blancs » *Andriana* et *Hova* – tout particulièrement les *Hova* vivant en ville – font effectuer l'opération dans un dispensaire ou chez un médecin et réduisent l'occasion à un repas familial limité aux deux familles d'orientation du père et de la mère de l'enfant.

## La conception générale de l'*anaran-dray*

Je me limite à un rappel de quelques idées sur l'*anaran-dray* communes en Imerina et sur l'ensemble des hautes terres et à la distinction entre les propriétés ancestrales et non ancestrales.

### *L'honneur, les devoirs et les droits de l'*anaran-dray

Les paysans d'Imerina et du Betsileo perçoivent immédiatement les différences opposant la parenté d'ancestralité de *firazanana* et de l'*anaran-dray* à la parenté affective de *fihavanana.* La première, liée aux hommes et à la filiation patrilinéaire identitaire et relevant du domaine des droits et des obligations, évoque immédiatement les idées d'héritage (*lôva*) aux terres venues des ancêtres (*tanindrazana*) et de tombeau ancestral (*fasan-drazana*). Ce qui renvoyant aux idées de responsabilités et de devoirs (*andraikitra*) renvoie par la même occasion aux obligations (*adidy*) qui en découlent. Le terme d'*adidy* recouvre toutes les obligations, aussi bien celles à l'égard des parents par l'ancestralité ou par la parentèle ou par le mariage, qu'à l'égard de la communauté villageoise (*Fokonolona*), idéalement – et autrefois effectivement – formée de parents. L'endogamie faisait que les familles *andriana* d'une part, *hova* d'autre part étaient apparentées. Les esclaves ne comptant pas étaient idéologiquement hors de l'épure. Cela n'était pas vrai des esclaves domestiques (les plus nombreux en Imerina) qui, je viens de le dire, étaient traités comme des membres de la maisonnée. L'exemple des contributions de *rasa tsigny* betsimisaraka a bien montré que ce type de responsabilités, de devoirs ou d'obligations, procède à la fois des domaines moraux et juridiques et qu'en outre, leur satisfaction commande l'accès aux droits auxquels ceux qui y satisfont peuvent prétendre. Les obligations *adidy*

de l'*anaran-dray* sont l'affaire des hommes et des femmes. Mais, dans le même temps, ces dernières sont représentatives de la parenté de *fihavanana,* une parenté des sentiments d'autant plus émotive qu'elle touche à l'essentiel : à la vie et à la fertilité dont elles sont tout à la fois la condition et les garantes. En 1970 Romuald marquait vigoureusement la distinction :

> « ny iray reny akaiky kokoa noho ny iray ray amin'ny fihavanana, fa raha milaza kosa ny tetiarana momba ny firazanana dia ny ray no mitondra ny anarana » : « les enfants de même mère sont plus proches que ceux de même père lorsque l'on parle de *fihavanana* mais, lorsque l'on parle de généalogie concernant l'ancestralité (*firazanana*), c'est le père qui transmet le statut. »

Plusieurs concepts cruciaux de la sociologie malgache : *fihavanana, firazanana, tetiarana, mitondra ny anarana* apparaissent dans ces explications. Il n'est pas nécessaire de revenir sur le *fihavanana,* cette qualité relationnelle de confiance réciproque caractéristique des rapports entre personnes apparentées et/ou corésidentes dans une même localité. L'ordre princier et nobiliaire *andriana* et les sept sous-ordres qui le composent, dont celui des Andrianamboniolona, constituent des *firazanana,* un terme qui se traduit exactement en français par celui « d'ancestralité ». Les descendants d'Andrianamboniolona par ses six fils formant le *firazanana* de même nom sont aujourd'hui répartis dans une quarantaine de villages réputés Andrianamboniolona dont ils forment le noyau et qu'ils considérent comme leurs villages ancestraux. Les points focaux de l'espace Andrianamboniolona sont les « villages-mères » d'Ambohitromby et de Fieferana et, pour les différentes grandes familles localisées (*fianakaviam-be*), les « villages-filles » où se trouvent les tombeaux de leurs *razambe* paternel et/ou maternel :

> Maurice Bloch reproduit dans sa carte 5 (1971 : 213) le schéma de leur implantation actuelle que ses cartes 3 et 4 (*ibid.* : 47 et 48) permettent de resituer en Imerina. Il fait cependant une distinction entre les villages Andrianamboniolona et Zanakambony que les habitants d'Ambohimalemy, d'Ambohitromby ou des villages voisins, aussi bien Andrianamboniolona qu'Andriandranando, ne font pas, Zanakambony étant pour eux l'abréviation de la première appellation. Je ne dis pas là qu'il commet une erreur. Sans doute les Andrianamboniolona de Fieferana avec lesquels il a travaillé opéraient la distinction.

Dans le même temps une grande partie d'entre eux, *zanak'am-pielezana* non résidents, sont établis à Tananarive, dans les grandes villes et dans de nombreuses régions de Madagascar. Réputés si nombreux « qu'on ne peut plus les compter (*tsy tambo isaina.. amin'alina*), ils doivent représenter huit à dix mille personnes. La distance généalogique d'une bonne quinzaine de générations qui les sépare de l'ancêtre éponyme exclut toute idée de parenté effective (toujours contenue dans une fourchette de quatre ou cinq générations décomptées à partir d'une souche commune). Alors même que les Andrianamboniolona ne se considèrent pas, en dépit de l'origine commune dont ils sont parfaitement conscients, comme des parents, ils se savent *mpiray tanindrazana* ou *mpirai-tanindrazana* : « uns/unis

par la même terre ancestrale ». Il est normal de se marier à l'intérieur des mêmes *firazanana* entre *mpirai-tanindrazana* : « qui appartiennent à la même terre ancestrale » c'est-à-dire entre personnes appartenant au même sous-ordre nobiliaire. Cette idée, qui favorise l'endogamie dont il va être question dans le prochain chapitre, a impressionné de nombreux auteurs au point de les amener à parler de « castes » :

> *Anarana* signifie « nom » ou « patronyme ». Le concept de patronyme demeure jusqu'ici étranger aux conceptions malgaches qui marquent les identités personnelles par référence au mois zodiacal et au jour de la naissance ou à ses circonstances particulières. Cela continue à être vrai, y compris dans les milieux aisés des villes encore que la tendance dans les déclarations de naissance à l'État Civil, d'inscrire les enfant sous le nom du père semble s'affirmer. Sans doute les noms des *Firazanana* et, plus généralement des groupements de descendance qui catégorisent globalement leurs membres sans les distinguer les uns des autres, s'approchent au plus près du concept français.

L'expression *anaran-dray* traduite en français se traduit par « nom du père », ce qui ne veut pas dire grand chose, et évoque tout à la fois les idées d'ordre social, de statut, de condition, de position occupée et, aussi celle de bonne réputation et de bonne image, que les familles domiciliées sur leurs terres ancestrales se doivent de projeter à l'extérieur. L'image de l'*anaran-dray* construite au cours des générations, pourrait-on dire par sédimentations successives, est un capital symbolique qui commande largement l'accès aux autres capitaux fonciers, matériels etc. En tant qu'idée-valeur, l'*anaran-dray* comme celles d'agnation et de *tompon-tany* transcende la vie des individus. Cela veut dire que ces derniers, qui la trouvent toute constituée à leur naissance, ont le devoir non seulement de la perpétuer, mais de l'améliorer. Conscients de leur responsabilité à l'égard de leurs parents vivants et à naître et de leurs ancêtres morts, ils savent parfaitement que s'ils étaient mal avisés, ils risqueraient de la compromettre voire de la dégrader jusqu'à la détruire complétement, exactement comme ils détruiraient un capital matériel. L'expression « mitondra ny anaran-dray » : « porter, se charger (du nom) de l'*anaran-dray* » suffisamment explicite signifie exactement cela. En même temps, l'idée communique à ceux qui assument cette responsabilité, le sentiment d'agir en une double capacité : à titre personnel (*in private capacity*), mais aussi en représentation des autres membres de l'*anaran-dray* (*in corporate capacity*), une distinction souvent malaisée à effectuer et toujours susceptible d'introduire un élément d'incertitude supplémentaire qui contribue à créer l'atmosphère de crainte caractéristique des hautes terres dont je reparle en conclusion. Cette double capacité concerne, non seulement des vivants mais aussi des morts qui dans le passé en ont pris soin, les uns et les autres étant également affectés par les conséquences de leurs actes. L'expression courante : « mody amin'ny anaran-dray » : « retourner, revenir, vers l'*anaran-dray* » complète la précédente en signifiant : « se faire socialement reconnaître », sous-entendu, en reprenant en main la gestion du patrimoine et des biens paternels ou plus justement familiaux.

En résumé, au-delà de ses très fortes connotations émotives, l'*anaran-dray* demeure un principe technique patrilinéaire de filiation et de succession aux charges, aux honneurs et aux responsabilités, indissociable de l'héritage aux biens ouvrant l'accès aux terres ancestrales. Le meilleur équivalent français de l'expression est celui de « statut » dont la première caractéristique est sans doute sa force compulsive : « Mandimby ray tsy satry hoatry ny fandrotrarana an-tanàna haolo » : « Remplacer son père contre sa volonté comme le chiendent (qui se perpétue indéfiniment) dans un village abandonné. »

Ce proverbe marque le caractère impératif de la norme qui exige que l'on remplace le père et que l'on succède à l'*anaran-dray* ; que cela convienne ou non et quelque peu attractive (qu'à l'instar du village abandonné repaire de rats et de corbeaux) que puisse être la terre ancestrale. Cette obligation est maximale pour les fils mais, à défaut de fils, elle s'impose tout aussi fortement aux filles qui, agissant en leur qualité de représentantes féminines de leur père, n'ont guère d'autre choix que de résider dans leurs unités résidentielle paternelles et de forcer leurs maris à y résider uxorilocalement. Se dérober à cette obligation ne peut qu'entraîner le courroux des ancêtres suffisant, s'il épargne la vie, à vouer toute entreprise à l'échec. L'expression *anaran-dray* trouve son symétrique dans celle d'*anaran-dreny* : « statut de la mère » mais, s'il y a eu mariage légitime et que, de surcroît, l'accès aux héritage paternel et maternel est possible, l'*anaran-dray* présente pour les enfants plus de force que l'*anaran-dreny*. A preuve cette formulation très connue : « raha rovitra ny tafo-trano dia tsaroana ny anaran-dray fa raha rovitra ny akanjo tsaroana ny anaran-dreny » : « lorsque le toit est crevé (déchiré) on se souvient de l'*anaran-dray* mais, lorsque (c'est) le vêtement (qui) est déchiré, on se souvient de l'*anaran-dreny* ».

Les enfants nés hors mariage n'ont pour *anaran-dray* que celui de leur mère. Pour qu'ils eussent également un *anaran-dreny*, il eût fallu qu'ils fussent nés d'un mariage légalement ou coutumièrement reconnu.

En avançant d'un pas de plus, le concept d'*anaran-dray* est inséparable d'un autre concept essentiel, celui de *zo* : « anaran-dray ihany no mizaka ny zo » : « seul l'*anaran-dray* commande, gouverne, régit, le *zo* ».

Tout ensemble honneur, renommée, réputation, toutes qualités largement héritées et aussi estime publique, célébrité parfois qui au niveau individuel se traduit par le respect de soi, le *zo* n'est rien d'autre que l'aspect dynamique de l'*anaran-dray* ; sa projection et son reflet dans le monde social. L'*anaran-dray* incorpore aussi les choses matérielles et, d'abord, l'héritage paternel dont tout héritier a le devoir impérieux (*adidy*) de s'occuper. C'est là le sens de l'expression *mamelo-maso ny anaran-dray* à laquelle on rajoute parfois « na an-tsaha na an-tanàna » : « soit aux champs, soit au village », pour insister sur le devoir de « vivifier », de faire « germer » et « fructifier » les terres par définition ancestrales de l'*anaran-dray* qui le distinguent et lui donnent son identité. Mais ceci, toujours d'une manière digne et réservée, empreinte du souci de préserver l'honneur et la réputation du *zo*.

Au-delà des soins à apporter à l'*anaran-dray* ces idées relèvent d'une idéologie générale qui sur les hautes terres merina et betsileo fonde la conception des ancestralités *firazanana*. Le terme *firazanana* surtout utilisé pour désigner et dis-

tinguer les ordres et sous-ordres princiers et nobiliaires (*andriana*) peut également être utilisé pour distinguer les ancestralités roturières blanches (*olom-potsy*) au Betsileo ; blanche (*hova*) et noire en Imerina, la seconde on le sait étant celle des *Mainty enin-dreny*. Dans les années 60-70 les gens auxquels j'avais affaire réservaient le terme de *firazanana* à l'ordre et aux sous-ordres *andriana*, parlant de *foko* s'ils parlaient des ordres roturiers blanc et aussi noir en Imerina, mettant en utilisant ce terme l'accent sur la triple idée d'une descendance à la fois endogame et localisée.

Une telle conception est d'ailleurs générale à Madagascar où, partout, l'idée de *foko* implique celle de descendance et aussi d'existence d'un principe de filiation ou tout au moins d'une idée de descendance : filiation patrilinéaire ou agnatique dans les ethnies antandroy, mahafaly, masikoro et sakalava ; affiliation indifférenciée aux unités résidentielles aussi bien en Imerina (où elle résulte largement de la préférence pour l'endogamie) qu'en pays betsimisaraka (de forte idéologie exogame opposée) avec dans ces deux cas la prise en considération des facteurs résidentiel et patrimonial.

Dans les campagnes de l'Imerina historique les *Mainty* adoptent l'idéologie de leurs anciens maîtres, ce qui, au regard du caractère nettement bilatéral de leur organisation familiale, est quelque peu paradoxal. La situation dans les villes et dans les régions périphériques est autre. En milieu urbain, les difficultés de logement et les contraintes du travail salarié ou, pire, l'absence d'emploi et le chômage, favorisent des résidences post-matrimoniales indifféremment viri-, uxori- ou, la plupart du temps, néo-locales. Combinées avec les propensions endogamiques, ces modes de résidences « libres », variant au gré des circonstances, accentuent encore le passage vers une organisation bilatérale plutôt qu'indifférenciée. Je dois préciser que la confusion est d'autant plus fréquente qu'*en Imerina le caractère cognatique ou indifférencié de la structure sociale dérive en fait de la bilatéralisation*. Dans les régions périphériques des anciennes marches peuplées à l'époque de la royauté merina, ou dans les étendues du moyen-ouest colonisées plus récemment, l'endogamie de localité, transformant les voisins en parents et assimilant les voisins à des *havana mpifankatia* : des « parents que l'on aime » (Bloch 1971, notamment 99-102), favorise le glissement de la structure sociale de la patrilinéarité vers l'indifférenciation.

### *La conception de l'enfant (ii) et le principe de l'*anaran-dray

Pourtant, la pesanteur du principe patrilinéaire continue à se faire sentir dans le domaine des rituels où, pour un temps du moins, il continue à opérer ne serait-ce que par la distinction des parents paternels et maternels et/ou des enfants ou descendants d'hommes et de femmes sur laquelle je reviendrai. Les Andrianamboniolona qui, avec les Andriantompokoindrindra, les Andriandranando et aussi les ZanadRalambo, appartiennent aux ancestralités les plus anciennes d'Imerina, se placent à l'extrémité patrilinéaire de ce continuum. Leur idéologie est parfaitement exprimée dans leur théorie de la procréation selon laquelle, le père est *ny*

*loharano nipoirana* : « la source dont on est sorti (*poitra* : apparaître, jaillir, sourdre) », tandis que la mère n'est que « le sac qui sert à envelopper (le fœtus) » : *kitapo nofonosana*. Cette théorie ou idéologie constamment citée dans tous les milieux est à mon sens celle de cette couche historique ancienne. (Une idéologie on le sait absolument semblable à celle des princes et nobles *mpanjaka* de l'ouest de Madagascar, depuis l'extrême-sud mahafaly jusqu'à l'extrême nord antankarana, cf. Appendice II). Pour tout un ensemble de raisons, elles est, dans tous les milieux sociaux des Hautes Terres – y compris dans le milieu des Andrianamboniolona et des autres sous-ordres nobiliaires anciens dont je viens de parler – de moins en moins prise au sérieux. Qui plus est, la forte endogamie de *firazanana* des sous-catégories *andriana* que j'ai appelée anciennes et, également celle des *foko* des deux milieux roturiers *hova* et *mainty enin-dreny*, incite à penser que la mère, tout autant que le père, contribue à la procréation de l'enfant. La reconnaissance des pleins effets de cette double contribution se reflète dans la pratique généralisée de la teknonymie laquelle, en les identifiant socialement en tant que couple, fait du mari et de son épouse les père et mère de leurs fils ou de leur fille premiers nés. Discutant des idées de procréation plusieurs interlocuteurs merina ont élargi la notion d'héritage (*lova*) à celle d'une transmission globale d'une génération à l'autre. En héritant des biens matériels de leurs parents, les enfants héritent de leur nature (*toetra*), également caractéristique des lignées (*teraky*) et familles localisées *fianakaviam-be* auxquelles ils appartiennent. Cette diversité des situation fait apparaître les tentatives de généralisation d'un modèle patrilinéaire ou indifférencié des années 70 quelque peu réductrices et naïves.

### *La continuité des groupements patrimoniaux et l'héritage aux biens ancestraux et non ancestraux*

L'idée de parenté par le patrimoine appelle immédiatement la transmission de ce patrimoine qui (je renvoie à l'ethnographie Nord-Betsileo de l'Introduction) est à la fois un héritage aux biens matériels et une succession aux impondérables de la position sociale et du statut. L'existence d'un patrimoine foncier (ou, *a contrario*, pour les plus démunis, son absence) est cruciale. On comprend que dans les sociétés pastorales les troupeaux de zébus ne peuvent pas jouer le rôle que jouent les terres dans la structuration et la reproduction des unités résidentielles des sociétés agricoles, pas plus qu'elles ne peuvent nourrir la croyance – purement idéologique – que, dépassant la durée des vies humaines de leurs membres, elles sont structurées et perpétuées par la continuité des lignées locales (*teraky*) qui leur servent de support. Ceci d'autant qu'à la différence des successions et des héritages censés conserver la consistance des patrimoines originels, le *miavake*, je le répète transfert entre vifs attribuant successivement du vivant du père une fraction de son troupeau à ses fils aînés des familles matricentrées, constitue chaque fois une véritable novation à leur profit qui, au lieu de marquer la continuité des cheptels, consacre au contraire leur division de la même façon que loin de symboliser, comme l'héritage et les successions, la continuité des unités résidentielles, il en dramatise à l'inverse la rupture au profit des lignées qui les composent. En

1970 Romuald Rakotoniaina exprime cette continuité des unités résidentielles merina au travers des lignées qui leur servent de support : « izany hoe : terak'i (X)... dia olo efa maty no soloina... nisoloan'ny maty izany » : « ainsi quand on dit : descendant d'un tel... (cela signifie qu') il s'agit d'une personne morte qu'on remplace... il s'agit du remplacement d'un mort... »

Je renvoie à l'adage déjà cité : « le fils aide, le petit-fils remplace ». En expliquant que les idées d'héritage aux biens et de succession à l'identité étaient inséparables de celle de continuité des unités patrimoniales et par conséquent, de leur remplacement, Romuald retrouvait, sans s'en douter, le sens du vieil adage français « le mort saisit le vif ». Cette règle absolue dans les populations d'agriculteurs et de riziculteurs, où l'on n'hérite que des morts, n'est pas attestée dans l'extrême sud pastoral antandroy et mahafaly.

Dans son chapitre sur l'héritage le R.P. Adolphe Razafintsalama distingue les biens ancestraux des biens non ancestraux (205-223). L'héritage traditionnel concerne tout à la fois les biens immobiliers : rizières, les autres terres de culture, le bétail, les sites d'habitation au village (*tokotany*). Les terres, le cheptel, également les maisons ancestrales (*tranon-drazana*) et, surtout, le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) servent de références identitaires. En Imerina, au Vakinankaratra, au Betsileo, également dans les régions à forte densité de peuplement merina du Lac Alaotra, de la basse Betsiboka autour de Majunga et de la région de Tamatave, ce domaine est régi :

> Par les principes généraux de la société malgache. Dans le même temps qu'ils postulent la séparation radicale des ordres sociaux ces principes posent que les hommes sont supérieurs aux femmes et les aînés supérieurs aux cadets.
>
> Par une distinction entre les biens immeubles (terres, maisons, tombeaux) se trouvant sur la terre ancestrale et les autres biens meubles ou immeubles situés ailleurs.

Dans le premier cas, puisqu'il s'agit de préserver l'intégrité du patrimoine et d'assurer la continuité de l'*anaran-dray,* la pratique du partage inégal permet d'avantager l'héritier le plus capable d'exercer ces responsabilités. Dans le second, où il n'est pas question d'*anaran-dray*, le principe du partage égal ou *misalahy* prévaut.

Le statut privilégié de l'aîné et plus particulièrement de l'aîné absolu va de soi. A la mort du père il le remplace auprès de ses germains.

> Je ne connais pas en merina de mot d'usage courant équivalent au *talagn'olo* qui dans de nombreuses régions désigne le premier ou la première né(e) d'un groupe de germains, parfois d'un demi-germain pour ses frères et sœurs plus jeunes corésidents, si ce n'est quelquefois l'expression ambiguë de *zokin'ny zoky* : « l'aîné des aînés » utilisée dans un autre sens pour désigner par exemple le doyen des différentes lignes composant une grande famille locale ou *fianakaviam-be*.

Ceci étant, le dernier né masculin (*faralahy*) qui, compte tenu de l'effectif des familles paysannes des hautes terres, peut avoir jusqu'à 25 ans de moins que le premier né, occupe une position particulière. Reliant sa génération à celle des ses parents et à la génération suivante, au fait des obligations coutumières *adidy* qui

commandent les bonnes relations entre ces derniers, leurs affins ou alliés et leurs voisins, il devient à la mort de son père et de sa mère le dépositaire privilégié de leur *hafatra* : de leurs dernières volontés. A l'exception du puîné, les autres germains ont moins d'importance. Normalement les hommes prennent le pas sur les femmes. En réalité l'évolution déjà rapide depuis les années 60 s'est encore considérablement accélérée. Alors les paysans qui, continuant par habitude et sans trop réfléchir, à associer spontanément l'idée d'*anaran-dray* à celle de masculinité, affirment volontiers que : « les hommes viennent avant les femmes » et, qu'en matière de décision, « les poules ne chantent pas (comme les coqs) » : *akohovavy tsy maneno,* ils sont décontenancés par les exemples contraires qui leur viennent immédiatement à l'esprit. Aujourd'hui, à peu près partout sur les hautes terres, les femmes héritent des biens ancestraux ou non ancestraux au même titre que les hommes. Qui plus est, les parents étant fréquemment enclins à accorder plus confiance à leurs filles qu'à leurs fils, il n'est pas rare qu'elles soient avantagées. En dehors des sociétés pastorales de l'extrême-sud et du sud-ouest, il s'agit d'une tendance générale dans de nombreuses régions paysannes de l'île : les grands-parents et aussi les parents se sentent dans l'ensemble plus proches de leur fille réputées fiables que de leurs fils qui, pourtant, devraient « porter » (*mitondra*) l'*anaran-dray*. Cela est très net dans les villages proches de Tananarive où environ un tiers des femmes qui en sont originaires, choisissent de s'y marier ou de revenir y vivre avec leur mari, garantissant au même titre que leurs frères la continuité de l'*anaran-dray*. Cette tendance, particulièrement prononcée à proximité de la capitale et des grandes villes, ne résulte pas seulement des difficultés réelles de logement mais, aussi, du besoin des hommes en quête de salaires de quitter leur village d'origine pour trouver du travail à l'extérieur et de devenir ainsi des « enfants de la dispersion ».

Les principes de partage concernant les biens immeubles : terres de culture et/ou d'habitation diffèrent suivant qu'ils sont situés sur la terre ancestrale ou hors de la terre ancestrale. Les immeubles ancestraux constituent une propriété collective idéalement placée sous le régime de l'indivision. Cette préférence explique, que lorsque les terres de culture ont dû être partagées ou parfois vendues, la focalisation se déplace (par défaut pourrait-on dire) sur l'entretien de la maison ancestrale et du tombeau. A la différence des terres ancestrales héritées, les biens fonciers situés hors de la terre ancestrale sont le plus souvent acquis à titre personnel par le travail de leurs propriétaires[2]. En matière d'héritage, les terres ancestrales sont toujours partagées selon le principe du *masi-mandidy* qui, donnant tout liberté au testateur, permet le partage inégal. En effet, ce principe lié à la conception donne au testateur pleine liberté de privilégier parmi ses héritiers celui qui lui paraît le plus apte à sauvegarder la consistance du patrimoine. Par l'usage du *tolo-karena* (des racines *tolotra* : offrande et *harena* : richesse) et/ou du *tombon-dahy* : du « supplément masculin », il est libre en outre d'avantager l'héritier choisi, le plus généralement l'aîné ou, selon les cas, le dernier né (sans distinction de sexe), ou encore l'un quelconque des cohéritiers.

2. Je rappelle qu'en pays betsimisaraka et dans le nord de Madagascar les gens opposent les biens d'héritage *lôva* hérités des parents ou des ancêtres aux biens personnels *hary* acquis ou « créés » par leur propriétaire. Dans le sud-ouest les termes employés sont *lova* et *filà*.

Il est significatif que de nombreuses personnes continuent néanmoins à parler de *tombon-dahy*. Il est constant à Madagascar que les femmes qui assument la responsabilité de la continuité de l'*anaran-dray* ou de ses équivalents, acquièrent un statut masculin, qui par la même occasion « féminise » celui de leur mari. Cela explique notamment le mépris qui les entoure, parfaitement connoté dans l'ensemble du nord par le qualifiant de *jalôko* (chapitres six et onze).

Consentis dans l'intérêt de la conservation du patrimoine, les *tolo-karena* et *tombon-dahy* ne se confondent pas avec le *tombon-tsoa* ou *tombom-pitia* : « supplément bénéfique, avantage personnel » ou « supplément, surplus d'affection ou d'amour » qui est une libéralité toute personnelle consentie au bénéfice d'un ou quelquefois de deux héritiers. Ces diverses pratiques, découlant du même principe de liberté du testateur, ne sont admises que pour les héritages et les successions à des biens ancestraux. S'il s'agit maintenant de biens mobiliers (meubles, argent, cheptel dans les sociétés aussi bien agricoles que pastorales) *et aussi de biens immeubles situés en-dehors de la terre ancestrale,* ils sont, sauf convention contraire, partagés selon le principe du partage égal dit du *misalahy.* Ces deux principes des partages égaux et inégaux sont complémentaires. Le partage égal vise à assurer aux cohéritiers des deux sexes une égalité en valeur monétaire. A l'inverse, même si l'abondance des biens rendait cette égalité de valeur possible, le partage inégal obéissant à l'*anaran-dray,* instituant toujours un avantage au profit du cohéritier jugé le plus apte à assurer la responsabilité de l'*anaran-dray* et de l'entretien du tombeau ou fraction de tombeau, consacre une inégalité sociologique.

En résumé, les biens immobiliers (tombeau, maison de famille, terres) d'héritage (*lova*) situés sur la terre ancestrale sont partagés suivant le principe inégal de l'*anaran-dray* et les maisons et terres situés ailleurs que sur la terre ancestrale et acquises à titre individuel sont partagées selon le principe du partage égal du *misalahy*. Cependant, et tout particulièrement en ville, dès lors que l'héritage est conséquent, la distinction des biens ancestraux et non ancestraux se perd et la prise en compte des situations personnelles des cohéritiers tend à favoriser le partage égal dont le développement est inversement proportionnel à la force du concept d'*anaran-dray*.

Je n'ai pas reproduit les résultats d'une enquête auprès d'une famille roturière (*hova*) très aisée de Tananarive qui fait ressortir i) que les héritages successifs s'enchaînent dans une sorte de relation de cause à effet ; ii) qu'effectivement la distinction entre les immeubles et terres ancestraux et non ancestraux s'efface ; iii) que les filles qui plus que les garçons risquent d'être « vaincues » (*resy*) par l'existence sont, à l'évidence, plus favorisées que ces derniers.

En un mot, de la même manière qu'en pays nord-betsimisaraka il est tenu le plus grand compte des emplois, niveaux d'instructions et chances ouvertes aux cohéritiers ou futurs cohéritiers mais, contrairement à ce qui se passe dans cette région, il est constant que les enfants nés dans des milieux avantagés, leur donnant déjà de meilleures perspectives, soient, s'ils parviennent à exercer une profession libérale, encore avantagés de manière à disposer des moyens leur permettant de mener un train de vie approprié à leur profession.

*Le régime du cadastre et l'immatriculation des terres*

La plupart des conflits proviennent de l'immatriculation des terres qui, consacrant la propriété individuelle, est contraire dans son esprit à la conception traditionnelle de la propriété ancestrale indivise. La division égale et abstraite des patrimoines au profit des fils et des filles précipite leur dispersion et ne peut à terme que provoquer la disparition des notions de « terre ancestrale » et d'*anaran-dray*. Les courts délais de la publicité légale, les opérations hâtives, favorisent l'éviction volontaire ou involontaire de certains ayants droit non résidents. Pour remédier à ces inconvénients, lorsque pour une raison ou une autre (précaution, afflux d'immigrés, résidence hors de la terre ancestrale, etc.) l'immatriculation est souhaitable, la procédure correcte consiste à immatriculer les terres au nom d'un parent âgé représentant l'ensemble de la parenté patrimoniale *anaran-dray* voire, s'il y a plusieurs lignées de cohéritiers, aux noms de plusieurs ascendants décédés. Dès lors, la fourchette des trois générations de la proche parenté étant franchie, ces usages, qui mettent en présence des parents déjà considérés comme éloignés, rendent les partages difficiles (Razafintsalama, *ibid.*, 221-223). Dans de telles circonstances, les droits des cohéritiers non résidents qui ne les ont pas revendiqués, sont le plus souvent ignorés. Dans tous les cas, à moins qu'il ne s'agisse de collatéraux unis par un mariage « patrimonial » de type *lova tsy mifindra* (prochain chapitre), les conjoints appartenant à d'autres unités *anaran-dray* n'ont aucun droit sur les biens ancestraux. Les partages à cause de divorce ou de mort ne portant que sur les meubles ou les immeubles acquis en commun au cours du mariage obéissent à la règle du *kitay telo an-dàlana* : « des trois charges de bois à brûler (laissées) sur le chemin », soit deux tiers pour l'homme, un tiers pour la femme. Ce principe de partage des deux tiers pour l'homme et un tiers pour la femme limité aux divorces a causé pas mal de confusion dans les explications des gens et dans les conclusions qu'ils en ont été tirées. L'application de la règle du *kitay telo an-dàlana* varie considérablement suivant le type de résidence postmaritale. Stricte, si la femme réside chez son mari. Elle ne l'est plus du tout dans le cas contraire, ce qui veut dire que le mari *misara-belo* : litt. : « séparé vivant » qui part de chez sa femme alors qu'elle est encore en vie part le plus souvent les mains vides, sans rien emporter. Egalement, la reconnaissance juridique légale des droits des conjoints survivants sans enfants ne va pas sans créer des tensions dans une société où la seule justification du mariage est de produire des successeurs.

*Les cohéritiers résidents et non résidents*

A l'intérieur de la parenté patrimoniale la distinction se place entre les résidents souvent appelés *valala fiandry fasana* : les « sauterelles qui gardent le tombeau » et les non-résidents. Je dois préciser que dans certaines des nombreuses régions de l'Imerina l'expression *valala fiandry fasana* désigne les descendants des anciens esclaves restés sur la terre de leurs anciens maîtres dont ils gardent les

tombeaux. Ceci n'est pourtant pas une règle et j'ai connu plusieurs *Andriana* qui (sans rire) se sont qualifiés eux-mêmes de « sauterelles gardiennes de tombeaux ». A moins d'arrangements particuliers, les résidents qui conservent pour eux le revenu des terres, assument en contrepartie des charges et obligations (paiement des impôts fonciers, mais aussi entretien de la maison familiale et du tombeau, devoir d'hospitalité pour les non-résidents de passage) ce qui, il suffit de renvoyer à l'exemple de Manahirana des chapitres précédents, tombe sous le sens. Plus moral que financier, leur premier devoir est de symboliser par leur présence la continuité de l'*anaran-dray,* c'est-à-dire du groupement familial qu'ils représentent au sein de la communauté villageoise. En contraste, les non-résidents sont les *zanaka am-pielezana* : les « enfants de la dispersion ». Cette expression implique l'idée qu'il s'agit « d'absents-présents » s'efforçant de maintenir leurs liens avec leur village et terre d'origine[3]. Il arrive souvent dans les environs de Tananarive que les descendants vivent dans la capitale et que le village ancestral soit déserté. Dans ce cas, les absents louent leurs terres et/ou leurs maisons à des parents plus éloignés descendants de mêmes ancêtres voire, notamment dans les villages *andriana,* aux descendants des esclaves de leurs aïeux restés sur place. Sous-jacente se trouve toujours l'idée que les descendants d'esclaves n'ont aucun droit sur les terres ancestrales des descendants de leurs anciens maîtres. Dans la mesure où les non-résidents continuent à satisfaire à leurs obligations *adidy* et à participer à la vie du village, notamment aux activités de la paroisse protestante *fiangonana,* leurs droits matérialisés par la possession ou la conservation d'une fraction de terre, d'une maison familiale et bien sûr d'un tombeau, sont sauvegardés. Dans le nord de l'Imerina, les paroisses catholiques qui avaient à l'origine, surtout recruté dans les milieux peu mobiles d'anciens esclaves et qui, pour cette raison, ont généralement leurs fidèles « à portée de main », auraient tendance à perdre de vue les non-résidents. En complet contraste, les pasteurs protestants regardent comme leurs ouailles les habitants résidents et non résidents du village. Ces derniers, quelquefois plus fortunés que les résidents, contribuent considérablement à l'entretien du temple et à ses activités...

> La réalité de la richesse des non-résidents reste cependant fort discutable. En vérité les Malgaches scolarisés (ce qui est le cas de la grande majorité des habitants des hautes terres centrales) tendent à succomber à l'attrait français de la carrière sans risque du fonctionnariat. Pour cette raison les habitants des campagnes demeurés sur la terre ancestrale, qui vivent des produits de l'agriculture, perçoivent les non-résidents qui reçoivent des traitements ou (pour les non-fonctionnaires) des salaires mensuels réguliers, comme plus avantagés qu'ils ne le sont eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, la tendance des pasteurs protestants à retenir tous leurs ouailles va très loin. Désiré Rasamoelina rapporte que les *Andriana* Andriandranando (voisins des Andrianamboniolona), qui au départ étaient tous protestants et

3. J'emprunte cette expression à Leach qui opposait avec humour les absents-présents qui maintiennent leurs droits, aux absents-absents qui les perdent.

dont un grand nombre sont actuellement devenus catholiques ou anglicans : « dès qu'ils se trouvent sur le territoire (de leur village ancestral)... par une sorte d'accord... sont tous protestants » (Rasamoelina : 180 et communication personnelle).

Sans développer ce point d'une identité sociologique que j'ai vérifiée moi-même, je veux souligner en renvoyant à la remarquable étude récente de Françoise Raison-Jourde, que la religion protestante implantée dans le dernier tiers du XIX[e] siècle est devenue aujourd'hui partie intégrante de l'identité merina « blanche » (*andriana* ou *hova*), y compris pour ceux d'entre-eux qui ont embrassé une autre religion. Les mêmes *zanak'am-pielezana* Andriandranando de Tananarive assistent tous les mois dans la salle d'un collège de la ville à un culte dirigé par le pasteur du village ancestral qui pour l'occasion attire en sens inverse les résidents (*ibid.*, 181). Pour leur part, les Andrianamboniolona résidents ou non résidents dans les villages d'origine, regroupés dans une association des descendants ou natifs Andrianamboniolona (*Fikambanana Terak'Andrianamboniolona*, en abrégé FITEZA), se réunissent en juin et le premier novembre dans le village ancestral d'Ambohitromby. Après avoir nettoyé les cinquante-quatre tombeaux qui s'y trouvent et ceux des villages voisins dont ils sont originaires, ils assistent au culte protestant célébré dans le temple construit il y a 150 ans, d'ailleurs tout à côté du tombeau de l'ancêtre éponyme immédiatement reconnaissable à la colonne qui le surmonte. Le culte terminé, ils se rassemblent sur un grand espace aménagé à frais commun en contrebas et, après les discours *kabary* d'usage, prennent part à un grand repas collectif. Ces événements, réunissant deux à trois mille personnes venues de Tananarive et des principales villes de Madagascar, remplissent Ambohimalemy et les villages avoisinants d'activité. Toutes les maisons sont réoccupées, au point, si elles sont louées, d'être remises pour la circonstance à la disposition des propriétaires. Les voitures stationnent le long de la route nationale et sur tous les terres pleins des bords des chemins. Par leur présence à ces rassemblements les Andrianamboniolona affirment leur identité ancestrale et de condition qui apparaît ainsi avant tout fondée sur le maintien des liens avec la terre d'origine. La crainte de perdre ses racines, d'être selon l'expression littéraire « léger comme l'herbe sèche » déjà citée, constitue une obsession qui permet de comprendre que la sauvegarde du capital symbolique de l'*anaran-dray* soit le souci constant des nobles d'Imerina.

Un texte des *Fomba Malagasy* de Cousins et Randzavola explique le processus de la perte d'identité, un danger que, partout sur les terres centrales de Madagascar, les associations de *zanak'am-pielazana* du genre FITEZA entendent prévenir :

> « Misy anefa avy tamin'ireo "havan'andriana" ireo no nifindra toerana sy niorim-ponenana tamin'ny faritanin'ny hafa ; ka ny sasany dia mbola nitana hatrany hatrany ny firazanany, na dia niara-nonina tamin'ny Hova sy ny Mainty aza ; ny sasany kosa tafaharo mihitsy tamin'ny tompon'ny tany nifindrany monina, ka sarotra nofantarina ny fahamarinan'ny fihavian-drazany. Indraindray dia tonga ady notsarain'ny Mpanjaka sy ny manampahefana fahizay ny fitetezan-drazana nataon'ny foko sasantsasany ». (F.M. 25-26) « Cependant, certains de ces nobles *havan'andriana* (de statut élevé : littéralement "parents du souverain") ont changé de résidence et se sont établis chez les autres (dans des terres d'étrangers) ; certains

d'entre-eux, bien qu'ils aient vécu avec des roturiers *Hova,* ou même avec des *Mainty,* ont néanmoins maintenu leur affiliation à leur *firazanana* ; mais d'autres se sont vraiment mélangés avec les habitants locaux (*tompon-tany*) des terres où ils se sont installés, au point qu'il est difficile de connaître la vérité de leurs origines ancestrales. Il en résultait parfois des conflits qui étaient jugés par le souverain et par les puissants d'autrefois qui vérifiaient les généalogies ancestrales produites par certains *foko* ».

Le terme *foko* désigne ici les sous-ordres sociaux fondés sur une idéologie de commune descendance. Bien que son emploi se généralise, je pense qu'il ne concernait à l'origine que les groupements de descendance et de localité roturiers *hova* ou *olom-potsy* et aussi, en Imerina, *Mainty.* Les *foko* (à l'instar des groupes d'ancestralité) sont généralement désignés par un terme spécifique relatifs à un trait ou qualité supposés partagés, quelquefois à un lieu géographique. Les ancestralités princières *andriana,* ou sur la côte *mpanjaka,* le sont plutôt par le nom d'un ancêtre éponyme, ce qui dans leur cas justifie d'ailleurs l'emploi du mot *firazanana.* Les organisations à la fois de filiation et de territoire des *foko* roturiers et des *firazanana* des quatre anciens sous-ordres *andriana* dont font partie les Andrianamboniolona sont identiques.

Maurice Bloch utilise justement le terme de dème qu'il reprend à Murdock. Je préfère (par choix purement personnel) ne pas l'utiliser car, dans la tradition non seulement malgache mais austronésienne, les groupements résidentiels ont toujours été des organisations de filiation et de territoire de *jus sanguinis* et de *jus loci,* alors qu'avant d'être territorialisés par décision politique les dèmes grecs (et aryens) dont a parlé Platon étaient des groupes de patrifiliation de pasteurs itinérants.

L'installation hors du village et de la terre ancestrale demeure la principale cause de la perte d'identité. Graduellement, et sans aucune réprobation, les gens prennent acte de ce que l'installation prolongée « en terre étrangère » : *antanin'olona,* a toutes les chances d'être définitive. Cessant de participer à leurs obligations *adidy* dans le village d'origine, les enfants et petits-enfants de celui qui est parti et n'est pas revenu, tendent à considérer le lieu où ils sont nés comme leur terre ancestrale. La construction d'un tombeau, obligatoirement suivie du transfert du corps de l'un de leurs ascendants directs (parent ou grand-parent) exhumé de son tombeau d'origine, rend cette nouvelle identité définitive. Chacun sait que, dès l'instant où le corps transféré d'un proche ascendant est placé dans le nouveau tombeau, la terre sur laquelle il est construit est légitimée comme terre ancestrale. S'il n'y a pas formariage il n'y a aucun problème pour les femmes. A moins qu'il ne s'agisse d'une union patrimoniale *lova tsy mifindra,* les femmes « sortent » (*mivoaka*) de leur unité résidentielle pour « suivre leur mari » (dans la sienne). Normalement idéologiquement mariées « à l'extérieur », elles ne cessent jamais de faire partie de leur famille patrimoniale d'origine dans laquelle, à la suite d'un divorce ou d'un veuvage, elles sont automatiquement réintégrées. La responsabilité de leur retour incombe à leurs plus proches parents masculins, qui,

le sens du terme de *miloloha* (racine *loloha*) l'indique, doivent littéralement « les porter sur la tête ». Ce devoir est particulièrement impérieux pour le frère regardé suivant l'expression du dicton : *fara-vady, anadahy,* comme « le dernier mari (de sa sœur) » Pour être complet il faut indiquer que l'expression *mitondra loloha* : porter, supporter le *loloha* peut aussi désigner l'ancienne coutume de lévirat par lequel un frère épouse la veuve d'un frère décédé. Celle-ci devenue la nouvelle épouse du frère de son ancien mari est dite avoir été *entin-doloha* : « emportée au titre du *loloha* », si l'on veut épousée en lévirat.

S'il y a formariage la question est différente. Le texte ci-dessus établit que les mariages hors de la terre ancestrale accroissent considérablement ce risque et que tout particulièrement les formariages précipitent la perte de l'identité et des droits qui s'y rattachent. Encore actuellement dans les villages, s'il s'agit d'une femme, ses enfants nés d'un étranger sont difficilement accueillis dans sa famille d'origine. S'il s'agit d'un homme *mpanara-bady* ayant « suivi son épouse », ses enfants élevés dans la famille de leur mère suivront leur *anaran-dreny* et seront assimilés au groupement résidentiel et à la terre ancestrale de celle-ci. En Imerina les enfants élevés chez leur mère considèrent rapidement leur *fianakaviana* maternel comme leur *anaran-dray,* ce qu'à la génération suivante leurs propres enfants font dans tous les cas. Les catégories des « enfants d'hommes » (*zana-dahy*) et des « enfants de femmes » (*zana-bavy*) qui auraient permis de conserver une distinction ne sont plus opérantes. En Imerina rurale, les notions de formariage et de mésalliance sont (à juste titre) aisément confondues et, s'il y a effectivement mésalliance, la rupture est radicale. Le transgresseur homme ou femme, qui manque à la règle fondamentale du *mamelo-maso tanindrazana* ou *mamelo-maso anaran-dray* : « entretenir, vitaliser, conserver la (bonne) réputation de la terre ancestrale ou de l'*anaran-dray* », et déshonore ainsi ses ancêtres, commet vis-à-vis d'eux et à l'égard de ses parents vivants, la faute la plus irréparable qu'il soit possible de concevoir (prochain chapitre).

L'absence prolongée pendant une ou deux générations entraîne la perte des terres de culture lesquelles attribuées par les représentants de la communauté villageoise *Fokonolona* à d'autres habitants du village peuvent, par la suite, être enregistrées sous leurs noms au cadastre. Dans ces cas, la maison familiale ou, le plus souvent, le site d'habitation (*tokotany*) sur lequel elle était construite ainsi que le tombeau, demeurent pour un temps les seules preuves de l'appartenance au village et à la terre ancestrale. Cette affiliation par le tombeau qui garantit l'identité ne garantit les liens avec la terre ancestrale que pour un temps limité qui, en aucune façon, ne saurait excéder deux générations. On comprend par là l'importance de la parenté patrimoniale et du principe d'indivision. Aussi longtemps que les terres et la maison de famille du *tanindrazana* restent indivises, l'indivision laisse ouverte les possibilités de réintégration de tous les membres de l'*anaran-dray*. Ceci restant toujours subordonné à la condition expresse que, résidents ou non résidents, ils satisfassent, les premiers par leur présence physique, les seconds par leur présence « morale », à leur devoir du *mamelo maso* consistant à entretenir la vitalité de l'*anaran-dray* et de la terre ancestrale. Tout cela, j'en dirai un mot en conclusion, s'explique par le fait que le système de succession et d'héritage merina de l'*anaran-dray* combine d'une manière par force instable les logiques

quelque peu incompatible des systèmes que Georges Augustins a appelé « à maison » et « à parentèle » (Augustins : 126 ; chapitres 14 et 15 : 315-331).

## Le *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et de Ravololona

Chacune des familles locales (*fianakaviana*) *andriana* d'Ambohimalemy relève d'un *fianakaviam-be* ou « grande famille ». Les *fianakaviam-be* sont des catégories patrimoniales liées aux idées d'héritage et de fonds foncier définies par rapport à l'ancêtre fondateur possesseur initial de ce patrimoine appelé « grand ancêtre » ou *razambe*. En août 1970 Romuald Rakotoniaina me remettait un document photocopié intitulé *Fanazavana* : « éclaircissement, explication ». Ce document d'une page dactylographié en simple interligne énumérait les descendants de Rainizafinjato et Ravololona, le couple d'ancêtres à l'origine de son *fianakaviam-be* dont les restes enveloppés dans un même linceul reposent dans son tombeau ancestral d'Ambohitromby.

*Le document*

| |
|---|
| *Rainizafinjato sy Ravololona dia niteraka ireto olona ireto* : R. et R. ont enfanté ces gens là : *Ratavy (A) izay niteraka an-dRainiharizao (1) ary Rainiharizao kosa dia niteraka an-dRaharizao (2) sy Ranaivozafy Jonah (3) ary Sœur Marie Thérèze (4) ; Ranaivozafy Jonah kosa niteraka an-dRasoazananaivoriseheno Thérèse (5) 11 mianadahy* : (A) a enfanté (1) et (1) a enfanté (2), (3) et (4) ; (3) a enfanté (5) et ses six germains. |
| Razafinjato Rainialison *(B) izay niteraka an-dRatsimanohatra Jerôme (1) sy Raharisoa Joséphine (2). Ratsimanohatra Jerôme kosa niteraka an-dRaharinohatra Hélène (3) sy Razarinohatra Germaine (4) ary Ratsimanohatra Jerôme fils (5) Raharisoa Joséphine kosa niteraka an-dRafaralahisoa Antoine de Padoue (6). Raharinohatra Hélène kosa niteraka an-dRakoto Salvator Marie Bruno (7) 12 mianadahy* : (B) a enfanté (1) et (2). (1) a enfanté (3), (4) et (5). (3) a enfanté (7) et ses 11 germains. |
| *Ranaivo Raniveloson (C) izay niteraka an-dRaveloson Jean Baptiste (1). Raveloson Jean Baptiste niteraka an-dRaveloson William (2), Rahantanandrahana Rota (3), Rahantamalala Esther (4), Rahantasoa Jeanne (5), sy ny zandriny* : (C) a enfanté (1). (1) a enfanté (2), (3), (4), (5) et ses cadets. |
| *Rasoary (D) tsy niteraka* : (D) n'a pas enfanté. |
| *Rakotovao (E) niteraka an-dRazafintsalama Paul (1) sy Razafimamonjy Julien (2). Razafintsalama Paul kosa niteraka an-dRabodoalisoa Justine (3), Rabodoali- |

*soa Beby (4), Rasoarisinina Rachel (5), Rakotovao Fidélus (6), Ramarokoto Roger (7), Rasolontsalama Paul André (8) tamin-dRalisoa Jeannette (9). Razafimamonjy Julien kosa niteraka an-dRaveloarimamonjy Julienne (10) sy Razafimamonjy Julia Céline (11)*: (E) a enfanté (1) et (2). (1) a enfanté (3), (4), (5), (6), (7), (8) avec (9). (Celle-ci Ralisoa Jeannette fille de Raketaka – cf. H – la sœur de son père Rakotovao est la cousine croisée de Razafintsalama Paul).

Ramarokoto *(F) izay tsy mba niteraka*: (F) c'est lui qui n'a pas enfanté.

Randrianjanoa *(G) izay niteraka an-dRandrianambololona (1). Randriambololona kosa niteraka an-dRazanabololona Julienne (2)*: (G) a enfanté (1). (1) a enfanté (2).

*Raketaka (H) izay niteraka an-dRakotoson Robert (1), sy Ralisoa Jeannette (2) ary Rakotoniaina Johnson Bernard (3). Rakotoson Robert kosa niteraka an-dRakotoson Désiré (4), Rakotoson Claude (5), Rakotoson André Andriamahefa (6), Yolande Rahanivololona (7), Clotilde Razoharilala (8), Robertine Razoazanoro (9). Rakotoniaina Johnson Bernard kosa niteraka an'i Otonia Philippe Bernardin (10), Raketaniaina Bernadette (11), Otonia Claude Firmin (12) sy ny zandriny*: (H) a enfanté (1), (2) et (3). (1) a enfanté (4), (5), (6), (7), (8), (9). (3) a enfanté (10), (11), (12) et ses cadets.

*Ravelonanahary (I) izay niteraka an-dRavololonanahary (1). Ravololonanahary kosa niteraka an-dRazafindramboa Bernardin (2), Rakotoniaina Rauné (3). Razafindramboa Bernardin kosa niteraka an'i Rosa Razafindramboa (4) sy Voahangy Razafindramboa (5). Rakotoniaiana Rauné kosa niteraka an-dRakotoniaiana an-dRakotoniaina Frédéric Roy (6) 8 mianadahy.* (I) qui a enfanté (1): (1) quant à lui a enfanté (2), (3). (2) quant à lui a enfanté (4) et (5). (3) quant à lui a enfanté (6) et ses sept germains (dont Romuald et Rodin).

*Razanatsalama (J) izay tsy mba niteraka*: (J) qui n'a pas enfanté.

Le texte est suivi de quelques lignes :

« Mazava sy mibaribary amin'ireo fa isika na dia maro aza ka sarahin'ny ny toerana mifanalavitra dia tena Iray ihany kosa ao amin-dRainijafinzato sy Ravololona razantsika ka tsy misy terak'Ikalahafa fa velona iray trano ary maty iray fasana » : « Il est clair et évident que grâce à eux, bien que nous soyons nombreux et séparés dans des lieux éloignés, nous sommes encore vraiment un par Rainizafinjato et Ravololona nos ancêtres et que parmi nous il n'en est pas qui soient nés d'une (femme) étrangère ; vivants nous appartenons à une seule maison et morts nous appartenons à un seul tombeau ».

« Tsy misy ny ony sy ny farihy raha tsy reo ny loharano ary tsy hary izao isika izao raha tsy nisy Rainizafinjato sy Ravololona » : « Il n'y aurait pas de fleuve et de lacs sans eux qui en sont la source et nous n'existerions pas si Rainizafinjato et Ravololona n'avaient pas existé ».

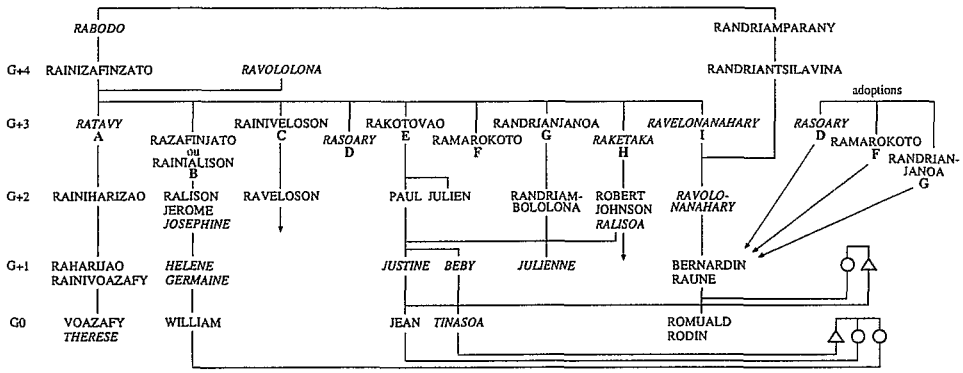


Figure 7.1

**Généalogie simplifiée du *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et Ravololona**

J'ai conservé les noms des ancêtres de la génération G+3 mais remplacé ceux de leurs descendants qui pour la plupart figurent dans le document reproduit, par leurs prénoms. J'ai toutefois maintenu les noms illustrant la pratique de la teknonymie.

## *La structure du* fianakaviam-be

La généalogie est orientée de la génération des adultes actuels G0 vers la souche commune des *razambe* située à la génération G+4. En 1970 le *fianakaviam-be,* grands ancêtres inclus, embrassait cinq générations avec 108 descendants vivants sans compter les conjoints. En 1991, toujours sans compter les conjoints, le chiffre dépasse 150. Le *fianakaviam-be* est fragmenté en autant de branches qu'il existe à la génération (G+3) suivant la souche commune de germains ayant laissé une descendance, soit sept branches *teraky* confondues au niveau des générations vivantes avec les familles locales *fianakaviana* auxquelles les *teraky* servent de support. Ce chiffre ne correspond pas aux neuf parts de l'héritage initial réparties entre tous les germains de la même génération (moins un adolescent mort prématurément et non partie prenante au partage que je n'ai pas porté sur la généalogie). Les adoptions et les mariages fertiles entre les membres des différentes branches du *fianakaviam-be* et, également, avec des groupes de germains extérieurs, ont pour effet de ressouder des branches séparées en un seul *fianakaviana.*

> En épousant des germains, Beby de la descendance de Rakotovao (E) et Rauné de celle de Ravelonanahary (I) deviennent non seulement beaux-frères et belles-sœurs (*ranaotra*) mais *mpianadahy an'ilam-pihavanana*: « frères et sœurs par le *fihavanana* ». Il en est de même de William fils d'Hélène de la descendance de Rainialison (B) et de Jean et de Tinasoa fils et fille de deux sœurs de la même descendance de Rakotovao (E), qui de la même façon (et en dépit de la différence de

génération) deviennent des « germains par le *fihavanana* ». La triple adoption de Bernardin et de Rauné par une sœur et par deux frères de la mère de leur mère fondent leurs parts de patrimoine (trois parts plus la quatrième de Ravelonanahary) en un patrimoine unique dont ils héritent et qui représente un peu moins de la moitié du patrimoine initial des *razambe* Rainijafinjato et Ravololona. Cette concentration de propriétés constitue le *teraky* de Ravelonanahary défini par rapport à sa fille en un *teraky*-pivot, véritable « monument » au village de la continuité de l'*anaran-dray*.

Une pause est nécessaire : les composés de *teraky*-pivot, ou de lignée-critique que j'utilise, rejoignent l'idée de ligne ou de noyau d'agrégation, en anglais : *core line* dont, en pays betsimisaraka la lignée de Manahirana et de son fils Philémon constitue un autre parfait exemple. J'ai par le mot monument rendu le malgache *orim-bato* qui utilisé ici dans son sens figuré désigne littéralement une « pierre édifiée », « dressée » pour marquer un événement que l'on ne peut pas oublier. Dans ce sens les *orim-bato* rejoignent quelque peu les *tsangam-bato* qui sont également au sens propre des pierres dressées en commémoration d'un événement marquant : une bataille du passé, un décès au loin, une convention de voisins (pour laquelle on parlerait plutôt d'*orim-bato*) etc. Les gens peuvent également parler comme dans un exemple qui va suivre de *fahatsiarovana*, de « souvenir » au sens de symbole.

Les branches ou descendances issues de la génération (G + 3) *teraky* ou *fiana-kaviana* correspondent à des groupes de cohéritiers *mpiara-mandova* venant à l'héritage et à la succession de leur père ou/et de leur mère décédés. Je rappelle qu'en Imerina seule la mort ouvre à la fois l'héritage aux biens et la succession au statut : « raha mbola ny ray aman-dreny tsy manana zo handova ny zanaka » : « lorsque les père et mère sont encore là, les enfants n'ont pas le droit d'hériter » ou, simplement : *tsy mandova velona* : « on n'hérite pas des vivants ».

Cette formulation sous-entend qu'il ne s'agit pas d'un seul parent mais du père et de la mère. Dans le schéma traditionnel où l'épouse réside virilocalement chez son mari et doit le rejoindre après la mort dans son tombeau, l'unité du couple conjugal étant en Imerina sentie comme non seulement indissociable mais encore comme ne formant qu'une seule unité si elle survit à son mari, ce n'est qu'après son décès que ses enfants vont pouvoir partager en tout ou en partie les terres de la succession.

En Imerina, au nord-Betsileo aussi, dans les marges des hautes terres d'organisation non lignagère et aujourd'hui dans de nombreuses autres zones de peuplement mélé, le couple conjugal (et non les groupes de frères et sœurs ou seulement de frères) constitue l'unité de base de la structure sociale. Cette réalité de la structure sociale se retrouve dans les mythes et les contes merveilleux des hautes terres où le couple ne peut pas être séparé (mythe d'Ibonia) et où, lorsqu'ils meurent, les époux meurent ensemble.

Se fondant sur cette unité des époux, la règle veut que la maison de famille (*tranon-drazana*) occupée par un veuf ou une veuve soit indivisible (*tsy azo zaraina*) aussi longtemps qu'ils sont vivants. « Souvenir » ou symbole témoin (*fahatsiarovana*) de l'*anaran-dray*, aussi longtemps qu'elle n'est pas ruinée la

maison de famille demeure un bien collectif et également, pour tous ceux qui peuvent y prétendre (notamment les non-résidents), la preuve tangible de leur identité et de leur droit de cité.

M'appuyant sur la généalogie précédente, je décris chacune des « branches » de descendance *teraky* issus des germains de la génération (G+3) ayant laissé une descendance, ce qui exclut Rasoary (D) et Ramarokoto (F). Le cas de Randrianjanoa (G), qui comme ses deux germains qui viennent d'être mentionnés, a adopté Bernardin et Rauné de la branche Ravelonanahary (I), est traité avec cette dernière. Je rappelle qu'en matière patrimoniale le *teraky* est défini par rapport à une personne décédée. Cependant, lorsque les Merina ou les Betsileo emploient ce terme, ils ont le plus souvent dans l'esprit les deux descendances localisées des deux couples de leurs grands-parents paternels et maternels (plus loin, fig. 7.3).

La descendance de Ratavy (A)

> Thérèse et Voazafy et leurs neuf autres frères et sœurs sont les seuls héritiers des biens de Ratavy par son fils Rainiharizao puisque le frère aîné et la sœur cadette de leur père morts sans descendance leur ont laissé leur part. En 1970 tous les descendants de Ratavy non résidents étaient dispersés à Tananarive et ailleurs. Seule Thérèse institutrice à Tananarive, mariée à un noble Zazamarolahy d'Ambatomanoina (Anjorobe), revenait régulièrement au village. En 1991 elle s'y installe définitivement avec son mari et son fils aîné en construisant une maison dans le quartier de Marofarihy au sud-est du village (figure 8.6). Sur place son fils a repris avec l'aide d'un salarié la gestion de ses rizières jusqu'alors confiées à des métayers. Le salarié travaillant en permanence est un *mpikarama* ou *mpanao isan'andro* : « salarié de tous les jours ». Voazafy le frère de Thérèse occupe avec sa famille la maison construite par son père Rainivoazafy (le père de Voazafy) dans le quartier d'Antaninandro. Fonctionnaire des impôts à Tananarive, il fait tous les jours l'aller-retour.

La descendance de Razafinjato alias Rainialison (B)

Les gens ne parlent plus de Razafinjato mais de Rai/ni/alison « père de Ralison », le teknonyme qu'il a pris à la naissance de son fils aîné Ralison décédé enfant en abandonnant celui de Razafinjato. De la même façon, à la naissance de Razafinjato, le *razambe* qui s'appelait Andriantsalama avait laissé ce nom pour celui de Rain/i/Zafinjato : « père de (son fils) Razafinjato ». Romuald Rakotoniaina explique :

> « Ny anaran'izao ohatra hoe Rakoto, dia niterak'izy, ny anaran'ny zanany Rakotobe, dia niantsoana olo azy Rain'i Kotobe, dia manjary Rain'i Kotobe fa tsy Rakotobe intsony. Izany mihitsy ny fomba fanao ny olona » : « Le nom c'est comme ça, disons Rakoto, il procrée (enfante) un fils, le nom de son fils est Rakotobe alors les gens l'appellent "Père de Kotobe", il devient "Père de Kotobe" et il n'est plus Rakoto. C'est vraiment ça la manière de faire des gens ».
>
> « Ny reniny no misy mitovy ihany koa. Mazana ao amin'ny reny mifamadika, ohatra raha Maria ny reny ny zanany lasa hoe Ra/zana/maria. » : « Pour la mère

c'est pareil. Mais, souvent cela se fait dans l'autre sens (se renverse) ainsi, si Maria est le nom de la mère, son fils ou sa fille deviennent "l'enfant de Maria" ».

Les descendants de Rainialison forment un seul groupe de cohéritiers. Deux faits sont à relever. Les branches issues de Rainialison (B) et de Rakotovao (E) se considèrent comme formant une seule famille (*fianakaviana*). En effet, William le fils de Hélène et Jean le fils de Justine qui, parce qu'ils appartiennent par la descendance à la génération (G - 4) du *fianakaviam-be,* seraient des parents éloignés, sont devenus par leur mariage avec deux sœurs du sous-ordre *andriana* des Andriantompokoindrindra, non seulement des beaux-frères (*mpiaotra*) mais encore des *mpirahalahy an'ilam-pihavanana* : des « frères par le *fihavanana* ».

Germaine et Jerôme (même nom que son père) cadets d'Hélène sont non-résidents. La première vit au Lac Alaotra, le second à Tuléar. De passage au village en 1970, ils étaient hébergés par Rauné qui s'occupait de leurs terres de la même façon qu'il s'occupait de la part d'Antoine le fils de Joséphine.

En 1991 seule Hélène âgée d'environ 65 ans et son mari un Andrianamboniolona d'Ambohitriniandriana vivent au village avec l'un de leur fils, un célibataire d'une trentaine d'année. Tous trois cultivent les terres et s'occupent d'un élevage de poules. Les poules transportées à Tananarive par leur fils qui possède une voiture sont vendues sur le marché par un autre fils employé de commerce. Occasionnellement Hélène et son mari ont recours à l'aide de salariés.

La descendance de Ranaivo alias Rainiveloson (C)

Ranaivo est connu sous son teknonyme de « père de Raveloson ». Tous les membres de cette branche sont des non-résidents qui vivent à Tananarive et ne reviennent au village que pour les grandes occasions ou pendant les vacances : « zanak'am-pielezana mihitsy ireo... manao adidy eto ohatra manao tata-belona » : « ce sont vraiment des non-résidents... (mais) ils satisfont aux obligations, par exemple ils participent aux *tata-belona* ».

L'entretien des canaux d'irrigation (*tata-belona*) et des prises d'eau cimentées qui commandent l'irrigation des rizières est l'affaire de la communauté villageoise (*Fokonolona*), c'est-à-dire de tous les habitants résidents ou non résidents : « ny fiaraha-monina, na dia tsy manana tanimbary, dia ireo no manome vola » : « ceux qui résident ensemble, même s'ils n'ont pas de rizières, ils donnent de l'argent ».

En dépit de l'expression de *fiaraha-monina* : « ceux qui résident ensemble », l'obligation s'étend aux non-résidents. Lorsque les canaux d'irrigation des rizières nécessitent des réparations coûteuses les *fiaraha-monina* sont avertis par lettre afin qu'ils s'acquittent par mandat postal ou chèque bancaire de leur contribution. Cette obligation de solidarité villageoise ou, plus justement, de solidarité identitaire de localité s'impose pareillement aux habitants qui ne possèdent pas de rizières :

« Raha misy asa lehibe, atao eto amin'ny fokontany, dia miantso ny zanak'ampielezana izahay mba hiara-misalahy sy mifarimbona hanatanterahina io asa

io » : « Lorsqu'il y a un gros travail à faire ici dans le finage du village, on appelle les non-résidents pour qu'ils contribuent à part égale (*misalahy*) et en travail commun pour réaliser ce travail ».

Les descendants de Rainialison confient leur terre en métayage à Rodin. Rodin qui retient les deux tiers de la récolte fournit les semences, le fumier et paie les repiqueuses (*mpanetsa*). La récolte mise en sac, les bénéficiaires viennent chercher leur part de riz. Considérant ce riz comme riz ancestral – *varin-drazana* – ils le réservent à leur consommation personnelle.

La descendance de Rakotovao (E)

Le *terak'i* Rakotovao constitue théoriquement un seul groupement de cohéritiers. En réalité les descendants nés de Paul ont jusqu'ici exploité la totalité des terres. Les deux filles de Julien mariées avec des Andrianamboniolona du village d'Ambodipiainana donc *mpirai-tanindrazana* et leurs enfants habitent Tamatave. Elles ne se sont jamais manifestées, même pas lors du grand rituel *famadihana* de 1984 organisé par leur *fianakaviam-be* au cours duquel, parmi d'autres ancêtres, les restes de leur père inhumé dans l'un des tombeaux d'Ambohitromby avaient été réenveloppés de nouveaux linceuls. Il s'agit d'un manquement majeur aux obligations (*adidy*) familiales, plus graves encore que la négligence des obligations regardant le *Fokonolona* dont les deux sœurs ne s'acquittent pas davantage. Pour l'instant la coupure est totale et les deux sœurs et leurs enfants ne sont plus connus au village :

« Na izahay mipetrak'eto aza tsy mahafantatra i zanak'izireo, toy ny olona efa very tamin'ny tanindrazana, tsy mandalo mihitsy izy ireo, misy famadihanana aza... tsy hitany mihitsy » : « Bien qu'on demeure ici, on ne connaît pas leurs enfants ; c'est comme s'ils étaient perdus pour la terre ancestrale ; ils ne passent absolument pas ici ; même pour les *famadihana* on ne les voit absolument pas ».

« manan-jo eto, kanefa tsy manelo maso tanindrazana, tsy manao na inona na inona, tsy manao adidy » : « Leur honneur social (*zo*) est ici, pourtant ils n'entretiennent pas la terre ancestrale ; ils ne font rien du tout ; ils ne satisfont pas aux obligations (*adidy*) ».

A la question : « S'ils revenaient, qu'en serait-il de leurs droits ? » Les interlocuteurs se référant à la notion de *zo* se sont accordés pour reconnaître que l'on serait néanmoins obligé de les leur reconnaître : « tsy maintsy manaiky satria mbola manana zo, mbola tsy very zo ihany » : « il faudrait accepter, parce qu'ils possèdent encore le *zo,* le *zo* n'est pas encore vraiment perdu ».

Les germains et premiers collatéraux de la génération (G-0) constituent un groupe de cohéritiers.

En 1991, Jean fils de Justine qui habite au village où il s'est installé comme épicier, travaille en métayage les terres (rizières, champs sec de colline) de sa mère et des germains de celle-ci, c'est-à-dire de l'ensemble des descendants de Rakotovao. Dans des périodes de pointe (plantation, récolte), il recourt également au salariat.

Le patrimoine de Justine et de ses germains, qui additionne des terres *anaran-dray* provenant de Paul à des terres *anaran-dreny* provenant de Ralisoa, n'a pas pourtant la même consistance que les patrimoines des descendants de Paul marié avec sa cousine croisée Ralisoa fille de Raketaka (H), ou que le patrimoine de Julien dont les enfants n'ont accès qu'aux terres *anaran-dray* de Rakotovao. En se reportant à la figure, les explications données par Jean sont révélatrices du type de raisonnement. Lorsqu'il veut distinguer la lignée à laquelle il appartient de celle issue de Julien, cadet de son grand-père maternel Paul, Jean ne se réfère pas au *teraky* de ce dernier mais à celui de sa cousine croisée et épouse Ralisoa (*terak'i* Ralisoa), expliquant qu'après la mort de Paul celle-ci a pris soin de ses terres. Lorsqu'en revanche Jean entend distinguer le patrimoine qu'il héritera de sa mère Justine mais qu'*il considère cependant comme son patrimoine d'*anaran-dray, de son patrimoine maternel d'*anaran-dreny* (que Justine et ses germains tiennent de leur mère Ralisoa elle-même de la descendance de Raketaka), il parle des *teraky* de Paul et de Julien. Ou bien, il oppose le *teraky* de Rakotovao qui les englobe tous les deux à celui de Raketaka.

Justine la mère de Jean et ses cinq germains tous mariés sont dispersés. Justine vit à Tananarive ; Roger est pasteur à Fianarantsoa où il est marié avec une Betsileo ; Beby une autre sœur, mère de Tinasoa, et un frère sont installés respectivement à Imerinamandroso au Lac Alaotra et à Tamatave. On ne sait pas où se trouve Rachel. Quant au dernier frère il est mort jeune au village où il est enseveli.

Jean a récemment construit sa maison sur une terre d'habitation achetée à Rabe, l'ancien Président du village, un *Mainty,* mort il y a une dizaine d'années. Rabe l'avait lui-même achetée à Randrianjanoa. A sa mort, ses enfants trop nombreux ont été contraints de vendre ses possessions pour se partager l'argent, et cette terre à l'origine *andriana* (comme toutes les terres du village) est ainsi « revenue » au *fianakaviam-be andriana* : (*miverina amin'ny fianakaviam-be* ou *miverina amin'ny Andriana*).

Dans son ouvrage : *Les quatre-mères d'Ambohibaho* de 1973 et son article de la même année citée dans la Bibliographie Claude Vogel dont je ne saurai dire que le plus grand bien a lumineusement établi que, s'agissant d'unités résidentielles et de lignées locales de surcroît fréquemment endogames, le critère de filiation perd toute sa pertinence. Le hasard a voulu que la région d'Imerina orientale de peuplement relativement récent (un siècle et demi ?), étudiée par Vogel, se trouve avoir été peuplée en grande partie par des Andrianamboniolona. Aujourd'hui leurs descendants ne se reconnaissent plus comme tels mais se disent appartenir à la population régionale des descendants des « quatre mères d'Ambohibaho ». Ce qualifiant, (je renvoie à nouveau aux « descendants des cinq mères » betsileo de l'Introduction), indique qu'il s'est agi à l'origine d'une population hétérogène établie dans un territoire périphérique par la volonté d'un souverain.

## La descendance de Raketaka (H)

Fonctionnaires pour la plupart, les descendants de Raketaka sont des *zanak'ampielezana* largement dispersés dans l'ensemble de Madagascar. Jean dont je viens de parler, l'un des petits-fils de Ralisoa, exploite en métayage le patrimoine des

cohéritiers. Les descendants de Raketaka se divisent en deux branches issues des deux frères Robert et Johnson. Robert est marié avec une Andrianamboniolona de Merinamanjaka donc *mpirai-tanindrazana*. Johnson était marié à une *Andriana* Zazamarolahy (de haut statut) qui, à sa mort, avait été ramenée selon ses volontés dans son tombeau ancestral. Je ne reviens pas sur leur sœur Ralisoa dont je viens de parler, mariée avec son cousin croisé Paul. Claude et André fils de Robert ont épousé deux sœurs *mpirai-tanindrazana* Andrianamboniolona d'Ambohitromby. Trois filles ont épousé des *Andriana* Andriamasinavalona. Les descendants de Rakotoson, très nombreux et dispersés à Tananarive et dans tout Madagascar, viennent rarement au village où, apparemment, ils n'y possèdent plus de terres. Pourtant ils conservent leur plein droit de cité : « mbola manan-jo eto izireo ». Leur prestige a, sans aucun doute, joué un rôle. S'il s'était agi de gens plus humbles ils auraient vraisemblablement été oubliés.

La branche issue de Johnson, citoyen français qui à la fin de la colonisation avait pris le nom d'Otonia, semble se re-malgachiser (*miverina malagasy izireo,* litt. : « ils sont retournés/revenus malgaches »). L'aîné vit à la Réunion mais sa sœur Bernadette divorcée s'est rapprochée de la famille Zazamarolahy de sa mère et s'est fixée à Soamandrariny, ce qui lui permet de revenir souvent avec ses nombreux enfants à Ambohimalemy et, puisqu'elle s'acquitte de ses obligations, de prendre part à la vie du village. Il en est de même de ses frères et sœurs dont trois sont mariés avec des *mpirai-tanindrazana,* l'un de Fieferana, les deux autres d'Ambohitromby. L'un des frères, journaliste à Tananarive est, à l'instar de son père, marié avec une Zazamarolahy. Il est très probable que certains d'entre eux se réinstalleront à Ambohimalemy, reconstruisant peut-être une nouvelle maison sur la partie la plus haute du village, où se trouvait autrefois la maison ancestrale. Cette maison de briques à colonnes sculptées, autrefois imposante, abandonnée depuis sans doute l'avant-première guerre, est ruinée. L'ancienne maison de famille n'existant plus, les interlocuteurs ne parlent plus d'emplacement résidentiel (*tokotany*) mais simplement de terre au village (*tany an-tanàna*).

Ce quartier prestigieux, toujours considéré comme le « cœur » (*fo*) ou le centre (*foibe*) d'Ambohimalemy, est appelé Antanandro, quelque chose comme « au jour/au soleil », « sous le jour/sous le soleil » (ce qui est du reste le sens exact du mot-expression *ambaniandro* qui désigne les merina en général). Je ne me souviens pas si ce terme se réfère au meilleur emplacement « au soleil », du reste caractéristique des localisations des maisons *andriana* dans les villages (les descendants d'esclaves étant repoussés sur les pentes qui ne sont ensoleillées que quelques heures par jour), ou s'il s'agit d'un nom de quartier.

### La descendance de Ravelonanahary (I)

La descendance de Ravelonanahary présente le cas d'une triple adoption (*fananganana*) ou, plus exactement, des trois adoptions légales des deux frères Bernardin et Rauné par trois germains (Rasoary, Ramarokoto et Randrianjanoa) de leur grand-mère maternelle Ravelonanahary. Les deux frères aujourd'hui décédés ont transmis à leurs enfants un patrimoine représentant quatre des neuf parts dont se composait le patrimoine initial des *razambe*.

Les adoptions de Rasoary et du pasteur Ramarokoto sans enfants ne nécessitent pas d'explication. En revanche celle de Randrianjanoa qui a eu un fils Randriambololona est un exemple de perte de droits. En 1970 la plupart des personnes âgées du village se souvenaient de la mauvaise réputation de Randriambololona qui avant de disparaître avait emprunté de l'argent à son père, mais n'avaient aucune idée de ce qu'il en était advenu. Seules deux ou trois personnes savaient qu'il était mort dans la région de Tuléar et qu'il était enterré « là-bas » dans une sépulture individuelle en principe provisoire mais qui dans son cas avait toutes les chances de rester définitive consacrant le pire : « la perte de son corps » : « very faty mihitsy... tsy nanary azy fa tsy hita intsony » : « son cadavre est véritablement perdu... on ne l'a pas rejeté mais on ne l'a plus revu ».

Bien que les interlocuteurs s'accordent pour traiter Randriambololona de *maditra* (litt. : têtu, entêté), un qualifiant très fort, souvent utilisé pour parler d'un mauvais sujet, ils nient que le rejet (*faniriana*) ait pu précéder l'adoption. L'explication étant que son fils ayant pratiquement disparu son vieux père se serait retrouvé seul s'il n'avait pas adopté les fils de la fille de sa sœur.

Pourtant le même Randriambololona a été marié avec une Andriandranando dont il a eu une fille revenue à Ambohimalemy où, en 1991, elle était mariée avec un Andrianambololona (Armand Rakotomalala) du village. Son père ayant perdu ses droits, sa fille n'a pas eu accès aux terres que son grand-père paternel avait transmises à ses deux fils adoptifs et qui, par conséquent, étaient définitivement acquises à une autre branche et/ou famille du *fianakaviam-be*. Ses droits d'*anarandray* perdus, la fille de Randriambololona travaillait sur les terres de son mari.

Contrairement aux autres branches de descendance ou *teraky* identifiées par les noms des ancêtres de la génération G+3, la branche issue de Ravelonanahary n'est pas caractérisée par rapport à elle, mais par rapport à sa fille Ravololonanahary de la génération (G+2). La raison tient à ce que le mot *teraky,* lorsqu'il est utilisé pour distinguer les branches à l'intérieur d'un *fianakaviam-be,* revêt une connotation patrimoniale et est défini et identifiée par le nom du dernier attributaire du patrimoine familial à l'origine des droits actuels de ses descendants.

Le patrimoine de Ravololonanahary est distinct de celui de sa mère (Ravelonanahary) à deux égards. Déjà bilatéral au départ, l'héritage composé de terres *anaran-dreny* de celle-ci et de terres *anaran-dray* de son père, est encore accru de quelques terres venues de son mari, un Andrianamboniolona du même village. Dans un premier temps les terres de Ravelonanahary et de son mari ont été attribuées à leurs deux filles Ravolonanahary mère de Bernardin et de Rauné et sa sœur cadette Raveloarisoa mère d'un fils pré-décédé (il s'agit de Razafinjanoa, le « petit-fils » d'Andrianjanoa (G) qui avait été adopté par ce dernier). Aussi longtemps que les sœurs ont vécu, les terres ont été exploitées en commun. A la mort de la cadette survenue avant celle de son aînée, les terres toujours indivises ont été transmises dans leur totalité à Bernardin et à Rauné qui à leur tour sont devenus cohéritiers. A leur mort, leurs enfants ont procédé à un partage définitif des rizières mais sont restés cohéritiers indivis sur les terres d'habitation du village et sur la

grande maison ancestrale (*tranon-drazana*) regardée comme un symbole (*fahatsiarovana*) de l'*anaran-dray* enfin sur les champs de cultures. Parce qu'ils ne sont plus cohéritiers que sur une partie du patrimoine, les enfants et petits-enfants de Bernardin et de Rauné se réclament des *teraky* distincts de ces derniers.

Ils parlent en effet des *teraky* de feu Bernardin ou de feu Rauné : « *Terak'Itompokolahy* Bernardin ou Rauné ». L'utilisation du terme *Itompokolahy* : « feu un tel » associé à l'idée de *teraky* est quelque peu redondante puisque, déjà, l'idée de décès est implicitement contenue dans le terme de *teraky*.

### *Les grandes familles* fianakaviam-be *et la notion de grand ancêtre* razambe

La notion d'ancêtre fondateur ou d'ancêtre patrimonial est inséparable de celle de *fianakaviam-be*. Je me limite aux aspects patrimoniaux liés aux idées d'héritage, de groupements des cohéritiers *mpiara-mandova* et de l'idéologie de l'*anaran-dray* en examinant :

- les idées de descendance, de *fianakaviam-be* et de *razambe* ;
- le caractère bilatéral de la parenté et des héritages ;
- la reconnaissance des deux *razambe* paternel et maternel ;
- la limitation de la bilatéralité des unions par la résidence.

#### *Fianakaviam-be* et *razambe*

Les *fianakaviam-be* sont toujours définis par rapport à un ancêtre (ou, dans l'exemple précédent, par rapport à un couple d'ancêtre fondateurs) appelés *razambe* et possesseurs dans le passé du patrimoine initial que leurs descendants se sont partagé au cours des générations. L'ancêtre fondateur et le patrimoine d'origine qui de son vivant était le sien, gardent leur valeur identitaire puisque c'est toujours en fonction d'eux que les descendants continuent à définir leur identité ancestrale de condition. Notions patrimoniales, les notions de *razambe* et de *fianakaviam-be* n'ont de sens qu'en fonction de l'existence de propriétés foncières : « raha tsy misy lova tsy misy razambe » : « s'il n'y a pas (de fonds) d'héritage il n'y a pas de *razambe* ».

Les *fianakaviam-be* étant définis par rapport à un ancêtre *razambe*, leur profondeur et extension collatérale dépendent du nombre de générations qui séparent l'ancêtre ou le couple d'ancêtres fondateurs des groupes *anaran-dray* de leurs descendants cohéritiers. Les cas étudiés montrent que, variant en profondeur entre trois et cinq générations, ils embrassent en collatéralité les deuxièmes et troisièmes cousins mais excluent les quatrièmes cousins situés hors des limites de la parenté effective. Le *fianakaviam-be* de la figure 7.2 offre un exemple de profondeur maximale. Pour des raisons de facilité d'explication, je l'oriente à l'inverse de la généalogie de la figure 7.1 précédente, en situant la souche commune des *razambe* à la génération (G0), au sommet de la figure suivie de haut en bas des quatre générations descendantes englobant par conséquent leurs *zafin-doha-*

*lika* : les « petits-enfants/descendants du genoux » de la génération (G - 4) c'est-à-dire les petits-enfants de leurs petits-enfants. Au niveau de la génération (G - 5) la limite absolue de la fourchette des cinq générations étant dépassée, le *fianakaviam-be* se fragmente. Pourtant, la fragmentation ne pouvant se faire qu'à partir des membres d'un groupe de germains ayant laissé une descendance, à défaut de l'existence d'un groupe de germains cohéritiers le *fianakaviam-be* peut se perpétuer au-delà de cette limite. Je précise ces points à partir d'un schéma de la branche issue de Ravelonanahary (I) et de son mari Razafindratsilavina (plus haut) :

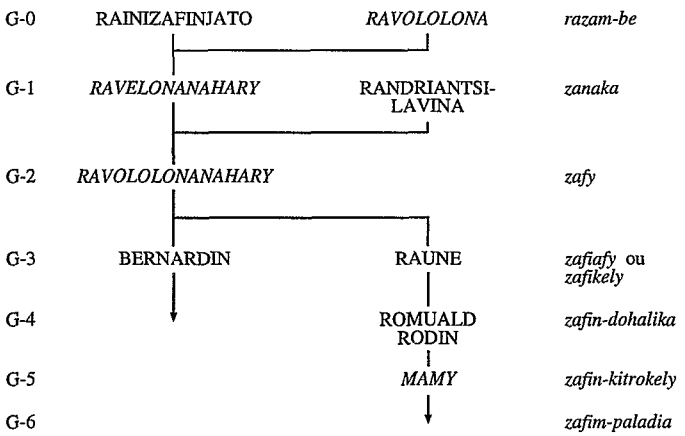


Figure 7.2

**Le vocabulaire de la descendance**

Par rapport à la génération souche (G0) des *razambe,* la première génération descendante (G - 1) de Ravelonanahary et de ses germains est celle des enfants (*zanaka*). La seconde (G - 2) réduite à Ravololonanahary est celle des petits-enfants (*zafy*) considérés comme des parents proches. Ce n'est plus le cas des arrière-petits-enfants *zafiafy* ou *zafikely* (G - 3) et de la génération (G - 4) des *zafin-dohalika* qui marque la limite de la parenté effective. La mémoire généalogique n'allant guère au-delà des quatre grands-parents, les descendants des générations G - 5 et G - 6 (*zafin-kitrokely* et *zafim-paladia* : litt. : les « petits-enfants ou descendants de la cheville » et de « la plante du pied ») seraient invariablement oubliés dans toute autre ligne de la parentèle bilatérale ne correspondant pas au *fianakaviam-be* localisé d'appartenance.

Cela signifie qu'au niveau de la génération de Mamy, la fille aînée de Rodin, le *fianakaviam-be* défini par rapport aux *razambe* Rainizafinjato et Ravololona va disparaître pour être remplacé par de nouveaux *fianakaviam-be* désormais décomptés à partir de leurs enfants ayant laissé une descendance. Les unions qui fondent certaines branches *teraky* dans un seul *fianakaviana* réduiront les sept nouveaux *fianakaviam-be* théoriquement possibles à quatre ou, au maximum, à

cinq. Ces données permettent de revenir au processus de segmentation des *fianakaviam-be* :

> Théoriquement le *razambe* de Mamy et de ses germains et collatéraux descendants de Ravelonanahary devrait être le couple formé par cette dernière et par son époux (également à l'origine de certaines terres aujourd'hui appropriées par leurs descendants). En fait, je l'ai signalé, la division des *fianakaviam-be* ne pouvant se faire que par segmentation au niveau des groupes de germains ayant laissé une descendance et Ravelonanahary étant fille unique, elle ne pourra se faire qu'au niveau de la génération suivante de ses deux filles Ravololonanahary et Raveloarisoa (cette dernière non indiquée sur la figure). Or, cela n'est pas non plus possible. Le seul fils de Raveloarisoa étant mort, sa part d'héritage revient à son aînée Ravololonanahary, désormais considérée comme héritière et fille unique (plus haut). A nouveau impossible à son niveau de génération, la division ne peut se faire qu'au niveau de la génération (G - 3) de ses fils Bernardin et Rauné qui décédés deviennent à leur tour les *razambe* (singulièrement rapprochés) de leurs enfants respectifs.
>
> Si l'on se rapporte à la description précédente de la descendance de Ravelonanahary (I), la situation des enfants de Bernardin et de Rauné est encore plus compliquée. Les seules terres partagées ayant été les rizières, ils constituent pour ce qui les concerne deux groupes de cohéritiers mais demeurent un seul groupe de cohéritiers pour ce qui est des autres terres du village (énumérées plus haut) qui restent indivises.
>
> Pour terminer, toujours en ce qui concerne les terres partagées, le *razambe* de Mamy fille de Rodin est son grand-père paternel Rauné ce qui signifie que la profondeur de son *fianakaviam-be* qui n'excède pas trois générations se limite en collatéralité à ses premiers cousins.

Pour résumer, le *fianakaviam-be* est un groupe de parenté patrimoniale lié à un patrimoine initial, unitaire au niveau du *razambe* par rapport auquel il est défini, partagé par la suite entre les groupes de germains constitutifs d'autant de groupes d'héritiers. Groupements « à pas variable », les *fianakaviam-be* sont contenus dans des fourchettes de trois, de quatre ou, au maximum, de cinq générations. Le comput peut se faire soit « en montant » soit « en descendant ». Si les gens emploient les termes de *zanaka* et de *zafy* et quelquefois de *zafiafy* ou *zafikely,* il est très rare qu'ils utilisent le vocabulaire de la descendance qui figure sur le diagramme. Ils préfèrent raisonner en utilisant le repère de la fourchette des trois générations de la parenté proche et en se situant mutuellement comme petits-enfants (*zafy*) ou petits-enfants de petits-enfants (*zafin'ny zafy*) de leurs *razambe*. Ils peuvent aussi se définir à partir non pas d'un *razambe* ou couple de *razambe* mais à partir d'un groupe de germains considérés comme souche commune en se décrivant de la même façon comme des « petits-enfants de frères et de sœurs », « de frères » ou bien « de sœurs » : *zafin'ny mpianadahy, zafin'ny mpirahalahy ; zafin'ny mpirahavavy,* mais le comput ne va pas au-delà de cette fourchette. (Les *zafiafy* ou *zafikely* (G - 3), *zafin-dohalika* (G - 4) enfin les *zafin-kitrokely* (G - 5) correspondent aux *zafimpaharoa, -pahatelo* et *-pahefatra* betsimisaraka dont il a été question dans les chapitres précédents). Le *razambe,* ancêtre ou couple d'ancêtres « fon-

dateurs » du lieu où l'on réside, est considéré comme le *fototra* : « la base ou le fondement » de la parenté identitaire de résidence que j'ai appelée patrimoniale puisque l'établissement de liens de filiation suffit à ouvrir l'accès à une fraction des terres qui en constituent le patrimoine. Si besoin était, ces précisions confirmeraient une fois de plus que les notions de *fianakaviam-be* et de *razambe* sont largement des notions patrimoniales indissociables de l'existence d'un patrimoine commun exploité par un groupe de cohéritiers avant, à la mort du dernier survivant, d'être réunifié pour être immédiatement divisé à nouveau en autant de parts qu'il existe à la génération suivante de groupes d'ayants droit.

### La notion de *razambe,* un individu ou un couple conjugal ?

En 1970, en me fondant sur les exemples des *fianakaviam-be* sur lesquels j'avais travaillé, j'étais persuadé que le *razambe* n'était pas un individu mais toujours un couple. Une vue que Romuald paraissait confirmer en affirmant : « ny razambe dia ireo razana izay nipoirana » : « lorsqu'on parle de *razambe,* (de « grand ancêtre »), on est sûr que ce sont les *razana* (ancêtres) dont on est sorti ».

A la question « Le *razambe* est-il un couple ? » Je n'obtenais que des réponses affirmatives qu'à une autre occasion un étudiant membre du même *fianakaviambe* avait explicitées en français : « Oui, pour nous le *razambe* c'est Rainizafinjato et Ravololona. Il y a toujours deux noms puisqu'on descend d'un homme et d'une femme. D'ailleurs dans le tombeau Rainizafinjato et Ravololona sont confondus, enveloppés dans un même linceul... »

Ce n'est qu'en 1991 que je me suis rendu compte que cette unanimité était purement fortuite et ne faisait que refléter des situations individuelles. En revenant à la figure 7.1 Rainizafinjato et Ravololona forment un couple de *razambe* pour la simple raison qu'appartenant tous deux au sous-ordre *andriana* des Andrianamboniolona, ils étaient de surcroît *tompon-tanàna* : originaires d'Ambohimalemy. Ravelonanahary et Ravololonanahary leur fille et petite-fille sont toutes deux mariées dans les mêmes conditions avec un conjoint Andrianamboniolona du village. Ces deux couples d'ancêtres qui transmettent à leurs descendants des patrimoines unifiés, formés des deux parts respectives du mari et de l'épouse, pourront être effectivement confondus dans l'appellation de *razambe*. Il n'en est pas de même de Rauné. Son épouse (Razanamandroso) étant une Andrianamboniolona du village de Fieferana, il est le seul à pouvoir être considéré *razambe* de ses enfants. Son épouse, originaire d'un autre village qui n'est pas *tompon-tanàna* mais seulement *mpirai-tanindrazana,* n'est pas *razambe* à Ambohimalemy. En revanche, elle peut être considérée *razambe* à Fieferana où se trouvent les terres dont elle avait hérité de son vivant et auxquelles ses enfants Romuald, Rodin et leurs frères et sœurs, ne revendiquant que leurs droits d'*anaran-dray* (sur le patrimoine de leur père Rauné) à Ambohimalemy, n'ont jamais prétendu. Ceci m'amène au point suivant.

### Les limites de la bilatéralité théorique des héritages

On se souvient de Philémon qui, payant ses contributions rituelles dans tous les *fehitry* de sa parentèle, entendait réserver et, éventuellement, faire valoir ses droits

sur les patrimoines de ses quatre grands-parents. Ceci pour deux raisons. La première est que l'exogamie betsimisaraka implique que les quatre grands-parents appartiennent à quatre groupes de descendance (*fehitry*) différents et, par là, à quatre unités d'héritage (*lôva raiky*) distincts. La seconde est que tout Betsimisaraka étant « affilié aux *fehitry* du côté du père et du côté de la mère » : « mitondra fehitry am-pokon-dray sy am-pokon-dreny », il peut théoriquement prétendre avoir accès à leurs héritages respectifs. En Imerina cela n'est pas possible. Si les enfants ont vocation d'hériter de leur père et de leur mère, ils n'héritent jamais plus que de leur deux patrimoines. D'ailleurs, plutôt que de parler des « côtés paternels et maternels » ou, plus précisément des « côtés du père et de la mère », *lafin-dray, lafin-dreny,* les paysans des hautes terres préfèrent parler d'*anaran-dray* et d'*anaran-dreny* ou encore des deux *teraky* formés à partir des deux couples de leurs grands-parents paternels et maternels. Claude Vogel écrit :

> « (tout) individu appartient à deux *teraky*... constitués par tous les descendants en ligne directe de(s) deux couples de grands-parents » ...(il peut) « s'il respecte les (obligations) *adidy,* hériter de son père et de sa mère. Les droits sont effectifs dans le *teraky* qui correspond à sa résidence, dormants dans l'autre, et tout changement de résidence emporte un changement d'affiliation (à l'un ou l'autre *teraky*) » (Vogel 1973 : 35-36).

A Ambohimalemy, à propos de la bilatéralité des héritages, les gens disent que les cohéritiers : « mahazo lova roa : lova avy amin'ny ray, lova avy amin'i reny » : « prennent deux héritages, l'un qui vient du père, l'autre qui vient de la mère ».

Et ils admettent que le cumul des droits et des héritages paternel et maternel est possible. Pourtant l'évocation de cette pratique les met mal à l'aise. A la différence des Betsimisaraka, les Merina pensent qu'une personne « digne » (*olobanona*) ne fait valoir ses droits fonciers que dans le lieu où elle réside, et pour reprendre le mot de Vogel, « laisse dormir » les droits portant sur des terres qui se trouvent ailleurs. En un mot, pour que les droits potentiels deviennent effectifs, il est nécessaire qu'au principe de filiation s'ajoute celui de résidence. Plusieurs extraits de conversations sont parfaitement clairs sur ce point. Rodin, marié avec une Andrianamboniolona du village (une fille de Joseph de la généalogie de la figure 8.8), après avoir remarqué que :

> « Ny zanako manana razambe roa samihafa. razambe avy amiko, razambe avy ami'ny reny... manao famadihana samihafa, ary tsy maintsy mandray andraikitra na adidy amin'ireo razana ireo... » : Mes enfants possèdent deux *razambe* différents. Le *razambe* qui vient de moi, le *razambe* qui vient de leur mère.. ils font des cérémonies de deuxièmes funérailles (*famadihana*) distinctes et il faut qu'ils prennent leurs responsabilités et (assument) leurs obligations envers ces ancêtres.

ajoute immédiatement (pour ce qui le concerne) :

> « Il y a toujours deux *razambe,* l'un du côté du père, l'autre du côté de la mère. Pour moi qui ai toujours "porté l'*anaran-dray*" (*mitondra anaran-dray*), je ne connais pas le *razambe* du côté de ma mère ».

précisant surtout : « tsy manana razambe an-toerana hafa » : « on n'a pas de *razambe* dans un autre endroit (que celui où l'on vit) ».

Cette attitude générale explique qu'à la question : « Si l'on change de résidence ? » Les réponses sont unanimes : « On change de *razambe* ». La réaction confirme l'opposition de Vogel entre les « droits effectifs » que l'on exerce et les « droits dormants » que l'on ignore momentanément, quitte par la vertu du même principe à les réactiver plus tard.

Pour résumer, la plupart des membres résidents des *fianakaviam-be* tendent à restreindre leur affiliation au *fianakaviam-be* de leur lieu de résidence. Cela est particulièrement vrai des personnes âgées, qui déjà héritières dans leur terroir de résidence, voient naître leurs premiers petits-enfants. Cette attitude n'exclut pas pour autant, que jusqu'au terme de leur vie, ils réservent la possibilité de faire valoir les droits « dormants » auxquels ils peuvent prétendre sur des terres situées selon les cas soit dans le village de leur mère soit dans celui de leur père. Cet ethos est en relation avec les notions de *mamelo anaran-dray* ou *mamelo tanin-drazana* : de la « vivification » des terres ancestrales de l'*anaran-dray* supposant une totale implication personnelle dans la vie du village où se trouve l'héritage. Pour des raisons d'évidence, cette implication n'encourage pas le maintien des droits dans deux villages et *a fortiori,* dans un nombre de village plus élevé. A ce propos un ami me disait en français à « qu'on ne peut pas être à la fois au puit et au moulin ». Les exemples précédents, notamment celui des enfants de Rauné (qui ne prétendent qu'aux biens *anaran-dray* de leur père – et non à ceux *anaran-dreny* de leur mère), confirment qu'il en est ainsi. Le cumul des héritages paternel et maternel se produit dans les cas où les parents (*Andriana*) sont originaires (*tompon-tanàna*) du même village, voire membres d'un même *fianakaviam-be*. Ces mariages patrimoniaux produisent les mêmes effets que les adoptions de proches parents d'ailleurs fréquentes, à savoir la réunification de parts d'héritage provenant d'un ancien patrimoine commun. Les adoptions complexifient encore les situations. Certains cohéritiers, en plus des terres *anaran-dray* et *anaran-dreny* demeurées indivises qu'ils reçoivent, ont pu auparavant bénéficier personnellement de dons (*fanomezana*) de terres. Dans ces cas, bien que les terres reçues en don sont des terres ancestrales, ils ont tendance (du fait qu'ils les ont reçues en don) à les considérer, non pas comme les terres d'héritage (*tany lova* ou *lovan-drazana*) qu'elles sont, mais parce qu'ils les ont acquises à titre personnel, comme des terres personnelles « créées avec les mains » : *hary tànana* qu'ils sont libres de transmettre à ce titre à leurs enfants. Ils sont d'autant enclins à agir ainsi qu'en Imerina, (de la même manière qu'en pays betsimisaraka), les terres offertes en don sont coutumièrement soustraites des successions de leur donateur. Cette constante redistribution par héritage ou par donation des parcelles de terre qui font et défont à la manière d'un kaléidoscope les patrimoines qu'elles composent, modifient constamment dans le même temps l'image des terroirs des villages.

Dans tous les cas de bilatéralité des héritages, où les héritiers des biens *anaran-dray* de leur *razambe* paternel entendent également en se réclamant du *razambe* de leur mère maintenir leurs droits sur leurs biens *anaran-dreny,* ils s'accordent cependant à reconnaître la primauté de leur *razambe* paternel et du patri-

moine auquel il ouvre l'accès. Il s'agit pourtant d'une position idéologique qui, si elle est parfaitement tenable dans les cas (rares) où les patrimoines paternel et maternel se trouvent dans les terroirs différents de villages proches, devient problématique dans les cas beaucoup plus fréquents où les terres sont localisées dans le même terroir. A ce moment, les arrangements et partages à l'amiable, décidés entre les germains pour les seuls besoins de l'exploitation des parcelles de terres, viennent très vite brouiller toute distinction entre les parcelles venant de leur père et celles venant de leur mère. Cette distinction disparaît d'ailleurs complètement à la génération suivante, dès que les parcelles paternelles et maternelles confondues dans leur exploitation, sont à nouveau réparties entre leurs héritiers. Dans les villages, hors le cas des mariages endogames, l'affiliation aux *fianakaviam-be* est largement déterminée par le type de résidence viri- ou uxorilocale des parents et les gens ne considèrent comme *razambe* que l'ancêtre ou le couple d'ancêtres du *fianakaviam-be* de leur lieu de résidence. S'il y a résidence néolocale, ce qui est fréquent pour les descendants non résidents vivant à Tananarive ou ailleurs, le *razambe* reconnu reste celui du *fianakaviam-be* avec lequel, à un moment donné, ils entretiennent les liens les plus étroits. Dans tous ces cas les notions de *razambe,* de *fianakaviam-be,* de groupes de cohéritiers et de terre ancestrale deviennent des marqueurs d'identité indissociables les uns des autres. Lorsqu'au contraire, le problème d'identité (et en conséquence, de droit de cité) n'est plus aussi aigu, les non-résidents urbanisés (employés, fonctionnaires ou membres de professions libérales) sont d'autant plus vagues sur leur choix d'affiliation qu'ignorant l'ethos des villages ils entendent bien en satisfaisant à leurs obligations *adidy* dans le ou les deux villages d'origine de leurs parents, maintenir l'intégralité de leurs droits aussi bien sur leurs terres paternelles de l'*anaran-dray* que sur celles maternelles de l'*anaran-dreny*. A ce moment l'ethos villageois du choix entre les deux cesse d'être opérant.

En reprenant ce qui précède et en anticipant sur le prochain chapitre, la combinaison des facteurs d'affiliation aux *fianakaviam-be,* de l'endogamie ou de l'exogamie des mariages des parents et de résidence, produit pas moins de cinq cas de figures tous attestés dans les villages. Revenant en détail sur le mariage dans le prochain chapitre, je les présente rapidement en signalant que la nature exogame ou endogame des mariages vient encore complexifier les situations. Si les unions exogames ne posent aucune difficulté : les parents appartenant à des *fianakaviam-be* différents, leurs enfants ont des *razambe* distincts, les unions endogames produisent des effets distincts selon que les conjoints sont originaires de villages différents ou du même village.

– S'ils sont originaires de villages différents, ils sont *mpirai-tanindrazana* et leurs enfants appartiennent à des *fianakaviam-be* différents avec, par voie de conséquence, des *razambe* distincts.

– S'ils sont originaires du même village (*tompon-tanàna*), deux cas se présentent selon qu'ils appartiennent à des *fianakaviam-be* différents ou au même *fianakaviam-be*.

– Si les *fianakaviam-be* sont différents, les enfants ont des *razambe* et des patrimoines différents.

– Si le *fianakaviam-be* est le même, deux cas se présentent à nouveau suivant qu'il s'agisse d'un mariage de parentèle *tsy misara-mianakavy,* ou d'un mariage patrimonial *lova tsy mifindra* :

– si, par suite d'un mariage de parentèle *tsy misara-mianakavy,* les conjoints appartiennent à deux branches de descendance différentes, leurs enfants auront le même *razambe* mais auront accès à des fractions de patrimoine distinctes ;

en revanche, si à la suite d'un mariage patrimonial *lova tsy mifindra,* les conjoints appartiennent à la même branche d'un même *fianakaviam-be,* leurs enfants auront le même *razambe* et seront cohéritiers sur la même fraction de patrimoine.

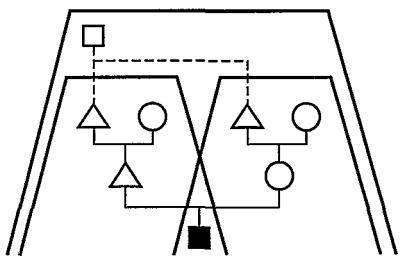

Figure 7.3

**Les effets des mariages patrimoniaux**

## Le *mamelo-maso* et la continuité de l'*anaran-dray*

L'expression *mamelo-maso* peut être comprise d'une manière large dans son sens sociologique ou d'une manière plus technique, quasi juridique. Je m'attache à la première acception avant de dire un mot de l'institution juridique. *Mamelo maso* (racine *velona*)[4] signifie : « faire vivre », « assurer la continuité et la perpétuation (de la terre ancestrale – *tanindrazana* – et/ou l'*anaran-dray* ». Elle a également le sens de « remplacer quelqu'un », « d'épouser la femme d'un frère mort sans enfants »[5]. Ces idées se retrouvent dans un acte de donation : *Fanolorana sy Fanekena* : « Offre/donation et entente/contrat » conclu le 14 février 1962 et conservé par mes hôtes de 1970 dont il garantissait les droits (tableau ci-contre).

4. Abinal et Malzac définissent la racine *velona* par « vivant, en vie, vif, qui coule comme l'eau, qui pousse comme les plantes ».

5. Un sens que précise le dictionnaire de Richardson : « To act as to keep up the honour of the departed ».

**Fanolorana sy fanekena : don et accord**

Izahay izay manao sonia eto ambany : Nous qui signons ci-dessous :

| |
|---|
| *I. Ny mpandova an-dRalaitafika sy Razaname - 1° Razafitafika Victor sy 2° Rasoarivony Hélène* : I. Les héritiers de Ralaitafika et de Razaname - 1° Razafitafika Victor et 2° Rasoarivony Hélène. |
| *II. Ny mpandova an-dRainivoaha-Razafimamonjy ao Fiadanana* : II. Les héritiers de Rainivoaha-Razafimamonjy de Fiadanana. |
| *III. Ramarotafika monina ao Andravoahangy* : III. Ramarotafika qui habite à Andravohangy (quartier de Tananarive). |
| *IV. Ny mpandova an-dRazafinjanahary* - 1° Ranaivo Joseph de Noël sy 2° Razanamalala : IV. Les héritiers de Razafinjanahary. - 1° Ranaivo Joseph de Noël et 2° Razamalala. |
| *V. Ny mpandova an-dRazanabelo. - 1° Colombe Ramantsialonina, 2° Flore Ramantsialonina, 3° Norbert Ramantsialonina* : V. Les héritiers de Razanabelo. 1° Colombe Ramantsialonina, 2° Flore Ramantsialonina, 3° Norbert Ramantsialonina. |
| *VI. Ny mpandova an-dRazanamiandry.* - Louis de Gonzague Andrianjafy : VI. L'héritier de Razanamiandry. Louis de Gonzague Andrianjafy. |
| *Dia milaza ny samy manaiky marina fa ny trano ikambanay ao Ambohimalemy-Ambohitromby canton Fieferana, District de Tananarive-Banlieu, vita cadastre aray ny n° 37 misy efitra efatra - Section Fiadanana A.T. Registre n° 1, Folio 69, izay misy 53 centiares ny habeny ary mila ho rava sy nirodana* : Les mêmes disent en accord véridique que la maison possédée en commun ici à Ambohimalemy-Ambohitromby, canton de Fieferana, District de Tananarive Banlieu, enregistrée au cadastre sous le n° 37 et qui consiste en quatre pièces - Section Fiadanana A.T. Registre n° 1, Folio 69, dont la consistance est de 53 centiares, est sur le point d'être ruinée et éboulée. |
| *Dia atolotray sy omenay an-dRamantsialonina Rachel sy Rasoahanta Esther vadiny ho azy ireo madiodio sy tsy misy arakaraka satria vonona izy mivady fa hanamboatra azy ho vita tanteraka* : (Cette maison) nous l'offrons et la donnons à Ramantsialonina Rachel et à Rasoahanta Esther son épouse en toute netteté et sans restrictions (en l'absence de toute revendication) parce que ces époux sont prêts à la réparer et à la remettre entièrement en état (à l'arranger jusqu'à ce qu'elle soit véritablement achevée). |
| *Koa miantomboka anio dia tsy misy manana amin'io trano io izahay voalaza anarana rehetra eo ambony fa dia lasan-dRamantsialonina mivady tanteraka ny trano satria izy ireo no lany harena hanaovana azy no sady mahatsangy ny lova navelan'ny Razana* : En conséquence à partir de ce jour aucun de ceux dont les noms sont énoncés ne feront valoir les droits qu'ils possèdent sur cette maison qui est définitivement donnée aux époux Ramantsialonina parce qu'ils ont dépensé des richesses pour la refaire et honoré l'héritage laissé par les ancêtres. |
| *Izahay Ramantsialonina Rachel sy Rasoahanta Esther kosa dia tsy maintsy vitanay sy voavoatra tsara, ary tsy azonay hamidy na ny taranakay amin'olon-kafa rehefa vita soa aman-tsara, fa ny anton'ny namozanana azy anay dia ny hamelomaso ny tanindrazana sy ho an'ny taranakay mivady mifandimby, fa tsy nomena* |

| |
|---|
| *hafindra tanàna na nilana tombon-tsoa manokana* : (Quant à) nous (les époux) Ramantsialonina Rachel et Rasoahanta Esther, il nous faut terminer et arranger (la maison) de manière satisfaisante ; lorsqu'elle sera achevée nous ne pourrons pas (pas plus que nos descendants) la vendre à des étrangers (*olon-kafa*), car la raison pour laquelle elle nous a été donnée à nous et à nos descendants qui se succéderont à tour de rôle, est (d'assurer) la continuité (*hamelo-maso*) de la terre ancestrale (*tanindrazana*). La maison ne nous a pas été donnée pour que nous changions de résidence (de village) ou que nous recherchions des bénéfices personnels. |
| *Ny tokony ho tombam-bidin'io trano rava io dia eo amin'ny arivo farantsa na 5000 frs. eo ho eo* : L'évaluation de la valeur de la maison ruinée est à peu près de cinq mille francs ou 5 000 francs. |
| *Fanekena sy fanolorana tena an-tsitra-po ity ary tsy misy mahazo mivadika amin'izany na ny taranakay roa tonta na iza na iza ary ho porofon'izany dia soniavinay rehetra eto ambany izy* : Cet accord et ce don ont véritablement été faits volontairement et personne parmi nous ou parmi nos descendants des deux côtés ne peut les violer, toutes nos signatures au bas (du document) en sont la preuve |
| Ambohimalemy, le 14 février 1962 suivi de 15 signatures. |

Le texte malgache contient plusieurs concepts clés. Outre celui de *mamelo-maso,* le mot *mahatsangy* (*ny lova*), que j'ai traduit par « honorer (l'héritage) » est construit sur la racine *tsangy,* que les dictionnaires définissent comme « bien porter son nom (au sens plus large de statut), rétablir les affaires de la famille » et à nouveau, « faire honneur à son père », n'exprime rien d'autre que la mise en acte de l'*anaran-dray*. Le mot composé *olon-kafa* : litt. : « personne(s) autre(s) » (dans le sens où elle n'importe pas et dont on n'en a rien à faire), s'applique aux tiers et peut, par opposition à *vahiny* qui est l'étranger que l'on reçoit, se traduire par « parfait étranger ».

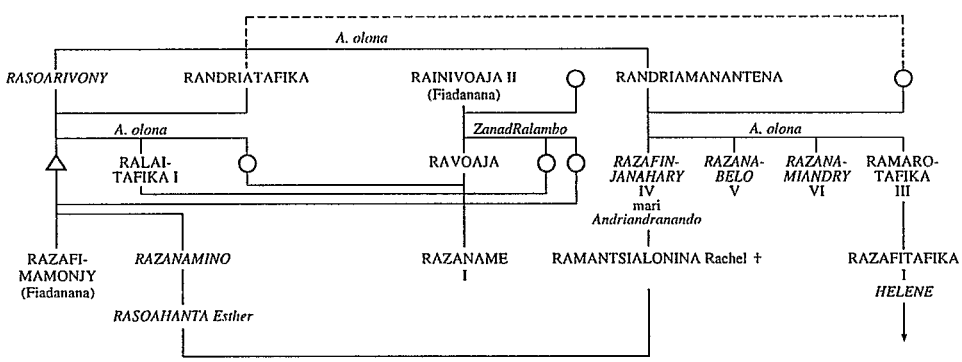


Figure 7.4

**Les cohéritiers signataires de l'acte de donation**

La généalogie simplifiée n'indique que les noms des personnes citées dans le document et de certains de leurs fils ou filles présents au village vingt ans après en 1991. Les protagonistes principaux sont, d'une part les époux Ramantsialonina Rachel et Rasoahanta Esther bénéficiaires de l'accord sur la maison de famille, d'autre part l'ensemble des parents ayant des droits sur la maison de famille en question.

Le texte de l'accord exemplifie la dissociation des concepts occidentaux d'héritage (aux biens) et de succession (au statut) en précisant que les cohéritiers ne cèdent leurs droits d'héritage qu'à la condition que les (époux) bénéficiaires satisfassent en représentation de tous aux responsabilités de l'*anaran-dray* et/ou du *mamelo-tanindrazana*. Une responsabilité solidaire qu'ils transmettront à leurs descendants. La situation est analogue à celle déjà décrite des enfants de Bernardin et de Rauné (leurs enfants cohéritiers sur la maison ancestrale et les terres du village ne le sont pas sur les rizières qui ont été partagées ; cf. branche I de la généalogie de la fig. 7.1). L'ensemble des signataires forment un seul groupe de cohéritiers pour la maison ancestrale mais se répartissent en deux groupes pour les rizières et autres terres de culture qui ont été partagées.

Sensiblement du même âge, Ramantsialonina Rachel et Rasoahanta Esther n'appartiennent pas au même niveau de génération. Leur union, acceptée parce qu'elle est endogame et patrimoniale de type *tsy misara-mianakavy* (prochain chapitre), n'en est pas moins une union oblique entre *mpianaka* : entre des apparentés placés dans une relation parent/enfant, toujours quelque peu mal ressentie. (On se souvient que les unions entre parents appartenant à des générations différentes sont absolument proscrites dans l'extrême-sud et dans plusieurs ethnies du sud-est).

En ce qui concerne l'héritage et la succession à la maison ancestrale, la généalogie correspond au groupement patrimonial *fianakaviam-be* défini par rapport aux ascendants communs de Randriantafika et de l'épouse de son frère dont les noms sont de surcroît oubliés. Les « deux parties » (*roa tonta*) auxquelles appartiennent chacun des époux correspondent aux deux branches (*teraky*) issues de Rasoarivony et de son frère Randriamanantena. Le triple mariage des enfants de Rasoarivony avec le fils et les deux filles de Rainivoaja fusionne leur descendance dont il accroît le patrimoine des parts venues de ces derniers. La situation est un peu compliquée. Rainivoaja *Andriana* Zana-dRalambo étant un étranger, les terres, qui après sa mort ont été immatriculées en son nom, appartenaient en réalité à sa femme rattachée au sous-ordre Andrianamboniolona. Le patrimoine foncier de la branche issue de Randriamanantena et de son épouse également Andrianamboniolona, constitué par leurs parts respectives pour ce qui est des rizières, explique qu'ils soient regardés comme les ancêtres fondateurs (*razambe*) de leurs descendants.

La similitude des noms Randriantafika, Ralaitafika, pour la première branche, et Ramarotafika et Razafitafika pour la seconde est indicative de l'existence (d'ailleurs affirmée) d'une relation de proche parenté que je ne suis pas parvenu à retracer. Il est plausible que l'épouse de Randriamanantena ait été une collatérale voire une sœur de Randriantafika. L'impossibilité de retrouver la relation confirme le peu de profondeur de la mémoire généalogique merina.

Encore vivant au moment de la rédaction de l'accord, Ramarotafika (III) était le seul survivant de sa génération. Normalement, la règle que « l'on n'hérite que de morts » exigeant que les partages ou cessions de droits ne puissent se faire qu'après la mort du dernier survivant de la génération aînée, aurait dû interdire cet accord. Seuls l'état de ruine dans lequel se trouvait la maison ancestrale et la gêne ou, plus exactement, la honte sociale (*henatra*) que cet abandon avait provoqué, ont justifié cette dérogation.

En 1990-91 la situation a grandement changé.

> Outre Rachel disparu en 1988 après son frère Norbert, la plupart des personnes portées sur la généalogie sont décédées. Les deux sœurs survivantes de Rachel avaient, de leur vivant, définitivement cédé leurs droits à leur frère et à leur belle-sœur. Esther, depuis la mort de son mari, s'est installée dans une nouvelle maison de trois pièces de facture moderne construite en retrait de la maison ancestrale qu'ils occupaient de son vivant. La maison est désormais divisée en deux parties, l'une lui appartenant toujours, l'autre servant de logement à une sœur de sa mère (Rasoarivony) revenue à Ambohimalemy et qui ne pouvait que résider dans la maison ancestrale. Deux de ses cinq enfants l'ont accompagnée : une fille mariée (Ravaomalala) institutrice au village, un fils célibataire qui exploite une épicerie construite devant l'ancienne maison familiale. Un fils de Ramarotafika (Ramanoelina Daniel) également revenu au village occupe une maison nouvellement construite ainsi que deux fils de Victor installés dans le même quartier nord du village.

Que se passera-t-il à la mort d'Esther ? Logiquement, s'ils le désirent, un ou plusieurs de ses enfants pourront revenir s'installer dans la maison ancestrale ou, si elle n'est plus en état, dans la nouvelle maison attenante susceptible d'être agrandie et de la remplacer. Rodin remarquait que les descendants successifs des premiers occupants des maisons ancestrales « se remplacent successivement » (*mifandimby*), réalisant par cette présence continue la visée du *mamelo-maso* qui est d'assurer la continuité de la terre ancestrale et de l'*anaran-dray*. A défaut de descendants directs, cette responsabilité peut revenir à des collatéraux résidant au village qui, « revivifiant » leur affiliation à la branche de descendance menacée d'extinction, en assurent la continuité.

> Je ne discute pas des problèmes de statut sur lequel je reviens dans le prochain chapitre, disant un mot du *mamelo-maso* compris comme une institution juridique de l'ancien droit merina. Aujas, cité par Thébault, écrivait que le *mamelo-maso* procède du désir du testateur de « voir perpétuer, par le maintien de ses biens dans la famille, son nom et sa mémoire »... imposant à ses enfants « l'obligation de résider dans la maison paternelle et de cultiver les terres de leur père et mère » : « Les héritiers dits *mamelo-maso* étaient tenus des obligations suivantes : 1° Ils devaient résider à l'endroit où avaient habité leurs parents, entretenir leur demeure ; 2° Ils ne devaient pas abandonner leurs champs, ni les laisser en friche ; 3° Ils devaient employer leur fortune à améliorer les cultures existantes, à en créer de nouvelles et à bâtir des maisons sur les terres paternelles, à mettre en valeur le patrimoine des ancêtres »... Il leur était interdit de vendre ce patrimoine... Ceux qui ne remplissaient pas les obligations ci-dessus, ceux qui faisaient le « mamindra-maso ny harena », c'est-à-dire qui employaient leur fortune à améliorer d'autres terres, pouvaient être dépossédés par les autres cohéritiers (Aujas cité par Thébault, fascicule III : 700-701).

Dans le cas étudié, les signataires de l'acte de donation qui, ainsi que j'ai pu le vérifier ne connaissaient pas l'existence de l'ancienne institution juridique, n'en

agissaient pas moins dans sa logique. D'une certaine manière, le contenu de l'acte de donation était également congru aux anciennes institutions du *ko-drazana* et/ou du *zazalava*.

> Très brièvement, les biens institués par la volonté des ancêtres en biens *ko-drazana* « devaient rester perpétuellement indivis entre les membres d'une même famille et passer successivement à l'aîné des survivants de la famille du constituant (*ibid.* : 691). Ce qui signifie que "ce n'est pas l'aîné des enfants de l'institué qui lui succède, mais l'aîné de la famille du constituant. Ainsi quant celui-ci meurt, c'est son frère ou sa sœur", le plus âgé après lui qui est le chef du *ko-drazana*... Chaque titulaire successif est chargé d'administrer les biens et de les transmettre, à sa mort, au plus âgé de la famille » (*ibid.* : 695).

La propriété des biens *ko-drazana* se situe non plus au niveau des individus appelés *tompon-ko-drazana* mais au niveau de la famille (localisée). Cette institution également attestée dans les autres régions de l'île a pour finalité d'assurer aux descendants de l'ancêtre les moyens leur permettant de faire face aux dépenses et obligations de première nécessité aussi bien matérielles que rituelles. Cahuzac cité par Thébault écrit :

> « Certains biens étaient institués *ko-drazana,* soit pour assurer l'entretien du tombeau familial et la célébration des cérémonies périodiques du culte des ancêtres... soit pour venir en aide à un moment donné aux parents nécessiteux, soit pour augmenter la richesse et la puissance de la famille, soit pour que la famille pût échapper le cas échéant aux coups d'une fortune contraire... » (*ibid.* : 694).

L'institution du *zazalava* par la volonté d'un testateur ou par l'accord entre frères et sœurs impose à leurs descendants de s'adopter réciproquement, théoriquement, suivant l'expression malgache « à l'infini ». Les obligations des héritiers *zazalava* sont moins contraignantes que celles imposées aux héritiers des biens *ko-drazana* dans le sens où restant individuellement libres de disposer de leur portion de bien, ils leur est demandé d'éviter de les vendre à des étrangers. Identique, la finalité des trois institutions est de garantir la consistance du patrimoine familial ou ancestral en interdisant les dons faits à des étrangers et surtout en prévenant le risque d'extinction partielle ou totale par déshérence (*maty momba*). Les adoptions des germains Bernardin et Rauné de la figure 7.1, par trois germains de leur grand-mère maternelle, ne s'expliquent pas autrement.

## Les parentés proche et éloignée

La parenté proche est toujours réduite à une fourchette de trois générations correspondant aux *teraky* décrits par Claude Vogel. Au-delà, les parents sont des

parents soit moins proches soit franchement éloignés. Je reviens à la figure 7.2 qui correspondant au *fianakaviam-be* de Romuald et de Rodin donne l'extension maximum de la parenté en notant que les termes de descendance ne sont guère utilisés au-delà des *zafy* (G - 2) et des *zafiafy* ou *zafikely* (G - 3).

> G - 0 : *Razambe,* la souche commune peut être constituée par un individu ou – en Imerina – du fait de l'endogamie par un couple d'époux (*mpivady*).
>
> G - 1 : *zanaka.* Ce niveau est celui de la relation fondamentale de germanité dite : *iray tam-po.* A l'intérieur du *fianakaviam-be* la référence aux germains *iray tam-po* permet aux descendants du *razambe* de se situer réciproquement en fonction de leur appartenance aux différentes descendances (*teraky*) issues de ces mêmes germains et, également, en fonction des degrés de distance généalogique qui les en séparent.
>
> G - 2 : *zafy* correspond à la relation de premier cousinage par laquelle les parents se situent comme *zanaky ny iray tam-po* « enfants de germains ».
>
> G - 3 : *zafiafy* ou *zafikely* correspond à la relation de deuxième cousinage ; les deuxièmes cousins se définissant comme *zafin'ny iray tam-po,* « petits-enfants de germains ».
>
> G - 4 : *zafin-dohalika* correspond à la relation de troisième cousinage; les troisièmes cousins pouvant encore se définir comme *zafiafin'ny iray tam-po,* « arrière petits-enfants de germains » (toujours à partir de la même génération G - 1 de référence)[6].

La génération (G - 4) atteint à la limite structurale du *fianakaviam-be.* Au delà, il existe bien pour les générations (G - 5) et (G - 6) des termes comme *zafim-paladia* ou *zafin-doria* : « descendants de la plante des pieds » et « de l'éternité », mais les gens leur préfèrent quelques expressions imaginatives : *zafy mafy* ; *zafy tsy torana* : « descendants endurcis », « descendants qui ne s'évanouissent pas (sous-entendu à la mort de leur lointain ascendant) ». Par contraste les parents situés dans une fourchette de trois générations sont regardés comme des parents proches (*havana akaiky*), faisant partie du même *fianakaviana,* et c'est généralement dans cette limite, quelquefois reculée à une génération supplémentaire, qu'ils se situent les uns par rapport aux autres comme descendants d'un même groupe de germains idéalement de même père et de même mère (*iray tam-po*) :

> « tsy hiteny hoe zafin-dohalika ny iray tam-po fa tsy maintsy hoe : ny rebinay sy ny dadabenareo dia zafin'ny mpianadahy iray tam-po » : « on ne parle pas de *zafin-dohalika* de germains, mais il faut dire : notre grand-mère et votre grand-père étaient les petits-enfants d'un frère et d'une sœur germains ».

La proximité de la parenté s'exprime souvent en terme de sang. Les enfants (G - 1) et petits-enfants (G - 2) issus d'un même couple ou des unions d'un groupe

6. Southall pour le pays Zafimaniry intercale les « descendants de la cuisse » (*zafim-pe*) entre les arrière-petits-enfants et les « descendants du genou ». Je n'ai jamais entendu cette expression qui vérifie les variations des usages qui peuvent exister d'une région à l'autre.

de germains (frères, sœurs, frères et sœurs) sont dits *afatotry ny ra* : « liés par le sang ». L'expression ne s'emploie pas au-delà. Par rapport à la souche commune du *razambe,* les collatéraux du niveau G - 3 ne font plus partie d'une même branche de descendance (*teraky*) et, par là, d'un même *fianakaviana.* Aussi longtemps qu'ils se rattachent au *fianakaviam-be* commun, ils sont reconnus comme des *havana lavidavitra* : des « parents un peu ou assez éloignés » ; sinon, ils sont des *havana lavitra,* des « parents éloignés ». L'expression *afatotry ny ra* qui marque la proche parenté est beaucoup plus forte que celle d'*iray ra* : « un (seul) sang » qui signifie seulement que les apparentés qui se définissent ainsi reconnaissent qu'ils « ont du sang en commun qui les unifie, mais peu » : (« misy ra iraisana fa kely »). En partant des « proches parents » (*havana akaiky*), l'ordre de décroissance de la parenté est le suivant :

*havana akaiky* → *havana lavidavitra* → *havana lavitra*

Ces derniers se confondent souvent avec les *havan-tetezina* : les *havana* avec lesquels on retrace les relations par un comput généalogique. La distance est appréciée en terme de degré de parenté autant qu'en terme d'éloignement géographique, les deux coïncidant généralement s'il s'agit de parents par les hommes appartenant à des « lignes » ou *teraky* différents. A moins qu'il ne s'agisse de mariages endogames de cousins ou de mariages uxorilocaux (*manara-bady*), comme dans l'ensemble de Madagascar, *les proches parents par les femmes sont dispersés.* Les *havana lavidavitra* sont immédiatement situés comme enfants ou petits-enfants d'un ascendant commun des générations G + 1 ou G + 2 ou de l'un de ses proches collatéraux sans qu'il soit nécessaire de procéder à une exploration des généalogies (*tetiarana*) ce qui se dit *mitety firazanana* : « parcourir l'ancestralité ». Cela signifie que les *havana lavidavitra* sont, soit des collatéraux au troisième degré du même *fianakaviam-be*, soit des collatéraux plus proches, par exemple des petits-enfants de germains des grands-parents appartenant à des branches distincte de la parentèle bilatérale. Les expressions *iray razana* : « un (seul) ancêtre », *iray nihaviana* : « une (seule) origine » ne sont guère employées que pour désigner des parents du même *fianakaviam-be*. Cette parenté par commune descendance à partir d'un ancêtre *razambe* est toujours ressentie plus fortement que la parenté par les autres branches de la parentèle.

Le critère de la parenté par le patrimoine d'*anaran-dray* demeure crucial. Les parents proches sont toujours désignés en relation avec l'*anaran-dray* ou l'*anaran-dreny* ou encore par des expressions déjà citées d'*afatotry ny ra* ou autres ce qui exclut les parents d'autres branches (*teraky*) du *fianakaviam-be* relevant d'autres unités *anaran-dray*. En un mot, les apparenté qualifiés de *havana* sans autre spécification sont des parents éloignés :

> « Ny havana dia sahala hoe ireo olona tsy hita hazavaina ny tetiarana hidiran'ny fianakaviana » : « Les apparentés *havana* ce sont des gens dont on ne voit pas clairement par quelle relation généalogique ils sont reliés à la famille – ici localisée – (*fianakaviana*) » ; (exactement : « les degrés de la généalogie qui les font entrer dans la famille »).

En résumé, dans les limites de la proche parenté des parents « attachés par le sang », la détermination des degrés est immédiate, nul besoin de recourir aux généalogies. Les liens entre les collatéraux sont simplement définis par rapport à leurs parents et grands-parents communs. Au-delà, la limitation de la mémoire généalogique rend difficile aux apparentés de se situer en termes de degré de parenté. Cela, généralement exclu entre les collatéraux des différentes branches (*teraky*) des mêmes *fianakaviam-be,* l'est à plus forte raison, s'il s'agit d'apparentés « un peu éloignés » ou « éloignés » de la parentèle. Les tombeaux ne constituent pas davantage un repère. Ce que l'on a parfois appelé la « parenté par le tombeau », qui est en réalité une parenté supposée par l'intermédiaire d'ancêtres (qui, de surcroît, n'ont pas été forcément de leur vivant des parents directs), est ressenti comme une parenté lointaine de *havana tetezina.* Ceci est d'ailleurs confirmé par un autre sens du relatif *tetezena* (ici *tetezena* et non *tetezina*) qui outre l'idée d'un parcours évoque celle de passage, de passerelle, de pont :

> « havana tetezena tsy fantatra marina, fa lavitra dia lavitra ny fandraisan'ny fihavanana ; » : « la parenté éloignée, on ne sait pas avec certitude, parce que la relation de parenté est très éloignée » ;

ou encore :

> « havana tetezina, ohatra izao : misy fianakaviana taloha iray fasana amin'ny tena izany ; ka misy fihavanana amin'ny ray aman-dreny taloha amin'izireo, dia izay no lazaina hoe havan-tetezina » : « les parents éloignés c'est comme ça : autrefois (les ascendants communs) partageaient le même tombeau (formaient une unité de tombeau), parce que/car il y avait une relation de *fihavanana* ; c'est dans ces cas que l'on parle de parents éloignés ».

Il faut ajouter que les gens précisent toujours le côté : « havan'i dadabe na nenibe » : « parents du grand-père ou de la grand-mère. La catégorisation *iray fasana* : de « tombeau unique » ou « d'unité de tombeau », n'est rien d'autre qu'un indice, qu'une présomption de l'existence d'une relation de parenté. En aucun cas une preuve en dépit des dires souvent contradictoires dans ce domaine :

> « Amin'ny ilay olona iray fasana amin'ny tena dia misy zohim-pihavanana mikasika ireo razana efa ao amin'ny fasana » : « Entre cette personne qui a le même tombeau que moi, il existe une relation généalogique entre nous et les ancêtres qui y sont inhumés ».

L'emploi de l'expression *zohim-pihavana* indique que le lien de parenté est réel, « vrai » et non pas seulement « imaginé » :

> « zohim-pihavanana, izany hoe tsy fihavanana foroporonina (racine : forona) fotsiny fa tena misy mihitsy amin'ny fianakaviana izany » : « le lien/la chaîne de parenté, ce n'est pas simplement une parenté imaginée mais c'est vraiment la parenté du *fianakaviana* ».

A moins qu'il ne soit récent, tout tombeau enferme à la fois des *razana* proches et beaucoup plus lointains, germains ou collatéraux des ascendants directs, même s'ils remontent ultimement à un même ancêtre et *même de parfaits étrangers* :

> « Iray fasana, tsy mba havana akaiky tsy akory, misy havana an-tetezina koa. Izay manko, matetika azo atao anatin'ny fasana satria misy dina nifanaovany ireo razana taloha. hoe, rehefa fianakaviana. ireo razana izay nihaviana dia mahazo miditra amin'ilay fasan-drazana na dia lavitra aza satria razanay iray ihany no nipoirany izireo » : « Dire être d'un seul tombeau ne veut pas dire du tout que l'on soit proches parents, il y a aussi des parents éloignés. *C'est vraiment ça, souvent on peut entrer dans un tombeau parce qu'il y avait des conventions entre ces ancêtres d'autrefois* (mes italiques). Ces ancêtres de même origine pouvaient entrer dans le tombeau ancestral, si éloignée que fusse cette (lointaine) origine (commune) car les uns et les autres provenaient d'une même source ».

La traduction malaisée montre que la relation « parenté d'ancestralité, terre ancestrale, tombeau commun » n'est pas aussi évidente qu'on le suppose. L'un des extraits précédents parlait de *fihavanana*. Ici, le fragment de traduction en italique mentionne l'existence de conventions ou d'accords, voire de contrat (*dina*) qui officialise la vente d'une partie du tombeau à de parfaits étrangers. L'importance de la localité demeure grande. Une dernière expression *havana mpiara-monina* qui peut désigner les proches parents corésidents, désigne aussi les voisins des maisons attenantes encore désignés par l'expression imagée de *mpifanoli-bodi-rindrina* (racine *olotra*) : littéralement « ceux qui partagent les mêmes fondations (de maison) », « dont les fondations se touchent ». Les voisins moins proches, résidents du même village ou des villages voisins, sont désignés par l'expression quelque peu singulière de *tany ama-monina* : « (de la même) terre et résidence » mais, de la même façon que les premiers, les relations de *fihavanana* peuvent en faire des *havana mpifankatia* : des « (non)-parents qui s'aiment » que dans des circonstances exceptionnelles il est possible, toujours par *fihavanana,* d'admettre dans le tombeau. Normalement admettre un individu dans un tombeau implique l'admission de ses descendants. Je dois ajouter, que s'agissant de morts, cette idée de « parenté par le tombeau » est, dans les conceptions malgaches, ressentie comme quelque peu absurde.

## Les tombeaux et les deuxièmes funérailles

Je dis un mot de la perception passablement utilitaire que les gens d'Imerina et des hautes terres ont des ancêtres, des pouvoirs qu'ils leur prêtent et du rôle qu'ils leur attribuent. J'insiste sur l'idée que les deuxièmes funérailles (*famadihana*) sont également liées à la parenté par le patrimoine et que les ancêtres que l'on honore à ces occasions, sont les ancêtres fondateurs *razambe* ou les ascendants

directs plus proches dont on a hérité ou dont on héritera. En honorant leurs parents ou les grands-parents dont ils sont issus et, au travers d'eux leurs ancêtres, les descendants reconnaissent l'idée-valeur fondamentale de l'ancestralité et de la continuité des générations qui, en fondant leur identité et, (puisqu'elles ont des ancêtres) leur statut de personnes libres, fonde tout simplement leur caractère de personnes humaines. Cela, vrai en Imerina, l'est tout autant dans l'ensemble de Madagascar. La complexité du sujet m'oblige à me limiter aux règles d'accès aux tombeaux, à la disposition des corps qui s'y trouvent et, à partir d'un exemple ethnographique, au rituel du *famadihana.*

*Les tombeaux*

J'avais en 1970 établi un plan du village nécropole d'Ambohitromby et, pour quatre des cinq *fianakaviam-be andriana* d'Ambohimalemy, dressé des croquis de la disposition des restes et des dépouilles sur les dalles (*farafara* : « lits ») des chambres funéraires des tombeaux ancestraux. Je ne les reproduis pas renvoyant au chapitre cinq de l'ouvrage de Vogel qui pour le village d'Ambohibaho en Imerina orientale détaille, tombeau par tombeau et dalle funéraire par dalle funéraire, la disposition des corps des membres des lignées *teraky* (Vogel : 121-184). En 1991 Sophie Blanchy a dressé un nouveau plan d'Ambohitromby qui recoupe exactement celui que j'avais établi vingt ans plus tôt et a identifié soixante-six des soixante-quatorze tombeaux qui s'y trouvent, parmi lesquels quatre relèvent des *fianakaviam-be* d'Ambohimalemy. Le cinquième, celui de la famille d'Esther, est situé dans la partie la plus haute du nord-est du village à quelques mètres de la maison regardée comme ancestrale. Au milieu du XIX[e] siècle les tombeaux se présentaient comme de simples monticules de terre reconnaissables à la « crête » de pierre (*sangam-pasana*) qui les surmontait. Aujourd'hui, construits en grosses pierres taillées soigneusement assemblées et cimentées, ils sont devenus d'imposantes structures semi-souterraines quasi cubiques, immédiatement repérables sur les hauteurs. Les tombeaux sont sensiblement orientés de la même façon que les maisons avec cependant une légère déclinaison, une coïncidence parfaite serait néfaste pour les vivants. Les dalles de fermeture amovibles, déplacées chaque fois qu'il faut ouvrir le tombeau, s'ouvrent sur des escaliers de quelques marches donnant accès à la pièce funéraire entourée sur trois côtés et sur trois niveaux des dalles ou lits funéraires sur lesquels sont déposés les corps.

La disposition des restes et des dépouilles

A l'intérieur des tombeaux chacune des familles (*fianakaviana*) composant le *fianakaviam-be* peut selon son effectif occuper un côté entier de la pièce funéraire ou, seulement, une ou deux dalles. Le *razambe* ou, s'il s'agit d'un couple, le couple confondu sous cette même appellation occupe – seul – la dalle la plus élevée du côté est (*tsy miray farafara izy fa manokana*) ce qui symbolise qu'il est/qu'ils sont le « niandohan'ilay taranaka » : « le commencement de ses descendants ». On le sait, s'il s'agit d'un couple de *razambe,* il est courant que les restes des deux époux soient enveloppés dans un même linceul (ce qui était le cas de Rainizafinjato et de Ravololona de la figure 7.1). On se souvient que les Betsimi-

saraka et aussi les Antandroy séparent les sexes. En Imerina où les structures familiales et matrimoniales sont largement fondées sur le couple[7], il n'y a pas de règles fixes et les usages varient suivant les familles. Dans la famille de Rauné et de ses fils Romuald et Rodin, les hommes et les femmes ne peuvent pas être placés sur les mêmes dalles et, par conséquent, les époux ne peuvent pas être enveloppés dans un même linceul. La mère de Romuald est ainsi placée sur la dalle de la mère de son mari (Rauné) et Romuald avec ce dernier. Joseph et les siens dont je parle dans le prochain chapitre ne disposent que d'un tiers de leur tombeau, un deuxième tiers appartient à des collatéraux ; quant au dernier tiers il est occupé par les descendants d'une Rasoananahary avec laquelle Romuald puis Rodin n'ont jamais su retracer les relations. Dans la famille de Joseph, les couples enveloppés dans un même linceul sont placés sur les mêmes dalles mais, comme dans le cas précédent de Romuald, cela ne se fait pas pour les frères et les sœurs qui doivent être séparés par sexe. De cette façon Rodin, étant marié avec une fille de Joseph, « ira » avec celle-ci dans le tombeau de Rauné mais sera séparé de sa femme. S'il advenait qu'il soit inhumé « chez son épouse » il serait placé sur la même dalle. Les mariages patrimoniaux de cousins croisés étant susceptibles de créer des confusions à l'intérieur des *fianakaviam-be,* pour éviter toute méprise, les noms des morts (tout au moins des morts récents) sont notés sur des fiches enfermées dans des bouteilles directement placées dans les linceuls. Il n'est pas rare que les familles disposent de plans sommaires localisant les dépouilles de leurs parents sur les différentes dalles des tombeaux qu'ils s'efforcent à chaque occasion d'identifier. Cette identification est d'ailleurs indispensable à l'occasion des *famadihana* puisque les restes sortis pour quelques heures des tombeaux, réenveloppés dans de nouveaux linceuls et exposés sous les abris ménagés à l'extérieur des tombeaux, sont réintroduits sur les emplacements qu'ils occupaient précédemment. Dans tous les cas, les restes « secs » les plus anciens sont disposés sur les dalles les plus élevées et les dépouilles des morts récents sur les dalles les plus basses, voire s'il s'agit de cadavres « mouillés », à même le sol du tombeau pour, plus tard à l'occasion d'un enterrement ou d'un *famadihana,* être placés sur la dalle appropriée. Les expressions merina sont *faty maina* et *faty lena* : « cadavre sec », « cadavre mouillé », désignant la première les restes d'ancêtres réduits à l'état de squelette ou en poudre, la seconde les dépouilles de morts récents non encore débarrassées de leur chair.

Au fur à mesure que les corps les plus secs se réduisent en poussière, ils sont (à l'exception des restes des *razambe* que l'on ne dérange pas), réenveloppés dans les mêmes linceuls et remontés de niveau à niveau. Cela signifie qu'à la différence des fosses funéraires betsimisaraka du Bas-Maningory, un tombeau merina n'est jamais saturé. Le dépôt des corps à même le sol est dit *anirotra* ou *aniritra,* termes qui désignent également les sépultures temporaires à l'extérieur du tombeau ancestral, normalement regardé (en dépit des transferts possibles) comme le lieu de repos définitif.

---

7. Je rappelle que le substantif qui désigne la famille : *fianakaviana,* n'est pas comme l'étymologie populaire le suggère construit sur *anaka avy* « tous les enfants » (une étymologie linguistiquement impossible) mais sur la racine malaise/indonésienne oubliée (à Madagascar) de *kawin* qui désigne précisément le mariage.

## Les règles d'accès au tombeau et les choix individuels

Théoriquement, les tombeaux ancestraux ne contiennent que les descendants de l'ancêtre qui les a construit ou, s'ils ont été construits par ses enfants ou petits-enfants, de l'ancêtre qui y a été transféré.

> L'idée qu'un nouveau tombeau ne doit jamais rester vide est générale à Madagascar. Cet usage ne concerne pas les très anciens tombeaux qui peuvent être vidés des restes de leurs occupants réinhumés ailleurs avant d'être définitivement abandonnés. Cela s'est produit à Ambohitromby, les restes des ancêtres que contenait un vieux tombeau ont été transférés dans un autre tombeau Andrianamboniolona du village d'Antanetibe, où depuis longtemps, leurs descendants s'étaient établis.

Ces idées excluent évidemment les étrangers, et du fait de la préférence pour l'endogamie de condition, les membres appartenant à d'autres ordres ou sous-ordres sociaux, parmi lesquels les *Mainty* descendants des anciens esclaves. La sociologie des tombeaux merina étant relativement bien connue, je me limite :

> – au choix lorsqu'il est possible des tombeaux d'inhumation ;
> – à l'inhumation en deux temps des enfants très jeunes ou non circoncis ;
> – aux règles concernant les conjoints appartenant à des ancestralités *firazanana* ou *foko* de statut inégal ;
> – à quelques exemples de la présence dans les tombeaux d'étrangers non membres du *fianakaviam-be*.

Les Andrianamboniolona par leur père et leur mère, voire par les deux côtés paternel et maternel (*Andrianamboniolona an-dafin-dray sy an-dafin-dreny*), ont le droit, s'ils contribuent à l'entretien des deux, de trois voire de quatre tombeaux, d'être inhumés dans celui de leur choix (*manan-jo milevina ato na ato*). Lorsque les options sont possibles, si les parents n'ont pas exprimé leur préférence, ce sont leurs enfants qui prennent la décision de placer leurs corps dans tel ou tel tombeau. Dans ce cas les expressions utilisées sont *ampiarahana amin'ny ray amandreny* : « les mettre ensemble avec les parents » ou *ampiarahana amin'ny vadiny* : « le/la mettre avec son conjoint ». Les enfants peuvent encore décider d'inhumer leur père ou leur mère dans un premier tombeau en prévoyant de le déplacer par la suite. Les parents décident du tombeau d'inhumation de leurs enfants. Autrefois les corps des jeunes enfants *zaza rano* : « enfants d'eau ou de l'eau » – étaient déposés au bord des lacs (*farihy*) ou marécages (*honahona* ou *petsapetsa*), simplement jetés à l'eau, ou encore selon la coutume vazimba placés dans des jarres de terres elles-mêmes immergées[8]. Cette très ancienne coutume vazimba explique

8. Je l'ai dit à propos de l'Androy, autrefois comme aujourd'hui, la notion de très jeune enfant qui n'est pas encore une personne humaine varie selon les régions voire entre les familles ; il peut s'agir de nourrissons de moins de trois mois, de bébés n'ayant pas percé leurs dents, ou encore de jeunes garçons non circoncis.

la peur des gens à s'aventurer seul auprès de l'eau. Dans les années 70 Romuald et plusieurs autres personnes affirmaient que cette même coutume était à l'origine de l'expression *iray petsapetsa* : « un seul marécage » qui désigne (actuellement d'une manière péjorative) les gens de même origine ou, ce qui revient un peu au même, le point de prise d'eau, vital parce qu'il permet l'irrigation des rizières. Trace des anciennes croyances selon lesquelles les jeunes enfants ou les enfants non circoncis ne sont pas des personnes humaines, il n'est pas rare que les enfants décédés non circoncis soient circoncis après leur mort pour, le moment venu, leur permettre d'être introduits dans le tombeau ancestral. Sophie Blanchy a recueilli cette information d'un ami d'Ambohimalemy qui affirmait que « si cette coutume n'est pas respectée, cela tourmente et rend malade » : (« raha vao mandika an'izay fomba izay dia enjehin'ny eritreritao ianao ary dia marary ianao... »). Actuellement les nouveaux-nés morts nés sont inhumés dans le tombeau ancestral, mais il faut attendre que leurs chairs soient tombées (*nihintsana ny nofony*) et que le tombeau ancestral soit ouvert pour une autre occasion. L'idée que les gens ne parviennent pas à expliciter est que les jeunes enfants décédés « ne pourraient pas supporter » leur ouverture. La phrase d'usage : « tsy mahazaka ny andron'ilay fasana » est difficile à traduire. L'idée étant que leur destin serait écrasé par le destin (ici *andro*) trop fort du tombeau. Il n'a pas été possible d'obtenir des explications plus précises. En attendant un enterrement, un transfert de reste ou de dépouille ou un rituel de deuxièmes funérailles qui, permettant d'ouvrir le tombeau, permettra de les y accueillir, ces enfants sont enterrés provisoirement (*anirotra*). Introduits dans le tombeau ils seront placés indifféremment auprès de leur père, de leur mère, de l'un de leurs germains ou grands-parents. Je signale à ce propos qu'il arrive qu'une mère morte en couche soit inhumée avec, déposé auprès d'elle et parfois enveloppé dans un linceul, un tronc de jeune bananier, substitut du bébé qui lui a survécu.

Regardant le statut social, la première règle à Ambohitromby et à Ambohimalemy est que seuls les hommes et les femmes Andrianamboniolona sont admis dans les tombeaux ancestraux Andrianamboniolona. Cette règle qui en 1970 excluait les *Andriana* non Andrianamboniolona a changé dans les deux décennies suivantes. D'abord les *Andriana* appartenant à d'autres sous-ordres nobiliaires ont été admis dans les tombeaux Andrianamboniolona et, plus récemment, révolution combien plus considérable, les conjoints roturiers *hova* ont, à leur tour, cessé d'être exclus. Il n'est toujours pas question d'admettre d'éventuels conjoints *mainty* mais, jusqu'à présent, dans le village étudié la question ne s'est pas posée. A cet égard les opinions sont unanimes et pourtant – c'est la beauté de l'anthropologie – inexactes :

> En 1991, j'ai été très étonné d'apprendre que l'une des familles *andriana* que je connaissais et dont le tombeau se trouvait à Ambohitromby avait, dans les années 70, pour respecter les volontés d'un grand-parent né à la fin du siècle et mort dans les années 60, accepté d'admettre auprès de lui dans le tombeau ancestral Andrianamboniolona, une *Mainty* du village. Celle-ci, née esclave, avait été la *tsindry fe* – la maîtresse très aimée – du grand-père en question. Exceptionnel sans doute, cet exemple (dont vingt ans plus tôt les premiers intéressés que je connais-

sais pourtant très bien ne m'avaient pas soufflé mot) n'en va pas moins à l'encontre de tout ce que les gens affirment.

Il reste la question des véritables étrangers avec lesquels les descendants du moins n'ont aucun rapport et qui, pourtant, sont inhumés dans leur tombeau. Pour les tombeaux de grande dimension cela a souvent pour origine une vente, le plus souvent la vente d'un côté entier du tombeau, quelquefois seulement d'une ou de deux dalles-lits funéraires.

En 1970, à Ambohimalemy, mes hôtes sont témoins d'un rituel de deuxièmes funérailles (*famadihana*) conduit auprès du propre tombeau d'Esther, une structure monumentale édifiée à quelques mètres de leur maison. Ce n'est que plus tard dans la soirée que les descendants des ancêtres honorés ont expliqué à Esther et à Rachel qu'il s'agissait d'*Andriana* Andrianamboniolona, apparentés éloignés de la famille de la mère d'Esther qui, effectivement, possédaient deux des neufs dalles funéraires du tombeau.

Un deuxième exemple est encore plus surprenant.

De passage à Madagascar dans les années 80, j'assiste depuis la véranda de la maison où je me trouve à Ambolitara (à une douzaine de kilomètres au nord de Tananarive après l'embranchement de Sabotsy-Namehana), à une animation pas ordinaire : arrivée de voitures sur la route, grande assistance à une cinquantaine de mètres à vol d'oiseau autour du tombeau de mes voisins, finalement aux discours de *famadihana* des organisateurs debouts sur le tombeau etc. A ma surprise mes voisins présents chez eux ne quittent pas leur maison. Le soir je leur rends visite et les trouve perplexes : ils ne savent toujours pas « qui sont ces gens » avant, finalement, de se souvenir que c'était la famille d'un médecin de Tananarive dont l'arrière-grand-père avait acheté au leur, une partie du tombeau.

### *Les deuxièmes funérailles ou* famadihana

La cérémonie du *famadihana* très souvent décrite me permet d'être bref. En 1989 Rodin et les enfants de Bernardin, fils du frère de son père Rauné, formant deux groupes de *zana-drazana* distincts, ont procédé à un *famadihana* au tombeau d'Ambohitromby. Rodin et les enfants du Bernardin étaient organisateurs (*tompon-draharaha*). Le terme varie entre les différentes régions de l'Imerina et *a fortiori* de Madagascar, les organisateurs pouvant être *tompon-jamà, tompon-drazana, tompom-paty, tompon-dolo* etc. Aidé de ses enfants, Rodin a sorti et réenveloppé les dépouilles de son père, de sa mère et de son frère Romuald. Pour leur part les enfants de Bernardin se sont occupés de leur côté de leurs propres parents. Ils avaient commencé les uns et les autres à déposer des linceuls sur les restes des *razambe* manifestant ainsi leur commune origine ancestrale. Avec une assistance réduite d'un peu plus de cent personnes, ce *famadihana,* commencé le matin vers dix heures pour se terminer vers le milieu de l'après-midi, n'était en rien de

comparable au grand *famadihana* décrit dans un instant, que Rauné avait organisé, en 1984 pour l'ensemble du *fianakaviam-be* de Razafinjato et Ravololona. Ce rétrécissement notable laisse présager qu'à l'avenir les *famadihana* ne se situeront plus au niveau de l'ancien *fianakaviam-be* mais, à l'instar de celui de Rodin, au niveau de ses branches *teraky* et n'intéresseront plus qu'une partie des *razana* du tombeau.

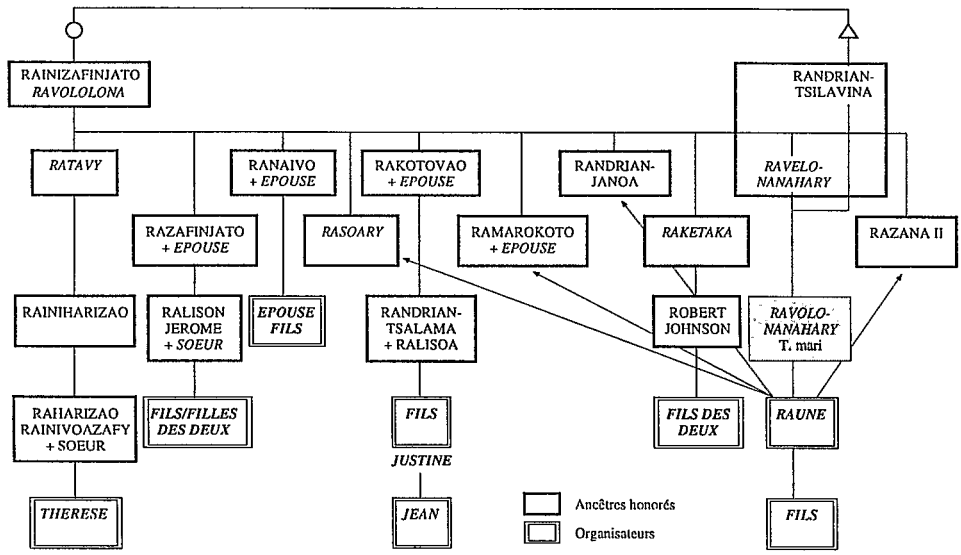


Figure 7.5

**Le *famadihana* de 1984**

La figure note les organisateurs : *tompon-draharaha,* descendants directs des ancêtres honorés, et quelques-uns de leurs descendants appelés *zana-drazana* ou, quelquefois, *tompon-drazana,* une expression qui à nouveau marque une relation d'appropriation réciproque. Dans un cas le fils absent est remplacé par son épouse. Les flèches de la figure font également ressortir le rôle central joué à cette occasion par Rauné qui, représentant la lignée pivot du *fianakaviana,* avait avec l'aide de ses fils, coordonné l'ensemble de la cérémonie dont je rappelle les moments :

> En 1984 Rauné prend l'initiative du *famadihana* qu'il souhaitait collectif et averti les représentants des différentes lignées (*teraky*) du *fianakaviam-be* qui doivent donner leur assentiment à l'ouverture du tombeau. Des réunions sont nécessaires pour établir une première évaluation du montant des dépenses que chacun sait devoir être considérable puisque l'assistance attendue qu'il faudra nourrir risque de dépasser le millier de personnes. L'accord obtenu, il est demandé à un astrologue membre du *fianakaviam-be* de déterminer la date la plus favorable. Celle-ci décidée, les responsables des *teraky* constitués cette fois en plusieurs groupes d'organisateurs : *tompon-draharaha,* se réunissent régulièrement pour se répartir les approvisionnements en riz et le travail nécessaire à la construction des

d'abris temporaires (cuisines, armature supportant les toits destinés à couvrir les tables et bancs où seront servis les repas).

La veille de la cérémonie, une ou deux heures avant le coucher du soleil, l'astrologue, accompagné des organisateurs, se rend au tombeau en suivant un itinéraire défini pour l'aller comme pour le retour. De l'alcool (*toaka gasy*) est versé sur l'angle sud-est du mausolée et le reste est bu par les personnes présentes. Debout sur le tombeau le doyen d'âge attire l'attention des ancêtres par trois cris aigus et, après les invocations d'usage maintes fois décrites, invoque nommément les *razana avadika* : les « ancêtres à retourner », dont le lendemain, les restes seront réenveloppés dans de nouveaux linceuls.

Rauné intervient à son tour et bien qu'il ne soit pas le plus âgé des branches du *fianakaviam-be* invoque en sa qualité de résident, le couple des *razambe* puis, à leur suite, Ravelonanahary la mère de sa mère et les trois germains de celle-ci qui sont ses propres parents adoptifs de la figure 7.1, enfin leur dernier frère mort sans postérité pour les avertir, non pas du *famadihana* – le terme n'avait pas été utilisé – mais du *famonosan-damba* : de l'enveloppement dans de nouveaux linceuls. Il n'appelle ni sa mère (Ravololonanahary) inhumée dans le tombeau de son père, ni ce dernier, un Andrianamboniolona d'un autre village (cartouche gris de la figure). L'invocation de Rauné achevée, les autres doyens des différentes branches du *fianakaviam-be* invoquent leurs propres ascendants.

Le lendemain matin, la cérémonie débute par un rituel de purification de l'ensemble des *zana-drazana* descendants des ancêtres concernés, qui coïncide avec les premières arrivées des parents non résidents du village accompagnés de leurs conjoints et des autres invités. Simultanément, depuis les premières heures, une partie des organisateurs procède, auprès des ménages du *Fokonolona* et des représentants des villages voisins, à une collecte des participations en argent et en riz. Le rituel de purification achevé, un premier zébu dont les caractéristiques ont été déterminées par l'astrologue, est immolé et les parts de viande crues sont réparties entre les représentants des assistants. Vers 10-11 heures les responsables préparent le repas festif, qui aussitôt prêt, est servi aux assistants et consommé sous l'abri réfectoire établi à cet effet. Il consiste en riz accompagné d'un bouillon de viande de bœuf et de café.

Vers 15 heures un cortège ordonné se met en route vers le tombeau en empruntant l'itinéraire déterminé de la veille. L'astrologue vient en tête avec un *zana-drazana* portant le drapeau national. Cela pourrait être aussi un gendre (*vinanto*). Les organisateurs et l'ensemble des descendants des ancêtres (*zana-drazana*), suivant par ordre d'âge, précèdent la masse des parents par l'ancestralité et le mariage, eux-mêmes suivis des musiciens loués pour l'occasion, des responsables de la Commune rurale et du *Fokonolona,* enfin de la foule des assistants sans distinction d'ordres sociaux. Parvenu au tombeau où se trouve déjà l'astrologue, un représentant des organisateurs adresse ses remerciements aux autorités et aux assistants. Dès qu'il cesse de parler les flûtes, accordéons et tambours commencent à jouer sur un rythme rapide dont le tempo est censé se maintenir de l'ouverture à la fermeture du tombeau. Les *zana-drazana* se partagent en deux groupes ; le premier, composé surtout d'adolescentes et de femmes qui restera à l'extérieur du tombeau ne cesse pas de danser. Dès que le tombeau est ouvert, le second groupe accompagné

des gendres et des brus (*vinanto*) pénètre dans la pièce funéraire pour sortir les restes des *razana* bénéficiaires identifiés au fur et à mesure, par leur nom de vivant prononcé à voix haute sans les faire précéder du *Itompokolahy* ou *Itompokovavy* (feu ou feue) qui marque la mort.

Dès que les restes sont à l'extérieur du tombeau, leurs enfants et petits-enfants avec, toujours, l'aide de leurs gendres et brus procèdent au *famonosan-damba* sans omettre de mentionner les noms des donateurs des suaires. L'opération terminée, les restes mortels réenveloppés sont confiés à des *zana-drazana* des deux sexes, qui, le dos appuyé sur le tombeau et assis à même le sol sur une seule ligne, les tiennent un temps sur leurs genoux. Le *famonosan-damba* achevé, la musique et les danses redoublent d'ardeur et les *zana-drazana* élevant les linceuls enveloppant les restes de leurs ancêtres à bout de bras au-dessus de leur tête, font trois fois le tour du tombeau avant d'y pénétrer à nouveau et de replacer les restes sur les dalles entre-temps recouvertes de nattes propres qu'ils occupaient précédemment. A l'extérieur, les descendantes des ancêtres ou épouses de leurs fils désirant des enfants se disputent parfois violemment les lambeaux des linceuls et les fragments des vieilles nattes ayant été au contact des corps. Placés sous leurs couches ils sont réputés assurer la fertilité. En dehors des personnes tenus de rentrer et de ressortir du tombeau, les gens évitent de se trouver face à l'entrée béante. Je n'ai pas recueilli d'éclaircissement à Ambohimalemy mais ai entendu ailleurs en Imerina que cette pratique s'expliquait par la peur d'être possédé par les ancêtres. La même croyance prévaut lors des enterrements.

Dernier sorti du tombeau, l'astrologue procède au rituel de sa fermeture (*hidim-pasana*) et assiste au replacement de la porte de pierre et au comblement de l'accès. Le retour au village se fait sans ordre particulier. La plus grande partie des assistants retournent chez eux et, au crépuscule, un second repas identique au précédent est servi à une majorité de *zana-drazana* et à leurs conjoints. Les parents les plus proches veillent une partie de la nuit. Il n'existe rien de semblable aux licences sexuelles décrites par le R.P. Dubois pour le Betsileo d'avant-guerre ou, plus récentes, par Malanjaona Rakotomalala pour le Vonizongo.

Le bon R.P. Dubois décrit avec horreur les *fiandravana* betsileo (1938 : 661-666) qui, bien que très atténués, survivent dans le Vonizongo (Rakotomalala : 229 et suivantes) et dans d'autres régions des marches du Betsileo et de l'Imerina. Dans la tradition malgache la consommation d'alcool et les activités sexuelles sans entraves sont mêlées. Les descriptions de Charles Poirier des funérailles royales sakalava et son recueil de chants funèbres sont à cet égard tout aussi saisissants (Poirier notamment 68-76). Bien évidemment, en dépit de la tradition des licences généralisées des *andro tsy maty* merina de l'ancien *Fandroana,* de tels « débordements » sont impensables dans le milieu *andriana* Andrianamboniolona profondément christianisé qui a fourni plusieurs pasteurs à l'ancienne royauté merina.

Le *razambe* ou le couple des *razambe* ne sont pas touchés. Leurs descendants, représentants des divers *teraky* qui en sont issus, marquent leur déférence en procédant au *safo-drazana* c'est-à-dire en recouvrant leurs restes de nouveaux linceuls sans les déplacer. Les gens précisent « qu'on n'enveloppe pas les *razambe*

mais qu'on les recouvre » : « ny razambe tsy famonosona, saforana ihany ». Deux règles sont toujours suivies :

> Seuls les descendants directs sont autorisés à réenvelopper les dépouilles de leurs ancêtres. Pour les autres ils peuvent, comme pour les *razambe,* procéder au *safo-drazana.*
>
> Les descendants directs ne déplacent et ne sortent que les corps de leurs parents et de leurs grands-parents, jamais au-delà à moins, ce qui est permis, qu'il ne s'agisse de réarrangements à l'intérieur du tombeau.

Ces limites structurales signifient qu'un membre du *fianakaviana* absent trop longtemps qui reviendrait après la mort de ses père et grand-père ou grand-mère paternels ou, éventuellement, mère et grands-parents maternels) ne serait pas admis à agir en qualité de *tompon-draharaha.* Si la pression sur les terres est forte, ce refus consomme *de facto,* avec la perte de son droit de cité, la rupture d'avec la terre ancestrale. L'exemple précédent de plusieurs *famadihana* conduits simultanément dans chacune des branches du *fianakaviam-be,* par les seuls descendants directs des ancêtres honorés, montre que les grands rituels de secondes funérailles intéressant tout un tombeau sont en fait, de la même façon que les *befangoaka* betsimisaraka, l'addition de rituels plus restreints célébrés par chacune des branches ou lignes *teraky.* A l'inverse le dépôt de linceuls sur les restes du *razambe* ou du couple de *razambe* symbolise effectivement la reconnaissance de liens communs.

### « Dépouille mortelle » objet de honte et « corps ancestral »

J'emprunte ces expressions à Malanjaona Rakotomalala (249-251) qui, décrivant l'événement rare de la simultanéité d'un enterrement et d'un *famadihana,* met en évidence les attitudes opposées à l'égard des premières et des deuxièmes funérailles et la valorisation des *famadihana.* Il s'agissait du *famadihana*-transfert d'un parent mort à l'extérieur dont les restes secs (le crâne et les huits os longs) placés dans une petite caisse devaient être réinhumés dans le tombeau ancestral.

> La caisse arrive au village deux ou trois jours avant la cérémonie du *famadihana* dont la date a été depuis longtemps déterminée par l'astrologie et dont tous les détails sont arrêtés. A ce point, un télégramme apprend le décès, en pays sakalava, d'un proche parent de la même branche de la famille. Quelques hommes partent immédiatement vers l'ouest chercher le corps et le ramènent au village en pleine nuit la veille de la cérémonie finale du *famadihana.* Ce n'est que le matin que les habitants du village apprennent l'existence d'un cadavre (*faty*) « caché », qu'en période de *famadihana* personne n'a évidemment pu pleurer. Les parents n'ont pas le choix et, le lendemain, au moment où le cortège du *famadihana* commence à sortir du village pour reconduire les restes du *razana avadika* au tombeau, un deuxième cortège transportant le cadavre se met immédiatement à sa suite précédé de l'orchestre qui tout au long du chemin joue les « airs endiablés » des *famadihana* totalement exclus lors des enterrements.

Rakotomalala décrit l'émotion et les larmes difficilement contenues et des parents de l'ancêtre et du mort qui, tout à fait exceptionnellement, se trouvent devoir assumer à la fois les rôles et les attitudes contradictoires de *zana-drazana* heureux de la glorification de leurs ancêtres et de parents éprouvés par leur deuil, et leurs efforts pour ne pas céder à la douleur (*ibid*).

TROISIÈME PARTIE

# LA PARENTÉ PAR L'AFFINITÉ ET PAR L'ALLIANCE

Les malgaches considèrent l'homme tel qu'il est. Sans l'écarteler entre les exigences d'une nature divine qui le tirent vers le haut et celles d'une nature terrestre qui en sens inverse le ramènent vers le bas, ils n'attendent guère de lui que ce qu'il peut donner. Cette conception favorise un relativisme et une tolérance que les Occidentaux jugent difficilement admissible. Non seulement il est légitime de satisfaire aux besoins de « l'être brut » (nourriture, boissons alcooliques et, ce qui me retient ici, sexualité) mais encore, il paraît déraisonnable de s'en priver. Chaque catégorie d'âge et de sexe a ses priorités et, longtemps, les préoccupations sexuelles occupent une grande place dans les pensées et dans la vie des hommes et des femmes. Les adolescents et jeunes gens n'hésitent pas à parcourir jusqu'à une vingtaine de kilomètres dans la nuit pour retrouver discrètement une partenaire qu'ils quitteront avant l'aube. La liberté des adolescentes est à peu près entière. Dès qu'elle sont pubères, elles possèdent leurs propres cases et sont libres de faire ce qu'elles veulent avec, selon les régions, plus ou moins de discrétion. Il est rare que les adultes hésitent à profiter des occasions ; cela, particulièrement vrais des hommes pourtant pour la plupart marié, vérifie le dicton sakalava selon lequel « ils ne sont l'époux de personne » : *ny lehilahy tsy vadin'olo*. Le seul frein provient de la crainte diffuse des dangers des relations sexuelles facilement vulnérables à la sorcellerie. Cela, vrai partout, est davantage patent dans les régions plus ou moins isolées ainsi que l'établissent les descriptions du R.P. Dubois des funérailles betsileo de l'avant-guerre accompagnées de débordements « païens » ou des observations de Rakotomalala pour le Vonizongo des marches du nord-ouest de l'Imerina auxquelles j'ai fait allusion. A cet égard, l'Imerina et le Betsileo modernes profondément christianisés, et également le pays antemoro, sont des exceptions. La profonde altération de la culture ancienne n'a pas pour autant radicalement modifié les réactions des gens. Ceci étant, une distinction très nette est partout établie entre une simple relation sexuelle et le mariage coutumier socialement reconnu. Même prolongée la relation sexuelle ne modifie pas le statut des partenaires et les enfants non considérés comme légitimes appartiennent *de facto* à la mère. Au contraire le mariage établit au travers des conjoints une relation d'affinité et, si elle est prolongée, d'alliance entre leurs familles d'orientation et/ou leurs groupements résidentiels respectifs. Indissociables l'un de l'autre le mariage et l'alliance gagnent à être distingués. Aujourd'hui, l'alliance procède du mariage entre deux individus. Naguère l'inverse prévalait. Les intérêts des alliance entre familles commandaient les mariages de leurs membres, au besoin à l'encontre des désirs personnels des premiers intéressés. Les mariages d'enfants consommés à leur puberté diminuaient les risques de contestation en même temps qu'ils protégeaient les patrimoines.

Le mariage peut être décrit de l'intérieur au travers des coutumes ou à l'inverse de l'extérieur au travers d'une description des réseaux d'affinité et/ou d'alliance que les mariages répétés établissent entre les unités résidentielles coéchangistes. Les figures 4 et 5 ont montré d'un point de vue diachronique et synchronique de quelle façon le recoupement des chaînes de mariages densifiait l'ensemble d'une

population régionale dont l'extension correspondait à leur développement. Inévitablement, au sein des groupements d'ancestralité et de parenté plus proche, les nouvelles unions sont déterminées par les anciennes qui les permettent si elles peuvent être répétées, les interdisent dans le cas contraire. Partout les unions possibles se situent entre les interdictions absolues de l'inceste et des mésalliances et les prohibitions relatives susceptibles d'être levées. Aux interdictions de la parenté s'ajoutent celles que le mariage instaure entre affins ou alliés (fin du chapitre onze et Appendices I et II). Opérantes dans une fourchette de trois générations, les interdictions de parenté peuvent être battues en brèche par des considérations mélangées d'intérêt et de statut qui à l'inverse favorisent des mariages de proches parents exemplifiés par le *lova tsy mifindra* d'Imerina que j'ai déjà qualifiés de « patrimoniaux ». Partout à Madagascar le véritable mariage patrimonial est celui des cousins croisés enfants ou petits-enfants d'un frère et d'une sœur et aussi, pour l'Imerina (ce qui est moins connu), l'union des petits-enfants de sœurs. Lorsqu'il est autorisé, le mariage d'enfants de frères, lié à une idéologie d'endogamie, est souvent un mariage de statut et ce n'est qu'indirectement qu'il peut être considéré comme patrimonial. Par contre, les unions des enfants de sœurs, assimilées à la sorcellerie parce que destructeurs de l'ordre du *lahatra*, sont partout radicalement interdites. Dans l'ouest et le sud, les interdictions des mariages des enfants de sœurs sont souvent prolongées à leurs descendants en ligne indifférenciée et ce, parfois, aussi longtemps que l'on se souvient des relations généalogiques. A cette interdiction des unions d'enfants de sœurs deux exceptions : les mariages dynastiques de l'ancien royaume merina appelés *fanjakana tsy arindra*, (version politique des mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra*) et les mariages royaux sakalava.

Les interdictions de mariage dues aux différences de statut continuent à opérer dans les sociétés aussi bien endogames qu'exogames où, du fait de leur ethnie, des différences de condition ou, à l'intérieur des mêmes conditions, des différences de statut et/ou de rang, certaines personnes sont exclues. Les descendants d'esclaves évidemment peu favorisés sont condamnés à une endogamie forcée de condition (ou de manque de condition). A certaines époques les unions entre personnes appartenant aux ordres blancs et noirs ont constitué des offenses majeures à la fois contre les interdits de la terre (*fadin-tany*) et contre les souverains. Considérés à l'égal de l'inceste et de la sorcellerie comme susceptibles de bouleverser l'ordre cosmique du *lahatra* et de mettre en péril la sécurité du pays et de ses habitants, ils étaient en Imerina punis de mort. Aujourd'hui encore les formariages emportent, sinon toujours le rejet du tombeau ancestral pour les transgresseurs, du moins, certainement le refus d'y admettre leurs enfants et, *a fortiori*, leurs conjoints de condition inférieure à la leur. Dans les sociétés intrinsèquement hiérarchiques que sont les sociétés malgaches, ces idées demeurent partout agissantes. Pourtant, ainsi que l'exemple betsimisaraka de cette partie le montrera, les naissances d'enfants illégitimes vont rapidement rendre les distinctions difficiles. Le contrôle de l'identité ancestrale, c'est-à-dire sociale, des futurs conjoints aisé dans les campagnes, devient quasi impossible dans les villes. Il est certain que l'endogamie d'ancestralité ou de parentèle répétant les mariages d'ascendants a le mérite, non seulement de préserver de ce genre d'accident mais encore, en créant

à l'instar de l'endogamie d'ancestralité ou patri-endogamie antandroy des lignées de proches parents doublement agnats dont le statut rituel est, je le répète, supérieur à celui des agnats par filiation simple, de fortifier considérablement les groupements de descendance. En Imerina les mariages patrimoniaux de collatéraux proches ont le même effet en créant des lignées-pivot on lignées critiques – en anglais *core lines* – de créér des poles ou noyaux de familles localisées étendues dont les membres, apparentés par double filiation, commandent à leur profit le maximum d'avantages. Toute différente, l'endogamie de parentèle a pour effet d'unir des « enfants/descendants d'hommes et de femmes » et aussi, dans une logique purement Omaha, en interdisant toujours dans l'inévitable fourchette des trois générations d'épouser des parents proches, de transformer les parents éloignés que l'on épouse, en très proches parents maternels des enfants issus des unions.

Il serait possible de dire que, dans les sociétés favorisant l'endogamie, les mariages entre proches collatéraux ont pour effet de resserrer la parenté, tandis qu'à l'inverse les sociétés exogames qui interdisent les mariages entre apparentés, l'élargissent. Sans revenir sur les utilisations exclusives ou alternatives des mariages endogames et exogames, dont les données merina, betsimisaraka et antandroy discutées offrent de parfaits exemples, je m'attache aux réseaux d'affinité et/ou d'alliance qui, à l'intérieur des populations régionales qu'ils constituent et dépassent sans cesse, mettent en relation les unités résidentielles relevant des différentes groupes de patrifiliation ou de descendance. Pour l'Imerina je me limite à la préférence pour l'endogamie et à ses conséquences, soutenant notamment que le *vodiondry* remis par la famille du futur époux à celle de la future épouse, aujourd'hui généralisé comme légitimation du mariage, n'était exigé à l'origine que pour les seules unions exogames. Pour l'Androy l'ethnographie des alliances du hameau de Lahimpolotse me permet de discuter de la division capitale séparant les donneurs de femmes des preneurs dont les dons et contre-dons de zébus à l'occasion des rituels constituent les troupeaux individuels. A l'intérieur des parcs, les découpages-blasons des oreilles des zébus permettant de retracer immédiatement leur provenance, archivent les alliances des vingt ou trente années précédentes. A ce propos je parlerai de l'institution du *miavake,* caractéristique de l'Androy et de l'extrême-sud malgache par lequel, au fur à mesure du mariage des aînés de ses fils nés de ses différentes épouses, leur père leur remet une fraction de son troupeau. Les deux derniers chapitres reviennent aux Betsimisaraka. Le chapitre onze insiste sur les réseaux matrimoniaux étudiés au travers de la dispersion des femmes (les filles et les sœurs) ainsi que sur l'instabilité matrimoniale marquée par les unions successives qui, en multipliant les groupes de demi-germains, affectent directement la structure sociale. Le chapitre douze, le dernier de l'ouvrage, reprend dans une perspective proche de celle Pierre Bourdieu, l'ensemble des données betsimisaraka, ce qui donne une idée de l'intérêt heuristique qu'une application des concepts de champs, de positions, de capitaux et, bien évidemment, d'*habitus* de cet auteur, présenterait pour la compréhension des sociétés de Madagascar, aussi bien pour de nouvelles recherches que pour une réévaluation des études anciennes.

# 8

# Les mariages merina et la préférence pour l'endogamie

La préférence pour l'endogamie est commune à toutes les communautés merina, vakinankaratra, betsileo, zafimaniry, bezanozano des hautes terres centrales de Madagascar et aux milieux émigrés qui en proviennent. Aussi bien des colons-soldats *voanjo* qu'au cours du XIX[e] siècle, l'ancienne royauté a semés comme des arachides (*voanjo*) sur toutes les avancées occidentales et orientales du royaume, que plus récemment des migrants permanents appelés *valovotaka*. Les uns et les autres sont très nombreux dans les régions de peuplement mélé à l'ouest dans la basse vallée de la Betsiboka, et à Majunga et sur la façade orientale, aussi bien tout au long du gradin intermédiaire depuis la région de Moramanga jusqu'à la dépression du Lac Alaotra et dans la région betanimena de Brickaville, que dans la portion côtière comprise entre Tamatave jusqu'à Fénérive. Les Merina et les Vakinankaratra voisinent avec les Betsileo dans les étendues Moyen-Ouest tandis que ces derniers s'installent beaucoup plus loin, dans ces autres régions de peuplement mélé que sont devenues les basses vallées et les vastes deltas de l'ouest depuis le Mangoky jusqu'à la Tsiribihina. Dans toutes ces régions les étrangers, notamment ceux d'autres traditions ou *fomba* venus de l'Androy ou du sud-est antesaka ou antemoro, font peur. Cela est particulièrement vrai des femmes, qui craignent de quitter leurs parents et les villages où elles sont nées pour suivre leurs maris *an-tanin'olona* : « en terre étrangère ». Il s'agit d'une vérité d'évidence nourrie par une abondance de proverbes, de dits, de récits édifiants inculqués dès le premier âge, vérité toujours prête à refaire surface dès que surgit la moindre incertitude. Le désir de rester « entre soi », la peur des étrangers, l'attachement aux terres ancestrales dont il faut préserver la consistance combinés, favorisent la pratique de l'endogamie également sentie comme le meilleur moyen de maintenir le statut social. L'ancienne royauté merina avait codifié ces idées en lois (*lalàna*) très sévères proscrivant les mariages entre personnes de statut différent, et tout particulièrement les unions entre les blancs (*fotsy*) et les noirs (*mainty*). Celles-ci, jugées à l'égal de l'inceste radicalement contraires à l'ordre naturel *lahatra* et de surcroît de nature à transformer le royaume en un parc à zébu lieu de promiscuité (*valambe*), étaient jusqu'à la fin du règne de Ranavalona I en 1862 punies de mort. L'ancienne législation merina et les conceptions

qui les sous-tendent sont détaillées dans le chapitre sur le mariage des *Fomba Malagasy* (Coutumes malgaches) rassemblées par le Rev. Cousins et publiées pour la première fois en 1932 avant d'être reprises et développées par les soins du Pasteur Randzavola font, depuis cette date, l'objet de rééditions régulières. Je voudrais, avant de discuter des mariages *andriana* Andrianamboniolona du village d'Ambohimalemy, rappeler ces idées, qui bien qu'elles ne soient plus comme à l'époque du royaume merina codifiées dans une législation, demeurent néanmoins profondément intériorisées dans les consciences et continuent à guider les pratiques des gens. Pour terminer je reviendrai sur l'attachement à la terre, ce qui me ramène aux idées d'ancestralité et d'*anaran-dray* du chapitre précédent.

## Les unions endogames et exogames

Je pense que l'Imerina et l'ensemble des hautes terres ont, de tous temps, connu deux types de mariage entièrement différents dans leurs modes de constitution et dans leurs effets : le mariage endogame ; le mariage exogame. Je pense que la remise du *vodiondry* : litt. : de « l'arrière-train de mouton » (ou *vody ondry*, j'adopte l'orthographe des textes historiques merina) destinée à « sceller » les mariages, ne concernait à l'origine que les mariages exogames. Le *vodiondry* consiste actuellement en une somme d'argent remise par la famille de l'homme à la famille de la femme. Dans le passé comme aujourd'hui sa remise, mobilisant les deux familles paternelle et maternelle des époux, marque la détermination des parents de protéger leurs filles et leurs sœurs lesquelles (en mettant bout à bout plusieurs expressions malgaches) « prises pour épouses » « sortent de chez elles » pour « suivre leurs maris en terre étrangère ». Cette méfiance à l'égard des mariages exogames, les incertitudes et craintes pour le sort des filles et des sœurs, ne se comprennent que par rapport à la préférence évidente pour les unions endogames « normales » suffisantes à offrir toutes les garanties.

### *Les idées de sens commun*

Les *Fomba Malagasy* donnent une série de formules figées ou clichés sans cesse repris dans les discours officiels (*kabary*) de mariage, dans les compilations des « dits » des anciens ou des ancêtres (*tenin-ntaolo, tenin-drazana*) qui reviennent comme des leitmotive et nourrissent la petite littérature de Tananarive. Apparemment livrées en vrac, ces images embrassent toute la gamme des unions possibles : avec des parents connus ; avec des conjoints qui se révèlent être des parents ; avec de parfaits étrangers. A plusieurs reprises des personnes âgées parlant de leur groupement résidentiel, ou bien de leur unité d'héritage *anaran-dray* ou encore de leur *fianakaviam-be*, se sont félicitées de l'absence d'entorses à la

règle d'endogamie soulignant qu'aucune des épouses n'était étrangère : « tsy misy terak'Ikalahafa » : « il n'y en a pas nées de cette étrangère... »

L'implication d'abord patrimoniale de cette image (cf. la généalogie de la descendance des *razambe* Rainijafinzato et Ravololona du chapitre précédent) est qu'en évitant la dispersion du patrimoine ancestral, les mariages endogames ont sauvegardé l'*anaran-dray*. D'où la phrase stéréotypée peu aisée à traduire : « Ilailava mandry amorom-patana : zovy ity ka izaho ihany » exprime la surprise d'une jeune fille découvrant soudain dans la maison de son père « un grand jeune homme » – à l'évidence un prétendant reçu avec honneur – puisqu'il dort « au nord du foyer ». Dans ces conditions qui pourrait-il être d'autre « qu'un proche parent » ? Le sens malgache beaucoup plus fort : « zovy ity ka izaho ihany » signifiant : « qui peut-il être d'autre s'il n'est pas moi-même ? (mon identique, mon proche parent) » retrouve l'unicité des parents exprimée par le dicton vezo souvent cité : « ils ne sont qu'un ». Deux autres images développent la même idée. La première compare les mariages endogames aux tiges d'une même touffe de patates que l'on croit dispersées mais qui lorsqu'on fouille se révèlent n'avoir qu'une seule racine et, arrachées, ne remplissent qu'un seul panier : « hadina iray fototra, raofina iray harona. »

Même fausse apparence pour les bords d'une marmite : ils ne divergent que pour se rejoindre : « molo-bilany, ka iray mihodina. » Allusion à la fille ou à la sœur qui sortent de leur famille pour y rentrer aussitôt en épousant un collatéral.

L'endogamie d'ancestralité est d'abord une endogamie de condition sociale qui dans des circonstances normales prend le pas sur tout autre considération (richesse plus grande, niveau d'instruction plus satisfaisant etc.). Une réalité également exprimée par d'autres proverbes : « Fandri-drano, ka tsy misy avo sy iva » : « Eau calme, il n'y a ni haut ni bas. »

Ou, cette exclamation indignée d'une jeune femme sollicitée qui rejette l'union exogame : « tsy mba vahy mandady hazo tsy fantatra » « (pour qui me prenez vous !) serais-je donc une liane qui grimperait sur un arbre qu'elle ne connaît pas ! », au profit du même idéal d'endogamie symbolisée en Imerina par la phrase sans cesse répétée de « velona iray trano, maty iray fasana » : « vivants une seule demeure, morts un seul tombeau » ou, si l'on préfère, « vivre dans une même demeure pour être enseveli dans un même tombeau ». Le dicton merina caractéristique des sociétés endogames de Madagascar, qui du fait de l'identité d'ancestralité préconise le mariage, est dans cette implication, diamétralement opposé au sens du dicton betsimisaraka correspondant (velogno iray tagnàna, maty iray tragno manara) où, à l'inverse, dans la logique exogame du nord de Madagascar, l'identité exclut toute possibilité de mariage. Si elles intervenaient, les préférences personnelles seraient regardées comme scandaleuses. A preuve cette protestation scandalisée d'une jeune fille délaissée : « Ny tarehy ko ratsy angaha no zaha'nao fa tsy ny havana avy any Dilambato » : « Peut-être ne regardes tu en moi que mon visage laid et pas la parente qui (comme toi) vient de Dilambato » (Callet t. 1 : 8).

A un niveau plus profond, la préférence pour l'endogamie est rationalisée par deux croyances. La première pose que les mariages avec des étrangers étant toujours potentiellement dangereux il est avisé de les éviter. La seconde rajoute l'idée que parce qu'ils procèdent de l'ordre idéal du *lahatra* les mariages endogames

sont finalement déterminés par le destin (*vintana*), expression de ce même *lahatra*. De la même manière qu'une marmite possède son couvercle, chaque personne possède son *tandrify* : son « vis-à-vis » ou *Alter Ego* qu'il est de son « lot » (*zara, anjara*) de rencontrer et qu'elle n'aura pas du reste à chercher bien loin.

La sécurité qu'offrent les mariages entre parents et tout particulièrement entre parents par l'ancestralité de *fianakaviam-be* tient à la garantie apportée par les ancêtres communs directement intéressés au maintien des bonnes relations entre leurs descendants, qui ont le droit et le devoir (*adidy*) de les contrôler. On sait que la colère des ancêtres à l'égard de leurs descendants ayant manqué à l'ethos du *fihavanana* se manifeste par leur blâme (*tsiny*), qui peut atteindre les coupables ou leurs proches en les frappant d'infortunes, de maladies voire en provoquant leur stérilité ou leur mort. Cette garantie des ancêtres ne vaut pas lorsque les époux sont étrangers l'un à l'autre. Dès lors leurs relations réciproques et *a fortiori*, pour chacun d'eux, celles avec les proches de l'autre, vont être dominées par la méfiance. Les récits des contes, des petits romans édifiants développent fréquemment cette conception littéralisée au travers du motif de la jalousie (*fialonana*). Une jalousie telle qu'elle ne recule devant aucune forme de violence, n'hésitant pas à recourir à la sorcellerie (*mosavy, vorika*) voire au meurtre par usage de poisons. La crainte d'être empoisonné demeure toujours un obstacle sérieux aux rapports sociaux et pousse les gens à refuser de recevoir de la nourriture ou des boissons de la main d'étrangers.

Le thème que le mariage exogame est dangereux jusqu'à, selon la formulation du mythe d'Ibonia, conduire à la mort : « Ny lalam-bady anie no mahafaty » : « (Oui, assurément,) le chemin du mariage (ici avec une femme étrangère) peut conduire à la mort », est central dans la mythologie, dans les contes et dans la littérature malgache. Les mythes et les contes merveilleux qui en dérivent expriment les attitudes à l'égard des unions avec des étrangers sur le mode direct du refus ou sur celui des conséquences néfastes qui découlent de l'acceptation. Le premier mode, spécifique de l'Imerina, met en scène des princesses royales qui, sous des dehors d'arrogance leur faisant rejeter leurs prétendants, respectent en fait la règle d'endogamie de condition (*firazanana*). Le second mode, commun à toutes les populations endogames ou exogames de Madagascar, reprend le thème de la fierté mais, cette fois, sous l'aspect du vain orgueil des héroïnes qui sans les justifications cachées des Princesses royales d'Imerina rejettent les honnêtes prétendants qu'elles connaissent pour suivre de séduisants étrangers, en réalité des monstres-garous mi-homme mi-bête qui les dévorent ou menacent de les dévorer ou encore des morts sortis de leurs tombeaux (*lolo vokatse*) qui essaient de les y entraîner. Dans ces exemples l'initiative provient des hommes mais, lorsqu'usant de leurs charmes, les femmes les aguichent, la situation n'est pas meilleure. Une autre série de mythes et de contes stigmatisent ainsi les héros éperdument amoureux de femmes-serpents qui les détruisent, eux et leur parentèle. Le message, toujours le même, condamne l'absurdité de délaisser des parents ou des voisins dont on a rien à craindre pour des inconnus dont on a tout à redouter. Je ne développe pas davantage ces thèmes déjà traités dans mon ouvrage *L'Étrangère intime* sur la mythologie des hautes terres malgaches.

*Le* vodiondry, *garantie des épouses qui suivent des étrangers*

De nombreuses personnes pensent que l'endogamie a été très longtemps le régime normal des alliances et, qu'au départ, l'exogamie n'était rien d'autre qu'un privilège princier au service des stratégies politiques. Je ne m'étends pas sur les douze « épouses du pouvoir » (*vadim-panjakana*) des souverains (et même des trois dernières souveraines de la dynastie merina). Pour la masse de la population, le développement de l'exogamie est allé de pair avec la sécurité relative favorisée par l'émergence des premiers petits royaumes fondés sur la mise en valeur des bas-fonds transformés en rizières. La remise du *vodiondry,* regardée aujourd'hui, je le répète, comme légitimation et preuve du mariage, ne se pratiquait que pour les mariages exogames à l'exclusion des mariages endogames qui exigeaient des rituels de lever des interdits de proche parenté (*ala-ondrana*). Deux passages trop peu connus des *Tantara ny Andriana* sont tout à fait clairs. Je les cite à la suite sans les commenter en reproduisant cependant en italique les passages relatifs à la possibilité des unions entre des enfants de sœurs, suffisants en eux-mêmes à attester de l'ancienneté de la période à laquelle se rapporte le premier texte :

> « Roa ny fanambadiana aty Imerina :
> 1° Raha ampy havana akeky, zanadrahalahy, zanak'olona mirahavavy dia alana ondrana raha mivady ; ny ray amandreny no mandoa ondry na omby analana ondrana azy, analana ny otafady
> 2° raha samihafa : dia andefasana vodiondry raha hivady, sy itorotoroan-dravin'akondro ; ny vodiondry sy ny ravin'akondro torotoroin-dRafotsibe renibe ny vavy, fanao ela ho famatorana ny fanambadiana. » (Callet I. : 156) :
> « Il y a deux (types de) mariage ici en Imerina :
> 1° Lorsqu'il y a suffisamment de proches parents, enfants de frères, *enfants de sœurs*, s'il y a mariage on procède au *alana ondrana* (lever d'interdit) ; les parents paient un mouton ou un bœuf pour lever l'interdit (qui frappe ce mariage), pour enlever la faute, (la transgression, la violation à connotation religieuse).
> 2° lorsque (les futurs époux sont) différents, (c'est-à-dire qu'ils ne sont pas parents et qu'il s'agit d'une union exogame) on procède à la remise (l'envoi) du *vodiondry* et l'on déchire (écrase, broie) les feuilles de bananiers ; le *vodiondry* et la déchirure de la feuille de bananier par une vieille femme grand-mère de l'épouse, sont des pratiques anciennes destinées à nouer (attacher) le mariage. »

A la suite :

> « Vao tamy ny Rabodonandrianampoinimerina nihidy ny fandefasana ny vodiondry ho famatorana ny fanambadiana fa raha tsy lasana vodiondry dia tsy vady na dia niteraka 10 aza » (*ibid.*) :
> « Lorsque (la reine) Rabodoandrianampoinimerina (vint au pouvoir), la remise du *vodiondry* a été prescrit comme confirmation du mariage, car une femme pour laquelle on n'a pas remis le *vodiondry* n'est pas épouse, même si elle a eu dix enfants » (traduction Chapus et autres, tome 1 : 299).

Plus loin, il est question de la généralisation du *vodiondry* qui exigé au départ pour les seules unions exogames en arrive, lors du règne de la même souveraine, à être définitivement institutionnalisé comme « serrure » ou « verrou » des deux types de mariages : « Ny vodiondry natao ny hidy ny fanambadiana » (*ibid.* 158, aussi II : 791) : « Le *vodiondry* a été fait la serrure du mariage. »

Le texte permet de comprendre l'évolution des formes de mariages avec, pour les mariages endogames, l'acceptation à l'origine des unions d'enfants de sœurs. Comme précédemment son importance justifie la reproduction de la version malgache :

> « Ary ireo no alana ondrana raha hivady : mbola vitsivitsy ny olona tany aloha, ary mifankatia, koa tsy mba tahaky ny ankehitriny, koa ampivadina alam-pady alana ondrana ny zanakolona mirahavavy, etc. Ary ny ankehitriny kosa indray, efa nitombo betsaka ny olona, ka dia mivady ny zanakolonamianadahy sy ny zanakolonamirahalahy manao lova tsi mifindra: tsy mba alana ondrana intsony, fandefasana vodiondry ; ary ny mpianaka taloha tsy fanao izany... » (*ibid.* 157) :
>
> « Et voici ceux (les futurs conjoints) dont le mariage nécessitait le lever d'interdit *alana ondrana* : auparavant les gens étaient peu nombreux, et s'entendaient (s'aimaient réciproquement), aussi ce n'était pas comme de nos jours, aussi *on mariait les enfants de sœurs en enlevant les interdits et empêchements au mariage,* etc. De nos jours en revanche les gens se sont multipliés, les enfants de frères et sœurs et les enfants de frères se marient (sur le mode) *lova tsy mifindra* (pour maintenir l'héritage dans la famille), on ne pratique plus le *alana ondrana* (mais) on remet simplement le *vodiondry* ; ce que les parents d'autrefois ne faisaient pas pour (le mariage de) leurs enfants. »

La dernière phrase prenant en compte le sens du mot *mpianaka* : « parents dans leurs relations avec leurs enfants » et vice-versa confirme le texte précédent en établissant que la remise du *vodiondry* était liée aux seuls mariages exogames, les mariages endogames n'exigeant, je le répète, que le lever d'interdit *alana ondrana* :

> « Ary tamy ny taloha, ny vadifofo na lasambodiondry aza, dia vady. Ary ny vady amboarina, sy ny vady alan'ondrana, dia tahak'izany koa na lasambodiondry na tsy lasana. Ny vadi-amboarina : amboariny ny raiamandreny, na alana ondrana na tsy alana ondrana dia ny raiamandreny no mahavita manamboatra azy. Ary ny vadi-alaondrana: dia zanakolonamirahalahy sy zanakolonamirahavavy sy zafimpirahavavy, izany no vadi-alanondrana : vadi-amboarina alana ondrana. Rahefa teny nifanekeny ny raiaman-dreny sy ny vaventy, ka miteraka ny vadifofo sy ny vady amboarina, sy ny vady alan'ondrana, dia zanaka mandova vola-aman-karena izany : fa natao ny ntaolo fanambadiana izany, ray sitraka ny fo ny izy roaroa ampivadina, na lasam-bodiondry na tsy lasana ; fa ny vava ny raiamandreny sy ny teny n'andriana no fanidiana : rahefa vady nifanekena, dia vady, ary rahefa misy tenindrazana, tsy azo ovana : "Ny ta handoa vodiondry, dia mandoava hiany. Fa na tsy mandoa vodiondry na mandoa vodiondry, rahefa teny nifanekeny ny raiamandreny sy izy hivady sy ny mpianakavy, dia atao ko vady izany : fa efa sitraky ny fo, ka

raha isaorana tsy manam-pahefana", hoy Andrianampoinimerina, sy ny andriana taloha. » (*ibid.*) :

« Autrefois, la *vadifofo* (l'enfant pré-réservée à un cousin quelquefois dès avant sa naissance qu'elle épousera dès sa puberté) même sans la remise du *vodiondry* était une épouse. Et c'était également comme cela pour les mariages "arrangés" (par les parents – concernant cette fois plutôt des adolescents –) et pour les mariages avec suppression d'empêchements, qu'il y ait ou non remise du *vodiondry*. Pour les mariages "arrangés", que l'on procède ou non aux suppressions d'empêchements, c'étaient les pères et mères (ou les parents âgés) qui menaient à bonne fin les arrangements. *Quant aux conjoints dont on enlevait les empêchements* c'étaient des enfants de frères, *des enfants de sœurs* et des petits-enfants de sœurs, pour lesquels on "arrangeait" les mariages en enlevant les empêchements. Lorsque les "pères et mères" et les personnes importantes s'étaient mises d'accord et que les épouses *vadifofo*, ou les épouses (dont les mariages avaient été) "arrangés", pour lesquelles on avait enlevé les empêchements enfantaient, leurs enfants héritaient de l'argent et des richesses. (Pour cette raison) les anciens considéraient que ces unions (entre proches parents) étaient conformes aux désirs des cœurs des époux. Qu'il y ait eu ou non remise du *vodiondry* dès lors que les époux étaient d'accord, ils étaient époux. La volonté exprimée par la bouche des "pères et mères" et la parole du prince/souverain constituaient (le fondement de) la légalité. Une fois prononcée, la parole des ancêtres ne pouvait être changée : "Celui qui veut remettre le *vodiondry* qu'il le remette". Mais qu'il le remette ou non, lorsque les "pères et mères" (*raiamandreny*) les époux et (leurs) parents sont d'accord, je considère les époux comme mariés, car cela est la volonté de leur cœur, et si la femme n'a pas été répudiée, elle n'est pas libre, dirent Andrianampoinimerina et les souverains d'autrefois. »

Les *raiamandreny* (pères et mères) sont les personnes d'importance, anciens du village occupant les positions d'autorité. L'intervention du souverain, relative à la légalité des mariages endogames décidés par la libre volonté des parents des époux si elle peut surprendre, s'explique par le fait que depuis les temps les plus reculés, ces usages étaient des *fomban-tany* : des « coutumes de la terre/du pays » qu'au moment de l'instauration du pouvoir royal ou, en tout cas, dès le règne de Ralambo le deuxième souverain de la dynastie merina, sont institutionnalisées comme *fombam-panjakana* : « coutumes du royaume ». Par la même occasion, les *fadin-tany* : « interdits (*fady*) de la terre » qui les mettaient en acte, deviennent des « interdits du royaume » (*fadim-panjakana*) dont, je l'ai dit, les transgressions, supposées ruiner l'ordre politique et social en « mettant les choses sens dessus-dessous » (*amboni-ambany*) étaient sanctionnées par la peine capitale.

Pour résumer, les anciennes conceptions distinguent deux types de mariages, l'un endogame, l'autre exogame, constitués de manière différente. Le premier, intervenant entre conjoints apparentés, exigeait les rites *alana ondrana* : de lever d'interdit. Le second, celui des sœurs et/ou des filles partant loin de chez elles vivre chez des étrangers, concevait la remise du *vodiondry* comme un engagement solennel réciproque exprimant, du côté des parents du jeune homme la promesse de bien traiter la jeune épousée et, du côté des parents de celle-ci, la volonté manifeste de veiller à ce que cet engagement soit respecté. Le *vodiondry* qui, au

départ, était regardé comme scellant l'alliance entre deux familles étrangères, en est graduellement venu à constituer le fondement et la preuve du mariage jusqu'au moment où la reine Rabodoandrianampoinimerina, soucieuse de prévenir les querelles d'héritage nées de la contestation de la légitimité de certaines unions, a étendu l'obligation de remise du *vodiondry* à toutes les alliances exogames ou endogames. La preuve décisive de la liaison du *vodiondry* avec les mariages exogames me semble résider dans le fait que la remise du *vodiondry* merina s'inscrit dans une séquence tout à fait comparable à celles des mariages des sociétés exogames du nord de Madagascar. Une comparaison des pratiques matrimoniales merina et tsimihety décrites respectivement par le pasteur Rasamuel et par Tongasolo et le R.P. Marens (cf. bibliographie) est tout à fait persuasive avec, dans les deux cas, la mobilisation des mêmes catégories de parents paternels et maternels de l'épouse intervenant de la même manière et aux mêmes phases des pratiques et des rituels. Les parents exigent que les « preneurs de femmes » reconnaissent l'affiliation de leur épouse en versant des dédommagements à ses parents pour les soins qu'ils en ont pris (la liste des bénéficiaires paternels et maternels étant très élaborée, je renvoie aux auteurs cités). Dans le même temps, ils leur affirment qu'elles ne sont pas seules ; qu'en toute circonstance, elles seront protégées par leurs parents. D'où, invariablement, l'avertissement solennel de les traiter avec impartialité (le leitmotiv des relations malgaches entres parents et affins) et respect. De les battre certes, « si elles le méritent », mais sans excès, sans les éborgner ou leur briser les dents ou les os...

## L'ancienne législation royale

Dans l'Imerina ancienne, l'ordonnancement de la hiérarchie sociale était maintenu par l'imposition de règles matrimoniales rigides qui forçaient les membres des ordres et sous-ordres hiérarchiques à se marier dans leur condition à l'intérieur de leur *firazana* ou *foko* d'origine. Rejetés hors de l'ordre social, les esclaves ne pouvaient que s'unir entre eux. Ces lois (*lalàna*) extrêmement dures visaient en évitant que l'Imerina « ne devienne un grand parc à zébu (*valambe*) » à sauvegarder l'ordre du *lahatra* et, par là, à maintenir la cohérence du royaume préservé de l'anomie. Très significativement, le chapitre *Ny amin'ny Fanambadiana* : « Sur le Mariage » des *Fomba Malagasy* parle des « lois du mariage selon les ancestralités » (*ny*) *laläna'ny fanambadiana ara-pirazanana*. Je traduis quelques passages en utilisant la distinction entre les unions endogames de parenté (*lova tsy mifindra* ou *tsy misara-mianakavy*) et les unions de *firazanana* qui sont des mariages que l'on pourrait qualifier « d'état » ou de « condition sociale ». La force de l'imposition de ces pratiques était marquée par la rigueur des sanctions frappant les transgresseurs, à nouveau la mort s'il s'agissait d'unions entre « blancs » et « noirs » (plus haut). Jusqu'à la fin du XIX[e] siècle le royaume merina (de la même façon que les autres premiers royaumes malgaches des hautes terres et de la côte orientale) peut

être imaginé organisé à la manière d'un vaste damier dont les cases seraient occupées par des catégories et groupements de descendance localisés[1]. Ces groupements étaient astreints à une sévère endogamie destinée en les isolant les uns des autres à prévenir toute alliance (horizontale) susceptible de menacer le pouvoir du souverain. Seul, ce dernier et les deux sous-ordres princiers des *Zanak'andriana* et de *Zazamarolahy*, bénéficiaient parmi d'autres privilèges de celui de l'exogamie. Le troisième sous-ordre nobiliaire des Andriamasinavalona, sans territoire propre et organisé en lignages, formaient une sorte d'aristocratie de fonctionnaires royaux de haut statut dont les membres en résidence obligatoire dans les territoires des différents *firazanana* et *foko* qu'ils administraient étaient autorisés à contracter des mariages exogames (cf. fig. 8.9). Ce privilège leur permettait par des alliances politiques « verticales » avec des conjoints de statut inférieur de maintenir par le sommet la cohésion d'un ensemble formé à sa base d'unités disparates, dissemblables et hiérarchisées mais cependant de même niveau dans la structure politique. On comprend sans peine qu'en fonction des statuts des conjoints, le plus souvent des mères, ces mariages introduisaient des différences de rangs ramifiant la structure interne des ancestralités princières. A l'intérieur de ce que j'ai appelé les cases, les sous-ordres nobiliaires *andriana* de statut moins élevé comme les Andrianamboniolona étudiés, organisés en ancestralités *fizaranana,* sont structurellement semblables aux *foko* roturiers blancs (*hova*) ou noirs (*Mainty enin-dreny*). Rien ne distingue l'organisation de *firazanana* des sous-ordres *andriana* des Andriantompokoindrindra, Andrianamboniolona et Andriandranando auxquels il faut ajouter les Zana-dRalambo, des *foko* roturiers blancs ou noirs. Le terme de « dème » adopté par Bloch peut s'appliquer aux uns et aux autres.

*L'endogamie de statut (i)*

Le statut est déterminé par l'ancestralité identitaire de *firazanana*. Les extraits qui suivent cités dans l'original et traduits proviennent du chapitre : *Momba ny Fanambadiana* (au sujet du mariage) de la même édition de 1963 des *Fomba Malagasy* (Coutumes malgaches) de Cousins.

> « Zava-dehibe notandrovin'ny ntaolo indrindra ny momba ny firazanana raha nihevitra ny fanambadiana izy.

1. La structure politique fondée sur une division de *toko* et de *foko* est nettement de type malais ou indonésien. Discutant des travaux de Grijzen sur les Tetun méridionaux de Timor, Van Wouden écrit : Under the ruler stand the... head(s) *tumukun,* each of whom has authority over two or more datu (chef de) *fukun* (*tumukun*). The latter official each head a *fukun,* i.e., a complex of several villages and hamlets with the associated territory. The resident of a *fukun* are originally of « one family, this being taken in its wider sense, and they are still today generally of common origine ». (Van Wouden 48, aussi 45-49 et pour *fukun* : 57, 108, 161). La correspondance des termes est évidente : *foko* correspond à *fukun* (le son ou français est transcrit o en malgache et u en indonésien) et *toko* a *tumukun* (qui n'est que la forme à infixe *um* (en malgache om) de *toko/tuku*).

Raha lazaina amin'ny ambogadiny mantsy dia miavaka ho telo toko lehibe ara-pirazanana ny Merina : dia ny Andriana, ny Hova ary ny Mainty, izay natao hœ koa Mainty Enin-dreny. Ary izy telo toko ireo dia samy nanana Andevo.

Isan-toko indray dia nisy fiavakavahana nifanao ambaratonga » (F.M. : 24).

« Toy izao no laläàn'ny fanambadiana ara-pirazanana : Ny samy Andriana no mivady ; ny samy Hova ; ny samy Mainty ; ary ny samy Andevo. Izay maka vady, na manaiky ho vadin'olona ambany firazanana noho izy, dia atao hoe "mandro-rona", ka mahatezitra mafy ny foko sy ny fianakaviana izany, satria noheveriny ho manala voninahitra azy. Koa amin'ny fianakaviana sarotsarotim-pirazanana loatra, na dia samy Andriana, na samy Hova aza, dia noheveriny ho ampy ho fisakanana ny fanambadiana koa ny ambaratongam-pirazanana. Koanefa ny fisakanana ny vehivavy tsy "handrorona" no mafimafy kokoa noho ny fandraràna ny lehilahy tsy haka vady ambany razana noho izy. Izany no nahatonga ny fiteny anankiray hoe : "Ny vehivavy mpisandratra", satria raha tsy mitovy firazanana ny mpivady dia mazàna ny firazanan-dralehilahy no ambonimbony kokoa » (F.M. : 28) :

« Lorsqu'ils pensaient au mariage, l'ancestralité de *firazanana* était la chose la plus sérieuse à laquelle ils accordaient la plus grande attention [2].

En parlant bien sûr en gros, on divise (distingue) les Merina en trois grands ensembles d'ancestralité (*Firazanana*) à savoir : les *Andriana*, les *Hova*, les *Mainty*, qui s'appellent aussi *Mainty Enin-dreny*. Ces trois ensembles ont chacun leurs esclaves.

(A l'intérieur de) chacun de ces ensembles il y a des distinctions (graduées) faites d'après la hiérarchie. »

« Les lois de mariage selon les ancestralités sont ainsi : Les *Andriana* épousent des *Andriana*, les *Hova* épousent des *Hova* ; les Noirs (*Mainty*) épousent des Noirs. Celui qui prend un partenaire, ou accepte d'être pris pour partenaire au-dessous de sa condition d'ancestralité, on disait de lui qu'il s'abaissait, et cela courrouçait fort les membres de son *foko* et de sa famille parce qu'ils pensaient qu'ils étaient deshonorés. Les familles pointilleuses en cette matière (d'ancestralité) pensaient que la hiérarchie des ancestralités suffisait à prévenir les mariages (entre personnes de statut différent). Cependant les obstacles destinés à empêcher les femmes de s'abaisser étaient beaucoup plus durs que les interdictions faites aux hommes de prendre des femmes d'une ancestralité plus basse que la leur. C'est de là qu'est venue l'expression : "ce sont les femmes qui s'élèvent" car, lorsque les époux appartiennent à des ancestralités différentes, celle du mari est toujours supérieure (à celle de sa femme). »

La hiérarchie des ordres et sous-ordres princiers, nobiliaires (*andriana*) et roturiers blancs (*hova*) et noirs (*Mainty enin-dreny*) d'Imerina est très connue. Les *Andriana* de rang élevé *Zanak'andriana*, *Zazamarolahy* et, à leur suite les *Andria-masinavalona* précédent les « simples *andriana* » (*andriana tsotra*) que sont les *Andrianteloray*, une catégorie imposée dans le passé par les souverains qui regroupe arbitrairement les trois sous-ordres des *Andriantompokoindrindra*, des *Andrianamboniolona* et des *Andriandranando*. Les *ZanadRalambo*, sont de rang

2. La racine *tandro* donne l'idée de l'attention due aux choses importantes de la vie : à la vie elle-même, à l'honneur (*zo*), à la réputation et, aussi, aux biens ancestraux de l'*anaran-dray* que l'honneur et la réputation obligent à préserver.

encore inférieur. Il suffit de rappeler que chaque ordre et chaque sous-ordre constituant un ensemble endogame, seuls les mariages endogames sont regardés comme des mariages normaux. Si l'hypergamie (des femmes) permettant aux hommes de se marier au-dessous de leur condition était tolérée (femmes noires naturellement exclues), l'hypogamie par laquelle une femme épouse un homme de statut ou de rang inférieur au sien ne l'était absolument pas. La seule exception à cette interdiction était celle des princesses royales *Zanak'andriana* ou *Zazamarolahy*, qui les rôles étant inversés, étaient considérés comme « preneuses » d'hommes et « maîtresses de la répudiation ». J'y ai fait allusion, les *Andriamasinavalona* masculins pouvaient également pratiquer l'exogamie. Bien qu'elles pouvaient légitimement épouser des hommes *Andriantompokoindrindra*, la situation est moins claire pour les femmes de ce sous-ordre. Les règles matrimoniales ne différaient pas pour les sous-ordres *Andriantompokoindrindra*, *Andrianamboniolona* et *Andriandranando* groupés sous l'appellation d'*Andrian-telo-ray* : les *Andriana* des/aux trois pères (une dénomination caractéristique de composantes disparates sans relation les uns avec les autres groupées politiquement en une seule entité) et pour les sous-ordres roturiers blancs et noirs. Coupés à la fois des « Blancs » libres et des *Mainty* esclaves, les roturiers noirs étaient, par la force des choses, plus rigoureusement endogames que les roturiers blancs. La situation du dernier sous-ordre *andriana* des *ZanadRalambo* était encore différente. Après sa victoire sur son oncle maternel et sa mise à mort, Andrianampoinimerina ostracisa les *Zana-dRalambo* qui avaient soutenu ce dernier en interdisant sous peine de mort aux autres *Andriana* de les épouser. L'interdiction des unions *Andriana/Hova* avaient pour objet de préserver la hiérarchie *andriana* liée elle-même à la possession de terres *andriana*, terres titrées par opposition aux terres roturières *hova*. De nombreux *Hova* dont les Tsimahafotsy d'Ambodimanga et les Andafiavaratra d'Ilafy étaient plus riches et puissants que les *Andriana*. A la fin de la royauté merina les seconds lui ont fourni ses Premiers ministres dont Rainilaiarivony, mari successif des trois dernières reines qui a gouverné Madagascar en leur lieu et place (cf. fig. 8.5). L'ascension *hova* a d'ailleurs commencé au XVII[e] siècle avec le règne d'Andriamasinavalona, un siècle avant Andrianampoinimerina. Cela signifie que, régulant les mariages, ces interdictions régulaient également les héritages aux biens et les successions au statut, deux notions connexes, qui dans le cas de mariages mixtes, se trouvaient ainsi radicalement dissociées excluant totalement l'idée que des enfants nés d'un père *andriana* et d'une mère *hova* puissent hériter et succéder à l'*anaran-dray andriana* de leur père. Les enfants nés de ces unions mixtes suivaient ainsi obligatoirement l'*anaran-dreny* de leur mère.

> « Raha nisy Andriandahy naka Hovavavy ho vady anefa, ka niteraka taminy, dia vola aman-karena fotsiny no azony natolotra ho lovan'ireo zanany ireo, fa tsy mba mitondra anaran-drainy eo amin'ny tanindrazany ny zanany tamin' ny Hovavavy » (*ibid.*). « Lorsqu'un homme *andriana* prenait pour épouse une femme *hova*, et qu'il procréait avec elle, l'*Andriana* n'était autorisé à donner en héritage à leurs enfants que de l'argent et des richesses (sous entendu meubles), car nés d'une femme *hova* ils ne pouvaient pas porter le nom de leur père (*anaran-dray*) sur sa terre ancestrale. »

Le texte ne parle que des formariages *andriana/hova*. Bien évidemment, les membres des différents sous-ordres composant les *Mainty enin-dreny* étant noirs, toute union avec eux était exclue. Dans l'ancienne Imerina les roturiers blancs *hova* représentaient la majorité de la population et les sous-ordres *andriana* localisés sensiblement le quart.

> Les ordres princiers des *Zanak'andriana* et des *Zazamarolahy* ainsi que celui des *Andriamasinavalona* n'étaient pas localisés. En revanche les sous-ordres nobiliaires des *Andriantompokoindrindra*, des *Andrianamboniolona* et des *Andriandranando* et après eux, des *ZanadRalambo* exhibaient (et exhibent toujours) une organisation de *firazanana* et de sous-*firazanana* semblable à celle des *foko* roturiers blancs (*hova*) et noirs (*Mainty enin-dreny*).

Cette proportion d'un quart de la population *andriana* suffit à établir qu'à Madagascar la conception de la noblesse est différente de ce qu'elle est en Europe et, dans son ouvrage *Placing the Dead*, Maurice Bloch avait justement noté que l'on pouvait parler de Provinces nobles ou roturières. Les politiques de conquête d'Andrianampoinimerina, de son fils Radama I et de Ranavalona I et la conscription limitée à la population blanche *andriana* ou *hova* suivie de campagnes calamiteuses dépeuplent les campagnes de l'Imerina historique dont les terres vont de plus en plus devoir être travaillées par des esclaves noirs capturés en majorité dans les pays betsileo, sakalava, betsimisaraka et bara. Les Betsileo, culturellement plus proches des Merina, se sont assimilés plus facilement. Aujourd'hui les Merina *mainty*, qu'ils descendent des anciens esclaves ou, des *Mainty enin-dreny* moins nombreux, représentent facilement la moitié de la population. Les *Mainty enin-dreny* dont le sous-ordre principal est celui de *Manendy* étudiés par Michel et Juvence Razafimbola sont localisés dans quelques villages d'Imerina. Bien que théoriquement les Noirs suivent les coutumes des *Andriana* et des *Hova*, leur nombre, encore accru du fait qu'ils s'allient facilement aujourd'hui aux côtiers très nombreux à Tananarive et en Imerina, a profondément transformé les structures sociales. Cela est particulièrement vrai des régions périphériques de l'est et de l'ouest de l'Imerina, et plus encore, de la province du Vonizongo dans le nord-ouest avec des structures familiales accentuant notamment le rôle des oncles maternels qui apparaissent intermédiaires entre les conceptions merina et les conceptions sakalava, particulièrement sakalava Marofotsy.

Les unions obliques entre parents (appartenant à des générations différentes) assimilées comme dans de nombreuses autres régions de Madagascar à des unions entre parents et enfants (*mpianaka*) sont fortement découragées. En revanche elles étaient (et restent) admises dans les *firazanana* nobiliaires. Le premier cas rapporté, précisément celui d'Andrianamboniolona, l'ancêtre éponyme des *Andriana* étudiés, remonte au début de la dynastie merina, à la fin du XV^e^ ou début du XVI^e^ siècle :

> Après avoir fait ou laissé assassiner son cadet Andriamananitany, Andriamanelo, premier souverain merina, marie (pour des raisons que j'ai discutées ailleurs : Ottino 1983) son neveu paternel à sa propre sœur, puis la fille née de cette union,

à son propre fils Ralambo. Andriantompokoindrindra est l'ancêtre du sous-ordre *andriana* qui porte son nom tandis qu'Andrianjaka succède à Ralambo.

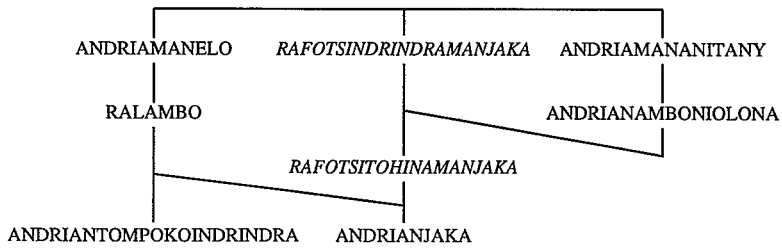


Figure 8.1

**Les mariages obliques du début de la dynastie merina**

Si, à l'intérieur des deux grandes divisions blanche et noire, les transgressions faisaient l'objet de sanctions visant à l'humiliation : les femmes *andriana* s'unissant à des roturiers étaient échangées au marché contre... des sacs de patates (*atakalo vomanga*), les unions entre Blancs et Noirs étaient jugées beaucoup plus graves. Les transgresseurs coupables du crime déjà signalé « de faire de l'Imerina un vaste parc à zébu », considéré, à l'instar de l'inceste auquel les mariage entre Blancs et Noirs étaient assimilés, comme un acte *mifototra* « de nature à bouleverser l'ordre du *lahatra* » ne pouvaient qu'être punis de la peine de mort maintenue, nous le savons, jusqu'à la fin du règne de la redoutable Ranavalona I. Par la suite, s'il n'était plus sanctionné aussi radicalement, le crime de bouleverser l'ordre social de l'Imerina (*manao valabe Imerina...*) était encore pris en compte dans l'article 65 du *Code des 305 articles* de 1881 (Thébault ed. 1950).

*L'endogamie de parenté*

Les *Fomba Malagasy* en donnent les principes généraux valides pour l'ensemble des terres centrales de Madagascar. A ceci près que dans la partie centrale et le sud du pays betsileo, l'exogamie des branches localisées des groupements de descendance exclut les mariages patrimoniaux de cousins croisés courants en Imerina et n'autorise que les unions endogames du type tsy *misara-mianakavy* : litt. : « qui ne sépare pas les parents » :

> « Ny fifanakaikezam-pihavanana loatra koa dia nisy notandreman'ny ntaolo raha nampanambady ny zanany. Ny mpihavanana hatramin'ny taranaka fahatelo no midina no mifankaheny hivady, dia ny samy zafiafy, zafindohalika ary ny zafimpaladian'olona iray.
>
> Koanefa noho ny fifikiran'ny fon' ny sasany tamin'ny "lova tsy mifindra" dia nampivadina ihany ny zanaky ny mpihavana mifanaiky, indrindra ny zanak'olo-mianadahy, ka nahatonga ny ohabolana hoe : "Zanak'olo-mianadahy, ka raha tsy mivady dia mpianadahy." Ny zanak'olo-mirahavavy no tsy azo ampividina, fa

"kibo tsy omby", hoy ny ntaolo. Ary misy vitsivitsy ny mivady zanak'olo-mirahalahy. » (*F.M. : 29*) :

« La trop grande proximité de la parenté était aussi quelque chose à laquelle les anciens veillaient lorsqu'ils mariaient leurs enfants. Les collatéraux à partir des troisièmes descendants peuvent se marier, c'est-à-dire les arrière-petits-enfants, les arrière-arrière-petits-enfants et les arrière-arrière-arrière-petits-enfants de la même personne.

Cependant, à cause de l'attachement émotionnel de certains aux "biens d'héritages qui ne se déplacent pas (*lova tsy mifindra*)", on mariait également les enfants des parents proches, notamment les enfants de frères et de sœurs, et c'est de cela qu'est venu le proverbe : "les enfants de frères et sœurs, lorsqu'ils ne se marient pas, sont frères et sœurs". On ne peut pas faire marier des enfants de sœurs, car disent les anciens "elles n'ont pas tenu dans un seul ventre". Et il y en a certains peu nombreux qui marient des enfants de frères. »

J'ai séparé ces deux textes capitaux qui contiennent toutes les données que les ethnologues sont heureux de recueillir de leurs meilleurs informateurs. Les *lova tsy mifindra* désignent les biens d'héritage ancestraux de l'*anaran-dray*. Par souci de conserver les patrimoines, le mariage patrimonial de même nom qui signifie littéralement « l'héritage qui ne se déplace pas/qui ne change pas de main », autorise les mariages de cousins. Cette autorisation qui bat en brèche les interdictions de l'inceste prescrit cependant le rite adéquat du *alana ondrana* censé l'annuler :

« Raha misy olona tsy mifankaheny loatra, toy ny an-kevitry ny mpianaka, na mifanakaiky amin'ny maha-an-kevitry ny mpianadahy azy, nefa tiana hivady, dia "alana ondrana". Toy izao no fanala ondrana : Vonoina ny omby, ka rehefa tapaka ny lohany dia apetraka any amin'ny toeran'ny rambony mba ho afa-paditra ireto olona tsy mifankaheny, nefa hifamototra ho tonga mpivady. Manaraka izany dia endahana ny hoditr'ilay omby, ka arakotra azy roa hampivadina, dia tonga "biby" hono, ka afaka amin'ny fadim-panambadiana ! Rehefa vita izany dia azo aroso ny fanambadiana, fa afaka ondrana » (*ibid.*) :

« Lorsqu'il y a des personnes entre lesquelles le mariage n'est pas trop approprié, qui font penser à des parents et enfants, ou bien, par leur proximité, à des frères et sœurs, mais que l'on souhaite (néanmoins) qu'ils se marient, on procède à la levée du *ondrana* (de l'interdiction d'inceste). C'est de cette façon qu'on enlève l'interdiction de l'*ondrana* : On tue un zébu, et lorsqu'on a coupé sa tête on la met à la place de la queue pour se débarrasser du mal de ce mariage qui renverse l'ordre des choses. A la suite de cela on enlève la peau du zébu, on en couvre les deux qui doivent se marier, de manière à ce qu'ils deviennent des bêtes dit-on, pour en finir avec les interdictions de mariage. Lorsque cela est terminé on peut mettre le mariage en train, car l'*ondrana* est enlevé. »

Un dicton très connu rappelle que les animaux n'ont pas d'interdits (*biby tsy manam-pady*). Pas plus d'ailleurs que les souverains (*Andriana*), quelquefois comparés à cet égard à des animaux qui « mangent leurs semblables ». Quant au sens de l'expression d'*alana ondrana* : « enlever le *ondrana* » il reste inconnu, si ce n'est que ce qualifiant d'*ondrana* indique l'inconséquence, l'irresponsabilité, la

folie dont il s'agit bien ici. Les textes discutant de la possibilité des mariages patrimoniaux en terme de proximité des degrés de parenté opposent les unions appropriées : *fanambadiana mifankaheny* aux unions de parents plus proches qui ne le sont pas : *tsy mifankaheny*. Sans surprise le comput se fait en fonction des petits-enfants ou arrière-petits-enfants (*zafiafy* ou *zafikely*) d'un même ascendant ou couple d'ascendants communs.

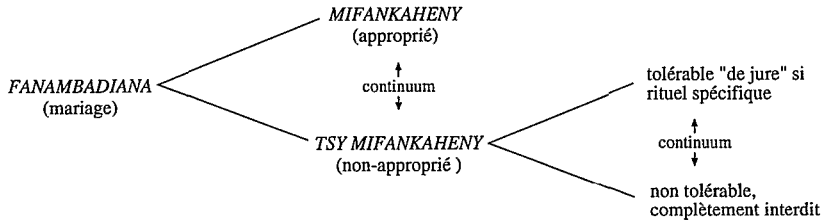


Figure 8.2

**Les unions appropriées et non appropriées**

Les mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra* se situent dans les deux continuum et constituent une cote mal taillée entre les interdictions de trop proche consanguinité et l'avantage qu'ils représentent pour la conservation des patrimoines. Compte tenu de l'importance de la préservation du patrimoine à l'intérieur de la famille, il est possible d'éluder les prohibitions des unions non appropriées entre proches parents en procédant au rite du *ala ondrana* qui pour leur permettre de se marier est censé supprimer la parenté entre les enfants (*zanaka*) et petits-enfants (*zafy*) de germains. Il m'a été souvent affirmé que les seuls mariages véritablement (*tena*) *lova tsy mifindra* étaient les mariages de cousins croisés. Cette opinion a été fréquemment soutenue par des Andrianamboniolona qui, interdisant dans le passé les mariages d'enfants de frères, continuent à les regarder avec défaveur (fig. 8.9). Les mariages d'enfants de sœurs qu'ils auraient autorisés dans un passé encore plus lointain étant actuellement impensables, il ne reste effectivement comme mariages de cousins que les mariages de cousins croisés. A l'inverse les *Andriamasinavalona*, ainsi que plusieurs ordres et sous-ordres de *hova Tsimahafotsy* et *Tsimiamboholahy* d'Ambohimanga et d'Ilafy étroitement associés au XVIII[e] et début du XIX[e] siècle à la royauté merina, ne seraient pas loin de faire du mariage des enfants de frères le standard des mariages patrimoniaux (fig. 8.5). L'exemple des sous-ordres princiers des *Zanak'andriana* et des *Zazamarolahy* qui permettent également ce type d'union n'est pas pertinent, puisque ces sous-ordres princiers, ne s'encombrant d'aucun interdit, acceptent les trois types de mariages de cousins dont celui des enfants et petits-enfants de sœurs (*zanak'olo-mpirahavavy*). Ce type d'union exemplifiant à Madagascar le summum des interdictions est caractéristique des mariages royaux merina. Logiquement, parce qu'il s'agissait non seulement de la conservation du patrimoine royal mais encore de celle du royaume, les mariages d'enfants de sœurs étaient désignés par l'expression de *fanjakana tsy arindra* : le « royaume et/ou le pouvoir qui ne

déplace pas ». Une expression singulièrement parallèle à celle de *lova tsy mifindra*.

*Les mariages patrimoniaux*

Qu'ils soient permis entre proches parents ou entre apparentés moins proches, les mariages patrimoniaux sont caractéristiques des sociétés endogames. Je m'en tiens aux mariages *lova tsy mifindra* merina et dirai un mot des mariages patrimoniaux Nord-Betsileo du Manandriana. Répugnant à de mariages aussi proches qu'en Imerina, (encore qu'ils se produisent : fig. 8.4), les Betsileo de cette région ont imaginé des solutions de rechange. A cet égard, le Manandriana occupe une position intermédiaire entre l'Imerina et le Vakinankaratra qui admettent les mariages de cousins et le reste du Betsileo qui ne les admet pas et où, en conséquence, les mariages patrimoniaux ne peuvent être que du type *tsy misara-mianakavy* merina. Je dirai également un mot des mariages d'enfants de frères caractéristiques des milieux de *Hova* puissants auxquels j'ai déjà fait allusion.

« L'héritage qui ne change pas de main » ou *lova tsy mifindra*

La raison principale de l'existence des mariages patrimoniaux est d'éviter la dispersion des patrimoines en les conservant à l'intérieur des familles ou plus exactement à l'intérieur des lignées localisées servant de pôles ou de noyaux d'agrégation aux unités résidentielles. Le texte des *Fomba Malagasy* est, à cet égard, suffisamment explicite. La notion de *lova* embrasse à la fois le concept d'héritage et celui de succession englobant d'une part les biens immeubles (terres du village et des champs, les maisons - tout particulièrement la maison ancestrale – *tranon-drazana* –, le cheptel et le tombeau), d'autre part les droits, les prérogatives et les privilèges liés au rang et au statut. Le souci de préserver le patrimoine est si fort que dans certains milieux il a parfois conduit dans le passé à des pratiques d'infanticide. Dans le dernier quart du XIX[e] siècle, Lars Vig note que des *Andrianamasinavalona* de la région d'Antsirabe ne laissaient en vie que trois enfants plus un quatrième, une fille si les trois premiers étaient des garçons, un garçon s'il suivait trois filles. Selon lui la même règle était appliquée dans les familles royales (Vig. fasc. II, 1977 : 44). Dans une autre publication il relève que « Dans les classes les plus élevées, les plus aristocratiques de la société, même dans la famille royale, les avortements et les infanticides furent très souvent perpétrés pour des raisons politiques et de position » (*ibid.* : 1969 : 108-109). A Ambohimalemy un jeune *Andriamasinavalona*, non surpris à l'évidence par ces anciens témoignages, y voyait la preuve que dans le milieu des *andriana* de rang supérieur (*ambaratonga ambony*) auxquels il appartenait les sangs des hommes et des femmes avaient la même force (cf. plus loin : *mahery daholo*). Probablement courant dans le passé dans certains milieux *andriana*, l'infanticide a été également pratiqué en milieu *hova*. A une occasion alors que dans la région d'Ambohizanaka je longeais avec un ami un étang où les gens des villages d'alentour continuaient à venir puiser l'eau des circoncisions, ce dernier s'était souvenu que,

jusqu'à l'époque du père de sa grand-mère, l'étang avait reçu les corps d'innombrables *zazarano* (nouveaux nés) que leurs parents, pour ne pas occasionner une fragmentation excessive des patrimoines, noyaient à la naissance.

Au début du siècle Gerbinis avait rassemblé dans un cours de malgache de nombreuses phrases ou manière de parler courantes (*fombam-pitenena*) relatives au *lova tsy mifindra* que j'ai à mon tour entendues dans les villages :

> « Tsy tohany raha olon-kafa tsy havana mandova ny hareny » : « ils ne supportent pas qu'un étranger qui n'est pas parent hérite de ses biens ». ou bien : « tsy hinfindran' ny harena amin'ny olona hafa » : « la richesse/les biens (ne sont pas faits pour passer) à d'autres gens... » ou encore : « malahelo izy raha lasan'ny olon-kafa ny hareny » : « ils seraient malheureux si leurs biens passaient à d'autres gens... »

Ces formulations qui insistent sur le désir de conserver le patrimoine dans la famille peuvent se combiner avec des considérations plus larges relatives au *fihavanana,* dans le sens précis d'*affectio parentalis*, un *fihavanana* restreint, limité ici aux proches parents de la ligne (*teraky*) d'appartenance :

> « Ataony fa izany no mampitohy ny fihavanana » : « Ils pensent que cela (le *lova tsy mifindra*) va faire suivre/rattacher le *fihavanana* ». Ou : « mba hiraisana na hikambanan'ny fihavanana tsara » : « pour unifier et réunir parfaitement le *fihavanana.* »

Ce qui rejoint le rejet des étrangers : « fa tsy laitra izany hitsahin'olompatana » : « car c'est insupportable que des étrangers foulent le foyer. »

Les mariages patrimoniaux sont par définition des mariages arrangés (*amboarina*). Jusqu'aux années 60 voire 70 il n'était pas rare que des *vady amboarina* (épouses mariées par les parents) aient été mariées contre leur gré. Il s'agissait de mariages de cousins qui partout où ils se pratiquaient étaient le plus souvent arrangés par les grands-parents toujours enclins à marier d'avance un adolescent à un bébé voire à une éventuelle petite-fille non encore née. Ces épouses promises sont appelées *fofom-bady*, un terme souvent traduit par « fiancée ». Lorsqu'elles sont très jeunes, la question de leur consentement ne se pose pas, ce qui ne les empêche pas, une fois adolescentes, de refuser le mariage. Ce type de mariage désigné par la même expression de *valy fofo* est attesté en Androy où, les problèmes patrimoniaux ne se posant guère, le désir d'assurer la continuité du *fihavanana* semble un élément de sa motivation (fig. 9.3). Aujourd'hui de tels mariages forcés (*fanambadiana-tery setra*) ne paraissent plus possibles. Ceci étant, dans tout Madagascar l'existence du type des mariages *lova tsy mifindra*, outre l'intérêt mutuel qu'ils présentent, découle encore de la relation très forte à la fois affective et instrumentale qui unit le frère à la sœur, une relation regardée comme le modèle et le symbole de ce que devrait être la relation de *fihavanana.* Un regard sur la figure qui suit montre que les mariages de cousins reconduisent la relation de germanité au niveau de la génération suivante. Par rapport aux germains qui suivent la

souche commune, le mariage de certains de leurs enfants, premiers cousins entre eux, transforme ceux de leurs petits-enfants nés de ces mariages qui normalement devraient être des deuxièmes cousins en germains, le même procédé valant aux générations suivantes avec les mêmes effets.

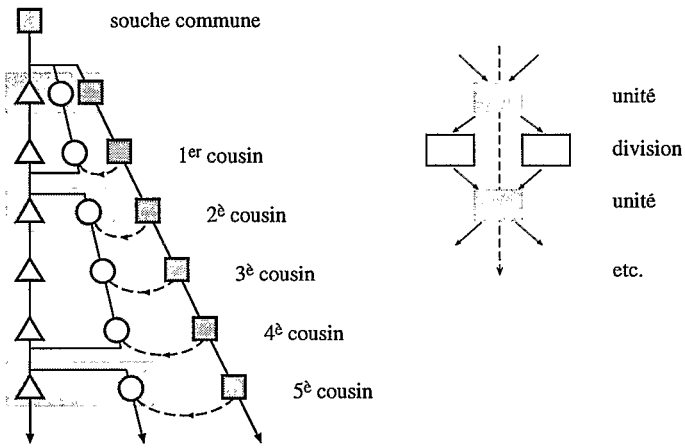


Figure 8.3

**La reconduction de la relation de germanité**

A l'intérieur des mêmes ensembles généalogiques ces mariages « ramenant » les collatéraux éloignés unifient certaines lignées en lignées critiques d'agrégation (*core lines*), tandis que les autres divergent toujours davantage. On comprend que cette propriété des mariages *lova tsy mifindra* ne peut que fasciner les interlocuteurs. Certains y voient la possibilité d'une reconstruction cyclique, d'autres une perpétuation de leur propre *teraky*, une sorte « d'éternel retour ». Chaque fois que les gens parlent de renforcer ou d'assurer la continuité du *fihavanana*, ce sont ces idées qu'ils veulent exprimer. Il est sûr que jusqu'à il y a une vingtaine d'années (chapitre précédent), les *teraky* des *fianakaviam-be* résidents dans les villages d'origine étaient constitués par ces lignées centrales ou « critiques » que j'ai qualifiées de *core line* sans cesse resserrées par les mariages patrimoniaux de leurs membres, dont les patrimoines étaient encore accrus des parts des descendants morts sans postérité. Les adoptions viennent encore densifier l'enchevêtrement des liens pris dans une véritable réticule. La deuxième relation très forte à l'intérieur des *teraky* corésidents ou unifiés est celle qui unit les grands-parents à leurs petits-enfants et, plus encore, les grands-parents à leurs petits-enfants nés non pas (comme on pourrait s'y attendre) de leurs fils, *mais de leurs filles* : « Matetika dia ny zanaky ny zanaky vavy no tian'ny ray aman-dreny kokoa noho ny zanaky ny zanaka lahy » : « Souvent ce sont les enfants des filles que les personnes âgées préférant aux enfants des fils ».

Cette attitude constante explique la fréquence des adoptions par les grands-parents du premier ou des deux premiers-nés de leur fille. En dehors de leur aspect patrimonial, les mariages l*ova tsy mifindra* ont la vertu d'éviter la relation

difficile beaux-parents/gendre (*rafozana/vinanto*), ce qui explique aussi que, dans les cas de mariages *lova tsy mifindra* ou *tsy misara-mianakavy*, les beaux-parents adoptent fréquemment leur gendre avec lequel ils ont de bonnes relations, ce qui justifient l'adage : « raha vinanto tia rafozana dia tsy mba vinanto fa zanaka » : « lorsque le gendre aime ses beaux-parents, ce n'est pas un gendre mais un fils. »

L'adoption, faisant du gendre *lova tsy mifindra* l'héritier de ses beaux-parents, le sépare (au moins patrimonialement) de ses propres germains ayants-droit ou cohéritiers sur leur *anaran-dray*. Le germain adopté ne perd pas forcément ses droits, mais s'il est suffisamment doté, il est fréquent qu'il ne les fasse pas valoir.

Les mariages patrimoniaux nord-Betsileo

Ils ont l'intérêt d'illustrer la revendication des familles maternelles exigeant le « retour » d'un ou de deux enfants de la fille mariée à l'extérieur. En Imerina ces enfants revendiqués sont appelés *zaza ampi-mihira* (Molet 1979 : II :163 ; 175-176). Les mêmes liens émotifs entre frères et sœurs et entre grands-parents maternels et petits-enfants utérins aident à comprendre plusieurs concepts nord-Betsileo du Manandriana également liés aux mariages patrimoniaux de cousins, appelés dans cette région *tsy very mokoko* : « le *mokoko* (qui) ne se perd pas » (le *mokoko* est la croûte de riz qui, après la cuisson, adhère aux parois de la marmite). Rajaonarimanana a obtenu les explications suivantes : « An-drano tsa mivoaka, ny anaran-drae tsa hovay » : « (Lorsqu') on ne sort pas de la maison, l'*anaran-drae* ne change pas »

Cette idée est instrumentalisée par les institutions du *zaza lova*, de l'*anjara vady* et du *rano miherigna*. L'*anjara vady* ne désigne pas (comme le terme *anjara* le suggérerait) la part de l'épouse, mais la future épouse elle-même normalement destinée à être mariée à son cousin croisé ou à son cousin parallèle patrilatéral :

> « Au cas où un homme ne prend pas en mariage son *anjara vady*, il peut réclamer un ou deux enfants de cette dernière, étant donné qu'ils sont considérés comme des *zaza lova* "enfants d'héritage" » (Rajaonarivelo *in* Kottak *et al* : 252).

Les qualités implicites de *mpaka* (de « preneur ») du futur époux et d'*ampakarina* (de « prise ») de l'épouse *anjara vady* signifient que la cousine ou proche collatérale croisée a été, avec son accord, prise (*ampakarina*) pour épouse par un autre homme (*mpaka*), ce qui coutumièrement autorise son cousin lésé (de son *anjara vady*) à exiger à défaut l'aîné ou les deux premiers nés de ses enfants. Il existe une idée de retour qui sous-tend également la notion de *rano miherigna* qui veut dire « eau qui revient (sous-entendu vers sa source) » : Lorsque, dans une famille la fille n'a pas de frère(s), ses parents consentent à son mariage à la condition que ses deux premiers fils, ou plus libéralement ses deux premiers enfants leur soient retournés (*miherigna*) (*ibid.*).

Toute proche de la notion de *zaza lova* celle de *rano miherigna* vise de la même façon à assurer la continuité des unités résidentielles.

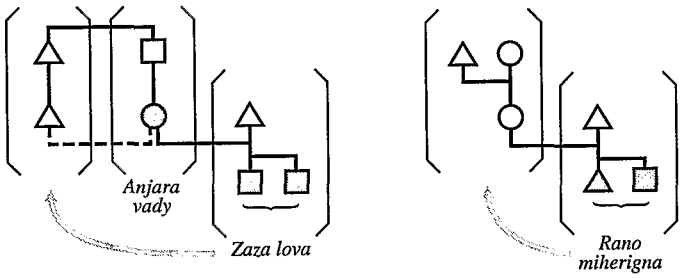


Figure 8.4

**Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants**

L'adoption (*fananganana*) est très répandue en Imerina, dans le Vakinankaratra et dans le nord du pays betsileo ; cependant, son développement est encore plus important dans le centre du pays betsileo et dans le sud étudié par Kottak. Cela est facile à comprendre : l*es Betsileo du centre et du sud qui* à l'inverse des Merina, des Vakinankaratra et des Betsileo du nord, *ne peuvent pas épouser leurs proches parents, les adoptent.*

Les mariages des *Hova* puissants d'Ilafy

A l'instar des mariages d'enfants de frère et de sœur, les mariages d'enfants de frères que les *Andriana* (pour les sous-ordres qui les acceptent) ne reconnaissent pas comme des mariages patrimoniaux assurent de la même façon la continuité et le renforcement des lignées. Celles-ci, au lieu de diverger, se ressoudent à chaque génération encore solidifiés par les parts d'héritage des germains morts sans postérité qui viennent accroître celles des germains ayant procréé (chapitre précédent). La généalogie simplifiée de la prestigieuse lignée des *Hova Tsimiamboholahy* d'Ilafy dits *Andafiavaratra* est convaincante :

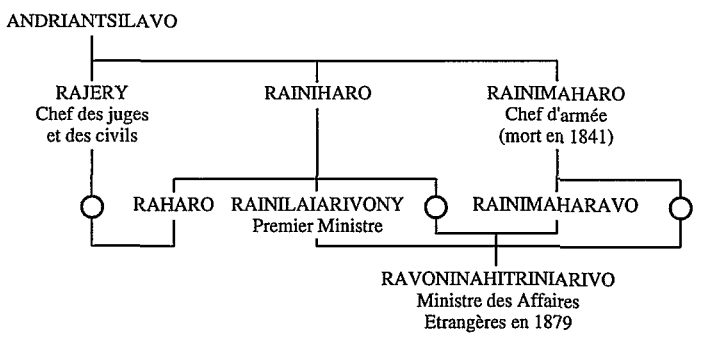


Figure 8.5

**Les mariages *hova* d'enfants de frères**

Ces noms dont celui de Rainilaiarivony, Premier ministre et mari successif des trois dernières reines d'Imerina, dominent l'histoire malgache des deux derniers tiers du XIX[e] siècle. On comprend que les mariages d'enfants de frères embrassant l'héritage aux biens et la succession au statut soient dans le même temps à la fois des mariages patrimoniaux et politiques. Les Andafiavaratra pratiquaient tout aussi largement les mariages *lova tsy mifindra* de cousins croisés.

Ce rappel me permet de passer à l'ethnographie des alliances Andrianamboniolona d'Ambohimalemy.

## Les alliances nobiliaires d'Ambohimalemy

En 1991, par suite des mariages, des départs, des rachats de terres et/ou de maisons entre les habitants du village, la répartition des maisonnées des *Andriana* et de celles des noirs *Mainty* ou *olon-tsotra* avait passablement changé par rapport à 1970 :

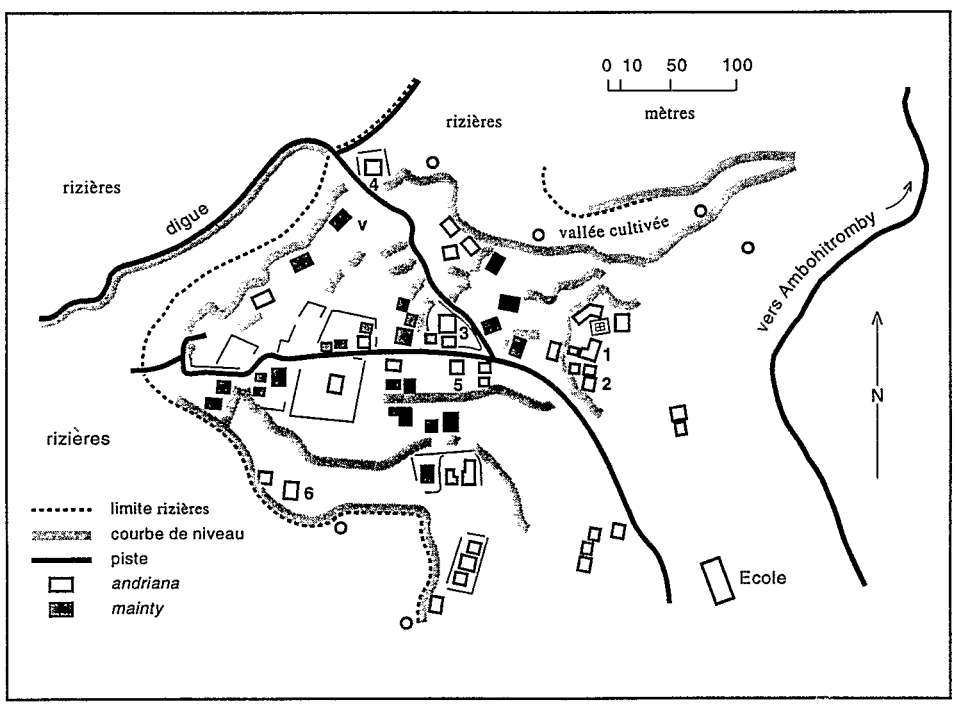


Figure 8.6

**Les maisonnées *andriana* et *mainty* d'Ambohimalemy**

Sophie Blanchy a dressé le plan des implantations de maison du village actuel et a réuni de son côté des généalogies qui, attestant de la précision et du sérieux

des informateurs recoupent parfaitement les miennes également remises à jour. Par la suite elle m'a fait parvenir un nouveau plan de l'implantation des tombeaux Andrianamboniolona d'Ambohitromby qui, en ce qui concerne les identifications, s'est révélé – y compris pour les tombeaux les plus anciens – en parfaite concordance avec mon propre relevé effectué lors du premier séjour. Pour Ambohimalemy 17 maisonnées (maison d'habitation et dépendances) dont quatre, la plupart du temps inhabitées, confiées à des gardiens *mainty*, sont des maisonnées *andriana*. Quinze maisonnées sont occupées par des *Mainty*. Cette proportion d'environ cinquante pour cent est assez commune dans les villages *andriana* qui, à la différence des villages roturiers *hova* beaucoup plus homogènes, comportent toujours les deux populations. Autour de Tananarive elle s'explique également par le fait que les *Andriana* dont le niveau d'instruction est élevé sont des fonctionnaires, des militaires ou des employés d'entreprises privées affectés ou travaillant dans la capitale ou dans d'autres villes de Madagascar. Après la mort de son mari Rachel, Esther avait cédé le premier étage de la grande maison [1][3], dans laquelle j'habitais en 1970, à sa sœur revenue au village et résidait dans la nouvelle maison construite tout à côté en haut et à droite de la figure. La grande maison de famille [2] des Rakotoniaina était vide et abritait au rez-de-chaussée le bureau de la Commune Rurale (*Fokontany*) que je n'ai connu que fermé. Depuis la mort de son père et de son frère Romuald (fig. 7.1 et 7.2), Rodin l'entretenait en l'état comme « symbole » de l'*anaran-dray*. Devenu président de la Commune Rurale et marié à une fille cadette de Joseph Randrianasolomanana, il avait construit sa maison au bas du village [6]. Quant à son beau-père Joseph, il occupait toujours avec sa fille aînée et son gendre la maison ancestrale et autres bâtiments de l'enclos (*tamboho*) [3]. Georges Rakotomalala était à Tananarive et sa maison totalement en ruine avec un lilas poussant tout au milieu [4]. Rabe, le président *mainty* de 1970, était mort. Sa maison [5] avait été revendue à un Andrianamboniolona. La veuve et le frère cadet de Rabe et leurs enfants vivaient dans la partie ouest et « près des rizières » tout en bas du village (chapitre précédent). Je ne reprends pas les études effectuées sur le milieu *mainty*, signalant simplement que les rapports avec les *Andriana* sont beaucoup plus étroits que les gens ne veulent bien le dire. Outre qu'ils jouent très souvent les rôles de gardien de maison et de tombeau et travaillent les terres des *Andriana*, les *Mainty* sont fréquemment liés à eux soit par une véritable parenté biologique, soit par une *parenté de lait*.

> Je n'ai pas relevé de termes précis. Les interlocuteurs emploient des périphrases mais la parenté de lait crée des liens de *fihavanana* très étroits entre les enfants et leurs nourrices et aussi entre les enfants élevés par la même nourrice. Ceci étant, il serait faux de dire qu'elle crée des interdits plus forts que la parenté de sang puisque, de toute façon, la différence de statut exclut le mariage. Il n'en est pas de même des descendants des anciens maîtres et de leurs *tsindry fe*. Contrairement, à ce que les gens affirment, des rapports sexuels entre jeunes *andriana* et jeunes

3. Il s'agit de la maison ancestrale qui a fait l'objet de l'accord au bénéfice des époux dont il a été question dans le chapitre précédent à propos de l'entretien de la terre ancestrale (*mamelo-maso*).

filles *mainty* (pas l'inverse) descendants des mêmes ancêtres peuvent se produire – ce qui dans la perspective endogame de la société merina n'a rien d'étonnant.

Bien qu'elles « n'entrent » ni l'une ni l'autre « dans les généalogies », ces deux parentés n'en sont pas moins pleinement reconnues non pas sur le plan de la parenté identitaire d'ancestralité de statut et de droit de l'*anaran-dray* mais sur celui de la parenté des sentiments du *fihavanana*. J'ai, dans le chapitre précédent, cité le cas de l'ancienne esclave inhumée dans le tombeau *andriana* de son ancien amant. Sans aller jusque-là, la plupart des familles *andriana* entretiennent des relations très étroites avec leurs apparentés *Mainty* (ils n'emploient pas ce terme) par le sang, descendants des concubines (*tsindry fe* : litt. : « celles qui pressent les cuisses ») de leurs ancêtres et se plaisent à noter leur distinction (par rapport à la grossièreté supposée des milieux *mainty*). Point très intéressant, les explications ont été données en terme de sang : le sang « fort » (*mahery*) des *Andriana* a (sans surprise) laissé sa trace jusque, parfois, à « écraser » celui du partenaire de statut inférieur (cf. Appendice I). Les rapports sont bien des rapports de parenté. Les familles *mainty* alliées travaillent des terres reçues en don et leurs enfants sont admis en toute liberté dans les maisons de leurs parents *andriana,* sachant qu'en aucune circonstance, ils ne seront socialement reconnus comme tels. Le lait des femmes *mainty* étant réputé plus savoureux (*matsiro*) et plus nutritif que celui des femmes *andriana*, la plupart des enfants *andriana* ont une nourrice *mainty* qu'ils appellent « mère » (*neny*) et des frères et sœurs de lait *mainty* qu'ils traitent comme des germains avec lesquels toute relation sexuelle serait tout à fait exclue. Qui plus est, les germains par le lait *andriana* et/ou *mainty* ont le sentiment de partager, par le lait de leur mère biologique ou nourricière, une même substance. Il ne faut pas oublier que jusqu'à tout récemment les unions légales *andriana/mainty* étaient proprement impensables, ce qui explique que pratiquement impossibles dans les villages ancestraux elles ne surviennent que dans les villes ou les régions de peuplement récent, où cependant elles s'avèrent toujours très difficiles à assumer. Dans les rares cas observés en Imerina les *Andriana* qui les avaient contractées m'ont toujours affirmé que leurs épouses *mainty* appartenaient à des familles non liées à la leur, qu'elles n'étaient pas des descendantes de *tsindry fe* et que, de toute façon, ils auraient toujours respecté les interdits de l'inceste résultant de la parenté de lait.

Les rappels précédents ont établi que les anciens Merina ne se mariaient, idéalement au moins, qu'entre parents et qu'en conséquence, leurs groupements de parenté étaient endogames. Une situation ordinaire qui leur faisait percevoir les mariages exogames entourés des dangers dont il a été question comme anormaux. Sur l'ensemble des hautes terres, si les unions exogames opposées aux unions endogames relèvent d'une seule et même catégorie, les unions endogames se différencient en plusieurs sous-catégories désignées selon les régions par des termes différents. Recueillis à Ambohimalemy les termes reproduits sont merina (voir figure 8.7).

L'endogamie de parenté entre *havana* est distinguée de l'endogamie d'ancestralité ou de condition (*firazanana*). Partout sur les terres centrales de Madagascar

la notion de *havana* (qui n'est généralement pas utilisée pour les parents proches, je n'y reviens pas) inclut les parents et ceux que nous appelons les affins et les alliés. Ego considère comme *havana* ses ascendants, leurs germains et ses descendants directs et les membres des familles de leurs conjoints. Lorsqu'il est nécessaire de faire une distinction il oppose les *havana amin'ny razana* (les *havana* par les ancêtres) aux *havana* par le mariage (*havana amin'ny fanambadiana*).

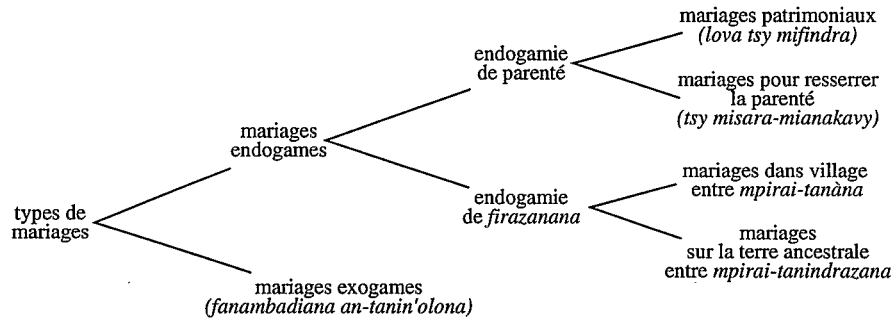


Figure 8.7

**Les types de mariages merina et betsileo**

Bien que le mot de *firazanana* construit sur la racine *razana* (ancêtre) se traduise exactement par ancestralité, le concept n'évoque aucune idée de parenté. Dans les milieux nobiliaires d'Imerina le terme est senti comme une référence identitaire aujourd'hui plus sociale que politique (ce qu'elle était autrefois) et du fait de l'idée d'une lointaine origine commune (*iray fihaviana*), comme une vaste catégorie intermédiaire entre les apparentés (*havana*) que l'on épouse et les étrangers que l'on n'épouse pas. Le même terme ou celui de *raza* déjà rencontré ou, au Betsileo celui de *karaza(na)* construit sur la même racine, ont exactement la même connotation que le terme betsileo habituellement traduit par « genre », « espèce » qu'il renforce dans le sens de l'exclusivité. Dans les régions qui n'ont jamais connu de royaumes ces concepts de *firazanana,* de *raza* ou de *karazana(na)* sont des références identitaires plus proches des idées de nationalité ou de citoyenneté que de celle de parenté. Les *firazanana*, définis de manière putative à partir d'un ancêtre d'origine (chacun sait que les relations généalogiques sont impossibles à établir), forment des catégories de référence que l'on pourrait qualifier d'ordre public. Données une fois pour toutes, elles sont inférées de la résidence sur la terre ancestrale (*tanindrazana*) dont on est originaire. Il n'en est pas de même de la parenté de parentèle ou d'alliance qui, devant être retracée degré par degré par référence à un individu donné, se fait et se défait dans les cours des vies individuelles et fluctue avec la mémoire généalogique. En Imerina et au Betsileo, Ego qui connaît toujours son appartenance de *firazanana* ou, s'il est roturier, de *foko*, doit toujours réfléchir pour établir la composition de sa parenté. Généralement il connaît ses petits-enfants, dans de rares cas et s'il est très âgé, les premiers de ses arrière-petits-enfants mais il oublie à peu près inva-

riablement les parents et les grands-parents de ses grands-parents. Quant aux affins et aux alliés il ne peut guère citer que les familles d'orientation de son épouse, des conjoints de ses germains et des conjoints des germains de ses parents. Ce qui, à nouveau, contient sa parenté effective dans l'habituelle fourchette des cinq générations (cf. fig. 6).

En suivant l'ordre de la figure je discute de l'endogamie de condition sociale ou d'ancestralité (*firazanana*) entre *mpirai-tanindrazana* : « gens de la même terre ancestrale », de l'endogamie entre habitants d'un même village (*mpirai-tanàna*), enfin de l'endogamie patrimoniale (*lova tsy mifindra*) de proches parents et de « famille » (*tsy misara-mianakavy*) de parents moins proches. Dans les villages *andriana*, les habitants *mpirai-tanàna* du même village en sont fréquemment *tompon-tanàna* : « originaires », mais ce n'est pas nécessairement toujours le cas. Les résultats obtenus sont valables pour l'ensemble des sous-ordres *andriana*, de l'ordre roturier *hova* et également de celui des *Mainty enin-dreny*. En revanche, ils ne le sont pas pour le milieu *mainty* des simples gens *olon-tsotra* qui, rejetant absolument l'endogamie, ne se marient pas entre parents. Ceci n'exclut pas une forte endogamie de village entre les familles non apparentées.

*L'endogamie de statut (ii)*

Les données précédentes indiquent que la hiérarchie inhérente à la société malgache qui distingue radicalement les ordres sociaux se répercute à l'intérieur de ces ordres et aussi par le seul fait qu'il y ait hiérarchie au-delà, puisque la précédence d'âge joue pleinement à l'intérieur des groupes de germains. Les descendants d'Andrianamboniolona « devenus des milliers » connaissent l'histoire de leur ancêtre éponyme et ont eu l'occasion de visiter son tombeau d'Ambohitromby. Les Andrianamboniolona d'Ambohitromby, d'Ambohimalemy et de Fieferana savent qu'ils descendent d'Andrianfakanzaka, l'aîné du deuxième lit d'Andrianamboniolona. L'étude des mariages montre qu'effectivement les mariages de *firazanana* se font entre descendants de cet ancêtre. Pour signifier qu'ils se marient entre Andrianamboniolona, les gens disent simplement qu'ils épousent des *mpirai-tanindrazana* ou bien qu'ils « ne traversent pas l'eau » : « *tsy mita rano*, sous-entendu pour aller épouser des étrangers) ». Ils ne disent pas qu'ils se marient à l'intérieur du *firazanana* et, étant *Andriana*, ne se réfèrent généralement pas au concept de *foko*. Le terme *foko* se généralisant pour désigner, au-delà de l'idée de descendance, tout ensemble présentant à partir d'un critère ou d'un autre une certaine homogénéité, l'usage a commencé à se modifier et, depuis quelques années, la distinction *firazanana andriana/foko* roturier perd de sa netteté. Si les unions entre les sous-ordres *andriana* de rang supérieur comme les *Andriamasivanalona* voire les *Andriantompokoindrindra* voisins étaient acceptées, celles avec les *Andriandranando* et à plus forte raison les *ZanadRalambo* de rang inférieur ne l'étaient pas. Les hommes Andrianamboniolona qui passaient outre pouvaient à la rigueur, à leur mort, être enterrés dans leur tombeau d'origine mais leurs épouses et leurs enfants auxquels l'admission était refusée étaient inhumés dans les tom-

beaux d'origine de ces dernières. On disait qu'ils « les suivaient » (*manara-dreny*). Cette expression qui peut signifier qu'il y a formariage, change de sens lorsque qu'il s'agit de mariage endogame de statut. Dans ce cas, le choix des enfants de suivre leur père ou leur mère est libre, encore que l'*anaran-dray* guide invariablement leur préférence. La situation était plus grave pour les femmes Andrianamboniolona mal mariées. L'accès à leur tombeau ancestral leur étant refusé, elles ne pouvaient qu'être enterrées dans celui de leur mari. La situation des femmes divorcées auxquelles l'accès du tombeau ancestral continuait à être refusé était encore plus préoccupante. Repoussées des deux côtés elles étaient vouées à être inhumées définitivement dans des sépultures individuelles et, par là, privées des rituels *post-mortem* du *famadihana* à se trouver pratiquement dans la situation des infortunés *very faty,* littéralement : des « cadavres/restes ou dépouilles perdus. » Les mariages avec des roturiers *hova* étaient encore plus déshonorants (*manala baraka*). En vingt ans la situation s'est transformée. Aujourd'hui, les mariages entre *Andriana* de quelque sous-ordre que ce soit réputés « appropriés » (*mifankaheny*, cf. fig. 8.2) sont admis. Les mariages avec les roturiers *hova* sont acceptés et se produisent de plus en plus à l'extérieur du village entre des Andrianamboniolona non résidents (*zanak'am-pielezana*) et des étrangers. En revanche les mariages avec des *olon-tsotra* restent hors de question. Lorsque, malgré tout, ils se produisent, ils entraînent le rejet des transgresseurs et, par conséquent, le refus d'admission dans le tombeau (encore, nous l'avons vu, qu'il y ait des exceptions).

Ces pratiques dont il a été question sont confirmées par les données résumées dans les deux généalogies des figures 7.2 et 7.3 du chapitre précédent (*fianakaviam-be* des descendants de Rainizafinjato et de Ravololona et *fianakaviana* des cohéritiers confiant la maison ancestrale à Esther et à son époux Rachel). Je les complète par la généalogie des mariages de la famille de Joseph.

### La descendance de Rainizafinjato et de Ravelolona

Je renvoie à la généalogie de la figure 7.1 du chapitre précédent dont les données résumées dans le tableau confirment l'importance des mariages endogames de condition dans l'ordre *andriana* en général et, plus spécifiquement, dans la sous-catégorie Andrianamboniolona. Compte-tenu du degré d'instruction élevé et de la mobilité de la plupart des *Andriana*, cette situation témoigne du poids des normes. Le cas évoqué du rejet d'Andriambololona (G-2) fils de Randrianjanoa (G-1) de la même figure et la perte de droits de ses descendants dont la qualité d'Andrianamboniolona et le droit de cité ne sont pourtant pas remis en cause, dispense de commentaires. Le tableau donne le détail des 57 unions documentées (voir tableau ci-contre).

Les chiffres font ressortir la très forte préférence pour l'endogamie de condition sociale entre *tompon-tanàna* ou *mpirai-tanindrazana* à l'intérieur du sous-ordre *andriana* des Andrianamboniolona ou, à défaut à l'intérieur de la grande catégorie *Andriana.* En revanche, en dépit de la phrase cliché du document : « tsy misy terak'Ikalahafa » : « il n'y en a pas nés de ces femmes étrangères (autres) » qui désigne les descendants du couple de grands ancêtres (*razambe*), les cas de

mariages à l'intérieur du *fianakaviam-be* sont rares : un seul mariage patrimonial *lova tsy mifindra* et un seul mariage *tsy misara-mianakavy* (tous deux indiqués sur la généalogie de la figure 7.1).

Tableau 8.1

**La préférence *andriana* pour l'endogamie**

| | |
|---|---|
| IMERINA ET PLATEAUX | **55** |
| Unions entre *Andriana* | **48** |
| Sous-ordre *Andriamasinavalona* | 3 |
| Sous-ordres *Andriantompokoindrindra* | 2 |
| *Andrianamboniolona* | 34 |
| *Andriandranando* | 3 |
| Sous-ordre *ZanadRalambo* | 2 |
| *Andriana* sans spécification | 1 |
| Unions mixtes | 7 |
| avec *Hova* | 4 |
| avec roturiers (*olom-potsy* betsileo) | 3 |
| CONJOINTS NON ORIGINAIRES DES PLATEAUX : | **2** |
| côtier (Vezo, épouse) | 1 |
| européen (mari) | 1 |

Les *fianakaviam-be* paternel et maternel de Joseph

La généalogie est structurée par le remariage de Ravaoandriana, la mère de Joseph Randrianasolomanana, qui après la mort prématurée du père de ce dernier quitte le village pour se remarier à Ankadibe. La généalogie confirme la forte préférence pour l'endogamie Andrianamboniolona de *mpirai-tanindrazana*. J'ai indiqué les villages et/ou les tombeaux d'origine des conjoints. Je commente la figure pour ce qui concerne les tombeaux et les unions endogames lesquelles expliquent parfois les localisations des corps.

> A l'exception de Randriamadio et de son épouse, tous deux Andrianamboniolona mais inhumés dans deux tombeaux distincts, leurs descendants sont enterrés dans un même tombeau d'Ambohitromby avec cette précision que les restes de ses fils et filles ainsi que de « 2 », « 3 », « 4 » et « 5 » sont placés sur les dalles du côté sud du tombeau, tandis que ceux du mari de « 1 » et de la mère de ce dernier sont disposés sur des dalles du côté nord. Cela s'explique par le fait que les parents de « 1 » et de son mari qui ont fait un mariage de parents *tsy misara-mianakavy*

appartenaient à deux branches (*teraky*) d'un même *fianakaviam-be* qui occupaient à l'intérieur du tombeau des côtés distincts. J'ai indiqué par des pointillés l'existence de relations généalogiques qu'Ego n'a pas su déterminer, insistant sur le fait qu'appartenant à une même unité de tombeau (*mpiray fasana*), les parents ou grands-parents de Randriamadio et de la mère du mari de « 1 », faisaient parti d'un même *fianakaviam-be* « qui n'existe plus puisqu'il n'y a plus de patrimoine commun ». Il est probable que dans l'avenir Joseph décide pour lui-même et pour ses nombreux descendants par ses fils et ses filles, d'autres arrangements. Les enfants de ces dernières pourraient par exemple se répartir entre les tombeaux de leur père et de leur mère. A ce propos l'évitement Andrianamboniolona des mariages d'enfants de frères réels ou généalogiques et l'interdit général des mariages d'enfants de sœurs, font que « 1 » et son mari ne peuvent être que des enfants de frères et de sœurs (*mpianadahy*).

« 2 », fils du fils aîné de Randriamadio, a successivement épousé trois Andrianamboniolona, la première originaire du même village d'Ambohimalemy (*tompon-tanàna*) appartenait à un autre *fianakaviam-be* (et n'était pas une parente), la seconde était de Fihaonana, la troisième d'Antanetibe. Aucune n'est enterrée avec lui. La première, parce que chacun savait que « 2 » encore jeune au moment de sa mort allait se remarier ; la seconde et après elle, la troisième, parce qu'elles étaient sans enfants. Bien que cela ne soit pas obligatoire une mère sans enfant retourne chez elle. En revanche la mère d'une épouse fille unique pré-décédée peut être enterrée avec celle-ci dans le tombeau de son gendre. Si la première épouse de « 2 » avait été enterrée dans son tombeau, le principe *tsy mifampirafy am-pasana* : « la polygamie de se pratique pas dans les tombeaux », aurait interdit d'y inhumer ses autres épouses. Seule exception la polygynie sororale : les sœurs nées d'un même sein réputées une « seule personne » peuvent être enterrées dans le même tombeau.

Le cas de « 5 » fils de « 3 » fait transition entre les placements dans les tombeaux et les alliances et illustre, même s'il est douteux, la fixation sur le statut nobiliaire. Le mari de « 3 » a été décrit comme « métis » *Andriana amin'ny rainy*, (« *Andriana* du côté de son père » ce qui implique qu'il ne l'est pas du côté de sa mère). En réalité, originaire d'Ambatomena à la limite du pays Bezanozano, il appartiendrait par son père à un *fianakaviam-be* de descendants de fournisseurs de miel aux anciens souverains d'Imerina dont les membres sont considérés comme *Andriana*. A preuve : « ils ont droit à la formule de salutation nobiliaire *Tsara va Tompoko.* »

L'épouse de « 8 » est *Andriana* Andriandranando de même que celle de « 9 ». J'ai figuré « 10 », le frère de cette dernière et son épouse, qui « femme du frère de la femme » c'est-à-dire sœur, m'avait d'abord été présentée comme une sœur biologique de « 9 » alors qu'il s'agissait d'une roturière *hova*. « 11 » est marié d'abord à une *Andriana* ZanadRalambo du dernier sous-ordre *andriana* – un type de mariage assez rare, les ZanadRalambo ayant longtemps été astreints à une endogamie forcée puis, comme le mari de « 6 », avec une *Hova*. L'épouse Betsileo de « 5 » dont il a eu des enfants est toujours vivante à Fianarantsoa. On sait d'ores et déjà qu'à sa mort elle rejoindra le tombeau de ses parents. Quant aux enfants ? *Asa* : « On ne sait pas. » La majorité des unions endogames restent des unions de type patrimonial (le deuxième fils d'Ego avec la fille du frère de sa mère), du village (Ravelo et Rodin que nous connaissons) ou entre *mpirai-tanindrazana* de même condition.

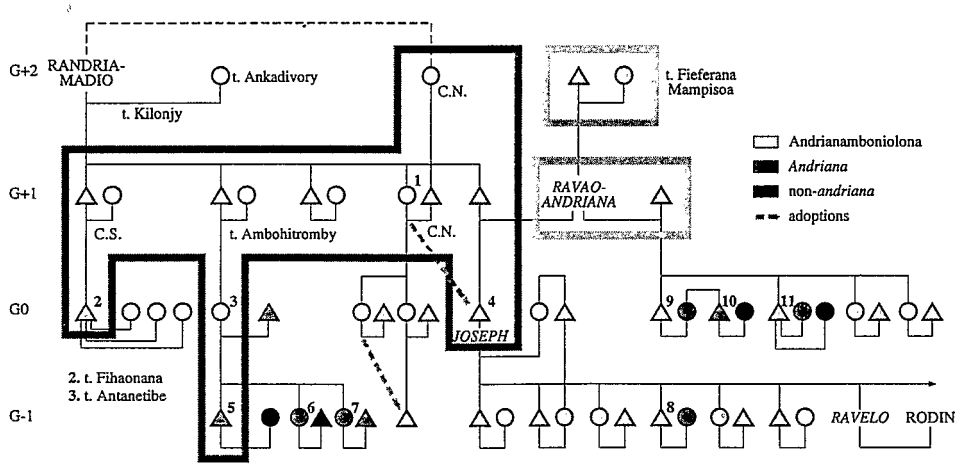


Figure 8.8

**Généalogie de Joseph**

Deux remarques sont nécessaires. Je ne reviens pas sur l'endogamie forcée des ZanadRalambo déjà évoquée dans ce chapitre. En ce qui concerne la polygynie sororale (successive), elle n'est pas rare dans les campagnes où « dans l'intérêt des enfants » le veuf ne voit que des avantages à épouser une sœur de son épouse décédée.

J'ai indiqué les adoptions qui dans le cas d'Ego ont été motivées par la mort prématurée de son père et par le remariage de sa mère à Ankadibe. Comme les adoptions des germains Bernardin et Rauné, l'adoption d'Ego par un frère de son père sans enfants a transformé sa lignée en lignée pivot de son *fianakaviam-be*. Le tableau répertorie les caractéristiques des 33 unions relevées :

Tableau 8.2

**Répartition des statuts des conjoints**

| unions | entre *Andriana* | | | avec non | tot. |
|---|---|---|---|---|---|
| | *A. olona* | autres *Andriana* | total *Andriana* | *Andriana* | |
| G + 1/G + 2 | 9 | 0 | (9) | 0 | 9 |
| G 0 | 9 | 3 | (12) | 2 | 14 |
| G - 1 | 4 | 2 | (6) | 4 | 10 |
| TOTAL | 22 | 5 | (27) | 6 | 33 |

J'ai classé les deux cas ambigus des générations (G0) et (G - 1) avec les *Andriana*. A la génération (G - 1), trois des quatre conjoints roturiers sont du Vaki-

nankaratra et du Betsileo. Le total vertical de droite fait ressortir que les cinq-sixième des unions restent des unions entre *Andriana*.

Le *fianakaviam-be* d'Esther et de Rachel

Je renvoie à la généalogie de la figure 7.4. La présentation du *fianakaviam-be* auquel appartiennent les deux conjoints de statut différent (Esther étant Andrianamboniolona et Rachel Andriandranando) permet de discuter de leur cas personnel qui témoigne de la nette évolution de l'idée d'endogamie de statut survenue entre 1970 et 1990. La généalogie réduite ne note pas les mariages multiples avec notamment des conjoints appartenant à d'autres *fianakaviam-be* du village. Pour ne citer qu'un seul exemple, Razaname était marié à la sœur de la mère (Ravololonanahary) de Bernardin et de Rauné des figures précédentes.

> La lignée (*teraky*) définie par rapport à Randriamanantena à laquelle appartient Rachel (Ego) offre plusieurs exemples de mariages considérés, à l'époque où ils se sont produits, comme des mésalliances. Razanabelo la mère d'Ego et sa cadette Razanamiandry ont, contre l'avis de leurs parents, épousé des Andriandranando regardés de rang inférieur au leur. A leur mort, l'entrée dans le tombeau ancestral de leur père (où ont été enterrés leur sœur aînée et leur frère cadet) leur a été refusée et elles ont été inhumées dans les tombeaux Andriandranando de leurs maris (respectivement à Tsarahasina et à Ambohibe).
>
> Alors que les lignées de l'aînée et du jeune frère de Razanabelo qui ont épousé des Andrianamboniolona restent largement Andrianamboniolona, celle de Razanabelo éclate littéralement. Ego est le seul à épouser d'un mariage *tsy misara-mianakavy* Esther une Andrianamboniolona. En dépit de la similitude des âges chronologiques il s'agit d'un mariage oblique entre apparentés appartenant à des générations différentes. Deux sœurs ont épousé des *Hova* et la dernière sœur et le dernier frère des *Andriana* Andriamasinavalona de statut élevé d'ailleurs apparentés. Il est possible que ces mariages non endogames diversifiés correspondent à une évolution d'autant que le critère religieux semble avoir joué davantage que l'endogamie de *firazanana*. Dans les années 70, l'un des beaux-frères *hova* d'Ego, Pasteur protestant, qui présidait à toutes les réunions familiales, était la personnalité la plus influente de la famille. L'endogamie de sous-ordre *andriana* craque complètement à la génération suivante et neuf des non-résidents épousent des *Hova* sur le critère d'une similitude des niveaux d'instruction secondaire ou universitaire.
>
> La lignée issue de la sœur aînée Rasoarivony présente l'exemple des mariages de ses deux fils et de sa fille avec les deux filles et le fils de Raketaka une parente par l'ancestralité (*havana amin'ny razana*) sans plus de précision. Ces unions *tsy misara-mianakavy* de germains sont également dites *mifampidi-droa* (*miditra*: rentrer) ou *mifandray roa*: « à double entrée. » « Se rejoignant par les deux bouts », elles coalescent les lignées des deux collatérales en une lignée unique et font de leurs enfants un seul groupe de cohéritiers.

L'évolution des idées regardant l'endogamie de statut autant que les mariages patrimoniaux de premiers et seconds cousins, sur lesquels je reviens, est très forte. En se plaçant dans une durée plus longue, la rupture d'avec l'ancienne endogamie

stricte, déjà sensible dans la généalogie de la figure 7.1 au niveau de la génération (G - 2) des petits-enfants de Rainizafinjato, remonte aux années 20. Après les années 70 elle marque une considérable accélération:

> « Taloha tsy maintsy samy Andrianamboniolona no mivady, rahoatra ka nanambady hova, na Tsimahafotsy, na mainty, ny andriana dia izay no lazaina fa hœ nandrorona. Fa izao fotoana izao dia mahazo mifangaro, mifampivady ny andriana, ka vitsy sisa no tena Andrianamboniolona. Satria izao fotoana izao mahazo mifanambady samy andriana na dia tsy mitovy karazana aza. » :
>
> « Autrefois il fallait que l'on soit Andrianamboniolona pour se marier et si les *Andriana* épousaient des *Hova*, ou des Tsimahafotsy (une grande catégorie ou *foko hova*) ou des Noirs, c'est cela qui faisait baisser/perdre (*nandrorona*) le statut. Mais maintenant les *Andriana* peuvent se mélanger, s'entremarier, et peu nombreux sont ceux qui restent de véritables Andrianamboniolona... Parce que maintenant les *Andriana* peuvent se marier entre eux, même s'ils n'appartiennent pas aux mêmes sous-ordres (*karazana*, ici au sens d'ancestralité et d'espèce). »

Il m'a été souvent soutenu à Ambohimalemy et ailleurs en Imerina, et aussi dans le Moyen-Ouest sur la Sakay, que l'endogamie *andriana* était détruite irrémédiablement par la première entorse. Cette opinion me semble fondée. Si elle ne peut pas être vérifiée pour Razanamiandry dont le fils unique est mort adolescent elle peut l'être pour ses sœurs Razanabelo et Razafinjanahary mère de Rachel. Bien que ce dernier ait, de son vivant, assuré la continuité (*mamelo-maso*) de la terre ancestrale et de l'*anaran-dray* Andrianamboniolona de sa mère, à sa mort en 1988 il a rejoint son père dans le tombeau ancestral Andriandranando de son village d'origine de Tsarahasina tout proche de Betsizaraina, village ancestral d'origine distinct de son lieu de naissance qui est Tananarive. Ainsi, contrairement à l'adage « vivants une seule maison, morts un seul tombeau », un couple qui du vivant des époux a toujours été regardé comme exemplaire s'est trouvé séparé, pour un temps du moins, par la mort.

> Les *Andriana* Andriandranando dont les villages sont localisés immédiatement à l'ouest des villages Andrianamboniolona leur sont inférieurs. Dans le passé les mariages s'ils étaient nombreux du fait de la proximité n'en entraînaient pas moins le refus d'admettre dans les tombeaux Andrianamboniolona les enfants de femmes Andrianamboniolona mariée à des Andriandranando, ce qui ne leur laissait pas d'autres choix que de « suivre » leur père.

Dans les années 70, Esther avait nettement manifesté sa volonté (*hafatra*) de reposer après sa mort auprès de sa mère, dans le tombeau monumental à quelques mètres de sa maison ; sur les dalles elle faisait fréquemment sécher le riz ou les cerises de café arabica qu'elle récoltait. Ceci tout en sachant bien que son mari serait enterré chez lui dans son tombeau Andriandranando de son village. En 1991, changement d'intention : Esther décide d'être tout d'abord placée pour un temps dans le tombeau maternel auprès de sa mère avant, par la suite, de rejoindre plus tard son mari. Je reproduis ses recommandations (même terme de *hafatra*)

données à ses filles Andriandranando pour lesquelles la question ne se pose pas étant donné, qu'à moins d'être inhumées dans le tombeau de leur mari, elles seront inhumées chez leur père dans le tombeau que leur mère rejoindra « à la fin » (*amin'ny farany*) :

> « Rehefa maty aho, eto amin'ny reniko no alevina fa any aori(a)na azonareo alaina aho rehefa mamadika ianareo. Dia rehefa manao famadihan-drazana vao afindra any amin'ny vadiko. ary akambana lamba iray » : « Elle a recommandé : lorsque je mourrai, inhumez moi avec ma mère, mais par la suite, lorsque vous ferez un *famadihana* vous pourrez me prendre et m'amener avec mon mari... et m'envelopper (avec lui) dans un seul linceul. »

Les parents qui ne sont pas censés pleurer lors des *famadihana* conçus comme des *lanonana* ou des fêtes joyeuses pleurent dans de tels cas. Pour eux, leur fille ou parente est partie deux fois (*nandao* ou *nandeha indroa*) : une première fois le jour de son mariage ; une seconde lorsque sa dépouille est transférée du tombeau de ses parents dans celui de son mari. J'ai également entendu sur la Sakay et dans le moyen-ouest l'expression *nivoaka indroa* : « sortie deux fois ». Je rappelle que le terme *mivoaka* : sortir est normalement utilisé pour dire que les femmes mariées viri-localement « sortent » de leur groupement résidentiel pour suivre leurs maris.

*L'endogamie de village*

En 1970 Georges Rakotomalala avait conclu une discussion à propos de l'endogamie en disant :

> « Taloha, ny antony tsy ampiraisana firazanana samihafa, dia ny mba tsy ampihena ny fitiavan-tanindrazana » : « Autrefois, la raison de ne pas s'unir à des *firazanana* différents, c'était (le désir de) ne pas amoindrir l'amour pour la terre ancestrale. »

Je veux insister sur l'importance des implications d'une telle conclusion éclairée plus avant dans la citation qui suit. Elle fait ressortir que *dans toute l'île les noyaux, lignées d'agrégation* (core, core lines) *des groupes de descendance ou résidentiels ou encore des communautés villageoises, sont formés de parents par double filiation ou de gens doublement originaires* (par leur père et par leur mère) *du lieu où ils se trouvent.* Rodin l'expliquait pour Ambohimalemy :

> « Izaho avy eto. ny vadiko koa avy eto. izahay, ny zanakay indrindra dia azo lazaina fa tena tompon-tanàna mihitsy na lafin-dray na lafin-dreny. misy indrindra amin'ny fanambadiana andriana.. » : « Je viens d'ici. ma femme aussi vient d'ici. nous, nos enfants surtout on peut dire (d'eux) qu'ils sont de véritables originaires du village, que ce soit du côté du père ou du côté de la mère. il y en a beaucoup comme ça dans les mariages *andriana.* »

Dans les villages, les résidents doublement originaires par leur père et leur mère comme Rodin et avant lui son père Rauné ou, encore son beau-père Joseph, contrôlent une grande partie des terres du village pour leur propre compte et pour le compte de leurs parents non résidents. Dans de nombreux cas le patrimoine des parents résidents responsables du maintien de l'*anaran-dray* est d'autant plus conséquent qu'ils ont été adoptés par des germains de leurs parents eux-mêmes sans enfants. Avec des différences de fortune, il en est de même des *Mainty* mariés sur place tel l'ancien Maire rural Rabe décédé dans les années 80 qui (je le l'ai dit) occupait l'une des belles maisons du village construite sur une terre par définition *andriana* offerte en don (*tolotra*) à la mère de son père. Le problème pour les *Mainty* est de conserver leur patrimoine ce que leur grand nombre d'enfants rend souvent difficile. Ainsi à la mort de Rabe, ses germains se sont entendus avec sa veuve et ses enfants pour vendre la maison et la terre sur laquelle elle était construite et partager l'argent. L'acheteur étant un *Andriana* du village la terre redevenait *andriana* (chapitre précédent). Un tiers des maisonnées d'Ambohimalemy (six maisonnées *andriana* et quatre *mainty* (figure 8.7) sont formés de conjoints originaires l'un et l'autre du village. Cette proportion qui dans ce cas, faute d'une enquête systématique, me paraît sous-estimée, correspond pourtant aux évaluations spontanées des interlocuteurs et, plus important, se retrouve dans la plupart des villages d'agriculteurs et de riziculteurs non seulement des hautes terres merina et betsileo mais bien de l'ensemble de Madagascar. Cela est confirmé par les exemples de mariages antandroy (voir notamment fig. 9.5) et des mariages betsimisaraka « à l'intérieur du village » qui suivent. Il s'agit d'un phénomène structurel qui constitue les habitants doublement originaires des villages où ils résident en masses ou noyaux d'agrégation auxquels, d'une manière ou d'une autre, se rattachent les autres habitants.

La notion française d'originaire est vague. La conception malgache, beaucoup plus précise du fait de l'importance des enjeux, élimine une grande partie des corésidents (*mpiara-monina*) distingués selon qu'ils « viennent d'ici » *avy ao* ou « ne viennent pas d'ici » : *tsy avy ao,* auquel cas ils sont, de la même façon qu'en pays betsimisaraka, considérés comme des étrangers (*vahiny ou ampenjiky*) ou des nouveaux venus (*mpihavy*). Les habitants « venant d'ici » se partagent en *tompon-tany* : « maîtres de la terre » expression qui à le sens d'habitant de souche, et en *zana-tany* : « enfants de la terre », natifs du lieu mais fils d'étrangers. L'idée que les vrais originaires sont les *tompon-tany* – notion indissociable de celle de terre ancestrale (*tanindrazana*) – introduit immédiatement une redoutable distinction entre les *Andriana* et les *Mainty*. Ces derniers qui peuvent être regardés comme des *zana-tany* – ce qui déjà est singulièrement injuste – ne sont pas considérés comme les habitants de souche (à nouveau *tompon-tany*) qu'ils affirment être. Pour les *Andriana* il n'y a aucune ambiguïté : la « souche » (*fototra*) ne peut être qu'*andriana*. Les explications elliptiques et malaisées à traduire permettent d'explorer plus avant ces conceptions :

> « Ny originaires dia ny olona tsy misy avakavaka avy ao amin'ny faritany iray ohatra Ambohitromby... Eto misy olona isan-karazana izay avy amin'ny faritany samihafa teo aloha nefa noho ny antony samihafa dia tonga eto Ambohitromby

> ireo olona ireo nonina nandritra ny fotoana maro teo dia nanjary manana tany na fasana teo amin'io toerana io dia nanjary mila ravin'ahitra eo koa dia raikitra ho zanaka io faritany izany hoe zana-tany.» : «Les "originaires" sont les gens entre lesquels il n'y a pas de distinctions qui "viennent d'ici" (*avy ao*) par exemple d'Ambohitromby. Ici (à Ambohitromby) il y a des gens de toute origine (*karazanana* : espèce/catégorie) qui, pour des raisons diverses, sont arrivés à Ambohitromby et s'y sont installés très longtemps jusqu'à y posséder des terres ou un tombeau et à y faire leur vie (dans le sens de la gagner). Aussi ils ont été acceptés comme "fils de la terre".»

La notion neutre de *faritany* qui désigne un territoire individualisé quelconque ou une circonscription territoriale est implicitement opposée à celle de terre des ancêtres (*tanindrazana*). En employant le mot *avakavaka* (discriminer, distinguer comme différents – cf. le *miavake* antandroy), l'interlocuteur veut dire que la qualité de *tompon-tany* qui confère un plein statut ou, si l'on préfère une citoyenneté de premier rang, se suffit à elle-même sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter d'autres qualifications. Les *tompon-tany* résidents vivent par définition sur la terre de leurs ancêtres. Cela n'est pas le cas des *zana-tany*, enfants d'étrangers venus d'ailleurs, qui se sont installés sur la terre ancestrale des *tompon-tany*. Pour eux, la terre où ils sont nés mais dont ils ne sont pas originaires est une terre quelconque : un *faritany* mais certainement pas une terre ancestrale *tanindrazana*. A Madagascar, une telle proposition est une vérité d'évidence : ce sont les tombeaux des ancêtres qui transforment les terres qui les abritent en terres ancestrales de leurs descendants et, également, pour employer l'expression utilisée lors des rituels de *famadihana*, ces derniers en *zana-drazana*, en «enfants/descendants de l'ancêtre/des ancêtres». Ceci explique que les notions de *tompon-tany*, de *zana-drazana* et de *tanindrazana* coïncident. Exprimé autrement, les *tompon-tany* (parce qu'ils sont) originaires ou habitants de souche du lieu où ils résident sont dans le même temps *tompon-tanindrazana*. Une fois de plus *la relation d'identification et de possession opère dans les deux sens, ce qui explique qu'en même temps que les habitants de souche possèdent la terre ancestrale dont ils sont les gardiens, ils sont possédés par elle*. Les simples *zana-drazana* : descendants de leurs ancêtres ne sont pas du tout dans cette position, la relation avec leurs ancêtres passe par le tombeau de leur terre ancestrale d'origine. D'ailleurs ajoutait Georges Rakotomalala, lorsque les nouveaux venus, en l'occurrence les anciens esclaves (*olon-tsotra*), construisent leur propre tombeaux ancestraux, ils ne le construisent jamais au centre (cœur : *fo*) du *tanindrazana* et cette localisation continue à marquer une gradation (*ambara-tonga*). G.R. concluait en balayant d'un large geste les tombeaux des descendants d'esclaves construits sur des pentes raides et disposés à l'évidence nettement au-dessous de ceux des *Andriana*.

En résumé, tout au moins dans les années 70, le problème était effectivement celui des *olon-tsotra* et non des *zana-tany* nés sur place de parents venus d'ailleurs. Pour les *Andriana*, la grosse incertitude était le point de savoir si les descendants des esclaves de leurs ancêtres dont les tombeaux sont construits sur la même terre devaient, comme ils l'affirmaient, être considérés, à l'égal des *Andriana*, comme de «vrais» (à nouveau *tena*) *tompon-tany* et, par voie de consé-

quence, comme d'authentiques *tompon-tanindrazana*. En 1990-1991 à Ambohimalemy et dans d'autres villages *andriana* ainsi que dans les villages *hova* situés plus au nord vers Ilafy et Sabotsy-Namehana bien, que tous les interlocuteurs non *Mainty* s'accordaient à distinguer les *Mainty* des simples natifs *zana-tany* en leur reconnaissant la qualité de *tompon-tanàna* : litt. : « originaires des villages » où ils résidaient, voire de *tompon-tany*, ils hésitaient encore la plupart à leur reconnaître la qualité de *tompon-tanindrazana*, distinguant (*miavaka*) et dissociant ainsi les deux attributs d'un même concept. Pour les besoins de la vie de tous les jours ces discriminations sont ignorées et les gens parlent plus volontiers de corésidents : *mpiara-monina* ou de *tany ama-monina*, une notion encore plus large englobant tous les habitants d'un même terroir ou, dans les villes, d'un même quartier.

Les mariages endogames patrimoniaux et de resserrement de la parenté

Les mariages des membres d'un même *fianakaviam-be* ressortissent des catégories *lova tsy mifindra* s'il s'agit de proches parents cohéritiers (*mpiara-mandova*) sur un même héritage, ou *tsy misara-mianakavy* s'il s'agit de parents plus éloignés. Ces deux types de mariages peuvent également être des mariages entre habitants de souche (*tompon-tanàna*) originaires des mêmes villages. Les mariages *tsy misara-mianakavy* peuvent être, soit des mariages entre apparentés éloignés d'un même *fianakaviam-be* appartenant à des branches ou familles différentes (*fianakaviana*) d'une même unité de tombeau (*mpiray fasana*), soit des mariages de parentèle entre *mpirai-tanindrazana* : descendants d'un très lointain ancêtre commun mais membres de *fianakaviam-be* différents, indifféremment localisés dans un même village ou dans des villages différents. Les unions patrimoniales *lova tsy mifindra* sont exclusivement des unions de proches parents enfants de germains *iray tam-po*, liés comme leurs parents par le sang (*afatotry ny ra*) en même temps que cohéritiers sur un même patrimoine : « Ny iray tam-po sy ny zanany avy mbola mpiara-mandova, avy eo efa voazara » : « Les germains et (tous) leurs enfants sont encore des cohéritiers, ensuite c'est (l'héritage) divisé » (chapitre précédent).

Les mariages d'enfants de germains considérés comme des mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra* s'ils se produisent dans les mêmes *fianakaviam-be* sont regardés comme des unions *tsy misara-mianakavy* si les conjoints, parents par la parentèle, appartiennent à des *fianakaviam-be* différents. En revanche les avis diffèrent pour ce qui concerne les unions de leurs petits-enfants. Admettant, pour des raisons patrimoniales, les unions d'enfants de frères et de sœurs et d'enfants de frères, les interlocuteurs admettent *a fortiori* celles de leurs enfants. N'y voyant rien d'exceptionnel, ils leur refusent généralement le caractère *lova tsy mifindra* qu'ils accordent en revanche aux mariages de petits-enfants de sœurs, en expliquant que seule la nécessité d'un mariage patrimonial est susceptible de justifier un tel type d'union normalement assimilé à un inceste. Au-delà des petits-enfants (*zafy*) il n'est plus possible de parler de *lova tsy mifindra* et les unions entre parents plus éloignés entrent dans la catégorie des mariages *tsy misara-mianakavy* « qui ne séparent pas les apparentés ». Fait tout aussi intéressant : sans reve-

nir sur les petits-enfants *zafy* de germains, seules les unions de leurs arrière- (*zafy kely* ou *zafiafy*) et arrière-arrière-petits-enfants (*zafindohalika*) entrent dans la catégories des unions *tsy misara-mianakavy*. Au-delà, la limite de la parenté étant atteinte, la question ne se pose plus (cf. la parenté proche et éloignée du chapitre précédent).

### La théorie Andrianamboniolona de la conception (iii) et le renoncement aux mariages *lova tsy mifindra*

Les mariages patrimoniaux de proches parents encore très largement pratiqués en Imerina et ailleurs au début du siècle et, jusqu'aux années 50 dans de nombreuses régions rurales, sont en très nette diminution dans les milieux *andriana* ou *hova* éduqués. La question ne se pose guère dans les milieux *mainty* qui rejetant pour la plupart l'endogamie refusent ce type de mariage. Cette désaffection très marquée à Ambohimalemy m'oblige a une digression sur la théorie de procréation des Andrianamboniolona et sur leurs vues sur les mariages d'enfants de sœurs qu'ils auraient admis dans une lointain passé. La position Andrianamboniolona affirmant que les mariages d'enfants de sœurs étaient autorisés alors que les mariages d'enfants de frères ne l'étaient pas, encore soutenue lors de mon séjour de 1969-70, a le mérite d'être en accord avec la théorie de la procréation selon laquelle le père est le *loharano nipoirana* : la source dont on sort (racine *poitra*[4] : idée d'apparaître, de jaillir, de sourdre) et la mère, le *kitapo nifonosana* : « le sac qui sert à envelopper (l'embryon) ». Le point étant de grande importance, je précise que ces informations recueillies en 1970 auprès de quatre informateurs différents et, qui plus est, auprès d'un cinquième : un Andrianamboniolona originaire de Fieferana fixé à Tananarive, ont, vingt ans plus tard, mis extrêmement mal à l'aise un ancien interlocuteur retrouvé. Quant à la simple possibilité que pareille affirmation ait pu être exprimées, elle a été catégoriquement niée par le frère cadet d'un autre décédé entre temps. En renvoyant au texte des *Tantara* les mentionnant du début du chapitre, je pense qu'en dépit des dénégations actuelles, les mariages d'enfants de sœurs ont dans un lointain passé été admis et que les idées qui en restent correspondent à une ancienne idéologie de l'époque vazimba commune aux trois sous-ordres *Andrian-telo ray* (*Andriantompokoindrindra*, *Andrianamboniolona*, *Andriandranando*). Quant à la théorie de procréation posant que la mère n'est que le sac servant à envelopper l'embryon, elle est très répandue dans l'ensemble de Madagascar, depuis l'extrême-sud antandroy et mahafaly jusqu'au pays masikoro et au-delà, le long de toute la côte ouest sakalava, et en pays betsimisaraka notamment au centre et au nord-est. Dans toutes ces régions la matrice de la mère n'est de la même façon que le *tragnon-jaza* : « la maison de l'enfants », en d'autres termes le réceptacle où se développe le fœtus. Cette conception s'accorde mal avec cette autre idée très répandue dans les milieux merina et (particulièrement, ce qui ne tient pas au hasard, dans les milieux noirs originaires des régions périphériques), selon laquelle la vitalité liée aux

4. Une racine distincte de celle de *foitra* : nombril, cordon ombilical, mais dont la proximité favorise, chez les premiers intéressés de nombreuses confusions.

femmes est transmise par le sang de la mère. A l'inverse, logiques avec eux-mêmes, les Andrianamboniolona qui pensent que le sang est transmis soit en totalité soit en grande partie (exactement les deux tiers !) par les hommes, déduisent tout naturellement que dans tous les cas le sang de l'homme est fort : *mahery ny ran'ny lehilahy* et que, dans le mariage, celui du père prévaut sur celui de la mère : *ny ray no mahery kokoa.*

> Je rappelle que la théorie de la procréation Andrianamboniolona, et plus généralement merina, est identique à la théorie des princes (*mpanjaka*) masikoro du sud-ouest à laquelle je renvoie (Appendice II). Dans les deux cas le père est considéré comme source de vie et la mère comme réceptacle ou enveloppe dans lequel l'embryon se développe. Les notions concernant le sang sont plus complexes mais, sans surprise, les représentations des *Mainty* d'Imerina correspondent aux idées des Bara, des Antandroy et des Mahafaly du centre et de l'extrême-sud de Madagascar (cf. chapitre premier).

Partant de là, après avoir expliqué que les unions d'enfants de frères étaient regardées comme extrêmement incestueuses (le mot utilisé étant *mifotitra* déjà rencontré), il m'a été précisé que :

> « Ny zanak'olona mianadahy iray tam-po, ny zanak'olona mirahavavy iray tam-po mahazo mivady fa ny zanak'olona mirahaly tsy mahazo (mivady) » : « les enfants de frères et sœurs germains, les enfants de sœurs germaines peuvent se marier mais les enfants de frères germains ne le peuvent pas. »

Une affirmation qui la première fois que je l'ai entendue m'est venue comme un grand choc. C'est également en partant de cette idée de sang partagé par les enfants de frères que mes interlocuteurs ont rationalisé l'abandon actuel de la pratique des mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra* :

> « Ny zanak'olona mirahaly iray tam-po tsy mahazo mivady. misy antony... satria mahery ny ran'ny lehilahy...ohatra ny vadin'ny anabavinao lehilahy hafa... ilay lehilahy hafa no mahary ny zaza. Ny mirahavavy koa, sahala ihany, ny vadiny no mahary ny zaza... fa ny zanak'olona mirahalay iray tam-po dia iraisana ny ra manjary sampona, na tsy vanombanona mihitsy... misy kilema, mahatsiravina mihitsy... Izany no mahatonga ny olona tsy ampivady mpihavana intsony amin'izao fotoana izao... » :
>
> « (Que) les enfants de frères germains ne puissent pas se marier, il y a une raison.. c'est parce que le sang de l'homme est fort par exemple, le mari de ta sœur est quelqu'un d'autre. C'est lui qui procrée (*mahary*) l'enfant. Les sœurs c'est pareil, ce sont leurs maris (sous-entendu qui n'ont pas le même sang) qui procréent les enfants mais les enfants de frères qui ont le même sang deviennent anormaux (*sampona*). Ils ont des tares (*kilema*) c'est vraiment effrayant. C'est pour cela que maintenant, les gens n'épousent plus leurs parents. »

Le mot *sampona* que j'ai traduit par anormal est beaucoup plus fort. Monstre, monstruosité, serait une traduction plus juste. J'ai reproduit ce passage venant en

conclusion d'une conversation tenue avec plusieurs personnes que j'avais reprise les jours suivants. J'avais réalisé qu'en m'expliquant les conséquences désastreuses sur les portées des croisements non renouvelés, plusieurs de mes interlocuteurs, éleveurs de porcs, pensaient certainement aux nombreux cas d'anormalité dans les familles *andriana* du village. Mais, seul parmi eux, Romuald avait eu l'audace de faire le rapprochement. Ces idées contribuent également à comprendre l'ancienne interdiction Andrianamboniolona des unions entre enfants de frères dont le premier cas attesté, d'inspiration extérieure à la fois chrétienne et *andriana* (de haut rang), remonte au siècle dernier. A ma connaissance, dans les années 70, ce type de mariage n'avait pas été répété.

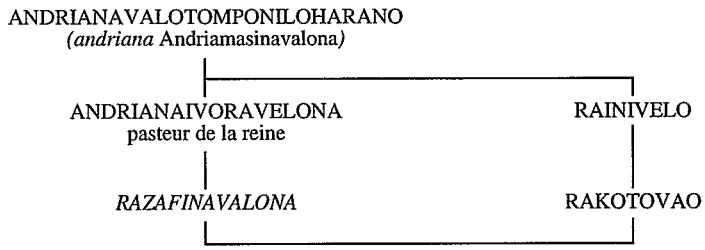


Figure 8.9

**Le premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux**

« Le Prince maître de la source » de l'ordre *andriana* des Andriamasianavalona avait été installé à Ambohitromby comme commandeur par Radama I (1810-1828) ou Ranavalona I (1828-1861). Il épousa deux femmes Andrianamboniolona dont il eut sept ou huit enfants. C'est le fils puîné (Andrianaivoravelona) de son second mariage qui, alors qu'il était Pasteur de la reine Ranavalona II (1868-1883), avait osé (*sahy*) marier sa fille au fils de son frère. Deux dates extrêmes portée sur son tombeau d'Ambohitromby : Janvier 1835 (le jour n'est plus lisible) et 1er Août 1897 situent plus précisément l'époque. Effectivement, à cette exception près, les mariages *lova tsy mifindra* relevés sont des mariages d'enfants de frères et sœurs. Je n'ai trouvé aucun cas de mariages d'enfants de sœurs, le seul affirmé s'est révélé être un mariage oblique d'un homme avec la fille de sa sœur qui nièce utérine est le *zanak'aina* : « l'enfant de la vie ». Andrianaivoravelona est considéré comme *Andrianamboniolona* et non pas, *Andriamasinavalona* comme son père. C'est à cette occasion qu'il m'avait été soutenu que *Andriamasinavalona* était plutôt un titre qu'une appartenance de *firazanana*, ce qui n'est pas inexact, les *Andriamasinavalona* étant des fonctionnaires royaux installés auprès des *firazanana* ou *foko* qu'ils contrôlaient.

Sans que je puisse en dire davantage, la théorie Andrianamboniolona de la procréation et les idées de transmission de sang et de statut me semblent intégrées dans le paradigme de l'*anaran-dray* et concourir à expliquer la formule : « ny anaran-dray ihany no mizaka ny zo » : « seul le principe de l'*anaran-dray* gouverne le *zo* ». Selon cette formule, puisque l'*anaran-dray* transmis par le père

régit l'honneur familial, le père seul détermine le statut et l'identité personnels de ses enfants. Les *Andrianamboniolona* admettent que leurs idées sont celles des *Andriana tsotra* : des « simples » *Andriana* qu'ils sont et signalent immédiatement que dans les ordres princiers *Zanak'andriana* et *Zazamarolahy* le statut est indifféremment transmis par les hommes et/ou par les femmes : « mahery daholo na ny avy amin'ny vavy, na ny avy amin'ny lahy » : « tout est fort que ce soit ce qui vient de la femme, que ce soit ce qui vient de l'homme. »

A la question : « Y a-t-il une relation avec les mariages d'enfants de germains ? » Les réponses ont été claires : « Oui », parce qu'il s'agissait de *fanjakana tsy arindra*[5] c'est-à-dire du devenir du royaume et que toutes les formules étaient possibles : mariages d'enfants de frères et sœurs, d'enfants de frères, d'enfants de sœurs. A la deuxième question : « Y a t-il une relation avec la théorie du sang ? » La réponse a toujours été une variante de *Asa !* : « Comment savoir ? » Deux informations recueillies par Sophie Blanchy (communication personnelle) auprès d'un Andrianamboniolona d'Ambohitromby confirment les données de ce chapitre et du chapitre précédent :

> « Tsy mety mihi(n)tsy ny mifanambady zanaky ny mpirahalahy sy mpirahavavy fa ny zanak'olo-mianadahy no mety mivady.
>
> Ny mirahavavy raha miteraka... marina fa tsy mitovy ra intsony (ny zanany)... fa ho anay ny mirahavavy dia noheverina ho olona iray...dia izay no nahatonga ilay hoe 'kibo tsy omby' ka tsy azon'ireo atao mihintsy ny mampivady ny zanany satria noheverina ho olona iray.
>
> Sahala amin'izany koa ny zanaka olo-mirahalaly amin'izay moa dia mazava hoe ra iray na samifaha ny reniny... fa rehefa mpirahalahy dia mitovy ra.. no maika fady kokoa aza... olona iray koa izireo »
>
> « Il n'est vraiment pas possible/permis de marier les enfants de frères ou de sœurs mais les enfants de frères et sœurs peuvent se marier.
>
> Les sœurs lorsqu'elles enfantent... c'est vrai que le sang (de leurs enfants) n'est plus pareil... mais, pour nous, les sœurs ne sont qu'une seule personne... et de là vient l'expression des "enfants qui ne tiennent pas dans un seul ventre" c'est pourquoi on ne peut vraiment pas marier leurs enfants parce que l'on pense qu'ils ne sont qu'une personne.
>
> C'est la même chose pour les enfants de frères, il est tout à fait clair qu'ils ont le même sang encore qu'ils soient nés de mères différentes... car lorsqu'on est frère, on a le même sang, et il est encore plus interdit de les marier... ils sont aussi une même personne. »

A la différence des sœurs, les frères partagent le même sang, ce qui justifiait l'interdiction absolue d'autrefois. L'expression *tsy omby ibo* : « qui ne tient pas dans un seul ventre » se dit des enfants de sœurs dont les matrices sont considérées comme ne constituant qu'une seule unité. L'expression *kibo raiky* ou, dans les dialectes de l'ouest et du sud, *troky raiky* : « un seul ventre », désigne généra-

5. Je l'ai dit, le mariage royal *fanjakana tsy arindra* : « le royaume/pouvoir ne se déplace pas » peut être considéré comme la version politique renforcée du mariage matrimonial *lova tsy mifindra* : « l'héritage (qui) ne se déplace pas ».

lement les enfants de sœurs. Dans ce contexte cette mention du ventre est d'autant plus intéressante que dans les conceptions malgaches le ventre est le siège de l'émotivité. Ces idées sont exprimées par l'expression (merina) de *mifanapa-tsinay* qui se dit des germains ou demi-germains utérins et tout particulièrement des frères et sœurs nés de la même mère, réputés très proches du point de vue émotif parce que censés – ce qui est le sens littéral de l'expression : « s'être partagé ses intestins ». Ces données éclairent à nouveau la distinction du début du chapitre précédent entre la parenté de *fihavanana* par la mère et la parenté de droit et de devoirs de l'*anaran-dray*. A ces interdits de parenté viennent s'ajouter les interdits résultant des alliances des parents. En Imerina et dans la plupart des régions de Madagascar le mariage d'Ego masculin avec l'épouse du frère de la femme ou, réciproquement celui d'un Ego féminin avec le mari de la sœur du mari, sont interdits. Si le mariage dit par « échange de sœurs » peut se produire, il n'est pas possible aux cousins bilatéraux qui en sont issus, de reproduire le mariage de leurs parents (et de produire ainsi des cousins cette fois doublement croisés d'un système Kariera). Un seul interlocuteur a expliqué que ces mariages seraient dangereux parce que « trop chauds » (*mafana loatra*), une explication isolée mais qui prend son sens par rapport aux idées similaires attestées, voire parfois théorisées dans le sud-ouest sakalava, masikoro et vezo et dans l'extrême-sud mahafaly (Appendices I et II). L'explication la plus simple étant que dans la logique de l'échange simultané (A ↔ B) de sœurs (*mifanakalo anabavy*), la femme du frère de la femme d'Ego est effectivement sa sœur. Pour terminer, les *Andriana* et les *Hova*, s'ils acceptent les mariages obliques entre parents de générations différentes, n'admettent absolument pas le mariage d'un père ou d'un fils avec une ancienne épouse de l'un ou de l'autre ou, d'un homme avec une mère puis avec sa fille, ou vice-versa. Ce type d'union qui n'est pas exceptionnel dans les milieux *mainty* soulève l'indignation des *Andriana* et des *Hova* et est l'occasion de commentaires peu flatteurs sur l'écart qui les sépare de ces derniers.

## La terre ancestrale, source de *hasina*

Je voudrais revenir sur l'attachement à la terre ancestrale qui, au-delà de ses fondements patrimoniaux, dérive d'un sentiment d'identification véritablement mystique. Paradoxalement, dans les sociétés des hautes terres sans groupements discrets de descendance, cet attachement partagé par tous les descendants d'un même ancêtre réconcilie ceux que dans le même temps il contribue à séparer. Depuis la création du village il y environ 180 ans, les maisons se succèdent sur les mêmes sites. Les trois demeures *andriana* les plus imposantes d'Ambohimalemy à la fois par leurs dimensions et par les colonnes extérieures qui, au premier étage soutiennent la véranda circulaire qui les entourent, sont situées dans le quartier ou la partie Antanandro nord-ouest d'où « le village a surgi » (*nipoiran'ny tanàna*). En dépit de sa position excentrique, ce quartier est toujours considéré comme for-

mant le cœur ou le centre (*fo* ou *foibe*) du village. C'est également sur ce même emplacement « qui fait qu'Ambohimalemy soit Ambohimalemy » (*ny toerana no maha Ambohimalemy Ambohimalemy*) que se trouve la source (*loharano*) la plus ancienne des sept sources et aiguades du village. L'eau de cette source utilisée pour la consommation sert aussi à alimenter certaines rizières de « riz ancestral ». J'ai discuté de cette question de riz ancestral dont les récoltes sont réservées à la consommation personnelle avec Rodin qui, outre ses rizières, cultivait en métayage celles de parents non résidents du *fianakaviam-be* :

> « Ireo zanak'ampielezana ireo dia midina maka ny anjara variny ny tompontany... tsy amidy, tsy mandray vola... Izany hœ aleony mandray vary toy izay omena vola, satria fahafinaretana ho azy ny mihina ny vary aty an-tanindrazana » : « ces (parents) non-résidents "descendent" dans la campagne [6] pour prendre leur part de riz des *tompon-tany*... Ce n'est pas pour le vendre, pour recevoir de l'argent.... Je veux dire, qu'ils préfèrent recevoir du riz plutôt qu'on leur donne de l'argent, parce qu'il leur est agréable de manger le riz qui vient de la terre ancestrale. »

Un autre interlocuteur ajoutait : « ny vary vokatra avy amin'ny tanindrazana dia tsapany fa misy mahasoa azy... » : « ils (les non-résidents) ont le sentiment que la récolte de riz de leur terre ancestrale contient quelque chose de bénéfique (pour eux)... » J'omets la suite qui parle de la fierté qu'éprouvent les non-résidents à apprendre à leurs voisins (*mirehareha milaza*) que le riz qu'ils consomment provient de leur terre ancestrale, (en d'autres termes que, parce qu'ils conservent leurs racines identitaires, ils font partie des gens de bien – *olo-banona* ou *olo-manga* – ce qui parmi les citadins n'est plus toujours le cas). Georges Rakotomalala était tout à fait explicite quant à cette vertu bénéfique des produits de la terre ancestrale qui, intrinsèque à la terre et à l'eau, serait selon lui transportée dans l'eau des sources et passerait dans le riz des rizières qu'elles irriguent :

> « Ny vokatry ny tany ity an-tanindrazana na ny rano fisotro dia tsaroany fa matsiro sy misy hasina.. ohatra misy (zanak'ampielezana) marary any Antananarivo dia nampaka rano madio aty an-tanindrazana hosotroina, satria heveriny fa nitondra fahasitrana ho azy ny misotro an'io rano io, izay heveriny fa misy hasina avy amin'ny razana... » : « Les produits de la terre plantés sur la terre ancestrale ou l'eau que l'on boit, on se souvient qu'ils sont fortifiants et qu'ils contiennent (l'efficace) du *hasina*... par exemple il y a un (non-résident) malade là-bas à Tananarive, alors il va faire chercher l'eau pure ici sur la terre ancestrale pour la boire, parce qu'il pense que boire de cette eau va lui apporter la guérison, il pense qu'elle contient le *hasina* qui vient des ancêtres... »

Les eaux les plus réputées proviennent de la source (*loharano*) dont j'ai parlé du nord-ouest du village et de deux aiguades (*fantsakana*) proches des rizières

6. La campagne vue de la ville se dit ambani/vohitra, litt. : « au-dessous des villages et/ou des sommets des collines (sur lesquelles ils étaient édifiés) », d'où l'expression « descendre » que l'on emploie lorsque l'on vient de Tananarive.

situées à l'opposé du côté sud-est. L'eau de la première source jaillissant du sommet de la montagne d'Ambohitromby (*avy any'anatin-tendro-bohitra*) où se trouvent les tombeaux des ancêtres Andrianamboniolona et de l'ancêtre éponyme lui-même, est réputée délicieuse (*fy*). L'eau puissante de fertilité de la nature sauvage (*rano mahery*) et l'eau d'efficacité (*rano masina*), utilisées par tous (*Andriana* ou *Mainty*) lors des circoncisions, proviennent des deux aiguades proches des anciens marécages transformés en rizières. L'eau servant à laver les morts est puisée aux mêmes endroits. En revanche qu'il s'agisse des rituels ou de l'eau servant quotidiennement à cuire les aliments, les *tompon-tany* et *tompon-tanàna* n'utilisent pas l'eau de la cascade où toutes les femmes du village lavent le linge. Cette eau n'est puisée pour ces usages que par les nouveaux arrivés installés à la périphérie du village ou dans les hameaux qui en dépendent. Ce détail supplémentaire contribue à distinguer les originaires *tompon-tany* et/ou *tompon-tanàna*, des *zana-tany* et des *vahiny*.

Il m'a également été expliqué que l'expression *iray petsapetsa* dont j'ai parlé dans le chapitre précédent et qui, aujourd'hui passablement péjorative, désigne les gens d'un même lieu et d'une même origine (ce qui est à peu près la même chose), était une réminiscence des temps reculés vazimba et d'une époque lointaine où les morts étaient effectivement immergés dans des lacs ou des marécages :

« Dia fomba vazimba taloha izay tsy mandevina ny maty fa ariana anaty petsapetsa izany nahatonga ny fombam-piteny "iray petsapetsa" : "C'était une coutume vazimba d'autrefois que de ne pas enterrer les morts mais de les jeter dans des marécages et c'est de là qu'est venue la manière de parler/l'expression de *iray petsapetsa.* »

Les morts étant immergés dans les mêmes marécages, leurs descendants étaient unis par ces lieux de sépulture communes où se décomposaient les corps de leurs ancêtres. L'eau qui en provenait et qu'ils buvaient nourrissait le riz dont ils se nourrissaient eux-même ; parce qu'elle était chargée des restes des ancêtres, cette eau devenait une source de *hasina* ce qui est une manière de dire que les vivants se nourrissent de la substance des morts, une conception symbolique qu'il n'est pas possible de rejeter. Cette information que je n'ai pas recueillie à Ambohimalemy mais qui m'a été donnée à deux reprises en Imerina et une troisième fois au Lac Alaotra, est en accord avec les idées des gens. Qu'aujourd'hui ces idées ne soient pas systématisées aussi radicalement qu'elles l'ont peut-être été dans le passé ne change rien à l'affaire; elles n'en ont pas moins laissé une empreinte profonde dans ce que Jung aurait appelé l'inconscient collectif.

# 9

# L'endogamie, l'exogamie et la polygynie antandroy

Les deux premiers chapitres ont décrit la parenté d'ancestralité antandroy qui fonde l'identité des individus et gouverne la résidence. Je me propose dans celui-ci d'étudier la parenté par l'affinité ou l'alliance en insistant sur les unions polygynes des agnats masculins et, dans le prochain, de donner une idée des cycles de rituels qui la mettent en acte. L'idée de proche parenté d'ancestralité fait immédiatement penser à un groupe de proches parents agnats corésidents. A l'inverse, celle de d'affinité et d'alliance ou, plus simplement, de parenté par le mariage évoque des parents indifféremment agnats ou non agnats moins proches mais, surtout, dispersés dans les autres hameaux du village ou des villages voisins. Les alliances sont la conséquence des mariages fertiles des agnats masculins, qui par l'effet des règles de résidence post-maritales viri-patrilocales, se marient « chez eux », dans leurs hameaux paternels et, aussi, des mariages des agnats féminins qui du fait des mêmes règles résident dans les hameaux (paternels) de leurs maris. En Androy il est possible de dire que « les épouses chassent les sœurs » dans le sens où les seules agnats féminins présentes dans leur hameau d'origine sont des petites filles, des adolescentes non mariées ou des vieilles femmes (*ampela bantotse*) revenues, veuves ou divorcées, finir leur vie auprès d'un fils, d'un frère ou d'un demi-frère agnat. Focalisée sur les mariages des agnats féminins : sœurs et/ou filles, la parenté d'affinité et d'alliance reste dans les conceptions antandroy exemplifiée par le mariage fertile de la sœur qui dès la naissance d'un fils établit une relation d'alliance rituelle durable entre son frère et son mari. Cela signifie que les obligations qui en découlent sont fondées sur la dyade frère/sœur *germains* et, dès qu'il y a naissance de fils, sur la dyade avunculaire : oncle maternel/fils de la sœur. *Ces relations ou dyades sont les clés de la compréhension de la société antandroy.* Le frère, oncle maternel du fils de sa sœur, est placé dans la position rituelle supérieure de « donneur d'épouse » et, en sens contraire, son beau-frère mari de sa sœur, dans celle subordonnée de « preneur ». La relation avunculaire est explicitée par le vocabulaire qui fait du fils de la sœur l'*anak'ampela* : la « fille (masculine) » de son oncle maternel. Une expression qui surprendrait si, à l'inverse, le frère de la mère n'était pas lui-même le *reni/lahy* ou *rene/lahe* : la « mère masculine » de son neveu utérin. *Anak'ampela* peut effecti-

vement, ainsi le rappelle Beaujard à propos du pays Tanala (communication personnelle), revêtir le sens de « fils de femme » qu'il possède également en Androy, ce qui ne change rien à la signification rituelle de l'expression (cf. plus loin la citation du R.-P. Dubois). Seule la naissance du fils de la sœur noue le cycle des devoirs et des obligations réciproques entre les preneurs et les donneurs de femmes. La naissance d'une fille ne crée pas des relations rituelles aussi fortes et les obligations qui lui incombent, d'ailleurs satisfaites par son fils aîné ou par son mari l'un et l'autre propriétaires de zébus, ne présentent pas le même caractère obligé. Dès lors qu'un fils est né, les devoirs et obligations des patrilignes des deux époux ne sont pas remis en cause par la dissolution du mariage pour cause de mort ou de séparation. En d'autres termes, la naissance d'un fils dissocie le mariage qui, au départ, n'est qu'une affaire personnelle d'affinité n'intéressant que les partenaires de l'alliance qui engage définitivement l'ensemble des proches parents agnats des deux époux ou, dans le cas de mariages patri-endogames, leur patriligne (*tarike*) formant la plupart du temps le noyau d'agrégation de leur hameau de résidence. Le concept d'*anak'ampela* est indissociable de celui de *asa* : de travail/de tâche qui, s'agissant ici de rituel, est censé agir sur les deux mondes : le monde visible des vivants, « que l'on voit avec les yeux » (*hita maso*) ; le monde invisible « que l'on ne voit pas avec les yeux » (*tsy hita maso*) des ancêtres et, aussi d'autres entités de la surnature inquiétantes parce qu'on les sait puissantes et par conséquent dangereuses. Les ancêtres s'interposent entre ces dernières et leurs descendants, soit qu'ils les protègent, soit qu'ils agissent à leur profit comme médiateurs. En Androy ces deux composantes du monde cosmique ne sont pas séparées. Les séquences et cycles d'échanges des rituels qui, en mettant en acte les catégories de l'ancestralité et de l'alliance, permettent leur interaction et, par là, en embrassant les domaines du visible et de l'invisible, constituent la structure même de la société. Les actions rituelles supposées agir sur ces deux domaines sont réputées *sarotse* : tout à la fois difficiles et dangereuses. Un caractère qui explique qu'elles soient toujours, aussi bien pour ceux qui les entreprennent que pour leurs proches, des objets de préoccupation et d'inquiétude.

L'ordre d'exposition des alliances antandroy est tout différent de celui des alliances merina discutées dans le chapitre précédent et betsimisaraka du chapitre onze. A partir des exemples des mariages de Lahimpolotse (chef du hameau étudié d'Analamahery), de ses fils et de son frère Kambola, je me propose de préciser la distinction faite entre les concepts de descendants agnats (*foko*) et non agnats (*tariratse*) qui les informe et, également, la polarisation absolument capitale opposant par rapport à un Ego pris comme point de référence les concepts de donneurs et de preneurs de femmes. Dans les représentations de l'extrême-sud et du sud-ouest malgaches, ceux-ci sont perçus beaucoup plus fortement comme des donneurs et des preneurs *de vie*. Ces deux distinctions me permettent d'établir le réseau matrimonial du hameau étudié et de discuter de la parenté de mariage à Analamahery et dans cette région de l'Androy. Les données ethnographiques chiffrées en fin de chapitre permettront d'évaluer la part respective de la parenté et de l'alliance dans les relations et les activités de tous les jours. En donnant une première idée des rituels qui illustrent le passage du mariage et de la simple affinité

à l'alliance, la description des mariages antandroy introduit aux concepts discutés plus en détail dans le prochain chapitre.

## Les types de mariage et leurs rituels

Il existe trois types de mariages antandroy établis par la même série de rituels qui, dans la mesure où l'union s'avère stable, passent graduellement d'une période d'essai au mariage proprement dit puis, dès qu'il y a naissance d'un fils, à l'alliance entre les familles d'orientation et les proches parents agnats corésidents des deux époux respectivement preneurs et donneurs de femme.

*Les types de mariage*

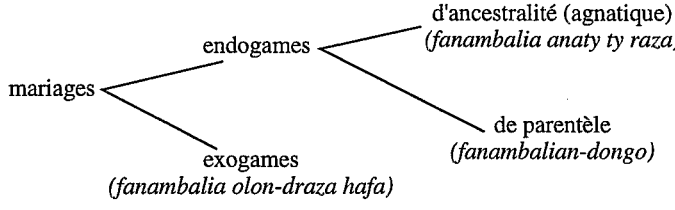


Figure 9.1

**Les unions antandroy**

Pour que le père géniteur puisse être considéré comme père et maître (*tompo*) des enfants il est nécessaire que les rituels du mariage et de l'alliance soient accomplis. Lorsque ce n'est pas le cas, l'enfant appartient au *famosora* du père de sa mère. La série de rituels qui rattachent l'enfant au groupe d'ancestralité de son père, a un double effet : dans un premier temps de reconnaître le mariage entre les époux et, sous réserve que l'union soit fertile et qu'il en soit né un fils *qui survive*, de consacrer dans un deuxième temps l'alliance. Les relevés de Georges Heurtebize montrent qu'un tiers des unions sont stériles et que celles qui ne le sont pas ne produisent pas toutes des fils. Nous savons que la naissance d'une fille qui, ne possédant pas de bétail, ne peut pas directement participer aux rituels, n'est pas suffisante à nouer l'alliance, laquelle dès qu'elle est établie persiste au-delà de la dissolution de l'union pour cause de divorce ou de mort. Si la naissance de fils unit les proches parents (paternels et maternels) des deux époux de manière affective, les parents rituellement mobilisés par les prestations et les échanges cérémoniels sont leurs parents agnats corésidents ou plus précisément, en anticipant sur ce qui suit, leurs familles matricentrées respectives qui, à l'intérieur des lignes *tarike* et des hameaux, forment les véritables unités coéchangistes. Je rappelle en

me référant au deuxième chapitre qu'à l'intérieur des familles polygynes antandroy, j'entends par familles matricentrées, les familles de procréation des épouses successives et/ou coépouses des maris qui vivent avec leurs enfants dans l'un des sous-espaces résidentiels du hameau. Les demi-germains agnats appartiennent ainsi à des familles matricentrées distinctes.

Les exemples des Tsitaila et de l'affaire Imbina du premier chapitre ont mis en évidence, qu'à la différence de ce qui se passe en Imerina et en pays betsimisaraka, l'uxorilocalité jugée contraire à l'ordre naturel du *lahatse* est impensable. Les règles rigides de patri-affiliation au *famosora* du père, et de résidence post-maritale viri-patri-locale, préservent le statut des enfants de toute ambiguïté. Les mariages d'ancestralité : *fanambalia anaty ty raza* : « mariages à l'intérieur de l'ancestralité (sous-entendu agnatique) » sont des mariages patri-endogames.

> La désignation de *fanambalia anaty ty raza* réintroduit le terme de *raza* qui dans le reste de l'Androy, comme plus généralement dans l'ensemble du sud et de l'ouest de Madagascar, est l'équivalent des termes de *karaza* et de *famosora* utilisés dans la région d'Analamahery. Le terme *raza* se retrouve dans l'expression *fanambalia (amin') olon-draza hafa* : mariage : « mariage avec des gens d'autres ancestralités » (c'est-à-dire avec des étrangers).

Les mariages *fanambalian-dongo* : « mariages de parents et/ou affins ou alliés *longo* » sont des mariages endogames de parentèle. Les appellations *fanambalia (amin') olon-draza hafa, olon-kafa* ou *ondaty hafa* caractérisant les mariages exogames soulignent que les conjoints d'Ego sont des étrangers avec lesquels il n'est pas possible d'établir des relations généalogiques. Les mariages obliques étant interdits, les unions endogames ne peuvent se faire qu'entre collatéraux (cousins) de la même génération. De la même façon les mariages de cousins parallèles matrilatéraux enfants de sœurs étant, comme partout ailleurs à Madagascar, impensables, les mariages endogames ne peuvent être que des mariages de cousins parallèles patrilatéraux enfants de frères ou, assez fréquemment, des mariages de cousins croisés enfants de frères et de sœurs (plus bas). S'il s'agit d'unions patri-endogames, ils peuvent être l'un et l'autre ; dans le deuxième cas où les parents appartiennent à la même ancestralité, les enfants agnats par double filiation ont un statut rituel supérieur à celui de leurs demi-germains et collatéraux agnats par patrifiliation simple. S'il s'agit de mariages *fanambalian-dongo* de parentèle entre collatéraux appartenant à des ancestralités distinctes, les époux sont nécessairement des cousins croisés (il est à peine utile de rappeler que le caractère classificatoire de la terminologie de la parenté et de l'alliance étend les notions de frères, de sœurs ou de cousins à l'ensemble des collatéraux). Les mariages patri-endogames Tandranatelo se font entre les villages d'Analamahery et d'Antanandava. Lorsqu'ils se produisent entre membres des différents hameaux de ces deux villages, les gens parlent de *fanambalian'anak'an-tanà* : de « mariages d'enfants du village » ou, simplement, de *fanambalia an-tanà* : de « mariages au village ». Les unions entre Tandranatelo Maromainte et Tsitaila entrent dans cette catégorie. Alors que les mariages patri-endogames à l'intérieur des patri-catégories (*karaza*) ou des patri-groupes d'ancestralité (*famosora*) se

déterminent immédiatement, il est nécessaire pour retrouver les mariages *fanambalian-dongo* de retracer les liens généalogiques unissant les deux conjoints à un ancêtre commun et ce par une quelconque branche de leur parentèle. N'ayant pas effectué une telle enquête systématique je n'ai pas essayé de chiffrer le nombre des unions endogames de parentèle, un nombre sans aucun doute beaucoup plus élevé que celui que j'ai pu déterminer. L'ancienne pratique des mariages d'enfants (*valy fofo*) décidés par les grands-parents paternels ou maternels, courante dans le passé, tend à se perdre. De toute manière, compte tenu de l'instabilité de la plupart des premières unions, dans la mesure où elles n'affectent pas les relations des proches parents agnats ou *longo,* elles ne portent guère à conséquence.

*Les alliances rituelles antandroy* (I)

En citant Louis Dumont dans l'Introduction, j'ai fait une distinction entre l'affinité des sociétés exogames d'ancestralité *et de parentèle* et l'alliance des sociétés endogames permettant les répétitions d'unions que les premières interdisent et caractéristique de ce que cet auteur a appelé les alliances de mariage. De la même façon en anticipant sur la suite de l'ouvrage, j'avais indiqué qu'il était possible dans le cas des mariages antandroy et, plus généralement des mariages dans les sociétés pastorales ou à dominante pastorale de l'extrême-sud et le sud-ouest, de parler d'alliance rituelle de mariage ou simplement d'alliance de mariage au sens de Dumont. Dans le cas antandroy l'ampleur et la portée sociale des rituels noués par la naissance d'un fils de la sœur ou de la fille sont tels que le mariage, fusse-t-il non reconduit, n'en initie pas moins entre les preneurs et les donneurs de femmes indifféremment affins ou alliés un cycle complexe de transferts réciproques et alternés de zébus. Ce cycle qui débute dès avant la naissance de l'enfant pour se prolonger tout au long de sa vie et jusqu'après sa mort, les mobilisent à toutes les grandes occasions de l'existence. Je reviens sur ce point dans le prochain chapitre, me contentant pour l'instant de donner une description de la complexité des rituels de mariage assortie des commentaires nécessaires.

Le mariage est certes une affaire personnelle mais, ayant vocation à déboucher sur l'alliance, il engage la responsabilité des agnats du futur marié.

> Avant toute chose, dès que le jeune homme a exprimé son désir, la date propice de la première visite à son futur beau-père (d'ailleurs rapidement pressenti) est fixée par le devin (*ombiasa*). Entre cette consultation et la première visite dans le hameau de la future épouse le devin ménage invariablement des délais qui, constituant une sorte de publicité, donnent aux parties intéressées le temps de s'assurer que les futurs conjoints ne sont pas des descendants de sœurs (*samby ampela*) entre lesquels le mariage serait interdit.

Les preneurs de femmes qui ont pris l'initiative du mariage remettent un *aombe sonia* : un « zébu signature », au père de la future épouse appelé à ce stade non pas beau-père (*rafoza*) mais *rae ty ampela* : « père de la femme (et non de

l'épouse : *valy*) ». Si les habitants d'Analamahery et de la région dans leur très grande majorité illettrés ne comprennent pas le terme dans ce sens, il reste que la remise et l'acceptation du zébu *sonia* constitue un véritable contrat engageant les proches parents agnats des deux parties. La remise de ce zébu noue la série de rituels et précède le transfert de cette dernière de son hameau paternel au hameau de son mari.

> La première démarche dans le hameau du père de la future épouse est faite par le futur marié. S'il est adolescent (*ajajà lahy*) ou jeune adulte, il est accompagné de son père ou d'un aîné agnat qui parle pour lui. Dans tous les cas la demande est accompagnée de la remise du « zébu signature » au futur beau-père toujours désigné comme *rae ty ampela* : « père de la femme » et d'une somme d'argent à la future épouse qui les reçoivent respectivement aux titres de *lily ty rae* : « prérogative du père » et de *lily ty ampela* : « prérogative de la femme ». Le zébu *sonia* doit être un animal castré de quatre à cinq ans. A défaut de zébu, il est possible de remettre un gros bouc castré ou non (*koba troky* ou *oselahy*). En revanche il est exclu que les preneurs de femme donnent aux donneurs, qui *par rapport aux enfants à naître* seront des *rene* : des « mères », une vache qui participerait en quelque sorte de leur nature féminine de « dispensateurs de vie et de fertilité ».

L'acceptation de ces dons signifie l'acceptation du mariage. Le montant du prix de la fiancée est fixé à cette occasion par le père de la future épouse qui en « ordonne » (*mandily*) le paiement. Le zébu *sonia* accepté et le prix de la fiancée fixé les visiteurs rentrent chez eux pour réunir les bêtes exigées qui devront être remises au père de l'épouse, généralement accompagnés d'une somme d'argent.

> Si la fiancée est pubère, le *fanengam-baly* : « remise ou transfert de l'épouse » peut se faire quelques jours plus tard. Comme partout ailleurs à Madagascar le mari ne se déplace pas lui-même et une délégation de germains ou collatéraux agnats de sa génération appelés *mpandrorotse* se rend dans la soirée dans le hameau de la fiancée où elle passe la nuit avant de la ramener le lendemain auprès de son époux. La jeune femme est escortée par des accompagnatrices (*mpanese*) qui sont ses collatérales agnats ou non agnats corésidentes ou habitantes du village, voire de villages proches, et également de collatérales de sa mère qui vivent forcément dans d'autres hameaux. Cette dernière, qui même divorcée et remariée revient pour l'occasion dans le hameau de son ancien mari, n'est pas autorisée à accompagner sa fille.
>
> Par contraste avec ce qui se passe dans les autres régions de Madagascar, les mariages antandroy sont remarquables par la discrétion des arrivées des futures épouses dans les hameaux de leurs futurs maris qui se font toujours tardivement au crépuscule. Le lendemain le mari remet une petite somme aux accompagnatrices (*vola ty mpanese*) qui rentrent chez elle. Les rencontres que cet usage favorise concourent à expliquer « qu'un mariage en attire d'autres ».

Après quatre ou cinq mois a lieu le *tilike* : litt. : « courte visite ». Confirmation du mariage, le *tilike* consiste de la part du mari à remettre au « père de la femme » un bouc destiné à être sacrifié pour le bien-être de son épouse. Si l'épouse est

enceinte une chèvre *laolao* peut être tuée à cette occasion pour être consommée au bénéfice de son futur enfant.

> Le bouc (*ose*) ou, à défaut, d'un mouton castré (*ondre vositse*), va permettre au « père de la femme » d'accomplir le sacrifice appelé *tata* (de *mitata* : parler) par lequel il demande à ses propres ancêtres agnats de protéger son futur petit-fils utérin, fils à naître de sa fille.
>
> Si l'épouse est enceinte, son propre père peut lui offrir une chèvre qui lui est remise à titre de *laolao*. Les femmes ne pouvant pas posséder de bêtes la chèvre *lalao* est immédiatement tuée, préparée et consommée. Le foie qui lui revient est grillé et avant qu'elle ne le consomme, son père crachote sur le plat. Par cette coutume, le père est censé renforcer l'enfant dans le ventre de la mère et en même temps, lui transmettre par sa salive certaines de ses qualités physiques ou psychologiques. S'il est riche, son petit-fils sera riche, s'il est robuste, il sera robuste etc. A défaut, le mari peut accomplir le rite en s'adressant cette fois à ses propres ancêtres mais il serait totalement inapproprié que son père se substitue à lui.

La reconnaissance définitive du mariage et la confirmation de l'alliance qui engage les proches parents agnats des deux époux est laissée à l'initiative du père de l'épouse qui, dès qu'il est assuré du sérieux de l'union, offre au fils à naître de sa fille une vache *tandra* destinée à être la première bête de son futur troupeau. Cette vache est marquée du découpage ancestral (*viloe*) du grand-père maternel.

> Au cours d'une visite du couple dans le hameau paternel de l'épouse, celle-ci choisit la vache *tandra* que son mari « père de l'enfant » : *rae ty zaza,* désormais gardien pour le compte de son fils (à naître) ramènera chez lui dans son propre parc ou dans celui d'un frère aîné et de son père. Si l'union est stérile ou si l'épouse n'a pas de fils, son mari gardera la propriété de la vache *tandra* en restant cependant tenu de marquer les bêtes qui en sont issues de la marque (*viloe*) de son beau-père.

Cette destination possible de la vache *tandra* ainsi d'ailleurs que de la vache *tora-salimba* (plus bas) montre que si le mariage ne vaut qu'à condition de produire des fils, il laisse cependant des traces. L'importance du *tandra* est considérable dans le sens où, en scellant l'alliance, sa remise engage pour toute la durée de la vie de l'enfant, les deux groupes d'agnats respectivement donneurs et preneurs de femmes, à participer à tous les rituels, tout particulièrement à ceux de la circoncision et des funérailles. Normalement la remise de la vache *tandra* vient après le *tilike.* Cependant si le gendre tarde à le rendre possible en fournissant à son beau-père le bouc à sacrifier, celui-ci peut passer outre et lui remettre une vache *tandra* en retour du zébu *sonia.* Bien que ce renversement de l'ordre normal des choses soit considéré comme honteux pour le gendre, le beau-père est obligé d'agir ainsi. En effet, aussi longtemps que la vache *tandra* n'est pas remise aux preneurs de femme, sa fille, en quelque sorte prisonnière du zébu qui lui a été remis à titre de *sonia,* reste attachée à son mari. En cas de mésentente elle n'aurait pas la possibilité de défaire son mariage et quelle que soit la gravité du différend, son père ne pourrait rien pour elle.

Coutumièrement les premiers accouchements ont toujours lieu dans le hameau du père de l'épouse

> Avant la naissance la jeune femme se rend dans le hameau de son père où elle est normalement accueillie par sa mère qui même divorcée est revenue l'assister dans son accouchement. Dans des cas tout à fait exceptionnels il peut arriver qu'elle accouche dans le village d'origine de sa mère. A la naissance le cordon ombilical (*foitse*) coupé par un homme s'il s'agit d'un garçon, par une femme s'il s'agit d'une fille, est enveloppé dans un tissu pour être ramené, dès que possible, au *tanindraza* des Afomarolahy, jusqu'à tout récemment près du Lac d'Andrananivo. Immédiatement après la naissance, le placenta appelé *zoke* : « aîné » est enterré avec une aiguille et deux pièces de monnaie à l'est de la case. L'emplacement protégé par une pierre et marqué quelque temps par une tige de roseau est rapidement oublié. Si sa mère est présente la nouvelle accouchée peut rester deux ou trois mois dans son hameau paternel. Dans le cas contraire elle retourne plus tôt avec le nouveau-né chez son mari, parfois dès la fin de la première semaine.

Dès qu'il est informé de la naissance, le mari rend visite à sa femme et à son fils ou sa fille dans le hameau de son beau-père.

> Il est coutume qu'à cette occasion il apporte une chèvre immédiatement tuée et consommée (d'autres coutumes sont tombées en désuétude, parmi lesquelles celle qui exigeait que le mari fournisse la graisse de zébu et plus récemment, l'huile – *solike* – servant à lisser les cheveux de la nouvelle accouchée).

Si sa fille a accouché d'un garçon, il était d'usage que son père offre à son petit-fils une vache *tora-salimba* également destinée à son troupeau. Comme la vache *tandra,* la vache *tora-salimba* est confié à la garde du gendre qui la place dans son propre parc ou dans celui auquel il a accès.

Tout comme la vache *tandra,* la vache *tora-salimba* est marquée du *viloe* du grand-père utérin qu'elle transmettra de la même façon à ses veaux et génisses, ces dernières le transmettant à leur tour à leur croît.

Plusieurs commentaires sont nécessaires. Depuis l'instant où il est question de mariage la différenciation des preneurs et des donneurs de femmes est instituée et affirmée dans des catégorisations rituelles. Le futur mari et ses agnats corésidents sont, sans aucune distinction de génération, confondus sous l'appellation de *vinanto* : de « gendres » et ce, non seulement vis-à-vis du père de la future épouse mais également vis-à-vis de ses proches agnats qui deviennent ainsi leurs *rafoza,* leurs « beaux-pères ».

> Dès la première visite du futur mari et de ses agnats lorsque, en tant que *vinanto,* ils pénètrent dans la case de leur *rafoza* par la porte commune du sud-ouest. Ces derniers les reçoivent assis par ordre d'âge, du sud au nord des parois est pour les hommes, ouest pour les femmes, mais, par déférence, les font asseoir du côté sud, direction honorable où, à leur tour, les *vinanto,* en l'occurrence seulement des hommes se disposent dans le même ordre formel : les aînés à l'est les plus jeunes à l'ouest.

En ce qui concerne les vaches remises par le « père de la femme » en dépit de la tendance récente à confondre les vaches *tandra* et *tora-salimba,* les deux notions demeurent distinctes. Alors que la vache *tandra* destinée avant sa naissance au fils de la fille est remise de toute façon au gendre en scellement de l'alliance, la vache *tora-salimba* reste un don du grand-père maternel à son petit-fils. Dans les deux cas, s'il ne ne naît pas de fils ou si le fils ne survit pas, les deux vaches restent, même après la dissolution du mariage, la propriété du mari. Mais, de génisse en génisse, les oreilles des bêtes et de leur croît continueront à être découpées à la marque-blason ancestrale (*viloe*) du père de la mère. *Cette transmission de vache en vache* (donc en ligne utérine !), *des découpages d'oreille* (viloe) *des zébus conservant ainsi les marques-identitaires des donneurs, constitue les parcs des récipiendaires en véritables archives des alliances matrimoniales des vingt ou trente années précédentes.* Ce qui suffit à donner une idée sinon exacte (du fait des bêtes mortes sans progéniture) du moins suffisamment satisfaisante de la structure des réseaux matrimoniaux.

> L'expression de progéniture « utérine » (par les vaches) qui prête à sourire avait donné lieu dans la région de Morondava à une conversation intéressante avec un Antandroy émigré. Celui-ci, avec lequel j'avais discuté de la coutume également rapportée par Molet (1979, II : 318-319) selon laquelle, au moment de la mort d'un homme ses agnats égorgent son zébu favori afin que « leurs souffles se mélangent », en avait conclu que « les hommes et les zébus étaient "un" (*raiky avao*) », avec toutefois cette différence, que par rapport à la filiation des hommes que l'on pourrait qualifier de sociale, celle des zébus restait marquée par *hery* : la force brute ou la vitalité du principe féminin.

Dernier point, l'idée que la salive que le père crachote sur la viande grillée de sa fille afin de transmettre des qualités intrinséques à son petit-fils utérin, rejoint le concept du « goût de la salive des ancêtres » du premier chapitre par lequel le prêtre ancestral rétablissait la continuité entre les ancêtres et leurs descendants agnats dans le cas du prêtre ancestral, non agnats dans celui-ci du père de la mère. La substitution possible du mari de la future mère à son père fait ressortir cette autre croyance selon laquelle un apport extérieur masculin que la mère, du fait de son sexe, ne peut fournir est nécessaire à la formation du caractère de l'enfant. L'impossibilité du père du mari de se substituer à ce dernier établit que dans ce domaine seul le père de l'enfant peut intercéder entre ses ancêtres et son fils.

## Les mariages des descendants de Leake

Une description des mariages des descendants agnats (*foko*) et non agnats (*tariratse*) de Leake me permet de discuter de ces notions et, au travers de la distinction des alliés rituels preneurs et donneurs d'épouses, de donner une idée de la structure du réseau matrimonial du hameau de son fils Lahimpolotse.

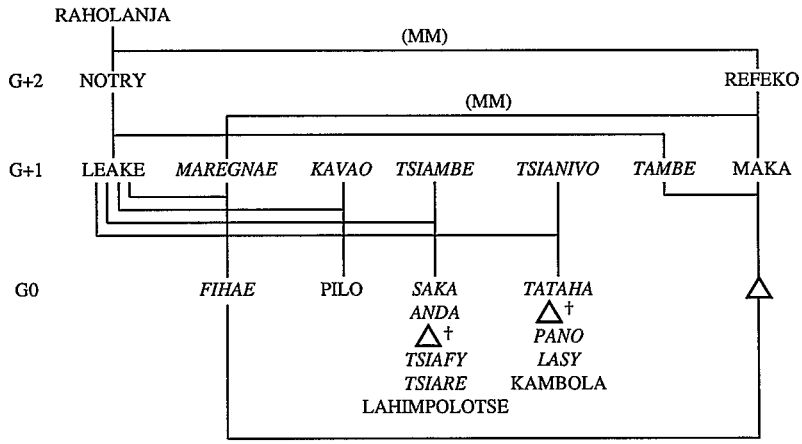


Figure 9.2

**Les mariages de Leake**

Réarrangée pour être plus lisible, la généalogie retracée à partir de Raholanja sert de référence aux figures qui suivent. Notry et Refeko sont élevés dans le hameau de leur père avant d'établir chacun leur propre hameau, ce qui permet les mariages patri-endogames de leurs enfants qu'une commune résidence aurait interdite (le hameau de Maka était situé sur l'emplacement de celui de son fils Zehe (figure 1.4). Deux aînés de Leake (une sœur et un frère) morts sans descendance ne sont pas représentés. Leake et Maka font deux mariages par échange de sœurs. Ces mariages étant de surcroît « arrangés » par leurs parents, leurs épouses sont des (épouses) *valy fofo*. Les époux appartenant au même *famosora* Maromainte, ces mariages sont encore (comme celui de Fihae et de Pilo) des « mariages au village » : *valian'an-tanà* ou des « mariages d'enfants du village » : *valian'anak'an-tanà*. D'autres unions se font avec des Tandranatelo appartenant à l'un des trois *famosora* (Tebagnake, Marotsontsa, Marofotsy) du village d'Antanandava. Les enfants nés de ces unions patri-endogames de même *karaza* ou de même *famosora* sont agnats par double filiation.

Leake a eu des enfants de ses quatre femmes (Maregnae, Kavao, Tsiambe, Tsianivo). Lahimpolotse est le fils de Tsiambe et Kambola de Tsianivo. De la première union est née Fihae, une fille unique. Pilo, le seul fils né de la deuxième union qui était marié avec une fille de Maka, n'a pas eu d'enfants ce qui n'est pas le cas de la plupart des autres fils et filles de Leake.

*Les unions des agnats masculins et féminins du hameau de Lahimpolotse*

Il s'agit des mariages de Lahimpolotse et Kambola les deux fils de Leake, des mariages de leurs fils et des fils de leurs fils, des mariages de leurs filles (cf. figure 2.1).

En juin 1991, Lahimpolotse avait été marié onze fois et son frère Kambola trois (il a oublié d'autres unions pendant son séjour au Lac Alaotra). Tsimilesa

avait été marié neuf fois, Maharombake (décédé) trois, Retsihisatse huit fois, Tsimivogny quatre fois et, à la même époque, ses frères plus jeunes avaient été mariés respectivement à deux et à trois reprises. Les deux plus jeunes se sont mariés fin 1991 après la mort de Lahimpolotse. Ce qui pour les agnats masculins représente un total de 44 unions. Les huit agnats féminins filles de Lahimpolotse ou de Kambola et les petites-filles du premier plus jeunes ne totalisent que 10 unions. (Je n'ai pas pris en compte les deux unions de Liatsara dont il a été question puisqu'elle n'a jamais vécu dans le hameau). Soit pour les agnats des deux sexes 54 unions avec des conjoints originaires de hameaux relevant de 26 villages différents. Dans 16 des 17 cas où les villages sont les mêmes, les hameaux d'où proviennent les conjoints des agnats masculins et ceux où sont mariés les agnats féminins sont distincts. Je discute dans le prochain chapitre des deux exceptions apparentes des mariages de Retsihisatse et d'une fille de Kambola (fig. 10.3).

Lorsque les germains ou demi-germains agnats se marient dans les mêmes ancestralités ils prennent leurs épouses dans des hameaux différents. Ainsi les épouses de Tsimilesa, de son frère germain Maharombake et ses demi-frères agnats Retsihisatse et Tsimivogny, si elles proviennent des mêmes villages de Tsiabà, de Vohitsaombe et d'Andembe, n'appartiennent ni aux mêmes hameaux, ni aux mêmes *karaza* ou *famosora* (les *karaza* ou *famosora* Tedo et Tsirandragna pour le village de Tsiabà, Temafe et Tsiboaboa pour Vohitsaombe, enfin Afondriambita et Zazafoty pour Andembe).

Ceci est également le cas de Soanatao (sœur germaine de Tsimivogny) et d'une fille de Kambola. Nées dans le hameau de Lahimpolotse elles sont mariées dans deux hameaux distincts de Vohimalio.

Les villages dont relèvent les hameaux des épouses et des maris des filles et des filles de fils sont reportés dans le schéma du réseau matrimonial de la figure 9.7. Rien ne s'opposerait à ce que certaines épouses des agnats masculins proviennent des mêmes hameaux. Cela ne se produit pas. En anticipant sur la discussion de la dispersion des sœurs du chapitre onze et de l'exemple betsimisaraka de Todilahy, je pense que *l'idée qu'il n'est pas bon que des sœurs germaines ou demi-germaines qui ont été élevées ensemble se marient dans les mêmes villages et* a fortiori, *dans les mêmes unités résidentielles, est générale à Madagascar* et que de telles unions sont partout consciemment ou inconsciemment découragées. Effectivement, en dépit du grand nombre de mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux ou croisés ou de mariages de parentèle (*fanambaliandongo*) de cousins croisés, je n'ai relevé qu'un cas de ce type dans les généalogies Maromainte d'Analamahery reproduit dans la figure 9.6 (Marità et Tambe).

En anticipant sur le chapitre onze, les Betsimisaraka du Bas-Maningory qui ont des idées très arrêtées sur la nécessité de la dispersion des sœurs mariées font valoir que se retrouvant dans les mêmes villages ou hameaux mariées à des maris ayant des situations de fortune différentes elles risquent de se jalouser, ce qui détruit l'entente extrêmement valorisé du *fihavanana.* Ce raisonnement explique qu'ils admettent en revanche que les sœurs se marient « chez elles » puisque dans ce cas elles demeurent avec leur maris uxorilocaux placées sous l'autorité de leurs proches parents qui leur garantit un traitement équitable et impartial.

La forte idéologie patrilinéaire ou agnatique antandroy proscrivant ce type de résidence post-maritale exclut cette dernière possibilité. Si plausible que soit l'explication betsimisaraka, je pense plutôt que la dispersion des sœurs a pour effet structurel de favoriser, avec la diversification des unions, une extension maximale des réseaux matrimoniaux. Ceci d'autant que dans l'extrême-sud antandroy et mahafaly (et également dans le sud-ouest) les enfants de sœurs *et leurs descendants* catégorisés comme *samby ampela* n'étant pas autorisés à se marier et ne pouvant pas par conséquent répéter les unions de leurs mères sont ainsi contraints à rechercher leurs partenaires ailleurs, « toujours plus loin », selon une opinion entendue.

Les mariages de Lahimpolotse

Les mariages et de ses sœurs de Lahimpolotse sont plus complexes que la figure 2.1 ne le suggérait :

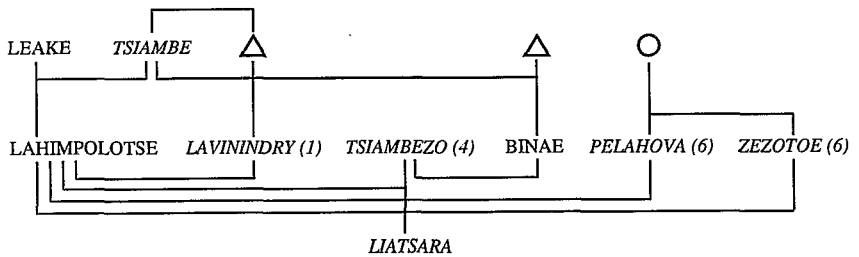


Figure 9.3

**Quelques mariages de Lahimpolotse**

L'exemple de quelques-uns des mariages de Lahimpolotse montre déjà l'imbrication des relations de parenté et d'alliance. Lavinindry épouse promise (*valy fofo*) de Lahimpolotse est sa cousine croisée fille de son oncle maternel. Ce type de mariage toujours arrangé par les parents ou les grands-parents, ici la mère (Tsiambe) de Lahimpolotse, qui je l'ai signalé tend à disparaître, entre dans la catégorie des mariages endogames de parentèle (*fanambalian-dongo*). Il s'agit toujours d'un premier mariage qui généralement ne dure pas. Le quatrième mariage patri-endogame avec Tsiambezo, une Tandranatelo du *famosora* Tebegnake, ne dure que quelques mois. Tsiambezo enceinte de Lahimpolotse le quitte avant la naissance de leur fille Liatsara pour rejoindre son nouveau mari Binae qui, fils de Tsiambe, est le (demi) frère utérin de Lahimpolotse. Liatsara élevée par Binae dans le village de Volovolo s'est d'abord mariée à Epiko avant de divorcer et de se remarier à Volovolo. Elle n'est jamais revenue à Analamahery. Pelahova et Zezotoe, septième et huitième épouses de Lahimpolotse, sont des sœurs utérines affiliées par conséquent aux *famosora* distincts de leurs pères.

Le mariage de parentèle (*fanambalian-dongo*) des enfants de la sœur et du frère utérin de Binae renvoie aux chaînes d'alliance et de germanité de la figure 5 de l'Introduction et illustre la flexibilité signalée de la notion de *longo*. Qualifiés de *longo*, Mano et Regnae ne sont pas des *longo* mais (par l'intermédiaire de Binae demi-frère de leur père et de leur mère), des *longo* de *longo*.

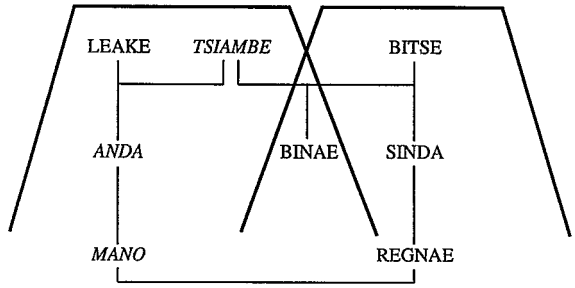


Figure 9.4

**L'extension de la notion de *longo***

Les mariages du frère, des fils et filles et des filles des fils de Lahimpolotse

Les données concernant les conjoints des agnats du hameau sont reprises à propos des réseaux matrimoniaux et dans les chiffres et pourcentages de la fin du chapitre. Je ne prends en compte pour l'instant que les 52 conjoints des 9 agnats masculins (je n'ai pas compté Tsivery un frère cadet de Tsimivogny marié en 1991 mais pour lequel je ne dispose pas d'information) et les cinq agnats féminins du hameau (Liatsara fille de Lahimplotse élevée ailleurs étant exclue). Ces conjoints, 42 pour les premiers, seulement 10 pour les secondes, viennent de 26 villages situés pour la plupart dans un rayon d'une dizaine de kilomètres autour d'Analamahery (figure 9.7). Sur ces chiffres, 11 unions d'agnats masculins et 4 d'agnats féminins sont des unions patri-endogames, ce qui représente sensiblement le quart et le tiers de l'ensemble. Lahimpolotse qui n'a fait qu'un mariage patri-endogame sur 11 fait baisser la proportion qui se situe effectivement autour du tiers (plus loin)

*Les mariages patri-endogames des agnats féminins*

Les filles de Leake, sœurs de Lahimpolotse et de Kambola, apparaissent dans la figure 9.2. Le mariage de Fihae s'inscrit dans une séquence d'échanges généralisés entre les Tandranatelo Maromainte d'Analamahery et les Marokobo de Vohitsarivo sur laquelle je reviens. Je ne m'attarde pas sur les unions exogames de Saka et d'Anda ni sur celles de leurs demi-sœurs Tataha et Lasy et discute des mariages endogames de leurs sœurs et demi-sœurs : Tsiafy, Tsiare et Pano :

> Saka fait trois mariages exogames (non portés sur la figure) avec des Afondriambita, le premier du hameau d'Androvasoa dont elle a un seul fils, le second et le troisième du hameau de Manalihara, sont restés stériles c'est-à-dire sans lendemain. Le fils de Saka a des fils nés de deux unions et des filles qui ne se sont pas mariées « en retour » avec des Tandranatelo et dont la descendance est perdue (*very*) pour le *karaza*.

Anda n'a été mariée qu'une seule fois avec un Afondriambita de Vohidroe mais, avec sept enfants dont quatre fils parmi lesquels l'un est marié cinq fois (13 unions pour les sept germains), elle est à la tête d'une descendance conséquente. Deux de ses petits-enfants font un mariage patri-endogame Afondrambita de cousins croisés et l'une de ses petite-fille épouse un petit-fils de sa demi-sœur (agnat) Fihae du hameau de Vohidroe. Son nom reviendra dans le prochain chapitre sur les échanges rituels, ce hameau étant un important partenaire rituel de celui de Lahimpolotse.

Pour l'instant du moins les unions de Tataha et de Lasy affectent peu Kambola et les fils de Lahimpolotse. Le premier des trois maris de Tataha qui vit toujours au village était Maromainte mais le couple n'a eu qu'une fille. Lasy n'a été mariée qu'une fois avec un Marokobo d'Ankara dont elle a eu un fils. Il est possible que dans l'avenir les relations avec Kambola, le frère de sa mère, se développent.

Les mariages patri-endogames de Tsiafy, de Tsiare et de leur demi-sœur (agnat) Pano illustrent le renforcement de la parenté d'ancestralité. Les mariages patri-endogames de collatéraux parallèles (patrilatéraux) ou croisés constituent à l'intérieur des *karaza* et/ou des *famosora* des noyaux compacts de proches parents doublement agnats susceptibles de se constituer eux-mêmes par coalescence de différentes lignées (relevant des mêmes *famosora* ou des différents *famosora* d'un même *karaza*) en nouveaux *famosora.* Les mariages des trois sœurs font précisément ressortir ce point dès lors, qu'en changeant de perspective, on se place du point de vue de leurs maris, frères agnats corésidents de l'un des hameaux Tebagnake d'Antanandava :

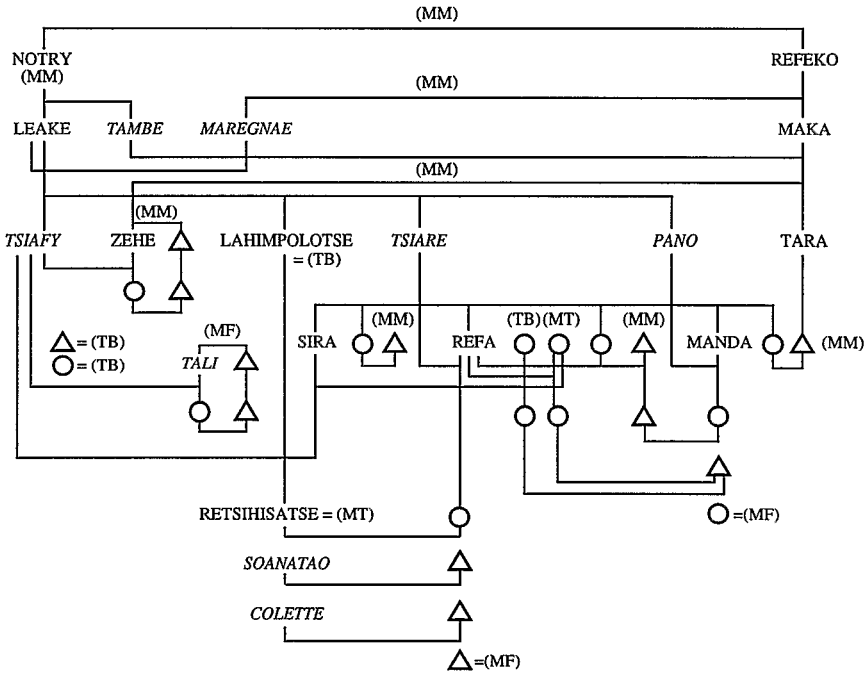


Figure 9.5 : **L'imbrication des mariages patri-endogames**

Tsiafe, Tsiare et Pano sont mariées à trois frères Tebagnake. L'union de Tsiafy et de Sira restée stérile ne compte guère. En revanche les nombreuses descendances de Tsiare et de Pano assurent la continuité du hameau. Les détails apparaissent dans la généalogie où j'ai noté les mariages patri-endogames qui, lorsque les combinaisons MM/MM pour Analamahery ou TB/MF ou TB/MT pour Antanandava apparaissent, sont également des « mariages dans le village ».

> Tsiafy d'abord mariée à son cousin parallèle Zehe, un Maromainte du village dont elle a eu sept enfants dont quatre fils toujours à Analamahery, s'est séparée de lui et remariée une première fois avec un Marofoty d'Antanandava dont elle a eu trois enfants puis, après un nouveau divorce, avec Refa un Tebagnake du même village dont elle n'a pas eu d'enfant (ci-dessus).
>
> Tsiare ne se marie qu'une fois avec Refa dont deux frères sont ou ont été mariés avec ses deux sœurs Tsiafy et Pano. La généalogie fait ressortir les intermariages de trois de leurs enfants avec Retsihisatse, Soanatao et Colette, fils et filles de son frère Lahimpolotse. Un quatrième fils de Tsiare (Tsoka de la figure 10.1) est mariée à une Marofoty.
>
> Les mariages patri-endogames des enfants de Pano sont tout aussi compliqués. Une fille épouse un cousin parallèle ; un fils deux cousines parallèles, demi-sœurs agnats nées de deux mariages d'un frère de son père. Une autre fille épouse un Marofoty.

La figure fait ressortir la densité des mariages patri-endogames dans le village ou hors du village (à l'intérieur des mêmes *famosora* Maromainte et Tebagnake ou entre les quatre *famosora* Tandranatelo) qui représentent 25 unions sur un total de 62 (celles « croisées » de Leake et de Maka inclues). La réalité est encore plus compliquée : le fils de la fille aînée de Tsiafy qui appartient au *famosora* de son père s'est marié avec une Maromainte. Les Marofoty n'étant pas très nombreux, il est possible que les trois conjoints Marofoty des fils ou filles de Tsiare et de Pano soient de proches parents voire des germains. Cette généalogie pourrait être développée jusqu'aux ancêtres à l'origine des quatre *famosora* des figures 1.2 et 1.3 dont Tsimiantoa pour les Maromainte et Voaray pour les Tebagnake. (Tsimiantoa est le père de Raholanja père de Notry et de Leake. La succession patrilinéaire des Tebagnake est la suivante : Voriay, Retamea, Rejio, Sambo né vers 1870 père des germains Sira et autres). La figure de l'imbrication des mariages patri-endogames montre encore que les mariages de cousins sont indifféremment des mariages de cousins croisés, parfois doublement croisés ou des mariages de cousins parallèles patrilatéraux. On se souvient des mariages betsimisaraka de Mahatody avec trois sœurs et demi-sœurs qui, recoupant horizontalement les lignées au travers du *fehitry* Rafandrohôzona, transforment leurs descendants qui autrement auraient été des collatéraux déjà éloignés en demi-germains (fig. 4.4) ou encore des mariages merina fondant de la même façon plusieurs branches (*teraky*) en une seule branche localisée (7.1, 7.4, 8.9). Le cas antandroy n'est pas différent et le hameau Tebagnake d'Antanandava apparaît comme une sorte de coalescence de lignées Maromainte/Tebagnake. En d'autres termes, les unions patri-endogames, répétées de génération en génération, ont pour effet de souder en

une seule lignée deux, trois voire quatre lignées différentes. Les relations de Tsiafy et de ses fils et filles Maromainty et Marofoty avec le hameau Tebagnake sont très bonnes. En revanche celles avec le hameau Maromainte de Lahimpolotse étaient depuis plusieurs années si mauvaises qu'elles avaient été « coupées » (*maito*).

Dans tous les cas il s'agit d'échanges restreints de type A ↔ B qui, en se recroisant en sens contraire au niveau des mêmes générations et dans les générations successives, interdisent, du moins au niveau des hameaux, toute distinction entre donneurs et preneurs de femmes. Une distinction que permettent en revanche les échanges généralisés de type A → B → C → etc. illustrés par le mariage de Fihae, la fille aînée de Leake.

### *Les concepts de* foko *et de* tariratse (I)

Les concepts de *foko* et de *tariratse* sont des concepts de descendance *ad hoc* qui permettent de distinguer les descendants agnats et non agnats d'un ancêtre commun identitaire pour les premiers, de référence pour les seconds. Les parents *foko* sont les agnats nés des agnats masculins (frères, fils, fils des fils) ou, également, des mariages patri-endogames des agnats féminins (sœurs, filles). Les descendants des agnats féminins nés d'unions de parentèle ou d'unions exogames ne sont pas des parents *foko* mais des parents *tariratse.* Le fait que des enfants de femmes puissent être agnats montre que l'opposition *foko/tariratse* ne correspond pas à la distinction générale à Madagascar entre les enfants et descendants d'hommes et de femmes. En résumé sont *foko* :

> Les enfants nés de toutes les unions indifféremment endogames d'ancestralité (ou patri-endogames) ou de parentèle ou encore des unions avec des femmes des agnats masculins (par définition eux-mêmes *foko* de l'ascendant ou de l'ancêtre de même *famosora* qu'ils prennent comme point de référence).
>
> Les enfants nés des *seules* unions patri-endogames des agnats féminins elles-mêmes *foko.*

Sont *tariratse* les enfants nés de mariages endogames de parentèle ou de mariages exogames. Les deux notions sont définies par rapport au même ancêtre de référence des agnats masculins et féminins. A moins d'un rejet, l'ancestralité acquise par la naissance ne se perd pas : « lasa tariratse ty anake fa ty rene mbola anatin'ty foko » : « les enfants sont devenus (litt. : "partis") *tariratse,* mais la mère reste encore dans le *foko* ».

Définis par rapport à la parenté d'ancestralité agnatique de *karaza* et/ou de *famosora* ou, dans de nombreuses régions de Madagascar simplement de *raza,* les concepts de *foko* et de *tariratse* restent distincts. De la même manière qu'ils demeurent distincts de l'opposition faite entre la parenté par l'ancestralité et la parenté *longo* plus large de parentèle et d'alliance créée par les mariages endogames de parentèle ou par les mariages exogames. Le statut des enfants des agnats

masculins ne pose aucun problème. Celui des enfants des agnats féminins dépend de leur type de mariage, ce qui explique que les unions de femmes agnats (*foko*) avec des hommes appartenant à d'autres ancestralités amorcent (par rapport à l'ensemble des descendants *foko*) la bifurcation des lignées *tariratse*. Dans ce sens, comme dans celui de dessus, le concept de *foko* est l'équivalent de celui de parent par l'ancestralité (agnatique) et bien qu'étant un concept de descendance, il peut s'opposer à celui beaucoup plus large de *longo* qui désigne les parents par la parentèle non agnats et les parents par le mariage, plus généralement ceux que l'on appelle en français les alliés.

> Le concept antandroy de *foko* qui s'applique aux descendants agnats par simple ou double patrifiliation est proche du concept nobiliaire (*mpanjaka*) de *foko* du sud-ouest masikoro et sakalava. Dans ces régions le concept *mpanjaka* de *foko* n'a rien à voir avec le concept roturier (*vohitse*) qui désigne la parentèle bilatérale réduite à la descendance des quatre couples formés par les huit arrière-grands-parents. Il en est de même de concept de *longo* qui pour les *mpanjaka* connote les affins ou alliés proches non-*mpanjaka* tandis que pour les roturiers il connote les parents éloignés au-delà des parents *foko* et aussi des parents par le mariage (Appendice II).

En matière de rituels une nouvelle distinction est introduite en fonction de l'ancestralité des mères. Les fils nés d'unions patri-endogames des agnats masculins (ou à l'inverse féminins) sont doublement agnats, ce qui leur permet de parler directement (*mitata*) aux ancêtres en leur sacrifiant un zébu auprès du poteau cultuel *hazomanga*[1]. Les agnats par simple filiation ne peuvent intervenir que dans les rites domestiques, soit ceux dits *am-bala* à l'entrée des parcs à zébus, soit ceux dits *an-davenoke* : « sur la cendre » c'est-à-dire sur l'emplacement du site où était située la case de leur père brûlée à sa mort. Ce site peut se trouver dans le hameau actuel ou sur l'emplacement de l'ancien enclos paternel déserté par la suite par ses fils. Seuls les agnats par double filiation sont autorisés à servir d'auxiliaire au prêtre ancestral en transportant sur leur tête le panier contenant les objets cultuels (*raza*) : couteau de sacrifice etc. (*mahazo mitondra ty raza*).

> Je rappelle que d'une manière totalement illogique de notre point de vue, si seuls les agnats par double filiation peuvent intervenir au poteau ancestral en s'adressant directement aux ancêtres, le prêtre ancestral peut être agnat par simple filiation.

Cet exemple parmi d'autres fait ressortir le risque de l'inférence en anthropologie.

---

1. Je renvoie au chapitre deux. Le terme est employé dans un sens rituel. Le prêtre ancestral (*mpisoro*) est appelé *mpitata* lorsqu'il s'adresse aux ancêtres. Le zébu est égorgé par un sacrificateur auxiliaire (plus jeune) du prêtre.

**Les donneurs et les preneurs de vie**

Ces concepts commandent et donnent toute leur dimension à ceux de donneurs et de preneurs de femme. Ainsi fondée, cette distinction gouverne tous les cycles d'échanges rituels antandroy dont les individus ne sont finalement que le prétexte. Non seulement les rituels précédent la naissance (je pense à la vache *tandra* offerte dès avant la naissance au petit-fils utérin par son grand-père maternel) mais ils se poursuivent après la mort, en tout cas jusqu'aux funérailles célébrées plusieurs mois après le décès. Le plus souvent les obligations se prolongent jusqu'à la mort du/des fils du défunt. Pour Ego I de la génération aînée les donneurs de femmes sont des beaux-pères (*rafoza*), donc des hommes. Pour Ego II, son fils, ce sont des « mères » (*rene*) donc, (si « masculines » soient-elles), des femmes. Pour Ego I et II les preneurs de femmes, dans les hameaux desquels leurs sœurs (et leurs filles) se sont mariées, sont des gendres (*vinanto*) et leurs enfants nés de leurs sœurs, des *anak'ampela* : des « filles » ; des filles « masculines » s'il s'agit de garçons. Les droits et les devoirs à l'égard des premiers et les privilèges à l'égard des seconds sont si radicalement opposés qu'ils ne peuvent qu'orienter différemment les choix matrimoniaux. Pour Ego, les termes de beaux-pères, de gendres, de filles (masculines) ou, mères (*rene*), focalisés sur une position de parenté ou d'alliance, sont des termes catégoriels étendus à tous les proches parents *agnats masculins* du père de l'épouse, de ses frères germains ou des proches parents également agnats des maris de la fille ou de la sœur. Cela inclut les beaux-frères (*valilahy*) qui bien que situés au même niveau de génération qu'Ego sont perçus très différemment selon qu'ils sont « preneurs » ou « donneurs de femmes » (la figure 9.8 éclaire ces explications). Le texte du R.P. Robert Dubois sur les Antemoro peut s'appliquer parfaitement aux Antandroy et autres population du sud et du sud-ouest et éclaire tout ce qui précède :

> « ... une forte nuance distingue mes rapports avec le frère de ma femme et mes rapports avec le mari de ma sœur. Je suis l'obligé du premier, parce que je bénéficie de sa sœur, tandis que l'autre, l'époux de ma sœur, est mon obligé. S'ils sont tous les deux en visite chez moi, j'oserai envoyer le mari de ma sœur couper du bois à brûler, je n'oserai jamais le faire avec le frère de ma femme. Vis-à-vis de celui-ci, je participe à la relation de ma femme avec son frère ; quant au mari de ma sœur, il participe à la relation que j'ai avec ma sœur. Dans le premier cas, je suis femme, car identifié à ma femme ; dans le deuxième cas, je suis homme » (Dubois 1978 : 81).

Aussi singulière qu'elle puisse apparaître à des Occidentaux, *cette conception est tout à fait fondamentale à Madagascar.* Elle explique que consciemment ou inconsciemment les gens évitent de mélanger les rôles. Pour ce faire, les agnats masculins « ne bougeant pas » et se mariant sur place, le plus simple est que les agnats féminins (qui, à l'égal de leurs frères agnats masculins, sont les obligées des donneurs d'épouses), se marient ailleurs que dans le hameau d'origine de leur mère. De cette façon les deux catégories des donneurs et des preneurs de femmes

demeurent séparées aussi.bien conceptuellement que spatialement. Les trois types de mariages de la figure 9.1 relèvent de deux logiques d'échange radicalement différentes. La première, celle des mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux ou de cousins croisés, est congruë à l'échange réciproque et restreint de type A ↔ B, dans lequel les unités coéchangistes sont simultanément et/ou successivement donneuses et preneuses de femmes. La seconde, concernant les mariages endogames de parentèle (*fanambalian-dongo*) qui sont obligatoirement des mariages de cousins croisés et des mariages exogames (*fanambalia olon-draza hafa*), est congruë à l'échange généralisé tel que A → B → C → etc. Cet échange orienté qui interdit à la sœur d'Ego (B) de se marier dans l'unité A d'où provient sa mère, l'oblige à se marier dans l'unité C. La même logique interdit à la fille de la sœur de B mariée en C de revenir se marier en A et, par conséquent, l'oblige à se marier ailleurs. Les mariages patri-endogames fonctionnent en échange restreint. A l'inverse, le système rituel et social antandroy, sous-tendu par la distinction des donneurs et des preneurs d'épouses, ne peut opérer que dans une logique généralisée, qui au sein d'une population régionale hiérarchise les unités coéchangistes en même temps qu'elle les enserre dans des réseaux entrecroisés de relations. Le mariage de Fihae illustre la distinction entre donneurs et preneurs de femmes et pose la question corollaire d'une directionnalité des unions. Sa compréhension exige de compléter la généalogie de référence au niveau des générations G + 2 et G + 3 pour faire ressortir les échanges entre le hameau Maromainte d'Analamahery donneur d'épouses et le hameau Marokobo du village de Vohitsarivo preneur des (filles et des) sœurs :

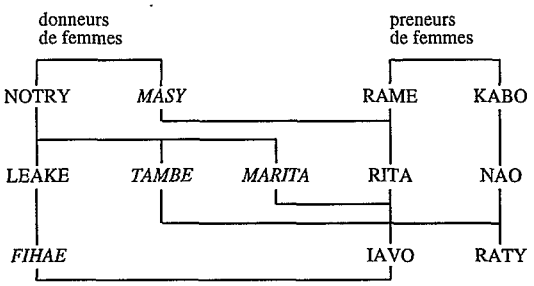


Figure 9.6

**La distinction des hameaux donneurs et des preneurs de femmes**

La lignée *tarike* Tandranatelo Maromainte du hameau de Notry, après la mort de Leake, est donneuse d'épouse à l'un des hameaux Marokobo du village de Vohitsarivo. Les fils (Marokobo) issus des unions sont les *anak'ampela* des frères de leur mère (*renilahe*). Dès qu'elles ont été amorcées ces unions sont répétées par des mariages de cousins croisés *fanambalian-dongo*. L'important est qu'elles restent orientées dans le même sens Maromainte vers Marokobo et non pas dans le sens inverse. Kabo n'a que deux fils (dont Nao) ; en revanche son aîné Rame a eu 14 enfants de sa première femme Masy dont 10 filles. Aucune d'elles n'apparaît dans la liste des épouses de Leake pas plus que dans celle de son beau-frère et col-

latéral agnat Maka qui jusqu'à son mariage vivait dans le même hameau. Donneurs de sœurs et de filles à l'un des hameaux Marokobo de Vohitsarivo, les Tandranatelo Maromainte de l'ancien hameau de Notry ne peuvent pas y prendre des épouses, ce qui veut dire que celles-ci doivent venir d'ailleurs. Symétriquement leurs neveux utérins (*anak'ampela*), fils de leurs sœurs, ne se marieront pas dans le hameau d'Analamahery de leurs mères. S'ils le faisaient ils convertiraient de la même façon l'échange généralisé : A → B → C → etc., en un échange restreint A ↔ B interdisant toute distinction durable entre donneurs et preneurs de femmes.

S'ils le faisaient il rendraient par là impossible l'établissement d'un *connubium* caractérisé par des cycles réguliers d'échanges, de prestations et de contre-prestations dont l'enchevêtrement, à l'occasion des grands rituels des cycles de vie et de mort, en arrive de proche en proche à englober et à réguler l'ensemble d'une population régionale.

*Les réseaux matrimoniaux*

La distinction rituelle entre donneurs et preneurs de femmes implique l'échange généralisé qui implique lui-même une directionnalité des unions. Il a été possible d'établir la carte du réseau matrimonial du hameau Maromainte de Lahimpolotse complétée fin 1991 par Georges Heurtebize qui ne comprend pas les nombreux mariages patri-endogames de cousins « dans le village » à Analamahery et hors du village à Antanandava. La carte schématique indique les villages où se trouvent les hameaux alliés :

des donneurs de femmes d'où viennent les épouses des agnats masculins marqués d'un carré noir,

des preneurs de femmes où se sont mariées les agnats féminins sœurs des premiers, marqués d'un cercle

enfin des descendants non-agnats (*tariratse*) des filles des sœurs marqués d'un carré blanc.

La juxtaposition de cercles et des carrés blancs indique que les mariages des sœurs ont été fertiles et que des « filles masculines » *anak'ampela foko* ou *tariratse* sont nés des unions. A l'inverse, un seul cercle signifie qu'aucun fils est né de l'union. Le carré blanc seul indique qu'une fille de sœur s'est mariée dans l'un des hameaux du village en question et a eu des enfants (indifféremment des fils et/ou des filles). Si les mariages des sœurs et des filles ont une grande importance, ceux des filles de celles-ci en ont moins :

« Anake ty anakampela mandeha aby foko, tsy mijanona, manana ty raza olo hafa fa mandeha, mandeha ty zafe, mandeha ty zafiamily ...manambaly olo raza hafa, mijanona raha tsy mahatsiaro fa ela be... » : « les enfants des filles (ici dans ce sens restreint), ils vont dans tous les *foko,* ils ne s'arrêtent pas, ils prennent les ancestralités d'autres gens, ils vont, ils vont les enfants, les petits-enfants, ils se marient avec des gens d'autres ancestralités, on cesse (de les connaître) lorsqu'on ne s'en souvient plus, car cela fait trop longtemps... »

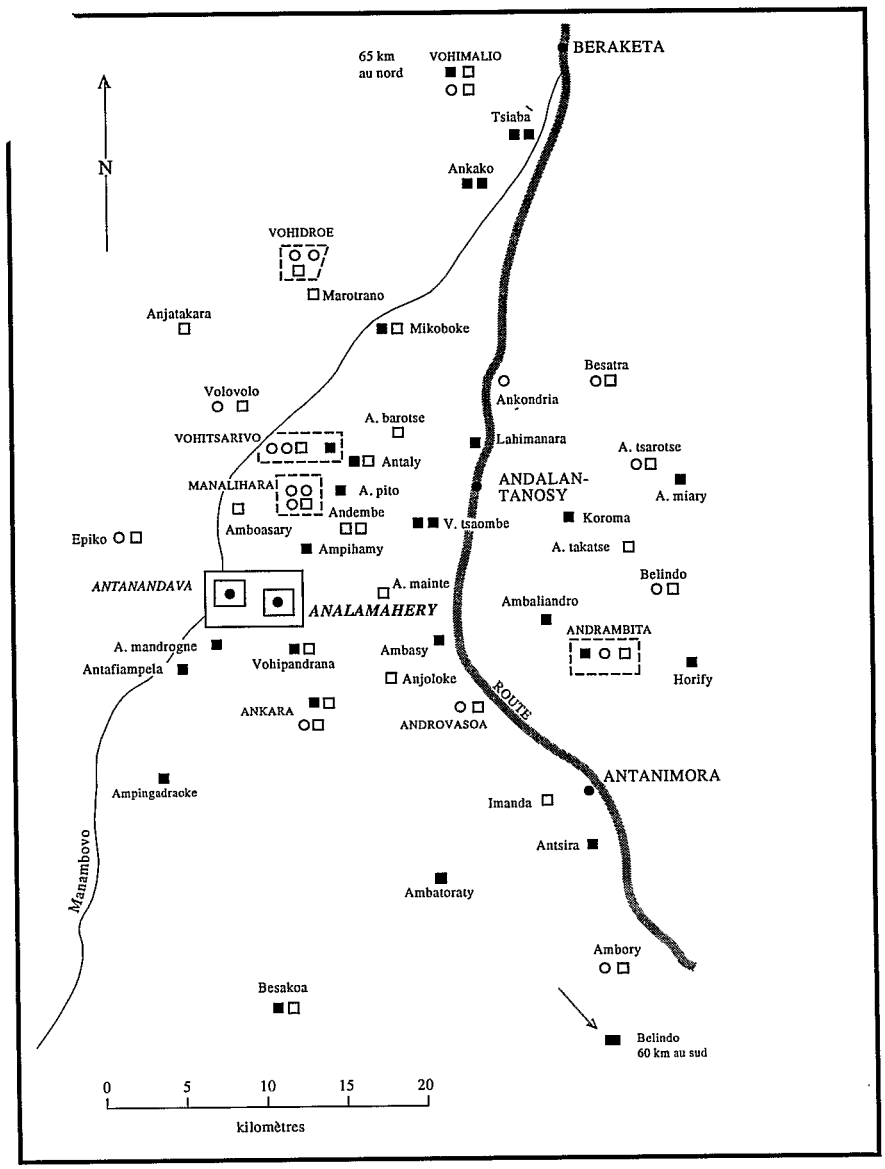


Figure 9.7

**Le réseau matrimonial du hameau**

Dans cet usage *foko* désigne l'unité de descendance agnats définie à partir d'un proche ascendant commun et d'ailleurs fréquemment confondue avec les lignées locales (*tarike*) formant les noyaux d'agrégation des hameaux. La figure fait ressortir l'importance des facteurs de proximité et d'éloignement aussi bien géographique que sociologique. Près des deux-tiers des épouses proviennent de villages des alentours d'Analamahery et d'Antanandava, qui bien que tout proches

(quelques kilomètres) ne se trouvent pas à l'ouest du fleuve Manambovo. Pourtant, ce fleuve, totalement à sec la majeure partie de l'année, n'offre aucun obstacle aux échanges autre que psychologique et culturel. Au-delà du Manambovo, les gens qui n'appartiennent plus à l'une des trois grandes divisions des Renivave ne sont plus (comme ces derniers) considérés comme des *longo* (dans l'acception maximale du terme) mais comme des étrangers.

> En se rapportant à la figure 1.1 des fragmentations des ensembles, catégories et groupes de patrifiliation Renivave, un relevé d'Heurtebize établit que sur les 72 mariages contractés par Leake et ses descendants masculins et féminins de l'enclos actuel de Lahimpolotse, 23 se font entre Tandranatelo, 20 à l'intérieur de l'ensemble des Afomarolahy, 20 à l'intérieur des Renivave non Afomarolahy enfin seulement 9 avec des Antandroy non Renivave.

Heurtebize note l'influence des marchés lieux de rencontre. L'existence du marché d'Andalatanosy explique que de nombreuses épouses viennent de l'est, parfois d'assez loin, d'au-delà de la grand route. A l'inverse, le fait que les habitants des villages gens au sud d'Ankara fréquentent le marché d'Antanimora, explique le petit nombre de mariages avec les gens d'Analamahery et d'Antanandava. Le problème est de savoir si les mariages sont influencés par des règles positives ou négatives ou, tout au moins par des préférences. Georges Heurtebize et moi différont d'avis sur ce point ; G.H. prônant la liberté absolue des Antandroy ne reconnaît que deux règles négatives :

> Les interdictions *samby ampela* des unions d'enfants de sœurs (cousins parallèles matrilatéraux) et de leurs descendants et à l'intérieur des mêmes ancestralités ou des parentèles.
>
> L'interdiction des unions obliques entre membres de générations différentes ce qui, étendu à l'alliance, interdit d'épouser les collatéraux des conjoints du père et de la mère.

Il n'en reste pas moins qu'un examen attentif des hameaux donneurs et preneurs d'épouses montre comme déjà dit :

> Que les villages et hameaux de provenance des épouses des agnats masculins ne recoupent pas les villages et hameaux matrimoniaux de destination des agnats féminins et, que les femmes agnats qui peuvent se marier dans les mêmes villages ne se marient pas, dans les mêmes hameaux.

Étudiant le même phénomène de la provenance des épouses des agnats masculins, G.H. note que sur un total de 35 épouses mariées dans le hameau de Lahimpolotse, 21 viennent de villages différents, 8 de quatre villages (2 par village) et 6 de deux villages (3 par village). Dans tous les cas où les épouses viennent des mêmes villages (Andembe, Ankako, Tsiabà, Vohitsaombe), elles sont originaires – c'est le point essentiel – de hameaux différents. Je pense que pour

deux raisons tenant, l'une à la distinction rituelle capitale que les gens font entre leurs parents et/ou alliés donneurs et preneurs de femmes, l'autre aux droits et prérogatives reconnus aux premiers opposés aux devoirs et aux obligations incombant aux seconds, il existe une directionnalité des unions de type A → B → C etc., caractéristique des échanges généralisés. Dans le même temps, *les transactions rituelles étant fondées sur l'unité de la dyade frère/sœur germains, cette directionnalité ne joue qu'au niveau des hameaux et, plus précisément, au niveau des familles matricentrées qui les composent.* Les effectifs réduits des hameaux expliquent que dans la plupart des cas il suffit aux gens de distinguer :

> Les hameaux de leurs beaux-parents (*rafoza*) donneurs d'épouses, à la fois, des hameaux de leurs parents maternels (*rene* : « mères » et *renelahy* : oncles maternels) de leurs enfants, et des hameaux de leurs *vinanto* : beaux-frères preneurs d'épouses ou gendres.

Ces hameaux des *vinanto* sont également ceux de leurs plus proches parents que l'on pourrait à la rigueur appeler utérins, soit des filles (masculines) – *anak'ampela* – s'ils sont nés de leurs sœurs, soit des petits-enfants *zafe* s'ils sont nés de leurs filles. Les donneurs de femmes étant supérieurs aux preneurs, nous avons l'ordre de précédence suivant :

(Hameaux) donneurs d'épouses > (hameau)
de référence > (hameaux) preneurs d'épouses

simplement allant de soi et regardé comme découlant de la nature des choses (*lahatse*). Cette perception est d'ailleurs renforcée par les différences des âges généalogiques puisque les donneurs de femmes appartiennent ou sont assimilés à la génération généalogique des parents et les preneurs de femmes à celle des enfants. Les hommes propriétaires des zébus, intervenant seuls dans les rituels, sont les seuls concernés par cette supériorité globale des donneurs de femmes sur les preneurs. La situation des femmes est plus complexe. Bien que les donneurs d'épouses soient supérieurs aux preneurs, le statut des sœurs (ou des filles) données en mariage n'est pas supérieur à celui des sœurs et des filles agnats de leurs maris. Dans les hameaux, si ce n'était la solidarité féminine, le contraire aurait tendance à prévaloir puisque les résidents originaires ont le pas sur les nouveaux venus.

Les droits et devoirs respectifs, opposés et complémentaires des donneurs et des preneurs de femmes engagés dans des prestations et contre-prestations rendent peu pratique une confusion de ces rôles et des conduites qu'il est plus commode de maintenir distincts. Pour ce faire Ego évite tout simplement de se marier dans les hameaux qui ont donné des épouses à son père et au père de son père ou, en d'autres termes, de répéter leurs mariages ce qui suffit à maintenir l'orientation généralisée des unions. Le fait pour un homme d'épouser deux ou plusieurs sœurs ou, pour une femme, deux ou plusieurs frères, ne change rien au modèle général. Ces types de mariage ne sont pas rares mais, à moins qu'il ne s'agisse de mariages

endogames de cousins croisés, les mariages par échange de sœurs (mariage d'un frère et d'une sœur avec une sœur et son frère) sont évités. J'insiste encore sur le fait que cette logique ne joue qu'au niveau des groupes de germains appartenant aux mêmes familles matricentrées. Rien ne s'oppose à ce que des demi-germains de sexe différent se marient avec un frère et une sœur germains. Les précisions apportées par la discussion du concept rituel d'*anak'ampela* me permettront d'approfondir cette question. Les mariages patri-endogames obéissent à la logique toute différente des échanges restreints qui, dans le même temps qu'ils maintiennent la distinction et la précédence rituelle des donneurs de femmes sur les preneurs, favorise à l'intérieur des *famosora* l'émergence de lignées (*tarike*) comportant une forte proportion de membres doublement agnats regardés comme rituellement supérieurs aux membres agnats par simple filiation. Normalement la forte préférence pour les mariages de parents (*fanambalian-dongo*) de logique A $\leftrightarrow$ B devrait également jouer pour les deux autres types de mariage voire, en favorisant leur répétition, venir dès l'établissement des premières unions, détruire la logique opposée (A $\rightarrow$ B $\rightarrow$ C $\rightarrow$ etc.) des échanges généralisés. Or cela n'apparaît pas dans la structure du réseau matrimonial.

> Les gens justifient la préférence pour les mariages endogames d'ancestralité ou de parentèle en disant que « les parents sont connus des ancêtres » : « ty longo fantatsy ty raza » et que les divorces ne sont pas susceptibles d'abîmer l'entente entre parents : « ty mpivaly no misarake, ty filongoa tsy misarake » : « les époux se séparent, l'entente de *filongoa* – ici l'*affectio parentalis* – persiste ». Ceci, à moins de fautes caractérisées : jalousie, vol, sorcellerie (*vorike*) et surtout, insulte aux ancêtres (*miranga raza*), ce qui peut d'autant se produire que les *longo* apparentés par l'une des branches de leur parentèle relèvent d'ancestralités (agnatiques) différentes.

En résumé, les unions patri-endogames de type A $\leftrightarrow$ B d'Analamahery et d'Antanandava n'étant pas prises en compte, la figure correspondant aux unions endogames de parentèle et exogames montre qu'il existe à partir de la génération G + 1 de Leake une directionnalité des unions et aussi une dispersion des sœurs germaines ou demi-germaines, qui lorsqu'elles se marient dans les mêmes villages ne se marient pas dans les mêmes hameaux, de la même façon que lorsque les épouses viennent des mêmes villages, elles ne viennent pas des mêmes hameaux.

> La multiplication des hameaux donneurs et preneurs d'épouse ne doit pas faire illusion. Les relations que les unions individuelles établissent entre les hameaux ne deviennent alliances que dans la mesure où, non seulement fertiles, elles produisent encore des fils. Si ce n'est pas le cas, les alliances sans objet ne se constituent pas. Cela réduit considérablement le réseau effectif des relations résultant des mariages. Pour le hameau de Lahimpolotse, les hameaux alliés qui comptent sont d'abord les hameaux Tandranatelo où certaines de ses sœurs sont, ou ont été mariées, et où se trouvent ses neveux utérins. C'est le cas du hameau Tebagnake où sont mariées Tsiare et Pano (figure 9.5) et également des deux hameaux Maromainte du village

et Marofoty d'Antanandava où se trouvent les enfants de Tsiafy (même figure) qui demeurent importants bien que les relations avec cette dernière aient été « coupées » à la fin de sa vie. Cela n'est d'ailleurs pas très grave, les relations « coupées » par les parents peuvent être renouées par leurs enfants (prochain chapitre). Viennent ensuite les hameaux de Marokobo de Vohitsarivo (fig. 9.6) et Afondriambita de Vohidroe alliés par les mariages de Fihae et d'Anda. Manalihara est pris en compte mais cela ne semble pas être le cas du hameau Afondriambita de d'Androvosoa où Saka est mariée. Tout cela change, et Vohimalio pourrait devenir un partenaire important.

*La mobilité des femmes*

Les schémas des réseaux qui ne s'attachent qu'aux unions des agnats ne donnent pas une juste idée de la complexité des relations familiales et d'alliances. Si les hommes se séparent et prennent de nouvelles épouses, leurs anciennes épouses aussi longtemps qu'elles ne se résignent pas à devenir des *ampela bantotse*, font de même. L'exemple des mariages des épouses et anciennes épouses de Lahimpolotse qui ont précédé ou suivi son union est probant. Leurs noms énumérés dans l'ordre des unions sont indiqués dans la première colonne, les villages dans lesquels elles ont été mariées ou se sont remariés dans la seconde, enfin les causes de dissolution des unions dans la troisième :

Tableau 9.1 : **Les autres unions des épouses de Lahimpolotse**

| | | |
|---|---|---|
| Lavinindry | Vohitsarivo | veuvage |
| Hovarae<br>Ambasy | plusieurs unions dont Vohitsarivo<br>idem | séparation |
| Anjalina<br>Analamandro<br>Ankara | Ankara<br>idem<br>idem | sép. |
| Tsiambezo | Ambirimena | sép. |
| Korintsa | 3 unions antérieures | sép. |
| Ampelahova | autres unions, pas de détails | |
| Zezotoe | Manalihara | sép. |
| Andolohe<br>Tsiangorody | Horify<br>3 unions antérieures | veuvage |
| Adilie | pas d'informations | |
| Mahanoro | Nombreuses unions avant et après | |

Ces informations, qui donnent un total de 17 unions plus trois mentions de « nombreuses unions », sont incomplètes. Les intéressés se soucient peu d'en parler et les explications standards ne varient guère :

> « Lasa lavitse, tanà hafa, manambady intelo sa indroe..., manambady maro... Nanambady olo hafa... tsy fantako ty valiny an-tanà hafa » : « Elle est partie loin, dans d'autres villages (ou hameaux) ; elle s'est mariée deux ou trois fois. » [3]

Quant aux enfants : « niteraka taloha, niteraka amin'olo hafa » : elle a enfanté avant, elle a enfanté chez d'autres hommes, ou quelquefois « elle n'a pas enfanté » (*tsy niteraka*).

En pays mahafaly le terme *mpirahamba* peut désigner les conjoints successifs (hommes ou femmes) de la même personne, (*mpirahamba* peut également servir à désigner les villages où les *mpanjaka* Maroseragna mahafaly ont des affins ou alliés roturiers). Il est clair que ces remariages multiplient le nombre des demi-germains agnats et utérins. Tel fils « unique » n'a pas moins de huit demi-germains utérins nés de trois autres maris de sa mère et résidant dans trois hameaux différents. Les visites des différents groupes de germains ou de demi-germains à leurs parents respectifs maintiennent les relations. Les frères qui peuvent assister et contribuer aux circoncisions des enfants de leurs demi-sœurs utérines (prochain chapitre) sont présents aux funérailles des proches parents paternels ou maternels de leurs parents. La rigidité des règles d'affiliation et de résidence post-maritale font que, (contrairement à ce qui peut se passer en pays betsimisaraka), ces unions multiples ne créent jamais d'incertitude quant à l'identité et au statut. Ces relations de convivialité sont également sans répercussion sur la constitution des troupeaux individuels discutée dans le prochain chapitre.

## La parenté et l'alliance à Analamahery

Les données chiffrées proviennent du travail d'archive effectué par Heurtebize pour les quatorze *karaza* et *famosora* Afomarolahy de la région d'Analamahery et de ses relevés pour les quatre *famosora* Tandranatelo (*ibid.* 107-142) qui couvrent les mariages des agnats masculins et féminins depuis les origines jusqu'au niveau de la génération G + 1 de Leake, le père de Lahimpolotse et de Kambola. Pour les descendants de Leake des générations G0 de ses enfants et G - 1 de ses petits-enfants, ces données que, j'ai systématiquement recoupées, sont com-

2. Cette orientation typique des systèmes d'échange généralisé est tout à fait courante dans les sociétés pastorales d'Afrique de l'Est et du Sud. Les Shona étudiés par M. Bourdillon (1982, notamment sous-chapitre sur les mariages, p. 33 et suivantes) sont à cet égard très semblables aux Antandroy de la région d'Analamahery.

3. Comme c'est toujours le cas le chiffre le plus important est donné le premier : « trois fois ou deux fois ».

plétées par un relevé exhaustif mis à jour par Heurtebize en juin 1991. Il est nécessaire de conserver cette distinction des niveaux de génération : générations G + 1 et au-dessus ; générations G 0 et G - 1.

En 1990, les premiers mariages des membre de la génération G - 2 commençaient tout juste à se faire avec par exemple ceux des filles de Tsimilesa et de Retsihisatse (fig. 2.1, 2.2 et 9.5). Il est possible, à partir des unions suffisamment documentées, d'apprécier la proportion des mariages endogames, qu'il s'agisse de l'endogamie d'ancestralité c'est-à-dire des mariages patri-endogames entre agnats ou de l'endogamie des mariages de parentèle (*fanambalian-dongo*) entre proches parents *longo* par définition non agnats ou des mariages exogames avec des étrangers ni agnats, ni *longo*[4]. Ces informations éclairant les concepts antandroy de l'alliance introduisent au prochain chapitre sur les échanges rituels.

### *Les mariages des Tandranatelo des générations ascendantes*

Les mariages des Tandranatelo des générations G + 1 et ascendantes couvrent les trois types de mariage qui viennent d'être énumérés (patri-endogames ; endogames de parentèle ; exogames). Pour leur détermination je me suis placé du point de vue des premiers intéressés c'est-à-dire des hommes auxquels appartient l'initiative des mariages. Pour éviter les doubles emplois le nombre des mariages patri-endogames avec des conjoints Maromainte ou Tandranatelo doit être réduit (afin de ne pas être décompté deux fois) à celui des couples effectifs. A l'inverse le nombre des mariages endogames de parentèle dont le prototype est le mariage avec la fille de l'oncle maternel *non agnat* du père est largement sous-estimé (si l'oncle maternel avait été un collatéral agnat du père, le mariage aurait été un non pas un mariage de parentèle mais un mariage patri-endogame d'ancestralité). Ainsi que signalé, la détermination de l'endogamie de parentèle aurait exigé des enquêtes généalogiques approfondies pour retracer les liens susceptibles d'unir les époux à un ancêtre commun (par n'importe quelle branche de leur parentèle) que je n'ai pas réalisées[5]. Sans qu'il soit nécessaire de recourir à un tableau, sur un total de 87 unions où les identités des conjoints sont connues, 32, soit le tiers, sont des unions patri-endogames dont (pour Analamahery) 15 (la moitié) sont des *valian'an-tanà* : des unions dans « le village ». A cette dernière catégorie il faut rajouter 3 autres unions entre corésidents Maromainte et Tsitaila[6] (fig. 1.6). (A ce propos, le nombre total des unions relevées entre Tandranatelo et Tsitaila est de 6, soit 3 pour Analamahery et 3 pour Antanandava). Il reste 52 unions hors du vil-

4. Il n'est question que de l'Androy. Parler de proches parents *longo* dans l'ouest est absurde puisque les *longo* sont par définition des parents éloignés ou des affins ou alliés.

5. Sur le plan théorique on peut d'ailleurs s'interroger sur la légitimité d'une telle démarche. Est-il vraiment nécessaire et, plus encore légitime, de pousser les explications bien au-delà de ce qui dans la vie de tous les jours est pertinent pour les premiers intéressés ?

6. Le nombre total des unions relevées entre Tandranatelo et Tsitaila est de 6, soit 3 pour Analamahery et 3 pour Antanandava.

lage et hors du *karaza* Tandranatelo avec des étrangers soit, à nouveau, des unions avec des apparentés *longo* que je n'ai pas retracées.

*Les mariages des descendants (*foko *et* tariratse*) de Leake*

Leake a eu 14 enfants dont le jumeau de Lahimpolotse mort à quelques semaines. En juin 1991 le nombre de ses descendants par dix enfants nés de ses quatre épouses s'élève à 272. Parmi eux 250 ont vécu au-delà de leur première année et une dizaine sont mort-nés. Cent vingt-quatre sont mariés ou l'ont été. Le nombre total des unions recensées suffisamment documentées du relevé mentionné de Juin 1991 est exactement de 200 avec la distribution suivante : 49 mariages patri-endogames (dont 24 « dans le village » – *valian'an tanà* – soit 24 pour Analamahery et 25 pour Antanandava) ; 5 mariages endogames de parentèle (!) ; enfin 141 mariages exogames. Aux trois exceptions des mariages de cousins croisés de la figure 9.5 (Retsihisatse, Soanatao, Colette) avec des conjoints d'Antanandava, les chiffres des mariages patri-endogames entre les quatre *famosora* Tandranatelo ne font pas double emploi, ce qui donne un quart de mariages de ce type. Ce pourcentage inférieur au tiers précédent s'explique par deux raisons : les membres de la génération G - 1 sont pour la plupart loin d'avoir terminé leurs carrières matrimoniales ; ceux de la génération G - 2 commencent tout juste à se marier. Une fois de plus, le chiffre des mariages de parentèle qui ne sont pas des mariages patri-endogames de descendants *tariratse* à l'intérieur de leur *karaza* ou *famosora* respectifs est beaucoup plus élevé que le chiffre ridicule reproduit. Le nombre très élevé des unions stériles : 73 sur les 200 unions recensées, soit plus du tiers, réduit considérablement les obligations sociales et rituelles entre les alliés ; qui, on le sait, ne sont pas nouées par les mariages mais par la naissance d'enfants voire, plus précisément de fils. Cependant si les unions stériles n'emportent pas de conséquences à terme, aussi longtemps qu'elles durent, les maris sont tenus de satisfaire aux obligations de leurs épouses.

Ces données permettent également de chiffrer l'importance des descendances *foko* et *tariratse*. Contre toute attente la seconde est beaucoup moins élevée que ce à quoi l'on s'attendrait. Les nombreux mariages patri-endogames des filles et filles des filles de Leake la réduisent en effet à 19 unions entre agnats et non-agnats contre 51 entre agnats Tandranatelo, ce qui donne sensiblement une proportion de deux-tiers de descendants *foko* pour un tiers de descendants *tariratse*. Si besoin était, ces proportions confirmeraient l'importance des unions patri-endogames ou, si l'on veut, de la réalité de la préférence antandroy pour cette forme d'union qui produit des hommes et des femmes doublement agnats. La catégorie *foko* qui détermine celle complémentaire de *tariratse* (*foko* → *tariratse* et non l'inverse) n'a de sens que pour les descendants agnats et non agnats d'un même ascendant ou ancêtre (Leake pris comme point de référence).

Sans développer ce point, la réciproque *tariratse* → *foko* n'est pas vraie. Les concepts de *foko* et de *tariratse* étant des concepts de descendance, en se plaçant du

point de vue des descendants (*tariratse*) de Leake nés de mères Tandranatelo, les germains de ces dernières ne sont pas des parents *tariratse* – ce qui supposerait une ancestralité commune qui n'existe pas – mais des parents maternels ou des alliés *longo* donneurs de femmes.

En outre, le fait que les unions *foko* soient des unions entre Tandranatelo des hameaux des deux villages voisins d'Analamahery et d'Antanandava donne à ce concept de *foko* une forte connotation résidentielle effectivement produite par les règles strictes de patrifiliation et de résidence patrilocale. En contraste le concept de *longo* évoque l'idée inverse de parents proches ou moins proches mais toujours non résidents et géographiquement éloignés.

L'endogamie de parentèle

Dans les ordres roturiers (*vohitse*) masikoro, vezo et sakalava et du sud-ouest où l'exogamie exclut les mariages de cousins, l'idée de l*ongo* évoque celle de mariages possibles et même préférentiels, puisque les parents proches descendants des quatre couples des huit arrière-grands-parents (que l'on appelle d'ailleurs *foko*) étant interdits, il est bon d'épouser les parents plus éloignés *longo* qui sont les descendants des germains des arrière-grands-parents. D'où l'adage déjà cité dans l'Introduction : « tsy tsobo manambaly olo hafa, tegna mpilongo tsara mifanambaly » : « il n'est pas approprié d'épouser des étrangers, il est bon de s'entremarier avec de vrais *longo* ».

Par ré-enchaînement, les mariages transforment ainsi des parents éloignés (*longo*) en proches parents (*foko*). Le processus opère suivant une sorte de spirale qui, interdisant (toujours dans la fourchette de trois générations) de répéter les mariages du père, du père du père et du père du père du père et, par là, les unions entre collatéraux jusqu'aux deuxièmes cousins inclus considérés comme des *foko*, autorise les mariages avec les troisièmes cousins qui dans ces régions ne sont plus des *foko* mais des *longo*. Dans l'extrême-sud antandroy et mahafaly l'acception de *longo* est nous le savons est absolument opposé à cet usage roturier du sud-ouest, puisque, loin d'évoquer la parenté éloignée, ce terme évoque la parenté proche. Cependant dans les deux régions l'idée de mariage préférentiel est retenue et en Androy les *fanambalian-dongo* ou « mariages avec des *longo* » sont effectivement regardés comme bénéfiques (*soa*), meilleurs que les mariages avec des étrangers (*fanambalia ondaty hafa*). A la question : « Pourquoi ? » La réponse est toujours la même : « sarotse ny manazava azy » : c'est difficile à expliquer annonçant l'argument qui revient constamment : « ty longo fantatsy ty raza » : « les *longo* connaissent/reconnaissent les ancêtres ou l'ancestralité (c'est-à-dire qu'ils la respectent) ».

Et à la question : « Mais s'il y a mésentente ? Divorce ? » Elle ne varie pas davantage :

« Raha tsy misy zavatse raty, tsy magnà ty fisarahana... misarake tsy manimba ty filongoa... » : « s'il n'y a pas de choses graves (mauvaises), la séparation n'importe pas.. se séparer n'abîme pas l'entente et la confiance réciproque... »

Enfin pour conclure : « ty mpivaly no misarake... fa ty filongoa tsy misarake, tsy maito » « les époux se séparent, mais l'entente, la confiance ne se sépare pas... n'est pas rompue ».

Parmi les choses graves qui abîment le *filongoa* figurent l'usage de la sorcellerie (*mamorike*, racine *vorike*) contre le conjoint ou ses proches ; l'insulte à ses ancêtres ; et pour une femme, la jalousie à l'égard de ses coépouses et des épouses et coépouses des agnats de son mari. Ce désir de rester entre soi est si fort que, si l'alliance est établie, il peut en changer la nature en transformant l'union à tendance généralisée ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$) etc. en union restreinte ($A \leftrightarrow B$) dont le prototype est le double mariage d'un frère et d'une sœur avec une sœur et un frère. Peu apprécié à Analamahery, ce mariage « par échange de sœurs », produisant des cousins bilatéraux estimés biologiquement très proches les uns des autres, était en revanche jugé excellent (*soa mare*) par des Antandroy immigrés de Morondava et de la Sakay.

> Il en va de même du *mifanakalo anabavy* de la bordure ouest de l'Imerina et du Betsileo, du *mifanakalo varandra* betsimisaraka ou encore du *valia militse* masikoro, vezo et sakalava du sud. Lavondès note justement que ce dernier mariage par échanges de sœurs est structurellement peu intéressant dans les sociétés exogames puisque, contrairement à ce qui se passe en Androy ou en Imerina, l'exogamie interdit qu'il soit répété à la génération suivante (Lavondès 1967 : 76). Je reviens sur ces questions à la fin du chapitre onze et dans l'Appendice I.

En effet, si l'échange généralisé ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$) présente l'intérêt de conserver une séparation spatiale entre les donneurs et les preneurs de femmes, rien n'interdit que dès l'instant où les premières unions sont établies, l'alliance de deux ou de plusieurs hameaux soit renforcée par des mariages de cousins croisés. Intervenant dans un deuxième temps, ceux-ci brouillent la première distinction mais, par contre, créent un noyau réticulé de proches parents doublement agnats qui vont constituer les centres de gravité de deux ou trois hameaux, voire des villages où ils se trouvent. Avec les mariages des sœurs de Lahimpolotse et de Kambola, la lignée (*tarike*) de Leake joue ce rôle de point de fixation et de centre de gravité pour les *famosora* Maromainte et Tebagnake d'Analamahery et d'Antanandava (fig. 9.5).

En Imerina les « causes » de ce genre d'unions répétées de proches parents sont patrimoniales. Ceci n'étant pas le cas en Androy il faut les chercher ailleurs. Il semble que les motivations autrefois politiques dans les périodes d'insécurité du passé se réduisent aujourd'hui par le désir de maintenir les relations entre germains et demi-germains, qu'il s'agisse des frères et sœurs de même mère ou aussi des demi-frères. Ce désir ne peut que favoriser les seules unions possibles qui sont celles d'enfants de frères et, plus encore, d'enfants de frères et de sœurs. Je rappelle que les unions entre enfants de frères sont des unions patri-endogames d'agnats et que celles entre des enfants et des descendants (*samby ampela*) de sœurs restent absolument proscrites. Je ne reviens pas sur les premières dont j'ai parlé qui concourent à créer à l'intérieur des *tarike* localisés dans un, deux ou trois hameaux des lignées critiques (*core line*). Pour les secondes une étude serait

nécessaire. Cependant, à en juger par des informations obtenues en 1973 en pays mahafaly et confirmées par les quelques cas actuels documentés, il ressort que les mariages de cousins croisés d'ancestralité différente se font indifféremment à l'initiative des frères restés sur place ou de leurs sœurs mariées ailleurs. Les uns et les autres apparaissent également soucieux de « maintenir la parenté en mariant leurs enfants ou leurs petits-enfants ». Il n'est pas davantage étonnant que l'incitation à ce type d'union soit d'autant plus forte que les sœurs agnats sont mariées loin de leurs frères. Les généalogies précédentes font ressortir ce phénomène qui, faisant de collatérales lointaines les mères des enfants nés des unions en question, produit un effet comparable au mariage merina *tsy misara-mianakavy* : « qui ne sépare pas les parents » du chapitre précédent.

### Les limites de la patri-endogamie

Nous savons qu'en interdisant les mariages entre leurs membres, l'exogamie des hameaux les force à chercher leurs conjoints ailleurs. Si on considère le nombre de mariages patri-endogames de *raza* à l'intérieur des *karaza* et des *famosora*, on peut se demander pour quelle raison ils ne sont pas encore plus nombreux (je pense qu'ils l'étaient dans le passé pour les raisons de sécurité évoquées). En fait la patri-endogamie me semble limitée par trois facteurs qui sont :

Les interdictions *samby ampela* des unions entre enfants et descendants de sœurs.

Les mariages précédents du père et de ses agnats masculins de *famosora* et de *karaza*.

L'impossibilité de trouver parmi les partenaires possibles des conjoints d'âge approprié.

### Les interdictions *samby ampela*

La méconnaissance involontaire des interdictions de mariages entre les descendants de sœurs provoque, lorsqu'elle est découverte, le recours à des rites de suppression de l'inceste obligatoirement accomplis devant le poteau cultuel (*hazomanga*) du *famosora* d'origine *de l'ancêtre féminine commune* c'est-à-dire de la mère dont sont nées les deux sœurs ascendantes directes des conjoints incestueux.

Le rite comporte obligatoirement le sacrifice d'un zébu si la parenté est proche, d'un mouton si elle ne l'est pas. Les relations généalogiques étant généralement bien connues dans les limites de la parenté proche contenue dans une fourchette de trois générations, les sacrifices de zébus sont rares. S'agissant de parenté plus éloignée, les moutons fournis par les agnats des deux transgresseurs sont égorgés par le prêtre ancestral du *famosora* d'origine pollué par l'inceste. Le sang des bêtes sacrifiées est répandu sur des pierres plates sur lesquelles les conjoints incestueux et leurs proches agnats doivent marcher pieds nus (*ibid.* : 43-44). L'interdiction antandroy ne concerne que les descendants des sœurs et n'est pas étendue à leurs frères (germains) avec les enfants desquels les unions sont au contraire favorisées. Ceci explique les mariages avec la *valy fofo* dont Lahimpolotse épou-

sant sa cousine croisée Lavinindry a donné un exemple (fig. 9.3). En pays vezo il semble que l'interdiction *samby ampela* s'étende aux descendants des frères des sœurs, qui *parce* qu'ils sont des *renelahy* (des mères masculines) et des donneurs de vie sont rituellement des « femmes ».

Les généalogies des descendants des filles de Leake par Tsiambe (Saka, Anda, Tsiafy et Tsiare) et par Tsianivo (Tataha, Pano et Lasy) vérifient l'interdiction de mariage *samby ampela*. Cette interdiction ne s'étend pas à Fihae née de la première épouse de Leake puisqu'une petite-fille (*zafe*) de Fihae épouse un petit-fils de sa demi-sœur Anda. Cet exemple montre que les demi-sœurs ne sont pas assimilées à des sœurs germaines et que l'interdiction *samby ampela* ne s'applique pas aux descendants de demi-sœurs agnats mais seulement aux descendants (indifféremment par les hommes et/ou par les femmes) de sœurs germaines ou utérines qui parce qu'elles sont nées d'un même ventre (*troky raike*) sont considérées comme une seule personne (*olo raike*). J'ajoute, sans m'étendre davantage sur cette question, que les interdictions *samby ampela* de l'extrême-sud et du sud-ouest malgache directement en relation avec ce que j'ai appelé la logique Omaha, sont caractéristiques de ce que Françoise Héritier décrit comme des systèmes semi-complexes d'alliance (Héritier : chapitre deux, notamment 99 et 100-105).

### La « fermeture » des *famosora* des conjoints des parents agnats

L'interdiction des mariages des descendants de sœurs (agnats) constitue une sérieuse limitation de la patri-endogamie. Une seconde limitation décelée par Heurtebize résulte et de l'impossibilité matérielle de trouver à l'intérieur du *famosora* et du *karaza* un conjoint d'âge approprié, ce qui force certains agnats à se marier ailleurs. A l'intérieur des mêmes générations le décalage des âges chronologiques déjà sensible à l'intérieur des mêmes *tarike* (fig. 2.2) est considérable au niveau des *karaza* et des *famosora* avec des aînés qui peuvent avoir cinquante ans ou davantage de plus que les derniers-nés qui ont l'âge de leurs petits-enfants (Heurtebize 1986 : 41-43 et figure 10). Assimilant les parents aux enfants ou vice-versa, les unions obliques regardées à l'égal de l'inceste comme destructrices de la parenté sont strictement proscrites en Androy.

> Ce point est à nouveau expliqué lumineusement par le R.P. Robert Dubois à propos des rites antemoro du *fafy*. Destiné à rétablir l'état normal des choses, le *fafy* opère en matière d'inceste et d'insulte. Dans le domaine de l'inceste le rite annule la relation de germanité pour permettre le mariage ou, à l'inverse, si l'interdit ne peut être levé, la relation conjugale pour rétablir la germanité (*ibid.* : notamment la première partie « Sœur ou épouse »). Dans le sud-est et le sud-ouest, lorsque la parenté est éloignée, le même rite est utilisé pour effacer la différence de génération.

---

7. Chroniqueur infatigable, Georges Heurtebize a enregistré l'ensemble des déplacements pour une période de sept ans. C'est à partir de ces relevés que j'ai établi des tables de motivation d'où sont extraits les chiffres présentés.

Cela a pour effet d'obliger les agnats les plus âgés et les plus jeunes, qui ne trouvent pas de conjoints d'âge approprié, à se marier à l'extérieur de leur *famosora* ou *karaza* d'origine. Pour Ego cette possibilité ne va pas davantage de soi et les nombreux mariages antérieurs de son père et du père de son père aboutissent à multiplier les interdictions en faisant des germains et collatéraux des épouses les « mères » (*rene*) des enfants nés des unions. Si les unions sont stériles les interdictions ne durent qu'aussi longtemps qu'elles ne sont pas dissoutes. En revanche dès qu'il y a naissance d'enfants, – cette fois, indifféremment de fils ou de filles – la catégorisation par niveau de génération et les interdictions qui l'accompagnent sont absolues. Cette logique qui ne fait aucune différence entre la parenté (biologique) de filiation et la parenté créée par les alliances, a pour conséquence de fermer à de nombreux agnats l'accès à un grand nombre de *famosora* et de hameaux et, par-là, dans la recherche des partenaires de leur âge, les contraints pareillement à se marier toujours « plus loin », au-delà des réseaux matrimoniaux établis.

La détermination des identités individuelles

Je considère les différentes catégories de la parenté et de l'alliance dont j'étudie la mise en acte dans le chapitre qui suit sur les échanges rituels.

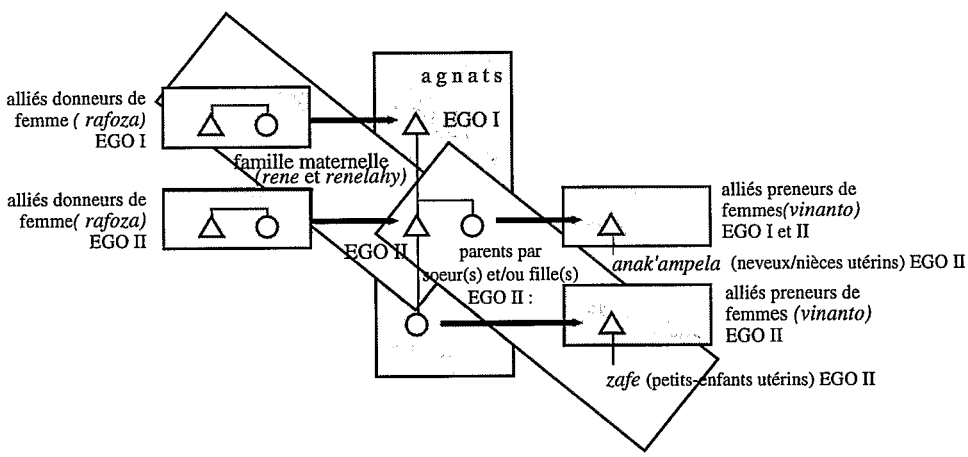


Figure 9.8

**Les catégories de la parenté et de l'alliance comme déterminants de l'identité**

La distinction « donneurs »/« preneurs d'épouses » ressortira parfaitement de la figure 10.4 du prochain chapitre. Je rappelle que la distinction des enfants d'hommes (ou descendants par les hommes) et des enfants de femmes (ou descendants par les femmes), liée à la filiation patrilinéaire, garde une certaine pertinence sur le plan rituel, y compris dans les sociétés glissant vers l'indifférenciation. Dans ces cas elle continue à jouer au niveau des groupes de germains pour distinguer les enfants de frères des enfants de sœurs. Dans la figure 9.8 ci-dessus

les enfants d'hommes qui sont toujours des parents agnats sont des enfants de frères germains ou de demi-germains (agnats) ; les enfants de femmes des enfants de sœurs germaines ou demi-germaines (également agnats, même si leurs enfants et descendants cessent de l'être puisqu'ils sont agnats de leurs pères). Les parents maternels sont les proches parents des mères. La distinction entre les parents maternels (par la mère) et les parents par les sœurs et les filles d'Ego me paraît fondamentale. J'ai hésité à regrouper les parentés créées par les mariages des sœurs et des filles d'Ego masculin sous le terme de parenté utérine ce qui pourtant, par rapport à Ego, aurait eu le mérite de différencier clairement sa parenté maternelle créée par le mariage de sa mère d'avec sa parenté par ses plus proches agnats féminins que sont ses sœurs germaines ou demi-sœurs (agnats) et ses filles. Je dois encore répéter que ces concepts d'enfants/descendants d'hommes ou de femmes sont indépendants de ceux d'agnation (descendance *foko*) ou de non-agnation (descendance *tariratse*). Il ressort de ce qui précéde que les parents maternels sont agnats s'ils sont nés d'unions patri-endogames ; non agnats s'ils sont nés d'unions endogames de parentèle ou d'unions exogames (cf. texte). Suivant les types d'union, les descendants par les sœurs (*anak'ampela*) et par les filles (petits-enfants *zafe*, utérins par excellence) sont agnats ou non agnats.

Le rectangle vertical marque la parenté d'agnation commune à tous les membres du *karaza* et du *famosora*. Les deux rectangles obliques correspondent aux alliés donneurs de (à gauche) et preneurs de femmes (à droite) d'Ego I et de son fils Ego II. Les donneurs d'épouses d'Ego I : ses beaux-pères (*rafoza*) et ses beaux-frères – donneurs d'épouse – (*valilahy*) deviennent avec leurs proches agnats, les rene : les « mères » ou – s'il s'agit de la circoncision – les « mères masculines » : *renelahe* de ses enfants (Ego II) nés de ses différentes épouses. Les maris des filles d'Ego I sont ses gendres : *vinanto,* un terme que son fils Ego II, peut également utiliser pour ses beaux-frères (toujours *valilahy*) lorsque, mettant l'accent sur l'alliance, il insiste sur leur qualité d'alliés preneurs de femmes. De la même manière, pour Ego II, les pères et les frères (agnats) de ses épouses qui deviendront les parents maternels (*rene*) de ses enfants, sont ses *rafoza* : ses beaux-parents tandis que les maris de ses filles sont ses gendres : *vinanto*. Les enfants des sœurs (agnats) d'Ego, (en français ses neveux et nièces utérins) sont ses *anak'ampela* dont, réciproquement, il est le *renelahy* : l'oncle maternel ou utérin. Les enfants de sa fille sont ses petits-enfants utérins *zafe*. A l'intérieur de l'identité collective principale d'ancestralité ou d'agnation, l'identité personnelle est le produit d'une série de distinctions introduites successivement par la parenté maternelle des donneurs de femmes (celle des *rene*), par l'alliance (au travers des mariages obligatoirement fertiles) des sœurs et des filles. La parenté d'ancestralité fonde avec le statut d'agnat par simple ou double filiation l'identité principale d'Ego. Cette identité de *famosora* et *karaza* que l'on pourrait qualifier de citoyenneté distingue immédiatement Ego des membres des autres *karaza* et *famosora* relevant du même *kopabe* ou des autres *kopabe* constitutifs de l'ethnie antandroy. A l'intérieur du *karaza* et du *famosora* la distinction est effectuée par la résidence (dans un hameau particulier) qui distingue la lignée localisée (*tarike*) d'Ego des autres lignées du même *famosora* et, *a fortiori*, du même *karaza*. A l'intérieur des hameaux l'appartenance aux différentes familles matricentrées distingue les

différents groupes de germains les uns des autres. La qualité d'agnat ou de non-agnats des mères introduit une distinction supplémentaire puisque, on le sait, les enfants des premières agnats par double filiation jouissent d'un statut rituel supérieur à celui de leurs demi-germains agnats par simple filiation. A l'intérieur des familles matricentrées les frères germains sont distingués par leurs mariages. Ces distinctions par familles matricentrées, et à l'intérieur de celles-ci par les différents destins matrimoniaux, orientent différemment les activités des frères qui vont se trouver engagés dans des activités économiques ou rituelles distinctes. Pour les premières je renvoie à la discussion sur la transhumance et à la figure 2.10. La différence des statuts rituels peut se répercuter au niveau des hameaux. Certains, tels que le hameau Tebagnake où Tsiare et Pano sont mariées, peuvent être regardés comme des hameaux doublement agnats (cf. fig. 9.5). Les mariages des sœurs et des filles de grande importance pour les échanges rituels sont moins pertinents sur le plan des identités.

Pour les individus la parenté d'ancestralité délimite un monde de vie dominé par les devoirs et les responsabilités à l'égard des agnats masculins et féminins. Contraignante pour les agnats, la parenté par les femmes (mères, sœurs et filles) constitue en revanche pour leurs enfants un univers émotionnel et convivial. Les relations avec les affins et/ou les alliés, (pères ou frères des unes et maris des autres,) s'inscrivent dans des cycles d'obligations réciproques qui avec les visites qu'ils impliquent marquent les hauts moments de la vie sociale et communautaire. La dispersion des filles et des sœurs et, par là, de leurs enfants neveux ou petits-enfants utérins explique la fréquence des déplacements individuels entre les hameaux. Un relevé exhaustif d'Heurtebize enregistré jour par jour pour une période totale de douze mois confirme l'attachement à la parenté d'ancestralité, qui dans tous les cas, prend le pas sur la parenté de parentèle par l'alliance.

Tableau 9.2

**Les visites aux agnats et aux affins et alliés**

| | |
|---|---|
| sœurs mariées à l'extérieur à frères /filles à père et fils de sœurs à frères mère : | 200 |
| épouses mariées dans hameau à leurs frères/pères : | 71 |
| agnats à leurs parents maternels (agnats de leur mère) : | 29 |
| total pour les agnats : | 300 |
| gendres aux beaux-pères : | 108 |
| total pour les affins et alliés : | 108 |

Les trois-quarts des visites se font entre parents agnats ou entre fils de sœur et frère de mère et un quart entre apparentés par le mariage. J'étudie la mise en acte de ces différentes catégories de parents et d'alliés compris au sens rituel du terme

dans le chapitre qui suit. A ce propos je voudrais, en retournant au passage cité du R.P. Dubois, posant qu'Ego est « femme » vis-à-vis de son beau-frère, frère de sa femme, tandis qu'il est « homme » vis-à-vis de son beau-frère mari de sa sœur, revenir un instant sur la relation rituelle fondamentale :

donneurs d'épouses > agnats > preneurs d'épouses

Une relation sentie comme allant de soi dans toutes les sociétés malgaches et tout particulièrement, dans les sociétés pastorales où, plus qu'ailleurs, il est entendu que les hommes commandent aux femmes. Si l'on poursuit dans cette ligne de raisonnement, cela veut dire que les donneurs de femmes (*rafoza*) d'Ego, bien qu'ils soient les parents maternels et rituellement les « mères » : *rene* de ses enfants, sont pour lui, non pas des « femmes » mais, à l'instar du frère de l'épouse « mère masculine » (*renelahe*) des enfants de sa sœur, des « hommes ». Réciproquement, en tant que *vinanto,* Ego n'est pas pour eux un « homme » mais une « femme » ce que confirme l'appellation d'*anak'ampela* : de « filles » qui désigne ses fils. Dans la même logique Ego est à nouveau « homme » vis-à-vis de ses beaux-frères et gendres mariés à ses sœurs et à ses filles qui de son point de vue sont des « femmes ».

Pour terminer, un dernier trait caractéristique de la société antandroy est la différence des parcours de vie masculins et féminins. En dehors des déplacements de transhumance qui, établissant la double morphologie de la société antandroy, forcent les pasteurs à suivre leurs zébus, dans les conceptions traditionnel les hommes *ne bougent pas.* S'ils n'émigrent pas ou n'établissent pas leur hameau personnel, ils peuvent vivre et mourir dans celui de leur père. Du reste les migrations ne remettent pas, du moins pour l'instant, ce schéma en cause : rentré « chez lui » le migrant oublie très vite qu'il a été absent. Tout à l'inverse, les exemples des épouses de Lahimpolotse sont éloquents, les femmes sont mobiles : elles changent de résidence en changeant de mari. Dans le même temps elles n'en coupent pas pour autant leurs liens avec leur hameau d'origine et les hameaux où elles ont des fils (et non des filles) dans lesquels elles ont toujours la possibilité de revenir. En dépit ou à cause de ces possibilités multiples, les femmes ont beaucoup moins de garanties que les hommes au point de n'être même pas assurées du tombeau dans lequel elles seront inhumées. Sans aucun doute les moins favorisées d'entre elles sont celles qui, n'ayant pas de frère germain, ne sont pas davantage mère de fils. La présence d'une fille mariée ne change pas grand chose à cette situation puisque, si coutumièrement les mères assistent leurs filles lors de leurs accouchements, ces dernières peuvent difficilement prendre sur elle la décision de les accueillir chez leur mari. La logique de la société antandroy se retrouve dans les sociétés mahafaly incluant les Karimbola, dans la société bara (Huntington 1988 : 62) et, à un degré moindre, dans les sociétés masikoro et sakalava du sud-ouest, les unes et les autres très fortement patrilinéaires et, peut être pour cette raison, très semblables. Le problème ne se pose pratiquement pas pour les sociétés sakalava, antankarana ou betsimisaraka du nord de Madagascar qui tendent vers l'indifférenciation, pas plus que pour la société tsimihety étudiée par Molet (1959). Cette dernière, bien que faisant une grande place à l'élevage pastoral et beaucoup plus fortement pastorale que les trois précédentes, me paraît, de ce point de vue, plus libérale.

# 10

# Les alliances rituelles des ancestralités Les cycles des échanges

En partant de la distinction entre les parents et alliés donneurs et preneurs d'épouses, je ne reviens pas sur le mariage discuté dans le chapitre précédent et m'attache ici au concept central d'*anak'ampela* et aux cycles d'échange rituel qu'il implique, notamment à l'occasion des circoncisions collectives (*savatse*) et des funérailles. La conception toujours contextualisée que les Antandroy se font des conséquences des mariages autant que de leurs affins et alliés, tous alliés rituels, est plus complexe et quelque peu surprenante puisque, dans le même temps qu'ils sont enclins à percevoir leurs alliés comme des *longo* ou, si l'on veut des parents par la parentèle non agnats, ils savent pertinemment que les mariages patri-endogames avec des conjoints appartenant au même *famosora* et/ou au même *karaza* qu'ils valorisent, produisent des partenaires ou alliés rituels, qui fussent-ils désignés à ce titre comme des *longo* au sens large du terme n'en sont pas moins des parents *foko* c'est-à-dire des parents agnats.

> Les concepts de *foko* et de *longo* sont en principe exclusifs l'un de l'autre puisque les parents qui ne sont pas *foko* sont *longo*. Cependant, dans certains contextes, la catégorie générale des parents et des alliés *longo* peut englober celle plus réduite des parents *foko*. J'ajoute, en renvoyant à l'exemple du texte, qu'en pareil cas ils ne sont pas considérés comme *longo*, bien que quelquefois, pour des besoins de discrimination de lignées, ils puissent être qualifiés comme tels (cf. Appendice II).

L'examen des cycles rituels me permet en fin de chapitre de discuter des patrimoines individuels, qui officialisés en tant que tels par l'institution du *miavake* dont il a été question, sont constitués tout au long de la vie des agnats masculins par les transferts accompagnant les rituels. Dans l'extrême-sud malgache antandroy, karimbola ou mahafaly, ces patrimoines ne consistent pas en terres ancestrales plus ou moins indivises dont les individus peuvent rarement disposer librement, mais en cheptels appropriés individuellement qu'ils sont libres de gérer à leur guise.

## Le concept rituel d'*anak'ampela*

Toutes les transactions rituelles et sociales sont commandées par l'existence de deux dyades : la dyade frère/sœur germains ; la dyade frère de la mère/fils de la sœur. La seconde découle de la première. Si la sœur est mère d'un fils (et non d'une fille), son mariage double le lien dyadique de germanité qui l'unit à son frère *germain* d'un lien avunculaire entre ce dernier et son fils. Les agnats féminins, que sont les sœurs et les filles mariées (mères de fils), se trouvent chacune à l'articulation de deux lignées (*tarike*) et/ou de deux hameaux (*tanà*), d'un côté celui de leur père et de leurs frères, de l'autre celui de leur mari et de leurs fils. Je rappelle que le frère de la mère oncle maternel du fils de sa sœur est son *renelahy* : sa « mère masculine », ce qui explique que ce dernier qui est son neveu utérin, soit son *anak'ampela* : sa fille – également – masculine. La relation *renelahy/anak'ampela* étant une relation rituelle dont le médium est le zébu, seuls les hommes (ici les fils de sœurs) autorisés à en posséder et par là, à intervenir dans les rituels, sont pris en considération. Les filles des sœurs *anak'ampela* féminines peuvent être soumises à quelques obligations beaucoup plus légères que celles incombant à leurs frères mais, du fait qu'elles ne possèdent pas de zébus, ces obligations doivent être satisfaites par leurs maris du moment ou, à défaut, par leurs fils. Loin de les sanctionner, l'oncle maternel qui impose de légères obligations à ses nièces utérines, leur témoigne sa considération. Cela permet de comprendre que, alors même que dans son acception large « d'enfant de femme » (sous-entendu agnat), l'expression *anak'ampela* désigne aussi bien les filles que les fils des sœurs, dès lors qu'il est question d'obligations coutumières (*lily*) elle désigne sans ambiguïté les fils, neveux utérins du frère de leur mère. Lorsque, hors du contexte rituel, les hommes parlent des fils de leurs sœurs sans référence aux obligations qui les lient réciproquement, ils ne parlent pas d'*anak'ampela* mais simplement des « fils de leurs sœurs » : *ty anadahy ty rahavaviko*.

> L'utilisation d'*anadahy* dans le sens de fils propre aux parlers du sud peut surprendre. En merina et en malgache officiel *anadahy* désigne le frère d'une femme tandis qu'en antandroy il désigne le fils. Autre particularité : contrairement aux autres dialectes malgaches, l'antandroy et le mahafaly n'utilisent pas des termes différents pour désigner les germains de même sexe ou de sexe opposé. Les frères ou les sœurs d'un homme ou d'une femme sont toujours des *rahalahy* et des *rahavavy*.

En Androy, l'exogamie des hameaux et les règles de résidence post-maritale, font que le neveu utérin réside toujours chez son père et jamais chez le frère de sa mère. Les relations de son père et de son oncle maternel sont des relations de beaux-frères (*valilahy*) dont le texte du R.P. Dubois reproduit dans le chapitre précédent a souligné l'asymétrie : le frère de la mère est un beau-frère créancier « donneur d'épouse » tandis que le mari de la sœur est un beau-frère « preneur », en d'autres termes un débiteur. En toutes circonstances le mari de la sœur est l'obligé du frère de sa femme de la même façon que le gendre (*vinanto*) est

l'obligé de son beau-père (*rafoza*). Ayant l'un et l'autre reçu la vie de leurs « donneurs d'épouse », ils ne parviennent jamais à se libérer de la dette contractée à leur égard.

*Les alliances rituelles antandroy (II)*

Une nouvelle figure reprenant la relation de germanité Lahimpolotse/Tsiare (de la figure 9.2) facilite les explications que je précise en approfondissant la distinction déjà débattue des descendants agnats ou *foko* et des descendants non agnats ou *tariratse* :

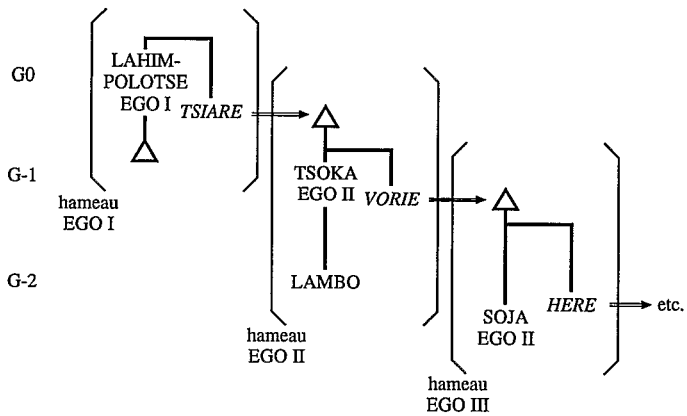


Figure 10.1

**Les relations rituelles frère de mère/fils de sœur**

A la suite de son père Leake qui, ayant consenti au mariage de sa fille Tsiare (fig. précédente et fig. 9.2), était créancier du mari et de ses petits-enfants utérins nés de cette union, Lahimpolotse est créancier du mari et des enfants de Tsiare représentés par leur aîné Tsoka. Comme son père il exerce sa prérogative en leur imposant des obligations rituelles (*lily* d'où le verbe *mandily*). La relation avunculaire établie dès l'instant de la naissance du fils de la sœur persiste aussi longtemps que l'oncle maternel est vivant.

La force de la contrainte ressort de ce que, aussi longtemps que le neveu utérin enfant ou adolescent n'est pas en mesure (faute de zébus) d'assumer les obligations (*lily*) imposées, celles-ci doivent être satisfaites par le mari actuel de la sœur qui n'est pas le père des enfants nés précédemment. Cas encore plus extrême, il doit de toute façon les honorer, y compris dans le cas où l'ancien mari divorcé s'en est acquitté de son côté. Cette situation n'a rien de théorique. Les mères étant autorisées à garder jusqu'à l'âge de trois ans leurs enfants auprès d'elles, dans les cas de nouveau mariage ils sont élevés chez leurs nouveaux époux (je renvoie au cas de Liatsara fille de Lahimpolotse du chapitre précédent).

En revanche s'il n'y a pas eu naissance (ou survie) de fils, l'adage est clair : « tsy manan'anake, tsy manenga » : « pas d'enfants (sous-entendu de fils), pas d'obligation ».

Les obligations ne se transmettent pas indéfiniment ; elles sont limitées à une fourchette de trois générations (sur la figure : G 0, G - 1, G - 2) qui correspond sensiblement à la durée de la vie humaine. En principe Ego I (Lahimpolotse) ne peut les imposer qu'aux fils de sa sœur. Ceci étant, si Ego II (Tsoka) ne peut honorer ses obligations auprès d'Ego I, son fils (Lambo) ou à défaut celui de sa sœur (son *anak'ampela* Soja : Ego III) doivent y pourvoir. Dans le cas où les obligations de Tsoka (Ego II) défaillant vis-à-vis d'Ego I sont assumées par son neveu utérin Soja (Ego III), la situation devient comme celle décrite ci-dessus des nouveaux maris des sœurs, d'autant paradoxale que Soja, obligé pour le compte de Tsoka vis-à-vis de Lahimpolotse, n'est nullement dispensé de s'acquitter des siennes propres auprès de son oncle maternel. Les obligations cessent au niveau des petits-enfants *zafe* (réels ou classificatoires). Ceux-ci, n'étant plus des *anak'ampela* (tsy anak'ampela intsony), ne sont pas autorisés à se substituer à leur père ou à leurs oncles maternels pour intervenir dans les rituels concernant leur grand-père réel ou classificatoire : « zafe tsy mahazo misoro an-tena » : « les petits-enfants ne peuvent pas, par eux-mêmes, invoquer (les ancêtres, sous-entendu pour le compte de l'oncle maternel) ».

La difficulté de cet adage m'oblige à développer les explications qui précèdent, ce qui introduit au sous-chapitre qui suit et à la figure 10.2.

La règle ci-dessus qui vaut pour Soja (fils de Vorie la fille de Tsiare) considéré comme petit-fils classificatoire (*zafe*) de Lahimpolotse (Ego I) ne vaut pas pour Lambo fils de Tsoka (Ego II). Lambo, parce qu'il est né (comme son père) d'un mariage patri-endogame est agnat Tandranatelo par double filiation et pour cette raison, bien qu'également petit-fils classificatoire de Lahimpolotse, il demeure coutumièrement et rituellement son *anak'ampela*. La relation étant personnalisée, les obligations des fils de la mère cessent à la mort du frère de celle-ci. Autrement dit, limitées par la durée de la vie de l'oncle maternel (ici de Lahimpolotse), elles ne sauraient (l'exemple de Lambo le confirme) dépasser la fourchette maximale des trois générations. Même s'il était né comme son père et le père de son père d'un mariage patri-endogame Tandranatelo, le fils de Lambo ne serait plus *anak'ampela,* en dépit du fait que, par le mariage patri-endogame de la mère (Tsiare) de son père sœur de Lahimpolotse, il soit un descendant *foko* de (leur père) Leake.

Les *anak'ampela* de sexe féminin non expressément soumises au *lily,* dans le sens où il est rare que le frère de leur mère leur impose des obligations, sont cependant tenues d'apporter une contribution à sa mort. En revenant à la figure, Vorie la sœur d'Ego II reçoit également des *lily* de Lahimpolotse qu'elle satisfait par l'intermédiaire de son mari ou de son fils. Rehe la sœur d'Ego III qui ne peut recevoir de *lily* que du frère de sa mère (Ego II) n'est pas tenue à se substituer à une défaillance éventuelle de celle-ci. Elle n'a aucune obligation à l'égard de Lahimpolotse (Ego I) si ce n'est, en sa qualité de petite-fille classificatoire, d'avoir la courtoisie lorsqu'elle passe à proximité de son hameau de lui rendre une courte visite (*mitilike*). Cela signifie que la fourchette des obligations de la sœur est plus

limitée que celle de son frère. A la question : « Qu'en est-il de la fille de Rehe ? » La réponse est : « Cela est trop loin, les arrière-petites-filles (*zafe amily*) "partent trop loin" (*lasa lavitse*) ». « Sont-elles toujours (descendantes) *tariratse* de Leake ? » « Oui, elles le sont ».

En résumé la relation avunculaire fondant la notion d'*anak'ampela* est établie par la naissance du fils de la sœur. De la même manière qu'en sa qualité de mère masculine le frère de la mère doit intervenir dans les rituels du cycle de vie de son neveu utérin et, tout particulièrement, dans celui de sa circoncision, ce dernier est tenu de satisfaire à toute une série d'obligations que son oncle maternel lui impose et qui après sa mort atteindront leur maximum lors de ses funérailles. J'ai jusqu'ici discuté sur le cas le plus simple d'une simple dyade frère/sœur germains. Si la sœur a plusieurs frères germains, seul l'aîné de ces derniers va jouer le rôle de mère masculine auprès des fils de sa sœur à la fois pour lui-même et, aussi, en représentation de ses germains agnats qui cependant contribuent et participent aux transactions. Si, à l'inverse, un frère a plusieurs sœurs germaines mariées, il devra jouer le même rôle auprès de chacun de ses neveux utérins mais bénéficiera en contrepartie de leurs prestations. Si la mère de fils n'a pas de frère germain, son père ou un frère germain de ce dernier jouera le rôle normalement dévolu à l'oncle maternel mais cette fois en qualité de grand-père maternel de l'enfant et, en ce qui concerne ses gendres, de *rae ty ampela* : de « père de la femme (de l'épouse) ». Dans tous les cas le proche agnat de la mère « ordonne » des obligations (*lily*) que son *anak'ampela* ou son petit-fils (*zafe*) sont impérativement tenus de satisfaire. Satisfaire aux obligations (*lily*) imposées se dit *manenga lily* : « soulever » ou « se charger du *lily* ».

Ceci me ramène à la distinction de l'affinité et de l'alliance illustrée par les cas de figure des sociétés merina et betsimisaraka qui respectivement admettent et refusent l'endogamie. L'exemple de la société antandroy, qui de la même façon que la société merina admet concurremment les deux types de mariage endogame et exogame, remet tout en cause. Non pas du fait de la répétition ou de la non-répétition des unions, mais du fait, que les obligations rituelles nées du mariage fertile de la sœur ou de la fille *et de la naissance d'un fils* engagent entre les preneurs et les donneurs de femmes un cycle d'échange de prestations et de devoirs rituels réciproque, qui outre Ego né de l'union vont s'imposer sur deux générations d'une part à ses fils et petits-fils agnats, d'autre part également, à ses neveux utérins fils de sa sœur *et fils de la fille de sa sœur* (fig. 10.1). L'importance de ces rituels dans la vie sociale des Antandroy et, pour mon propos, le fait qu'ils se transmettent (dans la limitation, il est vrai, d'un espace de trois générations) m'autorisent à parler sinon, tout à fait d'alliance de mariage au sens de Louis Dumont, du moins d'alliance rituelle de mariage. Dans cette perspective, la figure qui vient d'être citée démontre l'originalité du modèle de l'alliance rituelle antandroy par rapport à celui de l'alliance de mariage dumontienne. Cette originalité tient à ce que dans le modèle dumontien, l'affinité se transmet de père en fils, « verticalement » en ligne patrilinéaire ou agnatique, alors qu'en Androy et dans les sociétés pastorales de l'extrême-sud et du sud-ouest malgache, l'affinité des devoirs et

obligations, si elle concerne également les fils et petits-fils, se transmet surtout « diagonalement » de frère de la mère à fils de la sœur. Si l'on rapproche la figure 9.8 du chapitre précédent de la figure 10.4 qui suit, on comprend que la transmission se fait par le jeu des différentes catégories rituelles de la parenté et de l'alliance ; catégories elles-mêmes fondées, non seulement sur la grande division des donneurs et des preneurs de femmes, mais également sur la notion de parenté par les femmes : par la mère d'abord, par la sœur et la fille ensuite. Ces catégories étendues aux proches parents agnats des deux parties sont articulées sur la triple relation lévi-straussienne : de germanité (croisée) entre le frère et la sœur sœur ; d'avunculat entre le frère de la mère et le neveu utérin ; enfin d'alliance entre les deux beaux-frères respectivement donneur et preneur de femme. *Dans cette perspective les qualités d'affin ou d'allié n'interviennent pas davantage que les notions d'endogamie ou d'exogamie.*

*Les catégories* foko *et* tariratse *(ii)*

Les catégories de descendance *foko* et *tariratse* discutées dans le chapitre précédent sont directement pertinentes dans les rituels. A l'intérieur d'une catégorie ou groupe patri-endogame, le concept de *foko* est un concept de filiation patrilinéaire pour les agnats masculins et d'alliance patri-endogame pour les agnats féminins. Celui de *tariratse* est pour les agnats masculins un concept d'alliance à l'extérieur de la catégorie ou du groupe d'ancestralité. En d'autres termes, chacun des mariages non patri-endogames des agnats féminins va être, par rapport à la descendance agnatique *foko,* le point de bifurcation des lignées *tariratse*. Les mariages des cousins parallèles patrilatéraux ou croisés agnats produisent des enfants agnats par double filiation, ce qui est le cas de Tsoka, de ses enfants nés de son épouse Tandranatelo et de sa sœur Vorie. Ce n'est pas le cas de Soja (Ego III) qui, appartenant à la catégorie d'ancestralité (*karaza*) Afondriambita de son père, est un descendant *tariratse* de Lahimpolotse. L'affiliation étant déterminée par les hommes, le fait que Soja épouse une agnat Tandranatelo, ne change rien à l'affaire. Exprimé autrement, à l'intérieur de l'ensemble formé par la parenté *longo,* les catégories *foko* et *tariratse* sont des catégories de patrifiliation ou de double patrifiliation. Qui plus est, puisqu'elles sont déterminées par les mariages endogames ou exogames des femmes agnats, elles présentent respectivement ces deux caractères. Ce qui veut dire que selon le type de mariage de leur mère les *anak'ampela* sont des *anak'ampela foko* ou des *anak'ampela tariratse*. Cette caractérisation est directement pertinente en matière de rituel puisque, je l'ai dit à plusieurs reprises, si les uns et les autres peuvent accomplir les rites domestiques, seuls les Tandranatelo par double filiation nés d'unions patri-endogames, peuvent intervenir dans les rites accomplis auprès du poteau cultuel *hazomanga*. Dès qu'intervient un chaînon féminin la coupure est immédiate et les enfants de la fille de la sœur, qui ne sont plus des *anak'ampela* mais des *zafe*, ne sont tenus à aucune obligation (à nouveau l'adage : « zafe tsy mahazo misoro an-tena »). La nouvelle figure vérifie les informations implicites de la précédente

en confirmant que la distinction *anak'ampela/zafe* découle du caractère patri-endogame ou non patri-endogame des unions :

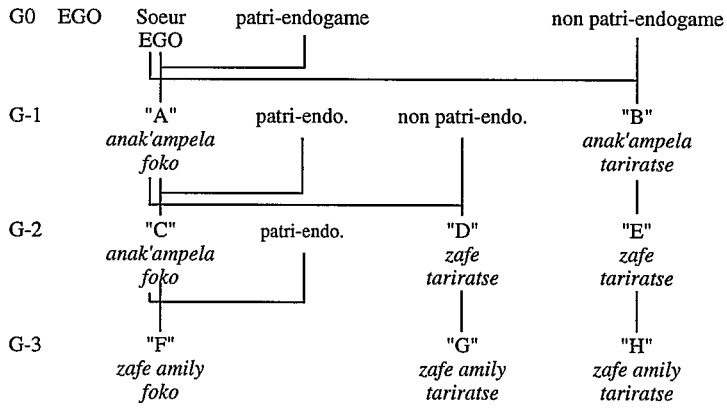


Figure 10.2

**Les distinctions *anak'ampela/zafe* et *anak'ampela foko/tariratse***

Le premier mariage patri-endogame de la sœur d'Ego détermine le statut *anak'ampela foko* de son fils qui, agnat par double filiation, peut de surcroît s'adresser directement à ses ancêtres et intercéder (*mitata*) pour le compte du frère de sa mère (par définition membre du même *karaza*). Par rapport à Ego, le fils issue du deuxième mariage de sa sœur, est un *anak'ampela* non agnat qui par conséquent entre (avec ses descendants) dans la catégorie *tariratse*. « C », fils de « A », petit-fils (*zafe*) classificatoire d'Ego, est encore *anak'ampela* parce qu'il est né de la première union patri-endogame de son père, tandis que « D » né d'une union non patri-endogame n'est plus qu'un *zafe* ordinaire sans aucune des prérogatives rituelles des *anak'ampela*. Au-delà, au niveau de la génération (G - 3), quelque soit la qualité *foko* ou *tariratse* des descendants, il ne peut plus être question d'*anak'ampela* mais seulement d'arrière-petits-enfants (*zafe amily*).

En se reportant à la figure 10.1 il apparaît que toute la lignée issue du mariage patri-endogame Tandranatelo de Tsiare est une lignée d'*anak'ampela foko*. On se souvient que Lahimpolotse considère Lambo petit-fils (*zafe*) de sa sœur Tsiare non pas comme un petit-fils mais, parce qu'il est *foko*, comme un *anak'ampela*. Il en est de même des descendants de Lambo en ligne patrilinéaire et ce, qu'ils soient nés de mariages patri-endogames ou non patri-endogames (endogames de parentèle ou exogames). Le fils de Lambo reste un descendant *foko* de Lahimpolotse mais, étant par rapport à ce dernier un arrière-petit-fils (*zafe amily*), il est situé au-delà de l'abaque des trois générations. Cela signifie que tout en étant toujours *foko* il n'est plus considéré comme *anak'ampela* et ne saurait intercéder au poteau ancestral auprès des ancêtres (*mitata*) pour le compte de Lahimpolotse. Cela s'exprime par le nouvel adage : « zafe amily tsy mahazo mitata » : « les arrière-petits-enfants ne peuvent pas parler aux ancêtres » c'est-à-dire intercéder auprès d'eux. Cela serait le cas du fils de Lambo de la figure 10.1 qui en aucun cas ne pourrait s'adresser aux ancêtres pour le compte de Lahimpolotse qui, étant son arrière-grand-père, avait effectivement toutes les chances d'être mort avant qu'il ne soit adulte.

Opérant à un niveau conscient ou inconscient, la directionnalité des unions qui maintient la distinction donneurs > preneurs de femmes ne joue qu'au niveau des germains de même père et de même mère (*nimbon-drae, nimbon-dreny*), membres des mêmes familles matricentrées. Ne jouant pas entre les demi-germains agnats, elle ne peut pas jouer lorsque les agnats masculins n'ont pas de sœurs germaines. En revenant à la figure 10.1 cela veut dire que Tsoka, fils de la sœur de Lahimpolotse et *anak'ampela* de ce dernier (ainsi que de ses frères germains s'il en avait), n'est pas *anak'ampela* de Kambola (le demi-frère agnat de Lahimpolotse) pour lequel il reste en revanche un fils de sœur (un neveu classificatoire). A l'inverse, les *anak'ampela* fils des sœurs de Kambola, neveux classificatoires de Lahimpolotse ne sont pas ses *anak'ampela.*

> Tsimilesa et Retsihisatse avaient déclaré (chacun de son côté) que « n'ayant pas de sœurs germaines, ils n'avaient pas d'*anak'ampela* » (au sens rituel du terme). Tsimilesa parlant des fils d'une demi-sœur agnat les désignait comme tels : *anadahy ty rahavaviko* (fils de ma sœur) une expression qu'il emploie pour toute demi-sœur agnat ou utérine. Lorsque Tsimilesa accompagne Retsihisatse à la circoncision du fils de la demi-sœur utérine (Zerasoa) de celui-ci, célébrée au *hazomanga* Marokobo d'Ankara, il ne l'accompagne qu'en sa qualité de demi-frère agnat, de la même manière que Retsihisatse assiste à la circoncision du fils de cette dernière en sa qualité de demi-frère utérin.

Outre l'extension de la notion de *longo,* ces deux exemples confirment que les mariages successifs des demi-sœurs agnats ou utérines créent des relations obligées entre leurs fils nés ou à naître de leurs différentes unions et leurs demi-frères non seulement agnats mais aussi utérins. Ces relations se manifestent par leur présence réciproque lors des rituels. Un dernier cas rapporté par Heurtebize confirme que les restrictions matrimoniales inhérentes aux distinctions catégorielles entre les donneurs et les preneurs de femmes n'opèrent (d'ailleurs en toute logique) qu'entre les germains de même père et de même mère, membres des mêmes familles matricentrées :

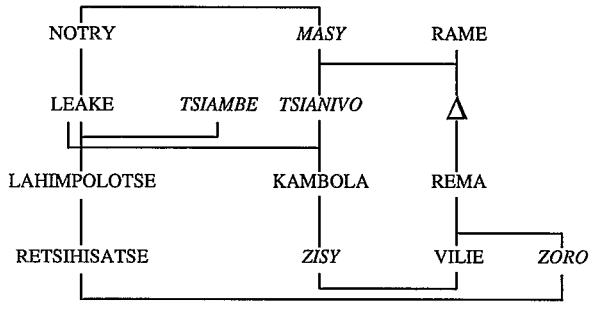


Figure 10.3

**Les familles matricentrées comme unités coéchangistes**

Zoro et son frère se marient effectivement avec un demi-frère et une demi-sœur agnat du hameau de Lahimpolotse mais leurs conjoints appartiennent à des familles matricentrées différentes.

> La figure comparée à la figure 9.6 montre, que depuis les premiers mariages Maromainte/Marokobo, la fourchette des trois générations étant dépassée, Retsihisatse est désormais libre d'ignorer les mariages antérieurs des agnats de sa lignée (*tarike*). Cet exemple est d'ailleurs théorique car, Retsihisatse qui n'a pas de sœurs germaines, n'est de toute façon pas contraint par les mariages antérieurs des agnats de son *tarike* (ses demi-frères agnats, de son père et du père de son père).
>
> Il faut encore noter que le vocabulaire utilisé dans les rencontres est celui de l'alliance. Retsihisatse et Vilie sont réciproquement *rafoza* et Kambola étant le *rafoza* de Vilie, Rema père de ce dernier lorsqu'il s'adresse à lui (Kambola) s'assimile catégoriellement à son fils et se présente en qualité de gendre (*vinanto*).

Commentant cet exemple Heurtebize remarque que les liens d'alliance « sont peu de chose comparés aux liens de filiation » et que si Retsihisatse pense que son mariage avec Zoro est un « bon » mariage, cela tient à ce que Zoro est l'arrière-petite-fille (*zafe amily*) de Rame l'ancêtre Marokobo qui avait épousé Masy sa *raza mily,* sœur du père du père de son père (communication personnelle). La figure 10.3 rapprochée de la figure 9.6 confirme que lorsque la fourchette des trois générations est dépassée les unions peuvent être réorientées et, éventuellement, convertir un échange généralisé ($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$) en un échange restreint ($A \leftrightarrow B$). Si, dans la figure 10.3 il s'agit toujours de la même lignée de patrifiliation (*tarike*) Marokobo issue de Rame, il ne s'agit plus du même hameau de Vohitsarivo mais d'un nouveau hameau que Rema, né dans le hameau de Vohitsarivo, a établi à Vohimalio très loin au nord. Ceci confirme que les unités co-échangistes ne sont pas les patrilignées de la figure mais les hameaux auxquels, en se segmentant, elles donnent naissance. Corrélativement, cela permet également de comprendre que les relations rituelles qui découlent du mariage de Masy avec Rame et des mariages de ses descendantes agnats ne concernent pas les autres lignées Maromainte localisées dans d'autres hameaux. En d'autres termes, les membres du hameau Marokobo de Vohitsarivo respectent l'orientation des unions aussi longtemps qu'ils y résident et que le hameau d'origine existe toujours. Lorsque ce n'est plus le cas il n'y a plus d'obligation. La création de nouveaux hameaux constitue en matière d'alliance une sorte de novation que la durée des vies humaines fait coïncider avec la limitation des obligations à l'espace des trois générations.

> Une fois de plus tout ceci s'inscrit techniquement dans la logique dite « Omaha », qui au-delà d'une certaine fourchette – très généralement de trois générations – permet, en reproduisant les mariages des arrière- et arrière-arrière-grands-parents, de renouer les anciennes alliances suspendues par les mariages des parents et des grands-parents. En bref les parents éloignés (re)deviennent de proches parents.

Il reste un dernier point.

> Les obligations rituelles commandées par la relation frère/sœur germains et par le mariage de la sœur (Notry et Masy, fig. 9.6 et de dessus) s'éteignent normalement à la génération de leurs petits-enfants. Dans ce cas, reconduites pour une génération par les mariages de Tambe et de Marità sœurs de Leake, elle cessent de toute façon au niveau de la génération de Rehitsatse et de sa cousine patrilatérale agnat (Zisy). Ceci d'autant que Retsihisatse déjà père de quatre jeunes fils et, par sa fille aînée, grand-père d'un garçon, se trouve au point de départ et de bifurcation d'une descendance (*tarike*) composée de deux lignes : une ligne *foko* qui est la sienne et celle de ses fils ; une ligne *tariratse* qui est celle du fils de sa première fille. Avant la mort de Lahimpolotse, l'amorce du nouveau *tarike* de l'un de ses fils aîné annonce l'éclatement à terme de son hameau qui à l'évidence ne présente plus, en tant qu'unité échangiste, la cohésion qu'il présentait dix ans plus tôt.

Ces informations confirment que les unités échangistes donneuses et preneuses d'épouses qui, déjà, passent des lignées (*teraky*) aux hameaux, se situent au niveau des familles matricentrées qui les composent (celles de leur doyen et éventuellement de ses frères ou demi-frères agnats mariés). L'ordre de réduction des unités rituelles est le suivant : lignées → hameaux → familles matricentrées. Ceci étant, les grands rituels notamment ceux des circoncisions et des funérailles intéressent toutes ces unités, représentées par leurs doyens respectifs lorsqu'elles agissent solidairement.

Revenant un instant sur la remarque d'Heurtebize relative à la primauté de la parenté d'ancestralité sur celle de l'alliance (avec laquelle je suis d'accord), je voudrais cependant remarquer que dès l'instant où ces deux types de parenté complémentaires sont distingués, ils apparaissent immédiatement obéir à des logiques distinctes. En l'occurrence dans l'exemple discuté, la fourchette des trois générations de la figure 10.1 étant dépassée, il ne peut plus être question d'alliance, mais seulement, effectivement, de filiation et d'ancestralité.

## Les cycles des échanges rituels

J'ai donné dans le chapitre précédent une idée des rituels du mariage et de l'alliance que je vais compléter par une brève description des circoncisions collectives et par quelques données sur les funérailles. Partout à Madagascar, les funérailles lorsqu'elles concernent des personnes normalement arrivées au terme de leur vie, mobilisent toujours le maximum de participants, non seulement les parents et aussi les affins, les alliés, les alliés des alliés mais encore des étrangers unis aux précédents par les mêmes types de relation. Les funérailles en Androy ne font pas exception et les catégories mises en jeu constituent toute la vie sociale dont, en même temps, elles éclairent le fonctionnement. Dans le même temps, les cycles de prestations et de contre-prestations qu'elles commandent constituent la

structure temporelle de la société. Une structure d'autant plus évidente qu'elle est en quelque sorte matériellement archivée par les zébus reçus qui dans les parcs des bénéficiaires restent marqués des découpures (*viloe*) des *famosora* de leurs donateurs.

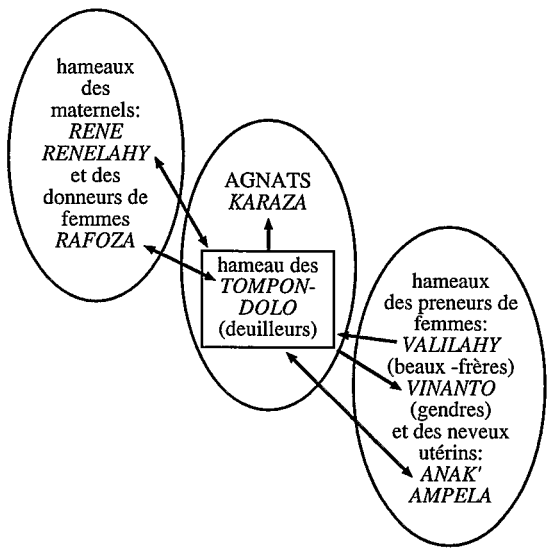


Figure 10.4

**Les grandes catégories rituelles mises en jeu aux funérailles**

Focalisés sur des positions généalogiques (*rene* : mère, *rafoza* : beaux-parents, ici beau-père, *vinanto* : gendre ou bru, ici gendre) ou rituelles (*anak'ampela*), ces termes déjà présentés dans la figure 9.8 sont des termes catégoriels. Les différences de générations réelles ou supposées, sans aucun rapport avec les âges chronologiques et aux générations effectives de ceux auxquels ils s'appliquent, hiérarchisent immédiatement les partenaires et déterminent l'ordre de préséance. Toujours contextualisés ils désignent suivant les cas :

> – l'ensemble des proches agnats masculins corésidents dans un même hameau ou,
> – les familles matricentrées qui les composent. Ces dernières fondées sur l'unité frère/sœur *germains*, constituent les unités opératoires entre lesquelles et à l'intérieur desquelles s'effectuent les transactions.

La figure fait ressortir que les *tompon-dolo* : « responsables » ou « maîtres du mort ou du deuil », qui sont ses plus proches agnats masculins, sont disposés entre leurs donneurs de femmes dont ils ont obtenus leurs mères, leurs épouses et les épouses de leurs fils et leurs preneurs de femmes auxquels ils ont donné leurs filles, leurs sœurs et les filles de leurs fils. Cette distinction signifie que la relation dyadique donneurs/preneurs de femmes est transformé en une relation à trois termes A → B → C → correspondant aux unités coéchangistes de l'échange généralisé toujours articulées par la même relation avunculaire. Les termes français

de parents ou d'apparentés et d'alliés sont peu adéquats. En effet, si les *tompon-dolo* sont tous des parents et des parents de surcroît agnats, les deux catégories des donneurs et preneurs de femmes comprennent à la fois des alliés et des parents puisque (en m'en tenant à ce seul exemple) les alliés d'Ego I deviennent les parents de son fils Ego II. Plus précisément, les donneurs de femmes (*rafoza*) d'Ego sont les *rene* : les « mères » c'est-à-dire les plus proches parents maternels de ses enfants. De la même façon, ses gendres (*vinanto*) pères des enfants de ses sœurs sont leurs parents agnats les plus proches. Pour respecter les catégories de pensée antandroy il est nécessaire de différencier les *rene* d'Ego (II) qui par l'intermédiaire de sa mère sont ses parents maternels, des enfants de ses sœurs *anak'ampela,* que pour tenir compte de la distinction donneurs/preneurs d'épouses de la figure 9.8, je n'ai pas qualifiés de parents maternels (comme les *rene*) mais d'alliés et de parents *par les sœurs et les filles agnats* que l'on pourrait à la rigueur considérer comme des parents utérins (chapitre précédent). A ce propos, il est à peine utile de préciser que cette notion de parenté par les sœurs et filles n'a rien à voir avec la distinction des descendants *foko* et *tariratse* de la figure 10.2 fondée sur le critère d'agnation et de non-agnation. Les parents ou descendants par les femmes (agnats) peuvent être agnats s'ils sont nés d'unions patri-endogames à l'intérieur du *karaza* ou du *famosora* ou non agnats si ce n'est pas le cas. Dans ce cas les qualités d'agnat ou de non-agnat des parents maternels et des parents par les sœurs et les filles dépendent du caractère patri-endogame ou non patri-endogame des unions.

Lorsqu'un événement grave se produit, tel dans cet exemple un décès, tous les agnats de l'enclos résidentiel concerné agissent solidairement comme responsables *tompon-dolo* auprès de leurs parents maternels et des familles de leurs sœurs mariées mais, dans le même temps, ils sont individuellement récipiendaires de transferts. Cela veut dire que les volets des donneurs et preneurs de femmes de la figure sont multipliés autant de fois qu'il y a d'agnats masculins mariés et, de surcroît, *oncles maternels des fils de leurs sœurs germaines*. Dans les différents rituels, selon les catégories dans laquelle ils sont classés, les agnats masculins agissent successivement comme contributeurs et bénéficiaires à moins, ce qui se produit lors des funérailles, qu'ils soient les deux à la fois. D'un côté pourvoyeurs des chèvres données aux groupes de commensalité, de l'autre créanciers des prestations qu'ils imposent à leurs alliés preneurs de femmes et neveux utérins ; enfin récipiendaires de ce que leurs parents maternels et leurs alliés donneurs de femmes veulent bien leur donner. En résumé, suivant les personnes au bénéfice desquelles s'accomplissent les rites (selon les cas le père de la future épouse, le fils de la sœur à circoncire, un mort), les rituels mobilisent :

> Un cercle plus ou moins étendu de proches parents pouvant être élargi depuis ses agnats corésidents jusqu'à l'ensemble des membres de son *famosora* voire de son *karaza* accompagnés de leurs proches alliés donneurs et preneurs de femmes.
>
> Les alliés donneurs de femmes, par définition supérieurs aux preneurs, qui à la génération suivante deviennent (par les mères) les parents maternels des enfants nés des unions.

Les alliés preneurs de femmes, par définition inférieurs aux donneurs, qui sont les pères et les parents les plus proches des enfants neveux ou nièces (*anak'ampela*) nés des unions et des petits-enfants (*zafe*) utérins.

Définissant les classes de contributeurs et de bénéficiaires les termes catégoriels définissent également la nature des bêtes (zébus, boucs, chèvres ou moutons) transférés. Ce qui confirme à la fois que le bétail et, tout particulièrement, les zébus sont les moyens de communication permettant de réguler l'ensemble des relations sociales et que seuls les hommes qui en sont propriétaires sont autorisés à intervenir dans les rituels exigeant le transfert ou le sacrifice de bétail. L'efficacité des rituels est lié au respect des normes ce qui suffit à expliquer l'importance de la responsabilité des prêtres ancestraux et des doyens des hameaux qui à chaque occasion doivent, non seulement donner leur accord, mais encore apprécier si le transfert ou le sacrifice d'un zébu ou d'une toute autre bête est approprié et s'effectue en conformité avec ce qui est attendu. Dans ce domaine difficile parce que dangereux (*sarotse*), le vocabulaire rituel utilisé pour désigner les bêtes transférées ou sacrifiées (c'est-à-dire transférées aux ancêtres) constitue déjà un guide et un index de la vie religieuse et aussi, puisqu'il s'agit d'obligations impérieuses, du cadre quasi juridique de l'existence des Antandroy. Dès que le terme adéquat est prononcé, les gens savent ce dont il s'agit : la nature de la bête (zébu non castré ou castré, vache) ; les partenaires donneurs et récipiendaires concernés ; leurs responsabilités réciproques. Ainsi :

Tableau 10.1

**Les désignations rituelles des zébus et du bétail**

| Rituels | Transferts | Contributeurs | Bénéficiaires |
|---|---|---|---|
| Mariage | zébu castré/ *sonia* | futur mari (*vinanto*) | père épouse (*rae ty ampela* ou *rafoza*) |
| Confirmation mariage | bouc castré/ mouton *tilike*<br>chèvre *laolao*<br><br>vache *tandra* | gendre (*vinanto*)<br>père épouse ou mari<br>père épouse | beau père (*rafoza*)<br>épouse enceinte<br><br>fils de la fille |
| Naissance | vache *tora-salimba* | père épouse | fils de la fille |
| Circoncision | vache *babea* (*renelahy*) | frère mère (*anak'ampela*) | fils de la sœur |
| Funérailles | zébu *enga-pate*<br>nourriture *famaha* | donneurs et preneurs *tompon-dolo* + contributeurs | proches agnats *tompon-dolo* agnats |

*Les circoncisions collectives*

Les circoncisions collectives *savatse* sont organisées par chaque *karaza* tous les cinq ou six ans auprès du poteau ancestral *hazomanga*. Cela se produisant pour l'ensemble des *karaza* voisins en relation d'alliance plusieurs fois par an, les mariages multiples et la dispersion des sœurs et des demi-sœurs amènent leurs frères oncles maternels de leurs fils, ou à défaut leurs pères, à se déplacer dans toute la région (fig. 9.7).

> A ces occasions particulièrement spectaculaires réunissant deux ou trois mille personnes, les familles matricentrées des différents hameaux relevant des mêmes *karaza* et les frères germains des mères convergent vers le village où est érigé le poteau ancestral et s'organisent en groupements de commensalité *afo teza*[1]. Au crépuscule les foyers individuels correspondant aux *afo teza* sont allumés à partir du feu entretenu en permanence dans la maison ancestrale (*anjomba*) du prêtre (*mpisoro*). Les participants et assistants à commencer par les oncles maternels (*renelahy*) et les fils de leur sœur (*anak'ampela*) à circoncire ne sont pas censés dormir de la nuit[2]. A l'aube, les oncles maternels prenant sur leurs épaules leurs neveux utérins se précipitent dans la plus grande cohue vers le poteau ancestral auprès duquel ils déposent des feuillages symbolisant la réunion des familles maternelle et paternelle. Cela fait, portant toujours les enfants sur leurs épaules, ils franchissent l'enclos entourant la maison ancestrale (*anjomba*) et y pénètrent par la porte nord-ouest pour en ressortir par la porte de prestige nord-est s'ils sont eux-mêmes Renivave (Afomarolahy, Afondriambita ou Afomihala) ou par la porte commune sud-ouest s'ils n'appartiennent pas à un *famosora* Renivave.
>
> Cela clôt la cérémonie.
>
> Moins importante, l'opération matérielle de la circoncision peut être effectuée sur place ou au retour au village. Le père et l'oncle maternel de l'enfant ne pouvant en aucun cas le circoncire, l'opération est effectuée par un circonciseur professionnel (*mpanampake*) pendant qu'ils le tiennent sur leurs genoux. L'opération terminée l'oncle maternel décharge vers l'est le fusil chargé où il a placé le prépuce en proclamant que l'enfant est un homme.
>
> Si la mère de l'enfant n'a pas de frère germain, le rôle du *renelahy* est assumé par son père qui, l'enfant étant né, intervient alors non pas en sa qualité de *rae ty ampela* mais de *rene* (« mère »).
>
> Dans tous les cas le frère ou le père de la mère offrent à leur neveu ou petit-fils une vache *babea*[3] marquée du découpage de leur *famorosa*. Un découpage, qui à l'instar de ceux des vaches *tandra* de la confirmation de l'alliance et *tora-salimba* de la naissance, sera, à chaque mise à bas, transmis de génisse en génisse.

---

1. Je rappelle que les groupes de commensalité (*afo teza*) de la circoncision sont distincts des groupes de commensalité funéraires appelés simplement *afo* (feux) ou *afon-draza*. Les *teza* sont de longues perches écorcées de bois dur de *katrafay* que les participants venus en charrette de tous les villages avoisinants dressent auprès de leur espace de campement.

2. Ce qui est la norme chaque fois qu'il s'agit de rituels impliquant les ancêtres (cf. les veillées *tsimandrimandry* des *rasa hariagna* betsimisaraka du chapitre quatre).

3. *Babea* qui signifie « porter sur le dos » est une allusion au rôle de l'oncle ou du grand-père maternel lors de la circoncision.

*Les funérailles : prestations et contre-prestations*

Les funérailles qui marquent le passage du monde visible des vivants à celui invisible des morts, des ancêtres et de l'inexpliqué, emportent les catégorisations rituelles les plus complexes de la société antandroy (figure 10.4) et mobilisent le maximum de participants. La mort d'un homme ou d'une femme antandroy constitue ses proches parents agnats masculins en *tompon-dolo* : « responsables ou représentants du mort » et déploie immédiatement autour d'eux la structure rituelle de la même figure avec leurs alliés et proches parents non corésidents catégorisés en :

– agnats membres des *famosora* relevant du même *karaza* identitaire ;
– alliés « donneurs d'épouses » et, par leurs mères, parents maternels des enfants ;
– alliés « preneurs d'épouses » dont, par les sœurs et les filles, les enfants sont parents utérins.

Avec, tout autour, le cercle des autres parents par la parentèle et par l'alliance comprenant les alliés de parents et les alliés d'alliés auxquels s'ajoutent encore des parents par alliance de sang (*fatidrà*) et des amis (*ragne*) qui le plus souvent se rattachent à des membres de l'une ou l'autre des catégories ci-dessus.

Maharombake meurt en 1986. Quelques semaines plus tard lors de ses funérailles les *tompon-dolo* sont : son père Lahimpolotse, son oncle paternel Kambola, son frère Tsimilesa et ses demi-frères agnats Retsihisatse et Tsimivogny ainsi que les cadets de ce dernier. Si le défunt est une femme, les choses sont un peu plus compliquées et, outre ses proches agnats masculins, son dernier mari ainsi que tous ses fils demi-frères utérins nés d'autres mariages, sont inclus dans les *tompon-dolo*. Cela signifie qu'alors que les *tompon-dolo* d'un homme, agnats masculins, sont généralement concentrés dans son hameau paternel ; ceux d'une femme mère de fils agnats masculins *et féminins,* (je parle des *anak'ampela*), peuvent être dispersés dans plusieurs hameaux. Les *tompon-dolo* sont tenus de nourrir tous les participants et tout particulièrement leurs agnats de *famosora* et de *karaza* distribués en unités de commensalité *afon-draza*. Ils doivent également offrir des chèvres aux alliés et parents qui à titre de don volontaire ou de contribution obligatoire leur ont remis des zébus, des chèvres ou des moutons. Nous le savons, la prérogative la plus importante des *tompon-dolo* est celle du pouvoir de *mandily* : « d'ordonner, de commander le *lily* » c'est-à-dire d'imposer et de fixer l'importance des obligations auxquelles leurs preneurs de femmes et leurs parents utérins, « gendres » (*vinanto*) et neveux (*anak'ampela*), devront satisfaire. En revanche les *tompon-dolo* n'ont pas la faculté de décider des contributions de leurs alliés donneurs d'épouses et de leurs parents maternels qui, leur étant supérieurs, donnent ce qu'ils veulent. En réalité cela n'est pas tout à fait exact et les montants de leurs apports sont plus ou moins fixés par la coutume. Les parents par la parentèle et les alliés, les amis, ne sont tenus à aucune contribution mais, s'ils le désirent, ils peuvent « aider » en versant une part. Les contributions obligatoires désignées par le terme général de *oletse* sont appelées *enga-pate* s'il s'agit de zébus, *sarimbo* s'il s'agit de chèvres et *basimena* si la contribution est fixée en argent.

Les *tompon-dolo*

Les *tompon-dolo* : les « possesseurs (et serviteurs !) du mort » sont à la fois ses responsables et ses représentants. Le terme s'applique non seulement au doyen du hameau, (ici Lahimpolotse) qui coordonne les activités des proches agnats, mais à tous les agnats masculins : « ty lehilahy avao ty tompon-dolo » : « seuls les hommes sont *tompon-dolo* » ; « mikarakara zavatse aby, mikarakara ty fate » : « (ils) s'occupent de tout, ils s'occupent du mort (ou des choses de la mort) ».

Travailler collectivement dans ce sens se dit : *miharo raha* : « mettre les choses, (le travail *asa* et les charges et les responsabilités) en commun ». Dès lors qu'ils peuvent travailler les hommes de la catégorie *lahilahy* même non mariés, même ne possédant pas encore leur propre case, peuvent être *tompon-dolo*. La notion de *tompon-dolo* qui reconnaît la majorité rituelle des hommes exclut les enfants (*ajajà*) et adolescents masculins (*ajajà lahy*), qui bien qu'ils possèdent déjà des zébus, ne sont pas encore autorisés à en donner ou en recevoir. La plupart du temps, les *tompon-dolo* sont corésidents d'un même hameau, mais cela n'est pas une règle et des agnats (situés dans la fourchette des trois générations de la proche parenté), résidant dans différents hameaux, peuvent agir en cette qualité. Dans l'avenir cela pourrait être le cas de Tsimilesa et Tsimivogny (deux des trois aînés de Lahimpolotse) si, laissant derrière eux dans leur hameau natal Kambola le frère de leur père et leur frère Retsihisatse, ils transformaient leurs enclos résidentiels secondaires qu'ils occupent une partie de l'année en hameaux définitifs (cf. chapitre deux). Une difficulté supplémentaire provient de la coutume du *miavake* par laquelle, (je le rappelle) au moment où les aînés de ses fils de chacune des familles matricentrées se marient, leur père leur remet une fraction de son troupeau qui, au mariage du dernier, se trouve ainsi complètement distribué. C'est ce qui se produit à partir de l'année 69-70 pour Lahimpolotse qui, en satisfaisant au *miavake*, se dessaisit graduellement de son troupeau au profit de ses trois aînés Tsimilesa, Retsihisatse et Tsimivogny auxquels il délègue ses responsabilités à l'égard de ses propres alliés donneurs et preneurs de femmes, de ses *anak'ampela* et également à l'égard des *anak'ampela* de son père Leake, qu'il tient à honorer (Il s'agit des fils des sœurs Marita et de Tambe de ce dernier de la figure 9.6). Tsimilesa avait été chargé des relations avec les enfants de Saka et de Tsiare, Retsihisatse avec les enfants d'Anda et de Tsiafy, enfin Tsimivogny des relations avec les *anak'ampela* fils des sœurs de Leake et de Fihae sa demi-sœur, fille aînée de Lahimpolotse (cf. fig. 9.2). Cette répartition est maintenue au moment de la mort de Maharombake.

Si le *miavake* achevé dessaisit Lahimpolotse de la responsabilité directe de son ancien troupeau et des responsabilités qui s'y rattachent, qui dorénavant devront être assumées par ses fils responsables de leurs propres obligations et de celles de leur père, Lahimpolotse conserve néanmoins la coordination au niveau du hameau. Il accepte ou refuse les bêtes qui lui sont présentées au titre obligatoire de *oletse* et prévoit les zébus, chèvres et moutons destinés à être consommés comme *famaha* ou sacrifiés. A l'occasion des funérailles de Maharombake, en sa qualité de doyen et de père du défunt, il avait décidé de l'ensemble des contributions, aussi bien de celles le concernant que de celles concernant ses fils aînés,

dont la nature et les montants avaient été définis lors de la première visite des parents et alliés accourus à la nouvelle du décès. Kambola avait pris part aux discussions décidant de la répartition des charges et contribué à la fourniture des chèvres offertes en nourriture *famaha*.

Les funérailles de Maharombake entraînent une suite d'échanges rituels complexes qui, Kambola agissant de son côté, vont amener Tsimilesa, Retsihisatse et Tsimivogny à agir :

> – en qualité de représentants de leur père pour les responsabilités qu'il leur a déléguées ;
>
> – en leur capacité personnelle pour les obligations les concernant à l'égard de leurs propres parents maternels et utérins et alliés.

En réalité les choses sont moins simples. L'existence de cycles de prestations et contre-prestations rituelles entre les fils de Lahimpolotse et leurs propres alliés ou parents utérins vient souvent brouiller la distinction ci-dessus, certaines prestations pouvant être comprises et/ou interprétées de manière différente. Un autre élément d'incertitude tient à ce que les « ordres » de Lahimpolotse ne s'imposent pas avec la même force à ses neveux utérins (*anak'ampela*) et aux maris de ses nièces utérines. Alors qu'il peut imposer au premiers de s'acquitter de leurs obligations auprès de celui de ses fils qu'il leur désigne, ses nièces (qui agissent par l'intermédiaire de leurs maris ou de leurs fils) sont libres de s'en acquitter auprès de celui de ses fils qu'elles choisissent en toute liberté. Cela apparaît dans les « gestions » respectives de Tsimilesa et de Tsimivogny que je décris l'une après l'autre avant de passer à Kambola. Je reviens sur Retsihisatse à propos de la composition des troupeaux individuels. Les généalogies des nouvelles figures éclairent le détail des dons et/ou des contributions.

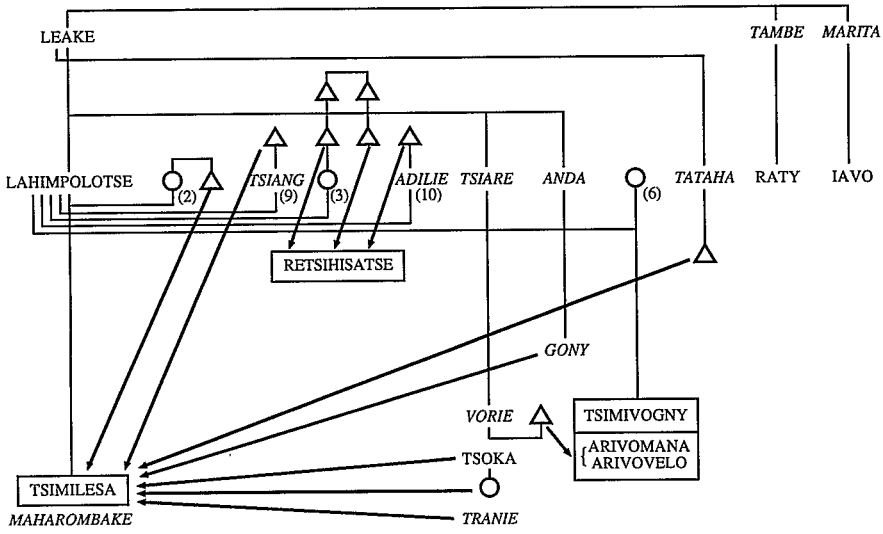


Figure 10.5

**Les transferts aux funérailles de Maharombake**

Tsimilesa

Lahimpolotse a donné des obligations aux maris de ses sœurs Anda et Tsiare et à leurs enfants (Afondriambita de Vohidroe et Tandranatelo Tebagnake de l'un des hameaux d'Antanandava) qui sont ses *anak'ampela,* respectivement *tariratse* et *foko*. Les obligations sont individuelles et s'enchaînent en cycles. Ce qui explique que Tsimilesa qui reçoit les contributions de ses cousins croisés fils et filles des deux sœurs de son père, comme représentant de ce dernier, les reçoit également à titre personnel comme « retours » de ses propres contributions à d'autres rituels les concernant.

> Tsoka fils aîné de Tsiare remet à Tsimilesa le « gros » zébu imposé par Lahimpolotse. Mais, ce faisant, tout en se libérant auprès de Tsimilesa de l'obligation imposée, il s'acquitte également auprès de lui d'une obligation de réciprocité puisque le zébu livré « répond » aussi à celui que dix ans plus tôt Tsimilesa lui avait remis pour l'enterrement de son père.
>
> Il en est de même de l'obligation imposée par Lahimpolotse aux enfants d'Anda qui aurait dû être gérée par Retsihisatse mais que Tsimilesa assume. En effet, dix ans plus tôt il avait fait don d'un zébu pour la circoncision du fils de Gony, l'une des filles d'Anda. Normalement les *anak'ampela* Afondriambita du village de Vohidroe nés d'Anda devraient être représentés par ce fils de Gony. Celui-ci étant trop jeune ce n'est pas le cas et le zébu qu'il n'est pas en mesure de fournir est fourni par sa mère (Gony) ou, plus exactement, par le mari du moment de celle-ci (qui n'est pas le père du fils en question). La dette affective de Gony à l'égard de Tsimilesa est d'autant plus grande que ce dernier, n'étant pas son frère germain, n'était pas redevable d'une vache *babea* à son fils.

En dépit du souhait de Lahimpolotse de voir les « affaires » des enfants et petits-enfants d'Anda gérées par Retsihisatse, les choses ne se passent pas ainsi. Les contributions que Tsimilesa avait apportées, une première fois à la mort du mari d'Anda, une seconde lors de la circoncision du fils de sa fille Gony, ont amorcé avec un nouveau cycle de réciprocité, une dette dont Anda s'acquitte à la première occasion. Son mari étant mort, il incomberait à sa fille Gony (c'est-à-dire à son mari) d'y satisfaire. Pour sa part Gony est également redevable à Tsimilesa de la vache *babea* offerte à la circoncision de son fils. Normalement ce dernier devait également s'il avait été plus âgé s'acquitter de sa dette ; ne pouvant le faire, Gony s'est comme précédemment substituée à lui. Mais, à la différence du cas précédent, elle ne s'est pas adressée à son mari du moment (qui avait déjà remis à Tsimilesa le zébu réclamé par Lahimpolotse) mais à son ancien mari, père du fils en question. La chose est encore plus compliquée puisque cet ancien mari, un Afondriambita de Manalihara, fournit également le zébu en représentation de l'ensemble des *anak'ampela* Afondriambita de Vohidroe, frères et sœurs de son épouse. Si ce premier mari de Gony était mort et qu'aucun des ses proches n'ait été en mesure de fournir le zébu, il aurait dû être fourni par le mari actuel de Gony. Ce dernier exemple montre qu'en dépit de l'affirmation selon laquelle les *anak'ampela* nés d'une même mère constituent une seule unité rituelle représentée par leur frère aîné agissant au nom de tous, dès l'instant où l'un d'eux est pris dans un cycle personnel de réciprocité, les choses fonctionnent autrement.

En résumé, le zébu remis à Tsimilesa qu'il reçoit de Gony en sa qualité de représentant de son père et à titre personnel, éponge finalement trois obligations : l'obligation nouvelle imposée par Lahimpolotse et les deux dettes anciennes créées par les dons de zébus faits par Tsimilesa. Le fait que Gony ne remette qu'un zébu au lieu de trois montre que les obligations ne s'additionnent pas. Qu'elle soit une femme est immatériel. Placé dans la même situation, un homme aurait de la même façon contracté ses dettes en une seule contribution, ce que d'autres exemples confirment :

> Les seules contributions que Tsimilesa reçoit strictement en sa qualité de représentant de son père sont une première chèvre de Tranie (la dernière fille de Tsiare) remise par le mari de cette dernière et une seconde, reçue du fils de Tataha la sœur de son oncle paternel Kambola (demi-frère agnat de son père). Ce transfert fait d'ailleurs problème car, normalement, le fils de Tataha aurait dû remettre la chèvre non pas à Tsimilesa mais à son oncle maternel Kambola agissant en représentation de Lahimpolotse.
>
> Enfin Tsimilesa reçoit à titre personnel des zébus et des chèvres de ses parents maternels (*rene*) et de ses beaux-pères (*rafoza*). Pour les *rene,* un frère germain cadet de sa mère (Hovarae) lui remet un zébu et une sœur aînée, une chèvre. Au moment du décès de son frère, Tsimilesa a deux épouses. Du père de la première il reçoit un zébu. Le père de la seconde étant mort en laissant de jeunes enfants, c'est l'une de ses aînée qui (toujours par l'intermédiaire de son mari qui gère le troupeau pour le compte des jeunes enfants de son frère) lui remet un dernier zébu.

Tsimivogny

Lahimpolotse avait ordonné à Raty et Tsiavo (fig. 9.6), fils de deux sœurs de Leake et par conséquent *anak'ampela* Marokobo de Vohitsarivo de son père, représentants de deux groupes distincts, de donner chacun un zébu au titre d'*oletse*.

> Seul Raty donne. Après avoir, dès l'annonce du décès, apporté un linceul *sarimbo,* il fait parvenir à Tsimivogny, non pas un zébu à titre de contribution *oletse* mais un bouc castré (*kotrakotra*) présenté à titre de contribution *basimena.* Lahimpolotse aurait été en droit de refuser le bouc et d'exiger un zébu mais, en définitive, il accepte sachant que de toute manière Raty n'aurait été tenu que de donner un jeune zébu dont la valeur n'aurait guère excédé celle du très beau bouc castré remis à Tsimivogny. S'il avait maintenu son exigence et que Raty se soit refusé à remplacer le bouc par un zébu la relation de parenté aurait été « coupée » (*maito*). Sans arriver à pareille extrémité, il est clair qu'en agissant ainsi les alliés « preneurs d'épouses » et les utérins cousins croisés du hameau de Vohitsarivo entendent signifier symboliquement que les liens d'alliance noués pendant une période de trois générations (même figure) sont relâchés.

Après avoir consulté son père, Tsimivogny prend acte et à son tour ne donne pas l'habituelle chèvre vivante *famaha,* en contrepartie d'un zébu *oletse,* mais un

quartier de viande de bœuf que Raty et les siens consomment sur place. En sa qualité de *tompon-dolo* il reçoit les contributions :

> – de ses *rene* c'est-à-dire de la famille d'orientation de sa mère dont un frère lui remet un zébu *enga-pate* et reçoit en contrepartie une chèvre famaha ;
> – de ses *rafoza* ce qui est réduit puisque, n'ayant à cette époque qu'une épouse, Tsimivogny ne reçoit qu'un zébu *enga-pate* qui lui est donné par un frère de son beau-père décédé auquel il retourne une chèvre.

La fille aînée de Tsimivogny n'étant pas encore mariée, Tsimivogny n'a pas de gendre,

> aussi il « ordonne » au mari de sa sœur de donner un zébu (*oletse*) non pas au titre de beau-frère mais bien de gendre (*vinanto* preneur de femme). Ce dernier, qui n'a pas encore d'enfant, s'exécute et remettant à son beau-frère (donneur d'épouse) un gros zébu castré (*vositra ngezabe*) pour lequel il reçoit en contrepartie une chèvre (*famaha*).

La logique catégorielle apparaît nettement dans ce dernier exemple. Le beau-frère de Tsimivogny reçoit un « ordre » *lily* comme « preneur de femme » au titre du gendre (*vinanto*) qu'il n'est pas. S'il avait eu des enfants, il aurait effectivement reçu le *lily* comme *valilahy* : beau-frère « preneur de femme » garant des obligations de ces derniers neveux utérins de Tsimivogny. En s'exécutant, il initie un cycle de relations qui dans l'avenir engagera non seulement Tsimivogny mais aussi ses frères germains et (s'il en arrive qu'il en ait) ses fils. Le statut du beau-frère du mari de sa sœur, qui appartient à l'ancien *karaza* princier de l'Androy des Andriamagnare, ne change rien à son état de « preneur » de femme c'est-à-dire d'inférieur rituel, de Tsimivogny. En revanche, lorsque le mari de sa sœur lui rend visite, il est en droit en sa qualité d'Andriamagnare de pénétrer dans la maison par la porte noble du nord-est (si elle existe) et de s'asseoir du même côté ou du côté sud réservé en Androy aux parents maternels (*rene*) et aux donneurs d'épouses (*rafoza*).

Deux remarques : la première relative aux rapports de Tsimivogny roturier (*vohitse*) avec son beau-frère appartenant à un *karaza* princier est qu'il en irait différemment dans l'ouest masikoro et sakalava où, en tout état de cause, les princes *mpanjaka* preneurs de femmes restent supérieurs aux donneurs ; en vérité à moins qu'il ne s'agisse d'épouses *mpanjaka* de même condition, jusqu'à tout récemment ils considéraient les femmes qu'ils reçoivent comme remises à titre de tribut (cf. Appendice II). La seconde est qu'actuellement, la plupart des cases ne possèdent que la porte banalisée du sud-ouest ouverte par la force des choses à tout le monde.

### Kambola

Kambola ne représente en aucune façon Lahimpolotse. En ordonnant des contributions à trois de ses *anak'ampela* nés de trois de ses sœurs : Tataha, Pano et Lasy représentant chacun leurs germains neveux et nièces utérins, il agit pour son compte personnel.

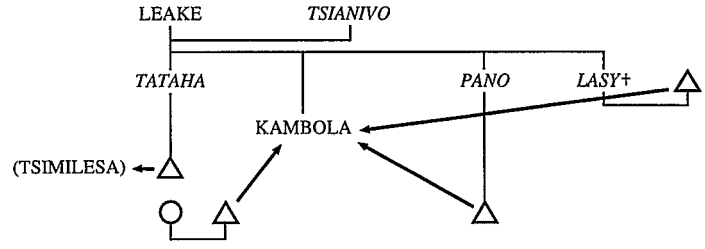


Figure 10.6

**Les transferts au bénéfice de Kambola**

On se souvient que le fils aîné de Tataha a choisi de remettre une chèvre à Tsimilesa. Le mari d'une fille de Tataha par une autre union offre à Kambola un gros bouc castré (*kobatroke*) non pas, en sa qualité de gendre (*vinanto*) mais comme exécuteur des obligations de son épouse *anak'ampela,* qui bien que n'y étant pas obligée, tient à apporter sa contribution. Le bouc offert fait double office ce qui confirme à nouveau que les obligations ne s'additionnent pas mais, pourrait-on dire, se compensent (plus haut).

Au moment du décès de Marombake, le mari de Pano est déjà mort. En conséquence le fils de Pano donne un bouc et un linceul (*sarimbo*) au titre d'*anak'ampela*. Si son père avait été vivant, il se serait exécuté au titre de gendre. Auquel cas, les obligations ne s'ajoutant pas les unes aux autres, il n'aurait pas été tenu d'apporter une contribution au titre d'*anak'ampela*. Lasy étant décédée, son mari veuf donne un bouc et un linceul. S'il n'avait pas eu de fils de son épouse, il n'aurait été tenu à aucune contribution.

Kambola reçoit des contributions obligées des enfants de ses trois sœurs. Chaque contributeur représente ses germains et demi-germains agnats et les contributions reçues proviennent des hameaux des *anak'ampela* Afomihala, Tandranatelo-Tebagnake et Marokobo des villages d'Imanda, d'Antanandava et d'Ankara. Les fils et petits-fils de Saka (l'une des sœurs aînées de Lahimpolotse) ne se sont pas manifestés. Tsiafy et ses fils du village voisin d'Antanandava avec lesquels les rapports sont très mauvais se sont abstenus de participer aux funérailles. Ces exemples établissent que les obligations sont très fortement personnalisées et qu'aussi longtemps que, n'atteignant pas un point de rupture elles ne coupent pas les relations de parenté, elles sont négociables. La personnalisation des relations permet encore de les moduler et de les ajuster aux circonstances. Ainsi, si les décisions des *tompon-dolo* d'imposer des obligations sont certes guidées par les usages « coutumiers » en matière d'obligations rituelles, elles sont également fondées sur la connaissance précise de ce que l'on pourrait appeler la comptabilité des échanges rituels et des ressources individuelles. Aux parents ou alliés qui ne peuvent pas donner de zébu (des femmes seules par exemple), Lahimpolotse ne demande qu'un bouc ou qu'une chèvre. Dans le même temps, en considérant chacune des nouvelles prestations qu'il impose comme le paiement d'une dette rituelle antérieure, il entend bien en les exigeant garantir la poursuite

du cycle de solidarité. Toute nouvelle prestation qui éteint une dette antérieure en crée une nouvelle à paiement également différé et renforce ainsi les liens entre parents et alliés qui, tour à tour, les reçoivent et les rendent. *A contrario,* le refus d'apporter sa contribution venant « couper » le cycle de solidarité rituelle, « coupe » par la même occasion la parenté, mais ce, à nouveau, uniquement entre Ego et Alter, leurs frères ou leurs fils étant toujours libres de renouer les liens. *L'idée générale est que les morts étant mort, les conduites n'ont de sens que pour les vivants.*

Pour résumer, les obligations (*lily*) résultent des mariages des sœurs et des filles et les femmes ne possédant ni zébu, ni chèvres ni mouton, leur satisfaction incombe à leurs maris actuels ou, à défaut, à leurs fils. L'obligation des maris actuels avec ou sans enfants est entière. Considérés comme *vinanto* ils sont tenus de contribuer soit à ce titre, soit comme représentants de leurs fils ou des fils de leur épouse qui sont les *anak'ampela* de ses frères. S'il y a dissolution du mariage, les maris divorcés ou veufs sans enfants n'ont aucune obligation. En revanche, s'ils sont pères d'enfants et plus particulièrement de fils, l'obligation subsiste. S'il n'est né que des filles, l'ancien mari n'a pas d'obligation mais il peut apporter une contribution qui, n'étant pas obligatoire, sera d'autant plus appréciée. Les sœurs célibataires, généralement de jeunes sœurs sans maris et sans enfants, ne sont pas soumises au *lily*. Bien que le mot ne soit jamais utilisé, elles seraient plutôt considérées comme des *tompon-dolo* féminines.

*Les groupes de commensalité*

Les chèvres « nourriture » sont les chèvres *famaha* offertes par les *tompon-dolo* aux participants aux funérailles (parents de *raza* par l'ancestralité, par la parentèle et par l'alliance et leurs conjoints). Lorsque le mort est connu, l'assistance peut facilement dépasser le millier de personnes et la distribution des parts de nourriture consistant en viande de zébu et/ou de chèvre souvent accompagnée de riz qui, non (ou très peu) produit dans cette région de l'Androy, doit être acheté, représente une dépense considérable. Lors des funérailles de Maharombake les Tandranatelo répartis en quatorze *afon-draza* regroupant la totalité des membres vivants du *karaza* (fig. 1.9) ont reçu quatorze chèvres (plus bas). A ces chèvres se sont ajoutées quelques autres, remises aux groupes d'attributaires formés par les proches parents maternels non seulement du mort, mais de tous les agnats masculins de son enclos résidentiel. Une dernière chèvre représentait la rémunération des fossoyeurs Tsimahaivelo, une fonction qui dans tout l'Androy les rend quelque peu parias. Les chèvres remises aux parents maternels agnats ou non agnats le sont également à titre de *famahan-draza*. En revanche les Tsimahaivelo reçoivent la leur au titre de simple *famaha* : de nourriture offerte. Les chèvres remises vivantes sont distribuées soit comme simple nourriture, soit en contrepartie symbolique des zébus, chèvres ou moutons remis au titre des contributions obligatoires (*oletse*). D'autres chèvres sont encore remises aux spécialistes (maçons, musiciens et danseurs professionnels : *sery* dont on loue les ser-

vices à l'occasion des funérailles). Les parents et alliés s'organisent en groupes de commensalité appelés *afon-draza* (« feux/foyers ancestraux » cf. figure 1.9) s'il s'agit d'agnats ou, simplement, *afo* : « feux » s'il s'agit d'apparentés ou d'alliés non Tandranatelo. La répartition des chèvres *famaha* se fait strictement par groupe d'attributaires ; quel que soit son effectif, chacun n'en reçoit qu'une. D'usage courant le terme *famaha* revêt lors des rituels le sens de nourriture « festive ». Les chèvres sont offertes vivantes aux doyens des groupes de participants qui ont le choix de les tuer ou les ramener chez eux.

> A l'enterrement de Maharombake, la plus grande partie des doyens des *afon-draza* avec lesquels les relations étaient considérées comme rompues n'ont pas reçu de chèvres à titre de *famahan-draza*. Les trois d'entre eux qui s'en sont vus remettre les ont reçues, non pas à titre de *famahan-draza* mais à titre personnel, en retour des zébus qu'ils avaient eux-mêmes offerts précédemment.
>
> Lahimpolotse qui n'avait rien reçu de Hene responsable du deuxième *afon-draza* Tebagnake, l'a ignoré par la suite. Par la même réciprocité négative, il a ignoré ses agnats des lignées correspondantes aux *afon-draza* Marotsontsa de Seva et de Seke. En revanche, les relations avec l'*afon-draza* Marotsontsa de Dany n'ont jamais été coupées (fig. 1.9), et il a tenu à remplir ses obligations à l'égard de deux autres *afo*, ceux des Zazafoty d'Andembe et des Afondriambita d'Ampihamy, auxquels il était personnellement lié. Je l'ai dit les deux chèvres qu'il a reçues, ont été regardées comme des *famahan-draza* (et non pas comme de simples *famaha*), tel celui donné au groupe de commensalité (*afo* et non pas *afon-draza*) du doyen des fossoyeurs Tsimahaivelo.

Il est nécessaire de s'arrêter sur cette notion de relations coupées ou cassées (*maito*) qui se produisent très fréquemment mais qui si graves soient-elles restent purement personnelles et, pour cette raison, ne s'imposent pas forcément aux autres agnats. Du reste les prestations et contre-prestations opérant de personne à personne, Ego éliminé à un titre peut être pris en compte à un autre :

> Seke (même figure 1.9), qui lors de l'enterrement de Maharombake n'avait pas reçu de chèvre *famahan-draza* de Lahimpolotse en sa qualité de responsable d'un *afon-draza* agnatique, en avait reçu une de son fils Retsihisatse dont il est le beau-père (*rafoza*), qui en sa qualité de gendre (*vinanto*) la lui avait remise au titre du *sarimbo* dû coutumièrement aux donneurs de femmes.

Cela signifie que les prestations et contre-prestations « coupées » avec Lahimpolotse reprendront normalement à l'avenir avec ses fils ce qui, si besoin était, confirmerait que les relations restent purement individuelles. Dans la mesure où elle est reconduite de décès en décès, la « coupure » ou « cassure » peut être définitive au niveau des individus. Ceci étant, elle ne l'est jamais aux niveaux de leurs propres familles d'orientation et de procréation, de leur hameau ou de leur lignée *terake*. S'il est vrai que les germains ou les demi-germains agnats font front contre l'extérieur et prennent généralement partie les uns pour les autres, cela n'est pas vrai de leurs fils qui épousent rarement les querelles de leur père. La

réciproque est tout aussi vraie et les pères n'épousent pas forcément davantage les querelles de leurs fils. Dans les sociétés antandroy et mahafaly cette non-transmission des conflits personnels me semble aller de pair avec la grande liberté individuelle reconnue à leurs membres. Nous le savons, bien que j'ai utilisé le terme d'agnation et d'agnat, le père antandroy dont l'autorité est timide n'a rien d'un *pater familias*. L'intrication des liens de parenté et d'alliance étant extrême et les obligations individuelles personnelles, il est normal que comme dans l'exemple qui précède les fils continuent à s'en acquitter, renouant ainsi, pour ce qui les concerne, les relations. Il est également évident que la crainte qu'inspire les ancêtres communs tempère l'hostilité de leurs descendants et joue de la même manière en faveur d'une limitation des conflits.

A moins qu'ils aient des relations d'alliance avec les *tompon-dolo,* les membres des différents *afon-draza* attributaires d'une chèvre *famahan-draza* ne donnent rien. Plus généralement le terme *famaha* a la connotation d'une nourriture simplement donnée sans d'autres considérations, ce qui explique que les chèvres « retournées » en contre-don aux parents et alliés ayant eux-mêmes apportés leurs contribution de bêtes *oletse* ne sont pas qualifiées de *famahan-draza* mais de *famahan'aombe* : de « nourriture consistant en viande de zébu ». La conception est différente et l'idée de réciprocité est telle, qu'en dépit de l'expression qui les désigne, les « chèvres-zébus », le plus souvent épargnées, sont ramenées dans les hameaux des récipendiaires. Les beaux-parents *rafoza* et les parents maternels *rene* qui ont offert un zébu reçoivent par déférence en plus de la chèvre *famahan'aombe,* une chèvre appelée *balahazon'aombe* : « manioc des zébus » souvent tuée sur place et, parfois, une seconde appelée *ahandron'anake* : « chèvre à cuire pour les jeunes enfants ». A nouveau, malgré cette dénomination, les chèvres *ahandron'anake* généralement épargnées sont ramenées dans les hameaux de ceux auxquels elles ont été offertes. En un mot les alliés et les parents privilégiés peuvent recevoir jusqu'à trois chèvres. Cela n'est jamais le cas de la sœur ou de la fille, qui, du moins pour elles-mêmes, ne reçoivent aucune chèvre *ahandron-anake*. En contrepartie du zébu *oletse* remis par son mari, la sœur peut cependant recevoir deux chèvres l'une *famahan'aombe* l'autre *balahazon'aombe*. Quant à la fille elle ne reçoit jamais qu'une chèvre *balahazon'aombe*.

### *Les limites des catégories rituelles*

Je voudrais pour terminer revenir sur la délimitation des catégories définies d'après une position généalogique (*kin-type*) et sur l'extension de la notion de *tompon-dolo* :

> « misy tompon-dolo misy rene » : « tous les *tompon-dolo* ont des mères (*rene*) »... « ty rene tsy lasa amy ty ampela » : « les mères (*rene*) ne sauraient être des femmes », et « ty rene amy ty fahafatesa tsy ampela fa lahy » : « les *rene* dans les funérailles ne sont pas des femmes mais des hommes ».

Lors des funérailles la catégorie des *rene* englobe parmi les autres « mères » les oncles maternels « mères (masculines) ». Le terme spécifique de *renelahe* qui les désigne, d'ailleurs indissociable de celui d'*anak'ampela,* n'est utilisé qu'à l'occasion de la circoncision. Le terme catégoriel désignant les donneurs de femmes est *rafoza.* Terme de respect, *rafoza* s'applique au sens strict au père et à la mère biologique de l'épouse (*ty rae/ty rene ty ampela*) et ce, qu'ils soient vivants ou morts. Dans le contexte des funérailles il englobe catégoriellement tous les parents agnats proches de la famille d'orientation de l'épouse y compris ses frères, qui dans d'autres contextes, seraient catégorisés comme beau-frère : *valilahy.* Les exemples ethnographiques présentés tout au long de l'ouvrage établissent qu'en général les catégories rituelles des *rafoza, rene* et *vinanto* ne comprennent que le père et les frères germains agnats de l'épouse ou mari de la sœur ou du gendre sans s'étendre à des collatéraux plus éloignés. La notion de *tompon-dolo* est indépendante du hameau de résidence. Si le degré de parenté est proche, les *tompon-dolo* d'un homme comme ceux d'une femme peuvent être dispersés dans plusieurs hameaux. C'est d'ailleurs la raison du différend de Lahimpolotse et des fils de Maka (Zehe et Tara). Selon lui, ces derniers auraient dû, à la mort de son fils Maharombake, se déclarer *tompon-dolo* :

> Leake (père de Lahimpolotse) et son cousin parallèle patrilatéral Maka sont nés dans le même hameau qui à l'époque était celui de leurs pères : les frères germains Notry et Refeko nés de Raholanja et de Naoke une Tandranatelo Tebagnake. Rapidement Zehe et Tara, les deux fils de Maka, établissent leur propre hameau dont ils sont aujourd'hui les doyens (figure 1.4). Leake demeure semble-t-il sur l'ancien site jusqu'à sa mort, après quoi son fils Lahimpolotse s'établit dans son hameau actuel. Maka meurt en 1945. Lorsqu'en 1952 Leake meurt à son tour, ses fils et les deux fils de Maka sont *tompon-dolo.* Il en est de même en 1973 à la mort de Tambe sœur de Leake et mère de Zehe et de Basitara. Mais, lorsqu'en 1982 Lahimpolotse perd sa mère Tsiambe, Zehe, estimant que « c'est trop loin », ne contribue pas aux funérailles ce qui « rompant » les activités communes du *miharo raha* (plus haut) « rompt » (*maito*) la parenté. Cette appréciation toute personnelle de Zehe est uniquement dictée par ses mauvaises relations avec Lahimpolotse. Son frère cadet Tara l'imite, mais il aurait pu agir autrement et rester *tompon-dolo.* La relation rompue pendant une génération pourrait être renouée par l'un ou l'autre de leurs fils ce qui s'amorçait en 1990. Pour redevenir *tompon-dolo,* il leur suffirait lors d'un prochain décès de *mangalake hazo* : « d'aller chercher le bois du cercueil », de donner quelques zébus destinés aux sacrifices (*mamandrake*) enfin, la veille de la mise au tombeau, de fournir une partie des chèvres destinées à « nourrir les agnats » (*mamahan-draza*).
>
> L'extrait de généalogie confirme la dimension personnelle de la parenté dont les limites effectives peuvent être modifiées au gré des conflits personnels mais qui dans le même temps, aussi longtemps qu'elle est sentie comme proche, peut être réactivée. Au niveau de Lahimpolotse et de ses cousins Zehe et Tara, le degré de collatéralité ne s'établit pas par rapport à leurs grands-pères respectifs Notry et Refeko (G+2) mais par rapport à leurs pères Leake et Maka (G+1). Dans le passé Leake et Maka avaient, par un « mariage au village », « échangé leurs sœurs ». Leake épouse en première union Maregnae, une sœur de Maka et Maka, Tambe une sœur de Leake. Ce qui signifie que Lahimpolotse, Zehe et Tara fils d'un frère

et d'une sœur sont, non seulement des cousins croisés, mais encore parce qu'ils sont nés d'un frère et d'une sœur épousant un frère et une sœur, des cousins deux fois croisés c'est-à-dire des cousins bilatéraux presque aussi proches que des germains ce qui explique qu'à la génération suivante, leurs fils, bien que deuxièmes cousins restent de très proches parents agnats.

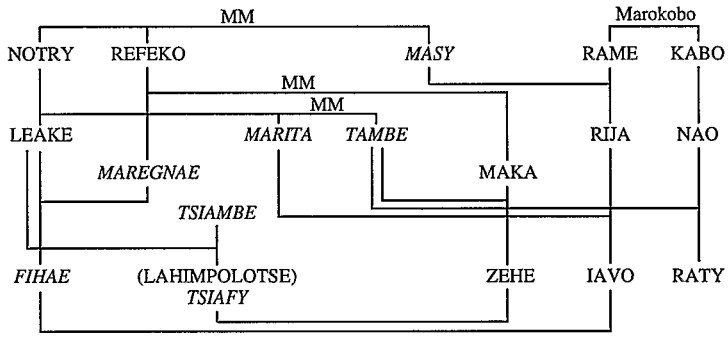


Figure 10.7

**L'imbrication des alliances**

Il ne faut pas oublier qu'à tous moments des mariages patri-endogames peuvent resserrer les liens des différentes lignes *tarike* et/ou hameaux au point de les fondre en une seule unité rituelle.

## Les troupeaux de zébus

Dans la région d'Alamahery les terres ont beaucoup moins d'importance que les troupeaux, ce qui explique que les patrimoines soient constitués par le cheptel que les hommes acquièrent tout au long de leur vie, en fait avant même leur naissance avec les vaches *tandra* et *tora-salimba* confiées à leur père par leur grand-père maternel. Le deuxième apport survient lors de la circoncision avec des vaches données par leur oncle maternel frère germain de leur mère ou, à défaut, par leur grand-père maternel. Les exemples de Tsimilesa et de Retsihisatse ont montré que la règle selon laquelle le *renelahy* doit être un frère germain de la mère n'est pas absolue. On l'a vu, en 1990 Retsihisatse a donné une vache *babea* à la circoncision du fils de sa demi-sœur utérine et quelques années plus tôt Tsimilesa s'était attiré la gratitude Gony et de la fille de son cousin croisé Tsoka pour avoir offert une vache *babea* lors des circoncisions de leur fils. Ces deux exemples établissent que si les frères germains sont impérativement tenus de fournir un zébu lors de la circoncision des fils de leurs sœurs, les demi-germains et les collatéraux soumis à aucune obligation peuvent néanmoins le faire. Dans ce domaine l'ordre de décroissance des responsabilités est le suivant :

germains des familles matricentrées > demi-germains (de même mère) ou collatéraux utérins > demi-germains ou collatéraux agnats.

Que, dans une société aussi agnatique que la société antandroy les demi-germains utérins passent avant les demi-germains agnats fait bien ressortir, dans une société pourtant d'idéologie fortement patrilinéaire, la valence affective de la parenté par la mère déjà signalée pour l'Imerina. Les troupeaux se constituent dès que les agnats masculins qui ont pu recevoir des bêtes avant leur naissance entrent dans le cycle actif des échanges rituels dont les partages *miavake,* qui accompagnent les mariages des fils aînés des familles matricentrées, marquent le point de départ. Dès qu'en leur qualité de représentant de leurs frères cadets, les aînés des fils reçoivent une fraction du troupeau de leur père, ils l'isolent du reste du troupeau paternel en enfermant les zébus reçus dans un nouveau parc construit à l'intérieur du hameau. Cela permet à leurs frères germains plus jeunes de prendre possession des bêtes déjà acquises lors de leur naissance ou à l'occasion de leur circoncision et de les transférer de la même façon dans le parc de leur aîné. Dotés de zébus, les frères peuvent désormais en donner et en recevoir et, par cette participation aux rituels du cycle de vie, accéder à leur majorité sociale.

Je reprends le concept du *miavake* et examine à la suite les compositions des troupeaux de Tsimilesa étudiées à Alamahery en 1990 et complété pour celui de Retsihisatse par une enquête conduite en juin 1991 par Georges Heurtebize.

## *Le concept de* miavake

Le terme *miavake* qui signifie « distinguer », « faire une distinction » est significatif en lui-même. Dès lors qu'ils sont ainsi « distingués » c'est-à-dire « différenciés » (par les bêtes provenant du troupeau paternel dont ils sont attributaires) les frères et demi-frères agnats cessent – pour citer une nouvelle fois l'adage vezo – d'être tout à fait « une même personne ». La même logique de distinction joue pour les bêtes transférées qui, on l'a vu, « sorties » du parc du père sont placées dans les nouveaux parcs construits pour les accueillir. L'exemple de Lahimpolotse a montré que le père qui exécute le *miavake* conserve aussi longtemps qu'il est vivant la propriété de ses zébus et des autres bêtes, qu'en matière de rituel il continue à administrer en accord avec ses fils attributaires qui en sont désormais responsables. Ceci étant, les récipiendaires régissent l'entretien des troupeaux d'une manière autonome et, pour ce faire, décident en fonction de leurs liens de parenté et d'alliance personnels des itinéraires et des lieux de transhumance. Une seule restriction : s'ils peuvent disposer comme ils l'entendent des chèvres et des moutons, ils ne peuvent pas disposer des zébus. Quelle que soit l'urgence qui pourrait motiver la vente d'une ou de plusieurs bêtes, ils doivent obtenir l'accord préalable de leur père. Le *miavake* par lequel le père remet à l'aîné ou aux aînés de ses fils une part de son troupeau est normalement une procédure graduelle qui suit les mariages des aînés de chacun des groupes de germains nés de mère différente. Pourtant cela n'est pas une règle absolue. Dans les années 60 et à nouveau en 1970-72 dans deux communautés antandroy immigrées des régions du Bas-Mangoky et de Morondava, des hommes d'une quarantaine d'années, sans même tenir compte des familles matricentrées, ont mis chacun de leurs fils adolescents

ou jeune adultes nés de deux ou trois mères différentes en possession d'une fraction de leur troupeau. Dans un village d'immigrés antandroy établi dans la plaine de Befandriana, contre tout usage, des petits-enfants s'étaient vus attribué des parts.

> Lorsqu'en 1969 Tsimilesa, l'aîné des fils aînés de Lahimpolotse qui vient d'avoir vingt ans, se marie et reçoit le tiers du troupeau paternel, Lahimpolotse a 42 ans. Quelques années plus tard après avoir remis les deux autres tiers à Rehitsatse d'abord, à Tsimivogny ensuite, il ne lui reste rien de son troupeau.

Bien qu'il ne transmette pas une propriété complète (ce qui est normal compte tenu de la destination traditionnelle d'abord rituelle des zébus, je le répète, médium des relations des vivants entre eux et avec le monde invisible de leurs ancêtres morts), le *miavake* n'en constitue pas moins une procédure de partage définitive et irréversible. Dès que la répartition est faite, le père ne peut en aucune façon revenir sur sa décision en décidant d'attribuer à B ou à C des bœufs déjà attribués à A, ou vice versa. La seule justification d'une nouvelle distribution ne peut être que la mort de l'un des attributaires ou un événement exceptionnel venant, peu de temps après le partage, annihiler la part de l'un d'eux qui par l'intermédiaire du père ferait alors jouer la solidarité. En revanche, si les bêtes perdues l'étaient par la négligence de leur possesseur, celui-ci ne recevrait aucune compensation de ses germains. Par la suite, le croît des vaches bénéficie au fils qui les possède. Au bout de quelques années la répartition est définitive et, que le père soit vivant ou décédé, aucune redistribution n'est plus possible. Comme c'est souvent le cas Madagascar et, peut être plus encore dans les cultures de l'ouest et du sud, le critère d'autonomie individuelle est déterminant, particulièrement lorsque les demi-frères agnats voire les germains des familles matricentrées se sont établis dans des hameaux distincts. A ce moment la seule circonstance qui les amènerait à discuter en commun de leurs troupeaux serait la mort et les funérailles de leur père. Le *miavake* marque une étape capitale aussi bien dans la vie de celui qui le décide que dans celle des attributaires. L'exemple du *miavake* de Lahimpolotse l'a montré : dans le même temps qu'il partage son troupeau, c'est-à-dire sa richesse[4], le père confie « une fois pour toutes » à ses fils le soin d'assumer matériellement ses propres obligations à l'égard de ses parents et alliés. Les obligations paternelles ne dispensent pas les fils d'assumer les leurs propres l'égard de leurs parents et alliés. De la même manière que la transhumance du chapitre deux (effet direct du *miavake*) diversifie en les distinguant les activités des frères agnats, la gestion des affaires rituelles diversifie leurs emplois du temps et les force à des déplacements vers les différents hameaux et villages des figures 2.9 et 9.7.

> Tsimilesa chargé des relations avec les enfants de Saka et de Tsiare (*anak'ampela* de ce dernier) est orienté par la première vers l'une des divisions Afondriam-

4. Je rappelle que, dans le sud et l'ouest, la racine *hary* désigne la « richesse créée » (cf. les terres *hary* betsimisaraka des chapitres cinq et six) ce qui signifie que dans les sociétés pastorales l'élevage est effectivement considéré comme la principale source de richesse.

bita du village d'Androvasoa et par la seconde vers l'un des hameaux Tandranatelo Tebagnake du village voisin d'Antanandava avec lequel les relations sont très serrées (fig. 9.5). La mère de Tsimilesa n'a pas eu d'enfants de ses deux autres maris Afondriambita de Manalihara, si cela avait été le cas les pâturages dépendant de ce village auraient été pour Tsimilesa des lieux potentiels de destination.

Retsihisatse qui a été marié avec une cousine croisée du même hameau et qui représente son père vis-à-vis des enfants d'Anda, lesquels appartiennent à la même grande division des Afondriambita mais vivent dans un hameau du village de Vohidroe, leur rend souvent visite. Les relations avec Tsiafy demi-sœur de Lahimpolotse et son mari Zehe particulièrement mauvaises étant, on le sait, « coupées », il ne fréquente pas leur hameau Maromainte du village pas plus que celui Marofoty d'Antanandava où se trouvent pourtant plusieurs *anak'ampela* de son père.

Tsimivogny qui s'occupe des affaires des descendants de deux sœurs (Marita et de Tambe) de Leake le père de son père visite souvent leur hameau Marokobo du village de Vohitsarivo, dans lequel s'est également mariée Fihae demi-sœur agnat de son père (fig. 9.2). Les trois fils sont chargés également de gérer les relations avec les beaux-pères de leur père.

Avant la mort de Lahimpolotse, Retsihisatse devait s'occuper de Adilie sa dernière épouse qui l'a assisté jusqu'à sa mort mais, pour des raisons de mésentente, Tsimilesa ne tarda pas à le remplacer dans cette responsabilité.

Intervenant entre vifs le *miavake* qui ne concerne que les troupeaux ne peut pas se confondre avec l'héritage – *lova* – (à cause de mort) qui concerne les autres biens et comprend dans la région, outre les objets personnels, les maisons de prestige construites en planches de *fantsiolotse*. Je renvoie à l'exemple de Tsimilesa du chapitre deux qui démonte l'ancienne maison d'une ancienne épouse de son père dont il a hérité pour la remonter un peu plus loin. Dans l'Androy traditionnellement pastoral, le *miavake* est plus important que l'héritage, ce qui peut changer dans d'autres régions de l'Androy notamment dans l'Androy maritime où les champs d'*antaka* (*Lablab purpureus L.* ou *dolichos lablab L.* famille des Fabacées) constituent des biens d'héritage et aussi dans les régions d'immigration, par exemple au nord-ouest de l'île dans la vallée du Sambirano où les champs de caféiers achetés par des Antandroy constituent l'héritage de leurs enfants qui resteront sur place. Quoi qu'il en soit, la raison de l'existence du *miavake* est affaire de spéculation, mais il est vraisemblable que son origine soit en relation avec le passé guerrier de l'extrême-sud auquel j'ai fait allusion dans le premier chapitre à propos des morts violentes de nombreux ancêtres toujours consécutives à des razzias de zébus dont ils étaient indifféremment les auteurs ou les victimes. Il est sûr que des hommes jeunes peuvent assurer une meilleure protection des troupeaux.

*La composition des troupeaux*

Une enquête a été menée dans les trois parcs appartenant aux trois fils de Lahimpolotse mais je me limite ici à ceux de Tsimilesa et de Retsihisatse. Avant la mort de Lahimpolotse son demi-frère Kambola ne possédait qu'une dizaine de

zébus. Après les avoir gardés un temps dans le parc de Retsihisatse, il les avait placés dans celui Lahimpolotse devenu celui de Tsimivogny. Outre leur croît naturel, les troupeaux sont constitués :

– par les bêtes provenant initialement de Lahimpolotse ;
– par celles reçues à titre personnel à l'occasion des rites du cycle de vie ;
– enfin par des achats individuels.

Les mouvements d'achats et de ventes dans les périodes difficiles de disettes font que si les troupeaux constituent effectivement des archives des relations familiales et d'alliances dont ils révèlent les modèles, ils ne constituent pas des archives très fidèles. Pour obtenir des résultats précis il est nécessaire de procéder à des enquêtes supplémentaires. Ces enquêtes sont rendues difficiles par le fait que les parcs contiennent des bêtes rituelles et des bêtes achetées et que les unes et les autres appartiennent aux frères germains qui, s'ils consentent à parler de leurs propres zébus, se montrent très peu enclins à donner quelque explication que ce soit sur des bêtes appartenant à leurs frères. En dehors du fait que, partout à Madagascar, les connaissances en apparence les plus banales constituent des propriétés, il est clair que ces réticences sont liées à des raisons culturelles profondes qui mériteraient d'être recherchées. Les enquêtes les plus faciles concernent les zébus « rituels » nés des vaches reçues dont les oreilles sont découpées aux marques (*viloe*) des donneurs.

Le parc de Tsimilesa à Analamahery

Outre les zébus du parc du hameau d'Analamahery dont il est question ici, Tsimilesa possède un autre troupeau abrité dans un autre parc dans son « camp à bœuf » de Belindo où, depuis quelques années, il tendait à résider pendant des périodes de plus en plus longues. Au moment de l'enquête le parc d'Analamahery contenait des vaches *babea* et *tandra* et des zébus *enga pate*.

Les vaches *babea* actuelles sont la descendance de la dizaine de vaches *babea* – un nombre considérable – qu'il avait reçues lors de sa circoncision. A cette occasion Tsimilesa avait reçu une dizaine de vaches *babea* – un nombre considérable – qui provenaient du père de sa mère et de l'un des ses frères utérin ; de plusieurs de ses frères germains et non germains agnats de sa mère appartenant tous au *karaza* Marokobo. Trente ans plus tard il n'existe plus de vache issue de celle offerte par le frère utérin de sa mère ; en revanche la vingtaine de bêtes immédiatement reconnaissables à la marque *Tsimino* des Marokobo sont toujours caractérisées comme *babea*.

Des vaches *tandra* remises par ses beaux-pères, il ne reste aujourd'hui au parc du village que quatre bêtes descendante de la vache donnée par l'un d'eux toujours marquées du découpage originel « Manialo ». Tsimilesa a été marié neuf fois, quelques autres vaches *tandra* ou leur descendance seraient avec le troupeau de Belindo.

Des zébus *enga pate* donnés lors des funérailles de Maharombake dont il a été question par ses cousins, les fils de Tsiare, (*anak'ampela* agnats de son père). Il reste un zébu coupé (*vositra*) et six vaches provenant du village d'Ankilimandrogne et tous marqués du *viloe Tsimino* des Marokobo.

En résumé, au moment de l'enquête 25 bêtes du troupeau d'Analamahery (la quasi-totalité de celle gardées dans le parc du hameau) provenaient de rituels. Les attributaires des bêtes remises lors des rituels peuvent en disposer et les remettre en don ou à titre de contribution dans d'autres rituels. Tsimilesa a ainsi donné trois vaches *babea* lors de la circoncision des trois enfants de sa demi-sœur agnat Liatsara vivant à l'ouest du Manambovo suivis de quatre « gros » bœufs coupés (*vositra*) remis comme *enga-pate* à la mort de quatre grands-parents (*raza*) maternels appartenant à la catégorie des *rene*. Ces bêtes ont été remises en « retour » des vaches *babea* reçues lors de sa circoncision (ci-dessus). En 1988 il a confié deux vaches *tandra* à deux gendres (*vinanto*) maris de Zelisoa et Marizety ses filles aînées. (Les vaches *sonia* – cf. tableau 10.1 – provenant de ces deux gendres se trouvent dans le deuxième parc de Belindo).

Ces rétrocessions, qui amènent dans les parcs des zébus rituels marqués de découpages qui ne correspondent pas à celles des *viloe* de leurs propriétaires, compliquent un peu la comptabilité que j'entreprends ici. Selon des renseignements que j'ai obtenus non pas à Analamahery mais dans le pays mahafaly où les coutumes sont quasiment identiques et, également, auprès de communautés antandroy immigrées de la région du Mangoky et de Morondava, les marques des vaches achetées dans les marchés, de même que celles des bêtes remises lors des rituels marquées d'un autre *viloe* que celui du donataire, ne sont pas prises en considération et leur croît est marqué du découpage ancestral des donneurs. Il ne saurait être question de modifier des marques d'oreille ; dans le sud et l'ouest malgache un tel acte serait regardé comme un crime.

Les mouvements de bétail du parc de Retsihisatse

Le recensement du parc de Retsihisatse commencé en 1990 sur place à Analamahery en même temps que celui de Tsimilesa a été complété en juin 1991 par Georges Heurtebize, ce qui introduit de nouveaux renseignements. La figure présentée couvre ainsi une période allant de 1985 (un an avant la mort de Maharombake) jusqu'à la circoncision du fils de Zera, la demi-sœur utérine de Retsihisatse, quelques mois après le décès de Lahimpolotse.

Le parc de Retsihisatse comprend quelques taureaux qui y sont tous nés, des zébus coupés *vositse* en majorité des bêtes de deux ans (*bania*) et des génisses du même âge (*kiloa*). Contrairement à Tsimilesa, Retsihisatse ne possède pas de bêtes descendantes des vaches *babea* de sa circoncision. Ses deux jeunes fils circoncis qui auraient dû en recevoir n'en ont pas reçu, ce que Retsihisatse ressent comme une faute contre la coutume. Parmi les bêtes « rituelles » il possède plusieurs vaches ou descendantes de vaches *tandra* ou leurs descendantes reçues de deux des trois beaux-pères pour les fils à naître de leurs filles (Tave, Kaze et Androrognae). La dernière n'en aura d'ailleurs pas. Outre ces vaches *tandra,* le parc contient un zébu castré *sonia* qui lui a été remis par son gendre (*vinanto*) mari de sa fille aînée, des zébus *enga-pate* qui lui ont été remis d'abord pour le compte de son père à la mort de Maharombake, puis pour son compte propre aux funérailles de son père dont la mise au tombeau a eu lieu plusieurs mois après son décès. Ces

zébus ont été offerts par les donneurs de femmes (*rafoza*) et les parents maternels (*rene*) ou remis à titre de contribution obligatoire (*oletse*) par les *vinanto* preneurs de femmes et les neveux utérins *anak'ampela*.

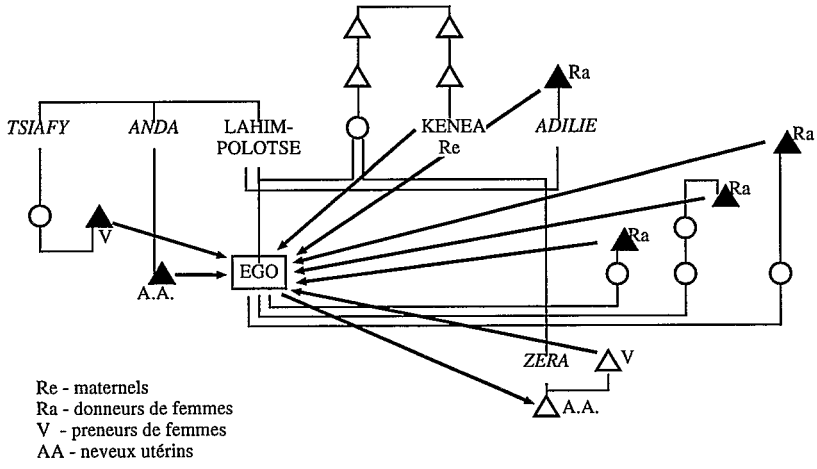


Figure 10.8

**La composition du parc de Retsihisatse**

Cela représente au total une vache *sonia,* deux vaches *tandra* et huit autres bêtes (trois provenant des alliés donneurs de femmes et cinq des preneurs). La descendance de la vache que Retsihisatse a reçue lors de sa circoncision est éteinte. Les bêtes transférées lors des rituels et leur descendance sont marquées des marques d'origine de leurs donateurs. Le marquage du veau né d'une vache donnée par le *famosora* Tandrantelo Marofoty du découpage *Tsimagnelo kopoke* des Maromainte au lieu du découpage Marofoty appelé *Tsimagnelo roe* est une anomalie.

Les dépenses occasionnées par les funérailles de Lahimpolotse ont contraint Retsihisatse et ses frères à se séparer des bêtes *enga-pate* reçues comme dons ou contributions obligées (cinq pour Retsihisatse). Un zébu a été présenté comme salaire aux chanteurs et danseurs professionnels (*sery*), trois ont été vendus pour payer les divers frais d'enterrement, enfin le cinquième reçu du troisième beau-père de la figure et marqué du *viloe Tsimagnelo roe* des Tandranatelo Marotsontsa a été donné à titre de *babea* à son neveu utérin fils de sa demi-sœur utérine Zera. Une libéralité à laquelle Rehitsatse qui n'est pas le frère germain de Zera n'était pas tenu[5]. En résumé, le parc de Retsihisatse enferme des bêtes marquées selon leur provenance de découpages différents : *Tsimagnelo roe* et *Tsimagnelo kopoke* pour les transferts résultant d'alliances patri-endogames à l'intérieur des Tandranatelo et également, *Sandramegnatse* et *Tsimino* lorsqu'elles proviennent d'alliés Afondriambita ou Marokobo. Les marques des bêtes achetées au marché ne sont

5. Tsimilesa, qui ainsi que Retsihisatse n'a pas de sœur germaine, a agi de la même façon vis-à-vis de deux demi-sœurs utérines (exemple de Gony plus haut dans le texte).

pas pertinentes (plus haut) et le croît des vaches ainsi acquises est marqué du découpage Maromainte *Tsimagnelo kopoke*. Pour être complet, sept autres zébus du parc ont été vendus ou échangés pour les funérailles. Trois ont été échangés contre des chèvres pour permettre les distributions de *famaha*, une a nourri les jeunes gens partis dans la forêt chercher le bois du cercueil et une a été remise en paiement à l'équipe qui l'a confectionné. Un dernier zébu a été donné en guise de salaire pour payer les (décharges des) fusils (*karama basy*).

Le fragment de généalogie illustre plusieurs cas d'extensions catégorielles. Kenea qui m'avait d'abord été décrit comme le frère de la mère de Retsihisatse est en fait un collatéral du même *famosora* Marokobo. Le deuxième *rafoza* de la figure est non pas le père mais l'oncle maternel de l'épouse. Le fils d'Anda agit comme neveu utérin non pas vis-à-vis de Retsihisatse mais de son père Lahimpolotse, ce qui est normal. Placé dans la classe des « gendres » (*vinanto*) de Retsihisatse, le mari de la fille de Tsiafy (véritable gendre de Lahimpolotse, père de Retsihisatse) est son beau-frère (*valilahy*). Il est va de même du mari de Zera qui se dit *vinanto* du hameau (*tanà*) de Lahimpolotse.

*Pour conclure, je voudrais répéter qu'en Androy et, plus généralement dans l'extrême-sud et le sud-ouest, voire dans les sociétés pastorales ou à dominante pastorale, le cycle des échanges rituels constitue toute la vie sociale et, dans le même temps, par l'enchaînement des prestations et contre-prestations, structure ou, si l'on préfère, constitue la temporalité.*

# 11

# L'affinité betsimisaraka et la parenté indifférenciée

Les informations sur les unions d'Amboditononana rassemblées en collaboration avec Philémon Marozama procèdent d'un recensement exhaustif des mariages successifs des habitants hommes ou femmes, « responsables de cases » (*tompon-tragno*) de ce village, et de leurs conjoints. Les données réunies au cours des années 1990-1991 ont été constamment remaniées et remises à jour. Avec l'établissement des généalogies, cette tâche a certainement constitué l'une des phases les plus absorbante de tout le travail de terrain. S'agissant d'une société actuellement indifférenciée, la difficulté d'exposition provient de la multiplication des situations, qui de surcroît peuvent se recouper ou changer de nature suivant les positions sociales des agents et/ou les interprétations auxquelles elles donnent lieu. Ceci d'autant que l'idéal de stabilité partout présent à Madagascar incite les Betsimisaraka à considérer une situation qui dure depuis quelques années comme définitive. Cette tendance est d'autant plus paradoxale que, vivant dans un contexte de grande instabilité matrimoniale, ils savent pertinemment qu'à tout moment une nouvelle union est susceptible de venir tout remettre en question.

Je me propose de discuter des mariages dans le village et hors du village qui peuvent être viri- ou uxorilocaux. Dans le premier cas, auquel dès qu'il est question de mariage les gens pensent instinctivement, les épouses sont dites *nalain'olona,* ce qui signifie qu'objets passifs elles sont « prises » par leurs maris pour être « amenées » dans leurs villages. Jugé « normal » le mariage virilocal ne pose pas de problème. Il en va tout autrement du mariage uxorilocal qui aussi longtemps que les gens adhèrent au principe patrilinéaire de la structure sociale (je renvoie aux exemples antandroy) est jugé déshonorant. Dans le nord de Madagascar cette stigmatisation appliquée aux hommes qui « suivent » leurs épouses et résident chez elles est exprimée par le qualifiant peu flatteur de *jalôko* qui à l'origine aurait été appliqué aux Comoriens très nombreux dans l'ensemble du nord malgache dont, effectivement, les règles de résidence post-maritale sont uxorilocales. Quoi qu'il en soit, dans la région du Bas-Maningory, l'abandon de cette notion et de la péjoration systématique des maris uxorilocaux qu'elle emporte marque précisément l'évolution d'une société patrilinéaire, du moins au niveau de l'idéologie, vers une société de type indifférencié. Moins compliqués dans leurs

implications les mariages hors du village posent la question des réseaux matrimoniaux et celle absolument *capitale* pour la compréhension de la sociologie malgache, *de la dispersion des sœurs mariées*. Celles-ci, originaires des mêmes villages mais résidentes dans les villages différents de leurs maris, relient par les chaînes horizontales de l'affinité la trame verticale des groupements d'ancestralité. En pays betsimisaraka, de part le caractère indifférencié de la structure sociale qui recoupe au travers des groupements d'ancestralité (*fehitry*), la situation est très différente de ce qu'elle est en Androy, où le principe de filiation rigoureusement agnatique isole les groupes de patrifiliation (*famosora*) les uns des autres ; néanmoins le rôle des sœurs est comparable. Dans les deux cas leurs enfants, cousins parallèles matrilatéraux entre lesquels le mariage est tout à fait impossible ont, en partie pour cette raison le sentiment de participer par leur mère et par les sœurs de celle-ci à une commune identité. Dans tous les cas étudiés bien qu'appartenant à des *fehitry* ou à des *famosora* distincts, ils sont émotionnellement plus proches les uns des autres qu'ils ne le sont de leurs collatéraux (cousins parallèles patrilatéraux ou croisés) des autres branches de leur groupement ou groupe d'ancestralité et, *a fortiori*, de leurs apparentés plus éloignés affiliés aux catégories identitaires dont ils procèdent. Les exemples betsimisaraka de Mahatody et de Todilahy (figures 4.3 et 4.4) ont montré que ce sentiment de proximité encore renforcé par l'appartenance à une même unité d'héritage (*lôva raiky*) peut, avec la création de nouveaux tombeaux, avoir pour conséquence l'émergence de nouveaux *fehitry*. En Imerina des situations analogues aboutissent de la même manière à la formation de nouvelles unités patrimoniales *anaran-dray* que les arrangements entre frères et sœurs peuvent encore faire éclater sinon de leur vivant, du moins invariablement à la mort du dernier survivant en séparant définitivement les destins de leurs descendants qui cessent d'être parents par le patrimoine (cf. fig. 7.1 et 7.4). Il reste le problème des unions multiples qui, légitimes ou non légitimes au regard des coutumes, multiplient le nombre des demi-germains de leurs descendants. Les demi-germains parfois malencontreusement nés de rencontres sans lendemain, écartés sans hésitation des héritages, seraient volontiers oubliés dans le comput des généalogies si la crainte de l'inceste n'obligeait à les prendre en compte. Je voudrais aussi, en prenant en considération les deux types de parentés d'ancestralité et de parentèle ou d'affinité, revenir sur les caractéristiques indifférenciées de la structure sociale qui s'exprime dans la notion de *havagna mitohy* : de « parents qui se suivent » et, également, dans la manière dont les noms des descendants sont composés à partir de fragments des noms de leurs ascendants directs ou quelquefois, du fait du principe d'identité des germains, de ceux leurs frères ou sœurs. La peur de l'inceste à laquelle je viens de faire allusion constituant en pays betsimisaraka, comme dans de nombreuses autres régions, une véritable phobie, je termine sur les interdits et les prohibitions non seulement de la parenté mais également de mariage, interdits et prohibitions parentaux et matrimoniaux qu'il y a lieu, à mon sens, de différencier.

## Les mariages du bas-Maningory

Avant de présenter les données chiffrées se rapportant aux unions des originaires d'Amboditononana résidents ou non résidents, je rappelle brièvement les phases du mariage coutumier.

### *Le mariage coutumier*

Il n'est pas de mon propos de développer ici les détails des rites relatifs au mariage coutumier betsimisaraka du Bas-Maningory appelé *sintaka,* très proches sinon identiques à ceux des mariages tsimihety décrits par Tongasolo et le R.P. Marent dont j'ai dit un mot à la fin du chapitre huit à propos de la compensation matrimoniale merina du *vodiondry.*

> Le mot betsimisaraka de *sintaka* n'a rien à voir avec le *sintaka* merina qui est le divorce à l'initiative de l'épouse. En mahafaly *sintake* désigne la jeune épousée. Dans l'Anony (région de Fort Dauphin) de la moitié du XVII[e] siècle, Flacourt employait ce mot pour désigner les femmes mariées séduites par un rival de leur mari (*manintac* : ravir une femme, avec le substantif *fanintac* et le dérivé à infixe in, *finintac* pour désigner la femme enlevée). Un sens que Richardson retrouve en définissant *manintaka* « to seduce another man's wife » et *mampisinta-bady* : « to drive a wife away » ajoutant (ce qui montre qu'il ne connaît pas les écrits de Flacourt) : « this word is only found in earlier edition of the Malagasy Bible and is said to have been introduced to express adultary » (J'ai souligné). Flacourt donne encore à la racine *taka* (qu'il orthographie *tac/tacq* ou même *tache*) le sens de dot ou de douaire ce qui suggérerait encore autre chose.

Le mariage coutumier comporte une série de rites dont les plus importants sont (dans l'ordre) le *diafôtaka*, le *fampizaham-toetra*, le *horom-bato*, enfin le *sintaka* qui est le mariage proprement dit. Lors du *sintaka*, le futur mari reste dans son village et une délégation de preneurs de femme (*mpiala-baiavy*) va chercher sa future épouse qui, au lendemain d'une nuit de festivités passée dans son village, est conduite chez lui.

> Le *diafôtaka* qui a lieu plusieurs mois voire une année avant le mariage consiste en une somme d'argent remise par les parents du jeune homme à ceux de sa future épouse ou, s'il ne s'agit pas d'un premier mariage, directement par le futur marié. (Au moment des enquêtes ce montant variait entre vingt et cent mille francs malgaches).
>
> Normalement la future épouse en fixe elle même le montant. La remise du *diafôtaka* marque le début de la période du *fizaham-toetra* ou *mifankaregny toetra* qui, comme ces expressions l'indiquent, consiste pour chacun des époux à « regarder, sentir, apprécier le caractère, la nature psychologique (de son futur partenaire) ». Chacun reste chez soi mais le jeune homme invite la jeune femme

(litt. : « emprunte », *mindra-baiavy*) à venir l'aider à travailler dans la rizière, (qu'en prévision de son prochain mariage il a reçue en don de l'un de ses parents). Se sachant observée mais observant également sa future famille, la jeune fille passe plusieurs jours chez les parents de son futur époux. Théoriquement elle n'est pas autorisée à dormir avec lui : « ny vaiavy alaina ho vady dia tsy mbola mahazo miara-matory amin'dRalehilahy hak'azy ho vady fa miara-matory amin'ny ragnaotra » : « la femme choisie/prise pour épouse ne peut pas dormir avec l'homme qui la prendre pour épouse mais (devra) dormir avec une (de ses) belles-sœurs ».

Lorsque la stabilité du mariage est probable il est procédé au *horom-bato* qui, correspondant à la remise du *vodiondry* merina ou à la visite *tilike* antandroy, est un engagement solennel regardé de la même façon comme la preuve coutumière du mariage (les gens parlent de lien : *fehy*). L'expression *tsy nanaovana horom-bato* appliquée à un ménage n'ayant pas fait le *horom-bato* signifie qu'il s'agit d'un simple concubinage. Le *horom-bato* a lieu chez les parents de la jeune fille. Sont présents, les prêtre et gardien de tombeau de son *fehitry* et les *olo-maventy* représentant non seulement son *fehitry* mais toute sa parentèle. Du côté du jeune homme sont présents plusieurs *olo-maventy,* hommes ou femmes, parmi lesquels le chef de l'*ampehikely* et le gardien du tombeau ainsi que les proches parents maternels. A cette occasion les prêtres ancestraux et/ou les anciens des familles paternelle et maternelle des deux parties énumèrent les interdits ancestraux (*sandrana*) de leur *fehitry*, leurs interdits personnels (*fady*) ainsi que ceux de leurs conjoints. Il est d'usage que le *horom-bato* soit solennisé par un don fait par les parents du mari à la jeune fille. Selon les situations de forture ce don peut consister en une rizière, en un champ de giroflier, en un zébu ou, à défaut, en une somme d'argent. Depuis quelques années le jeune homme offre également à titre personnel une somme d'argent à la jeune fille. Cette somme appelée *vodiondry* n'excède pas le quart du montant du *diafôtaka*.

Le *vodiondry* betsimisaraka n'a rien à voir avec le *vodiondry* merina qui est l'équivalent du *horom-bato* de cette ethnie. L'union betsimisaraka sans transfert d'*horom-bato* est, à l'instar de l'union merina sans remise de *vodiondry* (*fanambadiana sy lasam-bodiondry*), considérée comme illégitime.

Le *horom-bato* précède le *sintaka* au sens betsimisaraka du terme qui est la dernière phase du mariage coutumier. Le *sintaka* est légitimé par une inscription sur le registre du village, elle-même antérieure (dans les quelques cas où ils se font) aux mariages administratif et/ou religieux (*fanambadiana fanjakana* et *mariazy*) qui à Madagascar peuvent aller l'un sans l'autre. Le *sintaka* qui implique la « sortie » de la mariée de son village natal correspond à la phase *fampakarambady* du mariage merina et s'accompagne de rites exprimant symboliquement la double rivalité des donneurs et des preneurs de femmes et, aussi, des familles paternelle et maternelle des deux époux. A la différence de l'Imerina où l'antagonisme s'exprime verbalement dans les discours (*kabary*) des demandeurs et dans les réponses oratoires cinglantes des représentants des donneurs de femme déterminés à les humilier, il se marque en pays betsimisaraka par la détermination des « enfants d'hommes » (*anakin'ny lahy* ou *anakilahy*) d'enivrer, aussi bien les « enfants de femmes » (*anakin'ny vaiavy* ou *anakivaiavy*) de leur propre parentèle, que les membres de la délégation des preneurs d'épouse, formée des parents du

futur mari venus chercher la future épousée. Au moment où le cortège pénètre dans le village du jeune homme, la rivalité et l'émulation des parties culminent dans un affrontement parfois brutal entre « les enfants d'hommes » et « les enfants de femmes » de sa propre parenté.

Cette transposition se résout en un affrontement des principes masculins et féminins où la féminité est assimilée à la fertilité sauvage et incontrôlée de la nature et la masculinité au contrôle et à la rigueur de l'ordre social. Je ne développe pas ces aspects plus avant.

Auparavant au moment de laisser partir leur fille, ses parents avaient rappelé aux envoyés du jeune homme qu'au bout d'une semaine (*mangnerin'andro*, racine *herigny* : complétude, révolution), le couple serait tenu de leur rendre visite.

Aussi longtemps que les parents de la jeune fille ne sont pas assurés de la stabilité du couple ils se gardent de dépenser la somme remise à titre de *diafôtaka*. En effet si, à compter de la date du *sintaka* et avant que l'année n'ait accompli sa révolution (*herin-taogno*) le mariage se défaisait par la faute de leur fille, ils devraient en restituer le montant aux parents du jeune homme.

Ces coutumes, rigoureusement respectées pour le premier mariage (exogame de village) entre conjoints originaires de villages différents, sont moins suivies s'il s'agit de mariages (endogames de village) entre *mpirai-tanàgna,* ou de remariages. Au point qu'il est parfois difficile de savoir si l'on est en présence d'unions reconnues coutumièrement ou de simples concubinages. Cette distinction étant délicate j'ai renoncé à la prendre en compte. Dans ce domaine la gêne des intéressés suffit à expliquer la plupart des cas aberrants dans lesquels les enfants suivent le *fehitry* de l'un de leur parent plutôt que celui de l'autre. La tendance générale prenant en compte l'instabilité des unions, notamment des premières unions « d'essai » des jeunes gens est, sinon de les regarder systématiquement comme des concubinages sans conséquence, du moins comme des périodes de *fizahamtoetra*. En attendant d'être assurés de leur stabilité les responsables des *fehitry* et des *ampehikely* ne les prennent guère en considération. Les hommes réputés enclins à « séduire les femmes » : *manjengy vaiavy* (racine *sengy* avec passage du *j* au *s*) sont rendus responsables des adultères qui multiplient les naissances d'enfants hors mariage. Ces naissances illégitimes (au regard de la coutume) compliquent d'autant les généalogies qu'elles sont très fréquentes. Qu'Ego masculin soit, ou ne soit pas marié, les mères des enfants adultérins appelées *vady niterahana* (racine *teraka* : enfanter, mettre au monde) peuvent être regardées comme des concubines quasi officielles. Lorsqu'Ego est marié et que son épouse « dans la maison » (*vady an-dragno*) coutumièrement légitime n'a pas d'enfants, il n'est pas rare qu'elle accepte de les élever au même titre que des enfants légitimes nés de précédentes unions. Si, en revanche, elle a donné des enfants à son mari, elle est en droit d'exiger des compensations très coûteuses par exemple des terres plantées de girofliers ou des rizières[1]. Les enfants nés de *vady niterahana* sui-

1. Je ne connais pas de terme betsimisaraka correspondant au *taha* merina traduit par « compensation ».

vent la condition de leur mère mais, reconnus comme nés de leur père, ils doivent respecter les interdictions de l'inceste et les prohibitions de mariage interdisant le mariage dans le *fehitry* paternel. Reconnus ou non, ils doivent également respecter les interdits ancestraux (*sandrana*) et personnels (*fady*) de leur géniteur.

*Les situations matrimoniales d'Amboditononana*

Fin 1991, 99 des 135 maisons ou cases d'habitations du village étaient occupées par des familles conjugales et 36 par des personnes seules. Les ménages étaient pour les deux-tiers composés de familles de procréation (des parents et de leurs jeunes enfants ou adolescents non mariés) et, pour le tiers restant, de couples sans enfants ou bien âgés, auxquels cas les enfants étaient mariés, ou bien à l'inverse jeunes. Les personnes seules étaient soit des originaires du village soit, si elles étaient étrangères, des veuves ou divorcées d'habitants originaires. Selon les cas il s'agissait :

> De personnes malades ou infirmes prises en charge par leurs proches parents corésidents qui n'avaient jamais été mariées ou ne l'étaient plus depuis de longues années ;
>
> de personnes divorcées ou veuves qui vivaient provisoirement seules dans l'attente d'un nouveau mariage, ou encore,
>
> de personnes s'estimant trop âgées ou simplement « fatiguées » : *efa reraka* (sous-entendu d'être mariées) qui ne souhaitaient pas tenter une nouvelle expérience.

Il ne semble pas qu'il soit fait une distinction entre les personnes âgées de l'un ou de l'autre sexe qui choisissent de vivre seules ; en tout cas je ne connais pas de mot ou d'expression équivalents à l'*ampela bantotse* antandroy. Il restait plusieurs cas considérés comme normaux de jeunes gens assidus des bals nocturnes (*jiro mena*, plus bas) qui, affirmant que « les hommes ne sont les époux de personne » : *lehilahy tsy vadin'olo,* étaient persuadés qu'ils « vieilliraient » s'ils se mariaient (dans le nord de Madagascar ces deux idées reviennent comme de véritables leitmotive). Enfin deux derniers cas jugés moins normaux et prêtant a sourire d'un homme et d'une femme d'une trentaine d'années qui, refusant de s'astreindre à vivre avec des conjoints exigeants, préféraient conserver leur liberté en « gagnant » épisodiquement des partenaires d'occasion (*sakaiza*).

Les couples mariés tombent dans trois catégories selon :

> Que les deux conjoints sont *mpirai-tagnàna*, du « même village » et/ou originaires : *tompon-tagnàna* ; qu'un seul le soit, auquel cas il s'agit alors invariablement d'un « responsable de maisonnées » (*tompon-tragno*), enfin qu'aucun des deux ne le soit.

Cette troisième catégorie tout à fait négligeable se réduisait, à l'époque où ils étaient mariés, à Deny et à Razamany du hameau de Zava [132 et 133] et aujourd'hui à la seule Deny qui continue à occuper la même case. Ainsi :

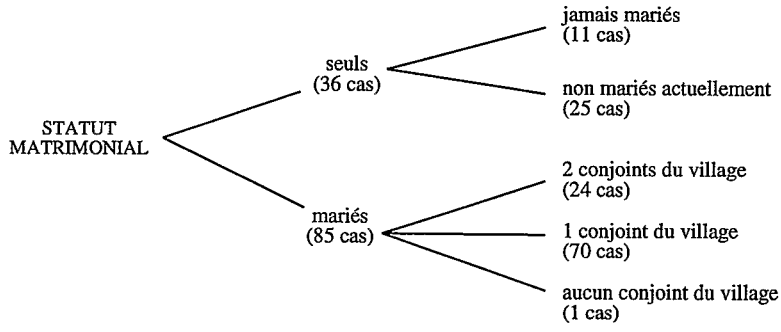


Figure 11.1

**Les statuts matrimoniaux**

Les chiffres et pourcentages correspondent à la situation de fin 1991 et ne prennent pas en compte les parcours matrimoniaux des gens d'Amboditononana qui ressortent des deux tableaux suivants. Le premier correspond à l'endogamie de village (unions entre conjoints, l'un et l'autre originaires d'Amboditononana). Le second aux unions des habitants (originaires) du village partis se marier ailleurs. Le classement s'effectue en fonction du nombre des unions (une, deux, trois ou plus de trois) dont les intéressés se sont souvenus ou ont bien voulu se souvenir :

Tableau 11.1

**Les mariages successifs**

| NB.MAR | 1 | 2 | 3 | 3 et + | TOT. |
|---|---|---|---|---|---|
| hom. | 39 | 23 | 3 | 6 | 71 |
| fem. | 26 | 20 | 7 | 5 | 58 |
| TOT. | 65 | 43 | 10 | 11 | 129 |

Les informations sont présentées telles qu'elles ont été données. Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana n'a certainement pas vécu avec seulement deux femmes et Manahirana avec une seule alors que son propre fils en est à sa cinquième expérience. Ce qui veut dire que les premières colonnes des deux tableaux sont largement surévaluées soit, qu'il s'agisse de gens jeunes au début de leur cours de vie, soit au contraire de personnes âgées que ce genre de question n'intéresse plus et qui « fatiguées du mariage » oublient. Sur les 71 mariages mascu-

lins 47 se sont faits dans le village ou, dans les quelques cas où les originaires du village résidaient ailleurs, avec des conjoints affiliés à l'un des *fehitry* du village. Pour les femmes le chiffre des mariages dans le village est de 40. Soit pour les deux sexes un total de 87 unions entre membres des *fehitry* du village. Ce qui signifie que les mariages endogames de village représentent sensiblement les deux tiers du total des unions. L'absence de différences significatives entre les unions des hommes et des femmes m'a autorisé à additionner les chiffres et pourcentages des uns et des autres. Les mariages avec des conjoints appartenant à d'autres ethnies sont très rares (cinq en tout).

Sans présenter de tableau distinct je peux dire un mot des 22 jeunes ménages, qui au cours de mon séjour s'essayaient à la vie conjugale et que, pour trois raisons, je n'avais pas pris en compte dans les chapitres précédents sur la résidence et sur la parenté par le patrimoine parce que :

> Leurs situations ne faisaient pas problème ; leurs parents étant vivants ils n'étaient qu'ayants droit sur les terres ancestrales et n'y avaient accès que par leur intermédiaire ; enfin, les premières unions étant toujours plus ou moins des périodes d'essai, il n'était pas possible d'être certain de la stabilité des résidences avant d'être assuré de celles des unions.

Les 22 unions reproduisent les mêmes proportions que dessus avec 10 unions, soit près de la moitié à l'intérieur du village et déjà, beaucoup d'instabilité ou, si l'on préfère, de mobilité des partenaires. Une jeune femme en était à sa deuxième expérience et un jeune homme s'engageait dans une troisième. Après des chassés-croisés à l'intérieur du village et des échanges d'épouses à l'intérieur de deux espaces résidentiels, ces exemples confirment les données du chapitre cinq. A savoir que si, après la dissolution de l'union, les divorcés étrangers à l'enclos résidentiel (*tokotany*) dans lequel ils étaient mariés ne sont pas autorisés a y introduire de nouveaux partenaires, ils sont autorisés à épouser un collatéral corésident (sur le même *tokotany*) de leur ancien conjoint.

Le deuxième tableau présente les données pour les habitants d'Amboditononana qui, après y avoir vécu une partie de leur vie, se sont mariés à l'extérieur. Du fait de l'instabilité des unions, cette situation n'est pas définitive.

Tableau 11.2

**Les originaires du village mariés à l'extérieur**

| NB.MAR. | 1 | 2 | 3 | TOT |
|---|---|---|---|---|
| hom. | 8 | 2 | 2 | 12 |
| fem. | 22 | 12 | 3 | 37 |
| TOT. | 30 | 14 | 5 | 49 |

Je ne prends en compte que les habitants « originaires » (*tompon-tanàgna*) d'Amboditononana, ce qui exclut ceux dits *avak'eto* « qui viennent d'ici » par un parent ou un grand-parent originaire du village (plus loin dans ce chapitre). Quinze unions des gens d'Amboditononana mariés à l'extérieur se sont faites avec des partenaires affiliés par l'un ou l'autre de leurs parents aux *fehitry* du village[2]. Les chiffres, contrairement à ceux du tableau précédent, accusent une grande disparité entre les sexes avec trois fois plus de femmes mariées à l'extérieur que d'hommes. En dépit de l'évolution actuelle vers une société complètement indifférenciée, une telle proportion reste révélatrice de la vigueur de l'ancienne idéologie patrilinéaire et de la pesanteur la règle résidentielle post-maritale de virilocalité qu'elle emporte. Je ne vais pas jusqu'à parler de viri-patrilocalité. Il s'agit bien de la résidence de l'épouse chez son mari et non pas dans le village du père de celui-ci.

Disparaissant pour les mariages dans le village, ces contraintes normatives reprennent leur emprise avec l'insécurité psychologique des femmes et aussi (ou plus encore) des hommes qui, laissant leurs parents, « suivent leurs conjoints en terre étrangère ». Le tableau ne fait pas ressortir les différences très significatives des conduites matrimoniales des membres des *fehitry tompon-tany* (d'origine) et non *tompon-tany*.

> Je ne parle que des originaires (par droit de filiation) d'Amboditononana résidents permanents dans d'autres villages. Premier point très significatif : aucun membre masculin des deux *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry et de la branche Zafimihoatra d'Amboditononana ne s'est marié uxorilocalement. (Le cas de Mila du *fehitry* Rafandrôhozana est particulier ; je renvoie à la figure 4.2 et au texte qui s'y rapporte). Les mariages extérieurs, tous virilocaux, sont quatre unions de femmes Rafandrohôzana et une cinquième d'une femme Zafimihoatra. Les descendants de Seviry qui vivent dans d'autres villages et sont affiliés à titre principal aux *fehitry* qui y correspondent, ne sont pas, dans leurs villages de résidence, considérés comme des Rafandrohôzana.

Ce qui serait absurde. Les chapitres précédents ont montré que l'on n'appartient à titre principal qu'au *fehitry* correspondant à l'espace résidentiel du village dans lequel on est domicilié, encore qu'il y ait matière à discussion pour les doubles affiliations locales des habitants des mêmes villages.

> Parmi les expatriés aucun descendant de Tsianaloka, quelques Marinkely et Zafin'i Sado, mais en revanche une masse d'hommes Marofotsy, Maroantsaky et Maroandambagna qui dans la grande majorité des cas sont des gens sans grands moyens.

Cette dernière situation qui à nouveau contribue à marquer la différence entre les *fehitry* des anciens maîtres et ceux de leurs dépendants vérifie en outre l'idée

2. Les chiffres du tableau ne font pas double emploi puisque ces conjoints sont *tompon-tanàgna* d'autres villages.

reçue selon laquelle les mariages uxorilocaux s'expliquent d'abord par la pauvreté des maris.

## Les mariages dans le village

Les mariages dans le village que j'ai qualifiés de mariages endogames entre originaires corésidents posent plus de questions que les mariages à l'extérieur. Je m'en tiens à la distinction des résidences post-maritales viri- et uxorilocales. Les secondes sont évaluées différemment suivant les statuts d'originaires ou d'étrangers des maris et, plus encore, suivant leur situation de fortune toujours évaluée en fonction des patrimoines fonciers auxquels ils ont où n'ont pas accès. Plus que toute autre raison, la pauvreté explique l'acceptation du statut de mari uxorilocal. L'évolution des idées relatives aux maris « suiveurs de femmes », depuis la stigmatisation d'origine marquant tous les hommes mariés uxorilocalement du qualifiant quelque peu honteux de *jalôko* jusqu'à la situation actuelle beaucoup plus nuancée, reflète à nouveau le passage d'une société marquée par une forte idéologie patrilinéaire à une structure sociale indifférenciée, désormais déterminée tout autant par les terres et les situations foncières que par la filiation. A terme, ce changement ne peut qu'entraîner la disparition des différenciations identitaires fondées sur la distinction des statuts résidentiels post-maritaux. Chez les plus de quarante ans, la disparition des discriminations sous diverses formes, qui jusqu'à l'intérieur des villages jetaient l'opprobe sur les unions uxorilocales, favorise les mariages d'intérêt que j'ai appelés patrimoniaux. Ces mariages, tout à fait indépendants de la résidence des époux, sont sentis aussi avantageux pour ceux qui les contractent que pour leurs enfants. Cela m'amène à discuter des statuts résidentiels post-maritaux, de l'ancienne stigmatisation des maris « suiveurs de femme » et de l'abandon de cette stigmatisation globale qui s'explique en partie par l'appréciation contrastée :

> Des statuts « d'originaires » et d'étranger (au village) avec, entre les deux, la catégorie des gens dits « venir d'ici » ; de l'endogamie de village parfois motivée par le désir de contracter de véritables mariages patrimoniaux, enfin des limites de cette endogamie.

Les gens réputés « venir d'ici » qui ont un parent, un grand-parent, voire un arrière-grand-parents « originaire » du village dans lequel ils résident, ne sont pas regardés comme des étrangers sans pour autant être considérés comme « originaires ».

*Les résidences post-maritales viri- et uxorilocales*

Deux amis Betsimisaraka tous deux ethnologues et originaires de la région de Mananara m'avaient assuré, ce qui est sans nul doute le cas chez eux, que dans leur grande majorité les mariages betsimisaraka étaient (patri)-virilocaux et qu'en conséquence, il était normal que l'épouse « suive » le mari qui se doit de résider lui-même auprès de son père. Pour Amboditononana, outre les 85 ménages mariés de la figure 11.1 dont le statut et le sexe du « maître » ou de la « maîtresse de case » (*tompon-tragno*) donnent immédiatement celui de son conjoint (qui ne l'est pas), j'ai pris en compte les dernières unions des personnes séparées ou veuves ainsi que les 22 unions de leurs enfants ayant récemment établi leurs propres familles de procréation. Cette addition donne un total de 144 unions qui, 8 cas ambigus de doubles droits résidentiels étant éliminés, se répartissent en 75 unions virilocales et en 61 unions uxorilocales. Ces cas incertains s'expliquent par la confusion des critères de filiation et de résidence des espaces résidentiels (*toko-tany*) dont il a été question à propos des espaces Marofotsy (MF4) et Zafimihoatra (ZM10) décrits dans le chapitre cinq. Si, à l'évidence, compte-tenu de l'importance prise par les terres faisant basculer les structures sociales dans l'indifférenciation, la situation du Bas-Maningory ne pouvait être que différente de celle du Mananara, jamais je ne me serais attendu à une pareille proportion dépassant les 40 % et tendant vers la moitié. L'interprétation ne va pas de soi. A preuve, Philippe Beaujard signale qu'en pays Tanala, l'importance prise par les rizières aménagées et par les champs de caféiers favorise à l'inverse la patrifiliation et la succession masculine (communication personnelle).

*L'acceptation des maris « suiveurs de femmes »*

Le terme de *mpagnara-baiavy* : « suiveurs de femmes » équivalent du *mpanara-bady* merina, « suiveur d'épouses »[3] n'est pas péjoratif ou, en tout cas, pas aussi péjoratif que le terme (sakalava et antankarana) de *jalôko* généralisé dans tout le nord de Madagascar et dont l'abandon actuel dans la région est révélateur de l'acceptation des mariages uxorilocaux qui ont longtemps déterminé le statut peu reluisant des maris. Dans la région les situations des maris résidant chez leurs femmes marquent une gradation suivant qu'ils s'agit :

> d'étrangers venus d'ailleurs ; de *mpìrai-tagnàna* : corésidents du même village ou *tompon-tagnàna* : originaires de ce même village ce qui est différent ; le contexte d'utilisation commande en fait le sens à attribuer ; ou bien de personnes qui élevées dans un autre village sont rattachées au village dans lequel elles se sont mariées par un parent, un grand-parent ou, plus rarement, un arrière-grand-parent qui en est

3. J'ai traduit « femmes » et « épouses » par des pluriels. Ceci me semble refléter davantage ce que pensent les gens enclins à voir dans ces pratiques une sorte de propension ou d'habitude de ceux qui s'y livrent. Dans l'expression merina *manara-bady, vady* qui signifie « conjoint » se réfère toujours à l'épouse.

originaire. Dans ce dernier cas elles sont réputées *olo bak'eto* : « personne qui vient/qui sort d'ici ». Par définition les *olo bak'eto* sont *tompon-tagnàna* d'un village autre que celui dans lequel ils sont qualifiés comme tels.

L'union virilocale où l'épouse suit le mari est considérée comme normale. Habituellement le fils réside auprès de son père et la fille mariée auprès de son mari et du père de ce dernier, le seul *vinanto* possible et tolérable est une *vinanto vavy* : une belle-fille. Tolérée, la situation inverse de l'homme *mpagnara-baiavy,* qui suit sa femme, demeure moins bien perçue. Si le beau-père peut tirer prestige à avoir auprès de lui un *vinanto lahy* qu'il fait vivre sur ces terres, la réciproque n'est pas vraie. L'idée demeure, y compris dans le Bas-Maningory, que le beau-père (*rafoza*) ne peut que mépriser un gendre, qui au lieu d'amener sa fille chez lui, s'en vient résider chez elle (c'est-à-dire chez son père). Il est courant qu'en présence de son gendre, le beau-père rappelle en manière de plaisanterie qu'il est heureux de disposer du travail d'un gendre (*vinanto*) vigoureux qui « ameublit ses rizières » : *mandeny horaka*. Le gendre absent, il peut arriver que, toujours sous le couvert de plaisanterie, il le traite de *jalôko*. Cette plaisanterie douteuse fréquente dans d'autres régions du pays betsimisaraka devient de plus en plus rare à Amboditononana où, la résidence uxorilocale étant de plus en plus acceptée, le terme *jalôko* distinct de l'expression de mari uxorilocal (*mpanara-baiavy*) revêt désormais une connotation plus radicalement insultante que par le passé où, je le répète, il était le plus souvent une allusion non déguisée à la pauvreté du mari (plus haut). Fulgence Fanony m'a rapporté plusieurs situations dont il avait été témoin il y a une vingtaine d'années dans le village de Fasina de sa mère où il a été élevé.

Dans un cas les membres du *fehitry* d'un vieil homme marié uxorilocalement étaient venus le rechercher pour le ramener chez eux, le menaçant s'il s'y refusait de ne pas l'admettre dans le tombeau ancestral. L'argument était simple : « tu n'as rien fait pour nous, pour (les membres de) ton *fehitry*, nous ne dépenserons rien pour toi... ». Sa vieille épouse refusant de le suivre, le vieux est parti en pleurant. Il devait mourir quelques semaines plus tard reconnaissant avoir toute sa vie travaillé dans les rizières et les plantations de girofliers de ses beaux-frères (*valilahy*) pour retourner chez lui les mains vides, ce qui est le sort normal des *jalôko*.

A Amboditononana deux maris *mpagnara-baiavy*, qui pourtant avaient reconstruit complètement les cases de leurs femmes, sont après le divorce repartis chez eux « ne rapportant que leurs dix doigts ». Sans rien. Les seuls commentaires auxquels ces situations avaient données lieu étaient que « cela aurait été la même chose si, (au lieu de cases végétales), il s'était agi de maisons de planches (*tragno fafa*) ».

Les observations de Fulgence Fanony pour la région du Mananara dans les années 70-80 montrent qu'à cette époque les catégories fondamentales de la société traditionnelle et les normes de résidence post-maritale viri-patri-locale, qui en faisaient partie, étaient maintenues au travers de la distinction des *anaki-lahy* : « enfants ou descendants d'hommes » et des *anakin'ny vaiavy* : « enfants

ou descendants de femmes ». Les premiers étant les enfants et descendants des *deux sexes* d'Ego masculin, de ses frères et de ses fils et les seconds, les enfants et descendants et descendantes de ses sœurs et de ses filles qui, ainsi, sont *toujours définis par rapport à lui.* Dans cette région les villages sont constitués autour de noyaux d'*anakilahy* résidents qui, doués de « l'efficacité de bouche ou de parole » (*masim-bava* ou *masin-teny*), sont seuls autorisés à prendre les décisions importantes et, naturellement, à assumer les fonctions ancestrales de prêtres (*ampijôro*) ou de gardien de tombeau ou encore de chefs de groupements d'activité *ampehikely*.

> Les usages varient, Beaujard signale pour le pays tanala, que si aucun enfant d'homme : *zana-dehilahy* ne peut être élu à la position prestigieuse d'*Anakandriana*, il est en revanche possible d'y nommer un enfant de femme : *zana-biavy* (communication personnelle). En contraste, l'idéologie masculine est si forte dans le Mananara qu'il est exclu qu'une femme, qu'elle soit « enfant d'homme » ou « de femme », puisse occuper des fonctions officielles notamment celle de prêtre ancestral que Soazafy, l'épouse de Zafizanaka, exerce pour le *fehitry* Maroantsaky à Amboditononana. Les mêmes conceptions prévalent dans le sud du pays betsimisaraka et témoignent du fait que la distinction enfant/descendant d'homme ou de femme n'écrase pas la hiérarchie homme > femme.

Pour revenir au Bas-Maningory, si les *anaky ny vaiavy* (fils des filles et des sœurs mariées ailleurs) ne sont pas « doués d'efficacité » dans le village de leur mère, ils la retrouvent dans celui de leur père où ils sont *anakilahy*. Cette distinction ne vaut pas dans tous les domaines et lorsque les enfants de femme se rendent en visite dans le village de leur mère, ils sont traités avec d'autant plus d'égards que chacun sait qu'ils sont les parents émotionnellement les plus proches et, qui plus est, avec lesquels on n'a pas de conflit d'intérêt.

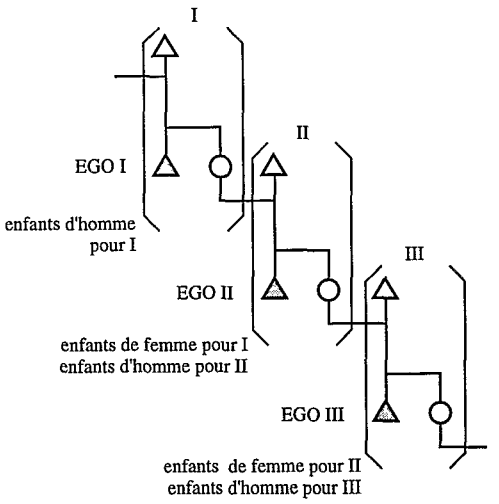


Figure 11.2

**La chaîne des enfants d'hommes et de femmes**

Le gendre – *vinanto* – uxorilocal qui réside chez son beau-père (*rafoza*) et non chez son père (*ray* ou *baba*, ce terme d'adresse « papa » étant souvent employé comme terme descriptif) n'a pas de place dans cette chaîne qui, répétée et recroisée en tous sens, constitue la matrice de la société traditionnelle. Non seulement sa situation est anormale mais encore, elle contredit fondamentalement l'idéologie et la structure de sa société ce qui justifie qu'il soit traité comme quantité négligeable et que *par principe* il ne soit pas écouté. Aussi censées qu'elles soient, ses paroles ne sauraient être prises en considération. Ces attitudes expliquent que dès l'instant où le mari de la fille ou de la sœur prétend sortir du rôle effacé qui lui est dévolu, les relations avec son beau-père et les frères de son épouses cessent d'être faciles. A vrai dire, taillable et corvéable à merci, il n'est toléré que dans la mesure où il accepte sa position subordonnée. Vieux, ayant procréé des enfants, la situation du mari uxorilocal s'améliore mais le respect tout relatif dont il bénéficie qui n'est autre que celui accordé aux personnes âgées en général, ne l'empêche nullement d'être exposé à des paroles blessantes. Effectivement il est préférable que le *mpagnara-baiavy* en terre étrangère soit *matombo-tsofina* : qu'il « ait les oreilles (suffisamment) dures » pour tout entendre sans réagir. On dit aussi qu'il est *mifehy antsy* : « qu'il a attaché/lié (*fehy*) son couteau » ; le couteau est le symbole de l'autonomie masculine voire dans ce sens de la virilité, toutes les deux passablement limitées/liées par sa situation matrimoniale présente. Les raisons qui motivent les maris uxorilocaux à accepter une situation aussi peu gratifiante ne jouent pas en leur faveur. Outre le soupçon ou la certitude de pauvreté déjà signalé qui peut aller jusqu'à reprocher aux maris étrangers de convoiter le bien d'autrui (plus bas), la mésestime qui les entoure s'explique encore par la faiblesse supposée de leur personnalité. Une faiblesse qui les ferait succomber aux charmes de leurs épouses au détriment des obligations qu'ils doivent à leurs proches parents. Cette idée permet de comprendre qu'il n'est pas rare que les proches parents des *mpagnara-baiavy* accusent les femmes qui ont su les subjuguer de sorcellerie, ne serait-ce que sous la forme bénigne d'utilisation d'*aody fitia* : de filtres d'amour. Dans le même temps, je renvoie aux exemples de Fanony, les parents des *mpagnara-baiavy* leur reprochent d'être sans caractère et sans volonté et/ou encore trop paresseux pour assumer chez eux leurs propres responsabilités familiales.

Ces jugements stéréotypés, injustes si l'on songe aux tâches ingrates qui leur incombent, me paraissent révélateur d'une condamnation beaucoup plus grave, qui sans jamais être formulée aussi directement accuse les *mpagnara-baiavy* d'être, par égoïsme, responsables de la diminution du statut de leurs enfants. Nés de mariages coutumièrement légaux dans les villages de leurs mères, ceux-ci ne sont dans leurs villages de résidence que des enfants de femmes (*anakin'ny vaiavy*), un statut qui les privant des privilèges dont jouissent les enfants d'hommes (*anakin'ny lahy*) leur dénie dans le même temps la possibilité de jouer alternativement du double statut (d'enfant d'hommes et d'enfant de femmes). En toutes circonstances ils ne viennent qu'après leurs collatéraux nés des mariages virilocaux de leurs oncles maternels. Cette *diminutio* sociologique explique que les maris suiveurs de femmes ne soient pas une bonne proposition.

A Fénérive cette situation m'avait été présentée comme un véritable handicap social. Il peut en être autrement ailleurs. Ainsi, à nouveau pour le pays Tanala, Beaujard signale que le village de la mère est très important au point que certains enfants/descendants de femmes (par rapport à la famille de leur mère) trouvent avantageux d'y résider.

L'accumulation de ces éléments négatifs permet de comprendre que lorsque les enfants des *mpagnara-baiavy* reviennent dans le village d'origine de leur père pour faire valoir leurs droits, leur réadmission ne va pas de soi (je renvoie au cas de Tsimitavy du chapitre cinq). La structure sociale ayant fortement changé dans le sens de l'indifférenciation, les interlocuteurs, s'ils parlent quelquefois de *mpagnara-baiavy* pour décrire le conjoint d'une femme du village originaire d'un autre village, évitent d'employer ce terme lorsqu'il s'agit de conjoints qui résident chez leurs épouses mais qui sont soit des citoyens du village (*tompon-tagnàna*) soit des originaires (*olo bak'eto*). Le terme *jalôko* jugé extrêmement injurieux est regardé comme une mauvaise parole (*teny ratsy*) qui ne peut être employée que pour condamner un mari uxorilocal qui a suivi sa femme non pas par attirance physique mais par simple intérêt. Les deux fois où je l'ai entendu employé avec colère, il s'appliquait à des profiteurs sans conscience, à des : « olo tsy misy fotora... mirenireny » : « gens sans racine... qui errent, vagabondent ».

L'absence de racine allant de pair avec l'instabilité sont les pires reproches que l'on puisse adresser à un homme. Cette obsession d'éviter que les fils encourent un tel jugement, qui pousse les parents à les marier au plus vite dès que, « venus en âge » (*tonga taogno*), ils peuvent l'être, est tout à fait explicite dans les discours de mariage. Être sans racine signifie également être sans moyen c'est-à-dire n'étant pas autonome, être dépendant d'autrui. Dans la société de riziculteurs et de planteurs de girofliers du Bas-Maningory l'autonomie économique demeure le critère essentiel. Dans la mesure où il n'a pas de terres, le mari de la fille qui n'apporte que son travail est, et si courageux soit-il, facilement soupçonné de vivre des ressources de la famille de sa femme. Aussi, pour éviter ce reproche, il est tout à fait normal que suivant l'expression utilisée il se fatigue au maximum à « ameublir les rizières » de son beau-père. L'idée d'autonomie explique qu'un fonctionnaire, un instituteur ou un agent d'agriculture affecté dans le village qui y prennent femme ou, encore un retraité qui choisit de s'installer dans le village de son épouse, les uns et les autres financièrement autonomes, ne sauraient pour cette raison être considérés comme des *mpagnara-baiavy*. Leur résidence ne serait pas regardée comme uxorilocale mais bien comme néolocale.

A Amboditononana le changement de structure sociale rend à peu près sans objet la distinction enfants d'hommes/enfants de femme de la figure précédente. La circoncision qui dans des affrontements quelquefois violents dramatisait au maximum l'antagonisme des uns et des autres n'étant plus qu'une fête familiale restreinte aux proches parents du père et de la mère de l'enfant, l'opposition symbolique est désormais passablement vidée de son contenu. Elle ne perdure que dans quelques phases des rituels des funérailles et du *rasa hariagna* lorsque, par exemple, les enfants d'hommes essaient d'enivrer les enfants de femmes ou les preneurs d'épouses (plus haut).

*Les gens du village ; ceux qui « viennent d'ici » ; les étrangers*

Les *jalôko* qui comme les oiseaux *fody* cardinaux s'abattant sur une rizière prête à être récoltée arrivent soudainement pour profiter d'une situation, sont des étrangers (*vahiny*) sans scrupules parce que sans racines.

> A une occasion alors que je me trouvais près d'une rizière prête à être moissonnée un vol d'oiseaux cardinaux (*fody*) s'était abattu sur les gerbes de riz et le propriétaire furieux tempêtant après les enfants qui en avaient la garde et qui s'étaient éloignés, avait taxé les oiseaux de *fody jalôko* les comparant aux maris uxorilocaux *jalôko* qui également attirés « par le riz mûr » survenaient à l'improviste pour se repaître de ce qui ne leur appartenait pas. Cet emploi confirme la connotation extrêmement péjorative du terme.

Une telle typification s'applique mal aux *tompon-tagnàna* ou aux *olo bak'eto* (*olo boak'eto* ou *avy eto*) connus de tous. Les premiers, parce qu'ils ont grandi dans le village ; les seconds, parce que les gens âgés connaissent ou ont connu leurs parents ou leurs grands-parents. Je l'ai dit, ni les uns ni les autres ne sont perçus comme des étrangers (*vahiny*) :

> « Izikoa mbôla misy ny baba na ny niny na ny kako na ny kakolahy... tsy vahiny... izikoa mbola tadidy tsy vahiny... didin-karaza izany... » : « lorsqu'il y a encore le père ou la mère, la grand-mère ou le grand-père... on n'est pas étranger... lorsqu'on se souvient encore on n'est pas étranger... cela c'est une coutume/règle impérative... »

A moins qu'Ego ne soit né d'une union uxorilocale dans le village de sa mère, ces notions d'habitants et d'originaires du village (*mpirai-tagnàna*) ou de gens qui sortent d'ici (*olo bak'eto*) sont indépendantes de la notion de village natal. En pays betsimisaraka, en Androy et dans la plupart des autres régions de Madagascar, la coutume exige que les enfants naissent normalement dans le village d'origine de leur mère, celui dont elle est « originaire » (*tompon-tagnàna*). Dans le schéma idéal du Mananara cela veut dire qu'Ego ne naît jamais dans le village de son père.

> Un mois avant la naissance, les mères se rendent dans leur village d'origine, (celui de leur père en Androy, de leur père ou de leur mère en pays betsimisaraka), pour y accoucher. Autrefois elles y restaient un ou deux mois ; aujourd'hui la durée de leur séjour tend à se raccourcir. Après l'accouchement, la mère et le nouveau-né passent les deux premières semaines près de la paroi ouest de la case, tout à côté du foyer avant de « monter » vers la paroi sud de la case (« miakatra an-dôha-katana ») où se trouve le lit que jusqu'à ce moment ils n'ont pas occupé. Dès lors, le rituel du *manasa rapaka*, laissé à l'initiative du mari venu pour l'occasion, peut intervenir. Il est invariablement marqué par une invocation aux ancêtres maternels et paternels et par de l'alcool offert au beau-père (*rafoza*) destiné comme le nom du rite l'indique : « à laver le plancher (du sang de l'accouchement) ». Le *manasa rapaka* doit

être effectué dans le village d'origine de l'épouse chez ses parents s'ils ne sont pas divorcés ou chez le survivant veuf ou divorcé. Si la mère de l'épouse divorcée est remariée, le mari de la nouvelle accouchée considérera l'époux de sa belle-mère comme son beau-père et, à l'inverse, ce dernier le considérera comme son gendre.

Le lavage du plancher se ramène à une libation de rhum et d'alcool de canne *betsabetsa* au terme duquel le père de l'épouse autorise le mari de sa fille à rentrer chez lui avec sa femme et le bébé. En symbolisant la double parenté maternelle et paternelle, le rite protège l'enfant. Celui-ci dès avant sa naissance était d'ailleurs défendu par les interdits (*fady*) de protection du *mitrambogno* lesquels, pour conserver leur efficacité, exigent que la mère, strictement isolée, n'aie aucun contact physique avec d'autres hommes que son mari.

Je ne parle pas de contacts sexuels mais simplement du fait de toucher ou de frôler un autre homme par exemple en lui serrant la main. Les fonctionnaires betsimisaraka en sont conscients et, lors de leurs déplacements administratifs et des réunions dans les villages, ils ne manquent pas de rappeler aux femmes *mitrambogno* de ne pas leur serrer la main : « izay mitrambogno aza atolotro ny tagna ê » ; « que les femmes protégées ne tendent pas la main ». Une amie merina, faisant écho à cet état de vulnérabilité des femmes enceintes, vulnérabilité maximale lors de l'accouchement, comparait la naissance à un combat (*ady*) dont l'accouchée pouvait ressortir victorieuse ou vaincue (*resy*), ce qui selon elle expliquait le besoin de la présence à ses côtés de sa mère et/ou de la mère et des sœurs de celle-ci, parfois des sœurs de son père si elle a vécu auprès d'elles. Bien que la plupart des naissances se passent désormais à la maternité d'Ampasina-Maningory ou à celle de Fénérive, ces idées expliquent la survivance de la coutume du *manasa rapaka*. Au sortir de la maternité les jeunes mères mariées virilocalement se rendent dans le village où elles ont été élevées avant de revenir chez leur mari. Un extrait de conversation avec Belalahy du début de mon séjour à Amboditononana est éclairant :

« Vous êtes né ici (à Amboditononana) ? » « Oui ». « Donc vous êtes *tompon-tagnàna* ? » « Non »... « Vous êtes alors *olo bak'eto* ? (Vous sortez d'ici ?) » « Oui... » « Parce que vous êtes né dans le village ? » « Mais non ! Parce que c'est le village de ma mère... »

J'ai souvent parlé de Belalahy représentant de la branche du *fehitry* Zafimihoatra d'Amboditononana qui avec les fonctions de gardien des clés du tombeau de Vohipatsy est également responsable du barrage (*sefon'barrage*) d'Andalona, l'un des trois barrages qui irrigue une partie des rizières d'Amboditononana[4]. Plus explicitement :

Belalahy est « originaire » (*tompon-tanàgna*) du village d'Ambatofôlaka qui est le village de son père. Sa mère (Totoriba) et la mère de celle-ci sont originaires

4. Une autre partie des terres du terroir sont irriguées à partir du barrage d'Ambalaviha placé sous la responsabilité de Mahafaka du *fehitry* Zafilango marié uxorilocalement dans le village [113]

d'Amboditononana. Conformément à la coutume, avant la naissance sa mère est revenue à Amboditononana pour y accoucher. Belalahy y est né et, après que son père ait satisfait au rituel du *manasa rapaka*, a été ramené à Ambatofôlaka. Originaire (*tompon-tanàgna*) d'Ambatofôlaka où il a été élevé, Belalahy est, par sa mère et sa grand-mère maternelle (toutes deux originaires d'Amboditononana), considéré comme *olo bak'eto* de ce village. Le fait qu'il y soit revenu pour y vivre sa vie d'adulte est fortuit et ne lui donne en aucune façon le statut d'originaire (*tompon-tagnàna*) d'Amboditononana.

Les explications reflètent la diversité des situations. La qualité de *tompon-tagnàna* dérive du village du parent (père ou mère) où l'on a été élevé. Celle d'*olo bak'eto* dérive du village de l'autre parent venu d'ailleurs ou, du fait du caractère indifférencié de la structure sociale, du village de l'un des grands-parents, ce qui donne au total cinq possibilités nullement théoriques et toutes rencontrées au cours des enquêtes. Dans les cas où le père et la mère sont tous deux originaires du village (*tompon-tagnàna*), leurs enfants originaires à un double, voire à un triple titre, sont également ayants droit sur deux ou trois patrimoines [5]. Ainsi :

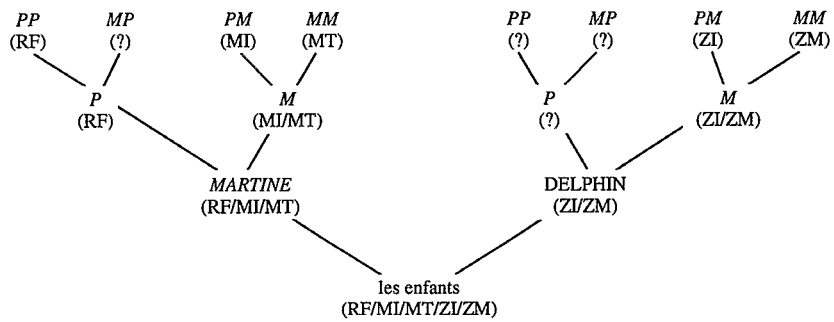


Figure 11.3

**Les affiliations multiples**

Si les enfants de Martine et de Delphin étaient nés ailleurs qu'à Amboditononana, ils resteraient néanmoins plusieurs fois originaires (*olo bak'eto*) de ce village. Dans les cas d'affiliations multiples les interlocuteurs qualifient immédiatement la qualité de *tompon-tanàgna* d'Ego par le nom du parent ou du *fehitry* du parent dont relève son *tokotany* de résidence. En sens inverse le *tokotany* résidentiel définit le *fehitry* dont il relève comme le *fehitry* d'appartenance principale d'Ego. S'il s'agit d'un originaire (*olo bak'eto*), qui parce qu'il a longtemps

dont les canaux d'irrigation desservent aussi les villages voisins d'Anamborano, d'Ankoramena et d'Ambodimanga II. Une partie des terres est irriguée à partir du troisième barrage d'Ankoramena placé sous la responsabilité d'un habitant de ce village, qui dessert une partie des rizières de ce village et de celui d'Anamborano.

5. Je n'ai pas relevé dans le village d'exemple de quadruple affiliation ouvrant des droits entiers sur les patrimoines des quatre grands-parents bien que cela soit attesté ailleurs (plus bas, le cas de Michel Be).

résidé ailleurs est moins connu des interlocuteurs, ces derniers, après avoir indiqué le nom du village dans lequel il a été élevé, expliquent qu'il est le fils ou le petit-fils d'un tel ou d'une telle : « olo boak'eto tsy vahiny, niny avy eto » : « (c'est) quelqu'un d'ici, pas un étranger, sa mère vient d'ici ».

Ou encore, s'il s'agit d'un originaire dont les parents ayant vécu ailleurs la plus grande partie de leur vie sont mal connus :

> « Olo boak'eto, babany tsy hita, izany hoe kakony, kakobeny nanara-biavy tany (région d'Antalaha), raha antitra mody... manaton-tohitry... » : « (c'est) quelqu'un qui vient d'ici, son père on ne sait pas (on ne l'a pas vu), je veux dire que c'est son grand-père, son arrière-grand-père, qui ont suivi des femmes là-bas (à Antalaha), lorsqu'ils ont été vieux ils sont revenus, ils se sont rapprochés de leur grenier à riz... »

Le grenier à riz (*tohitra*), lieu par excellence de conservation de la nourriture qui soutient la vie, symbolise la résidence d'origine et le tombeau. La traduction pourrait être : « ils se sont souvenus de leurs racines ».

Sur la totalité des maris résidant uxorilocalement chez leurs épouses, neuf seulement sans relations généalogiques connues avec les habitants du village sont de véritables étrangers (*vahiny*). Sur ce nombre, cinq appartiennent à d'autres ethnies. Je l'ai signalé, la meilleure chose que l'on puisse dire d'un *vahiny* est qu'il est un *vahiny tamà(na)* un « étranger habitué ». Dans ce cas les gens ne parlent d'ailleurs pas de *vahiny* mais de nouveau-venus : *mpihavy*, un terme qui les intègre davantage à la communauté villageoise, fussent-ils des gens venus d'ailleurs vivant du produit de terres de location.

### *L'endogamie de village*

Je me limite à la question des mariages dans le village, partiellement motivés par l'intérêt que l'on peut appeler patrimonial et à celle des limites structurales de cette endogamie de village.

#### Les mariages patrimoniaux

L'exogamie des *fehitry* et les interdictions et prohibitions de mariage englobant les quatre générations descendantes d'un même groupe de germains interdisent les mariages de proches collatéraux du type *lova tsy mifindra* merina lesquels, jusqu'à un certain point, sont remplacés par les mariages « à l'intérieur du village » entre les membres des différents *fehitry* qui en sont originaires (*tompon-tanàgna*), voire entre les habitants du village simples résidents (*mpirai-tagnàna*). S'ils sont, au moins partiellement, motivés par des considérations patrimoniales, ces mariages peuvent être considérés comme des mariages patrimoniaux :

> « Raha hialaka viavy avy an-tœrana na tagnàna araiky dia mikendry izy fo : hialaka viavy managna tany akeo mbôry anihinanjy misosoko... ka io hevitry io dia

mipoetry avy taminanjy hiala-biavy tsy mihoa-bongo » : « Lorsque (Ego) va chercher une femme originaire du même endroit ou du même village, il a pour intention d'aller chercher une femme qui possède des terres pour les additionner (*misosoko*) aux siennes (litt. : « à celles qui viennent de lui = *anihinanjy*). C'est ça l'idée qu'il a dans la tête : aller chercher une femme tout près (« sans dépasser la colline » : *tsy mihoa-bongo*).

Le « ne pas dépasser la colline » fait écho au « ne pas traverser la rivière » (*tsy mita rano*) merina. Si les jeunes s'unissent suivant leurs désirs, ce genre de calcul est en revanche fréquent dans la catégorie des trente à quarante ans des *sahidilahy* et des *sahidivavy*. En s'assurant pour eux-mêmes une certain aisance, ils garantissent également l'avenir de leurs enfants à naître qui auront accès à un double héritage. On comprend aussi que ce calcul conscient ou inconscient qui favorise la recherche de stabilité conjugale et familiale incite également à renforcer les unions par les mariages civil et chrétien. Ceux-ci, au nombre de dix-huit pour le village, sont également des symboles de statut (plus bas).

La limite de l'endogamie de village

Elle résulte de la conjonction de trois facteurs :

de l'exogamie des *fehitry* ; de l'interdiction de se marier dans les quatre *fehitry* des grands-parents, voire des huit *fehitry* des arrière-grands-parents ; des prohibitions de mariage entre les descendants de germains jusqu'à la quatrième génération descendante inclue de leurs arrière-arrière-petits-enfants (les *zafim-pahatelo* ou troisièmes petits-enfants). Les *zafim-pahefatra* ou « quatrièmes petits-enfants » pouvant à nouveau se marier.

Cette dernière prohibition des *zafim-pahatelo,* qui demeure une interdiction absolue si leurs ascendants communs sont inhumés dans une même maison funéraire, peut être levée s'ils reposent dans des maisons funéraires différentes, ce qui (cf. chapitre quatre) est fréquent.

Je ne reviens pas sur la proportion élevée des mariages dans le village, (deux tiers contre un tiers à l'extérieur). A Amboditononana ce nombre s'explique par le grand nombre des *fehitry* (neuf, dix en comptant les descendants de Tsianaloka). En se reportant à la figure 11.3 il est clair que les choix matrimoniaux à l'intérieur du village des enfants de Martine et de Delphin vont être sérieusement limités par l'exogamie des *fehitry* qui leur interdit de se marier dans leurs cinq *fehitry* d'affiliation. Cette situation apparaît dans une étude plus détaillée non reproduite qui montre que les mariages dans le village fréquents pour les plus de cinquante ans diminuent chez leurs descendants (notamment chez ceux nés de deux parents originaires du village) qui, sans surprise et par la force des choses, seront obligés de chercher leurs partenaires ailleurs. La limite des possibilités sera atteinte à la prochaine génération. Une telle situation est d'ailleurs tout à fait ordinaire dans la plupart des autres villages du Bas-Maningory où la moyenne du nombre des *fehitry* ne dépasse pas quatre ou cinq. En revenant à la même figure, si l'on considère

un village comportant quatre *fehitry* dont les habitants se marieraient entre eux, il est clair qu'après seulement deux générations, leurs petits-enfants, nécessairement affiliés aux (quatre) *fehitry* de leurs grands-parents, seront par là affiliés aux quatre *fehitry* du village, ce qui les obligera à se marier ailleurs. Dans le même temps, la durée d'existence des *fehitry* et/ou la limitation des interdictions des mariages à une fourchette de cinq générations (souche commune comprise), permettront à leurs descendants plus éloignés nés de parents mariés à l'extérieur, de renouer les alliances dans le village. Nous retrouvons la même logique Omaha qui opère suivant des cycle alternés de mariages possibles puis interdits avant d'être à nouveau possibles.

## Les mariages à l'extérieur du village

Je discute du réseau matrimonial d'Amboditononana ainsi que de la question, à mon sens très importante par ses implications sociologiques, de la dispersion des sœurs.

### *Le réseau matrimonial d'Amboditononana*

Je pensais dans un premier temps retracer le réseau matrimonial d'Amboditononana à partir d'un cahier de recensement de la population du village (*Boky Fanisam-bahoaka* : « Livre de comptage de la population »). Cela n'a pas été possible. Il est vite apparu que ce document utile pour les dates de naissance ne pouvait pas être utilisé pour la détermination des villages d'origine des habitants et de leurs conjoint ceci, aussi bien à cause de la coutume rapportée du *manasa rapaka*, que du grand nombre de naissances dans les maternités d'Ampasina-Maningory et de Fénérive. Les données qui suivent proviennent des enquêtes conduites en collaboration avec Philémon dont les résultats chiffrés figurent dans les deux tableaux du début du chapitre. Je complète ces tableaux par une étude

> des villages d'origine des conjoints des habitants d'Amboditononana et également des conjoints de leurs (22) enfants mariés dans le village pendant la période allant de fin 1988 à fin 1991 ; des villages de résidence des 46 jeunes gens et jeunes filles du village partis, sensiblement au cours de la même période, se marier ailleurs.

Les habitants ont une idée assez précise du réseau matrimonial de leur village et s'accordent à considérer que les villages avec lesquels il y a le plus d'échanges sont par ordre d'importance : Ambatofôlaka, Tanambao II, Rantolava, Ampasimazava, Ampasina-Maningory et Agnarivo. Cet ordre d'énumération vérifié pour les deux premiers villages ne l'est pas pour ceux qui suivent. Il ne s'accorde pas davantage avec les résultats des enquêtes concernant les villages d'origine des

conjoints des habitants d'Amboditononana et les villages dans lesquels d'autres habitants originaires du village se sont mariés. Le tableau fait ressortir la structure du réseau matrimonial ; l'ordre de classement des villages est établi en fonction de la fréquence des mentions qui en ont été faites :

Tableau 11.3

**La distribution des villages d'origine des conjoints**

| VILLAGES CITÉS | NOMBRE DE MENTIONS | | | | | | | TOTAUX |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 10 + | 6 | 5 | 4 | 3 | 2 | 1 | |
| des conjoints | 3 | 0 | 1 | 2 | 6 | 5 | 9 | 92 |
| des unions hors vil. | 0 | 1 | 0 | 2 | 0 | 6 | 1 | 19 |

Dans la première rangée, les villages d'origine des conjoints des habitants d'Amboditononana cités 10 fois ou plus (10 +) sont ceux de Tanambao II, d'Anamborano et d'Ambatofôlaka qui reviennent respectivement à 19, 13 et 10 reprises. Ces trois villages sont également les villages dans lesquels les gens d'Amboditononana se sont le plus mariés avec en première position Tanambao II (7 mariages) suivi d'Anamborano et d'Ambatofôlaka. A la suite, viennent six villages avec chacun deux mariages extérieurs, ce qui veut dire que le reste des hommes et femmes d'Amboditononana mariés en dehors du village sont seuls à le représenter dans les villages de leurs conjoints. Les différences enregistrent le décalage entre une situation ancienne correspondant aux mariages des parents dans les années 60/70 et la situation actuelle que les premiers intéressés connaissent pour ce qui les concerne mais qu'ils ne perçoivent pas globalement. Les données vérifient les opinions des interlocuteurs pour Ambatofôlaka et Tanambao II, éventuellement aussi pour Rantolava. Elles les infirment pour le chef-lieu administratif d'Ampasina-Maningory qui bien qu'il soit fréquenté par les habitants des villages de la circonscription vient sur la même position qu'Ankorabe (non cité) précédant Andapateza et Vohibato et suivi de Rantolava et d'Ambodibonara.

Les habitants d'Ambodimanga I et de Vohipamelona villages, dont les Zafin'i Sandry et les Rafandrohôzana forment le noyau et qui peuvent être considérés comme des villages satellites d'Amboditononana, se marient de la même façon.

En résumé le réseau matrimonial régional se structure autour d'Amboditononana et d'une série de villages pivots dont en première position Tanambao II, Anamborano et Ambatofôlaka. Les déplacements de village à village des parents et affins sont particulièrement nombreux à l'occasion des rituels et notamment des rituels funéraires qui, pendant la saison fraîche, se multiplient à la fréquence de plusieurs par semaine.

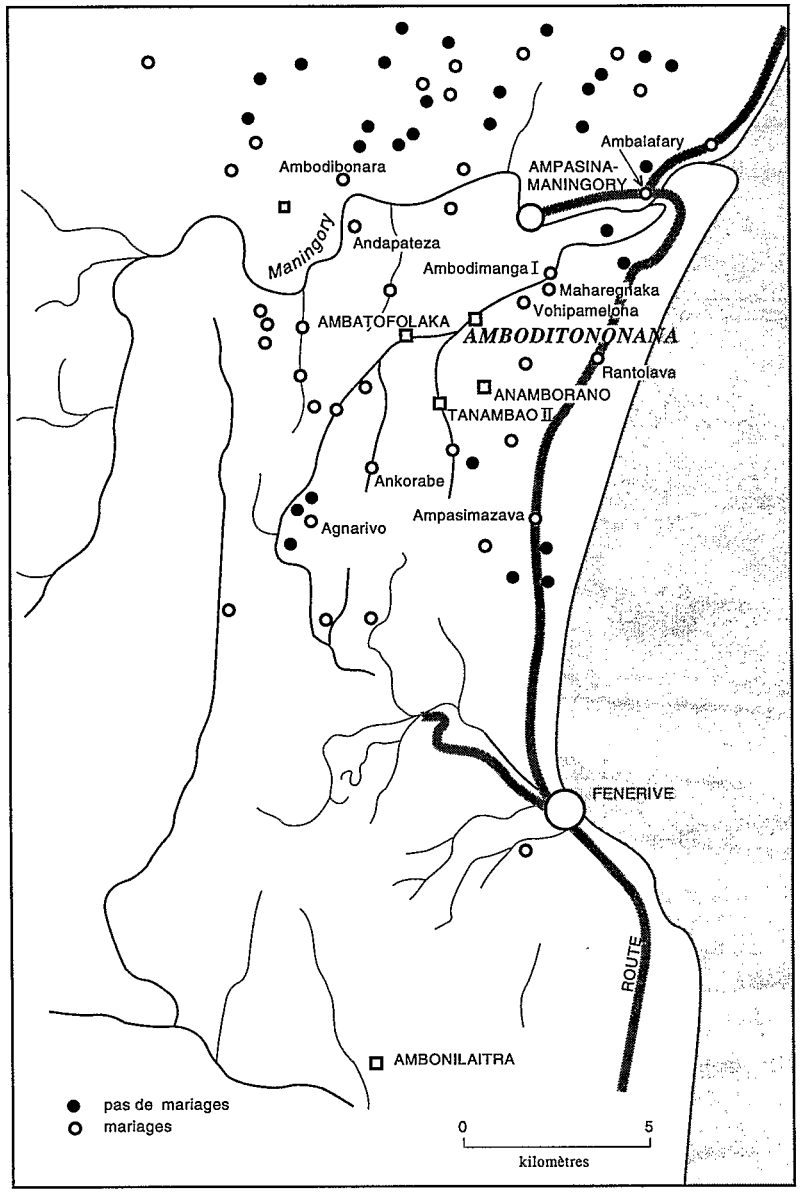


Figure 11.4

**Le réseau matrimonial d'Amboditononana**

En l'absence d'une règle stricte de filiation et de résidence post-matrimoniale, les mariages ne sont pas directionnels, ce qui rend inutile de les marquer par des flèches. Les noms des villages pivots indiqués en toute lettre sont signalés par des carrés ou des cercles blancs. Les cercles sans mention figurent les villages faisant partie du réseau matrimonial régional. Les cercles noirs correspondent aux villages non mentionnés et, par conséquent, laissés en dehors de ce réseau. Une étude sur les mariages des parents (décédés) des habitants les plus âgés que je ne reproduis pas fait apparaître les noms de dix autres villages dont celui d'Ambonilaitra au sud-ouest de Fénérive d'où sont originaires de nombreux parents et grands-parents des membres les plus âgés actuels des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafimihoatra. La figure révèle l'extension du réseau matrimonial, sa limitation et sa densité.

Environ 80 % des mariages d'Amboditononana et des villages voisins se font dans la direction du sud et de l'ouest. L'espace de quelques kilomètres carrés dans lequel ils surviennent est limité au nord par le cours inférieur du fleuve Maningory ; à l'est par la route nationale qui par Fénérive et Ampasina-Maningory relie Tamatave à Mananara ; à l'ouest, par une ligne de collines qui dominent la vallée de la rivière Iazafo qui n'est pas franchie. Vers le sud la limite est une ligne idéale perpendiculaire à la côte coupant droit vers l'ouest à environ deux kilomètres au sud d'Ampasimazava. Seulement douze villages faisant partie de l'espace d'échanges sont localisés au nord du Maningory. Au sud et à l'ouest de Fénérive le nombre n'atteint pas la dizaine mais, parmi ces villages, figurent Ambonilaitra dont je viens de parler, ainsi qu'à une vingtaine de kilomètres au sud de Fénérive, Morondrano où se trouve le patrimoine foncier de l'épouse de Manahirana mère de Philémon. Dans ces cas la distance n'est pas un obstacle. Qu'il s'agisse de visites familiales, de gestion de terres ou de rituels, les villageois se déplacent en taxi-brousse, passent généralement une nuit à Fénérive chez des parents et repartent le lendemain par le même moyen. Les membres de plusieurs *fehitry* d'Amboditononana ont des parents à Fénérive qui, généralement présents au village lors des récoltes, participent régulièrement aux rituels. En revanche les originaires du village vivant à Tamatave se manifestent beaucoup moins et leur retour au village est souvent consécutif à des difficultés.

Le réseau régional d'échanges n'est rien d'autre que l'addition des réseaux particuliers des *fehitry* eux-mêmes d'extension très différente. Les conjoints des Zafin'i Sado viennent de 14 villages ce qui est un maximum. Ceux des Marinkely, Maroandambagna, Marofotsy et des Rafandrohôzona sont originaires de 11 villages distincts. Tous les autres *fehitry* et les descendants de Tsianaloka se situent au-dessous de ce chiffre. Pour les Marinkely, les Maroandambagna et les Marofotsy ces précisions confirment la diminution signalée des opportunités matrimoniales dans le village.

A l'intérieur des *fehitry*, les pratiques matrimoniales se ressemblent. La seule explication obtenue a été que dès l'instant, où elles se sont avérées bénéfiques, « les premières unions en attirent d'autres ». Ceci, non pas parce que gens répètent les mariages de leur parents (ce que les règles d'exogamie interdiraient), mais parce que l'extension des réseaux matrimoniaux les met, notamment à l'occasion

des rituels, en contact avec les habitants des villages affins membres d'autres *fehitry*. Pour conclure, compte tenu de l'enfermement et de la limitation de l'espace des échanges matrimoniaux, il est probable qu'une compilation du cahier de recensement n'aurait pas donné des résultats significativement différents de ceux produits par l'étude particulièrement astreignante réalisée avec Philémon.

*La dispersion des sœurs*

La dispersion des sœurs renforcée par les interdictions de mariage entre leurs descendants constitue, je le répète, l'une des particularités importantes de la sociologie malgache. Le premier jour de mon premier séjour à Amboditononana, j'avais appris de Razafy, l'épouse de Manahirana, que ses deux sœurs germaines étaient mariées l'une à Ambonilaitra, l'autre à Ampasimpotsy. Razafy avait immédiatement ajouté :

> « Izikoa... raha misy olom-pirahavavy iray tam-po alain'olo, tsaratsara kokoa sambisan-tanàgna toy izay iray tanàgna... satria mifanakeky rizareo ka mifa(n)karegny imbo... matetika mifa(n)karatsy... » : « C'est ainsi... lorsque des sœurs germaines sont prises pour épouses, il vaut mieux qu'elles aillent chacune dans un village différent plutôt que d'aller dans un même village, parce que, si elles étaient proches, elles "sentiraient réciproquement leurs odeurs" (et) souvent cela tournerait mal... »

Pressentant l'importance d'une telle information donnée en fin d'après-midi, je l'avais notée de mémoire le soir même sous l'auvent de la maison et dans une complète obscurité (ce qui contribue sans doute à expliquer le mélange personnel de malgache officiel et de betsimisaraka). Pourtant ce n'est que plus tard, au retour de l'Androy, que j'en avais saisi toute la portée. Il a été question à propos des mariages d'essai du *mifankaregny toetra* : « l'acte d'appréciation réciproque des caractères et personnalités » des futurs époux, une expression qui n'a rien de péjoratif. Il n'en est pas de même de celle de *mifankaregny imbo* « (se) sentir réciproquement l'odeur) » signifiant que chacune des sœurs et, par la même occasion, les familles dans lesquelles elles sont mariées, prennent conscience de leurs travers réciproques et peuvent ainsi se critiquer réciproquement : *mifankahita kilema* : « montrer/faire voir (toujours réciproquement) les défauts », ce qui dans une société théoriquement gouvernée par le *fihavagnana* qui prône avant tout la bonne entente, ne peut que ruiner leurs relations. A quelque temps de là, Zafizanaka avait remarqué que les inconvénients du *mifankaregny imbo* valaient pour toutes les relations personnelles, citant à l'appui le proverbe : « havagn-davitra amonoan'akoho, havagn'akeky mifamali-lava » : « parents éloignés on tue une poule (pour les recevoir) ; parents proches, on se dispute sans arrêt. »

Les qualifiants de proche et d'éloigné sont compris dans le double sens généalogique et géographique. A une tout autre occasion à Tananarive, un ami exprimait la même idée sur un registre tout aussi général en citant un autre pro-

verbe : « Olon-tiana tsy hiaraha-monina » : « Les personnes que l'on aime on ne réside avec elles (pas ensemble). »

En merina « résider ensemble » signifie « résider dans une même maison ». Si en Imerina, deux sœurs mariées qui, par définition vivent dans des maisonnées distinctes (règle du *mitokantrano*), peuvent de ce fait sans inconvénient vivre dans un même village, il n'en est pas de même ailleurs à Madagascar, ce que Michel Be de Fénérive confirme pour le pays betsimisaraka en relatant (en français) deux situations, l'une ancienne à Andratambe le village d'origine de son père, la seconde toute récente, également convaincantes :

> « Je me souviens de deux sœurs du village (d'Andratambe) qui avaient été épousées par deux hommes d'un (même) village voisin... Non, ils n'étaient pas parents... Elles acceptent et l'aînée revient chez sa mère pour accoucher. L'accouchement se passe mal et l'enfant meurt... A quelque temps de là, la sœur cadette vient aussi accoucher, l'accouchement se passe bien... Alors la famille a poussé l'aînée à consulter le devin (*ampisikidy*) qui lui a dit, "vous êtes toutes deux (mariées) dans le même village, cela ne convient pas (*tsy manjary*), vous devez vous séparer". L'aînée a donc divorcé et, comme elle avait été mariée au nord (de son village), elle est allée se remarier au sud... »

L'expression *tsy manjary* « qui ne convient pas » dans le sens où elle est non conforme à ce qui se fait, confirme l'existence d'un ordre normatif. Le deuxième cas est tout aussi net :

> « Il y a un mois j'ai rendu visite à X et j'ai vu chez lui une jeune femme que je ne connaissais pas. X m'a dit : C'est ma fille. Vous ne l'avez jamais vue parce qu'elle était mariée à Tamatave. Son mari qui travaillait au port a été licencié et a décidé de rentrer dans son village où se trouvait déjà une autre de mes filles, aussi celle-ci n'a pas voulu y rester et est revenue chez moi... Il ne s'agit pas de divorce, elle est prête à reprendre la vie commune dès que son mari aura trouvé un nouveau travail ailleurs que chez lui ».

Les raisons avancées sont toujours les mêmes : le risque de jalousie (*fialononana*) qui peut aller jusqu'à l'utilisation de la sorcellerie (*mosavy*). Dans le village de leurs maris, tout le monde peut être le témoin de la mauvaise entente des sœurs livrées à elles-mêmes. Ce raisonnement applicable aux mariages « normaux » virilocaux explique que la situation soit tout à fait différente dans les cas où les sœurs se marient « chez elles » dans le village dont elles sont originaires (*tompontagnàna*), voire sur leur propre espace résidentiel (*tokotany*). C'est précisément la situation des deux filles mariées de Todilahy qui explique, qu'en répartissant impartialement et équitablement le travail entre ses deux gendres mariés uxorilocalement (l'un originaire du village, le second Betsileo), il préserve l'entente (*fihavagnana*) entre ses filles. Quatorze des 18 femmes originaires d'Ambodito-nonana, ayant des sœurs également mariées à l'extérieur dans des villages différents, confirment l'existence de ce modèle (ces 18 mariages figurent dans le tableau 11.2). Les exceptions apparentes n'en sont pas. Dans tous les cas, où les

sœurs sont mariées dans les mêmes villages, il s'agit de « gros » villages tels ceux d'Amboditonanana, d'Ambatofôlaka ou de Tanambao II et dans tous les cas, elles vivent dans des espaces résidentiels (*tokotany*) différents, de la même manière qu'en Androy elles ne vivaient pas dans les mêmes hameaux.

> Deux sœurs mariées civilement et religieusement à Ambatofôlaka et leurs maris appartiennent à des familles chrétiennes, ce qui de l'avis des leurs suffit à prévenir tout mauvais vouloir. Le dernier cas est celui d'une femme de forte personnalité qui, après avoir divorcé de deux hommes du village, réside avec son nouveau mari à Tanambao II mais cependant dans un *tokotany* différent de celui où est mariée sa deuxième sœur, une troisième vivant à Ampasimazava. Plusieurs épouses d'originaires d'Amboditonanana appartenant au même *fehitry* Zafilango résident de la même façon sur des *tokotany* distincts.

Après l'exemple de Todilahy, ces données ethnographiques confirment que la préférence toute pragmatique pour une dispersion des sœurs mariées ne vaut en réalité que pour les unions « normales », virilocales, à l'extérieur du village et ne se pose guère dans le cas inverse des mariages uxorilocaux dans lesquels les gendres restent sous le contrôle des parents de leurs épouses. Je n'insiste pas sur le peu de confiance accordée aux sœurs et aux filles, dérivant (selon les conceptions reçues) de leur nature émotive caractéristique de la nature féminine « faisant des femmes, ce qu'elles sont » (*maha izy azy*).

## Les conséquences des unions multiples

Nombre de figures des chapitres précédents sont des exemples d'unions multiples. La polygamie n'ayant jamais été très pratiquée dans la région et ne l'étant plus du tout, ces unions sont des unions successives. La généalogie très réduite de la branche d'Amboditononana du *fehitry* Zafimihoatra de Kiao et de Belalahy permet de cerner les points d'intérêt :

> Kiao a vécu avec plusieurs partenaires d'abord. Dans l'ordre : un fils de Seviry (Laibalana) dont elle n'a pas eu d'enfant ; Razamany, petit-fils de l'ancêtre éponyme des Zafin'i Sado dont la descendance, appartient à ce *fehitry* ; Jambalaka du *fehitry* Fambahy Fohy de Sahakondro dont elle a eu Ikoma et sa sœur Ivôla (non portée sur la généalogie). D'un quatrième conjoint dont on ne se souvient pas du nom – ou simple partenaire d'occasion ? – est né Totohely.
>
> De gauche à droite, Indrefa le père de Belalahy originaire du village d'Ambatofôlaka a été marié cinq fois, quatre fois coutumièrement, la cinquième civilement et religieusement. Il a vécu en particulier avec Hasina la veuve de Ndianambininy dont il a eu un fils, demi-frère de Belalahy. Je rappelle qu'après séparation d'avec un nouveau mari Hasina est retournée à Amboditononana auprès de ses enfants [38]. Les quatre autres unions uxorilocales d'Indrefa dans les villages

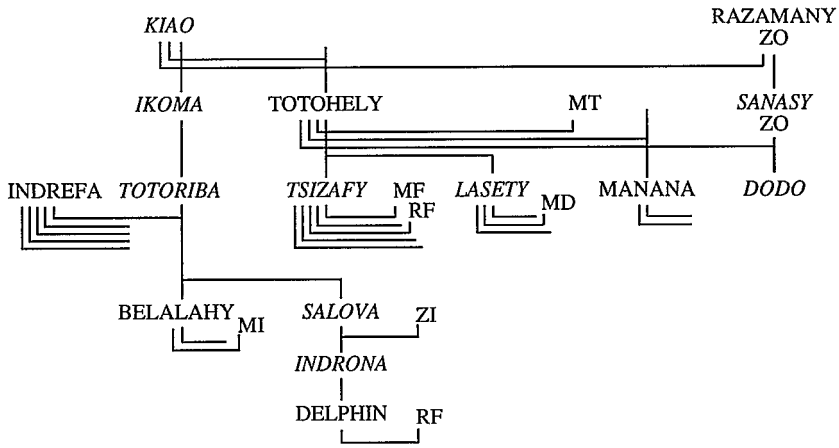


Figure 11.5

**Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana**

d'Analamankaragna, d'Ampasy, d'Ankorabe, de Marotragno ont toutes été fertiles. A l'exception de Belalahy, leurs enfants vivent à Ambatofôlaka, mais l'un d'eux (Maro) possède une terre à Amboditononana où il a résidé et où il est très connu. Pour décrire ses relations avec ses demi-germains paternels, Belalahy a employé l'expression *iray tam-po sambisan-dreny*, quelque chose comme : « (nous sommes des) germains (mais chacun) avec sa mère ».

Totoriba mère de Belalahy ne s'est mariée qu'une seule fois avec Indrefa dont les autres épouses se sont toutes remariées à plusieurs reprises. Ceci a produit une chaîne de demi-germains paternels et utérins et une situation passablement compliquée que Belalahy perplexe explique par l'expression *sambisan-dray, sambisan-dreny* : « (à) chacun son père, (à) chacun sa mère ». En bref, les mariages d'Indrefa et de ses épouses ont engendré pas moins de dix groupes de demi-germains tantôt de même père tantôt de même mère qui vivent dans les villages différents. A la question : « Êtes-vous en relation ? » Belalahy répond « Oui ». « Assistez-vous aux rituels de tombeaux ? » : « Oui ».

Belalahy a été marié deux fois. La première fois il a « suivi » son épouse et les enfants nés dans le village de leur mère y sont restés. Après la séparation il a épousé civilement et religieusement Marintsoa du *fehitry* Marinkely, une fille de Ndianambininy.

Je ne commente pas la descendance de la sœur de Belalahy mariée à un Zafin'i Sandry qui a surtout vécu à Ankorabe mais qui possède des terres à Amboditononana où vivent sa fille [120] et son petit-fils Delphin [21] (figure 11.3). Un autre frère germain possédait des terres au village où il était marié. Je ne parle pas davantage de ses autres germains nés de Totoriba pas plus que de la descendance des germains de cette dernière dont un frère, prêtre ancestral du *fehitry* Zafimihoatra, et une sœur (Ivôla), sont très connus dans le village.

Totohely marié quatre fois a eu des enfants de chaque mariage. Je n'ai indiqué que ceux d'entre eux qui ont vécu au village ou qui y ont actuellement des descendants. La première et la dernière union se sont faites dans le village avec deux femmes très connues : Volamarina du *fehitry* Maroantsaky et Sanasy du *fehitry*

Zafin'i Sado mère de Dôdo [77] qui avait également été mariée à Mila du *fehitry* Rafandrohôzana (fig. 4.2). La même Sanasy est née d'un autre mariage de Razamany le mari de Kiao (fig. ci-dessus). Tsizafy a été mariée cinq fois dont deux fois dans le village avec Ingiaza, un Marofotsy et Tovolahy, un Rafandrohôzana. Elle a eu des enfants des cinq lits résidant pour la plupart sur l'espace Zafimihoatra (fig. 5.4). Sa sœur Lasety a été mariée trois fois dont avec un deuxième Tovolahy du *fehitry* Maroandambagna [49][6] et avec Pierre du *fehitry* Ravahoaka d'Ilapa (fig. 3.6). Manana leur demi-frère a des enfants de ses deux mariages qui vivent au village, dont l'un avec une femme (Siza) du *fehitry* Maroandambagna.

Il a été possible d'établir la liste des unions successives et également si elles ont été suivies de naissances, des cohabitations voire des rencontres passagères de chacun des habitants d'Amboditononana qui, pour les jeunes, se produisent notamment lors des bals nocturnes *jiro/mena* (litt. : « lampes rouges »). Tout à fait adéquat, ce terme désigne les bals de nuit organisés une ou deux fois par mois dans les villages, parfois plus souvent, avec des orchestres venus d'Ampasina-Maningory ou de Fénérive. Ces bals qui se terminent généralement de la manière attendue contribuent au nombre des naissances hors mariage. Ces enfants, qui ne posent pas de problèmes majeurs aux jeunes parents, n'en posent pas davantage à leurs grands-parents. Dans tous les cas ils sont élevés par les parents de la jeune fille ou bien, lorsqu'ils possèdent suffisamment de terres, par les parents du jeune homme qui les regardent comme une sorte de garantie ou d'assurance sur l'avenir. Cela mériterait d'être développé : lorsqu'ils occupent des positions d'autorité et se jugent suffisamment puissants, les parents s'approprient littéralement les enfants nés de leurs fils ou de leurs filles avec l'intention, quelquefois candidement avouée, d'augmenter le capital humain qu'ils contrôlent. Prenant en considération les naissances, je n'ai pas tenu compte du caractère (coutumièrement) reconnu ou non reconnu des unions. Il est évident, le chapitre quatre sur l'admission dans les tombeaux l'a montré, que dans tous les cas où les unions ne sont pas socialement reconnues, les enfants sont affiliés au *fehitry* de leur parent de statut le moins élevé. Cela va tellement de soi qu'il paraît superflu de poser la question.

Ce type d'enquête très délicat ne peut évidemment qu'être conduit auprès des premiers intéressés avec malheureusement cet inconvénient majeur, que dès qu'il y a incertitude et/ou ambiguïté, ils optent invariablement pour le statut le plus avantageux. S'agissant d'ancestralité, vérifier leurs dires auprès d'autres personnes (ce que la déontologie la plus élémentaire exclut) ne servirait à rien. Seuls des fous oseraient courir le risque, en insultant leurs ancêtres, de s'attirer leur malédiction.

En revanche, je l'ai également signalé, la peur de l'inceste oblige les géniteurs et leurs parents à se souvenir de l'existence des enfants illégitimes qu'ils voudraient parfois oublier.

6. Chez de nombreux interlocuteurs, ce mariage de deux sœurs avec deux Tovolahy n'a pas été sans causer des confusions dans l'attribution des enfants respectifs.

Dans le Bas-Maningory l'inceste est appelée *lôza,* du même mot qui désigne le malheur. On dit que les femmes incestueuses (et aussi, celles qui ont consenti à des relations sexuelles avec des Makoa – descendants des anciens esclaves africains appartenant pour la plupart à cette ethnie) sont *kibon-dôza* : ont le ventre gonflé sans être enceinte. Si par malheur elles l'étaient, cela serait pour les enfants à naître encore beaucoup plus grave car, enfants incestueux (*zaza lôza*), ils sont condamnés à une mort précoce. Les unions fréquentes avec des Makoa battent en brèche cette croyance, mais en revanche les idées concernant les mariages incestueux persistent et obligent les hommes ou les femmes à avouer des liaisons ou accidents cachés qu'ils auraient préféré taire. Lors des accouchement difficiles la confession des écarts sexuels par les deux parents devient une exigence absolue qui commande la vie de la mère et de l'enfant. C'est la raison pour laquelle la coutume exige que le mari du moment non admis auprès de la parturiente doit néanmoins se tenir à proximité immédiate pour, éventuellement (si la naissance est difficile et que sa femme n'a rien à se reprocher), venir confesser sa faute.

> Surveillant de plantation à Nosy Be et dans la presqu'île sakalava d'Ampasindava où (comme dans plusieurs régions du nord-ouest) les communautés makoa sont nombreuses, Mellis soulignant la grande liberté sexuelle écrivait que lorsque les parturientes avaient du mal à accoucher et que l'on craignait le pire, elles se hâtaient d'énumérer les hommes susceptibles d'être le père de l'enfant. Le dernier nom énoncé avant la naissance étant supposé désigner celui d'entre-eux qui l'était (Mellis : 21). Ce témoignage m'a été répété dans le même village de Marotogny où l'auteur avait vécu et, également, à Fénérive.

Ces données établissent un lien entre les écarts sexuels et l'inceste puisque, dans les sociétés à petite échelle des campagnes malgaches, des frères et sœurs élevés séparément dans le même village ou dans des villages voisins risquent, s'ils ignorent le lien de germanité qui les unit, de commettre l'inceste. Le risque suffisamment grave oblige leurs parents biologiques à leur découvrir la vérité[7]. Au-delà de la génération des grands-parents l'incertitude de la paternité apparaît très nettement dans l'établissement des généalogies. Les gens ne sont sûrs que de la filiation par les femmes du *fehitry*. Pour les épouses des hommes, la protection des interdits de *mitrambogno* dont j'ai dit un mot, ne constitue pas une garantie suffisante. Cela pose également la deuxième question de l'existence ou de l'inexistence de mariages stables au début du siècle et au siècle dernier. Résolue par la négative pour les esclaves makoa dont les maîtres ne reconnaissaient pas les unions, l'étude des généalogies me donne à penser que cette question se pose également pour les milieux libres. En effet, ainsi que je l'ai relevé dans le chapitre trois, dans le Bas-Maningory les filiations sont retracées la plupart du temps au travers de femmes. Cela tient-il à l'incertitude des naissances consécutive à l'instabilité et à la multiplication des unions ? Au très grand nombre de Makoa

7. Des situations très gênantes pour les intéressés et souvent cocasses pour les tiers qui rappellent exactement la chanson créole rétablissant les véritables relations de parenté : « Ton père n'est pas ton père etc. ».

esclaves ou affranchis autrefois matrilinéaires ? Je ne le sais pas. Il faut encore noter que l'assimilation betsimisaraka des formariages avec des gens de condition sociale inférieure ou appartenant à des ethnies très différentes, en l'occurrence antemoro ou merina, à des relations incestueuses, rejoint les anciennes interdictions merina qui assimilaient dans une seule catégorie criminelle les mariages incestueux, les mariages entre Blancs et Noirs et le crime de sorcellerie, censés les uns et l'autre en mettant les choses « sens dessus-dessous » compromettre l'équilibre du *lahatra*. Je reviens en fin de chapitre sur le rôle joué par les interdits et les prohibitions de la parenté et du mariage dans la limitation des choix matrimoniaux.

*Les remariages et la multiplication des demi-germains*

L'exemple des Zafimihoatra du village a mis en évidence la multiplication des groupes de demi-germains qui, s'ils se rattachent tous à ce *fehitry*, appartiennent également à celui de leur parent qui n'en fait pas partie. Si l'on développe la généalogie de la figure 11.5 en prenant en compte les mariages des conjoints des seules Tsizafy et Lasety (et en se limitant de surcroît aux seules unions avec des membres des *fehitry* du village), les unions s'entrecroisent en tous sens et l'image se complique au point qu'il n'est plus possible de la représenter. Opérant dans la logique de la figure 5 de l'introduction, les chaînes de germanité et d'alliance enchevêtrent d'un réseau serré non seulement le village mais la région[8]. Ceci, en donnant aux gens l'impression qu'ils sont entourés de parents et d'affins, justifie leur crainte quasiment obsessionnelle de l'inceste. Les mêmes données ont montré que les unions successives séparent les uns des autres les enfants nés des différentes unions. Selon leur lieu de résidence, ceux-ci regroupés avec leurs demi-germains paternels ou maternels, affiliés à des *fehitry* distincts et enfin inclus dans des parentèles différentes, sont voués à des cours de vie dissemblables, dont les transhumants antandroy ont donné un premier exemple. Je ne m'étends pas davantage sur les conséquences regardant les enfants qui, au gré des mariages successifs, connaissent des destins très divers avec tous les inconvénients que cette instabilité de parentage (*parenthood*) présente pour leur première socialisation. Cela nécessiterait une recherche que je n'ai pas entreprise. Je relève cependant que les intéressés pensaient que les solutions adoptées étaient rarement satisfaisantes et qu'à leurs avis, les enfants qui semblaient être le plus à l'aise étaient ceux qui étaient élevés par le ménage de l'un de leurs grands-parents ou parfois, – l'exemple de la maisonnée de Manahirana va le montrer – par un membre résident du *fehitry* de leur père ou de leur mère, les confortant dans leur appartenance au *fehitry* et, par-là, dans leur identité.

8. Plusieurs essais de représentation ont abouti à des figures aussi involutées que des circuits électroniques, qui si elles suggèrent très effectivement l'intrication des relations d'ancestralité et d'alliance des membres des différents *fehitry* et les doubles ou triples affiliations des enfants issus des unions, ne sont plus lisibles.

Il n'est pas possible de parler des relations entre les germains et demi-germains en général, sinon qu'il est admis que les relations des demi-germains utérins ou des demi-germains sont d'autant plus confiantes qu'ils n'ont pas ou peu d'intérêts communs. De l'avis unanime leurs rapports sont largement commandés par la résidence et, lorsqu'il y a résidence commune, les gens identifient simplement les demi-germains à des frères, des sœurs ou des frères et sœurs nés des mêmes parents. Selon plusieurs opinions, la stabilité ou l'instabilité de l'enfance retentirait par la suite sur celle des mariages. Les différences de sexe font, (de la part des hommes), l'objet de présupposés défavorables aux femmes, les rendant par exemple responsables, du fait de leur tendance à la jalousie, de rendre difficiles les relations de leur mari avec leur père et leurs frères, ou encore avec les maris de leurs sœurs. La cause première tenant toujours à leur nature réputée plus affective et plus émotionnelle que celle des hommes. S'agissant de sœurs, Todilahy et Michel Be ont expliqué que cette impasse était facilement résolue par la dispersion des sœurs mariées hors de chez elles. Il n'y a d'autant moins de problèmes pour les sœurs mariées dans leur village d'origine qu'en tout état de cause leur père et leurs frères ont, dans tous les cas, préséance sur leurs maris uxorilocaux. Dans le Bas-Maningory, en dépit de leur supposée propension à la jalousie les relations entre les sœurs apparaissent plus libres que celles entre les frères.

> En Imerina les relations entre les sœurs me paraissent plus difficiles qu'elles ne le sont dans le Bas-Maningory. Dans les villages un peu isolés d'Imerina et du Betsileo, de nombreux interlocuteurs soutiennent que les sœurs devraient se marier par ordre d'aînesse, les aînées avant les cadettes. Certains ajoutent qu'il est de la responsabilité du dernier frère (*faralahy*) de ne pas se marier aussi longtemps que sa dernière sœur ne l'est pas.

En revenant au Bas-Maningory, l'écart entre les préconceptions et ce que l'on peut constater est d'autant plus choquant qu'en règle générale, les femmes, surtout à partir de la quarantaine, outre qu'elles ont un sens pratique exercé et autant sinon plus d'idées personnelles que les hommes, apparaissent à l'encontre des idées toutes faites beaucoup moins émotionnelles que ces derniers. Contraintes par les coutumes impératives (*Fomba*) destinées à prévenir les heurts, les conduites réciproques des hommes apparaissent beaucoup plus formelles. A Amboditononana les relations de frères sont pourtant réputées satisfaisantes, ce qui paraît-il n'était pas toujours le cas dans le reste du pays betsimisaraka. Besy Arthur de Tamatave (un ancien secrétaire d'État très connu disparu en 1992) déplorait pour la région de Mananara les conflits de frères, conflits qui « à cause des héritages » pouvaient être encore plus âpres voire violents chez les Tsimihety voisins, au point de provoquer fréquemment des départs définitifs. Un trait qui selon lui expliquait la mobilité et les migrations individuelles et collectives caractéristiques de cette ethnie.

> Zafidady Ihango, dans une étude inédite sur les Tsimihety du village d'Antsatramidola à une cinquantaine de kilomètres au nord de Mandritsara en plein

Androna, souscrit à cette opinion qui pourrait à la limite inciter au recours à la sorcellerie.

Les relations d'affection et de confiance réciproque qui prévalent effectivement entre les frères et les sœurs colorent celles de leurs conjoints respectifs avec toujours une discrète préséance de la sœur sur l'épouse et du frère de l'épouse sur le mari de la sœur. Cette relation privilégiée explique – pour ceux qui les admettent – les mariages par échange de sœurs dits *mifanakalo varandra* : un frère et une sœur épousant une sœur et un frère (plus loin).

Les gens du village se rendent parfaitement compte des inconvénients de l'instabilité des unions et des mariages multiples. Plusieurs d'entre eux, employant le mot *loza,* n'ont pas hésité à parler de leurs résultats « désastreux » sans toutefois évoquer l'égoïsme des femmes comme le font les Sakalava de Nosy Be et de la vallée du Sambirano qui les accusent franchement de développer cette situation d'instabilité en stratégies délibérées, qui leur permet d'amasser des fortunes en retenant à chaque séparation une fraction des biens de leurs maris successifs (Ottino 1964a). Je n'ai rien entendu de semblable dans le Bas-Maningory... Ce sentiment explique la tendance actuelle qui, à l'imitation de plusieurs personnes importantes (*olo maventy*) du village, favorise les mariages légaux curieusement exemplifiés par le mariage religieux (*mariazy*) interprété comme un engagement à vivre sa vie autrement. Les mariages légaux de Belalahy et de ses enfants ne s'expliquent pas seulement par le fait que la famille de sa femme est très religieuse et que l'un de ses frères est catéchiste catholique. Ils procèdent tout aussi fortement d'un sentiment d'absurdité que selon Belalahy, son père (Indrefa) aurait profondément ressenti lorsque séparé une fois de plus de sa précédente épouse il décida, pour marquer la différence, d'épouser sa mère « devant l'Église et le *Fanjakana* (l'Administration) ». Je reproduis en note la liste des responsables de cases (*tompon-tragno*) du village mariés légalement et religieusement. Lorsqu'ils ont plus de cinquante ans ils sont sans exception, hommes ou femmes, effectivement considérés comme des *olo-maventy*, « des personnes prédominantes » compris ici dans le sens de personnalités honorables ou de personnes « de bien »[9]. Dans une société qui fait flèche de tout bois, le mariage légal et chrétien me semble être regardé comme un atout symbolique. En tout cas, ceux qui les contractent, les jeunes – tout autant ou davantage – que les plus vieux me semblent conscients de cette nouvelle réalité.

9. Tous ces chrétiens convaincus au nombre de 18 sont responsables de case (*tompon-tragno*). Je les énumère par *fehitry*. TS : Céline [32], Alphonsine [31] ; MI : Mano [37], Soba [36], Isidore [118], Augustin [119], Solange [123], Alphonse [124], Fabien [121] ; RF : Marie Jeanne [71], Velomboanio [92], Manahirana [93], Vincent [90] ; ZM : Tibavy [78], Belalahy [79] ; ZI : Bernadette [111], Todilahy [112], Zafizanaka [125].

## L'indifférenciation de la structure sociale

L'affinité crée la parenté de parentèle qui parce qu'elle ne distingue pas entre les parents des différentes lignes donne l'impression d'une parenté à la fois englobante et indifférenciée. Je me limite à cette question de ce que l'on pourrait appeler le comput indifférencié de la parenté et à celle du choix et de la composition des noms des enfants de la maisonnée de Manahirana qui en est une application.

### *Le comput de la parenté*

Si les habitants des villages betsimisaraka ont tendance à ne pas établir de distinctions bien tranchées entre leurs parents corésidents d'ancestralité et leurs parents de parentèle qui ne résident pas dans leur village, ils font, comme partout ailleurs dans l'île, une nette différence entre :

> La parenté d'ancestralité par la descendance de *karaza* et par le *fehitry* d'appartenance principale comprenant les parents corésidents et ceux vivant ailleurs.
>
> La parenté (bilatérale) de parentèle théoriquement sans limites mais que l'adage *valo razagna ny olombelogno* : « l'être humain a huit ancêtres », limite à la descendance des huit arrière-arrière-grands-parents qui, du fait de la règle d'exogamie des *fehitry*, appartiennent à des *fehitry* différents.
>
> La parenté par le patrimoine. Les affiliations multiples pouvant affilier Ego à plusieurs unités patrimoniales *lôva raiky* embrassant les terres et les groupes de cohéritiers y ayant accès.
>
> La parenté par le mariage. Les affins, un mot sans équivalent en betsimisaraka comme dans la plupart des autres parlers malgaches, sont parfois désignés par l'expression *havagna ampihavagna* : « parents par la confiance réciproque du *fihavagna/fihavanana* ».
>
> S'ils ont eu des enfants communs, les conjoints séparés restent *miray anaka*. « "un", "unis" par les enfants ».

Suivant les niveaux de génération les affins sont classés comme *rafoza(na)* : beaux-parents ; *vinanto* : gendres ou brus ou encore *valilahy* : beaux-frères/belles-sœurs. Les affins d'Ego étant les parents maternels ou paternels de ses enfants, dès lors que les unions ont été fertiles la relation d'alliance persiste au-delà de leur dissolution. Dans le cas contraire elle disparaît, à moins que les affins n'aient participé à des rituels majeurs qui, pour un temps, obligent à réciprocité. La parenté n'intéressant que les vivants, il n'est guère plus possible en pays betsimisaraka qu'en Imerina de parler de parenté par le tombeau. Théoriquement, la distinction importante serait celle qui sépare les parents proches des parents éloignés. En réalité, dans le Bas-Maningory cette distinction ne tient pas et, contrairement à nombre d'opinions, la parenté proche n'a rien à voir avec les parents que l'on appelle *havagna mitohy* qui « se suivent (comme des grains de

collier sur un fil) » pour lesquels Ego dit simplement : *havagna mitohy aminahy* : « il/elle est *havagna mitohy* avec moi ». Effectivement si ces parents avec lesquels il est possible de retracer degré par degré les liens généalogiques sont des parents de *fehitry* ou de parentèle qui, ordinairement, comptent, les parents éloignés de *karaza* avec lesquels il est possible de retracer les liens généalogiques sont également des *havagna mitohy*. Ego peut encore utiliser l'expression pour parler de ses affins qui sont les proches parents de la famille d'orientation de son conjoint :

> « Havagna mitohy no akeky : "les havagna mitohy sont proches" aus-si : "izikoa anatin'ny raza(gna) raiky na fehitry raiky dia havagna mitohy jiaby" : "Tous les parents par le *karaza* et par le *fehitry* sont des *havagna mitohy*" ».

Dans leurs relations quotidiennes les Betsimisaraka du Bas-Maningory mettent pourtant un point d'honneur à ne pas marquer de différences entre leurs différentes catégories de parents, qui, désignés par le même terme de *havagna,* sont simplement des parents :

> « Ny havagna havagna foana, tsy misy teny hafa, tsy misy fanavahana. Na zana-biavy, na zana-dehilahy, havagna daholo. Tsisy ambony, tsisy ambany » : « les *havagna* sont tout simplement des *havagna*, il n'y a pas d'autre mot, il n'y a pas de distinction. Qu'ils soient parents par les hommes ou parents par les femmes, ce sont tous des parents. Aucun n'est au-dessus, aucun n'est au-dessous ».

Cette pétition de principe ne correspond pas à la réalité. Les parents qui comptent sont ceux auxquels on a le maximum à faire, c'est-à-dire d'abord les parents corésidents du *fehitry* et cohéritiers sur les unités de *lôva raiky*, aussi quelques affins du même site résidentiel suivis des cohéritiers du *fehitry* propre et des autres *fehitry* aux terres desquels on a accès. En résumé, en termes de sentiment, l'arrangement des parents est le suivant :

> parents corésidents et cohéritiers > parents par le *fehitry*
> et la proche parentèle > parents par le *karaza*

L'exemple du groupe de commensalité de la maisonnée de Manahirana vérifie avec la notion de *havagna mitohy* le caractère indifférencié de la structure sociale qui apparaît nettement dans le choix et/ou dans la composition des noms des descendants.

### *L'unité de commensalité de la maisonnée de Manahirana*

Outre le choix indifférencié des noms des enfants repris, en totalité ou en partie, à celui de leurs ascendants vivants ou décédés, parfois longtemps avant leur naissance, cet exemple fait également ressortir la pertinence de la parenté de corésidence.

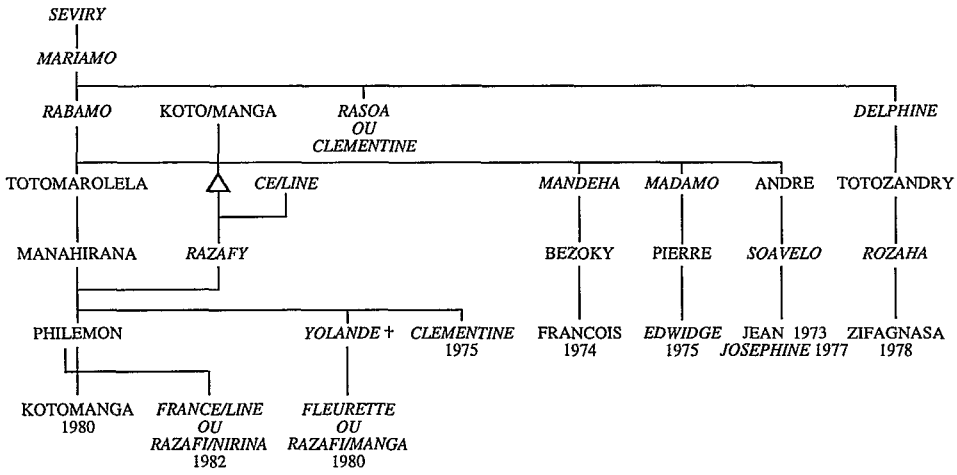


Figure 11.6

**L'unité de commensalité de la maison de Manahirana**

Les choix et/ou composition des noms des descendants

La composition des noms de Clémentine et des petits-enfants de Manahirana et de Razafy (fille de Mahatody de la figure 4.3) parle d'elle-même. Les noms des enfants peuvent être composés à partir de syllabes empruntées aux noms de plusieurs ascendants, généralement des grands-parents (*kako*) dont ils constituent une sorte de raccourci en même temps qu'ils expriment le caractère émotif et affectif de la parenté ainsi que l'identité censée unir les générations alternées des grands-parents et de leurs petits-enfants. Manahirana et son épouse hébergent pas moins de onze enfants les plus jeunes de quatre à cinq ans, les plus âgés adolescents, ce qui au moment des repas donne à la grande cuisine derrière leur maison un air de réfectoire. Les enfants sont soit ses enfants (une fille) ou petits-enfants, soit des descendants de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine qui dans tous les cas se considèrent et sont considérés comme Rafandrohôzana. Les descendants d'Imboalahy ne sont regardés comme tels que lorsqu'ils se trouvent à Amboditononana. François, Edwige, Jean, sa sœur Joséphine et Zifagniasy appartiennent également aux *fehitry* de leurs pères qui pour François et Edwige est celui de leur grand-père paternel (les maris de Mandeha et de Madamo). Je n'ai pas obtenu d'explication pour le choix des noms d'Edwige et de Jean. S'ils ont jamais eu des noms malgaches, ils les ignorent. Joséphine prend le nom français de la sœur d'André. En revanche les noms des autres enfants sont des noms composites qui empruntent leurs éléments aux syllabes des noms de plusieurs ascendants :

> Koto/manga fils aîné de Philémon se voit attribuer le nom du complet du père du père de la mère (Razafy) de son père (G + 4 par rapport à lui). Le nom de sa demi-sœur Razafi/nirina, en français Franceline, associe celui de la mère de son père (la même Razafy) à la dernière syllabe /line/ de Ce/line mère de sa mère.

Le nom malgache Razafi/manga de Fleurette, fille de Yolande la fille décédée de Manahirana, reprend le nom de la mère (Razafy) de celle-ci et la même terminaison /manga/ du nom du père du père de la mère Razafy dont le nom complet a été donné au fils aîné de Philémon frère de Yolande.

Le choix des noms, français et malgache, Clémentine et Razafi/arisoa de la dernière fille de Manahirana et de Razafy, est encore plus complexe. Le nom malgache combine à nouveau le nom de sa mère (Razafy) accolé à celui de Rasoa qui est la sœur de la mère du père (Totomarolela) de son père. Clémentine, le nom français de Rasoa, est repris tel quel mais, dans le même temps, il reprend du côté maternel celui de Clé qui était la mère du père de sa mère.

Zifagnasa fils de Rozaha reprend le nom betsileo de son grand-père paternel qu'il n'a jamais connu.

Il y a également un autre symbolisme, le nom de Franceline commence par le son « f » comme le nom de son père Philémon et celui de Florencia, sa *ngivavy* : sa « mère masculine », sœur de ce dernier.

Cet usage est également très fréquent en Imerina. Par exemple les prénoms des Rakotoniaina hommes commencent par R (Rauné, Romuald, Rodin etc.) et ceux des femmes par V (Vololoina, Vola etc.). La composition des noms à partir d'éléments empruntés aux noms des ascendants paternels ou maternels, et souvent aux deux, souligne le caractère indifférencié de la structure sociale. Les raisons de cette coutume ne sont pas claires. Plusieurs informateurs pensent qu'il n'y a pas de croyances relatives à une transmission de caractères des ancêtres à leurs descendants :

« Tsy misy finoany mihevitra fa toe-tsaina ireo razana taloha hifindra amin'ny zanany, na zafy » : « il n'y a pas de croyances selon lesquelles les caractéristiques psychologiques (litt. : la nature de l'esprit) des ancêtres d'autrefois se transmettent à leurs enfants ou petits-enfants... »

Les interlocuteurs s'accordent sur l'idée que la « seule raison » de cette pratique est « le refus de l'oubli » : « tsy misy antony hafa, tsy very tadidy » ou, plus positivement, celle du « devoir de se souvenir du nom des parents morts » : « fa atao tadidy afantarana ny anaran-drazagna », surtout des noms des parents qualifiés de « déracinés » (*arongam-pohatra*). Disparus sans mettre au monde (*tsy mametry*) les enfants, qui après leur mort les auraient fait vivre comme ancêtres, ces infortunés sont véritablement morts deux fois

Ils peuvent pourtant être évoqués dans les invocations (*jôro*) mais précisément comme « ceux qui n'ont pas mis des enfants au monde » (*tsy mametry*). Plus forte, l'expression d'*arongam-pohatra* est un peu l'équivalent de celles du *maty momba* merina à connotations juridiques ou de *fotsy antsy* des contes merveilleux qui désignent la situation des *de cujus* morts sans postérité. Il reste cependant (comme partout à Madagascar) qu'à moins d'impuissance constatée (par exemple l'impossibilité d'érection), la stérilité est toujours attribuée aux femmes sans pour autant être forcément interprétée comme résultant d'une faute grave que les ancêtres feraient payer à leurs descendants. Ces différences d'attitudes expliquent sans

doute que les femmes betsimisaraka et, plus largement, celles de l'ensemble du nord de Madagascar n'ont pas le sentiment de malédiction qu'éprouvent les femmes stériles (ou réputées telles) des hautes terres centrales ou les Bezanozano et Zafimaniry du premier replat oriental.

En un mot, donner les noms des ascendants directs par toutes les lignes de la parentèle et, également de leurs germains décédés sans postérité aux descendants de leurs proches, est une manière de se souvenir d'eux.

La pertinence de la parenté de résidence

A l'intérieur de la maisonnée les neuf enfants ne sont pas dans la même position. Clémentine est la dernière fille de Manahirana et de Razafy et les enfants de Philémon et de Yolande, leurs petits-enfants. Les autres enfants ne sont pas adoptés mais simplement pris en charge par Manahirana et son épouse, ce qui veut dire qu'ils n'hériteront pas de leurs terres. Ceci ne s'oppose pas à ce qu'ils soient éventuellement bénéficiaires de dons (*fanomezana*). Le caractère classificatoire de la nomenclature de parenté place les enfants, suivant leurs positions généalogiques, dans la position d'oncles maternels ou de tantes paternelles (*zama* ou *ngivavy*) ou de fils/filles ou de neveux ou nièces (*zanaka* ou *sidy*). Pourtant, contrairement à ce qui se passe en Androy, il n'est tenu compte que des âges chronologiques et les différences de génération étant ignorées, les enfants sont regardés comme des germains. Si l'on veut, la corésidence écrase ces différences. Il y a plus. Normalement les petits enfants de François, Edwidge, etc. pourraient se marier ; désormais du fait de la commune résidence de leurs grands-parents ils ne le pourront plus, ce qui sur ce plan rejoint l'exogamie résidentielles des hameaux antandroy. Dans la société betsimisaraka ainsi que dans les autres sociétés exogames du nord, la commune résidence constitue des collatéraux, voire des parents d'âges chronologiques rapprochés (appartenant à des générations différentes) en groupe de germains. Ce faisant, l'effet est en tous points semblable à celui des mariages merina de cousins ou de collatéraux lesquels, en repartant de la même façon d'un point zéro, reconstituent l'unité d'un groupe de germains par définition identiques les uns aux autres (fig. 8.3).

## Les interdits de la parenté et de l'affinité

Toutes les unions ne sont pas licites. Aussi longtemps que la généalogie reste connue, l'union est impossible entre des descendants de sœurs. Cette interdiction pourrait se confondre avec un effet banal de l'exogamie de *fehitry* et de parentèle si ce n'était deux points. D'abord, sans être indéfinie, elle est plus étendue que l'interdiction merina qui ne s'étend pas au-delà des petits-enfants de sœurs, pour lesquels de surcroît l'interdiction pouvait être levée (cf. chapitre huit). Ensuite l'interdiction est dite *fady,* un terme qui surprendrait dans ce contexte si elle

n'était pas également qualifiée de « chaude » ou de « brûlante » (*mafana* ou *may*) ce qui rejoint directement le concept des *samby ampela* de l'ouest et du sud de Madagascar du chapitre neuf et de l'Appendice I. Pour le reste la limitation des choix résulte des mêmes causes qui limitent l'endogamie de village et surtout de la présence d'interdits et de prohibitions matrimoniales de la parenté d'ancestralité (*fehitry*), de la parenté de parentèle et, ce dont on parle moins, de l'affinité et de l'alliance. Les interdits d'ancestralité sont étendus aux quatre *fehitry* des grands-parents (*hatramin'ny kako*) mais, en dépit de l'adage cité des huit arrière-grands-parents, pas au-delà. Les interdictions valent également pour les enfants nés des unions illégitimes qui sont tenus de respecter les interdits ancestraux et personnels de leurs géniteurs.

Dans la fourchette des trois générations, les rapports sexuels entre parents constituent des incestes (*lôza*) qui, nous le savons, devraient normalement frapper de stérilité les partenaires et particulièrement les femmes dont les ventres incestueux se gonflent sans qu'elles soient enceintes. Je l'ai dit, ces croyances se perdent mais, en revanche, l'idée que les enfants incestueux, s'ils ne meurent pas rapidement, sont condamnés à rester maladifs et peu éveillés, demeure. Les interdits et prohibitions calculés à partir d'un groupe de frères et sœurs germains ou demi-germains prohibent les unions de leurs descendants jusqu'à leurs arrière-arrière-petits-enfants inclus (en betsimisaraka les *zafy fahatelo* ou troisièmes petits-enfants). Les unions sont possibles à la génération suivante et les « quatrièmes petits-enfants » (*zafy fahefatra*) peuvent se marier (*mahazo mampialaka* ou *mifampialaka*). L'inceste, qui ne concerne que les enfants et petits-enfants (premiers *zafy*), devient dès la génération suivante une simple prohibition qu'il est possible de lever en sacrifiant un zébu aux ancêtres. Ceci cependant à la double condition que les descendants de germains ne résident pas dans le même village, ou en tout cas pas sur le même espace résidentiel (*tokotany*), et que les germains qui les rendent parents ne soient pas inhumés dans la même maison funéraire. La première condition contribue à limiter l'endogamie de village dont j'ai parlé. La seconde empêche que l'interdit ne se transforme en une simple prohibition susceptible d'être levée. La même distinction joue à la génération suivante de leurs arrière-arrière-petits-enfants (G - 4) ; les unions acceptées, si les ancêtres ne partagent pas le même tombeau exigent, dans le cas contraire, un rite de lever de prohibition. Les explications sont claires :

> « Ohatra, izikoa fehitry iray, raha mipetraka an-tagnàna tsy mahazo mifampialaka... izikoa avy amin'ny toerana hafa mahazo... Rahoatra ka manôkana an-tragno manara, tsy mahazo, izikoa efa nisaraka tragno manara mahazo. Raha efa ela, na dia mbôla mitondra io anaran-drazagna io, mitohy ny zafimitelo na efatra, izay voalazainy tsy mihavagna intsony ka mahazo mifampialaka... » : « Par exemple, si le *fehitry* est le même, si l'on reste dans le même village on ne peut pas se marier... si on vient d'un autre endroit, on le peut... Si la maison funéraire est la même (unique) on ne peut pas... Si elle est distincte (séparée) on le peut. S'il y a longtemps (si l'origine commune est lointaine, même si l'on porte le même nom d'ancêtre, c'est-à-dire de *karaza* ou de *fehitry*), que l'on en arrive aux troisièmes ou

quatrièmes petits-enfants et qu'on peut dire que l'on n'est plus parents, alors on peut se marier. »

Un originaire de Mananara était plus absolu : « Izikoa mbôla fantatra ny tantara ny fihaviana ny raza, raha mbôla tadidy, tsy mahazo mifanambady » : « Si l'on connaît encore l'histoire de l'origine des ancêtres, si on s'en souvient, on ne peut pas se marier ».

La même personne rappelait que les Betsimisaraka d'autrefois plaçaient leurs morts (séparés par sexe) dans de grands cercueils collectifs (*hazo lava* = cercueils longs) taillés dans le bois très dur et quasiment imputrescible de l'*ambora* et que leurs descendants ne pouvaient pas se marier avant qu'ils ne soient complètement pourris, ce qui équivalait selon lui à une durée de neuf générations. Ces informations m'ont été répétées par deux autres interlocuteurs avec le même chiffre symbolique des neuf générations.

L'*ambora* étant devenu très rare, les Betsimisaraka qui continuent à utiliser les cercueils collectifs (ce qui n'est pas le cas dans le Bas-Maningory) prennent le bois également dur de l'arbre *velogno avotry* censé se régénérer au contact du sol. Certains arbres sont absolument prohibés. S'ils étaient transformés en cercueils, ils tueraient ceux qui ont pris l'initiative de les abattre.

Les explications reliées à l'imputrescibilité des cercueils de bois *ambora* ont été à trois reprises assorties d'une étrange théorie (quelque peu incompatible avec l'idée d'interdiction de l'*ambora*) selon laquelle des levers de prohibition étaient possibles pour les générations obliques (un descendant de la quatrième génération pouvant épouser un descendant de la cinquième ou de la septième et vice versa) et aussi, en partant de l'ancêtre d'origine inhumé le premier pour ses descendants des générations G - 3, - 4, - 8 et - 9 (?). Le rite de lever de prohibition, (à nouveau on ne peut pas lever un interdit), se dit *ala-lôza* sans d'autres précisions. Je n'ai pas entendu parler de degrés de prohibition tels ceux au moins implicites des Tanala et, je le crois des Bezanozano puisque, suivant la gravité de la transgression, ils pratiquent l'un ou l'autre des deux rites de *fafy* : *le fafy aomby* : « *fafy* du zébu » s'il s'agit de parents proches ; le *fafy toaka* : « *fafy* de l'alcool » s'il s'agit de parents éloignés.

Un autre caractéristique des mariages betsimisaraka est d'accepter le mariage d'Ego avec l'épouse (séparée ou veuve) du mari de sa sœur et de lui interdire d'épouser la femme du frère de sa femme (voir figure 11.7).

La figure montre que les termes descriptifs de parenté et d'affinité identiques pour les deux beaux-frères (mari de la sœur et frère de l'épouse) qui sont désignés par le même syntagme de *velahy* ou de *valilahy* sont différents pour les deux belles-sœurs. La sœur du mari de la sœur (premier diagramme de la figure) est appelée « sœur » : *anakavy* (*anabavy* en merina) tandis que l'épouse du frère de la femme (deuxième diagramme) est appelée *ragnaotra*. Par symétrie, le frère de l'épouse du frère de l'*anakavy/anabavy* du premier diagramme de la figure est appelé « frère » (*anadahy*).

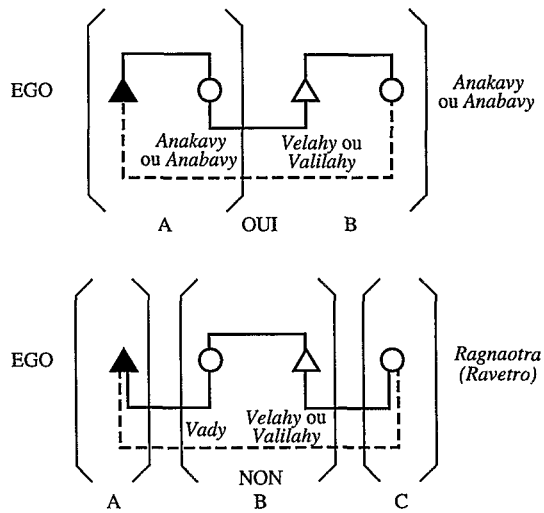


Figure 11.7

**Les unions permises avec la sœur du mari de la sœur interdites avec l'épouse du frère de l'épouse**

Manahirana, qui après divorce ou veuvage serait libre d'épouser la sœur de son beau-frère (*anabavin'ny velahy/valilahy*), époux de sa sœur, ne pourrait en aucun cas épouser son autre belle-sœur Tiba, femme de son beau-frère (le frère de sa propre femme en l'occurrence de Razafy mère de Philémon), qui parce qu'elle est l'épouse de son beau-frère (*vadin'ny velahy/valilahy*) est sa *ragnaotra* :

> « Vadin'ny valilahy i Tiba, tsy havagna izy fa tsy azo vadiana, na dia misaraka izireo tsy azo atao » : « Tiba est l'épouse du beau-frère, ce n'est pas une parente, mais elle n'est pas épousable, même s'ils sont séparés, ça ne peut pas se faire. »

Cette interdiction ne concerne que Manahirana (et, s'il en avait, ses germains de même père et de même mère – *niny raiky, baba raiky*). Elle ne concerne pas Rabe son demi-frère paternel (*baba raiky, tsy reny raiky*) pour lequel, ni parente ni affine, Tiba est une parfaite étrangère qu'il serait libre d'épouser.

Ces distinctions terminologiques et de conduites se projettent à la génération suivante. La sœur d'Ego du premier diagramme devient la *ngivavy* (*angovavy* dans le nord-ouest), litt. : la « mère masculine » des enfants de son frère, en français de ses neveux et nièces croisés, appelés *sidy* en betsimisaraka *asidy* en sakalava et en tsimihety ou encore *asily* en antankarana. Les relations avec la sœur du père des plus retenues sont en accord avec l'appellation qui la désigne. La même réserve des enfants du frère à l'égard de leur tante paternelle caractérise leurs attitudes à l'égard de son mari et, tout particulièrement, de la sœur de ce dernier :

> Terminologiquement, le *ngivavy/angovavy* : « père féminin » du nord de Madagascar fait pendant au *renelahy/renilahy* : « mère masculine » du sud et des régions

périphériques, marquant de la même façon le caractère bifurqué (en parents paternels et maternels) des terminologies. Du côté paternel le mari de la sœur *ngivavy* ou *angovavy* est automatiquement appelé *zama*, (*ngivavy/angovavy* <=> *zama* « affin ») alors que l'épouse de l'oncle maternel *zama* est la *zena*, (*zama* « parent » <=> *zena*). Cela veut dire que les mêmes termes s'appliquent suivant le cas à des parents ou à des affins de parents.

A l'inverse, en se rapportant au deuxième diagramme, si les relations des enfants d'Ego avec leur oncle maternel *zama* (frère de leur mère sont des plus libres) les relations avec son épouse (l'ancienne *ragnaotra* devenue leur *zaina* ou *zena*) sont plus complexes. Dans le nord de Madagascar tout au moins en pays sakalava et antankarana les relations entre les neveux utérins (*adidy* ou *asily*) du zama et son épouse *zena* parfaitement libres les incitent à multiplier à son égard les plaisanteries sexuelles les plus osées, provocations dont leur oncle maternel n'est pas censé se formaliser. Ce n'est pas le cas en pays betsimisaraka où, si comme partout ailleurs les rapports avec l'oncle maternel *zama* sont sans contraintes, la *zena* demeure en contraste une personne que l'on doit respecter. Cela devrait être vérifié pour le pays tsimihety sur lequel des informateurs eux-mêmes Tsimihety fournissent des renseignements contradictoires prouvant que les usages varient suivant les régions et les milieux : quelquefois parenté à plaisanterie, quelquefois contrainte. Cette disparité des attitudes me semble être en rapport avec un certain sentiment d'éloignement à son égard qui me semble tenir à la règle d'exogamie des *fehitry*. Pour les enfants d'Ego, de la même façon que le *fehitry* paternel est distinct du *fehitry* maternel, la *zena* qui n'appartient pas à leur propre *fehitry* d'affiliation principale et, *a fortiori*, pas davantage à celui du *zama*, appartient nécessairement à un troisième *fehitry* qui leur est totalement étranger. Bien que parfaitement conscients de ce contraste, les personnes avec lesquelles j'en ai souvent discuté ne sont jamais parvenues à l'expliciter. Effectivement, comparé au premier, le deuxième diagramme de la figure fait ressortir non plus deux *fehitry* mais trois :

Celui d'Ego et de son fils ; celui de son épouse ; celui de la *zena* épouse du frère de son épouse dont le *fehitry* (A) est donneur de femme au *fehitry* (B) lui-même donneur de femme au *fehitry* (C) d'Ego.

Théoriquement ces distinctions ne posent aucun problème aussi longtemps que la société adhère au principe de filiation patrilinéaire selon lesquels les enfants d'Ego appartiennent au *fehitry* de leur père. Cela n'est plus la cas dans le Bas-Maningory et on comprend que le glissement de la société vers l'indifférenciation qui se produit bouscule quelque peu ces logiques fondées sur le caractère discret des groupes de patrifiliation. Peut être dans un but de ré-enchaînement des alliances en transformant les affins d'affins en affins, il est habituel dans l'ensemble du nord de Madagascar que la *zena* favorise les mariages entre les jeunes gens et jeunes filles de son propre *fehitry* (C) et les neveux (Ego II) et nièces croisés de son mari du *fehitry* (A). Il m'a été soutenu (pour les pays betsimisaraka et

aussi tsimihety) que ce souci de la *zena* serait à l'origine des mariages par échange de sœurs appelés *mifanakalo varandra* [10]. Si l'exogamie de parentèle interdit la répétition de ce genre de mariage et, par là, l'apparition de séquences d'alliance de mariage de type Kariera (qui sont possibles ailleurs dont en Imerina), les mariages *mifanakalo varandra* n'en donnent pas moins naissance à des cousins bilatéraux « par la chair » : *ara-nofo*, parfois regardés comme aussi proches que des germains de même père et de même père, (plus proches par conséquent que ne le seraient des demi-germains). Si l'on se souvient du chapitre cinq c'est exactement ce qui se produit dans l'espace résidentiel Marofotsy (MF4) entre les membres de ce *fehitry* et les descendants de Tsianaloka (cf. fig. 5.3). Désormais confondus en un seule unité patrimoniale *lôva raiky* de parenté et d'héritage ils sont, ainsi que les expressions de *mahazaka tany* et de *mahazaka tragno* [11] qui leurs sont appliquées en témoignent, regardés comme doublement propriétaires du site résidentiel et des cases qui y sont édifiées. Les pratiques varient d'une manière étonnante. Le mariage *mifanakalo varandra* admis par les uns ne l'est pas par les autres qui le considèrent comme un *lôzan-totry*. En dépit du terme *lôza* qui désigne l'inceste, il s'agit d'un interdit d'appropriation qui exclut des unions non pas à proprement parler incestueuses, mais plutôt jugées moralement inacceptables telles que celles de fils ou de filles avec les conjoints divorcés de leur père ou de leur mère.

> Très mal vus, elles se pratiquent pourtant (cf. les deux unions de Saranto de la fig. 5.3), j'avais noté qu'en Imerina les *Andriana* et les *Hova* reprochaient aux *Mainty* de ne pas hésiter, en dépit de leur crédo exogame, à tolérer cette forme d'union.

Il en est de même des unions d'un homme ou d'une femme avec les anciens conjoints de leurs enfants qu'ils doivent toujours considérer comme des gendres ou des brus (*vinanto*). Passer outre provoque une maladie appelée *sirifo,* incurable aussi longtemps que la relation fautive ne cesse pas. L'accord ne s'est pas fait pour qualifier l'interdiction de mariage avec la femme du frère de la femme qui n'est pas un inceste de parenté *lôza* sans être non plus exactement considérée comme une interdiction *lôzan-totry*.

> Quelques personnes ont parlé d'*ambaka*. Il faudrait préciser le sens de ce terme qui semble stigmatiser tout ce qui constitue une violation de ce que l'on pourrait appeler l'ethos du *mahay miaina*, du savoir vivre au sens malgache, très vigoureux, du terme. Quelques personnes refusent également le (re)mariage (normalement admis) avec la sœur du frère de l'épouse et, l'assimilant à l'union interdite

10. Je l'ai déjà dit, je ne connais pas le sens de *varandra*... *Mifanakalo* signifie s'échanger (réciproquement). Dans la région de la Sakay sur la bordure ouest de l'Imerina et du Vakinankaratra pour désigner le même type de mariage les gens utilisaient l'expression de *mifanakalo anabavy* : « échanger les sœurs », jugée très grossière par les *Andriana* d'Ambohimalemy.

11. Passablement difficiles à traduire ces deux expressions communiquent l'idée d'un contrôle et d'une possession absolus de l'espace résidentiel, c'est-à-dire de la terre et de la case qui y est construite.

avec la femme du frère de la femme, le rangent dans la même catégorie des unions interdites *lôzan-totry* (fig. 11.7).

Ces distinctions terminologiques et de conduites se retrouvent dans tout Madagascar. En Imerina la sœur, l'*anakavy* du nord, est l'*anabavy* et les termes de *velahy* ou de *valilahy* n'étant pas employés, celui de *ranaotra* s'applique indifféremment aux beaux-frères et aux belles-sœurs encore appelés si l'on veut distinguer les sexes *zaodahy* et *zaobavy*. Dans l'ouest et le sud la *ragnaotra* est soit la *ragnao* s'il s'agit de l'équivalent de l'*anakavy* ou de l'*anabavy* du premier diagramme de la figure 11.7, soit la *ravetro*, s'il s'agit de l'équivalent de la *ragnaotra* du second. Dans ces régions le terme de *valilahy* est généralisé mais, curieusement, s'il désigne normalement les beaux-frères d'un homme ou d'une femme, dans le sud-ouest il peut également, en dépit de sa connotation éminemment masculine (*lahy* = homme), et de l'existence du terme de *ragnao*, être utilisé en adresse entre femmes comme marque d'amitié réciproque. Je reviens brièvement sur ces questions dans la Conclusion et, à partir d'exemples mahafaly, dans l'Appendice I.

# 12

# Une conception censitaire de l'identité

Je me propose dans ce chapitre, en utilisant les concepts de « champs », de « positions à l'intérieur du champ » et de « capital », capital culturel, social, matériel ou symbolique au sens de Pierre Bourdieu, de totaliser les données des chapitres précédents sur la société betsimisaraka du Bas-Maningory. Il va de soi que l'application de cet appareil exigerait un traitement beaucoup systématique que celui purement indicatif esquissé ici.

Dans les sociétés agricoles malgaches l'accès aux terres fait toute la différence entre ceux qui en possèdent et ceux qui n'en possèdent pas ou, à tout le moins, pas suffisamment. A son tour la propriété ou la non-propriété de terres, généralement en relation directe avec la qualité « d'originaire » (*tompon-tany*) ou de non-originaire, détermine les modes de faire-valoir qui, parce qu'ils commandent l'aisance des ménages, sont eux-mêmes dans la société betsimisaraka étudiée en relation directe avec les affiliation aux groupements d'activité *ampehikely* dominés par les notables puissants. Ces facteurs rendent compte de la structure hiérarchique des sociétés de Madagascar fondées à mon sens sur ce que l'on pourrait appeler une conception « censitaire » de l'identité. J'utilise ce terme au sens des suffrages censitaires français du XIX[e] siècle, qui pour décider de l'attribution du droit de vote éventuellement majoré d'un nombre supplémentaire de voix ou, à l'inverse pour le refuser, instauraient toute une série de critères gradués prenant en considération la situation de fortune, le niveau d'instruction, la profession, les positions occupées par les individus, etc. Pour l'attribution du droit de cité les notables des campagnes malgaches n'opèrent pas autrement et, outre les différenciations habituelles d'âge et de sexe, ils multiplient une cascade de critères d'appréciation explicites ou implicites de ce que l'on pourrait appeler leur conception de la citoyenneté. Ces critères : qualité d'originaire ou de non-originaire, statut social dérivé de l'ordre ou du sous-ordre d'appartenance, ancestralité identitaire, situation des maris déterminée par le type de résidence post-maritale décidant de leur état de maître de maison/case (*tompon-trano/tragno*) *mais, surtout,* situation de fortune évaluée en premier lieu par l'importance du capital foncier ou/et du cheptel possédé, ont été détaillés tout au long de l'ouvrage. Je résumerai en disant que dès l'instant où l'idée de hiérarchie est admise, elle n'a pas de fin, ce qui explique que dans la société traditionnelle pratiquement personne n'occupe le même statut.

A Madagascar un statut qui certes déjà donné à la naissance (*prescribed*) peut aussi être pleinement réalisé, « accompli » (*achieved*), voire quelquefois modifié par les efforts et les performances personnels. Objet de préoccupations constantes le statut ne cesse jamais au cours de la vie et, même au-delà dans la somptuosité des funérailles, d'être continuellement négocié et renégocié.

En me plaçant dans cette perspective, je procède à une détermination de l'origine des terres composant les patrimoines collectifs et individuels toujours directement en relation avec la qualité « d'originaire » (*tompon-tany*) ou de « non-originaire » ou, plus précisément, cette expression étant souvent utilisée dans un sens relationnel quelque peu flou, avec la qualité de « vrai/d'authentique originaire » : *tegna tompon-tany*. On trouve toujours plus ou moins *tompon-tany* que soi ! Il est bien entendu que cette qualification ne vaut que pour les descendants d'ancêtres de condition libre. Ces ancêtres premiers arrivés ont ouvert à la culture les terres qui, abritant leurs tombeaux, sont devenues pour cette raison les terres ancestrales de leurs descendants. S'ils possèdent quelques terres, les villageois non originaires ne peuvent les tenir que des *tompon-tany*, c'est-à-dire ultimement de leurs ancêtres fondateurs. Parce qu'ils ont été les premiers occupants du terroir ces ancêtres sont regardés par tous ceux qui y vivent comme les ancêtres du lieu, si l'on veut comme des ancêtres de *jus soli* maîtres de la fertilité de la terre et qu'il y a lieu de respecter. On comprend que la qualité de « vrai » *tompon-tany* dans le double sens de « maître de la terre » et de « maître du pays » place ceux qui peuvent s'en prévaloir dans une position de médiateurs entre leurs propres ancêtres et l'ensemble des habitants résidents (*mpiara-monina*). Cette qualité constitue donc un capital symbolique qui, commandant l'accès privilégié à ce que j'ai appelé le champ de l'ancestralité, prend le pas sur tous les autres types de capitaux y compris sur les possessions matérielles avec lesquelles il coïncide très généralement mais pas forcément lorsque par exemple les *tompon-tany* qui ont laissé la disposition des terres à de nouveaux venus restent eux-mêmes des éleveurs. Sans poursuivre sur ces exemples attestés dans nombre de basses vallées et deltas du centre- et sud-ouest, ou dans la situation qui est celle du Bas-Maningory, il est clair que les non-originaires les plus démunis n'ont pas d'autres choix que de s'affilier aux groupements d'activité *ampehikely* contrôlés par des notables puissants, concrétisant ainsi par cette affiliation leur dépendance vis-à-vis des *tompon-tany*. Cette conception fondamentalement hiérarchique, fondée sur l'accumulation des capitaux au sens généralisé que Pierre Bourdieu donne à ce terme, opère dans toutes les sociétés de Madagascar qu'elles soient agricoles, pastorales ou les deux à la fois. On comprend que cette représentation caractéristiquement malgache explique de nombreux malentendus culturels concernant aussi bien l'attachement émotionnel aux terres ancestrales et/ou aux tombeaux des sociétés agricoles que les conduites des populations pastorales de l'extrême-sud, du centre sud et de l'ouest (Antandroy, Mahafaly, Bara, Masikoro, Sakalava) à l'égard de l'élevage. Ignorant la dimension symbolique essentielle des conceptions locales, les Occidentaux ont du mal à comprendre que des paysans, vivant fréquemment dans ce qu'ils considèrent comme des masures, investissent des fortunes dans des tombeaux ostentatoires d'où, peut-être, cette qualification facile qui n'explique rien de « société de la mort » appliquée aux sociétés malgaches. S'agissant d'éle-

vage, les pratiques et les attitudes gouvernées par les préoccupations rituelles dont, j'y ai insisté à plusieurs reprises, le zébu est le medium, taxées d'anti-économiques sont sommairement condamnées comme « sentimentales ».

## L'accès aux terres ancestrales et l'acquisition de terres personnelles

Les patrimoines solidaires des groupes de cohéritiers ou individuels peuvent être composés :

> de rizières ou de terres de colline *lôva,* reçues en héritage ;
> de terres *hary,* défrichées ou acquises à titre individuel par achat, échange ou tout autre formule ;
> de terres reçues en don (*fanomezana*) ce qui, leur donnant le caractère de terres *hary,* les confond avec la catégorie précédente ;
> ils peuvent encore se présenter comme un assemblage de parcelles de terres relevant de l'une ou de l'autre de ces provenances.

On se souvient que lors des mariages des aînés de leurs fils nés de mères différentes, les pères antandroy procèdent au *miavake* en leur confiant une partie de leurs troupeaux. Pour leur part, au moment où leurs fils « venus en âge » (*tonga taogno*) sont sur le point de prendre femme, les parents betsimisaraka sont censés leur faire don d'une terre. Il ne s'agit pas d'une obligation mais d'une aide (*fagnampiana*) dont bénéficient également les filles *qui se marient au village* et, parmi elles, tout particulièrement celles qui épousent des conjoints venus d'ailleurs. Je l'ai dit, les maris « suiveurs de femmes » (*mpagnara-baiavy*) de la région mais originaires d'autres villages et, à plus forte raison, les vrais étrangers isolés appartenant à d'autres ethnies qui beaucoup plus que les précédents, sans accès aux terres du terroir, sont d'emblée à juste titre catégorisés comme pauvres (*mahantra*). En principe les filles mariées qui après leur mariage suivent leurs maris, ne reçoivent rien ; ces derniers les prenant normalement en charge, elles sont supposées ne pas avoir besoin de cette aide. Il ne s'agit que d'un principe et, compte tenu de l'instabilité des unions, les parents leur attribuent comme à leurs autres enfants une terre. Idéalement pour les uns et les autres la terre offerte devrait être une rizière. Ce n'est pas toujours réalisable et, à défaut, les fils ou les filles mariés peuvent recevoir une terre de colline (*tanety*), la plupart du temps déjà plantée de girofliers. Il n'est pas dans les usages d'offrir un zébu que les intéressés (hommes ou femmes) sont censés devoir acquérir par leur travail individuel. La possession d'un zébu qui dénote la qualité de travailleur de son/sa propriétaire peut être prise en compte dans la détermination de la position individuelle. Partout à Madagascar, dès lors qu'un homme possède deux ou trois têtes de bétail, il ne peut plus être considéré comme pauvre. Cette manière de penser explique

que de nombreux maris uxorilocaux n'ont de cesse d'en obtenir[1]. La situation betsimisaraka diffère entièrement de celle de la région étudiée de l'Androy où, les terres étant peu considérées, la vraie richesse consiste en zébus. Tout homme antandroy, recevant son premier zébu dès avant sa naissance, ne peut pas ne pas en possèder. En corollaire, se trouver sans zébu est inconcevable et ne peut résulter que de causes accidentelles : sécheresse catastrophique, épizootie, aussi razzias de bandits armés.

> Fréquentes dans les sud-est moyen-ouest et aussi à la limite du pays bara, ces razzias, qui dans les années 80 étaient conduites par des bandits professionnels (*malaso*) bénéficiant disait-on de hautes protections dans les milieux dirigeants, sont restées rares dans l'extrême-sud.

Pour un Antandroy comme pour un Mahafaly perdre ses zébus signifie perdre avec sa richesse son statut d'homme apte à entrer en relation avec ses ancêtres dont le zébu est le médium privilégié. Il est à peine utile de rappeler que dans l'extrême sud mahafaly et antandroy ainsi que dans le sud-ouest masikoro ou sakalava les mots d'élevage et de richesse (*harena*) sont construits sur la même racine *hary* et que dans ces régions les expressions de *mpanjato* ou de *mpanarivo* (« qui en possède cent, qui en possède mille) appliqués aux « riches » décrivent le nombre de zébus, la richesse maximale étant celle des *mpanalina* qui en possèdent dix-mille.

> La racine *hary,* outre qu'elle apparaît directement dans l'expression des terres « créées » *tany hary,* se retrouve dans le rituel du *rasa hariagna* : « partage ou plutôt part des richesses (du mort) », de même que dans le nom de l'ancienne catégorie-*karaza* des *tompon-tany* « maîtres de la terre et du pays » que sont les ZafiSoahariagna, les « descendants de ceux qui possèdent des richesses (*hariagna*) bonnes/bénéfiques »...

La figure établie maisonnée par maisonnée donne le statut juridique des terres auxquelles les ménages ont accès.

J'ai indiqué par des symboles différents les cases dont les patrimoines sont composés, figurant les terres *lôva* en gris foncé, les terres *hary* en gris clair, les terres *lôva* + *hary* en noir. Les terres reçues en don considérées comme des terres *hary* se rajoutant fréquemment aux catégories précédentes, je les ai indiquées par une diagonale surimposée aux symboles précédents[2]. Les dernières terres libres du terroir d'Amboditononana défrichées dans les années 70 appartiennent à des gens âgés de la génération des grands-parents ou des parents (G + 1 ou G 0). Les

1. Les ménages des cases 4, 22, 24, 27, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 48, 49, 54, 55, 56, 58, 60, 67, 72, 74, 79, 91, 93, 112, 113, 114, 118, 119, 123, 125 possèdent de un à trois zébus. Parmi eux de nombreux maris uxorilocaux.

2. Ce qui donne les combinaisons *lôva* + don pour les cases 76, 78 et 130 ; *hary* + don pour les cases 51, 112 et 135 ; enfin *lôva* + *hary* + don pour la seule case 81.

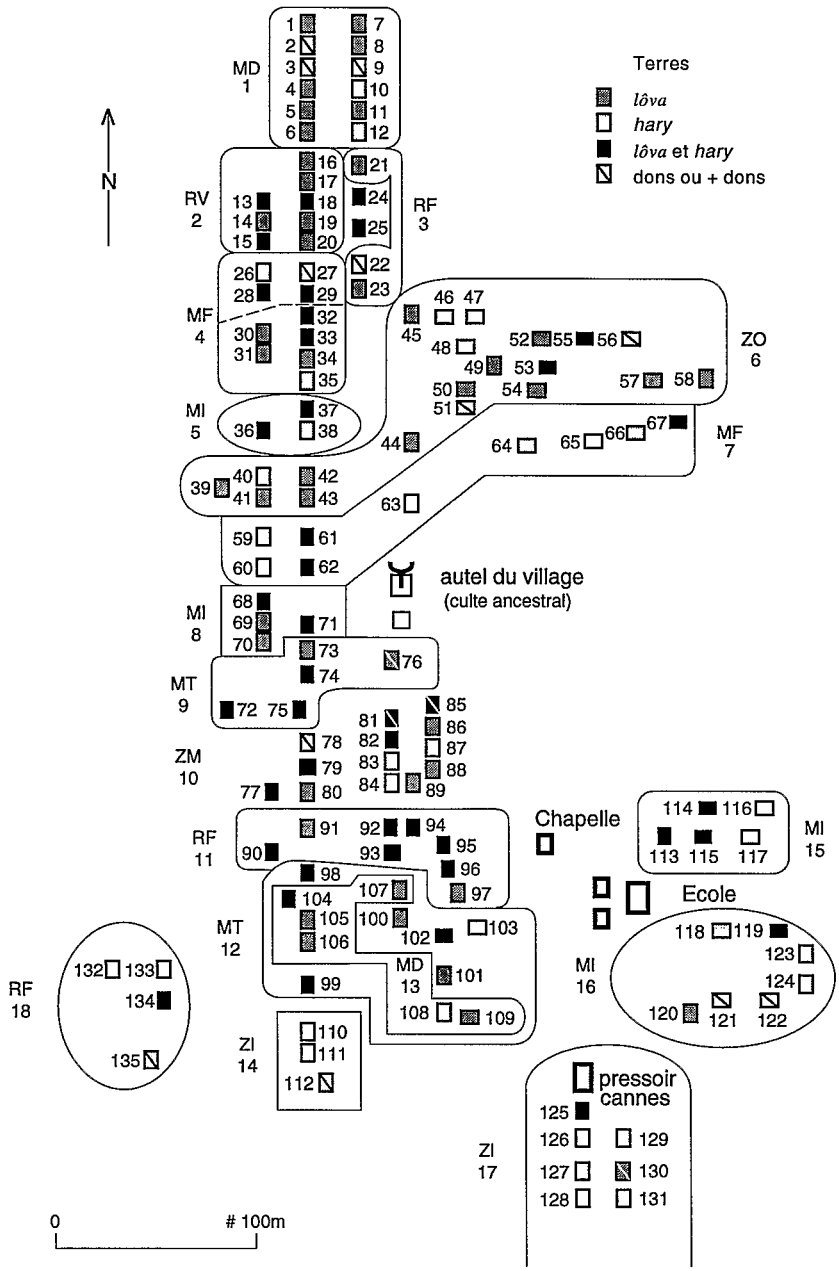


Figure 12.1

**Le statut juridique des terres**

Tableau 12.1

**L'origine ou le statut des terres**

| *FEHITRY* | *ORIGINE DES TERRES APPROPRIÉES OU UTILISÉES* | | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | sans terres | *lôva* | *hary* | don | 1 + 2 | 1 + 3 | 2 + 3 | 1 + 2 + 3 | TOT. |
| RF : | 2 | 4 | 0 | 0 | 5 | 0 | 1 | 3 | 15 |
| ZI : | 7 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 1 | 1 | 10 |
| ZM : | 3 | 3 | 1 | 0 | 2 | 0 | 0 | 0 | 9 |
| MF : | 5 | 4 | 4 | 1 | 11 | 0 | 0 | 0 | 25 |
| RV : | 0 | 5 | 0 | 0 | 3 | 0 | 0 | 0 | 8 |
| MT : | 2 | 4 | 0 | 0 | 5 | 0 | 0 | 0 | 11 |
| MD : | 1 | 10 | 1 | 3 | 2 | 1 | 0 | 0 | 18 |
| MI : | 2 | 3 | 2 | 2 | 7 | 0 | 2 | 1 | 19 |
| ZO : | 4 | 12 | 1 | 1 | 2 | 0 | 0 | 0 | 20 |
| TOTAL : | 26 | 45 | 9 | 7 | 37 | 2 | 4 | 5 | 135 |

seules terres *hary* appartenant à des personnes plus jeunes ont été reçues en dons ou, plus souvent, achetées (cf. chapitre six). A la mort de leurs possesseurs les terres *hary* transmises à leurs héritiers deviennent des terres d'héritage (*lôva*). J'ai laissé en blanc les 26 cases des ménages qui n'ont accès à aucune terre. Les situations sont dissemblables pour chacun des espaces résidentiels (*tokotany*) mais, le plus souvent, les cases blanches sont occupées par des adultes jeunes ou moins jeunes, qui leurs parents étant encore vivants, ne sont qu'ayants droit sur des terres dont ils hériteront à l'avenir. Par exemple Todilahy que nous connaissons de l'espace ZI14, bien qu'âgé de quarante-cinq ans au moment des enquêtes, ne possédait en propre que des terres *hary* qu'il avait d'ailleurs défrichées avec l'aide de son père Zafizanaka et une terre reçue en don de Soazafy (I), la dernière épouse de ce dernier qui l'a toujours considéré comme son fils adoptif. Les deux filles mariées de Todilahy qui n'ont pas quitté son espace résidentiel travaillent avec le concours de leurs maris uxorilocaux sur ses terres *hary* et sur celles de Zafizanaka, leur grand-père paternel. Les positions de plusieurs autres occupants du même espace ZI15 de Zafizanaka ne seraient pas brillantes si ce n'était les nombreuses terres de ce dernier sur lesquelles ils travaillent et, à l'échelle locale, l'entreprise de production d'alcool de canne *betsabetsa* qu'il dirige et à laquelle tous participent. Cette situation de dépendance forcée est également celle de plusieurs habitants du village sans grandes ressources, proches parents d'alliés ou alliés des alliés des « maîtres de cases » (*tompon-tragno*) qui les font vivre. Généralement leur situation est préférable à celle d'isolés étrangers, voire de membres des *fehitry* résidant sur les espaces résidentiels qui en relèvent mais dont, pour une raison ou une autre, le statut n'est pas tout à fait reconnu – ce qui étaient les cas déjà discutés de Ramila [97] du *fehitry* Rafandrohôzana résidant pourtant uxorilocalement chez son épouse sur l'espace RF11, et de Tsimitavy [129] vivant sur celui (ZI17) de Zafizanaka. Parmi les ménages sans terres une dizaine seulement peuvent être considérés irrémédiablement pauvres sans (grand) espoir de ne plus l'être. De l'avis général, leurs enfants, surtout leurs fils, seraient avisés, même au risque de se faire traiter de *jalôko,* de bien choisir leurs conjoints.

Les données de la figure compilant les situations des 18 espaces résidentiels totalisées *fehitry* par *fehitry* sont présentées dans le tableau qui suit. J'ai considéré les descendants de Tsianaloka de l'espace MF4 comme Marofotsy (ce qu'ils sont d'ailleurs pour la plupart) et ceux de l'espace (ZM10) comme Zafimihoatra sans tenir compte de leurs autres affiliations.

## La gestion des terres et les modes de faire-valoir

Les expressions de donneurs et de preneurs de terres sont des abréviations qui recouvrent trois catégories. Les terres « données » ou « prises » peuvent être données ou reçues en don, prêtées ou empruntées, offertes ou prises en location ou encore travaillées en métayage (sur la figure leurs cases sont représentées respectivement en gris clair, en gris foncé, en noir). Il y a lieu de distinguer les deux notions de gestion des terres et de modes de faire-valoir. La gestion des terres concerne ceux que l'on peut appeler les donneurs et preneurs de terres. Les modes de faire-valoir se rapportent plus directement aux différentes combinaisons d'exploitation mêlant le faire-valoir direct avec ou sans aide de salariés à d'autres formules : prêt ou emprunt de terres, location, louage, etc.

### *Les donneurs et les preneurs de terres*

Les donneurs et preneurs de terres ne se confondent pas simplement avec ceux qui en possèdent et ceux qui n'en possèdent pas. Ceci d'autant que certains habitants du village sont dans le même temps à la fois donneurs et preneurs de terres :

Sans qu'il soit nécessaire de recourir à un tableau détaillé qui dissimulerait ce fait capital que, *dans les différents contextes, les mêmes données peuvent revêtir des significations tout à fait différentes,* il suffit d'indiquer que :

> 23 ménages du village donnent ou procurent d'une manière ou d'une autre des terres ;
>
> 86 en reçoivent (en empruntent, en louent, ou en travaillent en métayage) ;
>
> 18 en donnent et en prennent, c'est-à-dire sont à la fois donneurs et preneurs de terres ;
>
> enfin 8 ne participent à aucune transaction.

Les 8 cases ni donneuses ni preneuses de terres sont occupées : par des personnes âgées seules et quelquefois malades très généralement prises en charge par leurs proches parents de l'espace résidentiel ; par des jeunes gens qui viennent de se réinstaller au village ou encore par des personnes qui, possédant des terres, s'en contentent et les exploitent en faire-valoir direct.

Neuf « chefs de cases » ont donné des terres à leurs enfants lors de leur mariage ; soit des rizières et des terres de colline, soit simplement des terres de col-

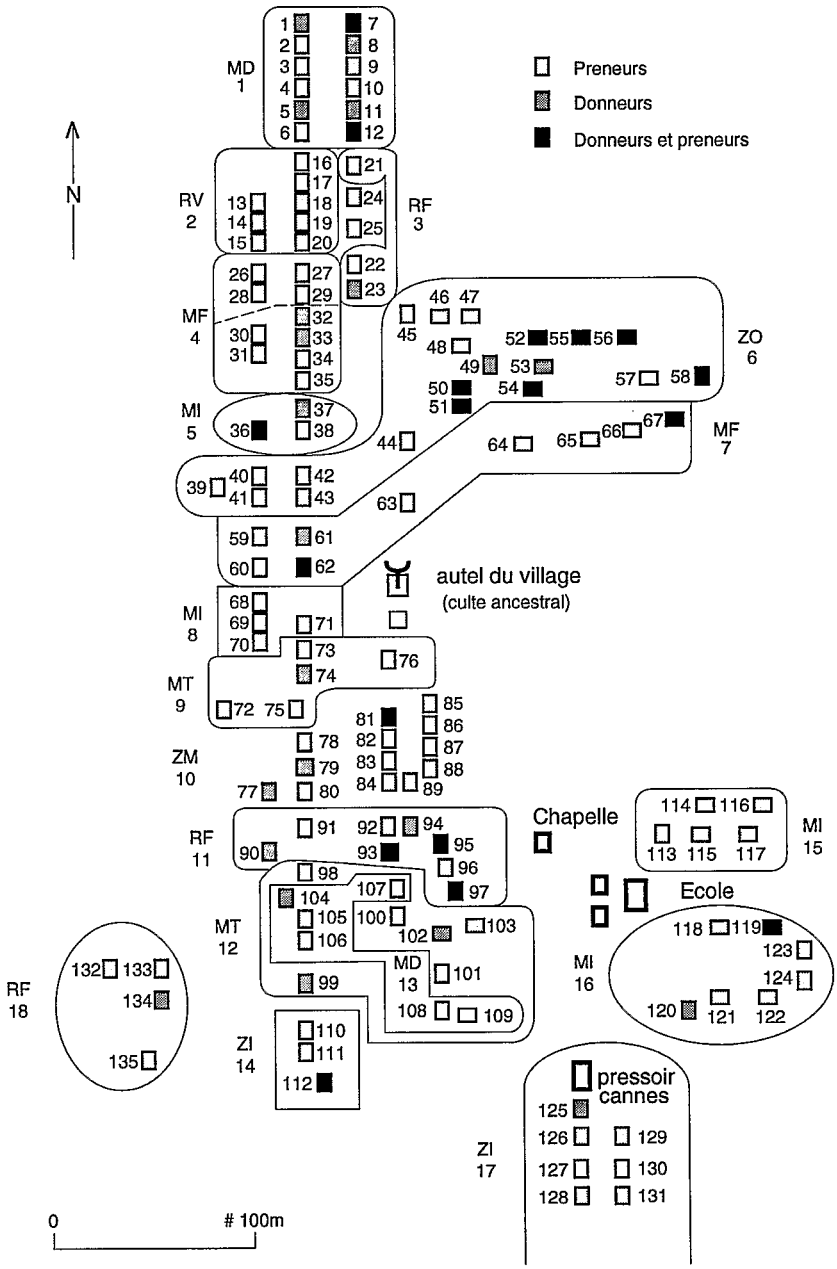


Figure 12.2

**Les ménages donneurs ou/et preneurs de terres**

line. Seize en ont prêté sans paiement à de proches parents, généralement à des fils ou à des filles, mariés dans le village. Ces derniers ayants droit sur les terres ancestrales viendront plus tard à leur succession. Sans surprise, les représentants des trois *fehitry tompon-tany* d'origine (Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra) figurent dans la liste des cases ayant donné des terres. Ils sont suivis de cases relevant des *fehitry* Marinkely et Marofotsy bien dotés en terres. Aucun don de terre en revanche pour les *fehitry* Zafin'i Sado et Ravahoaka qui n'en ont pas les moyens. Parmi les 41 cases donneuses de terres, 23, soit plus de la moitié, donnent des terres en location et 15, plus d'un tiers, en métayage. Parmi ces dernières 10 cases, soit le quart de l'ensemble, donnent des terres à la fois en location et en métayage ce qui leur procure des revenus appréciables.

Parmi les 86 cases ayant reçu des terres, 21 en ont reçues en don. Les chiffres qui ne se recoupent pas signifient simplement qu'ils les ont reçues soit du parent non chef de case (*tompon-tragno*), soit de grands-parents vivants ou morts, soit encore de personnes non parentes ce qui est le cas de plusieurs membres du hameau ZI17 bénéficiaires de la générosité de Zafizanaka [125]. Cinquante ménages travaillent (en tout ou en partie) sur des terres qu'ils ont empruntées sans contrepartie à de proches parents ou, quelquefois pour les isolés, à leurs voisins des espaces résidentiels. Enfin 43 ménages en louent et 74 en travaillent en métayage.

La location et le métayage apparaissent les formules les plus recherchées entre personnes qui ne sont pas proches parents, tandis que le don et particulièrement le prêt de terre prévalent entre parents. Ces différentes formules peuvent se combiner – j'y reviens immédiatement – à propos des modes de faire-valoir.

Il reste les cases à la fois donneuses et preneuses de terres. En se rapportant à la figure précédente cette catégorie correspond à des situations très différentes. Dans le cas de Manahirana [93] et des Rafandrohôzana de l'espace RF11 qui possèdent beaucoup de terres il s'agit de gestion rationnelle des possessions ; les terres sont largement travaillées à l'aide de salariés. Il en est de même des terres de Soba Clément [36] et de Todilahy [112] (dans la gestion de ses terres et d'une partie des terres de son père) tous deux chefs d'*ampehikely*. En contraste rien de semblable pour six des sept cases de l'espace Zafin'i Sado (Z06) dont les chefs de cases solidaires et pressés par la nécessité procèdent à l'intérieur du *fehitry* à des arrangements au profit des membres les plus démunis.

Le cas de Tsavoka [51], fils de Zafizanaka et demi-frère du même Todilahy mais rattaché par sa mère au *fehitry* Zafin'i Sado, illustre comme celui de Dôdo [77] dont il a déjà été question des situations de transition. Lorsque, affiliés à deux *fehitry*, les habitants du village se rattachent à deux groupes de cohéritiers et/ou d'ayants droit, ils procèdent d'ordinaire à des arrangements temporaires qui, s'ils ne sont pas mis en cause de leur vivant, ont toutes les chances de devenir définitifs. De toute manière ce type de situation se résout à leur mort par de nouveaux arrangements entre leurs enfants, certains héritant du côté du père, d'autres du côté de la mère.

Les cas particuliers interdisent toute généralisation et la diversité des modes de faire-valoir n'est que le reflet des situations personnelles c'est-à-dire des positions que les responsables des ménages considérés comme des agents occupent dans le champ de l'ancestralité. Les exemples de Manahirana et des Zafin'i Sado, l'un et les autres à la fois donneurs et preneurs de terres, sont tout à fait convain-

cants. Alors que pour le premier le fait de donner et de prendre des terres est un indice de richesse, pour les seconds il est à l'inverse un signe de pauvreté. En effet, les Zafin'i Sado ne recourent à cette formule que par nécessité. Littéralement forcés à faire flèche de tout bois, ils n'ont d'autre choix que de rechercher solidairement à l'intérieur de leur *fehitry* les expédients les plus favorables.

*Les modes de faire-valoir*

L'accès aux terres commande les modes de faire-valoir. Les ménages (ou cases) qui en possèdent peuvent les exploiter en faire-valoir direct (FVD) avec ou sans l'aide de salariés. Ils peuvent également ne pas travailler et les faire travailler exclusivement par des salariés, les confier en métayage, les donner en location voire les prêter sans compensation, par exemple à un frère de sang. Tout en donnant certaines terres en location ou en métayage, ils peuvent aussi en emprunter ou en louer d'autres qu'ils travaillent seuls ou avec l'aide de salariés. A nouveau, au travers de la diversité des formules adoptées et des situations personnelles, la figure et le tableau qui suivent illustrent les difficultés que connaissent nombre de ménages.

Les cases des ménages qui exploitent leurs terres personnelles en FVD avec ou sans l'aide de métayers et de salariés sont indiquées en noir. Celles des ménages ajoutant au FVD (sur des terres propres, empruntées ou louées) le métayage sur d'autres terres sont figurées par des rectangles gris clairs avec une diagonale allant du bas vers la gauche au haut vers la droite. Celles ajoutant au FVD un travail salarié sont figurées de la même façon avec cette fois la diagonale orientée dans le sens bas droit/haut gauche. Les cases qui, en plus du FVD, recherchent un complément dans le métayage *et* dans le salariat sont indiquées en gris foncé.

Tableau 12.2

**Les combinaisons des modes de faire-valoir**

| *FEH.* | FVD + S | FVD + M | FVD S + M | FVD + | TOTAL |
|---|---|---|---|---|---|
| RF | 5 | 0 | 3 | 6 | 14 |
| ZI | 2 | 2 | 0 | 5 | 9 |
| ZM | 2 | 0 | 3 | 4 | 9 |
| RV | 0 | 1 | 2 | 5 | 8 |
| MD | 2 | 2 | 6 | 5 | 15 |
| MT | 3 | 0 | 6 | 2 | 11 |
| MF | 6 | 2 | 1 | 14 | 23 |
| MI | 7 | 3 | 3 | 6 | 19 |
| ZO | 0 | 2 | 3 | 14 | 19 |
| TOT. | 27 | 12 | 27 | 61 | 127 |

Les différentes formules n'excluent pas le recours à l'aide occasionnelle de salariés[4]. Les 8 cases de personnes ne participant pas à la production sont celles d'hommes ou de femmes trop âgés ou malades, qui nous l'avons vu, sont habituellement pris en charge par leurs parents ou leurs voisins. Dans deux cas le grand âge des « maîtres de cases » (*tompon-tragno*) ne les empêche pas de faire travailler leurs terres par des salariés[5]. Il s'agit des cases [44] et [134], la seconde étant celle de Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana.

Les données de la figure sont précisées dans le tableau ci-contre.

Je n'ai pas compté les huit personnes seules ou âgées qui ne travaillent pas elles-mêmes (soit 135 – 8 = 127). A cette exception tous les habitants du village exploitent en faire-valoir direct avec ou sans l'aide de salariés ou en métayage les terres qu'ils possèdent, qu'ils empruntent ou qu'ils louent.

Parmi les 27 ménages qui exploitent les terres dont ils disposent en faire-valoir direct sans recourir au travail salarié ou métayer, 3 seulement les exploitent seuls et 24 recourent à l'aide de salariés. Le reste des ménages ne disposant pas pour la plupart de terres suffisantes combinent le FVD avec d'autres formules en travaillant sur les terres d'autres habitants comme métayers (12), comme salariés (27) voire, pour plus de la moitié (61), à la fois comme métayers et comme salariés. Quel que soit le mode de faire-valoir adopté, 41 ménages emploient des salariés. Les combinaisons FVD + apport de salariés et FVD + métayage + apport de salariés sont adoptées par des ménages aisés. Il n'est pas possible de caractériser les autres situations bien que le recours à l'aide de salarié dénote l'existence de ressources dont de nombreux ménages ne disposent pas.

Il n'est pas rare que des personnes qui donnent des terres en prêt ou en métayage et ont couramment recours à des salariés, travaillent elles mêmes occasionnellement comme salariés. Le travail étant toujours rémunéré y compris entre proches parents, le salariat n'est pas en soi un critère de position sociale. Il le devient lorsque ceux qui s'y livrent n'ont pas d'autres opportunités.

Un regard sur la figure et sur les chiffres du tableau montre que la situation des différents *fehitry* et espaces résidentiels est différente avec les ménages Zafin'i Sado (Z05) faisant (je le répète) flèche de tout bois. La situation des ménages Ravahoaka n'est pas plus brillante que celle des Marofotsy de l'espace MF7. L'hétérogénéité à l'intérieur des espaces résidentiels, de même que le nombre de cases figurées en noir, s'expliquent simplement par les différences de générations : les jeunes hommes et femmes dont les parents sont vivants doivent attendre leur tour. Si les terres qui leurs ont été allouées s'avèrent insuffisantes, ils sont forcés d'en louer d'autres, de travailler comme métayers ou encore, chaque fois qu'ils en ont l'occasion, comme salariés.

Les affiliations aux groupements d'activité *ampehikely* expliquent le développement de phénomènes de clientèle. Tout naturellement les villageois choisissent

3. Combinaisons *lôva* + don pour les cases 76, 78 et 130 ; *hary* + don pour les cases 51, 112 et 135 ; *lôva* + *hary* + don pour la seule case 81.

4. C'est le cas des cases 4, 5, 6, 14, 18, 22, 24, 27, 32, 33, 48, 49, 53, 55, 56, 58, 60, 64, 67, 72, 74, 77, 79, 91, 92, 93, 94, 105, 106, 101, 102, 112, 118, 119, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 134, 135.

5. Les cases 44 et 134 ; la seconde étant celle de Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana.

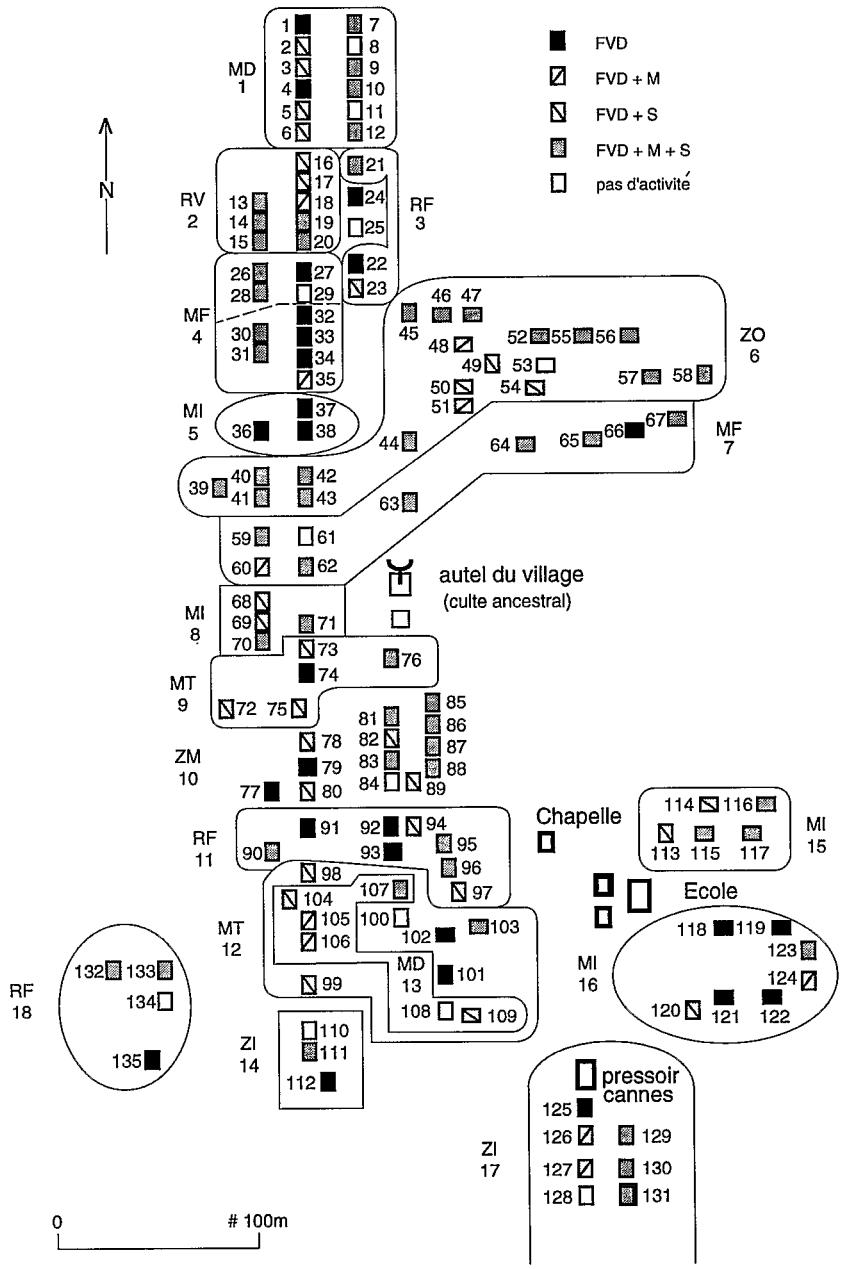


Figure 12.3

**Les formules de faire-valoir**

les responsables d'*ampehikely* qui disposent du maximum de terres, ce qui (le *fehitry* Zafimihoatra n'étant pas constitué en *ampehikely*) ramène invariablement aux *fehitry* et *ampehikely* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry. Je ne reprends pas la question de la situation très privilégiée de ces deux *fehitry* expliquée dans les chapitres trois et six que ces nouvelles informations viennent confirmer.

*La recherche de l'autonomie*

Elle ressort du renfermement et de la quasi-autarcie de certains espaces résidentiels et de la diversification des modes de faire-valoir dénotant les arrangements entre proches parents. L'accès aux terres immédiat pour les cohéritiers ou, à venir, pour les ayants droit et, par conséquent également, l'âge générationnel commandent les positions sociales et économiques dans le village (ce que suggéraient déjà les deux figures qui précèdent). Les ayants droit appartenant à des *fehitry* bien dotés de terres y ont accès par l'intermédiaire de leurs parents cohéritiers sur ces mêmes terres. Ces derniers, lorsqu'ils ne leur en donnent pas, leur en confient en prêt (sans loyer). Pour les membres des autres *fehitry* qui disposent de moyens suffisants la location est une solution. Il apparaît que ce sont surtout les gens aisés qui louent des terres et les exploitent à l'aide de salariés. Pour la majorité sans moyens, la seule issue est le métayage (*sambi-managna*) pratiqué sur les rizières et sur les plantations de girofliers.

> Dans les deux cas le partage se fait sur le principe de moitié/moitié (*misasaka*). Cette proportion est peu favorable aux métayers si on la compare aux usages d'autres régions de Madagascar où, le plus souvent, le partage se fait sur la base d'un tiers pour le propriétaire et deux tiers pour le métayer. Une situation qui atteste suffisamment de l'asymétrie des relations sociales. Pour le riz, le propriétaire fournit la semence (*ambeko*) et le métayer fait tout le reste. Pour les girofliers le métayer entretient les plantations et procède à la récolte. Il n'y a pas de métayage sur les autres cultures considérées comme des cultures de subsistance (manioc, maïs, légumes) pas plus, pour la même raison, que sur le riz sec de colline (*tanety*) ou de brûlis (*tavy*). Pour Amboditononana la question ne se pose pas puisque la production de riz sec actuellement très réduite (2 ou 3 tonnes contre les 300 tonnes de riz de rizières *horaka*) est dérisoire mais, dans d'autres villages où elle est plus importante, le métayage n'existe pas davantage et, selon les avis, n'a jamais existé. Le village récolte une moyenne annuelle de trente tonnes de girofle avec, dans les plantations individuelles, de grandes fluctuations des productions d'autant plus variables d'une année à l'autre que les girofliers obéissent à un cycle de floraison non annuel. Il n'est pas davantage question de métayage sur les production de café qui n'excèdent pas trois tonnes.

La généralisation du salariat est liée à celle du médium argent qui circule à toute occasion. Il est courant dans les villages de voir des hommes ou des femmes se hâter un billet à la main et disparaître dans une case ou encore des colporteurs faisant le porte à porte pour proposer de la viande ou du poisson. Ceci en contraste

avec l'Imerina des campagnes où, si l'usage de l'argent est tout aussi généralisé, il n'est utilisé qu'en des lieux et des moments précis, par exemple dans les boutiques du village pour les achats d'objets de première nécessité ou au bureau de la Commune Rurale s'il s'agit de paiement de droits, taxes etc. Il est à peine utile de parler de la région d'Analamahery en Androy où, tout simplement, les gens n'ont pas d'argent. J'ai signalé que les adolescents ont toutes les peines à réunir les cinquante ou cents francs (quelques centimes) qui paieraient les faveurs d'une jeune fille. Dans le Bas-Maningory il est toujours possible tout au long de l'année d'obtenir par un travail salarié la petite somme d'argent dont on a besoin. Contrairement au métayage, le salariat se pratique pour toutes les formes d'activité agricole ou non agricole. Encore, qu'en dépit des périodes de soudure, l'agriculture occupe la plupart des gens toute l'année. Pour la région du Bas-Maningory le cycle des cultures est le suivant:

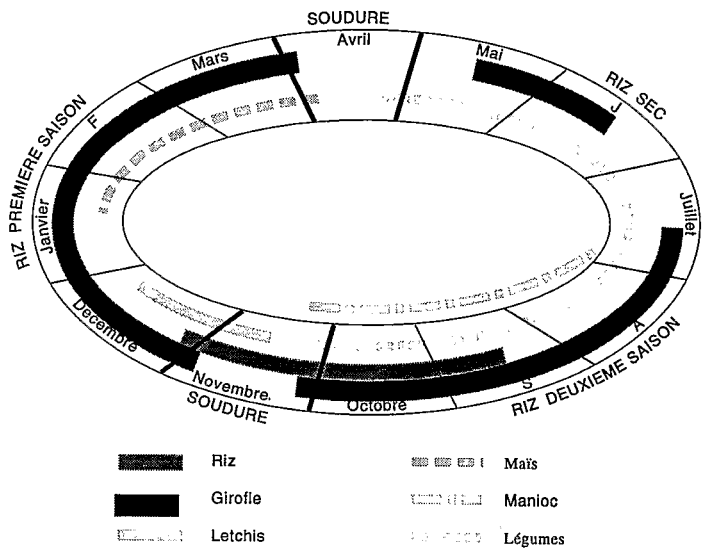


Figure 12.4

**Le cycle des cultures**

La période de maturité du riz de rizières *horaka* des première et deuxième récoltes varie très largement suivant les variétés plus ou moins précoces ou tardives, confondues sous les appellations des variétés dominantes que sont le *vary kitra* pour la première récolte et le *vary vato* (litt.: «riz pierre») pour la seconde. Ce terme générique est d'autant plus susceptible d'induire en erreur, que parmi le riz «pierre» de deuxième saison, figurent plusieurs variétés de riz «mou» (*vary malemy*).

> La première récolte de riz donne pour le village environ cent tonnes et la deuxième le double soit deux cents tonnes. J'ai également indiqué le cycle du riz sec de colline appelé *vary taogno*: «riz de saison» ou «de l'année». Toujours

semé début septembre il est récolté en juin, dans les deux cas en fonction de la position occupée par la constellation des Pléiades. Le semis se fait au moment où, après le repas du soir, les Pléiades apparaissent à la verticale au-dessus de la tête. Fin mai, début juin le retour de la constellation cette fois au dessus des collines indique que le riz sec de brûlis, le véritable *vary taogno,* est mûr et doit être moissonné. Ce qu'un voisin a exprimé ainsi : « Rehefa tonga eo ambodi-tanety kintana Zanaka Rahorognorogno dia matoy ny vary taogno » : Lorsque les Pléiades apparaissent au-dessus des collines (à l'ouest du village) le riz de l'année est mûr ».

Ces deux positions de la même constellation constituent le repère temporel le plus important. Appelées quelquefois les *telo lahy mitakogno* « les trois hommes qui portent (une charge) sur l'épaule » et plus souvent les *zanaka Rahorognorogno,* les « enfants de Rahorognorogno » les étoiles composant les Pléiades évoquent l'image de jeunes enfants rassemblés en hâte et en désordre comme : « s'ils venaient de découvrir de la nourriture présentée sur des feuilles de *ravinala* » : « mihorognorogno karaha zaza maro nahita lambagna ».

Pendant les périodes de soudure les personnes sans grands moyens, et en particulier les maris mariés uxorilocalement, se déplacent dans les villages voisins, parfois jusqu'à Fénérive, pour chercher des salaires journaliers. Forfaitaires s'il s'agit de travaux agricoles ils sont toujours arrêtés à une portion (*vaky-tany*) bien définie de terre, d'où l'expression de *asa* ou de *karama vaky-tany* : « travail/salaire sur une part de terre » qui les désigne, une expression qui récemment s'est généralisée à toutes les tâches, agricoles ou autres. Selon leurs moyens les paysans ont recours à différents types d'entraide : le *fandriaka* ou *tambirô* pour les propriétaires de rizières et les gens riches ; le *lampona* pour les jeunes gens sans grands moyens.

Le *fandriaka* est un coup de main à charge de réciprocité qui se fait dans le village et est couramment utilisé pour le travail des rizières (labourage, piétinage, repiquage et aussi récolte du riz) lorsque la main-d'œuvre des seuls occupants des espaces résidentiels voire des *ampehikely* s'avère insuffisante. Le terme *fandriaka* vient de *riaka* : les vagues de la mer qui déferlent sur le rivage et que l'on pourrait ici transposer pour désigner un travail « coup de poing », bref et intense, toujours limité à une demi-journée ou au maximum à une journée. Programmé à l'avance par les « maîtres du travail » (*tompon'asa*) qui la veille ou l'avant-veille le font annoncer par le *mpanao dalala,* un habitant du village assumant l'office de crieur public, le *fandriaka* est senti comme une entraide que les bénéficiaires s'engagent à rendre. Cela explique que l'organisateur « maître du travail », qui s'il le désire peut offrir un repas et de l'alcool, n'est pas tenu à le faire. La formule *fandriaka* peut être utilisée pour d'autres travaux que pour les travaux agricoles, transports entre le chef-lieu d'Ampasina-Maningory et le village, construction d'une case ou autre, auxquels cas il est d'usage d'offrir un repas.

Beaujard remarque que chez les Tanala le terme *mandriaka* désigne le travail collectif des habitants du village (*fokonolona*) sur les terres réservées la *tragno be* du *mpanjaka* ou de l'*Anakandriana* (communication personnelle).

Le *tambirô* constitue une autre formule plus coûteuse à laquelle seuls des gens riches peuvent recourir puisque l'organisateur (toujours *tompon'asa*) tue un zébu découpé sur place avec des parts cuites (*rasa masaka*) accompagnées de riz que les participants consomment et de parts crues (*rasa manta*) qu'ils rapportent chez eux. Les *tambirô* s'organisent pour les récoltes de riz ou de girofle et également pour des travaux non agricoles, par exemple pour la construction d'un tombeau (à nouveau l'exemple de Todilahy du chapitre quatre). Outre la nourriture les organisateurs offrent de l'alcool. La viande, le riz et l'alcool offerts constituant déjà une forme de paiement, l'idée de *tambirô* exclut celle de salariat et les deux formules ne se pratiquent jamais concurremment.

Par contraste avec le *fandriaka* ou le *tambirô*, le *lampona* est la forme d'entraide de jeunes gens ou des personnes relativement démunies. L'offre d'alcool fort (*toaka mafana*, litt. : « chaud ») est obligatoire. Le rhum étant trop cher, l'alcool offert devrait être de l'alcool « malgache » (*toaka gasy* encore appelé *matseko*), ce qui en principe exclurait l'alcool de canne *betsabetsa* pourtant largement consommé en pareilles occasions. A l'instar des formules précédentes le *lampona* se pratique certes pour le labourage et le piétinage des rizières mais bien davantage pour le transport (*batelage*) des récoltes de riz ou de girofle sur Ampasina-Maningory. Le *lampona* se faisant entre amis attire aussi des jeunes gens venus des villages voisins.

Ce dernier point permet de parler du travail de transport ou de *batelage* qui lorsqu'il est fait pour autrui est un indice de pauvreté. Indice relatif pour des adolescents de moins de vingt ans (*gôgno* ou *gaondahy*) ou des hommes jeunes de vingt à vingt-cinq ans (*manafo*), il le devient absolument lorsque ceux qui y sont forcés appartiennent à la catégorie *sahidy* des trente à quarante ans ou, *a fortiori*, à celle des *sahidy lavatagnagna* des plus de quarante ans. Dans ces cas, très significativement, la dénomination honorifique de *sahidy* n'est plus utilisée à leur égard.

Le transport se fait sur Ampasina-Maningory et sur les villages voisins fréquemment sur ceux d'Ambatofôlaka, d'Andapa[6], de Rokonina et d'Andapateza. Les charges réparties et balancées sur des fléaux en moyenne de quarante kilogrammes peuvent atteindre soixante et même chez les « champions » soixante-dix. Aussi extraordinaire que cela paraisse les trois cents tonnes de riz et les trente tonnes de girofles sont évacuées de cette façon le long des pistes qui franchissent les rivières sur des troncs d'arbres la plupart du temps pas même équarris. Au retour les porteurs rapportent des charges un peu moins lourdes, suffisantes en revenant d'Ampasina-Maningory à approvisionner les boutiques locales en produits de première nécessité (pétrole, allumettes, sucre, sel, etc.). Les porteurs font deux ou trois allers et retours dans la journée « mahazaka intelo isan'andro, izikoa reraka indroa » : « ils peuvent faire trois parcours par jour, deux s'ils sont fatigués »[7].

6. Ambatofôlaka et Andapa sont officiellement dénommés Ambodimanga II et Tanambao II.

7. Les rémunérations sont dérisoires : 30 F malgache le kilo sur Ampasina-Maningory distant de cinq à six kilomètres, 50 F – quelques centimes – sur les villages plus lointains – une dizaine de kilomètres – d'Andapateza ou de Rokonina, soit quelques centimes par kilogramme transporté.

Le *batelage* ne se fait que dans le village et chaque village possède ses propres « bateleurs ». Il est rare que les bateleurs d'un village fassent du transport pour le compte d'habitants d'autres villages. Quelques extraits :

> « Ny manao batelage eto fo... menamegnatra ny mandeha any amin'ny tagnàna hafa... olo jiaby mahay fa mahantra loatra... » : « Ceux qui font le transport, ne le font qu'ici (au village)... ils ont un peu honte d'aller dans d'autres villages... tout le monde va savoir qu'ils sont trop pauvres... »

Ces données permettent de discuter de la composition des groupements d'activité *ampehikely* dont il a été question dans le chapitre cinq.

## La composition des groupements *ampehikely*

La composition des groupements d'activité – *ampehikely* – et les choix individuels des ménages s'expliquent par la structure foncière, les statuts et les positions personnelles. Beaucoup plus que le sexe, l'âge du responsable de case (*tompon-tragno*) commande l'accès aux terres. Cela explique que des membres de *fehitry tompon-tany*, simples ayants droit sur les terres qu'ils hériteront plus tard de leurs parents, peuvent se trouver dans une position précaire. Dans ce domaine la diversification des situations personnelles est maximale. Les données rassemblées dans la figure sont établies par maisonnée, cette fois non pas en fonction des responsables de case, le concept n'est plus ici pertinent, mais des hommes qui mariés viri- ou uxorilocalement sont, pourrait-on dire, les agents des *ampehikely*. Les hommes membres des différents *ampehikely* représentent leur famille de procréation mais également les personnes âgées qui dépendent d'eux. Lors des travaux collectifs d'entretien du réseau d'irrigation leurs épouses et leurs filles ne s'occupent que de la préparation des repas. S'agissant d'activités ordinaires, la division sexuelle des tâches n'est pas modifiée (contrairement aux rassemblements à l'occasion des rituels où la nourriture est préparée par les hommes). La composition des *ampehikely* de 1990-91 ressort de la figure 12.5.

> Les participations individuelles aux *ampehikely* ne recoupent pas la résidence dans les différents espaces résidentiels (*tokotany*) correspondant au *fehitry* dont ils relèvent. Ces disparités donnent une première idée de la structure des groupements d'activité. Les parts de lion des *ampehikely tompon-tany* (celui de Manahirana pour le *fehitry* Rafandrohôzana, celui de Todilahy pour le *fehitry* Zafin'i Sandry) font éclater les espaces résidentiels étroitement imbriqués des Maroantsaky (MT12) et des Maroandambagna (MD13). Le groupement d'activité de Manahirana absorbe également la plus grande partie de l'espace résidentiel Zafimihoatra non constitué en groupement d'activité.

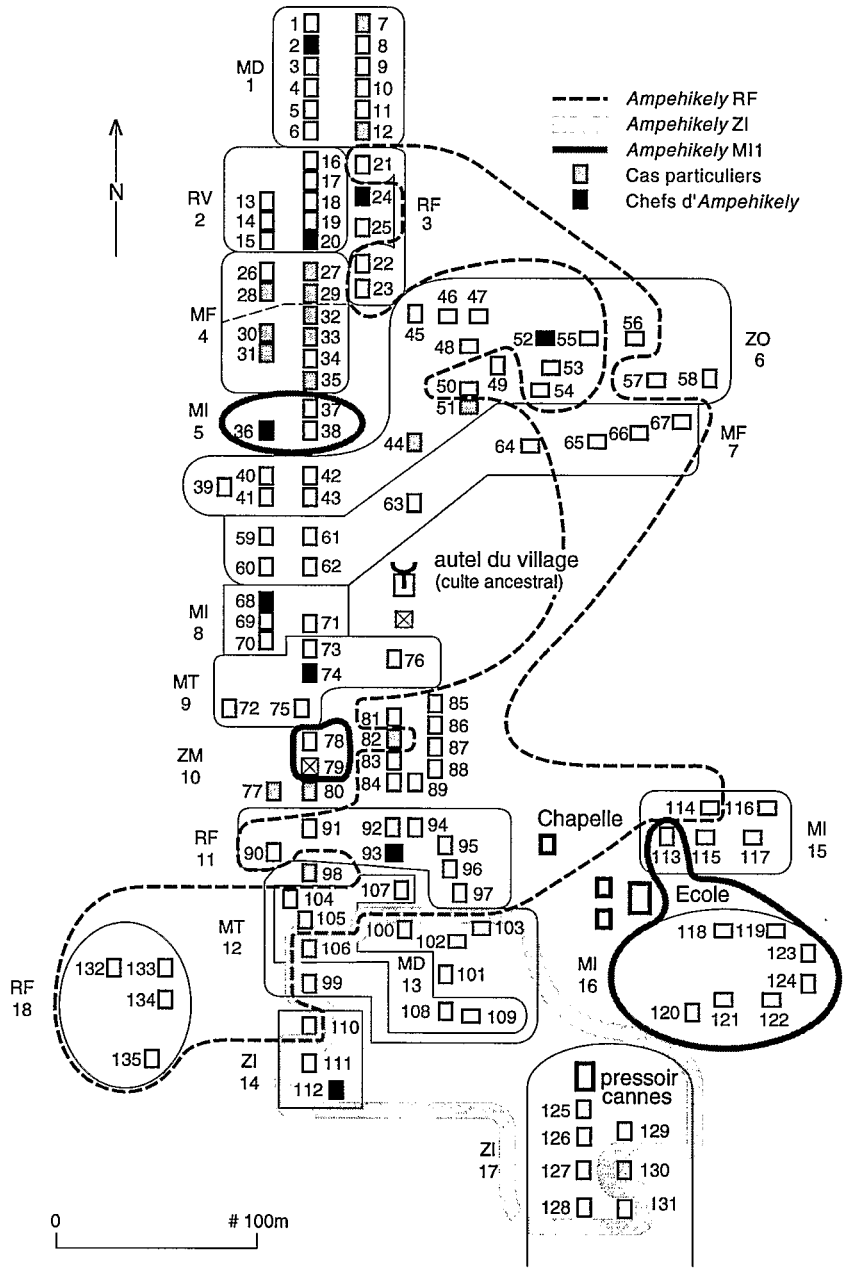


Figure 12.5

**La composition des *ampehikely* d'Amboditononana**

La dissociation des espaces résidentiels relevant des différents *fehitry* et des effectifs des *ampehikely* est confirmée par le tableau établi, non pas en fonction de l'appartenance aux *fehitry,* mais de la résidence sur les espaces résidentiels qui y correspondent. Un relevé par *fehitry* donnerait des résultats légèrement différents mais, en l'occurrence, le critère pertinent est bien celui de corésidence. La première ligne horizontale énumère les groupements d'activité désignés par les trois premières lettres du nom de leurs responsables (les *sefon'ampehikely* énumérés dans le tableau 4.2 du chapitre quatre). Pour plus de clarté les noms des responsables d'*ampehikely* sont suivis de l'indication de leur *fehitry* d'appartenance et, dans le cas du *fehitry* Marinkely, des deux *ampehikely* qui y correspondent. Les lignes horizontales correspondent aux dix-huit groupements résidentiels regroupés par *fehitry.* La dernière ligne du tableau correspond à l'espace résidentiel du *fehitry* Zafimihoatra qui, n'étant le noyau d'aucun *ampehikely,* force ses membres à s'affilier à d'autres *ampehikely* du village. (Je rappelle que les descendants de Tsianaloka domiciliés sur l'espace Marofotsy MF4 sont traités avec ce *fehitry*).

Tableau 12.3

**La résidence sur les espaces *tokotany* relevant des différents *fehitry* et l'affiliation aux *ampehikely***

| | JER MD | MAN RF | VAM MF | BEZ RV | IMB ZO | TOT MT | TOD ZI | SOB MI1 | LEO MI2 | TOT |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| (1) MD | **12** | 2 | 0 | 0 | 0 | 0 | 4 | 0 | 0 | 18 |
| (2) RF | 0 | **15** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 15 |
| (3) MF | 0 | 3 | **10** | 1 | 0 | 6 | 1 | 0 | 0 | 21 |
| (4) RV | 0 | 0 | 0 | **8** | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 8 |
| (5) ZO | 0 | 4 | 0 | 0 | **15** | 0 | 1 | 0 | 0 | 20 |
| (6) MT | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | **6** | 5 | 0 | 0 | 11 |
| (7) ZI | 1 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 | **8** | 0 | 0 | 10 |
| (8) MI1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | 0 | **10** | 0 | 10 |
| (9) MI2 | 0 | 1 | 0 | 0 | 0 | 0 | 1 | 0 | **7** | 9 |
| (10) ZM | 1 | 8 | 1 | 0 | 0 | 0 | 1 | 2 | 0 | **13** |
| TOTAUX : | 13 | 34 | 11 | 9 | 16 | 12 | 21 | 12 | 7 | **135** |

La comparaison des chiffres gras de la diagonale avec les totaux de la dernière ligne horizontale et verticaux de la dernière colonne fait apparaître la proportion dans laquelle les *ampehikely* recrutent à l'intérieur et à l'extérieur de leur *fehitry.* Une deuxième comparaison toujours en diagonale mais dans l'autre sens, faisant correspondre les mêmes totaux, met en rapport les effectifs des *fehitry* et des *ampehikely* qui y correspondent. Les deux premiers chiffres montrent que le *fehitry* Maroandambagna de Jérôme qui ne réunit que les occupants de 13 cases (dont une case Zafimihoatra) sur les 18 qui en relèvent est déficitaire de 6 cases affiliées à d'autres *ampehikely.* A l'inverse et sans surprise les deux *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry possédant plus de terres que tous les autres *fehitry* réunis (fig. 6/1) recrutent largement dans les autres *fehitry.* Les

pertes du *fehitry* Marofotsy s'expliquent par la défection des descendants de Tsianaloka qui adhèrent à d'autres groupements, notamment à celui de Totolalahy du *fehitry* Maroantsaky. La figure et le tableau permettent de préciser ces données qui mettent en évidence la variété et la complexité des situations.

*Les affiliations aux groupements d'activité*

Je me limite aux exemples :

du maintien de la correspondance ancienne *fehitry*/résidence dans les *tokotany*/groupement d'activité → *ampehikely* ;

des choix divergents des membres des mêmes espaces résidentiels faisant éclater avec leur cohésion celle des *fehitry* auxquels ils correspondent ;

de la dominance des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry originaires et maîtres de la terre et du pays ;

enfin de la situation des Zafin'i Sado.

L'ancienne correspondance : *fehitry*/résidence/groupements d'activité

Les deux espaces résidentiels Maroandambagna et surtout l'espace Ravahoaka reproduisent la correspondance idéale espace résidentiel *tokotany, fehitry,* et groupement *ampehikely* de la figure 3.1. Une correspondance qui pour les branches du *fehitry* Maroandambagna coïncide en outre avec des groupes de cohéritiers et d'ayants droit sur un même patrimoine formant autant d'unités *lôva raiky*. (Une génération après le partage, la solidarité entre les anciens cohéritiers n'est pas moindre).

La cohésion de l'espace résidentiel MD1 suffit à intégrer les maîtres des cases [7 et 12]. Le premier par amitié avec Laibory qui occupe la case voisine [8], préfère s'affilier à l'*ampehikely* Maroandambagna plutôt qu'à celui Ravahoaka de ses germains qui vivent au maximum à une trentaine de mètres de chez lui. Le second divorcé d'avec Céline [6] demeure intégré à cet *ampehikely* par leurs enfants communs.

A cette occasion il m'avait été affirmé que les enfants sont beaucoup plus importants que le mariage et que si la relation conjugale est facilement détruite, celle créée par la paternité et la maternité ne l'est jamais.

Cette intégration est également vérifiée pour les groupements Marinkely 1 et 2. Ceci en dépit du fait qu'ils forment deux groupes d'héritiers et que l'importance de leurs effectifs disperse leurs membres entre plusieurs *tokotany*. Le cas Zafimihoatra est encore plus intéressant dans la mesure où ce *fehitry* non constitué en *ampehikely* ne conserve sa spécificité que par rapport aux terres qui dans le passé constituaient le patrimoine de la *lonjo be* ou ancêtre fondatrice Kiao (cf. chapitre six), terres auxquelles certains membres du *fehitry* continuent à avoir accès. Cette deuxième exigence exclut les cases Marofotsy de Mora II, de ses filles et des filles de son frère décédé [81, 84, 85 et 88].

## Les choix divergents des résidents des espaces résidentiels

Les éclatements des espaces résidentiels Zafimihoatra (ZM10) et Marofotsy (MF4) tiennent à leur fragilité structurale examinée dans le chapitre cinq et expliquée pour les premiers par le fait que n'étant pas organisé en groupement d'activité ses membres doivent se disperser dans d'autres *ampehikely* et, pour le second, par la corésidence des membres du *fehitry* Marofotsy et des descendants de Tsianaloka (dont la plupart se rattachent également à ce *fehitry*). Un examen détaillé fait ressortir la diversité de situations que l'on pourrait croire analogues.

> En l'absence de groupement d'activité propre, les affiliations nécessaires aux différents *ampehikely* du village tiennent à des raisons différentes. Belalahy [79] rejoint l'*ampehikely* Marinkely (1) de Soba [36], le frère de son épouse, dont outre sa fille [78] font également parti deux de ses fils et une nièce domiciliés dans l'espace MF16 [121 et 120]. Les occupants Zafimihoatra des cases [80 et 82] également affiliés aux *fehitry* Maroandambagna et Marofotsy rejoignent les groupements de Jérôme et de Vambaka. Dôdo [77] Zafin'i Sado par sa mère mais née d'un père Zafin'i Sandry préfère l'*ampehikely* de Todilahy relevant de ce *fehitry*. A l'exception de deux maîtresses de case affiliées par leur père au *fehitry* Rafandrohôzana [86 et 87], l'adhésion des autres occupants de l'espace résidentiel non partie prenante à l'héritage Zafimihoatra, au groupement d'activité de Manahirana, ne traduit rien d'autre que la pauvreté contraignant à la dépendance.
>
> Toute différente, la situation des Marofotsy et descendants de Tsianaloka de l'espace MF4 ne tient pas au manque de terres qui sont très suffisantes mais à la fragilité structurale décrite laquelle, en l'absence d'une force d'attraction propre, ne s'oppose pas à la divergence des choix individuels. Sur les douze ménages, Vambaka n'en retient que quatre dans son groupement d'activité. Cinq ménages tous focalisés sur un descendant de Tsianaloka adhèrent au groupement de Totolalahy du *fehitry* Maroantsaky. Le ménage de la case [31] s'affilie au groupement d'Imbeloma du *fehitry* Zafin'i Sado qui est le père de l'épouse. Le rattachement un peu surprenant de la case [30] au groupement de Todilahy s'explique tout simplement par l'amitié. Vambaka est plus heureux avec les Marofotsy de l'espace MF7 et, comme il a été dit, récupère le maître de la case [82] de l'espace Zafimihoatra.

## La dominance des *fehitry tompon-tany*

Le *fehitry* Zafimihoatra non constitué en groupement d'activité disparaissant à cet égard, il reste les deux *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry.

> La figure met en évidence le glissement déjà signalé des membres des espaces résidentiels imbriqués Maroantsaky et Maroandambagna (MT12 et MD13) au profit des *ampehikely* (Rafandrohôzana) de Manahirana et (Zafin'i Sandry) de Todilahy. L'*ampehikely* Rafandrohôzana récupère la totalité du premier ainsi que la moitié de l'espace résidentiel Zafimihoatra tandis, qu'à l'exception des habitants de deux cases qui rejoignent Manahirana, l'*ampehikely* Zafin'i Sandry récupère la presque totalité de ces espaces MT12 et MD13. Seul l'occupant de la case [98], un homme veuf possédant suffisamment de terres, est resté fidèle à l'*ampehikely* correspondant au *fehitry* Maroantsaky dont il est membre. Les autres habitants des cases voisines n'ont pas pareille aisance et la proximité autant que la recherche

d'avantages personnels expliquent qu'ils rejoignent l'un ou l'autre des deux *ampehikely tompon-tany*. Par ces choix, ils sont assurés de trouver aisément, non pas des terres qui intégralement exploitées ne sont plus disponibles mais, à défaut, les salaires qui en permettent l'exploitation.

Les pertes Maroandambagna et Maroantsaky au profit de l'*ampehikely* (Rafandrohôzana) de Manahirana s'expliquent encore par le poids du passé. Le phénomène de clientèle actuel trouve son origine dans les anciennes relations de dépendance engendrées dès la fondation d'Amboditononana lorsque les Zafisoahariagna ascendants des Rafandrohôzona donnent quelques terres aux salariés (ascendants des actuels) Maroandambagna et Maroantsaky (chapitres trois et six et fig. 6.2). Abondantes au départ les terres ont rapidement cessé de l'être par la suite, ce qui a eu pour effet de perpétuer la dépendance des Maroandambagna et de deux des trois lignées Maroantsaky à l'égard des Rafandrohôzana.

Avantagés par leurs protecteurs Rafandrohôzana, les Marinkely et les descendants de Tsianaloka ne sont pas dans le même cas. La dispersion des seconds en plusieurs groupements d'activité exprime le fait que, par suite de l'absence au village d'une entité Tsianaloka, l'assimilation au *fehitry* Marofotsy dissout les liens d'une ancestralité peu gratifiante au profit des liens proches de parenté ou d'alliance.

Les Marinkely nombreux dans le village n'ont pas ce problème. La constitution de leurs deux branches, formant des unités d'héritage distinctes, en deux *ampehikely* sous les responsabilités de Soba [36] fils de Ndianambininy et de Léon Toto [68] fils de Toto I ou Totomanankatafa (figures 4.5 et 6.11) ainsi que la dispersion de leurs membres sur quatre espaces résidentiels, tiennent tout simplement à l'exiguïté des espaces MI5 et MI8 originels. En outre, l'existence de terres suffisantes Marinkely et, pour les enfants de Belalahy, de terres à la fois Marinkely et Zafimihoatra, explique la tendance quasiment autarcique des deux branches de ce *fehitry* et l'auto-recrutement des groupements Marinkely 1 et 2 qui maintiennent l'ancien modèle d'équivalence de la figure 3.1.

## Les Zafin'i Sado

La stabilité apparente des effectifs Zafin'i Sado est, à l'instar de celle des Maroantsaky, un trompe-l'œil qui dissimule des mouvements en sens contraire, les pertes subies étant plus ou moins compensées par les gains sur d'autres *fehitry*.

L'exemple de l'espace résidentiel et du *fehitry* Zafin'i Sado établit que la résidence sur un *tokotany* n'emporte en ce domaine aucune sorte d'obligation. Le vieil homme et sa fille du *fehitry* Maroandambagna [49 et 51] et Félicien [56], pourtant fils du chef de l'*ampehikely* Maroantsaky, rejoignent l'*ampehikely* Rafandrohôzana de Manahirana. Tsavoka [44] Zafin'i Sado par sa mère et Zafin'i Sandry par son père Zafizanaka préfère s'affilier à l'*ampehikely* Zafin'i Sandry plus prestigieux et plus riche de son demi-frère paternel Todilahy. Pour des raisons compréhensibles la réciproque n'est pas vraie. Ainsi Tombo, un Zafin'i Sado qui réside uxorilocalement dans le hameau de Zafizanaka (ZI17) chez son épouse Soazafy II [130] n'a pas d'autres choix que de s'affilier à l'*ampehikely* (Zafin'i Sado) de son frère aîné Imbeloma.

*Les motivations individuelles*

La force des phénomènes de clientèle, qui tout en en étant la cause font ressortir la fragilité de certains espaces résidentiels, confirme que les phénomènes de dépendance résultant des affiliations individuelles aux groupements d'activité *ampehikely* découlent en dernière instance des positions occupées dans le champ de l'ancestralité. L'accès aux capitaux sociaux, culturels, économiques et symboliques toujours au sens de Pierre Bourdieu, indissociables les uns et les autres dans la mesure où ils se commandent réciproquement, découle largement de la qualité de *tompon-tany* qui par elle-même garantit une position conséquente à l'intérieur du champ de l'ancestralité. Les positions occupées commandent directement à leur tour la capitalisation (ou la non-capitalisation) des atouts, accumulation constitutive certes de l'aisance ou de la richesse mais, surtout et bien davantage, de l'identité. A Madagascar le champ de l'ancestralité est, toujours au sens de Bourdieu un méta-champ largement symbolique dont la compréhensibilité[8] ne se laisse pas réduire à l'une de ses manifestations particulières, qu'il s'agisse de descendance, de résidence ou de propriété patrimoniale. La cohésion des espaces-unités résidentiels est fonction des choix individuels de ses occupants qui, eux-mêmes, dépendent directement de leur autonomie invariablement liée à l'existence ou à la non-existence d'un patrimoine foncier. Les exemples des deux espaces MT12 et MD14 apportent une contre-démonstration. Leur faiblesse ne tient plus à une fragilité structurale comparable à celle des espaces MF4 et ZM10 mais simplement à l'absence d'un patrimoine foncier susceptible de constituer une force d'attraction suffisamment forte faisant de leur *tokotany* une entité discrète.

Les parents et alliés les plus proches sont les parents corésidents normalement, supposés coopérer dans toutes les activités de la vie de tous les jours, ceci d'autant que cohéritiers ou ayants droit sur les mêmes fractions de patrimoine ancestral, ils forment le noyau des espaces résidentiels qui y correspondent. Même partagées, les terres formant les unités d'héritage *lôva raiky* (chapitre six) maintiennent pour un temps l'unité des enfants voire des petits-enfants des anciens cohéritiers. Les hommes originaires du village (*tompon-tanàgna*) dans lequel ils résident sont ordinairement affiliés à l'*ampehikely* dépendant de leur *fehitry* d'origine. Si ce n'est pas le cas, il y a problème. La situation est beaucoup moins prévisible s'il s'agit d'hommes « qui viennent d'ici » (*olo avak'eto*) élevés dans un autre village ou, à plus forte raison, d'étrangers originaires d'autres villages mariés uxorilocalement. Un examen des cas particuliers met en avant l'importance des facteurs individuels et les inévitables avatars des relations interpersonnelles à l'origine des antagonismes latents. J'en donne deux exemples, celui de demi-germains qui par l'un de leurs parents sont de statut différent, celui de la dyade beaux-pères/gendres uxorilocaux.

> Pour les premiers il s'agit d'un domaine délicat dont il a été question à propos des doubles statuts à l'intérieur des *fehitry* et des inhumations dans le tombeau de

8. J'utilise ce terme dans son sens « franglais » pour marquer à la fois le caractère exhaustif et englobant de l'ancestralité, qui sur ces standards, contient et mesure toute la conception malgache de la parenté et de la sociabilité.

l'un ou l'autre parent. Les chapitres précédents en ont présenté plusieurs exemples dont ceux de Dôdo et de Tsavoka qui nés de parents l'un et l'autre originaires du village et ayant le choix de leur *fehitry* d'appartenance principale préfèrent choisir le *fehitry* Zafin'i Sandry de leur père plutôt que celui Zafin'i Sado de leur mère. L'un et l'autre sont tout à fait conscients du gain symbolique que ces choix leur valent. Si Dôdo et Tsavoka ont accès aux deux héritages paternel et maternel, cela n'est pas le cas de Tombo [130] du hameau de Zafizanaka (ZI17) qui, Zafin'i Sado, compense son statut uxorilocal chez les Zafin'i Sandry en revenant vers ses frères (plus haut).

Les relations beaux-pères/gendres, les premiers donneurs, les seconds preneurs de femmes, ne sont jamais faciles ce dont des dizaines de proverbes témoignent dans toutes les régions de l'île. Aussi longtemps que le beau-père et le gendre vivent chacun chez soi il n'y a pas de difficulté. En revanche il en va tout autrement pour les gendres qui ayant « suivi » leurs épouses vivent chez leur beau-père et/ou chez les frères de leurs femmes. Ces derniers vont parfois jusqu'à se targuer (à l'instar des frères mahafaly de l'Appendice I) d'avoir le pouvoir, si ceux-ci leur déplaisent, de commander à leurs sœurs de les quitter. Pour revenir au Bas-Maningory les beaux-pères trouvent naturel que leurs gendres se fatiguent (s'exténuent de l'avis de ces derniers) à « ameublir les terres de leurs champs et/ou de leurs rizières » (*mandeny tany* ou *mandeny horaka*). Placés dans un tel contexte on comprend que les gendres uxorilocaux ne peuvent guère sauvegarder leur autonomie, c'est-à-dire leur dignité, qu'en travaillant au maximum pour eux-mêmes en s'engageant pour autrui. Cela explique que particulièrement dans les périodes de soudure, les gendres courageux (*mazoto*) cherchent du travail dans le village ou à l'extérieur. Les revenus personnels qu'ils obtiennent leur permettent par exemple d'acquérir des zébus, premier pas vers l'autonomie. A moins, que marquant leur refus de la situation de dépendance dans laquelle ils sont forcés, ils ne choisissent délibérément de s'affilier à un autre groupement d'activité qu'à celui de leur beau-père. Dans de tels cas la portée symbolique d'un acte aussi radical est parfaitement saisie. En agissant ainsi, le gendre entend signifier à son beau-père que s'il accepte que ce dernier soit donneur de femme, il se refuse à ce qu'il soit également donneur de terre. Ce que par la force des choses le beau-père est le plus souvent lorsque son gendre uxorilocal venu d'ailleurs, voire appartenant à une autre ethnie, n'a sur place aucune ressource et évidemment aucune terre propre. J'ai souligné ici les relations gendre/beau-père ; celle des beaux-frères (*velahy* ou *valilahy*) respectivement preneurs et donneurs de femme peuvent dans les mêmes cas d'union uxorilocales s'avérer aussi difficiles. Les *ampehikely* étant des groupements d'activité surtout masculins qui (et quel que soit leur statut post-marital) privilégient l'affiliation des hommes, il reste la question des femmes. Celles-ci, même responsables de cases (*tompon-tragno*), ne sont affiliées aux *ampehikely* que par le truchement de leurs maris ou, si elles ne sont pas ou ne sont plus mariées, par celui de leur père, frères ou fils. Cela est particulièrement vrai des femmes âgées et isolées qui, ne comptant guère, sont automatiquement affiliées aux *ampehikely* des personnes parentes ou alliées qui consentent à s'en occuper.

Pour résumer, une comparaison attentive de la première figure du chapitre avec celle-ci fait ressortir qu'aux exceptions Maroandambagna et Ravahoaka explicables par des raisons particulières, l'ancienne coïncidence entre les *ampehikely,* les sites résidentiels *tokotany* et les *fehitry* se perd et que les *ampehikely* deviennent de plus en plus des groupements collectifs avec des adhésions individuelles davantage motivées par les intérêts personnels que par la conscience d'appartenir à tel ou tel *fehitry.* Les choix, s'il est possible de parler ainsi, reflètent les inégalités sociales et économiques déjà évoquées dans les chapitres précédents qui découlent à nouveau directement de l'inéluctable distinction entre les habitants « originaires » *tompon-tany* descendants des anciens occupants du pays au sens ultime de « maîtres du pays » et les non-originaires. Ces derniers, qu'ils soient descendants des anciens dépendants des originaires ou nouveaux venus, ne peuvent pas prétendre à la même qualité ou, tout au moins, ne peuvent pas y prétendre de la même façon (fig. 3.3 et tableau 3.1 de la hiérarchie des *fehitry*). Traduites dans la composition des groupements d'activité, ces inégalités se concrétisent en phénomènes de dépendance et/ou de clientèle. Si besoin était, la force attractive qu'exercent les deux *ampehikely* de Manahirana et de Todilahy auprès des membres de leur *fehitry* qu'ils récupèrent intégralement, confirmerait, qu'au-delà des intérêts et avantages matériels que présentent ces affiliations, les choix individuels s'expliquent également par la fierté d'appartenir à des *fehitry tompon-tany*. Cependant, dans le même temps, les nouvelles tendances qui favorisent l'émergence des familles conjugales, détachent les choix individuels aussi bien de l'appartenance aux *fehitry* que de la résidence sur les sites *tokotany* qui en relèvent. De plus en plus, les personnes jeunes ou moins jeunes dont les parents sont vivants et, qui simples ayants droit sur les propriétés ancestrales n'ont accès qu'aux terres que ces derniers ont bien voulu mettre à leur disposition, trouvent naturel de rechercher les possibilités de travail et les affiliations les plus favorables. Dans tout le Bas-Maningory, ces nouvelles conceptions favorisent des changements temporaires ou prolongés de résidence qui font souvent ressortir la force de la relation avunculaire unissant les neveux et nièces (*sidilahy* ou *sidivavy*) à leurs oncles maternels (*zama*). Les relations entre les enfants de la sœur et le frère de la mère et son épouse (*zena*), fréquemment plus confiantes que celles entre les fils et leur père, leurs frères ou demi-frère corésidents, expliquent souvent les affiliations avunculaire aux *ampehikely* des oncles maternels. L'amusante phrase stéréotypée betsimisaraka exprime tout à fait cette situation : « Anao tsy andrano zamanao » : (« Où te crois-tu donc !) tu n'es pas chez (dans la maison de) ton oncle maternel ».

Il s'agit bien d'une constante dans tout Madagascar, à preuve cette joute verbale entendue à Ampahihy, en pays mahafaly : « Izaho tsy renelahinao hanome aombe anao » : « Je ne suis pas ton oncle maternel qui va te donner des zébus (ici accepter tes volontés) » suivi du tac au tac de la réponse : « Izaho tsy zana-drahavavinao hanompo anao » : « Je ne suis pas ton neveu utérin pour avoir à te servir » (Je rappelle qu'en pays mahafaly comme en Androy, quel que soit le sexe du locuteur, les frères et les sœurs sont des *rahalahe* et des *rahavave).*

## La structure de précédence d'Amboditononana

J'emprunte le concept de précédence à James J. Fox. Bien qu'il s'en défende, sa conception, développée à partir des recherches australiennes sur les sociétés d'Indonésie orientale, est très proche de celle de Louis Dumont si ce n'est, que dans l'optique de l'ethnographie de terrain, il insiste sans doute davantage sur le fait que les statuts ne sont pas donnés une fois pour toute, mais que, comme à Madagascar, ils sont constamment négociés. Cette vue rejoint d'ailleurs celle de Bourdieu qui de la même façon insiste sur la renégociation des atouts ou capitaux (symboliques, culturels, matériels, etc.).

L'ancestralité commande les rapports aux ancêtres considérés dans leur double capacité d'ancêtres progéniteurs et d'ancêtres fondateurs à l'origine des droits de cité et des droits fonciers. Dans leur première capacité, les ancêtres marquent aux travers des rituels du cycle de vie, la personnalité de leurs descendants notamment de ceux d'entre-eux qui, résidant sur les lieux où ils ont vécu, continuent à vivre du produit des terres qu'ils ont « ouvertes » à l'agriculture et, par là, de participer à leur substance. Ces idées valent pour la région antandroy d'Analamahery avec la différence signalée qu'en l'absence de patrimoine foncier, le principe de filiation qui agit seul, exerce moins de contraintes sur les structures sociales qu'en Imerina ou en pays betsimisaraka où il se combine avec la détermination de la localité. Il reste que partout à Madagascar *l'ancestralité reste le champ dominant et que l'accès à ce champ assure à ceux qui y sont admis le statut et la position privilégiés de citoyens à part entière qu'en l'état actuel des choses n'atteindront jamais ceux qui ne peuvent y prétendre.* Seule la coïncidence du double critère de filiation et de résidence assure, avec la qualité de *tompon-tany,* ce statut et cette position de premier rang (de *jus sanguinis* et de *jus loci*).

Jouant en matière de mariage et de résidence post-maritale, la même double détermination exige que le *tompon-tany* masculin reçoive chez lui son épouse et ne la « suive » pas chez elle. S'il est maintenant admis que pour des raisons de commodité ou, tout simplement de site disponible, l'homme vivant dans son village puisse résider sur l'espace résidentiel (*tokotany*) de son épouse, les proches parents n'apprécient pas que le frère ou le fils « sorte » de son village pour la suivre chez elle. Ceci, à moins qu'il ne possède dans ce village des proches parents, notamment des oncles maternels (ci-dessus) qui lui assurent l'accès à des terres d'héritage. Dans une conception qui demeure encore patrilinéaire, l'homme n'est « maître chez lui » (*tompon-tragno*) qu'à la condition de demeurer sur son *tokotany* ce qui permet de comprendre que, spontanément, la résidence sur celui de l'épouse ne peut pas être regardée comme une alternative avantageuse. Les données précédentes ont montré que d'autres facteurs, à commencer par celui de richesse, entrent en compte et que dans les cas où le mari qui a suivi sa femme est, par ses propriétés ou ses ressources, un *olo-maventy* : un « homme de poids » qui ne peut être soupçonné de vivre aux dépens de sa femme, la péjoration des résidences post-maritales uxorilocales cesse de jouer.

L'approche de Bourdieu et ses concepts de champs, de capital social, culturel, symbolique, ce dernier sans aucun doute plus important à Madagascar que le capital économique qui en découle, renvoient inévitablement aux qualités de *tompon-tany* ou de non *tompon-tany*, qui en déterminant largement l'accès aux terres, commandent les différences économiques qui en découlent. J'ai employé le terme de qualité, plutôt que celui de statut. Dans les conceptions malgaches, être *tompon-tany* c'est d'abord occuper une position clé dans le champ de l'ancestralité, suffisante pour tout un ensemble de raisons à garantir une situation d'autonomie et à affirmer une distinction de rang incontestée, le séparant de ceux qui ne l'étant pas, ou ne l'étant pas de la même façon, ne peuvent en conséquence qu'être placés dans une situation de dépendance. Si, la qualité de *tompon-tany* s'acquiert par la filiation et la résidence, ce qui suffit à exclure définitivement ceux qui ne peuvent pas réunir ces deux attributs, cela n'est pas encore suffisant. Compte tenu de l'importance de l'enjeu que constitue l'accès au champ de l'ancestralité, certains des descendants des ancêtres locaux nés ailleurs et/ou dont les parents ont été trop longtemps absents, n'y sont pas réadmis automatiquement. Parce qu'ils ont négligé trop longtemps de « vivifier leur ancestralité » pour reprendre l'expression merina, les résidents leurs imposent de regagner lentement, par leur présence et par leurs actes, leur droit de cité. Les enquêtes sur la situation des personnes, qui, en dépit du fait qu'elles étaient membres des *fehitry* du village, n'occupaient pas la position avantageuse qu'elles auraient dû occuper, ont vérifié qu'à tout le moins, leur réadmission n'était pas immédiate. Il suffit de rappeler les exemples de Tsimitavy [129] et de Ramila [97] des *fehitry* Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana qui permettent de comprendre que lorsque le groupe de descendance de type *fehitry* ou l'unité patrimoniale *lôva raiky* ou *anaran-dray* est prestigieux et puissant, l'admission au champ de l'ancestralité est un privilège qu'il faut payer.

La figure présente l'ébauche de ce que l'on pourrait appeler la structure hiérarchique d'Amboditonona qui coïncide en gros avec la structure d'autorité. Plusieurs remarques sont nécessaires. La figure très simplifiée additionne les différents atouts ou capitaux des habitants adultes masculins d'Amboditononana considérés pour ce propos (qu'ils soient responsables ou non responsables de case : *tompon-tragno*) comme chefs de ménage. Le degré d'importance d'une personne est fonction des atouts ou capitaux qu'elle totalise. Je ne tiens compte que des atouts représentés par :

les fonctions religieuses traditionnelles de prêtre ancestral et de gardien de tombeau ;

les fonctions sociales et organisationnelles dans le village : chef d'*ampehikely*, responsable de barrage ;

la possession de terres en quantité suffisante permettant d'en prêter, d'en donner en métayage ou d'en louer.

La comptabilisation de ces atouts ou « capitaux » comme autant de coefficients ou de « points » justifie le qualifiant de « censitaire » du titre du chapitre et donne une idée de la structure hiérarchique et d'autorité du village.

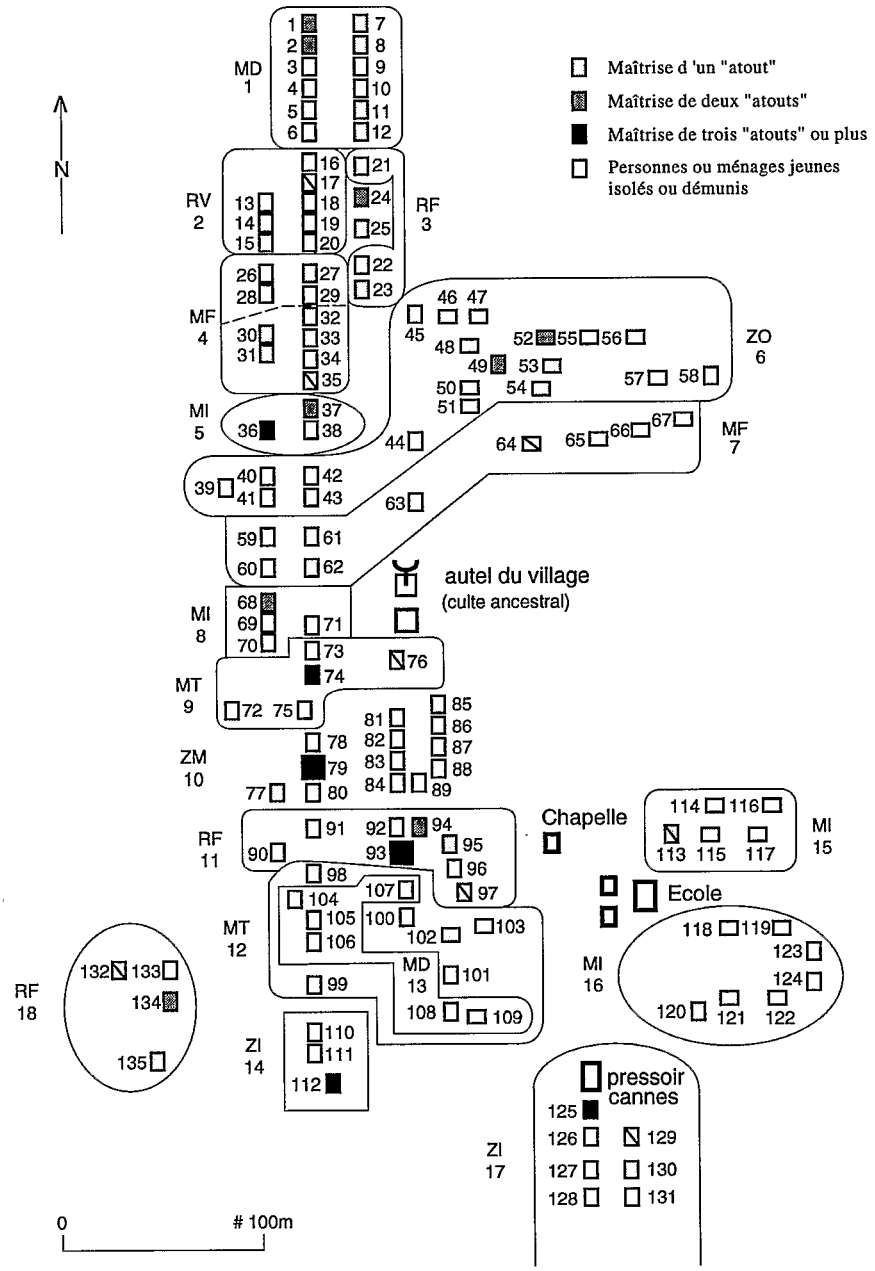


Figure 12.6

**La capitalisation des « atouts »**

> Un premier atout ou « point » pour la qualité de *tompon-tany* libre d'origine c'est-à-dire de filiation (double ou simple) de bon aloi, un second pour l'exercice de fonctions religieuses traditionnelles, un troisième pour la possession de terres suffisantes, enfin, pour terminer, un quatrième pour la participation à la modernité (exercice de fonctions organisationnelles du type de chef d'*ampehikely*, conversion à la religion chrétienne avec les activités communautaires coopératives ou autres que cela comporte, acquisition d'un minimum d'instruction etc.).

Dans cette perspective les cases en blancs correspondent aux ménages qui ne possèdent aucun atout, celles en gris clair à ceux qui en possèdent un, celles en gris foncé à ceux qui en possèdent deux, enfin celles en noir aux ménages qui en possèdent trois ou davantage.

Une fois de plus les symboles témoignent de l'importance de la qualité de *tompon-tany*, ici dans le sens absolu de « maître des terres *et du pays* » ou, pour les chefs de ménage qui en raison de leur origine (les Marinkely par exemple) ne sont pas reconnus *tompon-tany* au même titre, d'une association ancienne et étroite avec ces derniers. Ce qui, dans l'un et l'autre cas, maintient une hiérarchie structurale et, ce faisant, assure une position d'influence dans le champ de l'ancestralité. Cette position qui ouvre l'accès aux terres, ouvre également l'accès aux positions religieuses de prêtre ancestral ou de gardien de tombeau ou de chef d'*ampehikely*, tous en relation obligée avec leurs ancêtres, ancêtres du lieu (cf. chapitre quatre et tableau 4.1).

Suivent les fonctions sociales d'organisation à l'intérieur ou à l'extérieur du village. Parmi les premières figurent celle de chef d'*ampehikely* (*sefon'ampehikely*) qui, dans la conception malgache ne dissociant pas les phases instrumentales des aspects rituels, s'étend à ce dernier domaine et celle plus technique de responsable de barrage (*sefon'barrage*). Par nature, les fonctions proprement administratives de Délégué de la région (*Firaisana*) et de *Présidà* de la Commune rurale (*Fokontany*) assurées par Zafizanaka [125] et par Manahirana [93], dépassent le village et, dans cette sorte de compétition de prestige, les placent en quelque sorte hors concours, en attendant sans doute que leurs fils Todilahy et Philémon les remplacent un jour dans ces positions. Zafizanaka et Manahirana devancent Belalahy [79] et Soba [36] qui dans cette hiérarchie de précédence les suivent immédiatement. Assurés par la possession des terres de l'aisance matérielle, les *tompon-tany* contrôlent socialement les habitants du village qui sans terres ou sans terres suffisantes sont placés dans une situation de dépendance. Les positions d'autorité des chefs de ménage sont en relation directe avec les mariages endogames à l'intérieur du village, les personnes commandant le maximum d'atouts étant très généralement issues de ce type de mariage parfois contracté consciemment à des fins patrimoniales.

A l'instar de Todilahy et de Philémon, les enfants de Belalahy et de Soba articulent les valeurs traditionnelles de l'ancestralité avec leurs convictions chrétiennes, en l'occurrence catholiques, puisque le catéchiste au village est Mano [37], le frère de Soba. Sans renier aucunement la société ancestrale traditionnelle, les mariages civils et religieux de leurs enfants sont perçus comme un indice d'ouverture vers la modernité. La place relative accordée aux familles conjugales à

l'intérieur des groupes de cohéritiers, des espaces résidentiels et des *fehitry*, différencie les familles chrétiennes de celles qui ne le sont pas[9]. Dans une communauté très largement illettrée (nonobstant la présence d'une école et de deux instituteurs) l'instruction hautement appréciée est prise en considération. Cette valorisation permet à Philémon d'exercer (en dépit de son jeune âge) de l'influence et ce, non seulement dans le village mais dans la région.

> Je n'ai pas reproduit dans le chapitre précédent une figure qui visualisait les données chiffrées de la figure 11.1 et du sous-chapitre sur les mariages dans le village et dont la correspondance avec la figure 12.6 était impressionnante. Une fois de plus Manahirana et son fils Philémon échappent, de par leur position et de par les terres contrôlées, à cette nécessité de se marier dans le village. Bien au contraire puisque, ce qui est net pour ce dernier, le mariage exo-territorial de ses parents lui assure des richesses potentielles dans pas moins de trois villages.

Je ne tiens pas compte d'autres critères susceptibles d'être pris en considération. La figure 12.6 très simplifiée pourrait être beaucoup plus complexe. Telle que je la présente, elle ne doit pas être comprise comme l'addition des figures précédentes (12.1, 12.2 et 12.3) pour la raison toute simple que, *suivant les positions individuelles occupées par les agents dans le champ de l'ancestralité, des situations en apparence analogues n'ont pas la même signification voire,* nous l'avons vu avec l'exemple des maisonnées à la fois donneuses et preneuses de terres et l'affairisme des Zafin'i Sado, *peuvent avoir des significations diamétralement opposées* : richesse pour les uns, pauvreté au moins relative pour les autres. La capitalisation des atouts symboliques et matériels marque la qualité d'*olomaventy* ou de « personne d'importance ». Très significatif, le qualifiant de *maventy* qui évoque l'idée de corpulence et de poids prend tout son sens par rapport à celui de *mahantra,* de « pauvre » encore péjoré par la double idée que les pauvres font honte (*mahamenatra*) parce que d'une manière ou d'une autre ils peuvent être soupçonnés d'avoir mérité leur sort. Enfin, faute de posséder des propriétés, ils sont regardés comme aussi « légers que l'herbe » (*maivana toy ny ahitra*). J'ai marqué d'une diagonale les cases occupées par des personnes jugées « pauvres » dont l'une [113] responsable de barrage est cependant estimée pour sa compétence.

Les noms de la plus grande partie des personnes d'importance se retrouvent dans les Comités *ad hoc* du village imposés par les circulaires administratives. Dans une société où les plus âgés sont supérieurs aux plus jeunes et les hommes sont supérieurs aux femmes, les âges et les sexes doivent être pris en considération. Le rôle des femmes tout à fait effacé en Androy reste très discret à Ambodi-tononana où il n'existe pas d'associations de femmes comparables à celles existant dans le sud-est en pays Antemoro et Tanala.

> Ces associations féminines sont décrites pour les Antemoro par le R.P. Dubois (1978 : 83-87) et, pour les Tanala de l'Ikongo et d'Ifanadiana, par

9. Les cases chrétiennes sont recensées dans la note 9 du chapitre précédent. Les espaces résidentiels Marinkely et Zafin'i Sandry sont regardés comme des espaces chrétiens.

Beaujard (1983, tableau : 383, 386-387) et Bodo Ravololomanga (1992 : 32), lesquels parlent des « chefs des femmes » (*Andriambavilagnitra*) qui, avec leurs « conseillères » (*Rafotsy*), interviennent auprès du *mpanjaka* pour lui faire part des décisions prises lors des assemblées ou *kabarom-biavy* : litt. : « discours de femmes ».

Bien que l'épouse de Zafizanaka soit prêtre ancestral du *fehitry* Maroantsaky, les femmes n'interviennent guère dans la vie du village si ce n'est au sein de « l'Association de santé » (*Fikambanana Fahasalama*) qui en 1990-1991 et, en l'absence de moyens et de toute aide extérieure (autre que celle par force limitée de la Mission catholique), ne fonctionnait guère.

Présidée par Belalahy, cette association est censée en coordination avec la Croix-Rouge veiller aux distributions de nivaquine, aux vaccinations, et à la propreté du village (balayage des ordures, etc.) et spécifiquement, des latrines. En principe les contrevenants devraient payer des amendes (*sazy*) perçues au bénéfice de la Commune rurale. Malheureusement faute de moyens, ces ambitieuses intentions sont restées lettre morte. Parmi les autres associations figurent celle chargée des relations avec l'Administration (*Fanjakana*) présidée par Mahanirana et Zafizanaka avec Philémon comme secrétaire et celle de l'éducation avec pour président Todilahy. Suivent plusieurs Conseils ou Commissions (*Voamiera*). Le Conseil de la Sécurité, litt. : « de la tranquillité », présidé par Marolahy du *fehitry* Rafandrohôzana qui intervient également, lorsqu'elles causent du désordre (*tabataba*) dans les affaires d'adultère, ainsi que celui de l'Économie (*toe-karena*), chargé de l'entretien des trois barrages du terroir et des prises des réseaux d'irrigation et des conflits, notamment des conflits consécutifs aux déprédations causées par les zébus, étaient les seuls à se réunir régulièrement.

Les différences de capitalisation à l'intérieur des espaces résidentiels *tokotany* reflètent les âges relatifs des corésidents et le fait que les atouts symboliques ou matériels sont dans les mains des personnes les plus âgées seules cohéritières, aussi longtemps qu'elles vivent, des terres auxquelles elles ont accès. On sait que la notion malgache de majorité n'a rien à voir avec les âges relatifs. Dans les sociétés agricoles, aussi longtemps que les parents contrôlent les terres dont ils sont avec leurs germains ou proches collatéraux cohéritiers, leurs enfants et petits-enfants qui peuvent être mariés, simples ayant droits, ne sont pas ce que nous appellerions majeurs. Du fait de la coutume du *miavake* la situation est différente en Androy puisque, dès que les fils sont en possession d'une partie des zébus de leur père, ils peuvent participer à toutes les activités rituelles et sociales de leur société. En pays betsimisaraka, à moins de compétences particulières telle celles de Philémon titulaire d'un baccalauréat technique, il leur est difficile d'être considérés comme des personnes d'importance [10]. Leurs parents morts, il faut encore

10. *Olo-maventy* en pays betsimisaraka et plus généralement dans le nord de Madagascar, les personnes d'importances sont appelées : *ray aman-dreny, lahim-bahona, olo-manga, olo-be* ou encore *Rangahy* sur l'ensemble des hautes terres et *Ondatibe* dans le sud-ouest et le sud. Dans de nombreuses régions les femmes stériles socialement disqualifiées ne peuvent prétendre à cette dignité et l'on s'adresse à elles dans des termes employés pour parler aux enfants.

pour le devenir, qu'ils aient donné naissance à des enfants ; selon les régions obligatoirement des fils (sud et extrême-sud), de préférence des fils (ouest, centre nord et sud-est) ou indifféremment des fils et/ou des filles (hautes terres et nord de l'île). Sans descendance ils ne sont suivant l'expression betsimisaraka que des « arbres déracinés » qui n'ont contribué en rien à assurer la continuité de leur groupement d'ancestralité *fehitry, famosora* ou autre, ou sur les hautes terres merina et betsileo, celle de leur *anaran-dray* qu'étant sans enfants, ils se sont montrés radicalement incapables de « vivifier » (*mamelo maso ny anaran-dray*).

CONCLUSION

# Le monde de vie de la parenté et de l'alliance

« Inona anareo ? » « Andrianamboniolona... » : « Qu'est-ce que vous êtes ? » – « (membres du sous-ordre *andriana*) Andrianamboniolona... ».

« Avy aiza ? » – « Ambohitromby ; R sy R ny razambenay... » : « D'où venez-vous ? » – « d'Ambohitromby ; nos grands ancêtres sont R et R. »

(Romuald Rakotoniaina)[1]

« Ka avy izahay mason'andro niany tôy : tsy hangaho ambeom-bary, tsy hangaho ambeon-tsakotsako na ambeom-pary ...fa izahay izao dia ambeon'olona no angatahinay aminareo. Ka omeo mpitarimy mba hitarimy ny antilahy sy ny antibavy ary ny fianakaviana rehetra, sady hitondra vavohitra sy ny tokotany » : « Nous sommes venus ce jour : non pas pour (vous) demander des semences de riz ou de maïs ou des boutures de canne à sucre... mais ce sont des semences d'être humain que nous vous demandons. Donnez-nous une soignante pour soigner nos vieux et les vieilles et toute la famille, qui en plus nous apporte la garantie de la continuité de la terre ancestrale et de l'unité résidentielle ».

(Demande de mariage tsimihety, in Tongasolo et R.P. Marent : 26)

Les communautés de Madagascar, qu'il s'agisse de communautés agricoles sédentarisées, de cultivateurs de brûlis, d'éleveurs de zébus ou de pêcheurs, donnent une impression de très grande diversité. Les structures sociales fondées sur la parenté, sur l'affinité et/ou l'alliance et sur le voisinage partout très fortement hiérarchisées varient d'une région à l'autre, non seulement selon les ethnies mais encore, à l'intérieur des ethnies, entre les ordres ou sous-ordres sociaux nobiliaires ou roturiers qui les composent. A l'intérieur des ordres et sous-ordres sociaux, les groupements de descendance ou bien, là où ils n'existent pas, d'autres types d'unités tels que les groupes de cohéritiers que j'ai tout au long de l'ouvrage qualifiés de *patrimoniaux,* peuvent différer les uns des autres. La hié-

1. A l'occasion de cette rencontre au Lac Alaotra, Romuald (cf. chapitres sept et huit) se réfère au village d'Ambohitromby, l'un des deux villages d'origine des Andrianamboniolona (le second étant Fieferana), et, à son tour, utilise le pluriel. Même emploi du pluriel dans la citation tsimihety qui suit.

rarchie opère jusqu'à l'intérieur des groupes de frères et de sœurs germains séparés par l'aînesse absolue ou relative et le sexe, souvent amplifiée dans les attitudes par l'assimilation des aînés aux parents et des cadets aux enfants. Suivant les régions les sociétés sont divisées en deux ou en trois ordres sociaux avec un ordre nobiliaire suivi d'un ou de deux ordres roturiers de statut inégal. Par exemple l'opposition qui en Imerina distingue les roturiers « blancs » *hova* des roturiers « noirs » *Mainty enin-dreny,* se place dans le sud-ouest sakalava et masikoro entre les princes et les nobles *mpanjaka* et les roturiers (*vohitse*) « de bonne ancestralité » (*raza soa*), alliés matrimoniaux des premiers, et les roturiers ordinaires de statut inférieur. Dans toute l'île, le critère décisif qui dans le passé distinguait les nobles ou les roturiers de leurs esclaves était que les premiers possédaient des ancêtres et des ancestralités qui leurs donnaient leur identité, alors que par définition leurs esclaves « sans racines » n'en possédaient pas. Un siècle après l'abolition de l'esclavage, ces idées persistent et, dans la plupart des régions, s'opposent à ce que les ensembles généalogiques formés par les descendants d'esclaves soient, à l'instar des ancestralités nobiliaires ou roturières, considérés comme des catégories identitaires susceptibles de conférer à ceux qui en font partie un statut de citoyen à part entière. En un mot, sans être exclus de l'ordre social, les descendants d'esclaves restent mal reconnus. L'idée fondamentale est que, l'identité malgache étant fondée sur le double critère de la filiation et de la résidence, le statut supérieur appartient à ceux qui vivent là où ont vécu les ancêtres dont ils se réclament. Ceci explique que dans les campagnes le critère de distinction majeur reste celui qui sépare les « originaires » des non-originaires. Les originaires *tompon-tany,* littéralement, « maîtres de la terre et/ou du pays » sont en tout état de cause supérieurs aux non-originaires arrivés plus récemment. J'ai fait allusion à l'inutilité des controverses des années 70 ou 80 sur le caractère patrilinéaire ou cognatique supposé définir l'ensemble de la société malgache. Cette détermination des traits d'une société toute entière par un seul principe de filiation, qu'il soit patrilinéaire, cognatique ou autre, est d'autant moins acceptable, qu'à l'intérieur des ordres sociaux, des catégories et des groupements qui les composent, plusieurs principes peuvent opérer concurremment.

Il reste que la nature différente des sociétés étudiées et de leurs systèmes de valeurs m'a obligé à des approches et à des modes de traitement différents. La société antandroy ouverte par les migrations sur de nombreuses autres régions de Madagascar demeure pourtant « encapsulée » à un degré surprenant dans sa culture. De retour, l'émigré qui peut avoir passé dix ou vingt ans loin de chez lui et qui, bien que généralement analphabète, s'exprime sans peine dans un malgache commun, convertit ses disponibilités en zébus et « gère » ses relations sociales « coutumièrement » au travers de ce médium. Cette adhérence aux catégories culturelles justifie une approche et un traitement structural à la manière hollandaise ou française. En contraste, les villages betsimisaraka du Bas-Maningory qui, dans une région sans route coupée de rivières, paraissent à première vue plus isolés que les hameaux antandroy, sont en fait, par la nécessité de la commercialisation de leurs produits, beaucoup plus ouverts à la modernité. Bien que toujours régies par les catégories culturelles traditionnelles, les relations sociales passent de plus en plus par le médium argent. Pour cette société comme pour la société merina

l'approche la plus appropriée m'a paru être celle de l'anthropologie sociale britannique qui, comprenant davantage les structures sociales « comme le produit statistique des choix individuels plutôt que résultant d'une projection des normes culturelles » [2], privilégie l'étude des interactions saisies dans les situations et contextes dans lesquels elles se produisent. Les concepts sociologiques ou rituels antandroy s'articulent en un système fermé de catégories formellement organisées (Moyer : 8). Les décisions individuelles se conforment aux normes prescrites par les coutumes ancestrales. Les jugements d'Ego sur Alter ne s'attachent qu'aux apparences attendues et ne prennent pas ou très peu en compte ses intentions, sentiments ou opinions personnels. Les significations des conduites et leurs motivations vont de soi, au point qu'il serait quelque peu absurde de demander aux gens de les expliquer. La signification de leurs actes, non problématique pour eux-mêmes, est tout aussi transparente pour les autres. Il serait intéressant à ce propos – je pense aux écrits de Georges Heurtebize – de s'interroger sur les notions et les critères de vérité ou de mensonge qui, dans un tel type de société, sont à mon sens la plupart du temps non pertinents. Ceci pour la simple raison que le sens des actes individuels, qui existent pour ce qu'ils sont, est interprété sans difficulté. Cela explique aussi que si les membres de ce genre de société ont évidemment « le sens de leur culture » ils n'ont guère la possibilité de la manipuler pour servir leurs intérêts [3]. Tout au plus, peuvent-ils hâter ou retarder quelque peu le moment de s'acquitter de leurs obligations. Le résultat ne surprend pas : une impressionnante stabilité des structures sociales. La nature des patrimoines et « richesses » antandroy consistant en troupeaux de zébus est pour beaucoup dans cette situation. Les divisions des troupeaux prescrits par les coutumes ne causent aucune difficulté et ne forcent pas à des arrangements entre les bénéficiaires ou encore à des options radicales susceptibles de modifier les structures sociales. Pour retrouver la même situation chez les agriculteurs, il faudrait aller vers les brûleurs de forêt itinérants. Dès lors que les communautés dispersées doivent adopter un habitat stable, la localité prend de l'importance et les terres qui, en se raréfiant, acquièrent une valeur marchande qu'elles ne possédaient pas, deviennent avec la filiation l'un des deux déterminants de la structure sociale. L'évolution de la société merina ou de la société betsimisaraka du Bas-Maningory autrefois patrilinéaires vers l'indifférenciation rend l'intelligence des conduites individuelles beaucoup moins immédiate qu'en Androy. Dans ces sociétés et, aujourd'hui dans la plupart des sociétés agricoles de l'ouest qui combinent dans des proportions variables l'agriculture et l'élevage, il est clair que la compréhension ne peut résulter que d'un processus interprétatif relevant des approches et procédures de l'ethno-méthodologie. Celles-ci, sans aucunement négliger les savoirs incorporés, par définition non discursifs (je renvoie aux problèmes de préséance dans le hameau antandroy de Lahimpolotse), laissent cependant une grande part aux interprétations des discours des intéressés. Je dois ajouter que le terme de modernité tel

2. « Social structures are sometimes best regarded as the statistical outcome of multiple individual choices rather than a direct reflection of jural rules » (Leach 1960 : 124)

3. Afin (pour employer le vocabulaire de l'ethno-méthodologie), d'en utiliser les concepts, normes, prescriptions etc. comme autant de « ressources ».

que je l'ai employé en relation avec l'idée du médium argent ne signifie pas du tout le rejet des rituels. Au contraire, les rituels notamment les rituels funéraires du *rasa hariagna* betsimisaraka ou du *famadihana* merina accomplis deux, trois années ou davantage après la mort, ainsi que les spectaculaires enterrements antandroy, absorbent une partie signifiante des ressources. En revanche les circoncisions ne gardent leur ampleur que dans les régions du sud-est de l'ouest, du sud-ouest et de l'extrême-sud où elles ont conservé la forme collective des *sambatra* ou des *savatse*. En Imerina, en dehors des milieux noirs, de même que dans le Bas-Maningory, elles ne sont plus regardées que comme un rite domestique avec une assistance restreinte limitée aux proches parents ou non parents du père et de la mère de l'enfant. Il en est de même dans les villes. Pour résumer, selon le type de structure sociale, les attitudes à l'égard des catégories culturelles relèvent en gros de deux types. Les membres des sociétés pastorales du type de la société antandroy d'Analamahery perçoivent les catégories sociales dans lesquelles ils vivent et les relations qui les lient les uns aux autres, comme des cadres cognitifs rigides auxquels, tout naturellement, ils conforment leurs conduites. En contraste, les membres des sociétés agricoles de plus en plus absorbées dans le monde de la modernité, les verraient plutôt comme des choix possibles, des termes d'alternative, qui en fonction de leurs intentions et surtout de leurs positions personnelles, autorisent toute une gamme de conduites possibles. Les idées de champs et de position de Bourdieu permettent de comprendre que les agents, qui à l'intérieur du champ dominant – ici celui de l'ancestralité – occupent les positions de puissance et d'autorité, ont la possibilité de prendre les « décisions lourdes » (l'expression est de Cl. Vogel), susceptibles de modifier les règles fondamentales (*ground rules*).

## Pourquoi la parenté ?

A Madagascar les gens aiment à parler de parenté.

> A preuve un mémorable voyage par taxi-brousse depuis Tananarive jusqu'à Ambanja par Antsohihy où, pendant près de deux jours consécutifs, les voyageurs ont discuté (sans parvenir à décider de la question), de la nature de la relation unissant deux hommes qui sans relation l'un avec l'autre auraient chacun épousé la mère de l'autre. Leurs propres enfants nés de ces unions pourraient-ils également se marier ?

La parenté par l'ancestralité et par le mariage, perçue comme une émanation ou manifestation de l'ordre naturel du *lahatra,* est perçue comme allant de soi. Dans un monde d'incertitudes dominé par la crainte, elle assure du nécessaire appui des ancêtres seuls capables d'apporter à leurs descendants le surplus d'efficace que leurs propres actions ne garantissent pas. Ensuite parce qu'en l'absence de

légitimité d'un État de type occidental, tenant à l'échec de son implantation, la parenté, coextensive dans les campagnes aux mondes vécus traditionnels, constitue actuellement la seule forme évidente de sociabilité. Je reprends ce deuxième aspect en fin de Conclusion, en commençant à rappeler les deux grands modes de classification des parents par l'ancestralité et par la parentèle et par le mariage, deux catégories analytiques qui ignorées des terminologies de l'alliance n'ont pas d'effet dans les conduites réciproques toujours très fortement personnalisées.

*Les positions généalogiques de la parenté et de l'alliance*

Le fait que la parenté et l'affinité et/ou l'alliance soient comprises comme l'expression du *lahatra* n'exclut pas les variations régionales notables dans les classifications des parents et des affins et/ou alliés qui se répartissent en deux grandes catégories. Rigoureusement bilatérales en Imerina et sur les Hautes Terres de Madagascar où elles se fondent sur l'unité du couple conjugal, les classifications s'organisent dans les autres régions sur l'unité des germains et notamment des frères germains, ce qui, dans la logique lignagère de ces sociétés, produit des terminologies « bifurquées » qui séparent les parents « du côté du père » : *an'ilandray,* des parents « du côté de la mère » : *an'ilan-dreny*. Toutes les terminologies malgaches utilisent les dimensions du sexe et de la génération et également de l'aînesse relative qui s'applique aussi bien aux apparentés qu'aux épouses polygynes d'Ego. La terminologie générationnelle merina se réduit à ces dimensions. Les autres terminologies que j'ai qualifiées de type lignager distinguent aux premières générations ascendante et, descendante (G +/- 1) les parents paternels des parents maternels et les enfants d'Ego masculin et des ses frères de ses neveux et nièces enfants de leurs sœurs.

> Dans tout le nord de Madagascar la mère, ses sœurs et collatérales sont des « mères », tandis que les sœurs et collatérales du père sont des *(a)ngovavy* ou *ngivavy,* littéralement des « mères masculines », (contrepartie des *renelahy/renilahy* ou « pères féminins » du sud-ouest et du sud, appelés, *zama* dans le nord). Le vocabulaire est également bifurqué pour les enfants de la sœur et des collatérales d'Ego masculin qui ne sont pas comme les enfants propres d'Ego, de ses frères germains et paternels et collatéraux masculins (nés des frères et collatéraux de son père) des *zanaka,* mais, suivant les régions, des *asidy/asily* ou *sidy*.
>
> Dans le sud la terminologie est différente. Les *angovavy/ngivavy* et les *asidy* n'existent pas ; cependant les distinctions catégorielles qu'elles initient sont conservées puisque les collatérales du père de même ancestralité sont pour Ego (comme sa mère véritable) des « mères » (*reny* ou *rene*), tandis que les collatérales de la mère sont des *renikely/renekele* : des « petites mères ». Le vocabulaire « croisé » de la descendance distingue les enfants d'Ego et de ses collatéraux masculins de même ancestralité et de même sexe qui sont des *anake,* des enfants nés de ses collatérales de même ancestralité ou d'ancestralités différentes qui sont des *kelianake/kelenake* des « petits » *anake*. Cette distinction ne coïncide donc pas avec celle différenciant les *zanaka* des *asidy*.

Si l'épouse du *renilahy* est une « mère », celle du *zama* est désignée par le terme spécial de *zena* (ou *zaina*).

La terminologie ou, plutôt, les critères d'emploi des termes peuvent varier suivant les régions. Ainsi, en pays tsimihety, sakalava du nord et antankarana, une sœur peut désigner comme *asidy/asily* les enfants de son frère dont elle est l'*angovavy*. Dans certaines régions cette relation *asidy* est sentie comme une relation d'identité qui autorise des relations à plaisanterie voire des relations sexuelles entre les *zama/angovavy* ou *leurs conjoints* et leurs *asidy* de sexe différent. Cela semble confirmé dans le nord-ouest sakalava et antankarana où les relations de plaisanterie entre les neveux utérins (*asidy*) du mari de la *zena* et celle-ci sont très poussées au point peut-être de ne pas exclure les relations sexuelles, ce à quoi prétend un dicton nord-sakalava qui énonce que « les *zena* sont les épouses des *asidy* ». Un raccourci qui pourrait aussi s'expliquer par l'identification utérine « oblique » du frère de la mère et du fils de la sœur. Dans le Bas-Maningory tout cela est impensable. Pour le fils de la sœur de son mari, la *zena* est une personne respectable à l'égard de laquelle il n'oserait se permettre la moindre parole déplacée.

Selon Ihango Zafidady, dans la région tsimihety de l'Androna, la sœur dont les zébus reçus lors de son mariage à titre de *moletry* (compensation matrimoniale ou « prix de la fiancée ») ont permis le mariage de son frère, lui donne un droit sur les enfants à naître de ce dernier (qui sont ses *asidy*). Le raisonnement quelque peu complexe procède non pas en terme de groupement d'ancestralité *fehitry*, mais en terme de *saha* : de terroir-ancestral. Dans un premier temps, au moment où la sœur se marie, son *saha* (dont, bien que mariée à l'extérieur, elle reste membre) bénéficie au titre du *moletry* d'un transfert de zébus. Dans un deuxième temps, au moment du mariage de son frère, ces zébus payés pour elles au titre de *moletry* repartent, cette fois dans le *saha* de sa belle-sœur, épouse de ce dernier. L'idée étant que, dans un troisième temps, la sœur agissant de sa propre initiative demande à son frère de faire pression sur son propre fils pour que ce dernier, agissant en sa qualité d'*asidy/asily*, exige de son oncle maternel *zama*, que conformément à la coutume, il lui offre des zébus de trait qu'il utilisera dans son propre *saha* (qui est également le *saha* d'origine de son père et de sa tante paternelle *angovavy*, sœur de celui-ci).

Passablement compliquée cette opération met en acte trois *saha* A, B, C avec la séquence suivante B → A (*moletry* de la sœur) ; suivi de A → C (*moletry* de l'épouse du frère) ; enfin le retour symbolique C → A sous forme du zébu de trait donné par le frère de C au fils de sa sœur mariée en A.

La sœur, agissant vis-à-vis du fils de son frère en sa qualité d'*angovavy*, peut encore l'obliger à épouser (par un mariage oblique et après dissolution de l'union) la femme du frère de sa mère (de son oncle maternel) c'est-à-dire sa *zena* et à produire avec elle la descendance déjà « achetée » par les zébus du *moletry* (communication personnelle).

Une étude plus approfondie serait nécessaire ; j'ai reproduit ces données pour montrer la variation des situations dans les différentes régions de Madagascar. Je

fais encore remarquer que, s'il a accès à la femme de son oncle maternel, le neveu utérin établit une relation qui serait interdite à son propre père pour lequel la femme du frère de sa femme est soit une sœur, soit dans le langage du sud une *ravetro,* une alliée croisée au deuxième degré toujours absolument interdite (dernier sous-chapitre du chapitre onze, Appendice I).

Pour en terminer avec les terminologies de parenté, les termes utilisés peuvent encore dépendre des deux facteurs de l'aînesse chronologique et du sexe des locuteurs :

> L'aînesse chronologique distingue partout les germains des uns des autres et, aussi, dans l'extrême-sud, les épouses simultanées d'un mari polygame. Pour les germains la grande division sépare les aînés : *zoky* des cadets, suivant les régions *zandry* ou *zay*. Les régions périphériques utilisent *tala(g)n'olo* pour désigner l'aîné absolu. Parmi les germains qu'il s'agisse de frères et sœurs ou des frères et sœurs du père ou de la mère, les aînés peuvent être désignés selon leur sexe comme des *lahi-* ou *vavimatoa,* (« litt. : aîné de sexe masculin ou féminin »), des *lahi-* ou *vaviaivo* (*aivo :* « milieu ») et, pour les derniers nés, des *faralahy* ou des *faravavy*. Même chose pour les frères et les sœurs du père ou de la mère avec les *dada-* ou *nenitoa* pour les aînés, les *dada-* ou *neniaivo* pour ceux « du milieu », enfin les *dada-* et *nenifara* pour les derniers. Dans l'extrême-sud mais cette fois sans aucune référence à son âge réel, la première épouse est la *valy be* (« grande épouse »), la seconde la *valy ivoe* (« épouse du milieu », la dernière la *valy masay*. Ces appellations correspondent aux anciennes *vadibe, vadiaivo* et *vadikely* des autres régions. Dans l'ancienne acception merina *vady masay* peut avoir un sens différent de la *valy masay* du sud et du sud-ouest et désigner les coépouses d'un mari polygame à l'exception de la première et de la dernière (la *vadibe* et la *vadikely*).
>
> Dans la plus grande partie de l'île les germains se désignent entre eux de manière différente en employant le préfixe *raha-* s'il y a identité de sexe et le suffixe *ana-* si le sexe est différent. Ainsi les frères d'un homme sont des *rahalahy,* les sœurs d'une femme des *rahavavy* tandis que les frères d'une femme sont des *anadahy* et les sœurs d'une femme des *anabavy*. Ces distinctions, on l'a vu, ne sont pas utilisées dans l'extrême-sud antandroy et mahafaly où les frères et les sœurs d'un homme et d'une femme sont les premiers des *rahalahe* les secondes des *rahavave*.

Je ne reviens pas au vocabulaire, d'ailleurs très réduit, de l'affinité et de l'alliance en renvoyant à la fin du chapitre onze et à l'Appendice I. L'existence de deux systèmes de classification distincts, la diversité des termes locaux qui désignent les positions généalogiques, plus encore les logiques endogames et/ou exogames donnent l'impression d'une grande diversité des systèmes de parenté et d'alliance. En réalité les catégories et les groupements de la parenté, de l'affinité/alliance et du voisinage immédiat et, surtout, les principes qui les sous-tendent, apparaissent partout remarquablement semblables. Les différences régionales tiennent bien davantage à la nature des patrimoines (terres ou cheptels) qui donnent aux groupements de descendance et/ou aux groupes de cohéritiers leur caractère discret. Lorsque les patrimoines consistent en terre, les nécessités de leur exploitation et de leur transmission atténuent les distinctions des côtés pater-

nel ou maternel et, à l'intérieur des groupes de germains ou demi-germains corésidents, les distinctions de genre jusqu'au point où les cohéritiers masculins et féminins sont traités sur le même plan. Le principe patrilinéaire ou agnatique de filiation glisse vers l'indifférenciation transformant ainsi l'unité de base qui jusqu'ici était le groupe de frères ou de demi-germains paternels (ou agnats) en groupe de frères et de sœurs. Cette évolution affaiblit, jusqu'au point de la faire disparaître, la distinction identitaire et rituelle fondamentale opposant dans toute l'île la catégorie des *zana-dehilahy* (des deux sexes) « enfants/descendants d'hommes » à celle complémentaire des *zana-behivavy* qui sont les « descendants ou enfants (également des deux sexes) de femmes ». Dans l'extrême-sud, alors que les descendants d'hommes sont des agnats, les descendants de femme – à moins d'être nés d'unions patri-endogames à l'intérieur des mêmes ancestralités – n'en sont pas. Bien que ces catégories conservent leur prégnance dans quelques pratiques rituelles, leur affaiblissement général dans les sociétés agricoles contribue à engendrer une réelle confusion.

### *La parenté expression et modèle du* lahatra

Un chant mahafaly recueilli dans la région de Betioky s'ouvre par cette exclamation : « O ! eme, O ! aba, ty lahatsy baka agnabe ao ». « O ! oncle maternel, O ! père, le *lahatsy/lahatra* (ne vient) que d'en haut... » pour se terminer par la phrase : « Magnotany ty tsy mahafantatsy... » : « Celui qui l'ignore doit se renseigner... » La compréhension de ce que représente la parenté à Madagascar est indissociable de la représentation du monde malgache qui embrassant les mondes visible et invisible les constitue en un univers socio-cosmique gouverné par l'ordonnancement naturel du *lahatra*. Dans cette logique circulaire, l'équilibre ou le dérèglement du *lahatra* sont commandés par la conformité ou la non-conformité des actions humaines avec les exigences de l'ethos du sens familial et social du *fihavanana* ou, dans le sud et l'ouest, du *filongoa*. Imposé par les prescriptions des coutumes obligatoires (*Fomba*) ou, plus précisément, par les coutumes ancestrales (*fomban-drazana*), le *fihavanana* assure l'équilibre du même *lahatra*. Sans m'y étendre, il suffit de rappeler que dans cette conception déterministe de l'univers, le *lahatra,* est un ordre prédéterminé des choses. S'il est régi par les actions des hommes, les actions de ces derniers sont elles-mêmes prédéterminées par leur destins astrologiques (*vintana*). Le *vintana,* lui-même fonction de la configuration astrale du moment de leur naissance, leur attribue leur « part » ou « lot » (*anjara*) personnel. La détermination du *lahatra* par l'intermédiaire des destins astrologiques individuels est une détermination catégorielle et globale à laquelle il est difficile sinon impossible d'échapper, dusse-t-on, contre sa volonté, devenir un sorcier maléfique. Mais, dans le même temps, une seconde détermination, celle-là personnelle appelée *tendry* sur les hautes terres, se superpose à cette première assignation astrologique, pour déterminer de quelle manière les hommes ou les femmes vont vivre individuellement leur existence, s'acquitter de leurs responsabilités, ceci jusqu'au point de préfigurer les circonstances de leur mort. Parce que

partout à Madagascar la parenté d'ancestralité et de mariage est regardée comme l'expression et le modèle de l'ordre naturel du *lahatra,* elle apparaît comme la seule forme possible de sociabilité. Cette conviction qui répond aux besoins des gens emplit leur conscience au point d'exclure la possibilité de concevoir les relations sociales autrement qu'en terme de relations de parenté, c'est-à-dire en terme de relations hiérarchiques et/ou de précédence consacrant la supériorité des plus âgés sur les plus jeunes, des hommes sur les femmes. Exprimée encore plus brutalement, la philosophie du *lahatra* interdit de comprendre les relations sociales autrement que comme des rapports de pouvoir, d'un pouvoir que les villageois exercent les uns sur les autres ou, à l'inverse, subissent les uns des autres.

Le lien existant entre l'ordre du *lahatra,* l'ancestralité et les ancêtres, l'ethos du *fihavanana/filongoa* et les prescriptions impératives des coutumes *Fomba* est ainsi évident. Parce qu'il régule les relations dyadiques entre les parents et les alliés et par extension avec les proches voisins qui peuvent être à la fois l'un et l'autre, l'ethos du *fihavanana* actualise les *Fomba.* Envisagées sous cet aspect, ces coutumes constituent un cadre cognitif et normatif rigide, objet de première préoccupation dans la vie de tous les jours. En garantissant les *Fomba,* qui l'expression de *fomban-drazana* l'indique sont toujours les leurs, les ancêtres garantissent l'ordre du *lahatra* dont ils sont à l'origine puisqu'ils l'ont créé et imposé par leurs propres prescriptions et interdictions. A preuve, en symétrie avec l'expression de *fomban-drazana,* celle de *laha-drazana* : « ordre/ordonnancement des ancêtres » qui la complète. Dans les conceptions de l'ancienne religion ancestrale malgache, la perception des ancêtres comme des agents du *lahatra,* toujours susceptibles en accord avec l'ethos du *fihavanana* d'intervenir par leur blâme (*tsiny*) contre leurs descendants qui n'auraient pas agi en conformité avec les coutumes, se suffit à elle-même. Il n'est nul besoin d'une instance supérieure et, à mon sens, la surimposition d'un Dieu transcendantal « maître du *lahatra* » (*Andriamanitra, Andriananahary tompon'ny lahatra*) est parfaitement superfétatoire. Dans une telle vision déterministe de l'existence, le *lahatra* ou *laha-drazana,* qui au travers des modèles de la parenté et de l'alliance, gouverne les humains (*olombelona*), gouverne également toutes les « choses créées » (*zava-boaàry*) vivantes ou inertes du monde visible.

Dans une réflexion sur la famille (*fianakaviana*) des hautes terres, le R.P. Razafindraibe pensait que le lot ou destin individuel (*anjara*) déterminé par le destin astrologique se divise en *anjara toerany* : nature, propriété, les qualités substantielles des choses créées qui en « font ce qu'elles sont » (*maha-izy azy*), et en *anjary asany,* une expression qui veut dire que le destin individuel fixé au départ dans ses grandes lignes n'en est pas moins également déterminé par les « œuvres » (*asa*), c'est-à-dire par les conduites et performances personnelles. Selon l'auteur, la marge de liberté des individus réside précisément dans les écarts entre d'une part les conduites prescrites relevant (en fonction de l'âge, du sexe et de la position généalogique) de l'*anjara toerany* et le mode particulier de les exercer qui relève de l'*anjara asany.* Une foule d'adages, de proverbes, d'histoires édifiantes définissent les sphères d'actions des parents et alliés et les normes des conduites attendues. Par exemple : « Izay manan-joky, afaka olan-teny ; izay mana-jandry, afaka olan'entana » : (librement) : « Celui qui a un aîné est libéré de

la charge (responsabilité) des discours importants (*kabary*) ; celui qui a un cadet est libéré de la charge (du soin de porter) des bagages. »

Ces prescriptions et attentes réciproques des *Fomba* conformes au *lahatra* organisent les parents, les alliés, voire les voisins en relations dyadiques, elles-mêmes placées dans un état de dépendance mutuelle. En s'exprimant autrement, elles les obligent à agir en « s'étayant réciproquement » (*mifampiankina*), faisant des relations de parenté, d'affinité ou d'alliance et aussi de voisinage, une sorte de château de cartes en équilibre précaire au maintien duquel tous se doivent d'être attentifs. On comprend que, *dans une telle conception, les attitudes, les conduites et les manières d'agir que les relations familiales prescrivent, ne sont pas senties comme « culturelles », donc relatives, mais parce qu'elles sont l'expression de l'ordre naturel des choses, du* lahatra *qui gouverne l'univers, comme un donné « ontologique », suffisant en lui-même, à légitimer les traditions (*Fomba*) qui les régulent.* Les gens sont d'autant moins enclins aux innovations qu'ils savent que toute atteinte volontaire ou involontaire à l'ordre naturel des choses ne pourrait que causer des catastrophes. A nouveau la littérature orale des campagnes, intériorisée dès le plus jeune âge, rappelle sans cesse l'absurdité et les dangers des conduites aberrantes susceptibles de mettre les choses sens dessus dessous. Ce concept de perversion de l'ordre normal des choses est exprimé par la racine *fotitra* qui tout à fait logiquement connote à la fois ces extrêmes que sont l'inceste et la sorcellerie (*mosavy*). Dans une étude exemplaire, le R.P. Robert Dubois montre que les rites propitiatoires et/ou réparateurs des *fafy* antemoro visent à effacer les conséquences du *mifotitra* qui, résultant indifféremment de l'inceste entre parents, affins ou alliés entre lesquels l'union est interdite, ou d'insultes proférées par un descendant à l'encontre d'un ascendant, substituent un type de relation à un autre. A savoir, une relation sexuelle d'époux à une relation de germanité, de paternité ou de maternité, s'il s'agit d'un inceste ; une relation d'égalité à une relation hiérarchique fondée sur le respect que les plus jeunes doivent aux plus âgés s'il s'agit d'une injure. Dans l'est et le nord de Madagascar l'interdiction de l'inceste est exprimée par les adages : « ny ampihavana tsy ampivady » : « les apparentés ne se marient pas » et « ny ampianaka tsy miray vady » : « les parents et enfants ne prennent pas les mêmes conjoints ». Qu'il s'agisse d'inceste ou d'injure, en rétablissant l'ordre normal des choses et la hiérarchie des relations, le rite garantit que le cours de la vie ou celui du flux vital (*aina*) des coupables ou de leurs lignées ne sera pas coupé par la stérilité ou par la mort.

Théoriquement, la parenté ne s'entendant que des vivants, les morts ne sont plus considérés comme des parents (*havana*) mais comme des ancêtres (*razana*) qui normalement devraient échapper aux contraintes et distinctions d'ici-bas. Ce qui voudrait dire qu'en abolissant les distinctions entre les jeunes et les vieux, les aînés et les cadets, voire entre les sexes, la mort abolit la hiérarchie. Ces idées très souvent entendues doivent être qualifiées.

> Bien que, dès l'instant de la mort, on puisse parler du cadavre, y compris celui d'un enfant, comme d'un *razana*, le passage de l'état de mort à l'état d'ancêtre dont la vocation de se fondre dans ce collectif anonyme avant, au cours du temps

de se confondre avec la terre ancestrale, ne se produit généralement qu'après deux générations. Les morts ne deviennent des *razana* qu'à la condition que leurs restes soient inhumés dans le tombeau ancestral. Cette exigence exclut les parents dits *very faty* dont, pour une raison ou une autre, les restes « perdus » n'ont pas été retrouvés ou n'ont pas été rapatriés dans le tombeau ancestral. Les jeunes enfants dont les dents n'ont pas poussé ou les garçons morts non circoncis, non reconnus comme des personnes, ne sont pas admis dans les tombeaux. Derniers exclus : les sorciers, parfois les criminels notoires qui de leur vivant s'étaient d'eux-mêmes, par leur attitude antisociale, retranchés de la communauté.

Alors même que les jeunes enfants décédés deviennent des *razana* au même titre que leurs grands-parents, les morts, tout au moins les morts récents, n'en perdent pas pour autant leur identité. Si de leur vivant ils étaient estimés, leurs descendants et les personnes qui les ont connus parlent d'eux en utilisant les termes respectueux de *Ratompokolahy* ou de *Rakotompokovavy,* en contraste, lorsque ce n'est pas le cas, les disparus ne sont plus que des *Rabevoina,* des « infortunés » désignés par ce qualifiant passablement péjoratif. En Imerina la hiérarchie des morts ressort aussi bien de la grandeur et des différences de qualité de construction des tombeaux des différentes familles, que de la disposition des corps à l'intérieur des mêmes tombeaux avec, toujours, les restes du/des *razambe* disposés sur la dalle nord-est la plus élevée et la plus noble de la pièce funéraire. Dans l'extrême-sud la hiérarchie ressort bien davantage de la munificence des tombeaux individuels surmontés de dizaines de cornes des zébus sacrifiés lors de leurs funérailles. Dans la région du Bas-Maningory, les affirmations d'égalité des morts des Betsimisaraka, prompts à avancer pour preuve l'entassement des dépouilles et des corps (néanmoins séparés par sexes) dans les fosses des maisons funéraires ou dans les grands cercueils collectifs, sont immédiatement infirmées par les souvenirs qu'ils en gardent et par l'importance relative des rituels de *rasa hariagna.* Ceci pour ne rien dire de l'ordre d'invocation des ancêtres à l'occasion des rituels qui, immédiatement, fait ressortir la hiérarchie des *fehitry* à l'intérieur des deux grandes catégories des *tompon-tany* et de non-*tompon-tany.* Enfin, toujours en milieu betsimisaraka, dernière preuve de l'existence d'une hiérarchie des morts, les mariages entre parents de statuts différents qui se traduisent par l'inhumation de leurs enfants dans le tombeau du parent de statut inférieur. S'il est vrai que l'accès à la condition d'ancêtre dépend de l'admission dans le tombeau ancestral et que le refus d'admission l'exclut, les cas betsimisaraka rapportés dans le chapitre quatre sont d'autant moins dramatiques que les morts, refusés dans un tombeau pour être admis dans un autre, deviennent de toute façon les *razana* de leurs descendants *de même condition.*

En admettant que la mort abolisse toute distinction d'aînesse voire de sexe entre les *razana,* l'existence de la religion ancestrale exige que les dépendances réciproques entre les ancêtres morts et leurs descendants vivants soient maintenues. Confondus en une seule entité, au point d'être souvent à l'intérieur des tombeaux d'Imerina, enveloppés dans les mêmes linceuls, les *razana* continuent à être catégoriellement responsables de leurs descendants que, s'ils peuvent les blâmer voire les punir, ils ont néanmoins le devoir de protéger. Ceci d'autant que la

dépendance est réciproque au point que, s'il est vrai que le bonheur des vivants dépend du bon vouloir des morts, à l'inverse le bien-être, voire la survie des morts dans l'au-delà, demeurent subordonnés aux rites que les vivants leurs accordent. Quelquefois formulées, ces idées sont cependant des plus incertaines et relèvent davantage d'opinions personnelles que d'une idéologie partagée. En réalité, les relations entre les vivants et les morts, si redoutés qu'ils soient, restent très pragmatiques : « Raha razana tsy hitahy fohazy hihady vomanga » : « Quand un ancêtre ne protège pas, réveillez-le (pour l'envoyer) déterrer des patates ».

Dans la philosophie utilitariste des campagnes c'est seulement dans la mesure où ils « servent à quelque chose », sous-entendu à protéger leurs descendants, que l'on peut dire que « les morts ne sont pas morts » (*tsy maty ny maty*).

Dans ce domaine la difficulté provient des variations des coutumes et des rituels funéraires et, surtout, des conceptions qui les sous-tendent et qui diffèrent profondément dans les différentes régions de l'île. La seule certitude est la distinction faite entre les morts récents et les morts anciens, distinction qui directement en relation avec les fourchettes des trois et des cinq générations de la figure 6 ne tient nullement au hasard et retrouve toute sa pertinence, pour les sociétés qui les pratiquent, au moment des deuxièmes funérailles ou deuxième phase des doubles funérailles au sens de Hertz. Sans pouvoir ici trancher de cette question, je pense que le rituel funéraire betsimisaraka du *rasa hariagna* décrit dans le chapitre quatre ne constitue pas un rituel de secondes funérailles comparable au *famadihana* merina du chapitre sept mais, simplement, un rite destiné en « rendant aux morts leur dû » à assurer le bien-être des vivants. Ce domaine est d'autant plus complexe que des pratiques analogues ou, des rites en apparence semblables tels ceux du *famonosan-damba* merina (enveloppement des restes des ancêtres dans de nouveaux linceuls) et du *ati-damba* betsimisaraka (don d'une pièce de tissus à un ancêtre particulier mais déposé sur les corps amoncelés d'une fosse collective), relèvent de représentations distinctes et revêtent par là des significations très différentes. Il serait nécessaire de s'interroger sur les finalités de ces pratiques et rituels et de les éclairer par des comparaisons avec les pratiques correspondantes dans les domaines bantous et austronésiens.

## La saveur et la senteur de l'ancestralité

La saveur renvoie au goût de la salive des ancêtres du prêtre ancestral antandroy établissant la communication avec eux et la senteur à l'ouvrage du R.P. Rahajarizafy : *Hanitra nentin-dRazana* de 1970, en français : l'odeur ou la fragance apportée par les ancêtres, deux qualifiants qui l'un et l'autre attestent que les sentiments à l'égard de l'ancestralité sont tout aussi sensuels que cognitifs. L'idée-valeur ultime d'ancestralité englobe à Madagascar les trois idées-valeurs qui sous-tendent la trame de cet ouvrage : en Androy celle d'agnation ; dans la région betsimisaraka du Bas-Maningory celle d'habitant « originaire » et, par là,

de responsable de la terre (*tompon-tany*) ; enfin en Imerina ou au Betsileo celle d'*anaran-dray/anaran-drae,* une notion à la fois identitaire et patrimoniale, idées-valeurs qui toutes trois ne sont que des aspects particuliers de celle d'ancestralité. La parenté d'ancestralité de filiation et de résidence constitutive d'une quasi-citoyenneté conserve toute son emprise dans les campagnes, ce qui, sans en exclure complètement les possibilités d'émergence d'autres formes de sociabilité surimposées ou englobantes, ne les facilite guère. Ne pouvant aborder tous les dimensions d'un domaine aussi vaste, je me limite à quelques questions touchant à l'aspect religieux de l'ancestralité et à son utilisation technique pour la formation des groupements et d'unités sociales aussi bien de type « lignager » dans la plus grande partie de l'île, que résidentiels et patrimoniaux sur les hautes terres merina et betsileo et dans les régions périphériques ou d'immigration ayant reçu un fort pourcentage de migrants de ces régions (moyen-ouest, plaines de l'ouest, notamment la basse-Betsiboka et Majunga, gradin intermédiaire zafimaniry et bezanozano prolongé jusqu'à la dépression sihanaka du Lac Alaotra aujourd'hui de peuplement largement mêlé la région betanimena et betsimisaraka depuis Brickaville jusqu'à Tamatave).

*La dépendance à l'égard des ancêtres*

Eugène Mangalaza ethnologue d'origine betsimisaraka avait, dans sa conférence de 1991 rappelée au début de l'ouvrage, insisté fortement sur l'idée que, loin d'être regardée comme douce et idyllique, la vie était au contraire perçue comme un « combat d'hommes » : « ady lahy ny fiainana ». Ou encore, selon sa formule heureuse, comme « une parenthèse d'incertitudes entre les certitudes ultimes de la naissance et de la mort ». Ces deux certitudes ramènent aux ancêtres ou, plus exactement dans la région du Mananara qu'il étudie, à l'ancêtre *lonjo be* à l'origine du *fehitry* localisé auquel on appartient. Cet ancêtre identitaire est enseveli sur la terre ancestrale dans la maison funéraire que chacun sait devoir rejoindre au terme de sa vie, en attendant d'y être rejoint à son tour par ses propres descendants. La parenté d'ancestralité et de commune résidence par le *fehitry* est la parenté la plus proche à laquelle s'applique l'adage très connu : « velogno, iray tagnàna, maty, iray tragno manara » : « vivants un seul village, morts un seul tombeau ».

Auquel, par allusion à leurs grands cercueils collectifs ou à leurs fosses communes dans lesquels ils entassent leurs morts, les Betsimisaraka ajoutent « maty iray nana » : « morts une seule sanie/putréfaction ». Cet adage ne s'applique pas aux apparentés des autres branches de la parentèle pas plus qu'il ne s'applique aux affins et aux conjoints. Ces derniers, qui dans cette société exogames sont des non-parents, n'ont aucun titre à participer à ce destin commun et, par là, à être inhumés dans le même tombeau. De la même façon que les parents par l'ancestralité de *fehitry* sont plus proches que les autres parents et alliés, les ancêtres du *fehitry* d'appartenance, ou, à la rigueur des deux *fehitry* paternel et maternel, sont les seuls à pouvoir assurer efficacement la protection de leurs descendants.

La dépendance à l'égard des ancêtres s'explique par la conjonction de la dureté des conditions matérielles et climatiques conjuguées. Sur la côte orientale de Madagascar des pluies diluviennes et des inondations favorisent naturellement une prolifération de la végétation qui, bien que récemment limitée par l'érosion, reste difficile à maîtriser. Jusqu'à tout récemment, face à l'exhubérance de cette nature, les moyens d'action dérisoires, réduits à un couteau d'abattis, un bâton épointé, et au feu, ne permettaient guère de la dominer autrement qu'en la détruisant. Ces conditions précaires sont encore aggravées par l'insuffisance de l'alimentation, la pauvreté de l'habitat et le manque d'hygiène d'autant plus critique que les médicaments font à peu près totalement défaut. Dans un tel environnement, on comprend que les morts subites, les mauvaises récoltes, les malchances répétées sur lesquels les hommes et les femmes sont sans contrôle, les forcent à la recherche d'un sens qu'ils ne peuvent guère que découvrir dans l'imaginaire. Faute d'être en mesure de comprendre et d'interpréter les malheurs ou calamités naturels qui les atteignent dans leur personne, dans leur famille, dans leurs récoltes ou leurs troupeaux, ils les interprètent comme les conséquences de fautes ou de manquements dont ils se seraient rendus coupables à l'égard de l'instance de leurs ancêtres ou autres entités du monde invisible qui les en puniraient. En un mot, faute de pouvoir agir sur le monde extérieur, les Antandroy, les Betsimisaraka, les Merina des campagnes ou autres, se créent l'illusion de pouvoir agir sur eux-mêmes[4]. Ce type de comportement est observable partout. En Androy où l'abondance des rituels voudrait compenser le manque total de contrôle sur leur milieu naturel, sur les variations climatiques et sur les sécheresses que les gens ne peuvent que subir comme autant de catastrophes. Dans les campagnes d'Imerina où, dès que l'accident survient, le climat d'incertitude et d'appréhension reprend toute son emprise et force au recours aux ancêtres. Au début du siècle, Jean Paulhan observateur très perceptif des paysans des hautes terres, parlait de leur attitude retenue en toutes choses, pour citer ses termes, de leur « soin », de leur « prudence » et aussi de leur crainte aussi bien d'agir que de ne pas agir, puisque l'inaction n'est pas en elle-même une garantie de sécurité. A chaque instant chacun peut être victime d'un coup du sort ou des maléfices d'un sorcier payé par un voisin jaloux.

> Jacques Dez explique cette « peur généralisée » qu'Andriamanjato attribue aux notions de *tsiny* et de *tody,* donc aux ancêtres, par la violence de la société traditionnelle. Partout les gens savent que tout acte est susceptible de provoquer la jalousie (*fialonana*) d'autrui et, par là, d'être exposé au risque très réel de la sorcellerie (*mosavy, voriky*), d'autant plus efficace qu'elle utilise le poison (21-44 et notamment 25-27, 37).

4. Je dois signaler que les termes « d'imaginaire », « d'illusion » que j'utilise pour les besoins de la traduction de la réalité malgache en une réalité française sont purement européocentristes. Pour les premiers intéressés il s'agit bien de réalité, d'autant plus qu'à Madagascar le monde de l'invisible n'entre en aucune façon dans ce que nous considérons comme le domaine de l'imaginaire. Refuser de le voir revient à refuser la qualité d'agents agissants aux ancêtres et aux autres entités de ce monde qui d'une façon ou d'une autre interviennent journellement dans la vie des gens et, de ce fait, à adopter une attitude réductionniste.

Les qualifiants de Paulhan sont bien faibles si l'on se rapporte à l'opinion d'Andriamanjato qui n'hésite à parler de « la terreur du malgache dans sa vie de tous les jours » plongé tel qu'il est dans un univers d'appréhensions et toujours angoissé à l'idée d'enfreindre des interdits (*fady*) qu'il ne soupçonne même pas en foulant par exemple la sépulture invisible d'un esprit vindicatif vazimba, ou *angatra* (Andriamanjato : 33-34). Dans les années 50, Louis Chevalier avait compris cette attitude profonde des habitants de l'Imerina, « que, comme... ces paysages des plateaux... l'on serait enclin à qualifier de triste mais qui, plus que de la tristesse ou de la sagesse, est tout simplement "une acceptation de la vie, de la mort et de l'ordre nécessaire des choses" » (Chevalier : 63). Sans s'en douter il venait de découvrir le concept de *lahatra*. C'est bien sur cet arrière-plan d'insécurité et dans cette ambiance générale de peurs diffuses, dont la littérature et la poésie malgaches se font constamment l'écho, que l'importance de la parenté et du *fihavanana* prennent tout leur sens[5]. Le sentiment de vulnérabilité explique, avec la propension des gens à s'appuyer sur leurs proches parents corésidents, la multiplication des rituels sollicitant l'intervention des ancêtres. Les ancêtres apparaissent comme les seuls recours et leurs descendants attendent d'eux qu'ils les protègent des forces ou entités malévolentes ou simplement dangereuses par leur puissance qu'en agissant ou non, ils auraient pu avoir contrariées ou offensées. Pour ce faire, agissant comme médiateurs, ils défendent leurs descendants en s'interposant entre eux et les entités hostiles plus lointaines du monde invisible qui les menacent. A moins qu'eux-mêmes gravement offensés, ils choisissent, en s'abstenant de toute intervention, de les abandonner à leur destin.

Le manque de contrôle du milieu, l'imprévisibilité générale qu'il entraîne, expliquent en outre que les hommes, qui ne peuvent pas avoir grande confiance en l'efficacité de leurs actions, les perçoivent aléatoires et dangereuses, toujours susceptibles d'avoir des répercussions inattendues sur le monde de l'invisible. La conviction profonde que les actions humaines ne sont jamais suffisantes à garantir les résultats escomptés (cf. Introduction), conduit à attendre des ancêtres non seulement qu'ils protègent leurs descendants des conséquences inattendues de leurs actes mais, encore, qu'ils leur apportent le surcroît d'efficace garantissant le succès de leurs actions. (Plusieurs interlocuteurs des différentes régions de l'île avaient utilisés les termes de *hasina/hasigny/hasy* qui traduisent ici l'idée d'efficacité ancestrale). Cela vaut pour tous les domaines de l'existence y compris pour celui de la procréation. Dans toutes les régions, quelles que soient les théories sur les apports respectifs de l'homme et de la femme, les gens s'accordent à souligner l'importance des apports des ancêtres qui, intervenant tout au long des rituels qui précèdent et suivent la naissance, transforment les enfants en personnes sociales normalement destinées après leur mort à devenir des ancêtres (premier chapitre et fig. 1.6). En un mot, *l'enfant est ainsi doublement procréé, biologiquement par son père et sa mère, socialement par ses ancêtres* qui, selon les types de sociétés,

5. Expression peut être du matérialisme et du réductionnisme occidental de la note précédente, la plupart des chercheurs qui refusent d'admettre la présence constante du monde de l'invisible, ne font aucune allusion à cette ambiance si particulière des campagnes malgaches des hautes terres ou d'ailleurs dont ont parlé Paulhan et Andriamanjato.

l'incorporent graduellement dans les groupes d'ancestralité et/ou dans les unités résidentielles et patrimoniales dont il va dériver son identité et son droit de cité. Les exemples antandroy et betsimisaraka d'insulte aux ancêtres de la première partie ont fait ressortir la violence des réactions des descendants, moins soucieux de punir les coupables que de se protéger eux-mêmes de la colère de leurs propres ancêtres, qui s'ils n'agissaient pas, pourraient les maudire ou les frapper de mort ou de stérilité.

La désinvolture rapportée à l'égard des ancêtres qui ne protègent pas leurs descendants et que l'on envoie déterrer des patates, ne constitue pas une contradiction. Au contraire, les idées d'ancêtre, de protection, et d'apport d'efficacité forment un syndrome dont les éléments sont indissociables : un ancêtre qui ne protège pas, qui n'accorde pas le *saotra,* n'est tout simplement pas un ancêtre. Il mérite donc d'être disqualifié. Cela m'amène au dernier point de la nature de la dépendance réciproque des ancêtres et de leurs descendants. L'expression de *tompon-tany* : « originaire ou maître et responsable de la terre » dont il a été question tout au long de l'ouvrage ou bien celles de *tompon-dolo,* de *tompom-paty,* de *tompon-jamà,* de *tompon-drazana* : « maître/responsable du cadavre, du mort, de l'ancêtre » ou autres, tous liées à la mort, aux enterrements ou aux deuxièmes funérailles, me permettent de revenir sur le concept crucial de *tompo* : de « maître », « responsable » ou « premier concerné ». Très brièvement, en exprimant à la fois la possession et la responsabilité, l'idée de *tompo* implique aussi une relation à la fois d'identité ou d'identification et d'appropriation réciproque. En d'autres termes, de la même façon que les humains « possèdent » les ancêtres, la terre, le cadavre, etc., ils sont possédés et dominés par eux, la première forme de possession étant ainsi que Jacques Lombard le remarque les rêves dans lesquels les ancêtres apparaissent à leurs descendants (communication personnelle). Cela signifie que, tout en étant réciproque, la relation *tompo* est asymétrique avec encore cette précision que *cette asymétrie est réversible* : alternativement, suivant les circonstances, les uns prennent priorité et possèdent et dominent les autres. Dans certains cas, ainsi que l'a exprimé Daniel de Coppet, l'idée de *tompo* peut être rendue par celle de « gardien » ; le gardien d'un tombeau ou d'un *hazomanga* en est le « maître » : *tompo* parce qu'il en est le serviteur. Il y aurait là matière à de nombreuses études d'autant plus que ces renversements impliqués par la structure asymétrique de la relation, évidents lorsque l'on procède à une comparaison de différents rituels, sont tout aussi évidents à l'intérieur des mêmes rituels où ils peuvent par ces renversements ou inversions marquer le passage d'une phase à la phase suivante. Sans pouvoir m'y attarder ici, je pense que ce caractère englobant et, suivant les contextes, cette réversibilité de la relation abolissant les distinctions de sujet et d'objet contribue largement à expliquer le verrouillage des structures familiales et sociales malgaches. Le développement de cette question exigerait une étude particulière qui, je le pense, contribuerait à établir que la dépendance impliquée est un trait constitutif des structures familiales et sociales malgaches.

*L'intégration sociale par les rituels d'ancestralité*

Il y a lieu de distinguer ce qu'en milieu bara Jacques Faublée a été le premier à faire, entre les rituels d'ancestralité et ceux de fertilité. A de rares exceptions près, les rituels d'ancestralité ou, selon ses termes, les « rites patriarcaux » sont conduits par des agnats masculins. A l'inverse les rituels liés à la fertilité et aux « esprits de la vie » sont surtout actuellement l'apanage des femmes (Faublée 1954 a et b notamment b : chapitres III et IV).

Pour mon propos immédiat, l'émergence de formes de sociabilité fondées sur la parenté et l'affinité et/ou l'alliance mais les dépassant est évidente. Cela, particulièrement vrai dans les régions de peuplement hétérogène, notamment depuis plus de trente ans dans les basses plaines et les vastes deltas de l'ouest où, l'établissement, l'entretien et l'irrigation et des rizières forcent à l'élaboration de conventions/ententes inter-ethniques appelées *dinam-pokonolona,* l'est tout aussi évidemment dans les milieux urbains que je n'ai pas étudiés. Dans la mesure où les non-résidents satisfont à leurs obligations rituelles, ils conservent leurs liens avec leur communauté d'origine, un lien qu'ils ont le sentiment de renforcer dans les différentes régions ou villes où ils se trouvent, en se groupant en associations « d'originaires » de tel ou tel village, de telle ethnie, parfois de tel ou de tel sous-ordre social, ce qui leur permet d'agir collectivement. Par exemple, lors d'un décès, une partie des rituels funéraires peuvent ainsi être célébrée sur place en présence des représentants et d'une large assistance de la communauté concernée tandis qu'une autre partie est conduite au village lors du retour du corps au tombeau ancestral. Ces associations particulièrement actives sur toutes les hautes terres merina et betsileo sont répandues dans l'ensemble de Madagascar. A Tamatave il en existe pour toutes les régions betsimisaraka (Mananara, île de Sainte Marie ou autres), ainsi que pour les originaires d'Imerina, des pays antesaka et antemoro du sud-est, enfin de l'Androy.

Les grands rituels du type du *rasa hariagna* betsimisaraka ou les circoncisions collectives et les funérailles antandroy décrits dans les chapitres quatre et dix, qui embrassent jusqu'à deux ou trois milliers de participants, offrent les modèles de sociabilité les plus étendus[6]. La recherche d'une condition ou d'une identité partagée au-delà de la parenté d'ancestralité est évidente dans les phénomènes de possession de type *tromba* étudiés dans le sud du pays betsimisaraka par Gérard Althabe. Cette possession met successivement en acte trois instances superposées : celle des ancêtres ; celle de ce qu'il appelle les « esprits forestiers » (sans doute les *tsigny*) ; celles d'autres entités encore plus éloignées que seul le *tromba* peut atteindre. Le fait que ces instances puissent agir sur les humains est la preuve de l'existence d'une relation de continuité (*mitohy*) opérant pour les ancêtres proches ou plus lointains (tels que les ancêtres *matoe* masikoro ou sakalava individuellement oubliés de l'Appendice II) par un lien de filiation réel (de *jus san-*

6. A cet égard, la « Révolution » malgache qui a finalement mis fin au régime du Président Ratsiraka a été conduite tout au long à la manière d'un rituel funéraire sans commencement ni sans fin, rejoué jour après jour pendant près de deux années sans que, très longtemps, aucun effet cumulatif n'en résulte.

*guinis*) ou, pour les autres entités, par une relation de localité de *jus loci*. L'existence de cette relation établit que les instances successives d'Althabe ne sont que des expressions différentes de l'ancestralité d'origine, médiatisée soit directement par une généalogie réelle ou supposée soit indirectement par un lien partagé avec la terre. L'auteur expose le mécanisme qui, de niveau en niveau et par dépassements successifs, embrasse les unités familiales, puis villageoises, puis régionales, dans une identité supposée commune. En raccourci, le système décrit est un système taxinomique qu'il est possible de visualiser comme une structure de communication élargie à un nombre de plus en plus grand de participants (parents, affins, alliés ou simplement voisins, originaires et étrangers sans ancestralité commune). Les travaux d'Althabe et ceux de Lahady pour le pays betsimisaraka, de Jacques Lombard seul pour le pays sakalava en collaboration avec Michelle Fiéloux pour la région de Tuléar, attestent de la même structure taxinomique avec, à chaque niveau, une série de boîtes closes qui, parce qu'elles sont refermées sur elles-mêmes et de même nature, ne peuvent communiquer que « par un dépassement par le haut » avec, au sommet, l'instance englobante du *tromba*. Un processus que je résume en mes termes à partir des descriptions de Lahady :

> Les actions humaines émanant par définition du monde visible produisent des effets imprévisibles sur le monde invisible, susceptibles de provoquer parfois une sorte de blocage (*dika*). Ce blocage est immédiatement répercuté dans le monde visible par un principe de contagion (*tahina*) qui se traduit pour les transgresseurs ou leurs proches (parents, affins voire, notamment en matière d'interdits *fady/faly*, voisins) par des anormalités: mauvaise chance, mauvaises récoltes, épizooties, maladies ou simplement par une inquiétude et/ou une angoisse existentielle persistante interprétée comme signe de désordre grave. Les devins consultés *ombiasa, moasy* ou *(a)mpimasy* procèdent par la technique de la divination par graines (*sikidy*) à un premier diagnostic (*filana*) qui leur permet de déterminer les instances en cause. S'il s'agit d'ancêtres, les devins renvoient le/les consultants à leurs prêtres ancestraux (*ampijôro*). Si les ancêtres ne sont pas compétents et que le mal provienne « d'esprits forestiers » *tsigny*, les spécialistes les invoquent par le *jôro filana amin-tsigny* qui leur est destiné. S'il s'agit d'entités encore plus éloignées, ils se déclarent incompétents et renvoient au spécialiste du *tromba* qui possède la capacité d'intervenir pour tous les habitants « originaires » ou non originaires de la région. Cette compétence généralisée des spécialistes de la possession *tromba* explique la multiplication de cette formule dans toutes les régions de peuplement hétérogène, tout particulièrement dans les villes.

Le canevas décrit par Althabe est attesté dans tout Madagascar ; j'ai emprunté le terme « blocage » (*havoa* dans les parlers du sud-ouest) à l'étude de Koechlin du milieu vezo. Althabe ne voit comme condition commune englobante des adeptes du *tromba* que celle de « dominé » effectivement suggérée par les attitudes de soumission « abjecte » des possédés. Ces attitudes de subordination absolue, caractéristiques de la possession que Rusillon avait déjà relevées dans son étude de 1912, correspondent parfaitement du reste à celles des ancêtres des possédés dans l'imaginaire autrefois soumis à l'autorité réelle et absolue des souverains : *Andriana* d'Imerina, *Hova* des royaumes betsileo ou bara, ou *Mpanjaka*

d'à peu près partout dont, suivant l'expression betsileo déjà citée, il n'étaient que les esclaves. Il suffit de se rapporter au *Journal* de Robert Drury ou aux descriptions du despotisme et de la cruauté des souverains de l'*Histoire des Rois d'Imerina* du R.P. Callet. Ceci étant, tout en admettant ce terme, dans cette logique opérant par emboîtements successifs, tout autre qualifiant d'une quelconque condition partagée ferait tout aussi bien l'affaire. S'ils avaient été présents dans les campagnes, l'État et ses services auraient été les candidats les plus susceptibles de favoriser l'émergence d'une conscience de condition partagée, en l'occurrence, celle de citoyen. A l'évidence l'existence une telle conscience ne peut être fondée que sur la légitimité de l'État qui commande le respect de son autorité. A la moitié des années 60, à l'époque où Althabe écrit, l'image négative du *Fanjakana* post-colonial (c'est-à-dire de l'État, de son appareil et de son pouvoir) opérant arbitrairement en imposant des obligations ressenties comme autant de corvées non rémunérées (*fanompoana*) excluait cette possibilité. Le substantif *fanompoana,* significativement construit sur la racine *tompo* : « maître », « seigneur », valide la condition partagée de dominés, de serviteurs d'un même « maître ». Dans les années 90 après la dégradation du régime du Président Ratsiraka, l'État s'étant montré incapable de garantir ne serait-ce qu'un État de droit, cette possibilité n'avait jamais paru plus éloignée. Désabusés, les gens n'attendent plus rien. En l'absence d'une conception civique du bien commun, qui dans une société civile les pousserait à prendre les choses en main, ils en arrivent à regarder l'état d'abandon des campagnes comme normal. Pas davantage surpris par la généralisation de la corruption, ils trouvent au contraire tout naturel que des responsables politiques ou des fonctionnaires d'autorité profitent de leur position pour servir leurs intérêts personnels et ceux de leurs proches.

Il reste que la carence de l'autorité et l'absence d'autres modèles de sociabilité favorisent la multiplication des rassemblements traditionnels, notamment des grands rituels funéraires qui, partout, mobilisent le maximum de participants et, également dans les régions de peuplement composite, villes comprises, la multiplication des phénomènes de possession, lesquels au-delà de leurs ethnies respectives, donnent aux participants le sentiment de partager un même univers d'intersubjectivité[7].

### *L'utilisation technique de l'idée d'ancestralité*

Georges Heurtebize remarquait pour l'Androy que, comparés aux liens de filiation, les liens d'alliance étaient peu de chose. Martine Camacho dans son étude d'une communauté paria, fortement endogame par nécessité, vivant sur trois campements localisés sur la périphérie de l'une des décharges municipales

7. La meilleure démonstration de cette recherche d'intersubjectivité donc, d'une condition et d'une identité partagée, est offerte par la multiplication des rites de possession (*tromba*) conduits non seulement à Madagascar mais également à la Réunion d'abord par des Réunionnais d'origine malgache (ou se considérant pour tels), puis plus récemment par de véritables spécialistes qu'ils font venir de Madagascar (Françoise Dumas-Champion).

de Tananarive aboutit à la même conclusion. Sa recherche fait nettement ressortir que l'identité qui commande la participation aux activités est donnée par les liens de filiation et de résidence et non pas par les liens d'affinité ou l'alliance ou encore par l'appartenance aux autres branches de la parentèle[8]. En un mot, la parenté d'ancestralité retient toute sa priorité ou, pour employer le terme de James J. Fox, toute sa *precedence.*

Si les notions d'ancêtre et d'ancestralité sont au fondement des sociétés malgaches, seules les sociétés que j'ai qualifiées de lignagères et qui représentent les deux-tiers des sociétés de Madagascar et, également, dans toutes les régions, les sous-ordres princiers et nobiliaires de très haut statut, utilisent l'idée d'ancestralité comme principe technique de filiation de « droit du sang » ou pour les sociétés organisées en unités résidentielles de *jus sanguinis* et de *jus loci,* comme un principe d'identité.

Suivant les sociétés, les périodes et les contrées, les principes peuvent aller sur un même continuum du principe bilinéaire ancien des lignées endogames « critiques » (*core lines*) des souverains et princes aptes à régner, aux formes strictes ou relâchées de filiation patrilinéaire ou agnatique dont les groupes de filiation antandroy et les groupements de descendance betsimisaraka forment les deux extrémités opposées. Pour les Betsimisaraka admettant dans la continuité de la filiation masculine un nombre croissant de chaînons féminins, le terme de « patri-descendance cumulative » (*cumulative patrifiliation*) proposé par Southall voire, compte tenu de l'évolution récente, celui de « parenté cumulative » (*cumulative kinship*) du même auteur, impliquant à la limite une rupture d'avec le principe lignager de la structure sociale, ne sont pas à rejeter (Southall in Kottak *et alii.* : 423, 426). Paradoxalement dans la société betsimisaraka qui, au moins sur le plan des rituels, continue à fonctionner sur les groupements d'ancestralité ou de descendance que sont les *fehitry,* l'affiliation aux groupements résidentiels est plus indifférenciée qu'elle ne l'est dans les milieux de petite noblesse *andriana* et dans les milieux roturiers *hova* ou *Mainty enin-dreny* d'Imerina. Principes de filiation de *jus sanguinis* des sociétés à idéologie lignagère ou identitaires, de *jus sanguinis* et de *jus loci* pour les unités résidentielles et patrimoniales des hautes terres, ces principes permettent à ces sociétés et/ou à ces ordres et sous-ordres sociaux de s'organiser en groupements discrets de même nature et exclusifs les uns des autres, qui, au travers d'un patrimoine collectif, atteignent à une existence propre distincte de celles de leurs membres. Plus que les individus qui les composent, ces entités ou personnes collectives forment les pièces constitutives de l'organisation sociale. Les sociétés lignagères possèdent donc, tout à la fois, les grands ensembles ou catégories identitaires qui déterminent le statut de ceux qui s'en réclament et, également, les groupements de filiation ou de descendance discrets qui en sont issus. Quoi que l'on ait pu écrire, à la différence de ces sociétés, *les ordres roturiers et les sous-ordres nobiliaires de rang moyen et inférieur des sociétés rizicoles des hautes terres* ou originaires des hautes terres, qui possèdent

8. Il suffit de rapprocher l'implantation des trois unités résidentielles sur l'espace de la décharge municipale (p. 16) (*ibid.* : 62, 70 et 82), de l'imbrication des relations de descendance et d'alliance (*ibid.*, 78) et enfin des participations aux activités (*ibid.*, 136).

les grands ensembles statutaires (*firazanana* et *karazanana*), *ne possèdent pas des groupements de descendance discrets du type des précédents*. Pour les Merina, outre les habitants de l'Imerina historique et de ses marges, il s'agit des communautés de migrants anciens (*voanjo*) ou plus récents (*valovotaka*) et pour les Betsileo, outre les habitants des quatre anciens royaumes, des nombreuses communautés installées à demeure dans l'ouest sakalava. A nouveau, je n'y reviens pas, les pièces essentielles de la structure sociale sont les lignes locales personnalisées ou *teraky* de trois générations de cohéritiers et d'ayant-droits *anaran-dray* sur un même patrimoine. Sur les hautes terres le tombeau de l'ancêtre fondateur (*razambe*) transforme la terre sur laquelle il est construit en terre ancestrale (*tanindrazana*) de ses descendants sans pour autant les constituer en groupement de descendance. La question de savoir si, à l'occasion des secondes funérailles (*famadihana*), les descendants du même *razambe* constituent un ensemble rituel discret, est tout aussi discutable. Effectivement, si tous les *zana-drazana* constituant sa descendance sont rassemblés autour de son tombeau et si, après l'ouverture du tombeau, chacun des doyens des différentes lignes *teraky* qui en sont issues déposent un linceul sur ses restes, toutes les autres phases du rituel sont conduites séparément. Les membres de chacune des lignées ne s'occupent que de leurs ancêtres et ascendants directs dont, suivant les lignées auxquelles ils appartiennent, les restes reposent sur les différentes dalles superposées sur deux ou trois niveaux des trois côtés est, nord et sud du tombeau.

Dans tous les cas l'appartenance au groupement d'ancestralité ou au groupement patrimonial donne à Ego son identité et, outre le droit de cité qui l'accompagne, lui ouvre l'accès aux terres qui en forment le patrimoine et également lui donne le droit d'être inhumé dans le tombeau ancestral.

## Les types de structure sociale et familiale

L'ancestralité – on se souvient de l'adage « les esclaves n'ont pas d'ancêtres ou d'ancestralités », demeure le premier facteur déterminant de l'identité sociale. En dehors de la rigidité des systèmes sociaux de l'extrême-sud antandroy, karimbola et mahafaly qui organisés sur les principes stricts de la filiation agnatique et de la résidence post-maritale viri-patri-locale ne laissent sur ce plan aucune indépendance aux individus, les structures sociales malgaches des autres régions, particulièrement des régions agricoles et rizicoles, présentent au-delà de leur très grande diversité par opposition aux premières cet autre trait commun d'être « souples » (*loose*) ce qui signifie, pour employer les termes de Leach, qu'elles laissent une grande marge de liberté à leurs membres, leur permettant en fonction de leurs poursuites et de leurs intérêts, d'effectuer des choix personnels[9]. Cette réflexion est l'une des clés de la compréhension des différences qui opposent les sociétés pastorales de l'ouest et du sud aux sociétés agricoles et, particulièrement, aux sociétés de riziculteurs des plaines côtières betsimisaraka et des hautes terres. Partout à Madagascar (à l'exception aujourd'hui de l'Imerina et du Betsileo pro-

9. « In all viable systems there must be an area where the individual is free to make choices so as to manipulate the system to his own advantage » (Leach, 1962 : 134).

fondément christianisés), la culture laisse aux individus une grande latitude pour tout ce qui concerne les satisfactions sensuelles de « l'être brut ». Dans le même temps, outre les principes dont je viens de parler, les sociétés pastorales imposent à leurs membres des *Fomba,* des Coutumes impérieuses, véritables cadres normatifs ou modèles contraignants rigides qu'ils ne peuvent éluder. On comprend qu'en guidant et modelant rigoureusement les conduites individuelles ces *Fomba* préservent les structures sociales de toute velléité de changement intempestif. La situation est toute différente dans les sociétés agricoles qui, ne pouvant prévoir toutes les situations nées des nécessités d'interaction liées à la vie de tous les jours, sont contraintes, non seulement d'accepter de grandes variations par rapport aux normes, mais encore de les laisser souvent à l'appréciation des premiers intéressés. Ces derniers s'ils occupent des positions d'influence peuvent prendre des décisions « lourdes », susceptibles de modifier les règles et normes acceptées c'est-à-dire les structures sociales. Pour résumer, les catégories sur lesquelles fonctionnent les sociétés pastorales sont d'abord des catégories religieuses qui, utilisant le zébu comme médium des rapports sociaux, demeurent largement extérieures aux activités de subsistance (d'ailleurs largement laissées aux femmes). En contraste, les catégories sur lesquelles fonctionnent les sociétés d'agriculteurs ou de riziculteurs, sont des catégories économiques fonctionnant sur l'argent, un medium dont la vocation est d'envahir toutes les activités y compris les activités rituelles. Sans surprise dans les sociétés agricoles le pragmatisme caractéristique des paysans et les poursuites individuelles obéissant à leur propre finalité sont de nature, dès l'instant où elles sont senties comme des obstacles, à bousculer les structures sociales. Les exemples betsimisaraka ont montré que, lorsqu'elles sont touchées, le premier principe atteint est celui de patrilinéarité. Un tableau synthétisant les informations de l'ouvrage donne une idée la diversité des formes observables (tableau page suivante).

Sur les hautes terres l'organisation royale et princière des *Andriana* de haut statut diffère des organisations patrilinéaire des sous-ordres nobiliaires plus anciens de « simples *Andriana* » (*Andriana tsotra*) de statut moins élevé, en tous points semblables à celles des ordres et sous-ordres roturiers exclusivement « blanc » des *olom-potsy* au Betsileo, « blancs » (*hova*) et « noirs » (*Mainty enindreny*) en Imerina. Les anciens ordres royaux et princiers merina des *Zanak'andriana,* des *Zazamarolahy* qui continuent à assurer à leurs membres une prééminence sociale ne sont plus opératoires. Les *Andriamasinavalona* qui assumaient des fonctions administratives sont toujours organisés en lignage avec leurs terres ancestrales situées là où leurs ancêtres exerçaient leur autorité. En revanche l'ancienne organisation royale est toujours vivante sur l'ensemble de la côte ouest mahafaly, masikoro, sakalava et antankarana avec les *foko (a)mpanjaka* qui sont des groupements de descendance rigoureusement indifférenciés dans le sens où, à l'exception de quelques cas particuliers, ils retiennent comme membres les enfants de leurs fils *et de leurs filles.* Ces *foko* royaux et nobiliaires définis par rapport à un ancêtre de référence n'ont rien à voir avec les *foko* roturiers qui sont des parentèles bilatérales personnelles réduites aux ensembles formés par les descendants des huit arrière-grands-parents (cf. Appendice II). Jadis les anciens esclaves constituaient une classe résiduelle hors de l'ordre social. Réputés, ainsi

| | |
|---|---|
| Ordres princiers ou nobiliaires de statut élevé. | Lignages bilinéaires (ordre royaux et princiers) ou patrilinéaires (sous-ordres nobiliaires). Groupements de descendance (indifférenciée par les hommes et les femmes) pour les ordres royaux et nobles *(a)mpanjaka* de l'ouest sakalava. |
| Toutes régions périphériques plus pays tsimihety et bara : | Continuum, allant des groupes de patrifiliation des populations pastorales aux groupements de descendance localisés à tendances patrilinéaires plus ou moins accentuées jusqu'à l'indifférenciation, assurant la continuité des groupements locaux indifféremment par les hommes et/ou par les femmes. Dans les régions exportatrices de cultures commerciales, les groupements d'ancestralité perdent du terrain au profit des familles localisées et, de plus en plus des familles réduites voire conjugales. |
| Hautes terres merina et betsileo : ordres nobiliaires moyens et inférieurs et ordres roturiers : | Grandes catégories et sous-catégories endogames localisées *firazanana* ou *karazanana* mais absence de groupements d'ancestralité discrets. Des lignes locales *teraky* de cohéritiers formant avec leur fraction de patrimoine des unités patrimoniales *anaran-dray*. Dans certaines régions la même tendance que dessus fait éclater les unités patrimoniales au profit des familles conjugales. |
| Descendants des anciens esclaves : | Pas de groupement d'ancestralité mais des familles étendues ou familles souches localisées coïncidant avec les unités patrimoniales *anaran-dray*. |

que l'exprime le dicton sakalava « ne pas avoir d'ancêtres » (*andevo tsy manandraza*), ils n'avaient pas davantage de groupements d'ancestralité. L'abolition de l'esclavage au début du siècle a modifié cette situation. Les anciens esclaves blancs (*fotsy*) appelés *zaza hova* : « enfants de (roturiers) *hova* » qui avaient été réduits à cette condition par décision de justice ont réintégré sans difficulté leurs ordres d'origine. (Il s'agissait notamment des esclaves pour dettes. La plupart du temps, les proches parents des débiteurs défaillants et autres condamnés de droit commun étaient également réduits en esclavage). Quant aux esclaves noirs (*Mainty*) ils sont soit restés sur place soit, lorsqu'ils se souvenaient de leur terre d'origine, retournés chez eux. Les esclaves revenus dans leur pays de provenance

ont retrouvé leurs tombeaux ancestraux ou en ont construit de nouveaux, se réorganisant ainsi normalement en groupements d'ancestralité. Ceux restés en Imerina ont largement adopté les coutumes, les rituels et l'organisation familiale de leurs anciens maîtres *andriana* ou *hova*. Les Merina « noirs » (*Mainty*) respectent d'ailleurs beaucoup plus les rituels – notamment celui de la circoncision – que les descendants de leurs anciens maîtres blancs (*fotsy*) *Andriana* ou *Hova*, qui lorsqu'ils les conservent tendent à les simplifier considérablement, banalisant je l'ai signalé la circoncision à une petite intervention chirurgicale suivie d'un repas des très proches parents. Les familles *mainty* (*fianakaviana*) diffèrent sur deux points des *fianakaviana* des ordres nobiliaires et roturiers. Les *Mainty* appartenant à l'origine à des sociétés lignagères, leur organisation sociale reste fondée sur l'unité des germains et non pas (comme en Imerina, au Vakinankaratra et dans le nord-Betsileo) sur la dyade époux. D'où partout le maintien du rôle de l'oncle maternel (voire, parfois dans la terminologie du terme spécial de la côte ouest et du sud, de « mère masculine ») que Rakotomalala a mis en évidence dans la province merina nord-ouest du Vonizongo. Le deuxième trait caractéristique des *Mainty* est leur préférence pour l'exogamie en complet contraste avec la préférence opposée des ordres « blancs » pour l'endogamie. (Rakotomalala : 1980 : 65 et suivantes, notamment 72, 75-76, 79-80, 86-90). A nouveau cette accentuation avunculaire renforcée par l'instabilité des unions matrimoniales *mainty* donne un rôle accru aux frères des mères. Avec quelques paradoxes, la composition statistique à l'inverse fortement bilatérales des familles des descendants d'esclaves de l'Imerina historique a incité quelques auteurs à définir les structures *mainty* comme cognatiques alors qu'elles procèdent en réalité de l'utrolatéralité. Aujourd'hui les descendants d'esclaves ayant, avec l'ancrage de leurs tombeaux, reconstruit leur identité, les véritables « sans ancestralité » sont devenus la masse grandissante des jeunes des couches déracinées et défavorisées des villes, élevés dans les pires des cas dans la rue. Je n'ai pas étudié ces milieux qui ont rompu leurs liens avec les villages d'origine et pour lesquels le principe d'ancestralité ne fonctionne plus, mais à l'évidence, privés à l'instar des anciens esclaves de leur ancestralité, ils ne sont pas seulement rejetés mais, encore, mis au ban de la société. Là où elles existent, les familles sont des familles matrifocales réduites aux mères et à leurs jeunes enfants aptes à se développer en familles étendues matrifocales organisées sur les chaînons mère/filles/filles des filles ou des fils.

## La structure des groupements d'ancestralité

Rejoignant Heurtebize et Camacho, Mangalaza a fortement insisté sur l'idée que les parents par l'ancestralité, formant le noyau de la communauté résidentielle, étaient considérés comme les parents les plus proches. En contraste, les autres parents « de parentèle » appartenant à d'autres lignées, les conjoints et les alliés, ne participent pas à ce destin commun. Si aimés soient-ils, l'exogamie de *fehitry* exclut que les conjoints de leurs membres soient enterrés dans leur tombeau. A leur mort, leurs proches parents par le *fehitry* les ramèneront chez eux. Ces idées vérifient la distinction de ce que j'ai appelé les deux modes de parentés représentés dans les figures 3 et 4 de l'Introduction : celui d'ancestralité ; celui

de parentèle ou d'affinité/alliance. La figure 4 différencie nettement la lignée (patrilinéaire ou non), localisée sur le territoire dont Ego est originaire, des autres lignées par la parentèle qui, lorsqu'elles ne sont pas localisées, ne sont que des lignes abstraites – *pedigree* – au sens de Meyer Fortes que Leach regardait comme un simple *diagrammatic device,* un procédé *ad hoc* de construction de généalogies, permettant d'établir degré par degré la continuité des liens unissant Ego et tel ou tel apparenté. L'identité personnelle, qu'elle dérive de l'appartenance à des groupements de filiation ou de descendances discrets, ou de l'affiliation à des groupements patrimoniaux, également discrets, de cohéritiers, se construit ultimement dans les deux cas sur la même idée d'ancestralité. Ce caractère discret, dont j'ai énuméré les préconditions dans le chapitre trois, emporte plusieurs effets que je rappelle :

> Les groupes ou groupements d'ancestralité ou les groupements patrimoniaux de cohéritiers forment des « personnes collectives » dont la durée de vie excédant celle de leurs membres explique qu'ils représentent pour eux le milieu « ambiant » de leur première socialisation et le cadre ontologique de leur existence ou, si l'on préfère, de leur monde vécu.
>
> Ce caractère de « personnes collectives » (cf. l'adage vezo : *olo raiky roze*) donne à leurs membres – même s'ils agissent à titre personnel – le sentiment d'agir néanmoins en représentation des autres membres et, par là, de les engager par leurs actions.
>
> L'existence de patrimoines matériels et symboliques les constituent en entités constituées de personnes, de biens matériels (terres, troupeaux etc.) et non matériels (statut, histoire, traditions, manière de faire, communes etc.) sur lesquels en tant que personnes collectives les groupements d'ancestralité ou patrimoniaux détiennent des droits exclusifs. (Radcliffe-Brown parlait de droits *in rem* opposés aux droits *in personam*).
>
> Localisés par les immeubles (terres, cases/maisons, tombeaux, troupeaux, récoltes etc.) de leur patrimoine, ils offrent à leurs membres la première référence spatiale et identitaire (l'une n'allant pas sans l'autre). Parce qu'ils sont investis de cette qualité, ces mêmes éléments constitutifs du patrimoine revêtent à leurs yeux une dimension symbolique et émotionnelle dépassant, ne serait-ce que par la force des sentiments éprouvés, l'expérience sensible immédiate.
>
> L'appartenance à un groupement d'ancestralité détermine largement la différenciation des conduites à l'égard des parents par l'ancestralité, des parents par la parentèle, des conjoints et des alliés (qui sont les proches parents de ces derniers) autant que les attitudes envers les étrangers.

Tangibles ou intangibles, tous ces éléments, critères d'existence des groupements d'ancestralité et des groupements patrimoniaux, sont sentis comme constitutifs de la propriété collective et solidaires de leurs membres. Parce qu'ils sont liés à l'identité, le sentiment de propriété qui s'y attache est très profond et toutes choses les concernant sont senties comme graves et difficiles (*sarotra*). Pour cette raison la hiérarchie cette fois interne reprend le dessus et, si les aînés se taisent, la « précédence » interne d'âge et de sexe interdit aux plus jeunes et aux femmes de se substituer à eux en parlant à leur place de l'histoire, de la généalogie ou des tra-

ditions du groupe. S'agissant de groupes différents et relevant de surcroît de différents statuts sociaux, l'interdiction non formulée est encore plus évidente. Les personnes qui ne se considèrent pas autorisées à parler, ne disent rien ou prétendent qu'elles « ne savent pas ». Par exemple, seuls les aînés des descendants des anciens habitants d'un site abandonné du terroir sont susceptibles de raconter son histoire (*tantara*). Les autres habitants (qui la connaissent tout aussi bien) n'auraient jamais cette audace, persuadés d'abord que cela ne les concerne pas et qu'ensuite, s'ils passaient outre, ils risqueraient par leur indiscrétion d'insulter les ancêtres du lieu et de provoquer leur colère toujours dangereuses et, sûrement, de s'attirer les réactions peu agréables de leurs descendants.

Ainsi que Karl Eggert l'a montré d'une manière convaincante pour le sud-ouest mahafaly, l'exclusivisme de l'ancestralité peut jouer contre l'ethnie. Dans ce cas particulier elle contribue, en multipliant les distinctions, à vider d'ethnie de tout contenu (Eggert in Kottak *et alii.*). Ailleurs, si l'on se souvient de l'exemple betsimisaraka de Ramila alternant entre le Bas-Maningory et le pays sakalava Marofotsy, elle peut la court-circuiter avec des membres des mêmes *fehitry* se disant selon les cas betsimisaraka ou sakalava. Une situation impossible en Androy mais en revanche tout à fait commune dans le nord-ouest où prévaut une grand mobilité résidentielle, ce qui a pour effet de placer en quelque sorte certains *fehitry* à cheval sur les ethnies sakalava, antankarana ou tsimihety ou, encore, à mi-chemin entre l'ethnie sakalava et les milieux comoriens, tout particulièrement anjouanais. Dans cet exemple sakalava du nord, le problème n'est pas préoccupant pour deux raisons. D'une part tout habitant de la région, participant quelque soit son ethnie aux rituels royaux bemihisatra ou bemazava est, sur ce plan, réputé sakalava. D'autre part, ce qui est peut être encore plus intéressant : toute personne née d'une mère sakalava dite *ranginalo* (ce qui est le cas de la plupart) qui à sa naissance, (à l'encontre des coutumes malgaches générales du *komby* généralisées à Madagascar qui isolent la mère et l'enfant dans des cases surchauffées), a été en accord avec cette coutume baignée à l'eau froide, est *ranginalo* c'est-à-dire sakalava.

L'ancestralité ne peut dépasser l'ethnie que dans la mesure où elle en est elle-même une extension, une situation sans doute fréquente dans un lointain passé, mais très rare aujourd'hui. Je donnerai quelques détails sur les composantes de la population malgache dans le glossaire. Il suffit de noter que le plus souvent les termes désignant les groupes ethniques supposés connotent l'idée de genres de vie : Antandroy : « ceux des ronces », Tanala : « forestiers », Masikoro : « ceux des brûlis de forêts sèches » etc., ou bien, d'anciennes confédérations politiques sakalava, betsimisaraka, betsileo. Sans revenir à Karl Eggert qui a démontré le caractère illusoire de cette notion (ci-dessus), dans l'ouest sakalava les réalités sociologiques sont celles d'au moins deux couches culturelles qui, s'étendant du sud au nord, sont recoupées horizontalement par des populations régionales elles-mêmes divisées en gens « de la côte » et en gens « de l'intérieur » (Vezo ≠ Masikoro – dans une acception quelque peu différente de la précédente – dans le sud-ouest ; opposition séparant dans le nord-ouest les gens « de l'eau » de ceux « de la terre ferme » : *olo an-drano : ≠ olo an-tety* en sakalava du nord et en antankarana). Cf.

Birkeli 1926, Rey 1913, Faublée 1947, aussi pour l'ensemble de Madagascar, Kent 1970.

*Il reste que dans toutes les régions de peuplement mélangé, les divisions statutaires des ordres sociaux sont plus importantes que les divisions ethniques.* La division essentielle continuant à séparer les habitants libres d'origine des descendants des anciens esclaves.

Un dernier point doit être soulevé. L'exclusivisme des catégories et groupements d'ancestralité a conduit les auteurs du passé, notamment pour l'Imerina, à parler de castes. S'il l'a jamais été dans le passé, le terme n'est en tout cas pas approprié aujourd'hui et les groupements qui peuvent évoquer l'idée de caste sont d'une part des groupements de spécialistes tels les Tsimahaivelo antandroy liés à la mort et pollués par cette activité ou des parias de l'histoire tels les Tamby du sud-ouest ou les *mpanjaka tay,* les « princes-excréments » des sud- et nord-ouest, ou des nouveaux parias de l'économie tels les chiffonniers vivant sur la décharge municipale de Tananarive décrits par Michelle Camacho. Deux autres exemples sont celui déjà évoqué des Tananatsotsa antandroy condamnés par une malédiction héréditaire à venir après leur mort hanter les vivants que personne ne songerait à épouser et, en Imerina, celui des Androrosy originaires de la région d'Ambatolampy qui sont des mendiants professionnels. D'après leurs propres traditions, ce genre de vie serait la conséquence d'un interdit ancestral (tout simplement *fady* en Imerina ≠ *sandrana* de la côte orientale) imposé par leur ancêtre dont l'un des fils ayant été mis à mort pour vol avait juré que ses descendants ne voleraient plus mais se livreraient à la mendicité :

> « raha taranako koa dia aza mba misy mangalatra, fa aleo mangataka, fa ny mangataka mahavelona fa ny mangalatra mahafaty » : « quant à mes descendants, qu'il n'y en ait pas qui volent, il vaut mieux demander/mendier, car mendier fait vivre tandis que voler fait mourir ».

## La fin de l'égalité et la diversification des rangs

On se souvient de l'adage vezo « ils ne sont qu'une (seule) personne », supposant l'égalité absolu et l'interchangeabilité des membres des mêmes unités de descendance. En réalité, qu'il s'agisse de lignages ou d'unités résidentielles, les pièces composantes de l'organisation sociale sont toujours hiérarchisées politiquement et rituellement les unes par rapport aux autres et ramifiées intérieurement suivant un système de rang. Cela, particulièrement vrai du système de rang des lignages princiers ou nobiliaires de l'ouest ou du sud déterminé par les statuts respectifs des mères, peut l'être également dans les milieux roturiers. Les mêmes distinctions opèrent à l'intérieur des *fehitry tompon-tany* betsimisaraka où, en dépit de l'idéologie égalitaire, elles instaurent une différence de rang entre les membres du *fehitry* nés de deux parents libres et ceux nés de l'union mixte d'un parent libre et d'un parent makoa d'origine lointainement esclave. Cette logique fondée sur la discrimination libre/makoa prévaut dans toutes les sociétés du nord de Madagascar.

Les différenciations de rang jouent aussi bien dans les sociétés organisées en groupements d'ancestralité que dans celles organisées sur la base de groupements résidentiels de cohéritiers. Depuis l'origine, par la nécessité politique de la dévolution du pouvoir, les organisations à principe de filiation bilinéaires des souverains et sous-ordres nobiliaires princiers de statut élevé ont formé des lignages ramifiés ou lignages de statut.

> L'expression lignage de statut (*status lineage*) a été utilisée par Irving Goldman (1970). Les lignages de statut sont également appelés ramages, le terme suggérant l'ordonnancement ramifié des lignées qui les composent. A l'intérieur des sous-ordres princiers et/ou de statut nobiliaire élevé, les lignées et groupes de demi-germains sont ordonnés sur le double critère de l'ordre d'aînesse relative et du statut des mères qui peuvent être des princesses ou des nobles, des roturières de différentes ancestralités elles-mêmes hiérarchisées, voire des esclaves ou descendantes d'esclaves. Bien que de l'extérieur tous les membres des ordres princiers et nobiliaires soient des *mpanjaka* auxquels les roturiers doivent les mêmes marques extérieures de respect, les différences se traduisent au niveau des groupes de germains par des différences de rang. Dans l'ouest, seuls les « princes rouges » (*mpanjaka mena*) sakalava ou les *mpanjaka kine* mahafaly nés d'unions strictement endogames, voire idéologiquement incestueuses, avaient titre à régner. A ce propos le vocabulaire utilisé pour s'adresser aux princes diffère de celui par lequel on s'adresse aux membres des sous-ordres nobiliaires. En Imerina moderne la préférence pour l'endogamie de statut et l'absence d'unions polygynes diminuent l'acuité de cette question cependant, ainsi que le chapitre huit l'a montré, les distinctions subsistent.

*L'émergence des familles réduites (I)*

Pour conclure, le principe strictement patrilinéaire ou agnatique de la société antandroy continue à gouverner la formation des groupements d'ancestralité appelés *raza* dans l'ensemble du sud et de l'ouest malgache, *karaza* et *famosora* dans la région étudiée de l'Androy et *karaza* et *fehitry* dans le nord. Le caractère cognatique ou indifférencié de la société betsimisaraka est lié à la rareté des terres qui, devenant un déterminant des structures sociales, affectent la composition des groupes d'héritiers et par voie de conséquence, celle des *fehitry*. Je dois cependant signaler que *l'hypothèse selon laquelle la société betsimisaraka du Bas-Maningory aurait toujours été indifférenciée, ne peut être exclue*. Il est concevable que l'idéologie patrilinéaire évidente, ne serait-ce que dans les réactions négatives à l'égard des maris uxorilocaux, ne soit pourtant qu'une idéologie récente surimposée, sans rapport avec la vérité profonde des structures sociales. Sous cette réserve, en admettant le passage effectif d'un système de filiation patrilinéaire à l'indifférenciation, la situation du Bas-Maningory n'est que l'illustration d'une tendance commune manifeste depuis l'après-guerre dans toutes les régions (hautes terres, vallées de l'est et du nord, deltas de l'ouest) où les terres devenues rares ont acquis une valeur marchande. Désormais les terres disponibles déterminent largement les choix résidentiels pré- et post-maritaux, ce qui a pour effet d'entraîner

l'abandon du principe d'héritage unilinéaire et exclusif (toujours caractéristique des sociétés pastorales) au profit d'un principe optatif. Ego, qui jusqu'alors ne pouvait hériter que de ses parents agnats (son père, le père, de son père) de la lignée résidentielle à laquelle il appartenait, va commencer à regarder vers la lignée de sa mère, voire vers les autres lignées de sa parentèle. Dès lors qu'il peut hériter de sa mère, son choix optatif pour ce qui est des terres laissées par ses parents devient nécessairement cognatique au niveau de la génération de ses grands-parents. Ces possibilités de choix qui consacrent le caractère crucial des terres comme déterminants des structures résidentielle et sociale précipitent l'abandon du principe de patrifiliation au profit d'un principe bilatéral ou cognatique, ce qui n'est pas la même chose, l'aspect cognatique ou indifférencié procédant dans les cas observés de la répétition des choix utrolatéraux. Dans le même temps, annonçant la disparition pure et simple du principe d'ancestralité, elles préfigurent la disparition des groupements de descendance au profit de structures beaucoup plus légères du type des familles *fianakaviana* bilatérales des hautes terres, voire, de plus en plus, au profit des familles réduites *ankohonona* confondues avec les maisonnées (la racine *honona* évoque joliment l'image de la poule protégeant sa couvée de ses ailes). Ces familles ménages ou maisonnées sont désignées comme telles dans l'ensemble de Madagascar : *trano* : « case/maison » ou *tokan-trano,* littéralement « maison à part » sur les hautes terres ou *tra(g)no iray/(i)raiky* : « une maison » dans le reste de l'île.

La tendance consacrant l'autonomie des familles conjugales de procréation est particulièrement forte dans les milieux ruraux aisés formés de paysans originaires du lieu où ils résident qui, parce qu'ils sont *tompon-tany,* possèdent beaucoup plus de terres que les immigrants venus d'ailleurs et que leurs descendants. L'autonomie des familles ménages suppose une stabilité minimale des unions, ce qui, le chapitre onze l'a montré, n'est pas toujours le cas et a pour effet, en multipliant les expériences successives, de multiplier le nombre des demi-germains cohéritiers sur les mêmes patrimoines. La réalisation des inconvénients de l'instabilité matrimoniale incite de nombreuses personnes à renforcer les unions notamment par le choix du mariage (*mariazy*) officiel et chrétien qui outre qu'il institutionnalise le mariage met l'accent sur l'entité formée par le couple et par ses jeunes enfants.

> Je l'ai signalé, il y a une vingtaine d'années, les planteurs de café, de poivre ou d'ylang-ylang du Sambirano et de Nosy Be reprochaient aux femmes d'exiger (lorsqu'ils les trompaient) des compensations déraisonnables, voire de faire une profession de divorcer ce qui, par les partages de liquidation, leur permettait d'accumuler à bon compte des capitaux (cf. Ottino 1964a).

Pour leur part de nombreuses personnes de « bonne naissance », qui pour cette raison contrôlent le maximum de capitaux au sens de P. Bourdieu et occupent des positions d'influence dans le village, misent sur la stabilité des unions en s'efforçant d'accroître leurs avantages par des mariages patrimoniaux. L'exemple betsimisaraka a montré que, dans les sociétés pratiquant l'exogamie, les mariages que

j'appelle patrimoniaux se font entre originaires des mêmes villages, ce qui donne à leurs enfants accès aux deux patrimoines paternel et maternel. Ces facteurs cumulés ne peuvent que favoriser l'émergence des familles réduites qui ne peut se faire que contre les formes de familles étendues et lignagères. Il en résulte déjà un changement de centre de gravité qui, dans un avenir proche, ne pourra que renforcer les liens entre époux au détriment des liens entre frères et sœurs. Accomplie en Imerina et sur les hautes terres, cette évolution générale dans toutes les sociétés agricoles est tout aussi nette dans la société betsimisaraka. Pour l'instant, elle n'est pas perceptible dans les sociétés pastorales du type de la société antandroy d'Analamahery, encore qu'il pourrait en être autrement dans l'Androy maritime et agricole.

## La terre ancestrale et le mode patrimonial de la parenté

La terre ancestrale (*tanindrazana*) est indissociable des unités patrimoniales des *anaran-dray* merina ou des *lôva raiky* betsimisaraka fixant un groupe de cohéritiers *tompon-tany* sur une fraction de patrimoine foncier. A leur tour ces unités *anaran-dray* ou *lôva raiky* forment les armatures et noyaux d'agrégation des unités résidentielles. Sur les hautes terres ces unités à la fois de patrimoine et de résidence, constituant les bases de la structure sociale, se développent sans entraves selon leur logique propre. Dans les sociétés lignagères et tout particulièrement dans les régions agricoles, dès lors qu'accumulant du capital sous toutes ses formes elles prennent du relief elles ne peuvent à terme que faire éclater les catégories et groupements d'ancestralité dans lesquels elles se trouvent prises. Rapidement les premières ne sont plus que des références identitaires de localisation situant ceux qui s'en réclament dans la hiérarchie des ordres sociaux ; quant aux seconds ils ne retiennent leur réalité qu'épisodiquement dans le domaine des rituels de l'ancestralité. Sans revenir davantage sur la relation étroite unissant la notion de *tompon-tany* : « habitants originaires maîtres de la terre et/ou du pays » à celle de propriété ancestrale patrimoniale dont il a été question tout au long de l'ouvrage, je renvoie à l'article de Fuglestad (in Kottak *et alii.*). A propos des *tompon-tany* l'auteur établit d'une manière convaincante qu'en « ouvrant » les terres à la culture, les ancêtres *établissent pour eux-mêmes et pour leurs descendants un pacte avec les entités naturelles* dont ces derniers, aussi longtemps qu'ils demeurent sur leur terre ancestrale, restent les gardiens.

La propriété peut être considérée comme « la fin de l'affinité », non pas dans le sens où la propriété détruit la convivialité qui la caractérise, mais plutôt dans celui où, étant un facteur constitutif de l'identité, son absence disqualifie celui qui en est privé. Une idée souvent exprimée par le proverbe : « le zébu maigre n'est pas léché par ses compagnons » : « omby mahia tsy lelafin'ny namana ». Ceci admis, il reste qu'elle demeure le fondement des structures et, le proverbe cité le confirme, des relations familiales et sociales malgaches. Cela, particulièrement

vrai des sociétés agricoles où les terres se transmettent par héritage, l'est tout autant des sociétés pastorales de l'extrême-sud. Dans celles-ci, le processus de constitution des cheptels individuels amorcé dès avant la naissance s'inscrit dans un cycle de transferts rituels scandant, en quelque sorte, tous les moments forts de l'existence d'Ego, de ses parents et de ses affins et/ou alliés donneurs et preneurs de femmes. Dès l'instant de leur mariage l'institution du *miavake* mettant les aînés des fils nés de différentes mères à la tête d'une fraction du troupeau paternel (qu'ils gèrent pour leur compte propre et pour celui de leurs frères cadets) leur permet de prendre part aux rituels dont les zébus sont le médium et, par là, d'exister socialement. Sans m'étendre davantage sur les questions développées dans les chapitres six et sept de la deuxième partie à propos des concepts betsimisaraka de *lôva raiky* et merina d'*anaran-dray* et, dans le chapitre dix relatif aux rituels antandroy, je veux insister sur deux points. D'abord, sur l'importance cruciale à Madagascar de la distinction entre les terres d'héritage ancestrales ou, simplement familiales : *tany lovana, tany lova* ou *lôva,* et les terres acquises à titre personnel dans le cours d'une existence individuelle : *tany hary* ou simplement *hary* ou *tany filà*. Ensuite, sur la dissociation récente des notions de cohéritiers et d'ayants droit qui jusqu'à tout récemment, les exemples betsimisaraka et merina l'ont établi, n'en faisaient qu'une. Désormais, les ayants droit ne deviennent plus automatiquement héritiers. Pour la première distinction, il suffit de rappeler que les droits d'Ego sur les terres d'héritage sont extrêmement limités. Sa jouissance s'accompagne d'obligations et de devoirs moraux très contraignants. Ainsi que le concept merina du *mamelo maso* l'a clairement démontré, il ne reçoit la terre que pour l'entretenir et la sauvegarder afin de la transmettre à son tour à ses propres descendants. Pour tout ce qui concerne la terre et, plus généralement, le patrimoine ancestral (rizières, terres de culture, maison de famille, évidemment tombeau) dont il n'est que le gardien, il ne peut agir qu'en *corporate capacity* comme représentant à la fois de ses cohéritiers et de ses descendants. A l'inverse, les droits d'Ego sur les terres qu'il a acquises d'une manière ou d'une autre à titre personnel, sont complets. De son vivant il peut en disposer comme il l'entend. Mais à sa mort, il en va tout autrement, ses droits de pleine propriété ne se transmettant pas, les terres qu'il possédait à titre individuel deviennent pour ses héritiers des terres familiales avec toutes les astreintes que ce régime comporte. Ces questions me permettent de dire un mot très rapide de l'unité familiale dont la propriété est le ciment et des modes de dévolution des patrimoines, qu'il s'agisse de terres ou de cheptel ou d'une combinaison des deux.

### *L'unité des patrimoines et l'identification des vivants et des ancêtres*

La parenté d'ancestralité englobe ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine qui englobe elle-même la parenté de commune résidence. Partout dans les sociétés lignagères ou non lignagères, les proches parents par le patrimoine correspondant à des groupes de cohéritiers et d'ayants droit sur les mêmes fractions de patrimoine ancestral forment autant d'unités patrimoniales de type *lôva raiky*

ou *anaran-dray*. La structure tri-générationnelle est partout la même : la génération aînée des « parents » suivie de celles de leurs enfants et de leurs petits-enfants. L'accès aux terres est contrôlé par les germains de la génération aînée. Aussi longtemps qu'ils sont vivants, leurs enfants et petits-enfants ne sont que des ayants droit non assurés, je viens de le rappeler, de devenir eux-mêmes héritiers. Dans les sociétés lignagères, les groupes patrimoniaux, correspondant souvent aux branches localisées des groupements d'ancestralité, forment le noyau des unités résidentielles. Sur les hautes terres centrales de Madagascar, en l'absence de groupements discrets d'ancestralité plus étendus, les groupes de cohéritiers *anaran-dray/drae* entités fondamentales de la structure sociale constituent, avec les familles de procréation ou maisonnées respectives de leurs membres, les blocs de construction de cette structure.

L'existence de patrimoines fonciers ou leur absence joue à l'évidence un très grand rôle dans le maintien ou l'abandon du principe de filiation patrilinéaire. Dans les sociétés de pasteurs où le principe patrilinéaire n'est que la manifestation technique de l'idée-valeur générale d'agnation, le fait, qu'en l'absence de problèmes réels de terre ce principe gère surtout les rituels, explique qu'il puisse se maintenir au niveau aussi bien matériel que symbolique de la composition statistique réelle des noyaux d'agrégation des groupements. Cela ne peut plus être le cas dans les sociétés d'agriculteurs où les libertés et les stratégies personnelles qu'elles permettent creusent inévitablement un écart entre l'idéologie patrilinéaire et la composition réelle des groupements résidentiels. C'est d'ailleurs ce contraste qui m'a incité à discuter des deux exemples opposés des Antandroy éleveurs et des Betsimisaraka riziculteurs et arboriculteurs du Bas-Maningory. Située au niveau des unités de cohéritiers formant les noyaux des groupements résidentiels, la parenté betsimisaraka par le patrimoine ou par les terres prend de plus en plus priorité sur la parenté d'ancestralité par le *fehitry*. Cette évolution rapproche la société betsimisaraka de cette région de la société merina où la parenté patrimoniale de l'*anaran-dray,* peu compatible avec l'idéologie égalitaire des grandes unités d'ancestralité, les a définitivement remplacées (si l'on admet qu'elles aient jamais existé) par les grandes familles locales (*fianakaviam-be*), elles-mêmes scindées en familles plus réduites (*fianakaviana*) qui peuvent en tout ou en partie coïncider avec les unités *anaran-dray/drae* du chapitre sept. Cette polarisation sur cette réalité et sur le concept qui la sous-tend (*anaran-dray* = « nom/statut du père ») contribue au maintien d'une idéologie patrilinéaire, laquelle n'a cependant plus grand-chose à voir avec la composition réelle de plus en plus bilatérale des unités *anaran-dray*. Ces unités, constituées autour des noyaux d'héritiers et caractérisée par l'autonomie croissante des familles de procréation des germains, deviennent de plus en plus bilatérales. Cela conjugué avec la tendance moderne vers une indifférenciation de plus en plus affirmée des structures sociales explique que les sœurs et les filles tendent à prendre autant d'importance que les frères et les fils. Dans les deux cas merina et betsimisaraka le principe patrimonial lié à la résidence et aux terres possédées est devenu avec celui de filiation l'un des deux déterminants de la structure sociale. Paradoxalement l'évolution est peut-être plus rapide en pays betsimisaraka où l'affiliation, déterminée par le type de résidence post-maritale des parents ou par les choix personnels, devient résolument utrola-

térale, jusqu'au point de faire éclater l'unité des groupes de germains qui, individuellement, ont le choix de s'affilier aux *fehitry* paternel ou maternel ou encore à l'un quelconque des *fehitry* de leurs grands-parents avec lequel leurs parents ne se sont pas identifiés. En Androy le principe de filiation donne au *famosora* un caractère fermé dans le sens où seuls les enfants des agnats masculins en sont membres. Cela est tout aussi vrai des agnats par double filiation dont l'affiliation est toujours déterminée par celle du père et jamais par celle de la mère, fut-elle membre du même *famosora*. La mobilité des troupeaux et des éleveurs qui se déplacent avec les saisons permet de comprendre que les terres aient peu d'importance. En Imerina les valences sont renversées. Si le principe de filiation conserve sa pertinence au niveau de l'idéologie, la superficie des terres disponibles et les contraintes de leur mise en valeur commandent – j'y reviens immédiatement – l'effectif des unités résidentielles. Par rapport à l'Imerina et à la région antandroy d'Analamahery, le Bas-Maningory betsimisaraka occupe une position intermédiaire. S'avérant trop rigide dans cette région rizicole, le principe de filiation cède le pas au principe de résidence et, de la même façon qu'en Imerina, la superficie des terres disponibles en vient à déterminer au travers des mouvements et des choix personnels, les effectifs des groupements résidentiels.

Sans revenir davantage sur les groupements d'ancestralité perçus comme des personnes collectives, ainsi que le dicton vezo « ils en sont qu'une seule personne » souvent répété l'établit, je voudrais insister sur le fait qu'ils englobent dans une seule continuité de « flux de vie » les vivants et les morts. Cette continuité, symbolisée en Androy par la « salive » des ancêtres ou des progéniteurs, l'était dans l'ancienne Imerina par la consommation à l'occasion du grand festival dynastique de Renouveau du *Fandroana,* de la viande rituelle du *jaka* ou *jakandrazana* : « *jaka* des ancêtres » encore appelée *hena mialin-taona* : « viande conservée d'une année sur l'autre » dans le sens où elle était préservée d'un *Fandroana* au *Fandroana* suivant. Viande de communion familiale supposée lier la parenté (*hena mitam-pihavanana*), le *jaka* symbolisant les ancêtres avait comme les « viandes mauvaises » des funérailles valeur symbolique de substitut. Cela introduit aux polémiques sur la manducation des morts, une question dont Flacourt parlait déjà au XVII[e] siècle et que Molet a réexaminée à partir des renseignements recueillis par de nombreux auteurs en introduisant la théorie de ce qu'il appelle « l'imprégnation des ancêtres ». Je pense personnellement qu'il s'agit, du moins depuis le début du XIX[e] siècle, d'une manducation toute symbolique ; ceci dit, les informations sur ces pratiques sont trop généralisées pour être sans fondement (Molet 1956 ; 1979 tome 1 : 246-253 ; 315-319 ; tome 2 : 175-182 ; Decary 1962 notamment 30-33 aussi Bloch 1985).

### *La logique des systèmes de succession et d'héritage*

Je serai très bref car les catégories analytiques dégagées par Georges Augustins dont il va être question permettraient une nouvelle distribution des données présentées dans cet l'ouvrage. Augustins distingue pour l'Europe trois types de

logiques de perpétuation et de transmission des patrimoines : une logique de système « à maison » ; une logique de système de parentèle ; une logique de système à lignage.

Très brièvement la logique antandroy ou, plus généralement, celle des sociétés pastorales du sud et, aussi de l'ouest, est une logique de système à lignage reposant pour reprendre les termes de l'auteur :

> « sur l'idée... (que) le maintien de l'organisation sociale dépend de la perpétuation de lignées masculines porteuses de prestige et de richesse. Dans ces systèmes les biens garantissant l'aisance et la stabilité sociale sont donc transmis de manière privilégiée, sinon exclusive, par les hommes » (Augustins : 333).

Le système merina de l'*anaran-dray,* largement diffusé sur les hautes terres autant que dans les autres régions agricoles où les Merina et aussi les Betsileo sont nombreux, combine les caractéristiques d'une logique de système « à parentèle » à celles d'un système « à maison ». Les premières propres aux sociétés à parentèle sont d'être :

> « fondamentalement bilatérales en ce sens qu'elles appliquent des règles strictement égalitaires en matière de succession et d'héritage : les fils et les filles y reçoivent des biens généralement identiques et représentant des valeurs égales... Il en découle que la règle d'héritage qui prédomine... est celle qui contraint à l'égalité stricte et qu'elle est associée à la succession segmentaire. Les sociétés soumises à ces règles sont donc le théâtre de fissions intervenant régulièrement à chaque génération dans chaque groupe domestique » (*ibid.* : 349).

La seconde propres aux sociétés à maison se fonde :

> « sur la prééminence du principe résidentiel. Les formes d'habitation qui leur sont associées se présentent comme des demeures censées être le siège d'exploitations agricoles et incarnant des lignées domestiques. Ces maisons exploitation se reproduisent, en principe *sine varietur,* sans jamais connaître de fission. Il est rare cependant que le principe résidentiel s'affirme avec une force telle que les systèmes à maison ne subissent pas quelques tensions liées à la persistance d'un principe parental s'exprimant à travers les revendications plus ou moins pressantes de cohéritiers. Il est rare également que des crises démographiques ne perturbent pas la reproduction de ces systèmes ; ils évoluent alors vers des formes marginales associant la succession unique à l'héritage égalitaire et sélectif, ou bien vers des types charnières régis par la succession indivise maintenant la fiction d'une perpétuation invariante grâce à une division plus ou moins durable » (*ibid.* : 315).

L'application conjointe de ces deux logiques conduit à privilégier l'héritage sélectif pour assurer la perpétuation du patrimoine et, dans le même temps, à adopter des règles de partage égalitaires perçues en accord avec la bilatéralité d'ailleurs de plus en plus affirmée de la structure sociale. Paradoxalement, afin d'éviter les fissions générationnelles et les divisions entre les frères et sœurs cohé-

ritiers que le partage égalitaire implique, le désir opposé de maintenir à la fois la consistance du patrimoine et l'unité des germains (qui y est évidemment directement liée) favorise des formules peu stables susceptibles, aussi longtemps qu'il n'est pas impérativement nécessaire d'en sortir, de prolonger l'indivision.

Par le concept de *lôva raiky,* le système betsimisaraka de la région étudiée complexifie encore la situation en combinant la logique instable merina à une logique lignagère à vrai dire très atténuée, qui contrairement à ce qui se passe en Androy et dans l'extrême-sud et ouest pastoral, « (n'exclut) jamais tout à fait les femmes des mécanismes dévolutifs » (*ibid.*: 333). La distinction récente des ayants droit et des héritiers va dans ce sens. Dans la tradition pragmatique malgache, elle va, en fonction de la nécessité d'une certaine perpétuation ordonnée des patrimoines, faciliter tous les aménagements. Par comparaison avec la simplicité des sociétés pastorales du sud et de l'ouest, ces double et triple polarisations contribuent à expliquer la complexité des sociétés agricoles des hautes terres et des côtes orientale et nord-occidentale et la difficulté des généralisations. Une reprise des matériaux présentés dans ces perspectives ne conduirait pas à des conclusions différentes mais mettrait certainement encore plus en évidence la position centrale des critères fonciers et de la parenté par le patrimoine.

En résumé, les catégories et groupements de la parenté et de l'alliance malgache sont directement déterminés par les contraintes de la propriété des terres et par les nécessités de leur mise en valeur qui sont susceptibles de les modifier complètement jusqu'au point de ne conserver comme unités discrètes que les groupes d'héritiers du type des *anaran-dray*. Dans l'ouest et le sud où, comme en Androy central et septentrional, la terre n'a pas la même importance, les catégories de la structure sociale mises en acte par les rituels ne sont rien d'autre, je le répète, que des catégories religieuses. Ceci à l'inverse de la vision des anthropologues africanistes britanniques des décennies 70-80 qui, portant leur attention sur les aspects « juridico-politiques » (*politico-jural*) de la parenté, ont eu tendance à négliger quelque peu le domaine plus proprement domestique des interactions quotidiennes, voire à considérer les aspects liés aux propriétés, aux activités économiques non pas comme le fondement des organisations sociales mais comme des sortes d'aspects dérivés. Il en a été de même de la religion et des « sentiments » réduits à des « sous-produits » de l'organisation lignagère (Buchler et Selby : 73).

## La proche parenté de commune résidence

Je regroupe quelques données sur les cycles de développement des unités de résidentielles et patrimoniales dont il a été question dans les chapitres précédents, ce qui me permet de dire un mot de l'émergence des familles ménages.

*La structure des unités résidentielles*

La réalité de la parenté par commune résidence est établie par la règle d'exogamie des unités résidentielles qui, les exemples de la maisonnée de Manahirana et des hameaux antandroy l'ont montré, *interdit à leur membres de s'intermarier. Ceci qu'ils en fassent partie par filiation ou, qu'apparentés par la parentèle, voire au départ parfaits étrangers, ils aient été élevés ensemble.*

> En revanche et quel que soit leur sexe, leurs conjoints séparés ou veufs peuvent se marier. Dans le cas betsimisaraka ce type de remariage avec un collatéral de leur ancien conjoint leur permet de continuer à vivre sur le même espace résidentiel.

Cette règle d'exogamie de résidence permet de comprendre que, dans les sociétés à principe de filiation patrilinéaire, les seuls mariages possibles sont des mariages de cousins ou de collatéraux croisés : fils et filles de frères et de sœurs ou de collatéraux de sexe opposé. Par définition, dans ces sociétés dont l'Androy est un modèle, les sœurs s'étant mariées en dehors de leur unité résidentielle d'origine, leurs enfants et les enfants de leurs frères ne peuvent pas être corésidents. Cette dissociation des enfants d'homme et de femme explique aussi bien en Androy que dans l'Imerina ancienne la fréquence des mariages « arrangés » par les parents, très souvent un frère et une sœur, quelquefois dès lors que la résidence n'est plus commune, par des frères dont dès leur plus jeune âge les enfants sont « promis » l'un à l'autre. D'où les expressions de *fofom-bady,* parfois *vady fofo* ou de *valy fofo* qui les désignent. Je reviens dans un instant sur cette question de mariage de cousins.

Unités mixtes que Murdock qualifiait pour cette raison de *compromise kin groups,* les unités domestiques localisées sont dans le même temps des unités de parenté et de résidence dont les noyaux sont formés de proches parents par l'ancestralité et de leurs conjoints. A cet égard, le modèle à deux niveaux de Claude Vogel présenté dans l'Introduction avec des unités résidentielles reliées à une population régionale par une grande mobilité des individus montre que la présence des catégories et groupements d'ancestralité ne sont pas nécessaires et que la parenté d'ancestralité peut s'investir directement au niveau de ces groupements à la fois résidentiels et patrimoniaux de cohéritiers, unités *anaran-dray* en Imerina, *lôva raiky* en pays betsimisaraka ou familles matricentrées apparemment non nommées directement des différentes épouses et de leurs enfants. En Androy où la résidence est la matérialisation directe de la segmentation des groupes de patrifiliation (*famosora*) en lignées locales (*tarike*), les unions polygynes fragmentent les hameaux en familles matricentrées de demi-germains agnats. En Imerina et dans le pays betsimisaraka la résidence est déterminée par les possibilités d'accès aux terres disponibles.

Au-delà des différences régionales les traits communs déjà apparus avec les Betsileo du Manandriana ont été confirmés dans la suite des chapitres par les exemples antandroy, betsimisaraka et merina. Les hameaux et leurs champs de culture antandroy, entourés de cercles d'épineux pourtant largement dispersés,

sont immédiatement visibles dans un paysage de savanes plat et faiblement boisé alors que les villages qu'ils forment ne le sont pas. L'inverse prévaut dans les villages betsimisaraka du Bas-Maningory. Si les villages établis sur les hauteurs dominant les rizières se découvrent de loin, lorsqu'on y entre il n'est pas possible de reconnaître au premier coup d'œil dans la succession ininterrompue des cases les unités et espaces résidentiels (*tokotany*) qui les composent. Les noyaux des *tokotany* étant formés de cohéritiers (*mpiara-mandôva*), l'intelligence du fait résidentiel betsimisaraka indissociable de l'appropriation des terres d'habitation et de cultures doit faire intervenir beaucoup plus de facteurs que ne l'exige la compréhension beaucoup plus immédiate de l'habitat antandroy, dont les patrimoines consistant en troupeaux aisément divisibles sont loin d'exercer des contraintes comparables à celles exercées par les terres. En d'autres termes, le fait résidentiel antandroy compréhensible en soi se déduit directement de la composition des hameaux. La domiciliation des hommes s'explique par la patrifiliation ou, plus simplement, par la naissance. Celle de leurs sœurs, filles et épouses s'explique par la règle de résidence post-maritale viri-patrilocale. Parce qu'ils opèrent partout de la même façon, ces principes reproduisent partout la même structure. La structure des villages d'Imerina est toute différente. A l'intérieur des groupements patrimoniaux *anaran-dray,* la préférence pour l'endogamie de parenté et/ou de village redistribue à chaque génération (ne serait-ce qu'en fonction des possibilités de logement) les cohéritiers et ayants droit dans des unités domestiques conjugales distinctes indifféremment viri- ou uxorilocales localisées dans différentes parties du village. On comprend que ce processus de dispersion favorisant encore plus avant l'autonomie des familles domestiques réduites favorise dans le même temps l'émergence de nouvelles unités *anaran-dray.*

L'ordonnancement symbolique des maisons ou cases à l'intérieur des hameaux ou quartiers de villages et, suivant leur âge et leur sexe, des personnes à l'intérieur des habitations reproduit et matérialise dans un même mouvement l'ordonnancement hiérarchique de la famille et celui du *lahatra* dont la famille est la plus parfaite expression. Il est à peine utile de rappeler que dans l'astrologie malgache la maison symbolise à la fois le macrocosme et l'ordre social. Sur ce plan du symbolisme au niveau des villages ou quartiers de village le cas merina est particulier. Au fil des générations, les maisons de proches parents et alliés sont implantées sur des parcelles de terres qui, parce qu'elles sont constamment redistribuées par le jeu des mariages de proches parents endogames de village, ne permettent pas l'apparition de configurations stables et durables qu'il serait possible d'investir d'un sens métaphorique. Ailleurs les unités résidentielles correspondent à des lignées d'ancestralité qui, servant de support à des familles étendues, préservent la consistance d'implantation des maisons ou cases des familles réduites dont elles sont composées. Les habitations des proches parents corésidents et cohéritiers, ordinairement rassemblées, les unes proches des autres et parfois enfermées dans des enceintes (*vala*), ne sont pas disposées au hasard mais toujours suivant un ordre symbolique que Huntington reproduit pour les Bara avec la localisation des douze cases des quatorze occupants adultes d'un hameau bara (Huntington 1973 : fig. 8 : 56). A l'exception de l'extrême-sud antandroy, karimbola et mahafaly, de quelques ancestralités princières de l'ouest et, encore, des *tompon-tany* tanala étu-

diés par Beaujard qui privilégient la direction du sud (où est toujours localisée la maison de planches assemblées de la première épouse antandroy), les autres sociétés de Madagascar privilégient le Nord et l'Est. Quasi général à Madagascar, cet arrangement place la maison du doyen au nord-est ; orientation des ancêtres cette direction est d'évidence la plus honorable. Les cases des frères et des fils s'alignent toujours plus loin vers l'ouest et le sud par ordre d'aînesse décroissante. Le même ordonnancement hiérarchique gère la disposition formelle des personnes à l'intérieur des maisons avec la place du doyen ou de l'aîné au coin nord-est et par ordre d'âge décroissant les emplacements des hommes disposés le long de la paroi nord et ceux des femmes alignés de la même façon le long de la paroi ouest avec les enfants ou les serviteurs au sud (Huntington, *ibid.*, fig. 6 : 50).

*La reproduction des unités résidentielles*

Le noyau d'agrégation des unités résidentielles est formé des trois générations des parents, des enfants, des petits-enfants. Pour ses petits-enfants de la génération G - 2, chacun des germains de la génération G 0 se trouve à l'origine d'un point de fragmentation. Cette fourchette de trois générations comprenant les proches parents, inclus dans ce que l'on appelle parfois en Imerina les *mason-teraka* [10], que l'on retrouve à l'œuvre dans toutes les organisations familiales et ancestrales malgaches, est une limite absolue. L'unité résidentielle originelle ne subsiste qu'aussi longtemps :

> – que le dernier membre de la génération aînée est vivant (ou, à tout le moins, en possession de ses moyens et suffisamment valide pour continuer à exercer son autorité) et,
>
> – que ses petits-enfants (*zafy*) jeunes enfants ou adolescents n'ont pas encore établi leur familles de procréation.

Lorsque le dernier membre de la génération aînée meurt ou n'est plus en position d'autorité et/ou que ses petits-enfants devenus adultes se marient et commencent à procréer, l'unité résidentielle d'origine dans laquelle ils sont nés ou ont été élevés disparaît. Les terres et/ou le troupeau formant le patrimoine initial sont divisés entre les nouvelles unités résidentielles définies par rapport aux différents groupes de germains de la précédente génération G - 1. Selon les termes rapportés par Vogel, « l'unité résidentielle est descendue » (Vogel 1982 : 292). Le processus de développement normal est illustré par la figure 6 de l'Introduction. Les divisions définitives des terres et des troupeaux sont fréquemment effectuées sur la base des arrangements provisoires pris pour les besoins de leur exploitation. Dans ce sens les changements ne sont que la consécration des situations précédentes ainsi officialisées *a posteriori*. Le caractère discret des ensembles domes-

10. Une notion très difficile à traduire qui se réfère à l'unité des trois générations des grands-parents/parents/jeunes adultes des deux sexes et que l'on pourrait comprendre comme le noyau ou le nœud de la parenté ou encore son essence avec également l'idée d'une suite des générations par engendrements successifs.

tiques étendus coïncidant avec les unités résidentielles découle de la gestion solidaire d'un patrimoine commun. Si l'on reprend l'image des unités résidentielles sur l'horizon d'un réseau de liens de parenté et d'alliance, il est clair qu'elles constituent des sortes de nœuds maintenant la consistance des ensembles patrimoniaux formés non seulement des résidents mais aussi des terres, des troupeaux et des autres biens ou ressources, auxquels les résidents ont accès. Ainsi que je l'ai écrit dans l'Introduction, si ce nœud venait à se défaire, les éléments qui en forment le patrimoine se trouveraient immédiatement, par la réticule des relations de parenté, de mariage, voire de voisinage, dispersés entre d'autres unités du même ordre. La logique vise à prévenir cette éventualité en garantissant la fragmentation normale des unités résidentielles. J'entends par « normal » le processus produit par le passage du temps qui, tout naturellement par les partages et les transferts des patrimoines et de l'autorité, remplace les parents par leurs enfants puis par leurs petits-enfants. Bien que le processus de transformation et d'émergence de nouvelles unités résidentielles soit un processus continu opérant toujours dans les limites des trois générations, par glissement en « descendant » de génération en génération (cf. fig. 4 et 6), la consistance du patrimoine qui commande l'existence et la stabilité du groupement domestique et résidentiel est maintenue assez rigoureusement pendant la durée des vies actives des parents de la génération G 0 et de leurs enfants de la génération G - 1. Ceci est exprimé par le dicton déjà cité selon lequel « les fils qui aident » ne remettent rien en cause, tandis que « les petits-fils qui remplacent » sont appelés à prendre les décisions définitives consacrant la disparition du groupement domestique originel et, par là, la fin de l'unité résidentielle et du patrimoine qui y correspondait.

Aussi longtemps que l'unité domestique étendue résidentielle subsiste sur le même patrimoine, la responsabilité d'apprécier ses besoins est monopolisée collectivement par la génération aînée des parents. Leurs enfants adultes n'ont théoriquement qu'à accepter les décisions prises ou, s'ils ne sont pas d'accord, à partir. La première responsabilité des aînés agissant de concert avec leurs descendants directs est d'exploiter chacun une part égale du patrimoine indivis et de veiller à un équilibre entre l'effectif des unités résidentielles et la consistance des ressources terres et/ou troupeaux. Si, au regard des ressources, l'effectif de l'unité résidentielle est insuffisant, les germains de la génération des parents peuvent :

– arranger les mariages patrimoniaux de leurs enfants et petits-enfants ;
– décider d'adopter définitivement ou temporairement (notion de *fosterage*) de jeunes parents plus éloignés par l'ancestralité ou la parentèle, des parents proches de leurs conjoints ou, encore
– faire appel à des personnes étrangères, généralement de condition sociale inférieure.

L'esclavage n'existant plus, ces personnes dépendantes se trouvent placées dans la position subordonnée de clients. Une situation qui, normalement, à l'instar de celle des esclaves d'autrefois exclut toute possibilité d'intermariage. Les chapitres sur les Betsimisaraka en ont donné plusieurs exemples. Lorsqu'à l'inverse l'effectif des unités patrimoniales résidentielles dépasse les ressources, les aînés peuvent adopter des modes de culture plus productifs, (pour le riz : repi-

quage au lieu de semis à la volée ; production d'une deuxième récolte etc.) ou, rechercher des activités d'apport, (maraîchage, pêche, charbonnage ou autres). Si ces mesures ne suffisent pas, l'unité résidentielle se divise, ce qui peut entraîner la mise en culture de nouveaux champs ou rizières ou, lorsque cela n'est pas possible, le départ temporaire ou définitif d'une partie de ses membres, très généralement d'un père, d'une mère ou d'un couple de la génération aînée et de leurs enfants (ce qui veut d'ailleurs dire que les segmentations continuent normalement à l'intérieur des lignes *teraky*). Ce pragmatisme des voies et moyens suppose :

> – que les structures sociales soient assez souples pour permettre de jouer à la fois sur la filiation, sur le mariage, sur l'adoption ou sur tout autre moyen ;
> – que les aînés responsables de la génération des parents, et à un degré moindre de leurs enfants adultes mariés, disposent de l'autorité traditionnelle leur permettant, pour toutes les questions d'intérêt collectif, d'agir avec le maximum de liberté.

La première exigence ne peut pas toujours être satisfaite. Ainsi en Androy ou dans les pays karimbola et mahafaly, la continuité des patrilignes (*tarike*) et des hameaux auxquels elles servent de support dépend de la naissance de fils agnats. A défaut de fils, les hameaux disparaissent et les troupeaux sont partagés entre les *tarike* les plus proches issus du même *famosora*. Les principes rigoureux d'agnation et de masculinité excluent toute autre solution, notamment la substitution d'une sœur à un frère parfaitement admise dans d'autres régions de l'île. La deuxième exigence ne va pas sans poser de problèmes. Il est fréquent que des aînés en position d'autorité, prétendant prendre des décisions d'intérêt collectif (*in corporate capacity*), n'agissent qu'en fonction de leurs propres intérêts (*in private capacity*). Les conflits, que ce développement contraire à l'ethos traditionnel provoque, peuvent aller jusqu'à faire éclater nombre d'unités résidentielles étendues au profit des familles ménages qui les composent, ce qui précipite le passage de structures sociales fondées sur l'unité des groupes de germains (ou de demi-germains, de l'un et/ou de l'autre sexe) à des structures plus légères fondées sur l'unité des époux. Les activités pour lesquelles les unités résidentielles fonctionnent sans grand danger de conflits majeurs restent les activités traditionnelles : l'agriculture (tout particulièrement riziculture et cultures sèches habituelles) ou encore l'élevage des zébus. Cela veut dire que les autres activités « à risque », liées aux cultures commerciales, à l'élevage de porcs ou à d'autres activités non agricoles, gagnent à être réalisées au niveau des maisonnées coïncidant avec les familles réduites conjugales. Ces activités liées au marché et, par conséquent, à la modernité accentuent toujours davantage l'autonomie des maisonnées et des ménages à l'intérieur des ensembles résidentiels dont ils relèvent (Ottino 1964b).

Claude Vogel traite de la durée d'existence des unités résidentielles et/ou groupements de cohéritiers dans son étude citée sur l'Imerina orientale à propos notamment de la reconnaissance des droits des absents ; ses conclusions valent pour l'ensemble des régions agricoles de Madagascar. Vogel se place dans la perspective d'un membre de l'unité résidentielle et patrimoniale (appartenant à la ligne *teraky* qui la structure) qui, après une absence suffisamment longue pour rendre son retour problématique, décide pourtant de revenir et de faire valoir ses

droits d'accès aux terres de culture et d'habitation formant le patrimoine foncier de l'*anaran-dray*. Théoriquement, aussi longtemps que les cohéritiers ou ayants droit satisfont à leurs obligations (*adidy*), leurs droits d'accès aux terres des unités résidentielles où leurs parents et grands-parents ont vécu sont préservés. Sans entrer dans le détail des explications de l'auteur auquel je renvoie, il suffit de noter que, pour avoir quelques chances de succès, les réclamations des absents doivent être impérativement contenues dans la fourchette des trois générations. Aussi longtemps qu'Ego peut se réclamer d'un grand-parent vivant, il est à même de faire valoir ses droits auprès du groupe de cohéritiers *anaran-dray* dont ce grand-père fait partie. En revanche, si son absence se prolonge, ses enfants (qui, par rapport à ses propres grands-parents, sont des arrière-petits-enfants de la génération G - 3), n'auront pratiquement aucune chance de voir leurs droits reconnus. Au moment où les prétendants devenus jeunes adultes se trouveront dans la situation de faire valoir leurs droits, l'unité patrimoniale initiale aura disparu (en même temps du reste que la génération G + 3 de leurs arrière-arrière-grands-parents). A nouveau, l'unité initiale « étant descendue », elle aura été remplacée par de nouvelles unités résidentielles correspondant à de nouveaux groupes *anaran-dray* (*ibid.*, notamment figure de la page 292).

En résumé lorsque l'absence a été trop longue, les absents et *a fortiori* leurs enfants et petits-enfants sont automatiquement écartés. Cela est manifeste pour la participation aux rituels des deuxièmes funérailles : *famadihana* célébrés au tombeau ancestral qui dramatisent au maximum la force des liens en confondant dans une sorte d'entité collective passablement mystique les ancêtres, leurs descendants et aussi la terre ancestrale (*tanindrazana*) sur laquelle est construit le tombeau dans lequel ils se trouvent. Les descendants qui ont quitté la terre ancestrale mais qui ont entretenus les liens qui les y rattachent, peuvent être admis à réenvelopper les restes de leurs parents et de leurs grands-parents. En revanche, si la durée de leur absence à été jugée excessive, ils sont écartés des rôles de responsabilité et ne sont admis à assister aux rituels qu'en qualité de simples spectateurs (et non pas à titre de *tompon-drazana* ou *tompon-jamà* qui fournissent les linceuls et participent financièrement aux frais). La reconnaissance de leur qualité de descendants des ancêtres (*zana-drazana*) est elle-même discutée. *Cet effet* purement *structurel explique que dans la mesure où il se résout de lui-même, le problème souvent débattu de la rupture d'avec la terre ancestrale ne se pose pas pour la raison toute simple qu'il n'existe pas.*

*L'émergence des familles réduites (II)*

J'écrivais à propos de l'atoll de Rangiroa que l'autonomie des familles conjugales ou des maisonnées ne pouvait s'affirmer que contre les familles étendues auxquelles elles appartenaient. Dans la Polynésie des années 60-65, ce processus était d'autant plus remarquable que l'unité de base (*building bloc*) des structures familiales était, non pas le couple (qui aurait facilité ce développement), mais bien le groupe de germains des deux sexes. A Madagascar le même processus est à l'œuvre. En Imerina et sur le reste des hautes terres où l'unité constitutive de la

structure sociale est le couple conjugal et où la loyauté des époux va l'un vers l'autre, il ne pose pas de problème. En revanche, dans les sociétés lignagères des régions périphériques où l'unité constitutive est le groupe de germains et où un homme ou une femme prendront toujours le parti des leurs contre leur conjoint, la situation est différente et les problèmes posées sont majeurs.

> En 1973 alors qu'à l'occasion d'un cours comparant les sociétés malgaches à certaines sociétés d'Afrique bantoue d'un côté, du monde austronésien de l'autre, où il avait été question des devinettes bantoues du genre : Vous êtes dans une pirogue avec votre père et votre mère, (ou bien votre mari et votre frère etc.). La pirogue chavire. Vous ne pouvez sauver que l'un ou l'autre. Lequel choisissez vous ? Deux étudiantes l'une Merina de Tananarive, l'autre Betsimisaraka de Maroantsetra, s'étaient écriés d'une seule voix « mon mari », « mon frère », pour se regarder interdites, confondues par la force de leur réaction. Ceci dans le silence absolu des autres étudiants, qui à partir de ce qu'ils connaissaient, venaient d'expérimenter de plein fouet la réalité des structures sociales.

Dans ces cas, les hommes et les femmes dont la loyauté va vers leurs frères et leurs sœurs et non vers leur partenaire du moment, poursuivent – si l'on peut parler ainsi – leur propre parcours sexuel changeant sans aucune difficulté de partenaire. Les exemples antandroy et betsimisaraka ont fait ressortir les inconvénients de la multiplication des unions et, par là, des groupes de demi-germains parties prenantes aux mêmes héritages. A Amboditononana, nombre de personnes recherchaient dans le mariage civil et chrétien une garantie contre cette instabilité supposée dans cette région du pays betsimisaraka (comme du reste dans les milieux de cultivateurs sakalava et antankarana d'Analalava, de Nosy Be, de la riche vallée du Sambirano, enfin de la région de la Mahavavy entre Ambanja et Ambilobe), condamner ses victimes à la précarité et à la pauvreté (Ottino 1964a). Le fait que ces personnes membres des lignées que j'appelle critiques (plus loin) occupent généralement des positions dominantes dans le village ne tient nullement au hasard.

## La parenté d'affinité et d'alliance

La phrase très connue du mythe d'Ibonia, chef-d'œuvre de la littérature orale des hautes terres : « ny lalam-bady anie no mahafaty » : « le chemin du mariage (la recherche d'une épouse – et non d'un époux – peut entraîner la mort » pose que la sexualité est dangereuse (*sarotra*). Il en est de même des femmes qui permettent de la satisfaire au point que dans le sud et l'ouest les jeunes gens craignent parfois que leurs partenaires d'occasion dissimulent des poisons dans leur vagin. Ceci explique que les relations entre les hommes et les femmes doivent être médiatisées par les rituels du mariage s'il s'agit d'unions légitimes, par des dons, généralement de l'argent que l'homme offre à sa partenaire, s'il s'agit de rencontres

passagères. Dans ce dernier cas l'argent remis médiatise le rapport. Peut-être est-il inconsciemment perçu comme une sorte de substitut de la personne. Un vieil ami assurait que : « s'ils n'ont pas de partenaires les hommes sont instables et quittant leur village deviennent des vagabonds ». Pour éviter ce risque, dès que les jeunes gens « arrivent en âge » de se marier, le premier devoir de leurs parents et grands-parents est de leur trouver au plus vite une épouse.

> Ce souci ressort dans les discussions de famille et discours de mariage : « Efa tonga ny fotoana angalam-biavy i Toto... fa raha tsy manambady izy, dia tsy mipetraka miasa an-tanàna, fa mikalabona mandehandeha eran'ny tanàna manodidina... » : « Le temps de chercher une épouse pour Toto est venu... parce que, s'il ne se marie pas, il ne restera pas à travailler au village, mais il errera dans tous les villages des environs » (Tongasolo et Marent : 13). L'idée est certainement encore plus forte en Imerina et au Betsileo où le mariage assimilé pour les conjoints au fait de « mettre leur maison à part (de celles de leurs parents » (*mitokan-tra(g)no, mahazo trano, mahazo tokan-trano* : obtenir une maison, une maisonnée/foyer, se marier) marque également la reconnaissance sociale du jeune couple. Pour les communautés villageoises, les agents de la vie de tous les jours ne sont pas tant les individus isolés que les couples qui, avec leurs enfants, constituent précisément les maisonnées (*tokan-trano*).

Par les responsabilités qu'elle implique, la vie domestique les intégrera en tant qu'adultes dans la communauté villageoise dont, je le répète, les unités constitutives sont beaucoup plus les ménages que les individus isolés. Sans poursuivre dans cette direction, je me limite au problème des conjoints placés aux points de jonction des différentes ancestralités et aux questions liées des mariages de cousins et du dépassement et du renforcement de la parenté par l'alliance.

*Les alliances de mariage : la distinction des affins et des alliés*

Ainsi que je l'ai signalé dans l'Introduction, je n'ai pas poussé dans cet ouvrage la distinction entre les concepts d'affinité et d'alliance ou, si l'on préfère, la distinction entre les relations entre afins, résultant de mariages je dirais individuels, et les relations entre alliées résultant des mariages répétés de génération en génération et quasiment institutionnalisés par lesquels les fils ou certains d'entre eux reproduisent le mariage de leur père. Selon les cas, ceux que nous appelons des affins ou des alliés sont des proches parents du conjoint et aussi des demi-germains des enfants nés de l'union, ou encore des parents ou des alliés par parenté rituelle fictive. En Imerina, et ce dans tous les ordres de la société, les affins et les alliés désignés par les quelques termes spécifiques déjà cités, dont ceux de *rafozana* ≠ *vinanto* pour les beaux-parents, les gendres ou les brus et de *ranaotra* pour les beaux-frères et belles-sœurs au sens français du terme, sont confondus sous la désignation de « parents par le mariage » (*havana amin'ny fanambadiana*). Dans l'extrême-sud et le sud-ouest les affins et/ou alliés désignés par les mêmes termes ou par des termes équivalents sont englobés dans la

catégorie des *longo,* qui comprend également des parents éloignés par l'ancestralité et par la parentèle, dans l'usage de l'extrême-sud, des « descendants de femme », voire (à l'instar du swahili *ndugu*) des étrangers avec lesquels on est en paix. Si, partout dans ces régions, les apparentés et les affins et alliés *longo* s'opposent à la catégorie des parents *foko,* une difficulté et une cause de confusion supplémentaire proviennent de ce que les significations de ces deux concepts varient encore, ainsi que l'Appendice II va l'établir, suivant les ordres sociaux. Cela veut dire que, toujours dans ces régions, il y a lieu de distinguer d'une part entre l'ordre roturier des *vohitse* et les catégories qui y sont aujourd'hui assimilées et l'ordre princier et nobiliaire des *mpanjaka* et, d'autre part, entre l'extrême-sud antandroy, karimbola et mahafaly et le sud-ouest masikoro, vezo et sakalava. Dans les ordres noble et roturiers de l'extrême-sud les parents *foko* sont des parents agnats « descendants d'hommes ». Dans le sud-ouest le même terme désigne les parents proches de la parentèle bilatérale réduite aux descendants des huit arrière-grands-parents (G + 3). Toujours dans le sud-ouest, dans l'ordre *mpanjaka* les parents *foko* sont des parents de condition *mpanjaka* (nés d'hommes ou de femmes *mpanjaka*) tandis que leurs parents *longo* sont de condition roturière. A l'opposé, dans ce même milieu, les parents *longo* sont les parents maternels roturiers (*vohitse*) des *mpanjaka* ou les parents paternels de leurs épouses roturières *dont ils ont eu des enfants.* Ces proches parents des conjoint roturiers des *mpanjaka* sont regardés comme « la terre d'où ils sortent » (*tany niboahan'ny mpanjaka*). Dans ce sens la catégorie la plus proche du concept français d'allié au sens politique du terme est bien celle de *longo* comprise dans cette acception. Pour ce qui est des ordres roturiers, les affins ou alliés des roturiers antandroy englobés (d'ailleurs avec des non-apparentés) dans la catégorie des *longo* peuvent être des parents proches. Cela n'est jamais le cas des apparentés ou affins *longo* masikoro ou sakalava du sud-ouest qui, s'ils sont apparentés par l'ancestralité ou par la parentèle, sont toujours des parents éloignés descendants des germains des arrière-grands-parents d'Ego (G + 3) et au-delà.

Pour ce qui est de l'utilisation de l'expression dumontienne d'alliance de mariage, (qui dans une perspective non plus d'alliance restreinte $A \leftrightarrow B$ mais d'alliance généralisées $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$ pourrait renvoyer aux alliances asymétriques ou *connubium* de Van Wouden (1968) et autres auteurs néerlandais), je pense en me fondant sur les exemples antandroy des chapitres précédents, et en prenant en considération l'ampleur des obligations rituelles réciproques ou tout simplement des obligations sociales créées par le mariage de la sœur ou de la fille entre deux groupes d'agnats, qu'il est tout à fait approprié de parler d'alliance rituelle de mariage. Fusse-t-elle limitée à une fourchette de trois générations, l'affinité se transmet sous forme d'obligations rituelles de parenté et d'alliance entre parents et alliés preneurs et donneurs de femmes et, qui plus est, se transmet d'une part à partir d'une dyade frère/sœur et d'autre part, à la fois « verticalement » en ligne patrilinéaire et « obliquement » en ligne utérine, confirmant une fois de plus l'importance des femmes et de la filiation utérine dans des sociétés telles que la société antandroy parangon à Madagascar des sociétés agnatiques. Outre le fait, je n'y reviens pas, que la distinction affin/allié n'intervient plus, *je pense aussi que la validité de ce modèle antandroy s'étend à l'ensemble des sociétés pastorales ou*

*à dominante pastorale du sud de Madagascar depuis le centre-sud bara et l'extrême-sud antandroy, karimbola et mahafaly jusqu'au sud-ouest sakalava, masikoro et vezo.* J'ajoute que ces alliances de mariage, contractées autrefois pour maintenir le statut ou pour des raisons politiques, résultent le plus souvent aujourd'hui du désir de conserver la consistance des patrimoines et d'en assurer leur perpétuation. A ce titre, elles peuvent entrer dans la catégorie des mariages que j'ai appelés patrimoniaux.

*Le problème du statut des conjoints*

Le statut des parents par mariage ou des alliés proches parents des conjoints pose la question du statut de ces derniers. Ceci, dans les cas où ils ne sont pas déjà de proches parents puisque chacun sait que les : « zanak'olo-mpianadahy raha tsy manambady dia mpianadahy » : « les enfants de frère et de sœur, s'ils ne se marient pas (comme ils le devraient), restent frère et sœur ».

L'adage merina d'idéologie résolument endogame qui implique que le mariage transforme les parents en alliés n'opère pas dans l'autre sens. L'idée que des conjoints étrangers, qui pourtant sont les parents les plus proches des enfants communs, puissent devenir des parents de leur mari ou de leur épouse est ressentie comme absurde. Partout, les hésitations des interlocuteurs montrent bien, que ne sachant pas s'ils doivent considérer leurs conjoints comme des parents ou comme des alliés, ils les considèrent davantage comme des médiateurs qui, au travers de leurs enfants communs nés ou à naître, établissent une relation de parenté d'alliance entre leurs deux familles respectives devenues les familles paternelle ou maternelle de leurs enfants.

> H. Scheffler écrit : « Analytically we are obliged to regard spouses as neither kin nor affines ; they are instead the parties by reference to whom the category of affines is defined, as Ego is the party by reference to whom the category of "kin" is defined » : « Nous sommes obligés de considérer analytiquement les conjoints ni comme des apparentés, ni comme des affins ; ils sont plutôt le point par référence auquel la catégorie des "apparentés" est définie » (Scheffler in Reining, 1972 : 117 et note 13).

La procréation est le but du mariage et les enfants sont destinés à remplacer (*diambiasana, soloana*) les parents. Un proverbe merina cité par Ignace Rakoto est éloquent : « ny anam-badian-kiterahana, ary ny iterahan-ko dimby » : « si l'on se marie, c'est pour avoir des enfants, et si on a des enfants c'est pour avoir des remplaçants » (Rakoto : 41).

Cela signifie que l'accomplissement des rituels du mariage ne constitue qu'une condition nécessaire à l'union, qui pour devenir suffisante exige que l'union soit fertile, voire que les enfants nés de l'union atteignent l'âge adulte leur permettant de procréer et d'assurer ainsi la continuité de leur lignée. Si ce n'est pas le cas, le mariage demeure l'affaire privée des conjoints qui leur union n'ayant pas abouti

ne sont guère autre chose que des partenaires sexuels. En revanche, dès qu'il y a naissance d'enfant, la parenté d'alliance établie au travers d'eux par le fait que désormais ils sont *miray anaka* : « uns/soudés par leurs enfants » et les obligations réciproques qui en découlent subsistent au-delà de la dissolution de l'union. Les principes de filiation patrilinéaire ou indifférenciée introduisent des différences. Dans les sociétés agricoles, la naissance d'un enfant, préférablement d'un fils mais à défaut d'une fille, fait l'affaire. Cela n'est pas suffisant pour les sociétés pastorales fortement agnatiques de l'extrême-sud et du sud-ouest qui, les filles ne comptant pas pour la continuité de la lignée locale, exigent pour reconnaître le rôle social des épouses qu'elles mettent au monde au moins un fils et, qui plus est, que ce fils atteigne encore l'âge de procréation. Compte tenu de l'importance de la paire frère/sœur (germains) et des responsabilités réciproques liant le premier au fils de la seconde, l'idéal serait qu'elles donnent naissance à un fils et à une fille. En assumant plus tard leurs responsabilités respectives, chacun assurera pleinement son rôle social, justifiant *a posteriori* par la même occasion celui de leur mère.

La femme assurant la continuité du flux de vie, la stérilité lui est attribuée. La littérature malgache est abondante sur ce thème de la malédiction de la stérilité, que le dialecte zafimaniry qualifie de *manjo,* un terme qui désigne également un malheur extrême ou la mort. En effet, la stérilité regardée avec la lèpre et la variole comme une punition ancestrale est en outre néfaste. En aucun cas la femme stérile ne peut s'occuper d'agriculture ou toucher à des graines qu'elle ne manquerait pas de stériliser. Elle ne pourra jamais être considérée comme une personne d'importance (à nouveau *raiamandreny, olo-maventy* ou *olombe*) dans sa famille et dans la communauté villageoise. Dans de nombreuses régions les gens s'adressent aux femmes stériles en utilisant des termes (*itena, indry, indriako, ikala* etc.), équivalents du tutoiement français. Dans les exemples donnés l'emploi d'*itena* implique le mépris (Mondain 1925). L'adoption, particulièrement l'adoption de proches parents, neveux ou nièces, peut pallier ce quasi-ostracisme. Sur les hautes terres où la pratique de la teknonymie est généralisée il est habituel qu'à la première naissance les parents ne soient plus désignés que comme « père », « mère » de leur fils ou de leur fille : *rain*'X, *renin*'X. S'il s'agit, ce qui est également fréquent, de l'adoption de petits-enfants par leurs grands-parents surtout maternels, la tektonymie joue dans l'autre sens et ce sont le petit-fils ou la petite-fille qui deviennent les petits-enfants (*zafin*'X) de leurs grands-parents. Les petits-enfants adoptés sont appelés *zaza ampi-mihira* : « les enfants qui peuvent chanter ensemble » une expression juridique qui ainsi que les arrangements betsileo du chapitre huit marque la revendication par les familles maternelles du premier ou des deux premiers-nés de leur fille. En revenant à la stérilité les mêmes usages s'appliquent aux adoptants et aux adoptés. Les personnes stériles adoptant leurs neveux ou leurs nièces deviennent leur *rainy* ou leur *reny*. S'ils adoptent les enfants de leurs neveux ou nièces, ceux-ci ne seront plus connus que comme leurs petits-enfants. La continuité du flux de vie dans leur lignée étant assurée, leur stérilité rapidement oubliée peut être déniée une ou deux générations après leur mort. Très répandue l'adoption parfaitement bilatérale en Imerina et au Betsileo est, dans les régions périphériques de logique lignagère, prati-

quement réduite au seul côté paternel. En pays sakalava, mahafaly ou antandroy, le fait que seuls les hommes puissent posséder les zébus, qui médium obligés figurent dans tous les rituels marquant du cycle de vie, explique cette situation. Cette polarisation sur les hommes contraint les agnats masculins sans enfants soucieux d'assurer la continuité des cultes à adopter un proche agnat fils d'un frère germain ou demi-germain paternel ou, à défaut, le fils d'un proche collatéral idéalement corésident du même hameau. La procréation d'enfant réalise la condition de femme et tout aussi importante celle de parents puisque, je l'ai dit, seuls les « parents d'enfants » sont véritablement considérés comme membres des communautés familiale et villageoise.

*Les mariages de « cousins »*

Les unions obliques étant normalement interdites à Madagascar, les mariages endogames ne peuvent être que des mariages de « cousins » de la même génération. Dans le sud et le moyen ouest du fait des interdictions de mariage entre proches parents *foko,* les seuls cousins épousables sont des cousins *longo* au troisième degré avec lesquels les mariages sont au contraire recommandés (cf. l'adage cité). Dans toute l'île, les mariages se répartissent entre les trois classes : des mariages d'enfants de frère et de sœur, cousins croisés ; des mariages d'enfants de frères, cousins parallèles patrilatéraux ; des mariages d'enfants de sœurs, cousins parallèles matrilatéraux. Le mariage de cousins croisés, prototype des mariages de cousins, est toujours admis, le mariage de cousins parallèles patrilatéraux souvent regardé avec défaveur est admis dans les ordres aristocratiques ou dans les milieux des *Hova* puissants d'Imerina. Hors les cas des anciens mariages royaux ou de l'époque Vazimba le mariage d'enfants de sœurs rigoureusement interdit est quasiment impensable. Dans l'extrême-sud et l'ouest, cette interdiction est étendue à leurs descendants dits *samby ampela.* Dans le sud-ouest masikoro, vezo et sakalava cette disposition va, à l'intérieur de la catégorie *longo* qui permet les unions entre collatéraux, interdire les mariages entre les *longo* descendants d'une ancêtre commune.

Les discussions sur les raisons de l'interdiction de tel ou tel type d'union, en l'occurrence des enfants de sœurs, n'aboutissent pas et, à l'instar de celles sur l'inceste, restent sans objet. En n'épousant pas ses cousines filles des sœurs et collatérales de sa mère, Ego les libère au profit d'Alter qui agira de la même façon à son égard. La distinction des enfants d'hommes qui peuvent se marier et des enfants de femmes qui ne le peuvent pas font des descendants des premiers qui se marient entre eux « les liens qui cousent les nattes ». Cette même logique prévaut dans les sociétés exogames où la même distinction des enfants ou descendants d'hommes et de femmes, les interdictions d'union entre les descendants de sœurs et, après leur mariage, la tendance à la dispersion de celles-ci ont pour effet de diversifier au maximum les réseaux d'alliance. Compte-tenu de la limitation de la mémoire généalogique, les effets de cette jonction se font sentir dans une fourchette des trois générations, que dans les sud et sud-ouest la crainte de l'inceste

entre les descendants de sœurs (*samby ampela*) peut étendre au-delà. Si l'on y réfléchit, dans des sociétés qui prônent la stabilité, les descendants d'hommes formant la structure des descendants de leurs groupements d'ancestralité sont localisés sinon dans les mêmes lieux de résidence, du moins à proximité les uns des autres alors qu'au contraire les descendants de femmes et, tout particulièrement, leurs descendantes qui je viens de le rappeler « se marient toujours plus loin », sont dispersées. Les interdictions assez fréquentes des mariages des enfants de frères servent le même propos et, en outre, aussi longtemps que l'idéologie de la filiation masculine est maintenue, elles permettent dans les sociétés à idéologie endogame de préserver la distinction des lignées masculines structurant les unités patrimoniales *anaran-dray,* ce que cependant la tendance actuelle vers l'indifférenciation marquée par la propension des parents à favoriser leurs filles plutôt que leurs fils rend de plus en plus malaisé. Lorsque ces raisons de favoriser l'éparpillement des alliances et/ou de conserver la distinction des lignes de descendance disparaissent et, qu'au contraire l'endogamie permettant la coalescence de lignées de proches parents est recherchée, l'interdiction cesse d'être absolue. A preuve les mariages patrimoniaux merina des petits-enfants de sœurs classés *lova tsy mifindra,* les mariages à la fois patrimoniaux et politiques d'enfants de frères des *Hova* puissants du chapitre huit, enfin les mariages dynastiques sakalava ou merina d'enfants de sœurs. Ces derniers, équivalents politiques des mariages patrimoniaux roturiers : *lova tsy mifindra,* étaient désignés dans l'ancien royaume merina par l'expression parallèle de *fanjakana tsy arindra* : de « pouvoir qui ne se déplace pas ». Cette interdiction absolue des mariages d'enfants de sœurs, unanimement condamnés comme destructeurs de l'ordre naturel du *lahatra,* m'amène à revenir sur les caractéristiques des caractères de mariages de cousins.

La culture exige que l'interdiction arbitraire d'un type d'union plutôt que d'un autre soit cependant plus ou moins rationalisée. Ces questions ne sont pas claires dans l'esprit des gens ; pourtant, au travers des discussions, j'ai acquis le sentiment que les interlocuteurs opéraient dans leur esprit une sorte de dialectique entre les critères de filiation et de commune résidence qu'ils mettaient encore en relation avec l'idée d'exogamie. Sans conteste, partout à Madagascar, le « véritable » mariage de cousins est le mariage des cousins croisés qui actuellement en diminution (chapitre huit) demeure néanmoins lié sur les hautes terres à des motivations patrimoniale. Lorsque, comme en Androy, ce n'est pas le cas, cette union ne manque pas d'éveiller des sentiments complexes toujours passablement émotifs puisqu'il s'agit des enfants de la dyade fondamentale d'un frère et d'une sœur, le premier oncle maternel ou mère masculine des enfants de la seconde. De par le principe patrilinéaire de filiation et de résidence post-maritale, les cousins croisés enfants d'un frère et d'une sœur sont élevés et résident dans des villages, des hameaux ou, à tout le moins, dans des unités résidentielles distinctes qui idéalement sont celles de leurs pères respectifs. Le problème d'une commune résidence qui interdirait l'union ne se pose donc pas. Lorsque dans d'autres régions de l'île tolérant les mariages uxorilocaux, il se pose avec des sœurs continuant à vivre auprès de leurs frères dans leur unités d'origine, la règle d'exogamie résidentielle prévaut et leurs enfants ne peuvent pas se marier : *dans tous les exemples de mariages de cousins croisés que j'ai pu observer, les époux avaient été élevés*

*dans des résidences distinctes*. La situation est différente pour les cousins parallèles enfants de frères qui, tout au moins dans leur enfance, sont généralement élevés sinon ensemble, du moins à proximité les uns des autres, ce qui dans de nombreux milieux suffit à expliquer la défaveur de ce type de mariage. En revanche ainsi que j'y ai fait allusion, dans les ordres royaux ou princiers de haut statut (qu'il s'agisse d'*Andriana* merina ou de *Mpanjaka/Ampanjaka* sakalava), ou chez les *Hova* puissants, ce même mariage motivé par le désir de conserver le pouvoir symbolique et/ou matériel (fig. 8.5 et 8.9) est pleinement admis [11]. Restent les unions des enfants de sœur. En dehors des mariages royaux et, peut-être, des cas très anciens rappelés par l'extrait de texte des *Tantaran'ny Andriana* reproduit dans le chapitre huit, lesquels – je l'ai signalé – ont trouvé un écho à Ambohimalemy dans les années soixante-dix, ce type d'union regardé comme le parangon des unions incestueuses est assimilé à une pratique de sorcellerie et, en conséquence, absolument proscrit.

> L'hypothèse d'un ancien principe de filiation matrilinéaire me paraît personnellement fondée ; je renvoie aux écrits de Flacourt et aussi à un texte très intéressant (*Ny razana* = Les ancêtres) de Charles Ravoajanahary réimprimé dans *Fary Mamy* manuel de littérature malgache qui écrit que l'ancien principe de filiation *vazimba* devenu celui des souverains *andriana*, « opérant au travers des femmes » : « nandeha tamin'y alalan'ny vehivavy » était ainsi un principe utérin (Ravoajanahary : *Kilasy Voalohany* : 223-227, particulièrement 226-227). S'agissant d'explication de mariage des enfants de sœurs, cela ne change rien aux effets structuraux de l'interdiction qui seuls méritent d'être pris en considération. De la même façon il n'est pas impossible que la pratique des mariages d'enfants de frères, distinctive des *Andriana* de haut rang ou des *Hova* puissants dans un lointain passé souvent islamisés, ait été influencée par le modèle des mariages arabe et swahili favorisant l'union avec la fille du frère du père.

L'interdiction actuelle absolue des mariages de cousins parallèles matrilatéraux, voire l'horreur qu'ils suscitent comparées à la simple défaveur ou à l'acceptation plus ou moins réticente des mariages de cousins parallèles patrilatéraux, met en lumière les différences de conception. Effectivement, si l'on se fonde sur le critère de commune résidence, les cousins croisés vivant dans des unités résidentielles distinctes peuvent se marier, alors que les cousins parallèles patrilatéraux qui vivent dans les mêmes unités résidentielles ne le peuvent pas. Le critère résidentiel explicatif dans ces deux cas, ne l'est plus pour ce qui regarde les cousins parallèles matrilatéraux qui par définition *ne vivent pas* dans les mêmes unités résidentielles. En dehors de ce critère résidentiel, l'interdiction de mariage s'explique également par la croyance en une identité absolue des enfants de sœurs, une identité qui procède elle-même de cette autre idée selon laquelle les sœurs étant identiques, leurs enfants le sont également. Ceci au point d'être regardés comme nés d'une même matrice. Cette dernière notion est exactement exprimée par les deux expressions de *tsy omby kibo* : « (enfants) qui ne tiennent pas

11. Je pense que le mariage d'enfants de frères est caractéristique des mariages endogames.

dans un seul ventre » et de *troky raiky* : « nés d'un seul ventre », la première merina, la seconde généralisée à peu près partout dans le reste de Madagascar.

Pour résumer nous avons les correspondances suivantes : pour les enfants de frère et de sœur : filiation commune/résidence distincte ; pour les enfants de frères : filiation commune/résidence commune ; enfin pour les enfants de sœurs : filiation commune/résidence distincte. Ou encore, en s'exprimant autrement, les trois équations qui suivent : résidence > filiation pour les enfants de frères et sœurs; résidence = filiation *paternelle* pour les enfants de frères ; enfin filiation *maternelle* > résidence pour les enfants de sœurs. L'inversion de valeur de cette troisième équation par rapport à la première procède de l'idée dont il a été souvent question qu'à l'intérieur du parentage (*parenthood*) [12], la filiation par la mère crée une parenté biologique plus étroite, donc plus forte, que la filiation par le père. Cette distinction est directement en relation avec les idées de la force relative du sang chaud et brûlant de la mère et du sang-froid du père dont je parle brièvement dans les deux Appendices.

*Le renforcement et le dépassement de la parenté*

Ils sont assurés par l'utilisation de l'exogamie et de l'endogamie et aussi par les interdictions des mariages des enfants et descendants de sœurs. Cette utilisation de l'endogamie et de l'exogamie varie selon les régions. Les doyens du sous-ordre nobiliaire merina des Andriantompokoindrindra d'Ambohimalaza avaient érigé l'endogamie en règle absolue jusqu'à ne pas hésiter dans quelques cas à faire graver sur les dalles fermant leurs tombeaux que l'accès serait refusé à : « tous ceux qui ne seraient pas les descendants d'un tel ou d'une telle ». Cette attitude est générale dans la plupart des communautés d'Imerina, qu'il s'agisse des nobles (*Andriana*), de roturiers blancs (*Hova*) ou de roturiers noirs descendants des anciens *Mainty enin-dreny*. Tous préfèrent se marier à l'intérieur de leurs ancestralités *firazanana* dans le cas des *Andriana,* de leurs communautés de descendance et de résidence (*foko*) dans celui des *Hova,* une préférence que les uns et les autres expriment en disant « qu'ils ne traversent pas l'eau » : *tsy mita rano*. Il s'agit d'une endogamie de condition qui, bien que définie par rapport à un lointain ancêtre commun, n'emporte (aujourd'hui du moins) aucune idée de parenté dans le sens d'une identité familiale partagée. En revanche les *Mainty,* descendants des anciens esclaves restés sur place après l'abolition de l'esclavage, demeurent fortement exogames et proscrivent les mariages dans une fourchette de trois générations définies par rapport à une souche commune. Dans le même temps, leur peu de mobilité les contraint à une endogamie locale qui transforme les voisins en proches parents. D'autres ordres sociaux, parfois des ethnies entières, professent le choix inverse de l'exogamie que la limitation de la mémoire généalogique contient dans l'habituelle fourchette des cinq générations (souche

12. Sur la notion de « parentage » (*parenthood*) opposé à la « parenté » (*kinship*) voir Marika Moisseeff et Michael Houseman, plus bas dans le texte.

commune généralement incluse). J'avais signalé à ce propos que les anciens Betsimisaraka auraient interdit les mariages de descendants d'un ancêtre commun jusqu'à la neuvième génération, (ce qui supposant une connaissance exacte des généalogies paraît peu plausible). Dans l'ouest, les différentes populations regroupées sous l'appellation de Sakalava pratiquent une exogamie de parentèle qui interdit à toute personne d'épouser un conjoint qui descendrait de l'un des huit arrière-grands-parents voire, dans l'extrême-nord sakalava et antankarana, des seize arrière-arrière-grands-parents. Les Bara du centre sud étudiés par Huntington et les Antandroy et les Mahafaly de l'extrême-sud distinguent nettement entre les *fanabady hava* : mariages entre apparentés et les *fanabady amin'olo* : mariages avec « des gens » que les Antandroy décrivent comme des mariages avec des *ondaty* ou des *olon-kafa* : « des hommes/personnes autres ». Pourtant, les sociétés qui ne témoignent pas d'une préférence systématique pour l'endogamie, ou qui comme les sociétés du nord l'excluent absolument, favorisent une endogamie de village qui produit les mêmes effets que l'endogamie entre membres des différentes lignées des groupements d'ancestralité.

Les réseaux d'affinité et/ou d'alliance relient les unes aux autres les unités résidentielles et les groupements de descendance. La dispersion des sœurs dans des villages différents, bien qu'elle ne soit pas forcément articulée voire quasiment théorisée comme elle l'est en pays betsimisaraka, est, j'imagine, générale à Madagascar. Combinée avec les interdictions des unions *samby ampela* de leurs enfants et petits-enfants, voire dans l'ouest et le sud de leurs descendants [13], elle favorise une dispersion et une multiplication maximale des alliances. Dans le même temps à l'intérieur d'une population régionale, les femmes souvent comparées aux « brins de raphia qui cousent les nattes » relient les groupements de descendance localisés.

> Si l'idéologie patrilinéaire et les règles de résidence viri-patri-locales étaient respectées, si la mémoire généalogique le permettait, il serait possible de figurer les groupements de descendance des enfants d'homme par des lignes verticales recoupées diagonalement en tous sens par les lignées utérines des enfants de femmes.

Cette logique opère tout à fait indépendamment de l'idéologie exogame ou de préférence endogame de la société. A l'inverse *les mariages patri-endogames souvent patrimoniaux, les mariages de parentèle ou encore* – comme dans l'exemple betsimisaraka – *les mariages entre originaires des mêmes villages, forment des noyaux ou des lignées critiques* de parents par double filiation ou doublement originaires du même village. Dans quasiment tous les cas étudiés leurs membres *représentent environ un tiers de l'effectif des unités résidentielles et ce, qu'il s'agisse de hameaux ou de quartiers de villages, contre deux-tiers de simples résidents.* Ce phénomène et cette proportion un tiers/deux-tiers constituent une caractéristique de la sociologie malgache. Aidan Southall a discuté de ce pro-

13. Cf. chapitres 7, 8, 9, 10, 11 et Appendice I. Il ne s'agit que des sœurs mariées à l'extérieur du village et non pas de celles qui se marient « chez elles ».

blème pour le village Zafimaniry de Faliarivo où la moitié des femmes originaires du village sont mariées sur place (Southall 1986 : 262-276, notamment figures pp. 269 et 271). Ainsi qu'il l'écrit, ces parents par double filiation ou habitants doublements originaires, qui contrôlent le maximum de terres, constituent « un réseau serré de liens de parenté qui est la base de la solidarité et de l'autorité villageoise » : « An intense core network of kinship ties within the village which provides a base for village solidarity and leadership » (*ibid.* : 265-266).

### *Les lignées « critiques » ou* core lines

La proportion un tiers/deux-tiers dont il vient d'être question est cruciale à la compréhension de la sociologie des campagnes malgaches qui se joue à peu près entièrement à l'intérieur des noyaux (en anglais *core*) de parents corésidents ou, si on les examine non pas d'un point de vue synchronique mais dans une perspective diachronique, des lignées critiques (*core lines*) dont les membres, disposant du maximum d'atouts, occupent les positions d'autorité à l'intérieur du champ dominant de l'ancestralité. Ces positions d'autorité sont encore renforcées par des mariages « stratégiques » qui, recherchant le maximum d'avantages, ne sont pas forcément des mariages endogames d'ancestralité, de parentèle, voire de voisinage. Sans qu'il soit possible de traiter d'un tel sujet, je renvoie à l'exemple merina de la figure 8.3 de la reconduction de la relation de germanité qui partout à Madagascar donne l'intelligence du processus de renforcement des lignées critiques. L'étonnante imbrication des mariages patri-endogames antandroy de la figure 9.5 ; la figure 4.3 des choix betsimisaraka de Manahirana et de Philémon ; enfin, pour l'Imerina, les figures 7.1 et 7.4, confirment la même logique de renforcement et de perpétuation de ces lignées. En revenant à ces figures, il est clair que les mariages (successifs) de Manatody avec trois épouses dont deux (Madamo et Boly) collatérales du (même) *fehitry* Rafandrohôzana ou, les unions des collatéraux des deux *fianakaviam-be* merina, entre groupes de frères et de sœurs germains, transforment leurs enfants, qui normalement auraient dû être des collatéraux éloignés, en demi-germains ou (en français) en premiers cousins bilatéraux quelquefois dits *ara nofo* : « par la chair ». Les mêmes figures 4.3. et 9.5 permettent de comprendre l'émergence à terme possible de nouveaux groupements de descendance (*fehitry* ou *famosora*) qui, à l'instar du futur *fehitry* de Todilahy du chapitre quatre, seraient dans le premier cas constitués à partir des deux lignées appartenant aux *fehitry* respectifs de Manahirana et de Mahatody et, dans le second, à partir de lignées localisées (*tarike*) relevant des *famosora* Maromainte, Tebagnake et Marofotsy du même *karaza* Tandranatelo. Sans doute cette lignée critique à l'intérieur du *karaza* Tandranatelo ne tarderait pas à être caractérisée par un nouveau nom et, peut-être, identifiée par un nouveau découpage-blason (*viloe*) modifié à partir du découpage Tandranatelo d'origine. Les discussions du chapitre sept sur le *mamelo-maso* merina ont montré que la perpétuation dans les villages de ces lignées-critiques peut être assurée par des coutumes ou par des institutions juridiques du type des *mamelo-maso, ko-drazana* ou *zazalava* merina qui,

établissant la propriété des patrimoines non pas au niveau des individus mais au niveau des « familles » ou des groupes de cohéritiers localisés, en maintiennent et en perpétuent l'identité patrimoniale c'est-à-dire l'identité tout court.

Les mariages endogames dans les mêmes groupements d'ancestralité ou, pour les sociétés excluant l'endogamie d'ancestralité ou de parentèle, dans les mêmes villages, donnent un double titre aux enfants qui en sont issus. Dans les sociétés admettant l'endogamie ils sont membres de leur groupe ancestralité par double filiation (doublement agnats pour les enfants nés des mariages patri-endogames antandroy). Dans les sociétés exogames, s'ils sont nés de parents originaires du même village, leur droit de cité est double, voire triple (cf. figure 11.3). En 1970 un ami merina *Andriana* d'Ambohimalemy dont j'avais critiqué l'attitude à mon sens arrogante vis-à-vis des ses proches se justifiait en me disant qu'il était le *vato namelan-kafatra* : « la pierre sur laquelle sont laissées les recommandations des ancêtres » de sa famille et, qu'en conséquence ses parents plus jeunes qui n'étaient que des *kofehy manara-panjaitra* : des « fils qui (de toute nécessité) suivent l'aiguille », n'avaient qu'à se taire. Il s'agit bien de termes juridiques que Thébault rapporte dans l'ouvrage déjà mentionné en citant Cahuzac :

> Le *vato namelan-kafatra* est à la fois une sorte d'exécuteur testamentaire, mais avec des pouvoirs autrement étendus que ceux de l'exécuteur testamentaire de notre droit, et le nouveau chef de famille qui doit continuer la personne du défunt. Tous les autres héritiers lui doivent obéissance et respect (*ibid.* : 687). A l'intérieur des villages, les responsables des lignées critiques ont la même attitude à l'égard de l'ensemble des habitants dont ils attendent le même respect.

Cette conviction transposée du domaine de la famille à celui des village fonde l'attitude de personnes d'importance *tompon-tany* et porte-parole des *tompon-tany* tels que Manahirana, Zafizanaka, Rodin ou d'autres qui, en tant que représentants des ancêtres du lieu, attendent la même attitude non seulement de leurs propres descendants mais bien de tous les résidents *tompon-tany* ou non *tompon-tany* vivant sur leur terre ancestrale. Il n'est pas utile de revenir sur les avantages de la double filiation ou de la double qualité d'originaire ou de « citoyen » des villages qui donnent à ceux qui en bénéficient l'accès aux patrimoines de leur père et de leur mère, voire théoriquement davantage. Un tel cumul ne serait pas possible en Imerina (chapitre sept). Dans des sociétés rigoureusement pastorales comme la société antandroy d'Analamahery, l'avantage de la double filiation paraît surtout jouer en matière rituelle puisque, on le sait, seuls les hommes doublement agnats peuvent accomplir certains rites auprès du poteau cultuel *hazo-manga* en « parlant » (*mitata*) directement à leurs ancêtres. N'ayant pas travaillé sur cette question, je ne peux en dire davantage.

## Les identités individuelles

En consacrant la première partie de l'ouvrage aux groupements identitaires d'ancestralité, j'ai été amené à parler de l'identité en ordre dispersé sans pour autant épuiser un sujet qui exigerait une étude particulière. Sans revenir sur l'identité collective des membres des sociétés lignagères exprimée par des adages tels « qu'ils ne sont qu'une seule personne » (*olo raiky roze*), je me limite aussi à la question de la formation des identités individuelles et au problème de l'identité *post-mortem.*

### *Les identités assignées et acquises*

La genèse de la formation de l'identité personnelle est illustrée par les figures 4 et 1.5 ainsi que par les figures 9.8 et 10.4. Les deux dernières font ressortir les catégories pertinentes de parents et d'alliés qui à l'intérieur des groupements d'ancestralité et des groupes de germains contribuent, en « distinguant » – pour utiliser le mot antandroy de *miavake* – à l'intérieur des groupes de germains les nexus de relations distincts auxquels ils participent, à déterminer les identités individuelles.

La figure 1.5 illustre avec le suivi des rituels, la continuité de l'appui que les ancêtres apportent à leurs descendants, appui qui précédant leur naissance ne se termine qu'après leur mort. La figure 4 valant pour les sociétés lignagères met en lumière l'importance des groupements de descendance paternel et maternel et des lignées qui les composent. Pour des sociétés du type de la société betsimisaraka, il est également nécessaire de prendre en compte les groupements ou unités patrimoniaux de cohéritiers *lôva raiky* correspondant aux *anaran-dray* des hautes terres. Pour ces dernières où les groupes de descendance n'existent pas, il est nécessaire, en dehors de la classe patrimoniale des *anaran-dray,* de prendre en considération la classe complémentaire des *anaran-dreny*. Sans revenir en détail sur la part que les ancêtres prennent dans la procréation, je rappelle que, si les parents donnent la vie biologique de leurs enfants, les ancêtres apportent précisément au travers des rituels du cycle de vie l'identification ancestrale. Cela, vrai pour les sociétés lignagères, l'est tout autant pour les groupes patrimoniaux *anaran-dray* des hautes terres. La différence entre les parts relatives des parents (et dans les sociétés antandroy et mahafaly fortement patrilinéaires du père agnat) et des ancêtres est évidente dans la distinction faite entre le « parentage » (*parenthood*) et la parenté (*kinship*). Marika Moisseeff remarque que le parentage prend en considération Ego en tant que personne individuelle dont il faut pourvoir aux besoins primaires immédiats tant physiques qu'affectifs, tandis que la parenté (correspondante à celle que j'ai appelée identitaire) regarde Ego comme le membre anonyme d'une classe culturellement définie : nouveau né, jeune enfant, enfant, adolescent, jeune adulte, jeune adulte père d'enfant etc., (Moisseeff 1992 notamment 207 et 206-216 ; aussi Michael Houseman). La fonction, disons

« nourricière » est assumée par les parents ; dans la société polygyne antandroy plus précisément par la mère ; ailleurs, par n'importe quel parent putatif, souvent par le ménage d'un germain de l'un ou l'autre parent, voire celui d'un frère ou d'une sœur aînés, l'un et l'autre assimilés dans ce cas aux parents et traités avec autant de respect.

> Partout à Madagascar les systèmes d'attitudes prenant Ego comme point-pivot assimilent ses aînés à la génération des parents, parfois aussi à celle des grands-parents et ses cadets à celle des enfants, parfois des petits-enfants. Très significativement, les Zafimaniry du gradin intermédiaire entre les hautes terres betsileo et la côte orientale classent les premiers dans la catégorie des *olom-pady* : des « personnes interdites » avec lesquelles les relations marquées du maximum de retenue sont quasiment ritualisées. En contraste, les relations avec les cadets assimilés aux deux générations descendantes des enfants et des petits-enfants qui ne sont pas désignés par un terme spécial, sont beaucoup plus libres.

La distinction est confirmée par la pratique mahafaly pour une grand-mère maternelle d'élever, depuis la naissance jusqu'à l'adolescence, un fils de sa fille qui, membre agnat d'un autre groupe de patrifiliation ou, en tout état de cause, d'une autre lignées localisée, rejoint ensuite son père pour y exercer ses responsabilités d'adulte (Appendice I).

Je rappelle que les enfants, depuis leur naissance jusqu'à ce que (selon les sociétés) ils aient percé leurs dents, ou pour les garçons qu'ils soient circoncis, ne sont pas considérés comme des personnes. La coupe des cheveux à trois mois ne leur donne pas davantage cette qualité et, s'ils ont été à cette occasion présentés à la communauté, ils restent des *zaza rano* : des « enfants d'eau ». Sous cette réserve, l'ancestralité d'identification principale d'Ego lui est cependant assignée par le fait même de sa naissance dans un groupe résidentiel donné. Ce groupe qui est idéalement celui du lieu où il sera élevé, vivra et mourra, sera pour le reste de sa vie son groupe d'origine. Le simple fait de l'affiliation au groupe d'origine lui attribuera des qualités telles que celle de *tompon-tany* qui à leur tour détermineront sa position dans le champ social. Ceci étant, à l'intérieur de l'ordre ou du sous-ordre social dans lequel Ego est cantonné, son identité dépend également de ses performances personnelles, familiales et sociales, tout au long de son parcours de vie. Cela explique que son identité définitive, « achevée » (au double sens français et anglais du terme) au moment de sa mort, ne saurait être remise en cause (pour les sociétés autorisant les choix d'affectation) par son inhumation dans tel ou tel tombeau, ce qui m'amène à la question de la détermination de l'identité *post-mortem*.

### *Le problème de l'identité* post-mortem *par les tombeaux*

Concluant cette discussion et la discussion précédente sur la parenté par l'ancestralité, je veux souligner que le statut identitaire des individus n'est pas déterminé *post-mortem* par le tombeau dans lequel leur dépouille a été déposée. Toto-

marolela, père de Manahirana inhumé dans le tombeau betsimisaraka d'Ambodihintsina dépendant du village d'Ambonilaitra dans lequel il avait été élevé, reste l'un des personnages les plus en vue du village d'Amboditononana où il a passé la plus grand partie de sa vie. Qui plus est, peu connu à Ambonilaitra, il sera rapidement oublié par les habitants de ce village. Même situation en Imerina pour Rachel qui inhumé « chez lui » où il est peu connu, garde sa place dans la mémoire collective du village d'Ambohimalemy dans lequel il a passé sa vie d'adulte. De toute façon, si le souvenir de cette détermination *post-mortem* du statut était agissant, il n'excéderait pas la durée de la mémoire généalogique limitée à deux ou trois générations, après quoi – les exemples sont suffisamment nombreux – on ne sait plus au juste où se trouvent les ancêtres. Rapidement, à l'exception des ancêtres fondateurs dont le souvenir est conservé plus longtemps, ceux-ci se fondent dans une communauté ancestrale indécise qui, perdant de sa netteté et s'identifiant graduellement avec le terroir, échappe à l'individuation des tombeaux jusqu'à se confondre peut-être avec les forces primordiales qui l'animent.

> Cette opinion entendu est loin d'être unanime. S'agissant de choses « que l'on ne voit pas avec les yeux », la plupart des interlocuteurs « ne savent pas ». Quoi qu'il en soit, la figure appelée *fahasivy* : « le neuvième » de la divination par graines *sikidy* désigne en pays betsimisaraka et aussi tanala soit les ancêtres, soit les esprits du sol (pour les Tanala : Beaujard, communication personnelle).

En un mot, la belle image de Mangalaza du tombeau des ancêtres, « à l'origine et à la fin » de ses descendants, doit être qualifiée. Aucune difficulté pour les sociétés à fort principe de filiation dont la société antandroy est un exemple : l'identité du mort ne pose pas plus de problème qu'en a posé l'identité du vivant qui la commande. S'il s'agit de sociétés admettant l'indifférenciation la question est toute différente. Les exemples qui viennent d'être rappelés montrent qu'il n'y a pas de rapport nécessaire entre l'identité principale pendant la durée de vie et le lieu d'inhumation et, encore moins, de détermination réciproque. Si celle-ci existait elle procéderait dans le sens :

identité pendant la vie → identité *post-mortem*

et jamais à l'inverse. En outre les « morts se déplacent » comme en Imerina selon leur volonté ou sont déplacés par leurs descendants, soit par accord mutuel s'il s'agit de « partage de morts », soit (cas de Todilahy du chapitre 4) par suite d'une décision individuelle. Dans ce dernier cas, ces déplacements résultent souvent du cycle de développement normal des unités résidentielles et du départ consécutif de ceux de ses occupants qui n'y trouvent plus leur place, soit parce que pour une raison ou une autre ils sont écartés des héritages et des successions (phénomène normal du *shedding*) soit, simplement, parce que les terres ancestrales sont devenues insuffisantes. Déplaçant leur résidence, « déménageant » (*miori-ponenana*), ces derniers « créent » une nouvelle terre ancestrale en y construisant un tombeau et y enracinent leurs propres descendants en s'empressant d'y transférer les restes de

l'un ou de plusieurs de leurs ascendants directs sans que pour autant ces derniers ne perdent leur affiliation et leur identité d'origine.

> Outre l'exemple rappelé de Todilahy, à l'époque du Président Tsiranana, le bruit courait que l'un de ses ministres d'origine française aurait construit un tombeau dans lequel il aurait transféré depuis la France le corps de son père (qui de sa vie n'était jamais venu à Madagascar). Fondée ou non, cette rumeur ne provoquait aucune surprise.

## Les pesanteurs du passé

Le double paradigme de « monde vécu » et de « système » que Jürgens Habermas utilise dans son approche des sociétés humaines (traduction 1987 : tome II chapitre six notamment 167-221) permet de mieux appréhender les situations malgaches. Le « monde vécu », gouverné par des normes et des valeurs partagées ressenties comme « bonnes » et allant de soi et par conséquent non problématiques, constitue ce que, dans sa conception de *Lebenswelt* ou de « monde de vie », Alfred Schütz caractériserait comme un univers d'intersubjectivité [14]. Le « système » correspond aux nouveaux domaines de vie : économique, administratif, politique de la modernité qui, développés avec la division du travail, sont régulés par les exigences de leurs propres finalités à l'aide des médium de l'argent ou du pouvoir. Autonomes les uns vis-à-vis des autres ces domaines sont totalement indépendants des normes et valeurs des mondes vécus particuliers. Les sociétés rurales malgaches fondées, sinon exclusivement du moins encore très largement sur la parenté, sont coextensives à cette notion de monde vécu ou de monde de vie et leur intégration reste assurée par le respect des normes et valeurs ancestrales du *fihavanana* intériorisées par la première socialisation. Actuellement dans le Madagascar des campagnes, la parenté et ses extensions par l'alliance et le voisinage sont les seules formes de sociabilité concevables. Ceci s'explique pour deux raisons. La première est toute simple : les préconditions qui permettraient l'émergence d'autres formes liées à la modernité ne sont pas réunies.

> Cela est tout à fait patent lors des réunions d'experts. Pour être compris de leurs interlocuteurs étrangers, les responsables locaux faussent radicalement la réalité. Il ne s'agit aucunement d'une volonté de tromper mais, simplement, d'un effet de distorsion à peu près inévitable dès lors que la manière de poser les problèmes de la modernité (éducation, santé, écologie etc.) suppose l'existence de précondi-

14. Le terme de *Lebenswelt* peut être transposé en « monde ou univers de vie » et en « monde vécu » au sens de monde d'existence dans lequel on agit. Pour cette même notion et celle d'univers d'intersubjectivité reprise par les ethnométhologues, je renvoie à Alfred Schütz, (notamment au chapitre 4 de son ouvrage de 1932 réédité en 1981, et à l'ouvrage posthume édité par Thomas Luckmann) ainsi qu'à Habermas.

tions qui ne sont pas réunies et dont pourtant, pour que leur discours soient doués de sens, ils se doivent de laisser présumer l'existence.

La seconde raison plus complexe tient à ce que le monde vécu qui embrasse dans un seul univers tous les domaines de l'activité humaine s'oppose aussi bien à la pénétration des mécanismes du marché que de ceux du pouvoir de l'État. Bien que le médium argent tende à se généraliser y compris dans les villages reculés, les unités domestiques résidentielles, ne disposant en dehors de la force du travail humain que celle de leurs zébus d'une technologie des plus réduites, vivent dans le même environnement, conduisent leur vie de la même façon et produisent les mêmes produits, demeurent en un mot largement autarciques. De la même manière, dans les campagnes périphériques – la situation est autre sur les hautes terres – cette autonomie forcée ne facilite pas la compréhension de ce que pourrait être l'apport de l'État pas plus qu'elle ne favorise l'émergence des formes de sociabilité nécessaires au fonctionnement minimal d'une société civile et d'un État moderne. Depuis la chute en 1972 de la Première République malgache, l'absence d'une réelle pénétration du système politique et de ses contraintes dans les univers des mondes vécus particuliers, s'ajoutant à la dégradation voulue et malencontreuse de la hiérarchie des ordres sociaux et, par voie de conséquence, des formes traditionnelles de l'autorité, a poussé à la généralisation d'une situation d'anarchie, qui dans l'état de grande pauvreté qu'elle a contribué à produire s'est graduellement aggravée au cours des années. L'affaiblissement, parfois la complète disparition de l'autorité, qui en ont résulté ont engendré des conduites de violence à l'égard du monde social et de prédation non moins rude à l'égard de l'environnement naturel.

En revanche, si l'imposition du système sur le monde extérieur naturel et social a échoué, dans le même temps, dans de nombreuses régions de l'île notamment en Imerina, au Betsileo et dans de nombreuses campagnes peu éloignées des villes, la christianisation a parfaitement réussi ce qu'Habermas, reprenant l'expression de Marx, appelle la colonisation des mondes intérieurs ou des consciences (*ibid.*, 365 et suivantes). Ceci, au point de provoquer un bouleversement des ethos des mondes vécus et d'introduire de nouvelles conceptions susceptibles, si l'ambiance était plus propice, de préfigurer au niveau national l'avènement si nécessaire de nouvelles formes de sociabilité. Dans la mesure où le christianisme favorise une universalisation des valeurs qui, permettant de dépasser les idées-valeurs reçues de l'ancestralité, modifie de l'intérieur la conception malgache de la personne, il me paraît très positif. Il reste qu'au moins pour un temps, il crée un hiatus entre les conduites spontanées, allant de soi, caractéristiques des *habitus* profondément incorporés, et les nouvelles normes suivies d'une manière plus intentionnelle. Aussi longtemps qu'il ne sera pas comblé, ce hiatus rend difficile les efforts de rationalisation des modes de pensée et de réflexion traditionnels et retarde la nécessaire réconciliation des deux composantes des mondes vécus et du « système » de la société. Il est clair que cette réconciliation ne peut se faire que sur un fondement culturel plus homogène et dans un cadre dépassant le monde vécu de la parenté et l'alliance qui, à la condition que l'obstacle

des irrédentismes ethniques soit surmonté, pourrait être ceux de la nation et de l'État.

Pour l'instant, l'État et ses services susceptibles, au travers d'une identité partagée de citoyens, de promouvoir l'idée de nation, sont sans aucune légitimité dans les campagnes. De la même façon le concept de citoyenneté et l'idée de nation sont peu conciliables avec la conception foncièrement hiérarchique de la société malgache. Ceci d'autant plus qu'ils sont eux-mêmes inhérents à l'aspect de ce que l'on pourrait appeler « de droit public » (*jural*) des catégories et des groupements identitaires d'ancestralité.

### *L'histoire et l'absence de légitimité de l'État*

La parenté et l'alliance constituent les formes de sociabilité les plus évidentes qui s'imposent, d'autant que (dans les campagnes au moins) elles sont les seules. Les sociétés rurales semblent étrangement privées de mémoire. Tout se passe comme si le temps n'avait jamais commencé et que les anciennes rivalités ethniques, sociales ou autres relevant de l'ordre normal de choses, du *lahatra,* s'imposent de la même façon que s'imposent les régularités des saisons. Pourtant, la mémoire collective conserve le souvenir indécis d'un passé brutal d'avant la colonisation (*fahagasy*), d'un temps où les puissants « mangeaient » les faibles, ou notamment sur les côtes, les expéditions du « royaume *hova* » dévastaient les campagnes, ce dont, dans les différentes régions, les interdits ethniques concernant particulièrement les merina qualifiés du terme péjoratif de « bourjane » gardent les traces.

> La compréhension de la situation malgache exigerait un travail préalable de déconstruction des idées erronées qui donnent une image falsifiée de Madagascar. Plusieurs auteurs de la fin du XIX^e^ siècle avaient nettement perçu le processus d'élaboration de ces fausses représentations. Pour m'en tenir à ce seul exemple, le cliché du fameux *mamy ny aina* : « la vie est douce » est une mauvaise interprétation et, en vérité, dans les temps anciens la vie était d'autant plus douce qu'elle pouvait être bien difficile à préserver. Hiérarchisée et inégalitaire et par conséquent, du point de vue des relations humaines, fondée sur l'asymétrie et la non-réciprocité voire sur l'utilisation d'autrui comme un simple objet, la société malgache a toujours été foncièrement brutale. Cette dureté des rapports sociaux que l'on interprète actuellement en terme d'anarchie ou d'érosion sociale et dont on rend la politique du Président Ratsiraka et, au-delà, celle de la colonisation coupables, me semble être une constante de l'histoire de Madagascar. Au XIX^e^ siècle et au tout début du XX^e^ des auteurs, comme le Grandidier des *Souvenirs* édités par Vérin et Mantaux, ou Carol et Martineau, rapportent le même genre de faits que ceux que l'on peut lire tous les jours dans la presse de langue malgache.

Sans doute ce passé rend compte du malentendu majeur concernant l'image et la notion d'État. Une image très peu favorable de souvenance à la fois incertaine, imprécise et falsifiée d'un État et d'une Nation du passé, qui s'ils ont effective-

ment existé n'ont, pour une raison ou une autre, jamais été légitimés dans les consciences individuelles. Partout dans l'île, les chefferies ou royaumes du passé n'étaient rien d'autre que des systèmes arbitraires voire parfois tyranniques fondés sur la force et *brutalisant* les populations jusqu'à les réduire, pour reprendre l'expression betsileo, à la condition « d'*andevon' ny Hova* » : « d'esclaves du souverain ». Quel que fut son génie, Andrianampoinimerina, contemporain de Napoléon 1er, ne pouvait être rien d'autre qu'un despote, encore que dans ce domaine, la palme revient sans contexte à Radama I (1808-1828) et à son épouse (et cousine parallèle matrilatérale) Ranavalona I (1828-1861) qui lui succède. La tentative merina d'unification politique conduite avec l'implacabilité que l'on sait a abouti à l'appropriation de l'économie par Rainilaiarivony, sa famille : les *Andafiavaratra d'Ilafy* (fig. 8.5) et leurs féaux. Faute d'avoir pu pénétrer les mondes vécus particuliers, cette tentative de la veille de la colonisation s'est soldée par un échec [15]. A la suite, la sécurité de la soixantaine d'année de colonisation française, prolongée par la période de la Première République malgache, a achevé de donner l'image d'un pays de droit, organisé, presque moderne qui au moment où le Président Tsiranana a été renversé commençait avec l'émergence d'une couche moyenne nationale à trouver une réalité. En bref la raison fondamentale de l'échec tient toujours à la même cause : l'absence de pénétration, ou de pénétration suffisante, des formes d'intégration du système politique et économique dans les mondes de vie ou mondes vécus particuliers. Aux époques coloniale et post-coloniale l'exécution des décisions des administrations générales et techniques reposait sur l'existence d'un appareil de contrôle matériel et juridique qui, fixant les tâches et leur durée de réalisation, reposait lui-même sur une pyramide de responsabilités personnalisées. Dès lors, qu'avec le départ des Français et la dislocation consécutive à la chute de la Première République malgache, cette grille « d'instrumentalisation » couvrant les domaines économique, politique, administratif, technique etc., disparaît, faute de légitimité – c'est-à-dire d'ancrage suffisant dans les structures de relations des mondes vécus et d'intériorisation dans les consciences – l'ensemble s'est effondré.

Selon le schéma africain post-colonial classique, depuis la fin de la Première République, l'État malgache n'a existé que pour la minorité qui en a vécu. Cette asymétrie, l'absence d'avantages ou de contreparties que l'État est incapable d'offrir, suffisent à expliquer son manque de légitimité et à vider ce concept ainsi que ceux de nation, de société civile ou de citoyen, de tout contenu. Par contraste avec les deux périodes antérieures de la colonisation de l'après-guerre et de la Première République Malgache, tout au long de la deuxième République du Président Ratsiraka, l'abandon des campagnes a été total. Paralysé par une corruption digne de celle de l'oligarchie *hova* de la fin du royaume merina, l'État s'est avéré inapte à garantir, sinon un État de droit, tout au moins, une sécurité minimale protégeant la vie et les propriétés de ses usagers. Tout au long de cette période l'État, en

15. A sa décharge, Rainilaiarivony a dû faire face à l'extorsion inique des Français, exigée en dédommagement du non-respect de la Charte Lambert, consentie au cours de son court règne par Radama II (1861-1863), le souverain irresponsable assassiné. Pour autant cela n'excuse pas les *Andafiavaratra* et leurs comparses d'avoir mis le pays en coupe réglée.

dépit des aides internationales reçues, n'a assumé aucune des fonctions que les Occidentaux considèrent comme allant de soi, dont, dans les villages les plus éloignés, les personnes âgées qui ont connu la fin de la période coloniale et la première République conservent encore le souvenir. Dans tout le pays, la décennie des années 80 a été celle d'une misère extrême, entraînant sous des formes différentes, une insécurité généralisée. La généralisation du banditisme des campagnes reculées du moyen-ouest, du sud ou de l'est, contraint les villageois à se défendre. Conscients de la carence de l'État, ils s'autorisent par des accords dits *dina mena vozo* : « conventions des gorges rouges (de sang : égorgées) » à instituer la peine de mort pour des crimes qu'ils définissent eux-mêmes depuis les simples vols chez les particuliers, sur les marchés ou autres lieux publics jusqu'à *la sorcellerie*. Les coupables lynchés par la foule peuvent être tués des manières les plus cruelles. A ce banditisme des campagnes correspondent les émeutes répétées (*rotaka*) dans les villes, prétextes aux pillages des magasins indiens et censés « punir » ainsi les étrangers qui contrôlent les activités économiques ou, pire encore, aux affrontements ethniques de Majunga et de la région du sud-est, qui ont dégénérés en massacres. Cette violence s'amplifie de la même façon à l'égard de la nature. Celle-ci, traitée comme un réservoir de ressources inépuisables, est dévastée avec une ampleur et une rapidité jamais atteintes. Après l'échec patent des tentatives de l'État de contrôler l'économie [16], la « libéralisation » sauvage des années 90 consécutive aux événements mondiaux avec le slogan *samy mandeha, samy mitady* : « chacun va, chacun cherche et (sous-entendu) prend » n'a fait qu'aggraver les choses » et « qu'abîmer davantage la mentalité des jeunes ». A ce propos, si ce slogan post-marxiste de capitalisme sauvage fait écho à la contestation désabusée et navrée du *samy miezaka ny azy* : « chacun s'occupe de ses affaires » des paysans des plateaux des années 60, le contexte est tout différent ; à l'époque l'économie était prospère et les paysans et éleveurs se plaignaient seulement de la disparition progressive des formes d'entraide collectives fondées sur la riziculture et l'élevage pastoral (Ottino 1964 b). De l'avis de tous, de telles attitudes anomiques caractéristiques des relations entre étrangers, en opposition flagrante avec l'idéal du *fihavanana,* tendent à se généraliser dans les villages jusqu'au sein des familles. Dans le Bas-Maningory et à Analamahery cette carence de l'État était manifeste dans les domaines essentiels de la santé, de l'éducation, des travaux publics. Dans les régions périphériques la situation sanitaire était navrante et l'analphabétisme généralisé. Les travaux publics étant incapables, en dehors des hautes terres relativement correctement desservies, d'assurer non seulement la viabilité mais l'existence d'un minimum de routes et de ponts ; la possibilité de circulation en vient à dépendre entièrement de la topographie et du climat. Si,

16. A quelques rares exceptions près les entreprises économiques, qu'il s'agisse de sociétés ou de petits ou moyens commerces, sont aux mains d'étrangers dont les plus visibles, ne serait-ce que par leur nombre et leur ancienne implantation, sont les commerçants d'origine indo-pakistanaise. Les nationaux qui pour une raison ou une autre (absence de capital, de compétences, « d'esprit de capitalisme »), n'ont pas su en créer sont réduits à la portion congrue. L'ouvrage de Jean-Michel Hoerner récapitulant les expériences de développement et de nationalisations du sud-ouest est un répertoire d'échecs.

dans le sud semi-désertique, il est toujours possible de circuler à pied ; sur la côte orientale noyée de pluies, cela déjà improbable tout au long de l'année devient très difficile en saison des pluies. Je rappelle que les villages betsimisaraka du Bas-Maningory situés à l'ouest de la route nationale (elle-même coupée de ponts en triste état) sont reliés par des pistes qui égratignent les flancs des collines *tanety,* serpentent le long des diguettes des rizières et franchissent les nombreuses petites rivières et ruisseaux qui quadrillent toute la campagne sur des troncs d'arbres de plusieurs mètres de long. Hasardeux en temps normal, les déplacements s'avèrent particulièrement périlleux en temps de pluie. Je ne reviens pas sur les difficultés de transport à dos d'homme (*batelage*). Il existe pourtant partout des charpentiers et dans l'est et le nord de Madagascar, des scieurs de long des plus adroits, parfaitement capables de débiter des planches. Si l'on demande aux villageois pour quelle raison, à défaut de construire des ponts (qu'il faudrait démonter en saison pluvieuse), ils ne prennent pas la peine d'arranger deux ou trois planches qui faciliteraient grandement les déplacements, la réponse invariable est que : « c'est l'affaire du *Fanjakana* (État, Pouvoir, Administration) ». Quelques interlocuteurs après avoir reconnu qu'il n'y a rien à attendre du *Fanjakana,* admettent que les gens : « parce qu'ils sont découragés ne se soucient que d'eux-mêmes et n'ont cure d'autrui ».

*Les mondes vécus et la modernité*

L'opposition d'Habermas entre monde de vie et système et la difficulté de pénétration du second par le premier, évoquent avec les idées de société et de morale « closes » et « ouvertes » de Bergson, le passage de la première à la seconde, nécessitant selon les termes de cet auteur un « saut », donc une coupure qualitative. Cette coupure exclut l'idée (chrétienne) d'une généralisation possible de l'ethos foncièrement ancestral du *fihavanana* qui, progressant d'une manière concentrique de plus en plus large, en arriverait à englober l'ensemble de l'humanité. La nature même des mondes de vie, précisément construits par les interactions de ceux qui y participent, élimine également l'idée bergsonienne de fermeture. Ceci étant, il n'en reste pas moins que les mondes de vie traditionnels, ne serait-ce que par le poids des *habitus,* résistent à la pénétration de la modernité. Au niveau des consciences la pierre d'achoppement me paraît être la difficulté de passer d'une conception hiérarchisée, particulariste et éminemment concrète de la personne humaine toujours liée à l'ancestralité, à une conception universalisée, égalitaire et abstraite qui, à nouveau, dans nos sociétés civiles est celle de citoyen. Je renvoie à l'exemple betsimisaraka de la figure 12.6 de ce que j'ai appelé la conception hiérarchique et « censitaire » de l'identité fondée sur la capitalisation d'atouts. En revenant sur la notion de champ de l'ancestralité, le social tout en demeurant extérieur aux individus est, avec toutes ses distinctions hiérarchiques de sexe, d'âge et de condition sociale, incorporé dans leur corps et intériorisé dans leur conscience. C'est bien à ce niveau largement instinctif que se maintient la réalité de la structure et de la hiérarchie sociale malgache, d'une hié-

rarchie faisant des distinctions de l'ancestralité (ou de la non-ancestralité), des lieux, des genres et des âges des critères absolus de différenciation. Une conception d'autant pernicieuse que la seule utilisation de qualifiants identitaires tels que *Mainty* ou *Makoa* suffit à typifier et à exclure définitivement une personne. A cet égard l'intégration des personnes de « mauvaise ancestralité » dans l'Église et dans les organes représentatifs des villages (devant lesquels « tout le monde est *mitovy saranga* : égal) est l'occasion de ce que Bourdieu a appelé des *strategy of condescension* des supérieurs et de *symbolic denegation* dans le sens freudien de *Verneigung* des inférieurs (Bourdieu et Wacquant 142-144).

Partout dans l'île, les aînés (généalogiques et/ou chronologiques) ont le pas sur les cadets, les hommes sur les femmes, les adultes sur les enfants, les agnats doublement agnats sur les simples agnats et les uns et les autres, sur les non-agnats. Ceci cependant à une exception près, dans les sociétés du sud et de l'ouest, les donneurs de femmes agnats ou non agnats ont toujours précédence sur les preneurs. Il reste le statut des « originaires » *tompon-tany* qui fondé sur le double critère de *jus sanguinis* et de *jus soli* prend, en matière foncière et d'autorité villageoise, nécessairement le pas sur tous les autres statuts. Ces hiérarchies sont mises en jeu à toutes occasions et seules les personnes d'importance, membres et représentants des groupes ou lignées locaux que j'ai appelées « critiques », peuvent tenir le langage d'autorité exprimé le plus souvent dans la langue des discours oratoires (*kabary*), des proverbes, ou des adages. Avant même de parler, les personnes d'importance annoncent la gravité du sujet qu'elles vont aborder en se disposant selon un ordonnancement de précédence invariable reproduisant celui du *lahatra* avec les plus anciens ou, plutôt, les plus influents, au nord-est, les plus jeunes vers l'ouest et le sud. Dès cet instant les moins puissants savent qu'ils n'ont aucune chance de se faire entendre. Dans les meilleurs des cas ils ne pourront selon l'ancienne formule des discours royaux d'Imerina qu'approuver ce qui a été dit : *Tsy izay* ? : « N'est-ce pas cela ? » – *Izay* ! : « C'est cela ! » Une telle structure d'autorité si facilement imposée dévoile l'un des aspects les plus insidieux de la violence culturelle malgache. A moins qu'ils ne choisissent la voie du conflit, ce qui dans l'idéologie du *fihavanana* et de l'unanimité constitue un pas difficile à franchir, les jeunes, les pauvres, les femmes, en un mot tous ceux dont « la bouche est réputée ne pas être douée d'efficacité » (*tsy masim-bava*), sont condamnés au silence.

> La hiérarchie continue à être à l'œuvre à l'intérieur du groupe des puissants. Au nord du Lac Alaotra et ailleurs j'avais été maintes fois surpris de constater à quel point les décisions que l'on m'affirmait unanimes émanaient en réalité d'un nombre très réduit de personnes qui, dans tous les cas, affirmaient néanmoins représenter l'intérêt général et parler au nom de tous les assistants. Je dois d'ailleurs préciser que dans ces grandes occasions les personnes d'importance présentes ne parlent pas elles-mêmes mais laissent ce soin à des porte-parole qui les représentent.

Tenter de se rebeller ou de passer outre ne peut que couvrir l'audacieux de ridicule. Une mésaventure maintes fois survenue à Jean Paulhan à la fin de ses

trois années de séjour en Imerina alors qu'il vivait à peu près complètement démuni chez l'habitant. Paulhan, qui maîtrisait la langue, après avoir rappelé que les proverbes (ou plus généralement le langage formel) qu'il croyait avisé d'utiliser faisaient régulièrement « long feu » ajoute : « ...il serait peu dire que l'on n'écoute pas. L'on ne m'*entend* même pas » (Paulhan, Cahier 2 : 321, italiques de l'auteur). A une autre occasion il rapporte l'admonestation cinglante de son hôte, elle aussi exprimée sous forme de proverbe : « Voix de cigale couvre les champs. Corps de cigale tient dans la main ». En clair : « Tu n'es pas riche. Ne cherche donc pas à épater le monde » (*ibid.*).

En l'état actuel des choses, il est certain que les conceptions démocratiques occidentales, assimilant démocratie et égalité, n'ont pas grand sens. Un système de représentation et de suffrage censitaire, qui en fait opère souterrainement par le jeu des influences et des phénomènes de clientèle, serait mieux adapté à la structure des champs de relation et aux conceptions locales qui y correspondent. Cela est évidemment impensable d'autant qu'une mise du droit en rapport avec les faits ne manquerait pas d'avoir l'effet pervers d'institutionnaliser la rupture évidente qui, déjà, au sein des sociétés urbaines autant que rurales, exclut les couches les plus défavorisées du champ de l'ancestralité c'est-à-dire du champ social avec lequel il se confond. Cette situation explique la tentative de la République démocratique malgache de briser la hiérarchie constitutive de l'ordre social. En l'absence de structures possibles de remplacement, cette tentative généreuse mais irréaliste ne pouvait qu'engendrer une situation d'anomie qui avec la pauvreté qu'elle a contribué à créer a rapidement abouti dans les campagnes et, surtout, dans les villes, à la violence souvent marquée de la plus extrême cruauté à laquelle j'ai fait allusion.

J'ai parlé à propos des positions de la parenté de château de carte. Effectivement il est possible de concevoir les sociétés malgaches comme des mobiles, maintenant en équilibre précaire plusieurs niveaux étagés de positions hiérarchisées et asymétriques, qui ne se maintiennent que par l'acceptation des dépendances réciproques. Mannoni a eu le grand mérite de percevoir ce phénomène de dépendance qui constitue une dimension constitutive fondamentale du champ de l'ancestralité et des structures familiales et sociales. Sous réserve de quelques modifications, l'approche de Takeo Doi (traduction de 1991) sur la dépendance me paraît tout à fait appropriée à l'étude de ce phénomène à Madagascar. La dépendance est liée à la hiérarchie mais plus encore à une conception holiste de la société qui, lorsqu'elle cède aux attaques de front de la modernité ou tout simplement de la misère, ne peut guère en l'absence d'autres structures de sociabilité que laisser la place à l'anomie. On comprend la difficulté de passer d'une telle conception hiérarchique, particulariste et concrète c'est-à-dire toujours personnalisée, à la conception universaliste, égalitaire et abstraite, exemplifiée par le concept interchangeable de citoyen que requiert la modernité. Dire, comme en Imerina, que les différences sociales qui jouent dans la sphère privée, notamment en matière de mariage, n'existent pas devant le *Fanjakana* (l'Administration) ou devant l'Église ne suffit pas à dépasser cette aporie. En tout état de cause l'ordre ancien, du moins sous la forme qu'il revêt actuellement, est condamné. En dehors des raisons précédentes cela tient également à une perte de légitimité non pas

imputable cette fois à une défaillance de l'État mais, bien plutôt, à une mise en porte-à-faux du système.social. Cette autre difficulté de s'expliquer par le fait que le caractère total, holiste [17], des sociétés rurales malgaches, ne vaut pas au niveau global de la société ou de l'ethnie, mais seulement au niveau particulier des catégories identitaires de type *firazanana, karaza* ou autre qui sont définies par rapport à un ancêtre ou à groupe d'ancêtres présumés d'origine. En considérant leur autonomie et aussi leur irrédentisme, on comprend que la seule voie d'intégration dans un ensemble plus large, permettant d'éviter la coercition et la violence institutionnelle toujours présente, a été celle d'une intégration religieuse, imposant à l'ensemble des populations le culte des souverains morts ou vivants. Le premier mode culminant dans des rituels tels que le *Fitampoha* sakalava du Menabe, le second dans l'ancien festival du *Fandroana* merina.

> Je renvoie aux travaux de Jean-François Baré (notamment 1977 et 1980) sur les monarchies sakalava du nord-ouest qui établissent leur domination en répartissant les populations soumises en « gens des vivants » (*olo ny manoro*) et en « gens des morts » (*olo ny mihilagna*). Je voudrais dire qu'il en était à peu près de même de l'organisation merina avec, à l'occasion des funérailles royales, une définition rigoureuse des charges rituelles respectives. En se rapportant à la figure 8.1 des mariages obliques du début de la dynastie merina, les descendants des princes royaux avec des femmes roturières étaient chargés de tâches précises attribuées comme autant de privilèges. Pour m'en tenir à ces seuls exemples, les descendants d'Andriamananitany par une épouse *hova* formaient les « Velondraiamandreny » (« ceux dont les parents sont encore vivants »), qui à l'occasion du *Fandroana*, exerçaient les fonctions de *mpisantatra* (prêtre, maître des prémices) ; tandis que les descendants de Ralambo confondus avec ceux de son fils Andrianjaka par des épouses *hova* sous l'appellation de *ZanadRalambo amin'Andrianjaka* étaient chargés de baigner les corps des souverains décédés et les entourer de linceuls de soie. (Cousins, *Fomba Malagasy* : 137).

Ce type d'intégration cessant d'être opérant, en l'absence d'une sorte de contrat social, rien ne peut prendre sa place, et la structure d'autorité jusqu'ici maintenue soit par la contrainte soit par de tels artifices, cède. Depuis les années 70, l'ordre social ancien est sérieusement remis en question aussi bien par les jeunes (cf. Rakotomalala pour le Vonizongo, Pavageau pour l'Imerina) fussent-ils moins éduqués que leurs aînés [18], que par les *Madinika* : « les petits », « les humbles », descendants pour la plupart des anciens esclaves qui sans être rejetés de l'ordre social sont néanmoins le plus souvent catégoriellement tenus à distance. Il reste que cette révolte, si justifiée soit-elle, a passablement contribué, particulièrement dans les villes et dans les régions de peuplement hétérogène, au désordre actuel. Pour terminer, l'impasse présente ne signifie pas que le dépasse-

17. Dans le sens que Louis Dumont et à sa suite Daniel de Coppet et le groupe de chercheurs de l'ERASME, qu'il a animé, ont donné à ces termes, notamment dans l'article fondamental de Daniel de Coppet, Cécile Barraud, André Iteanu et Raymond Jamous de 1984.

18. Ce qui s'explique par la politique idéologique qui, prônant une « malgachisation » non préparée, a provoqué l'effondrement de l'enseignement.

ment de la parenté et l'introduction de nouvelles formes de sociabilité ou de communication ne soient pas possibles. Au-delà des mondes de vie particuliers la « malgachitude » existe très fortement et, hors de Madagascar, les jeunes se reconnaissent comme malgaches en sifflant quelques notes d'une modulation particulière. Nous l'avons vu, les relations d'alliance créées par les mariages constituent, avec celles de voisinage, le premier dépassement de la parenté d'ancestralité.

> On se souvient du « Manan-kavana manana anareo... » : « J'ai des parents en vous ayant » de l'Introduction précisément adressé à des étrangers. Une étude des formes de solidarité communautaire pour les besoins de l'agriculture irriguée ou de la sécurité (garde de *kizo* dans le sud, etc.) et des conventions et ententes du type *dina* aussi bien rurales qu'urbaines serait à cet égard très utile.

La notion de *fihavanana* repose sur cette idée de condition commune qui découlant de l'ancestralité est également étendue aux voisins qui, se nourrissant des produits d'un même terroir, ont le sentiment de partager une même substance. L'exemple merina de la terre ancestrale considérée comme source d'efficacité *hasina* à laquelle tous participent, généralisé par le R.P. Dubois dans son exemple de l'acceptation de nouveaux venus dans la communauté du village et du terroir (*ibid.* : 89-94), est parfaitement convaincant. Aussi longtemps que les cultivateurs, paysans ou éleveurs des campagnes, auront le sentiment d'être partie d'un tout, de participer à ce même horizon d'intersubjectivité, en un mot de constituer une communauté « par le sang et par le sol », ils seront préservés du danger d'*anomie* évoqué il y a un instant, au prix, c'est vrai, d'être peu disposés à comprendre les autres. Les violences des réactions contre la déviance et la criminalité, qu'il s'agisse de la cruauté immédiate des foules contre le voleur surpris sur un marché, ou celle « institutionnalisée » des *dina mena vozo* de certaines campagnes, s'explique par une réaction de défense aveugle anxieuse de sauvegarder avec la fixité d'un univers invariant, celle correspondante du champ normatif et « normatisé » des relations interindividuelles.

> Les transgresseurs (qu'il s'agisse de criminels, de sorciers, voire d'étrangers) sont « détruits » dans leur personne, ce qui est le cas des victimes comoriennes des pogroms de 1965 à Majunga ou dans leurs biens ce qui est celui des commerçants indiens victimes répétées des *rotaka*). Il en était de même dans le passé. Les condamnés (couples incestueux, sorciers ou autres) dont les actes menaçaient l'équilibre du *lahatra* étaient brûlés vifs, précipités de falaise, étouffés dans des marécages ou encore sagayés à moins qu'ils ne soient tués à coup de pilons. En un mot, ils étaient « annihilés » dans leur corps.

Ces mises à mort outrancières renvoient aux idées de Kai T. Erikson (1966 : 8-19) selon lequel la déviance, aussi longtemps qu'elle peut être contenue, est non seulement tolérable mais encore souhaitable, comme le meilleur moyen de marquer les limites entre les conduites permises et celles qui ne le sont pas, au besoin, en les dramatisant précisément par la violence et la cruauté spectaculaire des punitions. Dans une telle conception, les transgresseurs ne sont pas jugés en

éthique sur les effets de leurs « crimes » vis-à-vis d'autrui, mais sur le fait qu'en agissant comme ils le font, ils s'aliènent d'eux-mêmes de la société dans laquelle, puisqu'ils en refusent les valeurs, ils ne sauraient trouver aucune place. Ce changement radical de perspective permet de comprendre qu'ils ne peuvent qu'être « niés », matériellement « anéantis » dans leur existence ce qui, très précisément, est le sens du terme *levona* utilisé [19].

19. Habermas, dans sa discussion de *L'Esprit du christianisme et son destin* du jeune Hegel, exprime exactement les mêmes idées écrivant « (qu'en) l'arrachant à un mode vécu inter-subjectivement partagé » le crime « aliène » son auteur et « le constitue en objet ». Ceci pour conclure : « Quant à la répression qui en résulte, elle est moins due à l'asservissement d'un sujet qui serait devenu objet qu'à la perturbation d'un équilibre intersubjectif » (Habermas 1988 : 35).

APPENDICE I

# La force du sang et les alliances mahafaly

Les données ont été réunies au cours d'une mission de recherche conduite dans plusieurs villages du pays mahafaly [1]. Le fleuve Menarandra sépare le pays mahafaly du pays antandroy, cette distinction est relativement artificielle dans la mesure où, de part et d'autre du fleuve, les populations sont très semblables et suivent les mêmes coutumes. Il m'avait été expliqué que quelques différences provenaient de l'intention politique des souverains Maroseragna mahafaly désireux de différencier les populations qu'ils avaient soumises à leur domination, des populations voisines de même origine qu'ils ne contrôlaient pas. Il suffit de savoir que la société est divisée en ordres sociaux : de haut en bas les princes (*mpanjaka*) Maroseragna suivis des deux ordres roturiers (*vohitse*) des Renelimy et des Renetane et, tout au-dessous, la masse des Valohazomanga et des Folohazomanga. (Renelimy signifie les « cinq mères » ce que vérifient les généalogies. Les Renetane sont les « mères de la terre » et les Valohazomanga et les Folohazomanga les « huit » et les « dix poteaux ancestraux »). Les Valohazomanga seraient les descendants des esclaves royaux des Maroseragna ; les Folohazomanga ceux des esclaves des Renelimy. A l'origine les Maroseragna étaient strictement endogames et leurs enfants Maroseragna par double filiation. Par la suite, non seulement ils se sont mariés avec les Renelimy et les Renetany, mais ils les ont encore autorisés à prendre des épouses parmi eux. Aujourd'hui, les Maroseragna, leurs alliés et anciens dépendants organisés en patri-groupes d'ancestralité *karaza* ou *raza* sont identifiés :

par leur nom dont l'histoire ancestrale (*tantara raza*) explique l'origine,
par un découpage-blason d'oreille de zébu : *viloe,*
par des privilèges et des droits qu'ils mettent en acte symboliquement à l'occasion des rituels et des grandes rencontres (*havoria*).

1. Les informations proviennent d'une enquête d'un mois, effectuée en collaboration avec Bar-Jaona Randriamandimby et quinze étudiants de l'Université de Madagascar en novembre-décembre 1973 en pays mahafaly. Les enquêtes avaient été réalisées dans les centres de Betioky, d'Ejeda, d'Ampanihy et dans les villages en dépendant. Par ordre alphabétique à Ambondrokily, Ankiliabo, Ankilimamondro, Anosa, Anjamisa, Behara, Behavaka, Behavandra, Belindo, Gogogogo, Lavaposa, Ranohandatse ; dans les villages d'Andakato, de Belindo et de Namonta où voisinent des *karaza* mahafaly et antandroy ; enfin dans plusieurs villages du canton de Gogogogo surtout peuplés d'Antandroy affiliés au *karaza* Antehodo. Les enquêtes préparées à Tananarive ont porté sur les structures politiques dont je ne parle pas ici. Les données présentées proviennent de mes carnets de notes.

Comme ailleurs, les noms de *karaza* évoquent immédiatement leur place dans la hiérarchie sociale et la localisation des villages et hameaux qui en dépendent ou, en d'autres termes, les deux déterminants de *jus sanguinis* et de *jus loci* de leur identité. Je n'aborde pas l'organisation politique (thème des enquêtes) et me borne à présenter quelques données sur la parenté et sur l'alliance en discutant brièvement de la directionnalité des unions ; des unions endogames enfin, dans ce domaine des mariages de parents, des unions possibles et des unions interdites.

## La directionnalité des unions

Je renvoie à la figure 10.4 de la distinction des catégories des donneurs et des preneurs de femmes et, par la même occasion, des parents par les femmes, d'une part par les mères, d'autre part par les sœurs et les filles agnats. Les explications mahafaly parfaitement claires m'amènent à parler :

> des règles des mariages exogames qui, en pays mahafaly (contrairement à ce qui se passe en Androy) interdisent aux fils de répéter le mariage de leur père en prenant des épouses dans le *karaza* de leur mère
>
> et de l'idéologie du sang froid du père et du sang brûlant de la mère qui, orientant les unions, fonde, tout au moins dans les groupes d'ancestralité roturiers (*vohitse*), la précédence des donneurs de femmes sur les preneurs.

Valant uniquement pour l'ordre roturier, cette proposition ne s'applique pas à l'ordre princier et nobiliaire des *mpanjaka* pour lequel les femmes « données » en mariage sont assimilées à des tributs ; d'où la relation inverse : preneurs > donneurs de femmes. Je ne discute pas au fond de la distinction mahafaly des parents *foko* par l'ancestralité partagée et des parents, affins et alliés *longo* qui, contextuelle, m'éloignerait du sujet dont je traite ici. Il suffit de noter qu'un Mahafaly considère sa parenté d'ancestralité ou de *karaza* comme sa parenté *foko* et celle créée par un lien personnel indifféremment de mariage, de parenté ou d'alliance de sang, voire d'amitié, établie non seulement par lui-même mais également par l'un de ses proches parents agnats *foko,* comme sa parenté *longo.* Généralement les parents *foko* qu'Ego considère comme proches sont les germains (agnats) de son père et ses propres germains agnats. Il peut y avoir des variations et les collatéraux corésidents sont inclus dans la même catégorie. Soit :

> « an'ilan-drae foko, fa misy longo koa, an-ilan-dreny longo... raza manao foko, tsy azo atao longo, ...mpilongo laha mifandray avao » : « du côté du père, ce sont des *foko,* mais il y a aussi des *longo,* du côté de la mère ce sont des *longo,* on ne peut pas dire *foko...* (on dit) être dans la relation de *longo* seulement s'il y a un lien réciproque (*mifandray*) ».

L'interlocuteur distingue implicitement deux Ego, Ego I et son fils Ego II. Si, en parlant de parents du côté de la mère, il semble se placer du point de vue d'Ego II, en réalité voulant expliquer la genèse de cette relation de *longo,* il se place du point de vue d'Ego I qui, en créant par son mariage un lien personnel (*mifandray*), transforme son épouse et les proches agnats (donneurs de femme) de celle-ci, en mères et en parents maternels (*rene*)

de son fils. Ces derniers, qui ne descendent pas en ligne directe des mêmes ancêtres (agnats) qu'Ego I et qu'Ego II, ne peuvent être que des parents *longo.* La même logique prévaut pour les descendants des sœurs du père d'Ego (II) dont les liens personnels qu'ils créent par leurs mariages expliquent (toujours par rapport à Ego II) la présence de parents *longo* du côté paternel. Ce raisonnement n'est valide que pour les mariages exogames. Si Ego I ou ses sœurs avaient contracté des mariages patri-endogames, leurs descendants et les parents de leurs conjoints resteraient des parents *foko.* Sans m'attarder davantage, je renvoie à la figure 10.2 et aux discussions sur les catégories antandroy de *foko* et de *tari-ratse.*

*Les fils de sœur comme « filles masculines »*

Les fils des sœurs sont les *anak'ampela,* les « filles (masculines) » des frères de leurs mères et, cette dénomination rituelle étant catégorielle, tout en étant considérés comme tels et ayant le maximum d'interaction avec leur oncle maternel, ils sont également regardés comme les *anak'ampela* de la lignée (*terake* en Androy, *karaza* en pays mahafaly) et du hameau de celui-ci :

> Ego I qui appartient au *karaza* Mitongoa (A) prend son épouse dans le *karaza* Milahehe (B) qui devient un *karaza* donneur de femmes. De ce mariage naît un fils Ego II, qui par rapport au *karaza* (B) de sa mère, est un *anak'ampela* : une « fille » et par voie de conséquence une « femme ».
>
> Ego II ne peut pas répéter le mariage de son père (Ego I) pour la simple raison qu'appartenant au *karaza* preneur de femme (A) et, étant lui même « femme » par rapport au *karaza* (B) de sa mère, il ne saurait épouser une « femme ».
>
> Même raisonnement en ce qui concerne les enfants de la sœur d'Ego II mariée dans le *karaza* (C). Pour Ego II, ces enfants procréés par son beau-frère preneur de femme (*velahy*) sont des neveux utérins *anak'ampela,* des « filles » donc à nouveau des « femmes » qui, par conséquent, ne peuvent pas se marier avec les autres « femmes » de leur *karaza* maternel (A).

Dans la région mahafaly comme ailleurs dans le sud, en dépit des distinctions capitales qui les séparent, il n'y a pas de différence terminologique entre les beaux-frères donneurs et preneurs de femmes. La figure 10.4 explique que (A), preneur de femmes vis-à-vis de (B), est donneur vis-à-vis de (C). En résumé, par rapport au *karaza,* compris dans le double sens de lignée localisée et d'unité résidentielle d'Ego I et II, le mouvement des femmes suit l'ordre des flèches de la séquence de la figure 10.4 : donneurs de femmes (B) → Ego I et II du *karaza* (A) → preneurs de femmes (C).

Cette directionnalité de l'échange généralisé ne peut être inversée que par un mariage endogame de parentèle, soit entre Ego II du *karaza* Mitongoa (A) avec la fille de son oncle maternel (*renelahy*) frère de sa mère du *karaza* Milahehe (B), soit entre la propre fille d'Ego II et le fils de sa sœur du *karaza* (C). A moins de la survenance de mariages de parentèle qui, en convertissant les échanges généralisés en échanges restreints, changent la nature des alliances[2], la directionnalité des unions est maintenue par la croyance selon laquelle *le sang du père (et des paternels) est froid et celui de la mère (et des maternels)*

2. Pour la transformation de l'échange généralisé A → B → C → en un échange restreint A ↔ B, je renvoie aux chapitres sur l'Androy.

*est chaud ou brûlant.* Dans les sociétés admettant l'endogamie, le sang froid autorise les unions tandis que le sang chaud ou brûlant les interdit :

> « Gny lio manohy ahy amin-drazaho niterakan'draho fa manintsy.
> Azoko atao ty mifanambaly
> fa ty lio manohy ahy amin-drebeho mboe may,
> tsy sakiko ty mifanambaly ty lio'e »
> « Le sang qui me relie aux ancêtres qui m'ont procréé est froid.
> Je peux faire le mariage,
> mais quant au sang qui me relie à ma mère, il est encore brûlant,
> je n'ose pas épouser (une collatérale maternelle) de ce sang-là (litt. : « de son sang » : celui de ma mère).

Cette explication d'une remarquable clarté a été recueillie le 29 novembre 1973 dans la région d'Ejeda d'un dénommé Filantsoa, passager de notre taxi brousse immobilisé devant le radier submergé de Manakaravy. (L'attente qui aurait pu durer deux jours ne nous avait retardés que de quatre heures). Sous-tendant ces idées, il s'agit bien d'une théorie de première importance qui, partout à Madagascar, donne un sens à la division rituelle « des enfants ou descendants d'homme » et « de femme » et, surtout, éclaire l'ensemble des représentations concernant les interdictions de mariage des Hautes Terres entre les enfants et petits-enfants de sœurs et, surtout dans l'ouest et le sud, entre leurs descendants dits *samby ampela*. Suivant les régions cette expression désigne soit les descendants de sœurs en ligne utérine décomptée de mère en fille, soit le plus souvent, l'ensemble indifférencié de leurs descendants. La dispersion betsimisaraka par exemple des sœurs est certainement reliée à cette représentation. Dans tout Madagascar à l'occasion des rituels ancestraux, les descendants ne manquent jamais de demander à leurs ancêtres de les préserver des infortunes et des maladies en leur donnant la fraîcheur bénéfique c'est-à-dire la santé. Ces idées partout répandues complètent les représentations de dessus en impliquent que le sang froid (*manintsy*) du père est bénéfique tandis que le sang brûlant (*may*) de la mère est dangereux. Encore élargies ces vues rendent compte du caractère dangereux prêté aux femmes et à la sexualité féminine. Tout récemment en discutant à Mayotte de la coutume nord-sakalava et antalaotra du *ranginalo* (par laquelle à la naissance les mères se lavent et lavent leur nouveau-né à l'eau froide – une coutume qui leur donne d'ailleurs l'identité sakalava), j'avais obtenu une justification du même genre. En un mot et si cryptique soit-elle, je pense qu'il s'agit bien d'une théorie générale, qui y compris dans les régions où elle semble absente, donne leur sens à tout un ensemble de croyances, de coutumes et de pratiques de la plus grande portée dans la vie de tous les jours.

### *La précédence des donneurs de femmes*

La précédence des donneurs de femmes sur les preneurs est contenue en germe dans la relation des frères et sœurs germains ou demi-germains agnats qui, après les mariages des sœurs, détermine les rapports entre leurs frères et leurs maris. La relation frère/sœur ne peut se comprendre que sur l'arrière-plan général des relations entre les frères ou demi-frères et les sœurs ou demi-sœurs, ce qui m'amène à parler des mariages polygynes aussi nombreux en pays mahafaly qu'ils le sont en Androy.

Les relations entre germains et demi-germains de même sexe

Les relations entre les sœurs ou les demi-sœurs (agnats ou utérines) sont bonnes. Les filles étant élevées (comme les fils) dans les villages ou hameaux de leurs pères, les demi-sœurs utérines ne sont jamais élevées ensemble. Quant aux sœurs ou demi-sœurs agnats corésidentes des mêmes hameaux elles sont, après leur mariage, appelées à se séparer pour suivre leurs maris. Les relations des sœurs agnats ne connaissent pas les difficultés que connaissent leurs frères et demi-frères agnats rivaux parce que cohéritiers et cosuccesseurs de leur père. La naissance des fils des fils des frères agnats fait éclater l'unité des lignées (*tarike*) des groupements de descendance (*karaza*), chaque frère se trouvant dès lors à l'origine d'une patriligne (*foko*) distincte.

Comme en Androy la question des demi-frères utérins non agnats ou, s'ils sont nés d'unions patri-endogames, agnats, ne se pose pas. Ils appartiennent à des *karaza* distincts ou, s'ils font partie des mêmes *karaza*, à des lignées (*tarike*) et à des unités résidentielles différentes, ce qui veut dire qu'ils ne sont aucunement en compétition. Dans l'ordre roturier les relations entre frères agnats germains voire demi-germains sont cependant facilitées par l'assimilation des aînés aux parents et des cadets aux enfants : « raoke toa ty rae, zae toa ty anake » : « l'aîné est comme le père, le cadet comme l'enfant ».

Une assimilation tout à fait ordinaire dans l'ensemble de Madagascar. Sans entrer dans le détail des conflits de pouvoir entre frères ou demi-frères *mpanjaka*, il suffit de noter que les statuts des mères (*mpanjaka*, roturières de différentes ancestralités, esclaves) qui déterminent le rang de leurs enfants, donnent aux groupements de descendance *mpanjaka* Maroseragna une structure ramifiée suffisante à prévenir toute ambiguïté et, par là, à désarmer les rivalités des demi-frères agnats. Je ne parle pas de la violence et de la démesure des conflits à l'intérieur de l'ordre *mpanjaka* où, jadis lors des successions, les frères germains ou les demi-frères agnats ou utérins, pouvaient s'entre-tuer (*mifamono*). Partout, en pays mahafaly, masikoro et sakalava du sud, ces catégories d'origine ou les groupes de descendance princiers qui les composent sont appelés *foko*. Les groupements de patrifiliation roturiers (*vohitse*) n'étant pas ramifiés et le seul ordre de précédence étant fondé sur l'âge relatif, les rivalités entre demi-frères agnats peuvent être beaucoup plus sévères. L'exemple antandroy du hameau de Lahimpolotse l'a montré, les relations des demi-frères agnats des différentes familles matricentrées peuvent être satisfaisantes. Lorsqu'elles ne le sont pas, elles prolongent fréquemment les mésententes de leurs mères respectives. Dans ces cas de conflits les rivales de la mère ne sont pas considérées par les enfants de celle-ci comme les mères (*rene*) qu'elles devraient être, mais comme des *Ramena*, un terme que l'on peut rendre par « marâtre ». Les mauvaises relations sont typifiées par l'expression *fitondran-dRamena* : « conduite de *Ramena* » qui s'applique à toute conduite particulièrement blâmable.

> Le mot *mamono* qui signifie « tuer » et « battre » et aussi « maltraiter physiquement » est constamment associé à celui de *Ramena*. Les mauvaises relations *ramena/ana-drafe* forment la trame de nombreux contes. Dans l'un d'eux, entendu dans la région d'Ampanihy, un enfant venge sa mère tuée par sa rivale en la persuadant de manger une sorte de courge (*kopy*) brûlante. Elle-même enceinte, la *Ramena*, accepte et meurt.

Nous le savons, le terme de coépouse *rafe, mpirafe* signifie également « rivale ». Les enfants des rivales sont désignés comme tels : *ana-drafe* ou *anake ty mpirafe* : « enfants de rivales ». Les mésententes entre les demi-frères agnats, résultant de celles de leurs mères respectives, peuvent être à l'origine des segmentations des *karaza* et des unités résidentielles auxquelles elles correspondent. Lorsque l'entente entre les familles matricentrées

est honnête, les coépouses qui parlent de leurs propres enfants comme de leurs fils (*ana-dahy*) et de leurs filles (*anakampela*) désignent les enfants de leurs coépouses comme tels : *anabale* litt. : « enfants d'épouse » (*vale*).

Les relations entre parents et enfants et entre frères et sœurs

Ces relations sont difficiles à dissocier. Les relations entre les germains ou demi-germains croisés agnats sont plus aléatoires que celles entre les frères ou entre les sœurs. En contraste, les relations entre demi-germains utérins sont réputées devoir être excellentes. Ce n'est pourtant pas une norme absolue, je renvoie à l'exemple de Lahimpolotse de la figure 9.3 en précisant toutefois que cette animosité des deux frères utérins pouvait tenir à d'autres causes qu'au remariage du second avec l'épouse du premier.

Concernant les relations germains ou demi-germains de sexe différent, en aucun cas les demi-frères utérins très proches de leurs sœurs utérines ne se mêlent de leurs mariages. Il n'en est pas de même des frères et demi-frères agnats. Au même titre que leur père, en leur qualité de corésidents ils ont leur mot à dire dans les mariages de leurs sœurs. D'ailleurs, aussi longtemps que les agnats féminins sœurs ou filles vivent dans l'unité résidentielle de leur père et de leurs frères, elles sont considérées par ces derniers comme des servantes (*mpanompo*). Le terme mérite d'être relevé car, plus qu'une simple clause de style caractéristique des sociétés pastorales, il implique l'idée de *fanompoana* : de travail non rémunéré à accomplir par obligation, en contrepartie ou en paiement d'une dette. Il s'agit bien dans ce cas de l'idée d'une dette à venir puisque la vocation d'une fille ou d'une sœur est de quitter ses parents pour suivre son mari. Cette idée de dette à venir permet aussi de comprendre que, nonobstant l'interdit (*faly*) qui pèse sur eux, la sœur ne peut refuser à son frère de l'assister dans ses entreprises amoureuses, de lui servir d'intermédiaire, voire lorsque adolescente elle possède sa propre case, d'admettre qu'il y reçoive ses conquêtes. Dans d'autres régions de Madagascar une telle complicité entre personnes *mpifaly* serait impensable. Curieusement, cette connivence admise entre des frères et des sœurs n'est pas tolérée entre des collatéraux *mpisamby ampela,* fussent-ils – ce qui est encore plus paradoxal – de même sexe (plus bas).

Pendant l'enfance et l'adolescence les liens les plus forts des agnats féminins sont ceux qu'ils entretiennent avec leur mère ; une sorte de vérité de La Palisse exprimée par une devinette/proverbe connue : « atao sisan-drae ve, sa atao sisan-drene ? » : « hésiterais-tu entre ce qui est donné (*sisa*) (d'une part) par ton père ou (d'autre part) par ta mère ? »

Fortement émotionnelles les relations entre les mères et leurs filles demeurent toujours très étroites et il n'est pas rare que les mères les prolongent en demandant à élever (*manabe* ou *misoroke*), et non pas à adopter, ce qui se dit *mananga,* le premier ou le second enfant, de préférence un fils, de leur fille. Les relations père/fille sont plus ambiguës. Des cas d'inceste ont été relevés lors des enquêtes. L'adoption étant quasiment impossible entre membres de différents *karaza,* le petit-fils élevé par sa grand-mère maternelle retourne chez son père lorsqu'il est adolescent. A aucun moment celui-ci ne perd son autorité paternelle. En contraste, la véritable adoption pratiquée entre membres d'un même *karaza* donne à l'adopté le statut d'enfant légitime qu'il conserve jusqu'à sa mort avec, en matière de succession et d'héritage, de pleins effets juridiques et les mêmes droits et obligations que ceux des autres héritiers. Les relations du père et de ses fils et aussi très souvent en dépit des réserves faites il y un instant de ses filles sont également solides bien qu'asymétriques « ... rene aman-drae tsy mahafoy anake fa... anake mahafoy rene aman-drae » : « les mères et pères ne se détachent pas des enfants mais les enfants se détachent des mères et des pères ».

Des attitudes que Koechlin avait parfaitement capturées pour les Vezo écrivant :

> « La mort d'un fils est ressentie plus douloureusement par un père que la mort d'un père par son fils, dans le premier temps il faut soigner longuement "la maladie de la tristesse"... dans le second cas, le fils verse quelques larmes pendant les funérailles, puis se ressaisit car c'est maintenant lui qui dirige la famille... » (Koechlin : 132).

Le mariage ne coupe jamais les liens entre une femme et son groupement de filiation (*karaza)* d'origine. Son père et ses frères conservent toute leur autorité sur elle mais, hors des cas de crises graves, n'interviennent pas dans ses relations avec son mari. Si un conflit sérieux survient entre le père ou les frères (agnats) de l'épouse et son mari, le ménage se dissout forcément. Deux cas se présentent fréquemment. Soit que les parents[3] ne veulent plus de la présence de leur belle-fille dans leur hameau et ordonnent (*mandily*) à leur fils de la renvoyer : « nous ne voulons pas que ta femme reste ici ! »

Soit que le frère constatant que sa sœur n'est pas enceinte lui ordonne (même terme) de « (re)jeter » son mari : « ario ty valinao fa tsy niterake » : « rejette ton mari car tu n'as pas enfanté ».

Ou encore que, sans raison, le beau-frère cessant de lui plaire il ordonne tout simplement à sa sœur de le quitter : « modia aty aminay fa tsy ekeko ho valin'ty valinao hianao » : « reviens chez nous, je ne consens plus à ce que tu soies l'épouse de ton époux ».

Les sentiments personnels des époux n'ont rien à voir à l'affaire. Redoutant que son frère n'use de sorcellerie, non pas contre elle-même mais contre ses enfants, la sœur « obéit par peur ». Si les relations du mari avec son beau-père et ses beaux-frères (donneurs de femme) sont incertaines, l'entente entre les époux ainsi que leurs relations avec leurs familles maternelles respectives sont généralement bonnes. Dans tous les cas elles sont dominées par les figures des oncles maternels et par les liens privilégiés qu'ils entretiennent avec les fils et/ou les filles de leur sœur. En pays mahafaly il est fréquent que lors du mariage de la fille de sa sœur, l'oncle maternel offre le zébu, première pièce du troupeau de l'enfant à naître. Dans la région étudiée de l'Androy c'est le *rae ty ampela* : le père de la mère qui offre une vache *tandra* et/ou *tora-salimba* à son petit-fils utérin né ou à naître.

Au niveau des couples les rapports sexuels, parangon de l'alliance au sens le plus large, ont une grande importance et des conflits entre les familles d'orientation des époux et ces derniers sont suffisamment à les compromettre. S'il y a conflit ou simplement mésentente, ils sont exclus. Il s'agit à nouveau d'une attitude très générale. A une occasion dans un village du Bas-Mangoky un désaccord entre des cultivateurs masikoro et des pêcheurs vezo sur le taux des échanges poisson/maïs avait entraîné les premiers à interdire aux femmes libres du village d'accorder leurs faveurs aux seconds. Ce détail en dit long sur les relations hommes/femmes puisque les premiers, à l'instar des frères qui ordonnent à leurs sœurs de quitter leur mari, interdisent à des femmes célibataires d'agir à leur guise. Dans les deux cas l'argument avancé est celui de la solidarité voire de l'unité familiale, ce qui retrouve l'expression vezo que les membres d'une lignée « ne font qu'un ».

---

3. Le père et la mère sont désignés par l'expression de *rene aman-drae* dont l'ordre : mère → père. Cet ordre, également attesté en pays zafimaniry et conforme à l'ordre malais/indonésien, est l'inverse de celui en usage dans les autres régions de Madagascar où selon l'expression-cliché *ray aman-dreny,* « père et mère » appliquée aux notables influents, le père passe avant la mère : père → mère.

## Les unions endogames

L'idée que le sang froid du père permet les mariages entre les collatéraux agnats (du côté paternel [4]) alors que le sang brûlant de la mère interdit tout union entre les collatéraux du côté maternel constitue une règle qui cependant souffre deux exceptions. En revenant à l'exemple d'Ego et d'Ego II du *karaza* Mitongoa (dont il a été question ci-dessus à propos des fils de sœurs regardés comme des filles masculines), Ego II peut faire un mariage « chaud » ou « brûlant » avec la fille de son oncle maternel *renelahy*. Symétriquement, le fils de sa sœur peut épouser sa propre fille. Comme dans les cas de mariages patrimoniaux de cousins (Imerina) ou de mariages endogames de village (pays betsimisaraka), l'exception est motivée par d'autres intérêts jugés tout aussi cruciaux. Interdites dans la plupart des régions périphériques de Madagascar, les unions endogames sont admises par les Mahafaly, les Antandroy et les Bara qui distinguent les mariages de cousins (ou de proches collatéraux) parallèles, patrilatéraux ou croisés, des mariages de collatéraux moins proches, définis comme appartenant à une même catégorie de patrifiliation *foko* ou (ce qui revient au même) dont les troupeaux de zébus sont marqués de la même découpe d'oreille (*viloe*).

### *Les mariages de proches collatéraux*

L'interdiction de mariage des enfants de sœurs commune à tout Madagascar est, aussi longtemps que l'on se souvient du lien de germanité initial, prolongée par l'interdiction *samby ampela* qui, toute aussi rigide, proscrit tout mariage entre leurs descendants. La dénomination de « sœurs » est étendue aux collatérales agnats. Les mariages obliques entre parents et enfants des générations adjacentes étant (comme en Androy) interdits, les seuls mariages possibles sont ceux de collatéraux enfants de frères donc cousins parallèles patrilatéraux ou d'un frère et d'une sœur, cousins croisés par l'ancestralité ou par la parentèle. Les mariages de cousins croisés considérés comme le modèle des « bonnes » (*soa*) unions au sens de bénéfiques sont désignés par la périphrase : « sotro moly ambaha'e » : « cuillère qui revient à la racine ».

S'ils sont nés de parents agnats, les cousins ou collatéraux croisés peuvent appartenir aux mêmes *karaza*. S'ils sont cousins par la parentèle, ils appartiennent à des *karaza* différents. Je pense que l'image ci-dessus s'applique aux premiers et non aux seconds. Le mariage de cousins croisés, seule exception à la règle qui interdit aux *anak'ampela* de se marier dans le hameau du père et des frères (agnats) de leur mère, ou en d'autres termes dans le hameau de leur grand-père et de leurs oncles (*renelahy*) maternels, ignore aussi bien l'idéologie du sang brûlant que le principe qui (par rapport à Ego) interdit à ses fils (*anadahy*) qui sont des « enfants d'hommes » de se marier avec ses nièces *anak'ampela* qui sont des « enfants de femme ». Tout à fait différents, les mariages d'enfants de frères, qui comme en Androy sont toujours des mariages patri-endogames « à l'intérieur du groupe d'ancestralité *karaza* et/ou du village », désignés par une périphrase proche de la précédente, sont non seulement admis mais considérés comme tout à fait bénéfiques jus-

4. Les mariages patri-endogames mahafaly (ou antandroy) se font par définition entre agnats ce qui explique qu'à la génération suivante, les parents maternels ne soient pas, pour utiliser les termes antandroy des *longo* mais bien des *foko*, des agnats.

qu'à être considérés comme le modèle des mariages préférentiels : « moly amin'ny fotoboatavo niboahane » : « retourner à la souche de courge dont on est sorti. »

Dans les deux cas les périphrases s'appliquent aux femmes qui sont les objets des transactions et non aux hommes qui décident des unions et en bénéficient.

*Les mariages de collatéraux par l'ancestralité*

Pour parler des mariages entre des collatéraux agnats moins proches, les gens parlent des marques d'oreilles de zébu (*viloe*) spécifiques aux différents groupes de patrifiliation (*karaza*) fragmentées en patrilignes (*foko*). Ces trois notions de *karaza,* de *foko* et de marque d'oreille *viloe* sont liées. Partout dans le sud et le sud-ouest la notion de *karaza* évoque immédiatement l'origine géographique, la position dans la hiérarchie sociale, des privilèges et des droits spécifiques, enfin une marque-blason d'oreille de zébu, tous éléments constitutifs et signes tangibles de l'identité. Les repères identitaires sont matérialisés par les grands tombeaux presque cubiques surmontés de poteaux *aloalo* sculptés et des cornes de zébus tués aux funérailles, éventuellement par des lieux hautement symboliques tels les mares ou les bosquets de tamariniers auprès desquels ou dans lesquels sont déposés les cordons ombilicaux (premier chapitre).

Les lignes *foko* sont des catégories *ad-hoc* dont la signification est purement contextuelle. Cependant l'emploi de terme associé à un nom évoque immédiatement avec l'idée d'une descendance celle d'un lieu de commune résidence. Rechercher un conjoint dans le même *karaza* ou dans l'un des villages ou hameaux qui en relèvent se dit *mamilon-kale* que l'on peut traduire : « reconnaître les marques d'oreille la nuit ». L'idée étant que les jeunes gens et jeunes filles qui se marient chez eux n'ont, *même la nuit,* aucune peine à les reconnaître. Plusieurs personnes ont expliqué l'expression en disant que le mariage se fait : « non pas avec des étrangers mais avec des parents *foko* du village » : « tsy olo avy amin'ny foko hafa fa mbo raike avao no manambaly eo an-tanà ».

A plusieurs reprises lors de l'établissement des généalogies les gens disaient que X ou Y s'étaient mariés *riteke* ou autre, citant non pas un nom de personne ou de lieu mais à nouveau celui d'un nom *viloe,* d'un découpage-blason d'oreille de zébu. Ces données établissent qu'il s'agit bien des unions que j'avais en Androy qualifiées de patri-endogames. L'expression de *mamilon-kale* s'utilise également pour parler des mariages endogames des *mpanjaka* Maroseragna dont les enfants Maroseragna par double filiation seront des *mpanjaka kine* : des souverains régnants.

Deux remarques concernant les *foko* dont il a été longuement question sont utiles. En pays mahafaly comme en Androy les patrilignes *foko* définies par rapport à un proche ancêtre vivant ou mort servent de support aux hameaux ou enclos résidentiels. Les Mahafaly opposent le terme *foko* restreint aux proches parents agnats à celui de *tarike* qui englobe tous les descendants agnats et non agnats d'une même personne. En Androy le *tarike* étant l'unité de descendance indifférenciée définie par rapport à un ascendant proche vivant ou mort, la distinction est faite entre ses descendants agnats *foko* et ses descendants non agnats *tariratse,* deux catégories fondamentales qui ne se confondent pas plus avec la distinction *foko/longo* qu'avec celle des deux grandes catégories de « descendants d'homme » et de « descendants de femme ». Plus simple, l'honnête définition de Faublée qui considérait les *foko* bara comme les branches locales des grandes catégories identitaires *raza* (1953 : 56-57) reste valable.

**Les unions possibles et les unions interdites**

J'examine à la suite la question des alliés par mariage et les interdictions de mariage des descendants de sœurs *samby ampela* ou *sambin'ampela.*

*Les alliés par le mariage et les alliés d'alliés*

Ils sont connotés par trois termes : *ranaotse, velahy* ou *valilahy, ravetro* qui, s'ils sont communs à l'ensemble du sud de Madagascar, peuvent néanmoins dans les différentes régions correspondre à des dyades différentes. Je renvoie à Lavondès pour les Masikoro et les Sakalava Menabe (1967 : 67-81) et à Koechlin pour les Vezo (1975 : 132) dont je systématise les explications. Dans la région masikoro du Mangoky la relation *ranaotse* est une relation d'alliance au premier degré entre alliés de sexe différent, c'est-à-dire une relation d'alliance croisée :

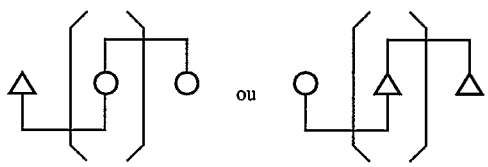


Figure I.1

**La relation croisée de *ranaotse***

S'ils avaient été de même sexe, ils auraient été *velahy* :

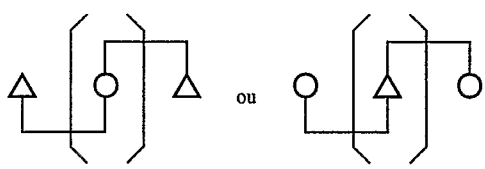


Figure I.2

**La relation parallèle masculine de *velahy***

L'emploi masikoro de *velahy* construit sur la racine *lahy* : « mâle » surprend dans le deuxième cas puisqu'il s'applique à des femmes. Une inconsistance apparente qui n'existe plus en vezo et en mahafaly puisque le terme *velahy* s'emploie uniquement pour désigner les alliés masculins *au premier degré* tandis que celui de *ranaotse* s'applique seulement aux alliées (féminines) *au premier et au deuxième degré* (pour le pays vezo Koechlin 1975 : 115). Toujours en pays masikoro et sakalava Menabe, à cette relation d'alliance

croisée au deuxième degré des *ranaotse* correspond la relation d'alliance croisée des *ravetro,* laquelle *désigne toujours une alliance au deuxième degré* :

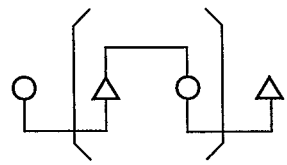

Figure I.3

**La relation au deuxième degré de *ravetro***

La relation d'alliance masikoro et sud-sakalava se fait au travers d'un chaînon de germains croisés frère/sœur. Si le chaînon intermédiaire avait été formé d'une paire de frère et de sœur, les alliés au deuxième degré de sexe différent ainsi mis en relation auraient été (comme en Imerina, dans le pays betsileo, sur la côte orientale et également en pays mahafaly) placés dans une relation frère/sœur leur interdisant de se marier. En pays mahafaly ces alliés suivant leurs âge relatif s'appellent réciproquement « aîné » ou « cadet » (*raoke* ou *zay*). Absolue dans certaines régions l'interdiction peut être levée dans d'autres, par exemple dans le Bas-Maningory (cf. chapitre onze). En Androy l'interdiction n'est absolue qu'aussi longtemps que la sœur ou le frère ou les enfants issus de leurs unions qui « ferment » l'alliance sont vivants. Elle peut être levée si l'union a été stérile ou encore, ce qui dans les conceptions malgaches revient presque au même, si l'union bien que fertile n'a pas laissé d'enfants survivants. En revanche, les alliés croisés (les *ranaotse* masikoro et sakalava au premier degré) peuvent se marier après la dissolution de la première union. Les Mahafaly qui autorisent les mariages entre *ranaotse* au premier degré et les interdisent entre *ranaotse* au deuxième degré (les *ravetro* masikoro et sakalava) justifient cette interdiction par la croyance que les *ranaotse* au deuxième degré sont *miraike nofotse* : « d'une même chair ». Toute différente, la notion mahafaly de *ravetro* désigne les conjoints d'un même groupe de frères ou de sœurs, par conséquent également des alliés au deuxième degré, avec cette différence qu'il s'agit cette fois d'alliés de même sexe que l'on peut qualifier de parallèles :

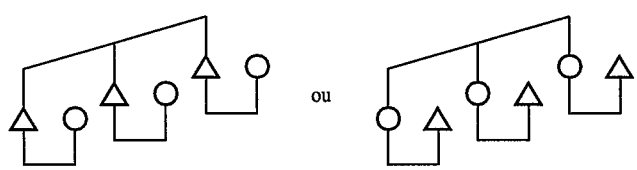


Figure I.4

**Les *mpiravetro* mahafaly**

Après la dissolution des unions, les *ravetro* mahafaly peuvent épouser leurs conjoints respectifs ; il n'y a aucune interdiction.

Un habitant d'Ankiliabo près d'Ampanihy soutenait, que dans certains villages mahafaly, le terme de *ravetro* et son dérivé *mpiravetro* : personnes placées dans cette relation,

étaient des termes rituels uniquement employés à l'occasion des circoncisions (*savatse*). Selon lui, normalement les conjoints de frères ou des sœurs se considéraient comme frères ou sœurs ou encore, du fait précisément qu'ils pouvaient épouser les conjoints des *mpiravetro*, comme des *mpirahamba* des conjoints successifs (ou potentiels) des mêmes personnes.

L'expression de *miraike nofotse* : « une seule chair » ou, dans d'autres régions celles de *miray* ou *iray nofo*, désignent les cousins bilatéraux nés de mariages dits « par échange de sœurs ». Si ces cousins bilatéraux répétaient le mariage de leurs parents, à la génération suivante, ils produiraient des cousins doublement croisés. La polarisation sur les enfant nés de l'union permet de préciser que les interdictions de mariages entre alliés croisés au deuxième degré ne valent qu'à la condition que des enfants soient nés de ces unions puisque, je l'ai rappelé, seule la naissance d'enfants viables transforme en parents des personnes qui ne l'étaient pas : « Ce n'est pas le mariage, mais la naissance d'enfants qui déclenche, verrouille les interdits » (Koechlin, *ibid.*, 132).

Dans les sociétés exogames les mariages par échanges de sœurs : *valia militse*, le « mariage qui rentre » ou « mariage retour » sakalava ou le *mifanakalo varandra* betsimisaraka qui ne peuvent pas être répétés sont d'autant plus admis qu'ils ne portent pas à conséquence. L'attitude est toute autre dans l'Imerina des campagnes où les mariages patrimoniaux fréquents et successifs, de cousins croisés ou parallèles patrilatéraux, constituent des lignées critiques (*core lines*) de proches parents par double filiation dont les membres, concentrant entre leurs mains les atouts ou capitaux au sens de Pierre Bourdieu (chapitre douze), monopolisent les positions d'autorité auxquelles leurs autres apparentés de la périphérie ne peuvent pas prétendre. L'interdiction du mariage par échanges de sœurs en pays mahafaly où, pourtant, les mariages endogames sont recherchés et peuvent être répétés de génération en génération, surprend d'autant plus que les règles rigides de patrifiliation et de résidence post-maritale viri-patrilocale suffiraient à prévenir toute confusion des *karaza* et/ou des lignées qui les constituent. Structurellement, en évitant la perpétuation de cycles d'échanges restreints, l'interdiction a pour effet de forcer à de nouvelles alliances. Je pense que dans l'extrême-sud et dans l'ouest la raison profonde de l'interdiction réside dans la notion « d'une seule chair » qui directement liée à l'idée de filiation par les femmes, ramène à celle du sang « brûlant » de la mère. Une notion par elle-même suffisante à écarter toute idée de mariage. Une fois de plus les interlocuteurs ne se soucient pas de préciser les idées qui informent et guident leurs conduites. Puisqu'elles vont de soi, il est inutile de les questionner.

### *Les interdictions de mariage des descendants de sœurs*

Après l'interdiction du mariage des enfants de sœurs, l'interdiction la plus forte est celle des *samby ampela* qui la prolonge et qui concerne les descendants en ligne indifférenciée de deux ou de plusieurs sœurs germaines ou collatérales. L'expression *samby ampela* pourrait être traduite : « (nous sommes) *tous* des (descendants de) femmes ». Théoriquement, cette interdiction des unions des descendants de sœurs est étendue à l'infini. En réalité, limitée par la mémoire généalogique, elle dépasse rarement trois générations. Quel que soit le sexe, les relations entre personnes *samby ampela* doivent être empreintes de réserve et de respect. Des « cousins » *samby ampela* évitent les sujets sexuels. Un jeune homme ne se permettrait jamais de parler de ses projets à un *samby ampela*, de lui deman-

der d'agir en intermédiaire et, à plus forte raison, d'amener une compagne dans sa case. Lorsqu'il s'agit de *samby ampela* de sexe différent, la retenue est à son maximum :

> A une occasion par une soirée froide du milieu de la saison fraîche un jeune homme avait absolument refusé d'accepter le pull-over que lui proposait une collatérale *samby ampela,* m'assurant plus tard que porter un vêtement qu'elle avait porté serait l'équivalent d'un inceste. Son argument revenait à dire qu'il était nécessaire que les lignées (utérines) des sœurs demeurent absolument distinctes car les mélanger reviendrait à détruire l'ordre du *lahatse.*

Lorsqu'on se souvient de la complicité tacite obligée de la sœur à l'égard de son frère germain, la retenue des *samby ampela* au prime abord surprenante révèle l'obsession de l'inceste. A défaut d'autres explications, dans les sud et sud-ouest malgache, les événements négatifs (insuccès flagrants dans l'élevage ou l'agriculture, maladies graves, etc.) sont regardés comme des conséquences de l'inceste même ignoré entre des *samby ampela.* Il est de la responsabilité des devins (*mpisikily* ou *ombiasy*) de découvrir les transgresseurs. Cela accompli, la lignée de l'homme offre un zébu qui est sacrifié devant le poteau ancestral *hazomanga* de la lignée de la femme ou, parfois s'il s'agit d'une autre branche de la parentèle commune aux deux transgresseurs, devant l'*hazomanga* du *karaza* des sœurs ou proches collatérales à l'origine de l'interdiction (cf. les interdictions *samby ampela* antandroy du chapitre neuf). L'intentionnalité ou l'ignorance n'entrent pas en ligne de compte. Si les coupables ne sont pas découverts, il est procédé de la même façon à un sacrifice *efitse* ou *efira* accompli devant le *hazomanga* des personnes atteintes par l'adversité, la malchance ou la maladie. D'autres données recueillies dans la région du Mangoky auprès de Masikoro et de Vezo précisent que la notion de *samby ampela* est étendue aux demi-sœurs agnats et utérines mais avec des différences qui introduisent une gradation entre la germanité absolue et les deux types de demi-germanité. Absolue pour les descendants *samby ampela* de deux sœurs germaines, l'interdiction est négociable à partir des arrière-arrière-petits-enfants (« troisièmes petits-enfants » : *afe fahatelo*) de deux sœurs agnats de même père et de mères différentes ou de deux sœurs utérines de même mère et de pères différents. D'où cette gradation : sœurs germaines > sœurs agnats > sœurs utérines qui, dévaluant en quelque sorte par ces nuances le rôle des femmes dans la procréation, correspond bien à l'idée que les hommes sont à l'origine de la vie et que les femmes ne sont que « les corbeilles à l'intérieur desquelles se développent les fœtus » (Appendice II).

APPENDICE II

# Les *mpanjaka Andrevola* masikoro et l'utilisation politique de l'alliance

La structure politique des nobles et princes *mpanjaka* disparue en Androy se maintient en pays mahafaly (Appendice précédent) et sur toute la côte ouest, avec les *mpanjaka* Andrevola en pays masikoro et Maroseragna, cousins des Maroseragna mahafaly, dans les plaines sakalava du Menabe et du Boina jusqu'à la limite du pays antankarana à l'extrême nord de l'île. Dans toutes ces régions la réponse à l'interrogation : *Ino firazagnanao* ? Ou *Ino karazagnao* ? : « Quelle est ton ancestralité ? » adressée aux gens que l'on ne connaît pas fait toute la différence selon qu'elle les classe dans la catégorie des *olo manandraza* : des « gens qui ont des ancêtres » ou dans celle des *olo tsy manan-draza* qui sont les descendants des anciens esclaves qui n'en ont pas. Un siècle après l'abolition de l'esclavage ces derniers toujours rejetés à la périphérie de la société restent inépousables. J'examine rapidement avec quelques principes de l'organisation politique le contenu des concepts clés de la descendance *karaza* ou, ce qui est la même chose, *firagna* et des catégories de *foko* et de *longo* dont il a été question dans les chapitres qui précèdent et qui sur le Mangoky revêtent des sens totalement différents suivant qu'ils concernent l'ordre nobiliaire des *mpanjaka* ou les ordres roturiers (*vohitse*) ou assimilés. Le terme de *firagna* qui évoque l'idée à la fois d'ancestralité et de statut correspond aux catégories statutaires du type des *Firazanana* merina.

## La hiérarchie des ancestralités

Il est possible de résumer les travaux historiques de Rey (1913), de Birkeli (1926) et parmi d'autres de Faublée et de Kent, en disant qu'entre le XV[e] et la fin du XVIII[e] siècle, les lignages pastoraux et guerriers des *mpanjaka* Maroseragna ou Andrevola, qui devaient soumettre à leur autorité l'ensemble de la côte ouest, ont détruit l'ancienne organisation politique des populations qu'ils ont trouvées sur place mais, dans le même temps, tout en les soumettant :

> Ils se sont alliés aux groupes qui avant eux détenaient l'autorité; ils ont donné des ancestralités – c'est-à-dire une identité – à ceux qui n'en possédaient pas en les pourvoyant des pré-requis qui les constituent pour ce qu'elles sont : découpage-blasons des oreilles de zébus, poteaux cultuels ancestraux (*hazomanga*) ou de circoncision (*hazomboto*).

Enfin, ils ont intégré les uns et les autres dans le nouvel ordre politique qu'ils instauraient en leur assignant des tâches matérielles et/ou rituelles complémentaires.

Sur le Mangoky la division sociale est la suivante :

Les *mpanjaka* Andrevola qui forment un seul ensemble *tariha* ou *firagna*, lui-même segmenté en lignées localisées appelées *foko*.

L'ordre des roturiers (*vohitse*) réparti en deux grandes classes : celle des *karaza* ou de *raza soa*, litt. : « de bonnes ancestralités », les autres regroupant l'ensemble des *olo manan-draza* des « gens qui ont des ancêtres/ancestralités » et par conséquent, une religion avec des poteaux cultuels servis par des prêtres ancestraux (*mpitoka*).

Au-dessous, celle des gens de basse condition qui autrefois n'avaient pas d'ancêtres et qui pour la plupart n'ont pas à proprement parler de *mpitoka*. Si aujourd'hui certains d'entre eux se sont donné des ancestralités avec tous les paraphernalia qui les constituent, cela ne change pas grand-chose à l'affaire et fait sourire les Andrevola et les membres des bonnes ancestralités.

Les différentes catégories d'esclaves (*ondevo*) demeurent en dehors de l'épure. Dans tout le sud malgache le grand ensemble qu'ils forment englobe les très nombreux *Tsianengea* qui sont les descendants des anciens esclaves royaux. Si certains d'entre eux se présentent comme formant un ensemble d'ancestralité *tariha*, il est clair que dans les conceptions locales ces *tariha* ne répondent pas aux pré-conditions exigées. La dénomination qui les désigne se retrouve d'ailleurs dans tout l'extrême-sud mahafaly et antandroy (*Tsenengea*, avec passage du *a* au *e/i*) où elle s'applique effectivement à des gens de même condition. Il existe d'ailleurs dans le sud-ouest d'autres catégories d'esclaves tels, parmi d'autres, les *Morambe*. En revanche le *tariha* Tamby forme en pays masikoro et sakalava du sud une véritable ancestralité paria, que même les *mpanjaka* hommes ou femmes, pourtant autorisés à prendre leurs partenaires sexuels où ils veulent, évitent.

Dans le sud-ouest, une légende présentée comme une tradition rapporte qu'à une occasion, un *mpanjaka* avait en manière de plaisanterie proposé d'offrir son titre à celui de ses sujets qui accepterait de retirer avec ses dents une épingle prise dans des excréments humains (ce qui est la pire des profanations) et qu'un Tamby avait osé se présenter pour tenter l'expérience. La même tradition existe dans le nord sakalava et antankarana où, plus explicitement, il existe une classe de *mpanjaka* qui (hors de leur présence) sont traités par dérision de *mpanjaka tay* : de « princes excréments ! ». Je pense que les Tamby du sud ou les « princes excréments » du nord appartenaient effectivement à des ancestralités de haut rang, dépossédées de leurs pouvoirs et privilèges par les nouveaux arrivés Maroseragna en pays mahafaly et sakalava et Andrevola pour la région masikoro du Mangoky. Étymologiquement *tam/by* signifie « ceux du fer » ce qui renvoie (mais avec une connotation négative – peut-être africaine, opposée à la connotation d'origine indonésienne) à l'expression merina : « an'ny andriana ny vy » (le fer appartient aux nobles *andriana*). Effectivement le sous-ordre des Andriandranando, voisins des Andrianamboniolona des chapitres sept et huit, était constitué en une ancestralité de forgerons. Sur la côte sud-est une tradition semblable justifie la mise à l'écart

d'un autre groupe d'ancestralité. Au sein de la société Antemoro les Antevolo constituent de la même façon un ordre paria. Beaujard me signale qu'ils sont constitués de lignages qui jusqu'au XVII[e] siècle possédaient la plupart des rizières de la rive droite du fleuve Matatana ou Matitana.

La société multiplie les signes distinctifs marquant les statuts réciproques, à commencer par des lexiques spéciaux dont les mots usuels dérivent ordinairement du vocabulaire normal. A cet égard, à l'intérieur de l'ordre princiers, le vocabulaire concernant les princes par double filiation régnants ou aptes à régner (les *mpanjaka mena : mpanjaka* « rouges » sakalava ou masikoro ou les *mpanjaka kine* mahafaly) diffère du vocabulaire utilisé pour les *mpanjaka* ordinaires. Deuxième élément de différenciation les privilèges et les attitudes qu'ils commandent. Parmi les *mpanjaka* seuls les *mpanjaka* régnants sont autorisés à prendre soin des reliques *jigny*. Autrefois seuls les roturiers de bonne ancestralité regardés comme « la terre d'où sortaient les princes » étaient autorisés à demeurer debout en présence du *mpanjaka* régnant, à le saluer en inclinant la tête (*mifale*) et, plus récemment, à lui serrer la main (*mandrambe tàgna*). J'ajoute qu'au départ seuls les Tetembola jouissaient de ce privilège étendu par la suite aux trois autres alliés. Les roturiers de la deuxième classe le saluaient à genoux en inclinant la tête plus profondément. Quant aux gens de basse condition (*olo ambany*) ils ne pouvaient l'approcher qu'en rampant et devaient, ce qui n'était pas une image, lui lécher (*mitsaoke*) la plante des pieds. Trois des cinq *karaza* alliés et parents maternels des Andrevola jouissaient à l'instar de ces derniers du privilège cérémoniel de marquer leurs poteaux ancestraux de cercles appelés en pays masikoro et mahafaly *vanditse*. Depuis les années 60 les Andrevola en avaient huit, les Ndrakabaro et les Sandoke six, les Tetembola et les Songory quatre, les Magnindrano aucun. A partir des années 70 ces distinctions commençaient à perdre de leur importance et d'autres groupes de patrifiliation relevant de *karaza* roturiers ordinaires avaient obtenu par faveur particulière du souverain de marquer leurs poteaux cultuels de quatre bandes.

## Les alliances Andrevola

Je limite un sujet immense en discutant de la théorie Andrevola de la procréation qui réintroduit l'idée de la « force du sang » dont il a été question dans l'Appendice précédent et examine les relations et mariages autorisés des *mpanjaka* Andrevola avec les quatre ancestralités roturières alliées, dont les membres étaient eux-mêmes autorisés à épouser des femmes *mpanjaka*.

### *La force du sang et l'idéologie de la procréation*

La cohésion de l'ordre *mpanjaka* qui sous-tend et commande l'ordre social est maintenue par une forte idéologie posant la supériorité innée des princes sur les gens du commun. Cette supériorité serait justifiée par la qualité particulière et par la force de leur sang. En pays masikoro comme dans une grande partie de Madagascar les gens pensent que le sang (*ra* ou *lio*) vient des hommes et non des femmes, ce que l'idéologie de procréation Andrevola exprime fortement : « ny ampela dia fisia fitorohonohan'ny zanaka avao » : « la femme n'est que la corbeille dans laquelle se développe l'enfant ».

La racine *torobonoke* de *fitorohonohana* signifie « rester sans bouger », précisément comme un foetus. Robert Zanatany parlant des seuls *mpanjaka* explique que :

> « Ny ran'ny ampela tsy manan-kery aminay. Amin'ny Andrevola dia manan-kery ny ran'ny lehilahy ka maharava ny ran'ny vehivavy valiny. Ka noho izany dia tonga mpanjaka izay zanaky ny vehivavy rehetra naterany tamin'ny mpanjaka » : « Le sang de la femme n'a pas de force chez nous. Chez les Andrevola c'est le sang de l'homme qui a de la force et en conséquence il brise le sang de la femme qui est son épouse. C'est à cause de cela que les enfants de toutes les femmes qui ont procréé avec les *Mpanjaka* deviennent *Mpanjaka* ».
>
> Revenant sur la force du sang des Andrevola, Zanatany précisait immédiatement que le sang des femmes *mpanjaka* participe de cette force (*hery*) et brise (*maharava*) le sang des hommes qu'elles prennent pour compagnons. Ceci à moins qu'elles n'épousent légalement des roturiers de bonnes ancestralités qui sont autorisés à transmettre leur statut à leurs enfants nés de l'union. Cette discussion avait pourtant tourné court, mon interlocuteur et les autres personnes présentes ne pouvant justifier, tout au moins en terme des qualités des sangs respectifs, la différence de traitement. Le terme utilisé de *hery* revêt encore l'idée d'une continuité avec les forces ou puissances naturelles ce qui permet aux *mpanjaka* « rouges » par double filiation de détenir sans danger les reliques ancestrales (*jigny*).
>
> Lorsque, dans les années 60 le vieux *mpanjaka* Homia de Bekoropoka, qui né d'une mère de statut inférieur est un *mpanjaka magnanila* (litt. : « par un seul côté »), est pressenti pour assurer la garde des reliques Andrevola jusque-là confiées à son frère aîné *mpanjaka* par double filiation qui vient de mourir, il refuse n'osant pas (*tsy saka*) accepter la charge. Lavondès note qu'Homia était persuadé que son statut très inférieur à l'intérieur de l'ordre *mpanjaka* ne lui donnerait pas la force (toujours *hery*) d'en supporter la puissance et qu'il mourrait comme, pour la même raison, était mort quelques années plus tôt un autre de ses parents.

Homia domicilié à Bekoropoka a été un ami et informateur privilégié d'Henri Lavondès. Sa mère Makoa appartenait au *tariha* appelé Tsitompa malinike : « Petits Tsitompa » qui étaient en fait les esclaves des Tsitompa. Le *mpanjaka managnila* assez imprudent pour avoir accepté la garde des *jigny* mort quelques mois après en avoir reçu la charge était Lahady. Autrefois il n'aurait jamais été question de donner la garde des *jigny* à un *mpanjaka managnila* qui n'aurait pas été *mpanjaka* « pur sang ». Le changement récent s'explique par la solidarité des demi-germains paternels, d'autant plus affirmée que n'étant pas de même rang, ils ne sont pas concurrents.

Il faut noter que les Bara étudiés par Huntington professent la théorie inverse. Selon eux, les femmes donnent le sang avec lequel, lors de la fécondation et au cours des relations sexuelles qu'il entretient avec la mère pendant les premiers mois de la grossesse, le père « arrange » (*mamboatse*, litt. : « façonne ») le foetus (Huntington : 23-29). Ces mêmes idées sont répandues sur la côte orientale et en pays betsimisaraka.

*Les unions des hommes Andrevola*

Les hommes et les femmes *mpanjaka* sont libres de prendre leurs conjoints, concubin(e)s ou simples partenaires où ils veulent. Seules les unions endogames à l'intérieur de

l'ordre *mpanjaka* Andrevola ou Maroseragna ainsi que les unions avec les Tetembola et trois autres ancestralités citées (Ndrakabaro, Sandoke, et Magnindrano) réputées « tany niboahan'ny mpanjaka » : « terre dont ils sortent », sont au regard des coutumes reconnues comme mariages. Toutes les autres unions ne sont coutumièrement que des concubinages. Pourtant il n'en produisent pas moins en tant que tels des effets légaux donnant notamment le statut de *mpanjaka* aux enfants qui en sont issus. La qualité d'alliés à plaisanterie (*mpiziva* des Andrevola) des Tetembola introduit une distinction à l'intérieur de la classe des roturiers de bonnes ancestralités.

> Les Tetembola alliés des Andrevola ne sont considérés ni comme des alliés *longo* de statut non nobiliaire, ni comme la terre/le terreau de *mpanjaka* mais comme leurs alliés à plaisanterie *mpiziva*. Les milieux Andrevola se souviennent que, dans le passé, ils auraient « sauvé (*nahavototse*) » leurs ancêtres en libérant l'un de leur prince d'un ennemi qui l'avait capturé.

Actuellement les Tetembola ont un statut supérieur aux quatre autres ancestralités et en leur qualité de *mpiziva* les Tetembola jouissent de privilèges rituels surprenants, leur permettant à l'occasion des funérailles (comme c'est toujours le cas s'agissant d'alliances de plaisanterie) d'injurier et de malmener les dépouilles des *mpanjaka* décédés. Dans l'ordre roturier la situation de *longo* (d'alliés et de parents maternels non *mpanjaka*) des Andrevola accorde aux trois autres ancestralités favorisées des privilèges matériels et rituels. Privilèges si considérables qu'ils leur donnent à l'intérieur de la première classe roturière, si ce n'est exactement un statut nobiliaire, du moins un rang qui les distingue radicalement des autres roturiers de bonnes ancestralités et *a fortiori* des simples roturiers de la deuxième classe dont le seul mérite est de « posséder des ancêtres ». Une coutume autorise les alliés et parents maternels des Andrevola à adopter l'un des fils du *mpanjaka* régnant, ce qui leur permet d'augmenter encore leur prestige et leur rang à l'intérieur de l'ordre des *vohitse* et de prolonger cet avantage en lui choisissant plus tard une épouse dans leur propre ancestralité. « N'osant pas » (*tsy saka*) s'adresser directement au *mpanjaka* ils passent par l'intermédiaire de son oncle utérin roturier. L'exemple de la lignée de Zanatany est convaincant :

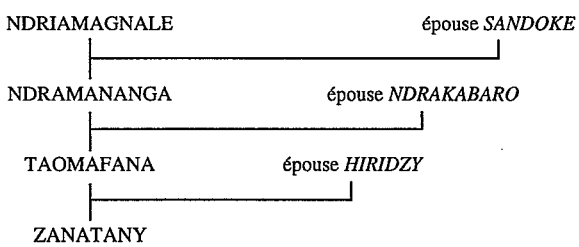


Figure II.1

**Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralités roturières**

Les Ndrakabaro d'Ambahikily, déjà « terre d'origine des *mpanjaka* », adoptent Ndramananga et, plus tard, lui choisissent une épouse. A la génération suivante

deux autres ancestralités du même village d'Ambahikily (les Hiridzy et les Misia) demandent à Ndramananga par l'intermédiaire de son oncle maternel Ndrakabaro d'adopter son fils Taomafana. La demande des premiers est acceptée. Plus tard Taomafana est effectivement marié à une femme Hiridzy qui sera la mère de Robert Zanatany. (Ndramananga est mort non pas à Ambahikily chez son épouse Ndrakabaro mais – ce qui est normal – à Befasy chez son épouse principale Andrevola *mpanjaka* par double filiation).

Les unions de *mpanjaka* avec des femme de basse condition voire avec des descendantes d'esclaves procurent quelques avantages limités aux seuls proches parents agnats de leur famille d'orientation. Autrefois ils pouvaient saluer le *mpanjaka* par le *mifale.* Ceci étant, ils n'abusaient certainement pas de ces faveurs persuadés, qu'en dépit de la faveur de leur gendre et de leurs alliés *mpanjaka* qui les avaient autorisés à sortir de leur basse condition, la puissance incontrôlée (*hery*) de l'ancestralité princière pouvait les atteindre et les blesser (*mandratse*), voire les tuer. Je ne développe pas plus avant ce point qui renvoie au cas d'Homia. Ce dernier alarmé par la mort du gardien des reliques *jigny* précédent (plus haut) – à bon entendeur salut – les refuse, persuadé que la force brute de l'ancestralité et, qui plus est, de l'ancestralité princière, totalement indépendante de la volonté des vivants, opère par elle-même.

*Les mariages des femmes Andrevola*

Les hommes et les femmes *mpanjaka* ont le privilège de prendre les conjoints qu'ils désirent et, leur sang étant le plus fort, de retenir leurs fils *et leurs filles* qui à leur tour transmettront leur statut à leurs enfants. Pour les femmes *mpanjaka*, la règle générale est que leurs partenaires réduits au rôle de géniteurs soient frappés d'une véritable dépréciation – une *diminutio* – sociologique. A cette règle une seule exception déjà signalée : les unions des femmes *mpanjaka* avec des hommes appartenant aux quatre « bonnes ancestralités » traditionnellement alliés politiques et matrimoniaux des Andrevola. Dans ce cas, les unions sont reconnues comme des mariages hypogames – la femme se marie avec un homme de statut inférieur au sien – et les maris roturiers, transmettent leur statut à leurs enfants. Les caractéristiques des unions et mariages des hommes et des femmes Andrevola permettent de comprendre que les différences des statuts et/ou catégories des mères *mpanjaka* ou non *mpanjaka* ont pour effet de ramifier intérieurement l'ordre des *mpanjaka.* Les femmes transmettant le statut, il est possible de distinguer trois catégories de femmes *mpanjaka* (*mpanjaka vavy*) suivant qu'elles sont nées :

- De mères Andrevola par double filiation qui, en leur qualité d'*ampela hova* ou de *savaha*, sont obligatoirement nées et ont résidé dans le village royal (*rova*) de leur père ; de mères non *mpanjaka* appartenant aux cinq bonnes ancestralités énumérées qui, épouses dites *tsindrano* ou *tsy an-drano* résident (avec leurs enfants) non pas chez leur mari *mpanjaka* mais chez leur propre père où leur mari leur rend des visites ; de mères appartenant à d'autres ancestralités, voire sans ancestralité qui en tant que concubines, résident avec leurs enfants (contrairement aux précédentes) dans le village royal.

Le titre royal de *Hova* autrefois en usage dans la plus grande partie de Madagascar y compris – avant l'arrivée des *Andriana* de la dynastie merina, en Imerina – (cf. l'Intro-

duction sur les *Hova* betsileo, également bara, etc.) loin d'être une désignation roturière est l'équivalent de *Mpanjaka* ou d'*Andriana* et signifie noble ou souverain. A l'intérieur de l'ordre *mpanjaka* les princesses de sang par double filiation *Ampela hova* ou *Savaha* assurent la continuité d'une sorte de lignée centrale que j'ai appelée critique, en n'épousant généralement que des Andrevola par double filiation d'un rang par conséquent égal au leur. Encore dans les années 60, la règle était que les princesses royales *mpanjaka ampela hova* ou *Savaha* ne devaient pas se déplacer et, en conséquence, quitter même temporairement, le village royal *rova* de leur père. Dans le sud- et le sud-ouest sakalava ce terme de *rova* évoque immédiatement (comme celui de *doany* dans le nord) l'idée d'un village entouré d'une palissade de pieux épointés (*maranitra*) symbole des *mpanjaka* d'antan. Les hommes qui désiraient (*mila*) ces princesses de haut statut devaient s'installer uxorilocalement chez elles. Le terme (honorable) de *Savahalahy* avec le sens de *valin'ny mpanjaka ampela*: « mari de la femme *mpanjaka* » qui les désignait marquait leur qualité. Ces maris des princesses *Savaha* n'étaient pas d'ailleurs pas choisis (*safidy*) par le *mpanjaka* mais par les membres de son entourage (*mpanotrona*), qui aussitôt qu'il avait donné son accord, contraignaient (*manindry*) les maris pressentis à accepter. Les femmes *mpanjaka* de rang inférieur ne sont pas plus difficiles à épouser que des femmes roturières ordinaires mais, à moins que les maris appartiennent aux bonnes ancestralités citées, leurs enfants suivent leur statut et non celui de leur père. On comprend que les hommes ne recherchent nullement ce type de relation léonine qui, leur refusant le rôle de *pater* et leur déniant le droit de transmettre leur statut à leurs enfants, les ravalent – je l'ai rappelé – à celui peu flatteur de géniteurs. A preuve l'expression de *bibin'ny (a)mpanjaka*: « animal de la *mpanjaka* (femme) » généralisée sur toute la côte nord-ouest de Madagascar qui leur dénie tout simplement leur humanité. Pour ce qui est des villages de résidence des enfants, je répète que les enfants des épouses Andrevola c'est-à-dire des *Ampela hova* ou *Savaha* naissent et son élevés dans le village royal (*rova*) de leur père *mpanjaka*. Ceux, nés des maris roturiers de bonnes ancestralités, naissent et sont élevés dans le village de leur père (roturier).

> Ces dispositions établissent que la structure politique masikoro ou sakalava est analogue à l'ancienne structure (territoriale) merina où également l'autorité du souverain s'exerçait fréquemment au travers des *firazanana* ou *foko* par définition localisés de leurs épouses *vadim-panjakana* qui, comme cette expression l'indique, sont littéralement les « épouses du royaume ou du pouvoir (*fanjakana*) ».

Pour les enfants nés des autres épouses *tsindragno* (cette expression, qui peut être une contraction de *valy tsy an-drano*, indique que l'épouse ne réside pas dans la maison de son mari) les règles sont moins rigides. Ils peuvent naître et être élevés dans le village où est localisé le patrilignage du père de leur mère. Par leur statut de *mpanjaka* et la force de leur sang ils y introduisent une différence de rang, qui bien qu'elle soit pleinement reconnue n'est pas, du moins à ma connaissance, théorisée. Ils peuvent encore résider alternativement dans le village roturier de leur mère et royal de leur père. Pour toutes les grandes circonstances de la vie, leur poteau cultuel est celui des Andrevola appelé dans le vocabulaire spécial de *mpanjaka* non pas *hazomanga* mais *hazomitaha*. En revanche, s'ils acceptent de donner leurs filles en mariage à leurs alliés des quatre bonnes ancestralités roturières, les *mpanjaka* refusent d'entrer dans les cycles de prestations et de contre-prestations rituelles :

> « Laha manome ny zanany (vavy) manome avao, tsy fombany ny manome aombe, mpanjaka tsy misoritse. » « lorsqu'on donne sa fille, on la donne seule-

ment, ce n'est pas notre coutume de donner des zébus, les *mpanjaka* ne suivent pas la coutume du *soritse*... »

Je renvoie à Lavondès pour les rituels de rattachement des enfants au lignage paternel (*ibid.* 123-127). Il suffit de noter que l'interlocuteur qui parle d'abord des mariages de ses filles puis, à propos du *soritse*, de ceux de ses fils, explique exactement que les *mpanjaka* refusant la réciprocité maintiennent par ce refus la structure asymétrique de la société. Cela est vrai aussi bien de la réception du zébu du *soritse* que le gendre doit remettre à son beau-père que de la circoncision du fils de la fille. Dans le premier cas, le gendre roturier remet le zébu du *soritse* non pas à son beau-père *mpanjaka* mais à l'oncle maternel roturier de ce dernier (plus haut). Au moment de la circoncision du fils de sa sœur, le frère *mpanjaka* n'intervient pas en sa qualité d'oncle maternel mais laisse ce soin à son beau-frère roturier père de l'enfant qui, se substituant à lui, offre le zébu à son fils. (En masikoro et en sakalava le zébu offert est dit *lafike*).

## Les *foko* et les *longo* nobiliaires et roturiers

Il n'est pas nécessaire de comparer systématiquement l'usage que les roturiers et les Andrevola font des groupements et catégories de la structure sociale désignés par les mêmes termes. Il suffit de rappeler qu'alors que les *karaza* ou *raza* roturiers strictement patrilinéaires et à règle de résidence post-maritale viri-patrilocale ne retiennent comme membres que les enfants de leurs fils (à l'exclusion de ceux de leurs filles), à l'inverse les lignées indifférenciés que sont les *foko mpanjaka* reconnaissent comme *mpanjaka* à la fois les enfants de leurs fils et *de leurs filles*. La deuxième différence majeure concerne les définitions *mpanjaka* et roturière des catégories de parents et/ou d'alliés désignés par les termes de *foko* et de *longo* qu'il est interdit ou, à l'inverse, recommandé d'épouser et qui pour les *mpanjaka* différencient encore entre leurs parents, généralement paternels et de statut princier et ceux, généralement maternels, de statut non princier.

Ces définitions apparemment contradictoires qui régissent l'exogamie et l'endogamie confirment que les deux catégories de *foko* et de *longo* sont en premier lieu des catégories d'alliance.

Pour les roturiers les *foko* sont des parentèles bilatérales déterminées à partir de la descendance des huit arrière-grands-parents par l'adage masikoro déjà cité : « kila olo mana raza valo » : « chaque humain possède huit ancêtres et/ou ancestralités ».

L'exogamie interdit d'épouser des parents *foko*, ce qui en collatéralité étend l'interdiction jusqu'aux deuxièmes cousins inclus. Je ne définirai plus, comme je l'avais fait il y a plus de vingt ans, les *longo* comme une parentèle bilatérale élargie englobant la parentèle des parents *foko* restreinte aux descendances des huit arrière-grands-parents. Je les définirai comme un cercle de parents éloignés, parfois qualifiés pour marquer la consanguinité de *tena longo* : de « vrais » *longo* par opposition aux autres *longo* ordinaires comprenant des alliés, des proches parents d'alliés, des alliés d'alliés, enfin des étrangers auxquels on est lié personnellement. Il est inutile de reproduire à nouveau l'adage courant dans les ordres roturiers du sud et du sud-ouest malgache, selon lequel « s'il ne convient pas de se marier entre parents *foko*, il est bénéfique d'épouser de "vrais" *longo* (par la consanguinité) ». En interdisant à Ego de répéter le mariage de son père, du père de son

père et du père du père de son père, cet adage préconise le mariage préférentiel avec des parents éloignés *longo*. Un type de mariage qui a pour effet de (re)transformer les *longo* en proches parents. A l'inverse les *mpanjaka* ne peuvent pas épouser des *longo* : « ny longo tsy azo valiana mihitsy » : « on ne peut absolument pas épouser des *longo*. »

De la même façon que les roturiers mais pour d'autres raisons, les *mpanjaka* ne sont pas autorisés à se marier dans les groupes de patrifiliation qui ont donné des épouses à leur père, au père de leurs père et au père du père de leur père. En d'autres termes ils ne sont pas autorisés à reproduire les mariages de leurs proches ascendants directs (cf. figure 3).

### *Les groupements de descendance* tariha *et* foko *et les catégories* foko *et* longo mpanjaka

Partout dans l'ouest et le sud le mot *tariha* évoque encore l'idée d'une descendance lointaine (*lavitse*) qui n'en implique pas moins que l'on conserve des caractéristiques communes. Cette propriété transmissible héréditairement des *tariha*, sans doute favorable aux *mpanjaka* dont elle transmet le sang fort qui les distingue du reste de la population, ne l'est pas forcément pour les ordres roturiers où, à l'inverse, lorsqu'ils parlent de *tarihan'X*, les gens se réfèrent à des traits négatifs hérités d'une lourde hérédité de voleurs (*mpangalatse*), de « mauvaises gens » (*olon-dratsy*) enclins à la sorcellerie, etc. Il en était de même en pays betsimisaraka (chapitre trois) et en Androy pour ce qui concerne des ancestralités parias comme celles des Tananatsotsa (premier chapitre). Le *tariha* des Andrevola masikoro qui coïncide avec l'ordre nobiliaire et princier des *mpanjaka* forme une catégorie généalogique statutaire comparable aux catégories *Firazanana* des hautes terres. Le mot *tariha* évoque l'idée de descendance sans nul besoin de mentionner le nom d'un quelconque ancêtre d'origine. Les *mpanjaka* masikoro du Mangoky expliquent que : « tariha dia ny Andrevola rehetra, tariha raiky izahay, raiky ny fotobe nihaviana » : « le *tariha* ce sont tous les Andrevola, nous ne formons qu'un seul (*raiky*) *tariha*, (nous n'avons qu')une seule souche d'origine ».

Le *tariha* Andrevola est subdivisé en branches *foko* localisées. A l'instar du concept de *tariha*, celui de *foko* est un concept de descendance avec cette précision que la dimension « descendance » du *foko* me paraît davantage accentuée dans le milieu *mpanjaka* que dans le milieu roturier. La différence entre le *tariha* et le *foko* tient à ce que le premier est sans limites : « tsy afak'igny ny tariha, na dia lavitse azy tsy afake » : « le *tariha* ne finit pas, aussi loin qu'il aille il ne se termine pas ».

J'ai reproduit les avis de deux Mahafaly qui, tout en confirmant les explications précédentes mahafaly et masikoro sur l'orientation descendante des *foko*, restreignent l'emploi de ce terme aux seuls agnats membres du groupe de patrifiliation identitaire. Parlant de demi-frères utérins les interlocuteurs expliquaient qu'ils n'étaient pas *foko* mais *longo* et que les frères agnats ou demi-agnats descendants du même *razambe* et, par là, appartenant au même *foko* n'emploient ce terme qu'à partir du moment où, ils voient grandir leurs propres petits-enfants : « ny ataonay foko dia zafy, rahalahiko tsy foko fa longo » : ce que l'on appelle *foko* ce sont les petits-enfants *zafy*, mon frère (ici utérin) n'est pas *foko* mais *longo* ».

Précisant sans ambiguïté :

« Foko dia ny mpilongo mitovy firazanana » : « les (parents) *foko* sont des apparentés (*mpilongo*, au sens le plus large du terme) de même ancestralité ».

Par opposition à l'indétermination du *tariha*, le *foko*, si fort soit-il (« *tena mafy mare ny foko* » : « le *foko* est vraiment fort »), est défini par rapport à un « grand ancêtre » *razambe*

(*invariablement le père du père du père*) ou, à défaut, à partir d'une quelconque personne vivante mais ne dépasse pas la fourchette des trois générations (descendantes). Actuellement où l'on ne parle pratiquement plus des autres catégories de descendance, le *foko* ou ses équivalents constituent la seule catégorie réellement opératoire

> Cela a changé. Jacques Lombard distinguait dans le Menabe sakalava quatre unités de descendance qui, en fonction de l'éloignement de l'ancêtre commun, permettent à ses descendants vivants de se situer par rapport à lui. L'unité la plus réduite est le *tariky* qui s'arrête aux petits-enfants *zafe* (G - 2), suivi dans l'ordre, par le *fehitra* qui englobe les *kitro* (G - 3), par le *taranaka* arrêté aux *afiafy* compris (G - 4), enfin par le *taminga* qui englobe les *niny* de la cinquième génération descendante. Dans les funérailles du nord de Madagascar, au moment où les porteurs de la civière sur laquelle est déposé le mort arrivent à proximité du tombeau, le prêtre ancestral emploie toujours ce terme de *taminga* pour demander aux ancêtres d'accueillir le descendant qui les rejoint. En pays mahafaly, la notion de *tarike* ne me semble pas être utilisée dans ce sens. Le *foko* correspond au *fehitra* ; le *taranaka* est attesté de la même façon ; enfin le *fotora* est l'équivalent du *taminga*. Il existe des différences entre les deux terminologies de la descendance : pour les Mahafaly les *kitro* sont les descendants de la génération (G - 4) et les *aveave* ceux de la génération (G - 5). Koechlin dans un tableau en trois colonnes a, pour le seul milieu vezo, noté les variations de vocabulaire (*ibid.* : 124).

Les discussions sur les généalogies nobiliaires aussi bien Andrevola masikoro que Maroseragna mahafaly et sakalava du sud ont montré que les interlocuteurs s'accordent sur l'idée que le *foko* « descend » : « mizotso ny foko, raha miakatse tsy azo atao foko fa raza » : « le *foko* descend, lorsque l'on monte (dans la généalogie) on ne peut pas dire *foko* mais (il faut dire) *raza* », et que l'on ne peut parler de *foko* que pour les vivants : « tsy azo atao foko amin'ny maty... ataonay zanahary, zanaharinay avao » : « on ne peut pas dire *foko* pour les morts... nous disons *zanahary*, nos *zanahary*, seulement cela ».

Cette précision, qui marque la différence entre les apparentés vivants et les ancêtres *zanahary* – par définition – morts, distingue également les ancêtres des ascendants *raza* qui sont « opératoires » dans le sens où, vivants ou morts, ils sont pris en compte pour la détermination des appartenances aux groupes de descendance et pour le comput généalogique des relations de parenté. Je n'ai pas entendu des Masikoro ou des Vezo parler des *zanahary* mais les invocations aux ancêtres (*tsiperano*) introduisent la nouvelle notion de matoe qui, en relation avec le concept de grand ancêtre (*razambe*), permet de préciser l'extension du *foko* : « Tahien-dragnahare, tahien'gny raza, tahien'gny matoe... » : « Que l'on soit protégé par dieu, par les ancêtres... par les *matoe*... »

Véritables souches ou « sol », « terre » (*tany/tane*) dont on provient, les ancêtres lointains *matoe* dont on a oublié les noms, sont considérés comme formant une entité collective diffuse : « matoe io fotoben'gny raza » : « ces *matoe* sont la grande souche des ancêtres ou de l'ancestralité ».

Le critère distinctif décisif tient à ce que « l'on connaît l'histoire des *raza* alors que l'on ne connaît pas celle des *matoe* » : « matoe tantara tsy hay, raza tantara hay ».

Ceci explique que les *mpanjaka* qui connaissent les généalogies de leurs ancêtres n'utilisent pas fréquemment ce terme.

En résumé, ce qui confirme les discussions sur la notion rituelle du *foko* antandroy, le *foko* de l'extrême-sud et du sud-ouest malgache se définit par rapport à un *razambe* unique qui seul désigné par ce terme est *à l'origine de la lignée localisée* (*foko*) à laquelle on

appartient. Je le répète, le *razambe* est toujours le père (G + 3) du père du père (G + 2 ou *raza*) du père (G + 1 ou *rae*). Par rapport à l'ancêtre *razambe* (que l'on appellerait *lonjo be* dans la région betsimisaraka du Bas-Maningory) les sept autres ancêtres de la parentèle (*kila olo mana raza valo*) sont de simples ancêtres *raza* désignés du même terme qui désigne les grands-parents. Très généralement les ancêtres de la génération G + 4 confondus dans la catégorie des *matoe* ferment l'épure. S'ils se souviennent de leurs ancêtres plus éloignés, les *mpanjaka* font toujours partir leur *foko* du même *razambe* ; pour Zanatany de Ndriamagnale de la figure précédente.

Cette conception du *foko* valable aussi bien pour l'ordre *mpanjaka* que pour l'ordre roturier éclaire deux autres points. Seuls des agnats masculins peuvent être à l'origine des *foko*. Le *foko* est un concept opératoire et en même temps, (compte tenu de la durée de la vie humaine des propriétés et des obligations commune de ses membres), une réalité concrète. A moins qu'Ego ne soit *mpanjaka* par double filiation, ses parents (*agnats*) *foko* se trouvent du côté paternel et ses parents *longo* du côté maternel. De la même façon, à moins d'être nées, elles, de mères Andrevola, les épouses des *mpanjaka* ne sont pas *foko* :

> « Ampela vinaly tsy foko, fa ny anabavin-dray, anabavin-draza tena foko mihitsy... satria ampela valiny tsy tariha Andrevola fa tariha vohitse hafa » : « les femmes que l'on épouse ne sont pas des *foko*, mais les sœurs du père, les sœurs des (gens de la même) *raza*, sont vraiment des *foko*... ceci parce que les femmes épousées n'appartiennent pas à la descendance des Andrevola mais à d'autres descendances de roturiers ».

Si l'on se rapporte aux figures 4 et 5 de l'Introduction, les Andrevola du Mangoky considèrent comme *foko* leurs parents *mpanjaka* de la ligne agnatique et comme *longo* tous leurs autres parents et alliés roturiers des autres lignes de la parentèle. Le critère est donc un critère d'ordre ou d'état social. Roturiers ou *mpanjaka* les *foko* sont définis « en descendant ». Si, du point de vue d'Ego de la génération G0, ses germains, premiers et deuxièmes cousins font effectivement partie de son *foko* décompté à partir du *razambe* commun de la génération G + 3, dès lors qu'ils se trouvent à la tête de la lignée de leurs enfants et petits-enfants, pour démarquer leur propre lignée des lignées de leurs germains, ils peuvent – sans leur dénier un instant leur qualité de parents *foko* – les désigner comme des *longo*. L'emploi quelque peu surprenant de ce terme à l'intérieur de l'ensemble *foko* de leurs pères ou grands-pères paternels respectifs ne vaut que dans ce contexte. La terminologie bifurquée pour les parentes d'Ego masculin du côté paternel et maternel et pour ses enfants et ceux de ses collatéraux de même ancestralité d'un côté et de ses collatérales de l'autre, facilite les distinctions entre les collatéraux et les descendants *foko* et *longo*. Une explication plus détaillée de la bifurcation malgache déterminant, au-delà des termes qui les désignent (*foko/longo, foko/tariratse*), les parents ascendants et descendants de même ancestralité ou d'ancestralités différentes est d'autant nécessaire qu'elle varie : selon qu'Ego est de statut *(a)mpanjaka* : princier ou non princier ou roturier (*vohitra/vohitse*), selon son sexe et, selon qu'il s'agisse comme dessus de distinguer dans un même ensemble d'ancestralité la descendance d'Ego des descendances de ses germains et collatéraux.

Les milieux *mpanjaka* utilisent d'une manière très particulière la bifurcation inhérente à la distinction des enfants d'homme et de femme. Brièvement :

> Pour Ego *mpanjaka* du nord ou du sud, les enfants d'hommes ou de femmes *mpanjaka* qui leurs transmettent leurs statuts, sont *mpanjaka*. Ceci, dans le sud à la

seule exception signalée des enfants nés des mariages hypogames de leurs mères *mpanjaka* avec des conjoints roturiers de « bonnes ancestralités » (*raza soa*) qui suivent le statut roturier de leur père. Les « bonnes ancestralités » se retrouvent dans tout l'ouest sakalava ; au nord-ouest des roturiers de statut élevé tels les Magnoromby forment une grande catégorie dans laquelle se recrutaient les sacrificateurs. Autorisés ainsi que les roturiers masikoro des quatre « bonnes ancestralités » à épouser des femmes *ampanjaka,* ils transmettaient également leur statut à leurs enfants. Dans le sud-ouest ces parents de statut non-*mpanjaka* ne sont pas des *foko* mais des *longo*. Et ce, même si nés des sœurs du père d'Ego, ils se trouvent par rapport à lui du côté paternel, faisant ainsi mentir l'adage selon lequel (toujours pour les *mpanjaka*) « il n'y a de parents *foko* que du côté paternel ».

Cet usage *mpanjaka* est en contraste complet avec ce qui se passe dans les ordres roturiers à parentèle bilatérale puisqu'Ego roturier reconnaît comme parents *foko* les descendants de ses huit arrière-grands-parents (par conséquent des deux côtés paternel et maternel).

Si Ego du nord est roturier, de par la règle d'exogamie, ses enfants et ceux de ses collatéraux de même ancestralité font partie de son ancestralité tandis que ses *asidy* nés des unions exogames de ses collatérales appartiennent aux ancestralités de leurs pères respectifs. En raccourci, pour Ego sont *zanaka* les enfants de son ancestralité et *asidy* ceux qui n'en font pas partie. La distinction *zanaka/asidy* qui oppose les membres de la première génération descendante de même ancestralité à ceux d'ancestralité différente ne vaut que du point de vue d'Ego masculin. Du point de vue d'Ego féminin cette distinction est sans objet puisque, lorsqu'elle est de même ancestralité que ses collatéraux masculins, elle ne peut regarder leurs enfants (à l'égal des siens) que comme des *zanaka* et non comme des *asidy*. Cela, je l'ai dit (cf. Conclusion), peut varier selon les contextes et il arrive qu'une sœur désigne comme *asidy/asily* les enfants de son frère.

Une dernière utilisation des concepts de *foko* et de *longo* propre aux ordres princiers et roturiers mahafaly et au seul ordre princier des Andrevola masikoro opérant à l'intérieur des mêmes patri-groupes d'ancestralité (entre des parents agnats ou doublement agnats et par conséquent, *foko*) sert à distinguer la descendance d'Ego de celle de ses collatéraux (un usage qui au cours des premières enquêtes m'avait passablement perdu). Je l'ai dit ci-dessus, lorsque Ego voit naître les fils de ses fils, il peut, pour marquer la différence entre sa lignée propre et celles formées par la descendance de ses germains et collatéraux plus éloignés, considérer la sienne comme formant un ensemble *foko* et les lignées des enfants et petits-enfants de ses sœurs *et aussi de ses frères*, comme formant non pas des ensembles *foko* mais bien, des ensembles *longo*. Cette distinction, utilisée pour les mêmes raisons par ses descendants et par ceux de ses collatéraux, ne se ramène pas à la distinction *zanaka* ou *anake/asidy* ou encore dans le sud *anake/kelianake*, qui sépare les descendants des collatéraux agnats de même ancestralité des collatéraux non agnats. Elle ne se ramène pas davantage à la distinction antandroy faite entre les catégories de *foko* et de *tariratse* (chapitres neuf et dix) qui, opérant à l'intérieur de la seule descendance ou lignée d'Ego, apportent une précision supplémentaire en distinguant ses descendants directs agnats de ses descendants non agnats.

Je ne m'étends pas sur cés distinctions dont l'intérêt est de montrer qu'il est inutile de s'essayer à des définitions générales de ces concepts en dehors des contextes précis de leur utilisation qui, seuls, en déterminent les contenus.

Les différences dans leurs acceptions *mpanjaka* et roturières étant posées, il n'est pas sûr que les deux concepts de *foko* et de *longo mpanjaka* et roturiers divergent radicalement. Le fait que les *mpanjaka* n'épousent ni leurs proches parents *foko*, ni leur proches parents *longo* (c'est-à-dire qu'à nouveau, ils s'abstiennent de répéter les mariages de leur père, du père de leur père et du père du père de leur père), instaure pour les parents éloignés *longo* le même type d'interdiction que celui de l'ordre roturier qui prohibe les unions avec tous les parents *foko* de la parentèle bilatérale. Il est encore évident, qu'en dépit des qualifiants de *foko* et de *longo* précisant le statut *mpanjaka* ou roturier des parents, les effets dans le domaine de l'alliance sont à tous égards identiques. Les différences tiennent aux fins politiques que ces différents arrangements permettent. Si l'on y réfléchit, les unions préférentielles des ordres roturiers avec des *longo* au sens de parents éloignés (*tena longo*) instituent le cycle familier, qui en les transformant en proches parents rattrape par cette endogamie préférentielle de parenté éloignée, les codescendants membres des mêmes *tariha* que l'exogamie de la proche parenté avait dispersés. Les interdictions *mpanjaka* de mariages avec des parents *longo* de statut non *mpanjaka,* favorisant à l'inverse une diversification et une dispersion maximale des alliances, ont pour effet de tisser un réseau serré de relations politiques qui renforce leur autorité. Outre qu'elles maintiennent l'ordonnancement hiérarchique de la société, les unions *mpanjaka* recoupent (par la chaîne des germains et collatéraux agnats né de mères de toutes conditions) au travers de toutes les classes, catégories et groupes de patrifiliation de la société.

Il est possible, pour terminer avec cette paire de concepts, de noter qu'à la différence de la classe *foko* roturière qui est une parentèle bilatérale de proches parents descendant des huit arrière-grands-parents (G + 3) qu'il est interdit d'épouser, *les classes* foko et longo *des* mpanjaka *Andrevola (Maroseragnana ou autres) sont des parentèles personnelles unilatérales. Patrilatérales pour ce qui est des parents* foko, *matrilatérales pour ce qui est des parents* longo. Ceci confirme également que l'opposition *foko/longo* des milieux *mpanjaka* n'est rien d'autre qu'une opposition de statut non susceptible de changer de quelque manière que ce soit les règles fondamentales de l'exogamie.

### *La structure des lignées (*foko*) Andrevola*

En résumé le *tariha* Andrevola constitue un ensemble d'ancestralités intérieurement ramifié par des lignages eux-mêmes segmentés en lignes *foko*. Les mariages des femmes *mpanjaka* ne font pas problème. Leurs enfants, nés de mariages hypogames avec des roturiers *vohitse* de bonnes ancestralités, sont roturiers. Ceux nés d'autres partenaires traités comme géniteurs dont le statut est en quelque sorte écrasé par celui de la *mpanjaka* sont *mpanjaka*. A l'intérieur de l'ordre ou des *foko mpanjaka*, les différences de rang entre les demi-germains et collatéraux sont produites par les statuts, rangs ou conditions de leurs mères, les rangs les plus élevés étant occupés par ceux des enfants nés (d'unions patri-endogames) de père et de mère *mpanjaka* et ainsi *mpanjaka* par double filiation. La transmission du statut et du rang par les femmes n'est pas sans faire problème. Ainsi, les enfants nés de maris de bonnes ancestralités (*raza soa*), de statut pourtant roturier, sont considérés comme de rang supérieur à ceux nés des partenaires sexuels de leur mère qui pour cette raison sont de statut *mpanjaka* ! Une fois de plus cette inconsistance ne gêne

pas les interlocuteurs. Quoi qu'il en soit, dans un lointain passé, les milieux *mpanjaka* auraient pratiqué une stricte endogamie :

> « Taloha maré, tsy nisy faly ny mpanjaka, tsy tian'olo hafa, nanambaly anabavy, kelireny, kelianake... » : « Il y a très longtemps les *mpanjaka* n'avaient pas d'interdits ils se mariaient avec leurs sœurs, les sœurs de leur père et de leur mère, les filles (nièces) de leurs frères et de leurs sœurs... »

Je le répète, l'idée que les souverains et princes susceptibles de régner n'ont pas d'interdits est générale à Madagascar, faisant d'ailleurs comparer les souverains et membres de la famille royale à des « bêtes » (*biby*), qui comme eux ne sont soumis à aucune contrainte. Si elles ont effectivement existé (un cas de mariage royal Maroseragna de demi-germains est attesté) de telles unions sont impensables aujourd'hui y compris dans le milieu *mpanjaka*. Permettant les unions avec des collatérales, il exclut avec autant de force qu'en Androy les mariages obliques qui, ruinant la relation parents/enfants, nécessitent d'être réparés par des rituels coûteux accompagnés de sacrifices de zébus censés tels, les *fafy* antemoro décrits dans l'ouvrage cité de R.P. Dubois, en effaçant leurs effets et en rétablissant la relation antérieure, restaurer l'ordre normal du *lahatse/lahatra*. Cette représentation idéologique du passé continue à valoriser les mariages endogames produisant des *mpanjaka mena* : des « princes rouges » ou en mahafaly des *mpanjaka kine* dont la supériorité, tenant à la force et au caractère « brûlant » (*may*) de leur sang (cf. Appendice précédent), les rend aptes à régner « avec puissance » (*mpanjaka mahery fanjaka*) et leur permet sans danger d'être des *mpanjaka mitan-jigny*, détenteurs de reliques *jigny*. (On sait que dans le Menabe et le Boina sakalava les reliques sont appelées *dady*, un terme signifiant grand-père et ancêtre). Dans le même temps cette puissance intrinsèque (*hery*) dérivée de la force de leur sang communique une qualité dangereuse (*sarotse/sarotra*) à tout ce qui les touche et les entoure, ce qui explique que dans tous les villages de la côte ouest de Madagascar la visite d'un *mpanjaka* et, tout particulièrement d'un *mpanjaka* par double filiation exerçant les fonctions d'*(a)mpanjaka be*, de « grand *mpanjaka* », est toujours considérée comme une grave affaire.

> Gillian Feeley-Harnik a su en rendre compte et surtout communiquer l'atmosphère d'inquiétude bien compréhensible au point que le crachat d'un *mpanjaka* qui ne manquerait pas de tuer la terre, doit être recueilli... (1991, notamment 86 et 384-385), avec des réflexions très amusantes rejoignant celle d'un habitant de Marotogny dans le nord de la presqu'île d'Ampasindava au sud de Nosy Be qui dans l'attente de la visite de l'*ampajaka be* Amada rongeait son frein et maugréait visiblement contrarié que (par les inombrables interdits *fady* qu'elle impose) la venue d'un *ampanjaka* « tracasserait jusqu'à des morts » : « mampijaly olo maty ».

Pour désigner les Princes « rouges » ou *kine*, les interlocuteurs emploient souvent l'expression : « kapila vola tsy magnanila » faisant avec « kapila vola » allusion aux « plats d'argent », privilège des seuls princes « pur sang », et soulignant par le « tsy magnanila » (litt. : « qui ne sont pas d'un seul côté ») qu'il s'agit bien de princes par double filiation, et non pas, précisément, de « demi-*mpanjaka* » d'un seul côté (*magnanila*) nés de mère *vohitse*, voire d'une descendante d'esclave, ce qui était bien le cas du vieil Homia de Bekoropoka dont il a été question.

# Bibliographie

## Général


AUGUSTINS G., 1989, *Comment se perpétuer ? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes,* Nanterre : Société d'ethnologie.

BARRAUD C., 1990, Wife-givers as ancestors and ultimate values in the Kei Islands. in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 146* : 193-225.

BARRAUD C., COPPET D. DE, ITEANU A., JAMOUS R,. 1984, Des relations et des morts, quatre sociétés vues sous l'angle des échanges *in* GALEY (421-520).

BARRAUD C. and PLATENKAMP J.D.M., 1990, Rituals and the Comparison of Societies *in Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 146* : 103-124.

BARTON R.F., édit. 1969, *Ifugao Law,* Berkeley and Los Angeles : University of California.

BENDA-BECKMANN VON F., 1979, *Property In Social Continuity. Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through time in Minangkabau, West Sumatra.* The Hague : Martinus Nijhoff.

BERGSON H., ed. 1958, *Les deux sources de la morale et de la religion,* Paris : Presses Universitaires de France.

BOURDIEU P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle.* Genève : Droz.

BOURDIEU P., 1979, Les trois États du capital culturel *in Actes de la recherche en sciences sociales 30* : 3-6.

BOURDIEU P., 1980, Le capital social *in Actes de la recherche en sciences sociales 31* : 2-3.

BOURDIEU P., 1983, The Forms of Capital *in Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education.* RICHARDSON J.G. ed. New York : Greenwood Press.

BOURDIEU P., 1983, The Genesis of the Concepts of « Habitus » and « Field » *in Sociocriticism 2 n° 2* : 11-24.

BOURDIEU P. and WACQUANT L., 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago : University Press.

BOURDILLON M., 1982 (revised edition), *The Shona Peoples,* Gweru. Mambo Press.

BUCHLER I.R. and SELBY H.A., 1968, *Kinship and Social Organization. An Introduction to Theory and Method.* New York, London, Macmillan and Collier Macmillan.

CONDOMINAS G., 1980, *L'espace social, à propos de l'Asie du sud-est,* Paris, Flammarion.

COPPET D. DE, 1992, Comparison, a universal for anthropology. in *Conceptualizing Society* ; Adam Kuper ed. London : Routledge, 59-74.

DOI T. ed. 1981, *The anatomy of dependence,* Tokyo, New York, London : Kodansha International.

DUMAS-CHAMPIONS F. à paraître « Le sang y accorde », la relation cultuelle entre vivants et ancêtres chez les Réunionnais d'origine malgache.

DUMONT L., 1975, *Dravidien et kariera, l'alliance de mariage dans l'Inde du sud et en Australie,* Paris, Mouton.

DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne,* Paris, Seuil.

ERIKSON K., 1966, *Wayward Puritans. Study in the Sociology of Deviance.* New York, Chester, Brisbane, Toronto, Singapore : John Wiley and Sons.

EVENS T., 1984, Nuer Hierarchy, *in* GALEY : 319-334.

FELDMAN J. éditeur, 1985, *The Eloquent Dead, Ancestral Sculpture in Indonesia and South East Asia,* Los Angeles : UCLA.

FORTES M., 1969a, *Kinship and the Social Order : the legacy of Lewis Henry Morgan.* Chicago : Aldine.

FORTES M., 1969b, Introduction *in* GOODY J.

FOX J.J., 1990a, Hierarchy and Precedence, *Working Paper n° 3 – Comparative Austronesian Project, Department of Anthropology,* RSPAS, Australian National University, Canberra.

FOX J.J., 1990b, Sisters Since the Trunk or Heaven, Brothers Since the Rim of the Earth : Progenitor Lines of Origin in Some Societies of Eastern Indonesia, *communication inédite donnée à la Conférence « Hierarchy, Ancestry, and Alliance »,* Australian National University, Canberra, 25-30 janvier.

GALEY J.C., 1984, *Différences valeurs hiérarchie : textes offerts à Louis Dumont,* Paris, EHESS.

GOLDMANN I., 1970, *Ancient Polynesian Society,* Chicago and London, University Press.

GOODY J., éditeur, 1969, *The Developmental Cycle in Domestic Groups* (1-14) Cambridge : Departement of Archaelogy and Anthropology, University Press.

HABERMAS J., 1987, *Théorie de l'agir communicationnel, tome I Rationalité de l'agir et rationalisation de la société,* tome 2. Pour une critique de la raison fonctionnaliste. Paris: Arthème Fayard (traduction de *Theorie des kommunikativen Handelns* Band II. Franfurt am Main : Suhrkamp).

HABERMAS J., 1988, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences.* Paris : Gallimard (traduction de *Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen,* Franfurt am Main : Suhrkamp).

HÉRITIER F., 1981, *L'exercice de la parenté,* Paris, Gallimard, Le seuil.

HERTZ R., 1928, *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore,* Paris, Félix Alcan.

HOUSEMAN M., 1988, Toward a complex model of parenthood : two African tales *in American Ethnologist,* 15 (4) : 658-677).

JOSSELIN DE JONG J.P.B. de 1935, De Maleische Archipel als Ethnologisch Studieveld. Leiden ; J. Ginsberg (Discours inaugural).

LEACH E.R., 1960a, The Sinhalese of the Dry Zone of Northern Ceylon *in* G.P. MURDOCK 1960 éditeur : 116-126.

LEACH E.R., 1961, *Rethinking Anthropology,* London, Athone Press.

MOISSEEFF M., 1992, Enjeux anthropologiques de la thérapie familiale avec les adolescents, *in L'adolescence et crise familiale. Thérapie familiale par phases,* GAMMER C. et CABIÉ M.-C. éditeurs, Toulouse, Éditions Erès.

MOYER D.S., 1975, *The Logic of the Laws. A Structural Analysis of Malay Language Legal Codes from Bengkulu.* The Hague, Martinus Nijhoff.

MURDOCK G.P., 1949, *Social Structure,* New York, Mac Millan.

MURDOCK G.P., 1960, éditeur, *Social Structure in South East Asia,* Chicago, Viking Fund Publications *in* Anthropology.

OTTINO P., 1972a, *Rangiroa : Parenté étendue, Résidence et Terres dans un atoll polynésien,* Paris, Éditions Cujas.

SCHEFFLER H., 1972, System of Kin Classification : A Structural Typology *in Kinship Studies in The Morgan Centennial Year,* Washington : The Anthropological Society : 113-133, REINING P. éditeur.

SCHÜTZ A., 1981, *Der sinnhafte Ausbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie,* Frankfurt am Main : Suhrkamp.

SCHÜTZ A. et LUCKMANN Th., 1979, *Strukturen der Lebenwelt Band I.* Frankfurt am Main : Suhrkamp.

TCHERKÉZOFF S., 1987, *Dual classification reconsidered. Nyamwenzi sacred kinship and other examples.* Cambridge : University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

WOUDEN F.A.E. VAN 1968, *Types of Social Structure in Eastern Indonesia.* The Hague : Martinus Nijhoff (traduit par R. Needham).

## Madagascar

Anonyme, 1956, *Hazavana anatin'ny aizina (Finoana katolika sy fomban-drazana),* Diégo-Suarez : Imprimerie Saint-Joseph.

ABE Y., 1984, *Le riz et la riziculture à Madagascar,* Paris, Éd. du CNRS.

ABINAL et MALZAC S.J. ed. 1987, *Dictionnaire malgache-français,* Fianarantsoa.

ALTHABE G., 1969, *Oppression et libération dans l'imaginaire,* Paris, François Maspero.

ANDRIAMANJATO R. (Pasteur), 1957, *Le Tsiny et le Tody dans la Pensée Malgache,* Paris, Présence Africaine.

BARÉ J.F., 1974, La terminologie de parenté sakalava du nord (Madagascar) *in L'Homme,* Paris-La Haye, Mouton.

BARÉ J.F., 1977, *Pouvoir des vivants, langage des morts : idéo-logiques Sakalava,* Paris, François Maspero.

BARÉ J.F., 1980, *Sable Rouge. Une monarchie sakalava du nord-ouest malgache dans l'histoire,* Paris, L'Harmattan.

BARÉ J.F., 1986, L'organisation sociale sakalava du nord ; une récapitulation *in* KOTTAK *et allii,* 353-392.

BATTISTINI R., 1964, *Géographie humaine de la plaine cotière Mahafaly,* Paris, Éditions Cujas.

BEAUJARD Ph., 1983, *Princes et Paysans, les Tanala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar,* L'Harmattan, Paris.

BEAUJARD Ph., 1991, *Mythe et Société à Madagascar (Tanala de l'Ikongo),* Paris, L'Harmattan.

BIRKELI E., 1926, *Marques de bœufs et traditions de raza.* Oslo : *Etnografiske Museum Bull. 2.*

BLOCH M., 1968, Tombs and Conservatism Among the Merina of Madagascar, *in Man, vol. 3, n° 1* : 94-104.

BLOCH M., 1971a, *Placing the Dead, Tombs, Ancestral Villages, and Kinship Organization in Madagascar,* London and New York : Seminar Press.

BLOCH M., 1971b, The Implications of Marriage Rules and Descent: Categories for Merina Social Structures, *in American Anthropologist, n° 73*: 164-78.

BLOCH M., 1971c, Decision-making in councils in Madagascar, *in* A. RICHARDS et A. KUPER (éditeurs), *Councils in Action,* Cambridge Papers in Social Anthropology n° 6, Cambridge: Cambridge University Press.

BLOCH M., 1975, Property and the end of affinity, *in* M. BLOCH (éditeur), *Marxist Analyses and Social Anthropology* (ASA Monography n° 2) London, Malaby.

BLOCH M., 1978, Marriage Amongst Equals: An Analysis of the Marriage Ceremony of the Merina of Madagascar, *in Man, vol. 13*: 21-33.

BLOCH M., 1981, Hierarchy and Equality in Merina Kinship. *in Ethnos, vol. 46*: 5-18. Réimprimé comme chapitre 6 *in* BLOCH 1989.

BLOCH M., 1985, Almost Eating the Ancestors, *in Man, vol. 20, n° 4*: 631-46. Réimprimé comme chapitre 8 *in* BLOCH 1989.

BLOCH M., 1986, *From Blessing to Violence, History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar,* Cambridge, Cambridge University Press.

BLOCH M., 1989, *Ritual, History and Power. Selected Papers in Anthropology.* Monographs on Social Anthropology n° 58. London and Atlantic Highlands, NJ: The Athlone Press.

CALLET F., réédition 1981, *Tantara ny Andriana eto Madagascar. Documents historiques d'après les manuscrits malgaches.* Tome II. Tananarive: Presse Catholique

CALLET F., 1953, *Histoire des Rois d'Imerina,* trad. de G.S. Chapus et E. Ratsimba. Tome I. Tananarive: Académie Malgache.

CAMACHO M., 1986, *Les poubelles de la survie: la décharge municipale de Tananarive,* Paris, L'Harmattan.

CAROL J., 1898, *Chez les Hova (Au Pays Rouge),* Paris, Paul Ollendorff.

CHAMPION B., ed., 1995, *L'étranger intime. Mélanges offerts à Paul Ottino. Madagascar, Tahiti, Insulinde, Monde swahili, Comores, Réunion,* Saint-André, Réunion Université de la Réunion.

CHEVALIER L., 1952, Madagascar, Populations et ressources, *Travaux et Documents Cahiers n° 15,* Paris, Presses Universitaires de France.

CONDOMINAS G., 1960, *Fokon'olona et Collectivités Rurales en Imerina,* Paris, Berger-Levrault.

COTTE R.P.V., 1946, *Regardons vivre une tribu malgache,* Paris, La Nouvelle Édition.

COULAUD D., 1973, *Les Zafimaniry, Un Groupe Ethnique de Madagascar à la Poursuite de la Forêt,* Tananarive: Imprimerie Fanontam-boky Malagasy.

COUSINS Rev. W.E. et RANDZAVOLA H., édition 1963, *Fomba Malagasy,* Tananarive, Librairie Protestante (réédition des *Malagasy Customs* de Cousins de 1876).

DAHL O. Ch., 1951, *Malgache et Maanjan. Une comparaison linguistique,* Oslo, Avhandlinger utgitt av Egede Instituttet.

DECARY R., 1962, *La Mort et les Coutumes funéraires à Madagascar,* Paris, G.P. Maisonneuve et Larose.

DESCHAMPS H., 1936, Les Antaisaka (Géographie humaine, Coutumes et Histoire d'une population malgache), Tananarive.

DESCHAMPS H., 1959, *Les migrations intérieures à Madagascar,* Paris, Berger-Levrault.

DESCHAMPS H. et VIANÈS S., 1959, *Les Malgaches du Sud-Est,* Paris, Presses Universitaires de France.

DÉLIVRÉ A., 1974, *L'Histoire des Rois d'Imerina: Interprétation d'une tradition orale,* Paris, Klincksieck.

DEZ J., 1966, Les Feux de Végétation, Aperçus Psychosociologiques, *in Bulletin de Madagascar, 247*: 211-29.

DEZ J., 1969, Au Pays Betsimisaraka : Habitat et Communications, *in Bulletin de l'Académie malgache, n° 47/1 and 47/2* : 115-45.

DEZ J., 1981, L'illusion de la non-violence dans la société traditionnelle malgache, *in Droit et Culture* : 21-44, Paris.

DRURY R. édition de 1969 (première édition 1890), *Madagascar : or Robert's Drury Journal during fifteen years' captivity on that Island.* New York, Negro Universities Press

DUBOIS H.-M., S.J., 1938, *Monographie des Betsileo,* Paris, Institut d'Ethnologie.

DUBOIS R., 1978, *Olombelona, Essai sur l'existence personnelle et collective à Madagascar,* Paris, L'Harmattan.

EGGERT K., 1986, Mahafaly as Misnomer in KOTTAK *et allii* ed. 321-335.

FANONY F., 1974, *Fasina,* Thèse doctorat 3e cycle non publiée, Paris.

FAUBLÉE J., 1954a, *La Cohésion des Sociétés bara,* Paris, Presses Universitaires de France.

FAUBLÉE J., 1954b, *Les Esprits de la vie à Madagascar,* Paris, Presses Universitaires de France.

FEELEY-HARNIK G., 1986, Ritual and Work in Madagascar *in* KOTTAK *et alii* ed. 157-174.

FEELEY-HARNIK G., 1991, *A Green Estate,* Washington and London : Smithsonian Institution Press.

FLACOURT E. de, édition 1991, *Histoire de la Grande Ile de Madagascar, édition de 1658,* Saint André (Réunion) : Mascarin ; Nouvelle édition par Karthala en 1994.

FUGLESTAD F., 1982,The Tompon-tany and the Tompon-drano in the History of Central and Western Madagascar, *in History in Africa, vol. 9* : 61-75.

FUKAZAWA H., 1988, A Circle of Blessings and Fertility : Culture Complex of Rice Culture and Cattle Breeding Among the Tsimihety, *in* Yoshikazu TAKAYA (ed.), *Madagascar : Perspectives from the Malay World* : 113-164, Kyoto : Center for Southeast Asian Studies, Kyoto University.

GENNEP VAN, 1904, *Tabou et Totémisme à Madagascar,* Paris, Ernest Leroux Éditeur.

GERBINIS M.L. édition 1964, *La langue malgache enseignée suivant la méthode directe.* Cours Publics professés à Tananarive, deuxième libres (9e et 7e éditions). Tananarive : Imprimerie Nationale.

GUÉRIN M., 1977, *Le défi. L'Androy et l'appel à la vie.* Fianarantsoa : Ambozontany.

GUILLAIN M., 1845, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar,* Paris, Imprimerie Royale.

HÉBERT J.-Cl., 1958, La parenté à plaisanterie à Madagascar ; Étude d'ethnologie juridique *in Bulletin de Madagascar,* mars-avril : 181-335.

HEURTEBIZE G., 1986a, Quelques aspects de la vie dans l'Androy. Tananarive : Musée d'Art et d'Archéologie (miméographié).

HEURTEBIZE G., 1986b, *Histoire des Afomarolahy (Extrême Sud de Madagascar).* Paris, Centre National de la Recherche Scientique.

HEURTEBIZE G. sans date, manuscrit d'une soixantaine de pages sur l'Androy de la région d'Analamahery numéroté partiellement.

HOERNER J.-M., 1990, *La dynamique régionale du sous-développement du sud-ouest de Madagascar.* Montpellier et Perpignan : Universités Paul Valery.

HUNTINGTON R., 1973, Death and the Social Order : Bara Funeral Customs, *in African Studies 32 (2)* : 65-84.

HUNTINGTON R., 1978, Bara Endogamy and the Incest Prohibition. *Bijdragen Tot de Taal, Land- en Volkenkunde 134* : 30-62.

HUNTINGTON R., 1988, *Gender and Social Structure In Madagascar,* Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press.

KENT R.K., 1970, *Early Kingdoms in Madagascar 1500-1700,* New York : Holt Rinehart and Winston.

KENT R.K., 1979, *Madagascar in History - Essays from the 1970's,* Albany, California : The Foundation for Malagasy Studies.

KOECHLIN B., 1975, *Les Vezo du sud-ouest de Madagascar. Contribution à l'étude de l'éco-système de semi-nomades marins,* Paris, Mouton.

KOTTAK C. Ph., 1971a, Cultural Adaptation, Kinship, and Descent in Madagascar, *in Southwestern Journal of Anthropology, vol. 27, n° 2* : 129-47.

KOTTAK C. Ph., 1971b, Social Groups and Kinship Calculation Among the Southern Betsileo, *in American Anthropologist, n° 73* : 178-93.

KOTTAK C. Ph., 1980, *The Past and the Present, History, Ecology and Cultural Variations in Highland Madagascar,* Ann Arbor : The University of Michigan Press.

KOTTAK C. Ph., 1986, Kinship Modelling : Adaptation, Fosterage and Fictive Kinship among the Betsileo *in* KOTTAK *et allii* 277-298.

KOTTAK C. Ph., RAKOTOARISOA J.-A., SOUTHALL A., VÉRIN P. éditeurs 1986, *Madagascar. Society and History,* Durham, Carolina Academic Press.

LAHADY P., 1979, *Le Culte Betsimisaraka,* Fianarantsoa, Ambozontany.

LAVONDÈS H., 1967, *Bekoropoka : quelques aspects de la vie familiale et sociale d'un village malgache,* Paris, Mouton.

LAVONDÈS H., 1969, Idéologie patrilinéaire et parenté cognatique dans le sud-ouest de Madagascar *Paper prepared for participants In symposium n° 46, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research,* Burg Wartenstein August 23-September 1, 1969.

LEITÃO H., 1970, *Os dois descobrimentos da ilha de São Lourenço mandados fazer pelo vice-rei D. Jerônimo de Azevedo nos anos de 1613 a 1616.* Lisboa, Centro de Estudos Historicos Ultramarinos.

LINTON R., 1933, *The Tanala, a hill tribe of Madagascar,* Chicago, Field Museum of Natural History.

LINTON R., 1960, Rice, A Malagasy Tradition, in Simon and Phoebe OTTENBERG editors, *Cultures and Societies in Africa*:109-15, New York, Random House.

LOMBARD J., 1973, La société et l'Art Funéraire *in Malgache qui es-tu ?,* Neuchâtel, Musée d'Ethnographie.

LOMBARD J., 1988, *Le royaume sakalava du Menabe, Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar (XVII^e-XX^e siècles)* Paris, ORSTOM.

LOMBARD J., 1986, Le temps et l'espace dans l'idéologie politique de la royauté Sakalava-Menabe *in* KOTTAK *et allii,* 143-156.

MACK J., 1986, *Madagascar, Island of the Ancestors,* London, British Museum Publications Ltd.

MANGALAZA E.R., 1988, *Vie et Mort chez les Betsimisaraka (Rupture et Continuité)* ; deux volumes, thèse pour le Doctorat ès-Lettres en Sciences Humaines non publiée.

MANGALAZA E.R., 1994, *La poule de Dieu. Essai d'anthropologie philosophique chez les Betsimisaraka (Madagascar),* Mémoires des Cahiers Ethnologiques n° 4, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.

MANNONI O., 1950, *Psychologie de la colonisation,* Paris, Seuil.

MANNONI O., 1964, *Prospero and Caliban* (traduction précédent) New York, Prager.

MARTINEAU A., 1894, *Madagascar,* Paris, Ernest Flammarion.

MELLIS J.V., 1938, *Nord et Nord-Ouest de Madagascar « Volamena et Volafotsy »,* Tananarive, Pitot de la Beaujardière.

MOLET L., 1959, L'expansion Tsimihety, *Mémoires de l'IRSM, série C, t. 5* : 1-196, Tananarive.

MOLET L., 1979, *Le Bain royal à Madagascar. Explication de la fête malgache du Fandroana par la coutume disparue de la manducation des morts,* Tananarive, Imprimerie Luthérienne.

MOLET L., 1979, *La Conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina,* 2 vol., Paris, L'Harmattan.

MONDAIN G., 1925, *Raketaka, Tableau de Mœurs Féminines Malgaches Dressé à l'Aide de Proverbes et de Fady,* Paris, Éditions Ernest Leroux.

NDEMA J., 1973, *Fomba Antankay (Bezanozano).* Fianarantsoa, Ambozontany.

OTTINO A., 1995, First Settlers, Rice-Cultivation, and the Alliance with Nature Spirits. Agrarian rituals and the reproduction of the world-order In Madagascar *in ouvrage collectif offert à P. Ottino.* B. CHAMPION éditeur.

OTTINO P., 1959, L'élaboration de la décision dans les groupes du sud de Madagascar. Compte rendu du Colloque de psychologie de Tananarive (27 août-3 septembre).

OTTINO P., 1963, *Les économies paysannes malgaches du Bas-Mangoky,* Paris, Berger-Levrault - Nouvelle série n° 7.

OTTINO P., 1964a, La crise du système familial et matrimonial des sakalava de Nosy Be, *in Civilisation Malgache. Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Madagascar,* 225-248, Antanarivo.

OTTINO P., 1964b, Les implications techniques et sociales d'une révolution agricole : le cas de la Sakay, Madagascar. *Cahiers de l'Institut de Sciences Économiques appliquées (ISEA)* : 135-195 Paris (réimprimé *in Bulletin de Madagascar*).

OTTINO P., 1965a, Notables et Paysans sans terre de l'Anony, Lac Alaotra, Madagascar. *Cahiers de l'ISEA,* 133-188, Paris.

OTTINO P., 1965b, *Le Tromba* (Madagascar), *L'Homme, Revue française d'anthropologie,* pp. 84-93, Paris.

OTTINO P., 1971, Article-revue d'Henri Lavondès Bekoropoka *in Archipel : Études interdisciplinaires sur le monde insulindien,* 244-253, Paris.

OTTINO P., 1972b, Quelques brèves remarques sur les études de parenté et d'organisation sociale à Madagascar, *in ASEMI, vol. 3, n° 2* : 109-33.

OTTINO P., 1973, Hiérarchie et Alliance dans le Royaume de Matacassi aux XVI[e] et XVII[e] siècles, *in ASEMI, vol. 4 n° 4* : 53-89, Paris.

OTTINO P., 1983, Mythe et Histoire, Les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien et L'ancienne succession dynastique malgache, l'exemple merina *in Les souverains de Madagascar, constructions monarchiques et réappropriation populaire :* 76-96 and 223-263, Françoise Raison-Bourde éditeur, Paris, Khartala (traduction américaine *in History in Africa, 9 et 10* : 221-250 et 242-292. University of Wisconsin).

OTTINO P., 1986, *L'étrangère Intime : Essai d'anthropologie de civilisation de l'ancien Madagascar,* 2 vol. Collection de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris : Édition des Archives Contemporaines.

PAULHAN J., 1982, *Cahiers Jean Paulhan 2, Jean Paulhan et Madagascar 1908-1910,* Paris, Gallimard.

PAVAGEAU J., 1981, *Jeunes paysans sans terres. L'exemple Malgache,* Paris, L'Harmattan.

POIRIER Ch., 1939, Les royaumes Sakalava Bemihisatra de la côte nord-ouest de Madagascar in Notes d'Ethnographie et d'Histoire malgaches (41-114 *in Mémoires de l'Académie malgache, Fascicule XXVIII,* Tananarive : Imprimerie Moderne de l'Emyrne.

POIRIER J., 1964a, La Relation de l'Homme au Sol à Madagascar, A Propos de l'Inventaire Ethno-topographique d'un « Terroir » Malgache, *in Annales de l'Université de Madagascar, Série Lettres et Sciences Humaines, 2* : 57-71, Tananarive.

POIRIER J., 1964b, *Les Bezanozano. Contribution à l'étude des structures sociales d'une population malgache,* Paris, Thèse de doctorat d'État non publiée.

RAHARIJAONA R., 1967, *Le Concept de Propriété en Droit foncier de Madagascar,* Paris, Éditions Cujas.

RAHAJARIZAFY P., 1970, *Hanitra nentin-dRazana,* Fianarantsoa, Librairie Ambozontany.

RAINIHIFINA J., 1975, *Lovantsaina II, Fomba Betsileo,* Fianarantsoa, Ambozontany.

RAISON J.P., 1984, *Les hautes terres de Madagascar, tomes I et II,* Paris, Karthala.

RAISON-JOURDE F., éditeur 1983, *Les Souverains de Madagascar, L'histoire royale et ses résurgences contemporaines,* Paris, Karthala.

RAISON-JOURDE F., 1991, *Bible et Pouvoir à Madagascar au XIX^e siècle. Invention d'une identité chrétienne et construction de l'État,* Paris, Karthala.

RAKOTO I., 1966, *Parenté et mariage en droit traditionnel malgache,* Paris, Presses Universitaires de France.

RAKOTOMALALA M.M., 1990, *Les Tsilokana du Vonizongo, Essai de monographie régionale en Imerina (Madagascar) et Annexes.* Mémoire pour l'obtention du Diplôme de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

RAJAONARIMANANA N., 1986, Quelques traits de l'organisation sociale des Betsileo du Manandriana *in* KOTTAK *et alii* ed. 245-262.

RAMINOSOA N., 1971-1972, Système éducatif de la femme et sa fonction dans la société zafimaniry *in Bulletin de Madagascar n° 307*: 922-951 ; *308*: 3-30; *309*: 107-139; *310*: 215-234. Tananarive.

RASAMUEL M. (Pasteur) sans dates, nombreuses éditions. *Kabary am-panambadiana sy amin'ny fanasana.* Antananarivo : Trano Printy FJKM.

RASAMOELINA D., 1975, *Les Andriandranando, un Groupe Nobiliaire en Imerina (Madagascar),* Mémoire pour l'École Pratique des Hautes Études, Paris.

RAVOAJANAHARY Ch., 1975, Ny Razana. *in Fary Mamy, Kilasy Voalohany.* RAMEMOLALY *et alii* éditeurs. Antananarivo : Trano Printy Loterana.

RAVOLOLOMANGA B., 1992, *Être femme et mère à Madagascar (Tagnala d'Ifanadiana),* Paris, L'Harmattan.

RAZAFIMBOLA M., 1980, *La femme, le cadet et l'esclave, L'exemple Manendy en Imerina.* Thèse de doctorat de troisième cycle non publiée, Paris.

RAZAFIMBOLA J., 1982, *Les descendants de Rainivaratra, Essai du système normatif de la parenté chez les Manendy (atsimon-drano)* Mémoire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales non publié, Paris.

RAZAFINDRABE Rev. P.M., RALAHATRA X., RAVAOMARILALA E., 1981, *Cours de Malgache pour les Étrangers. Fascicule II.* Tananarive : Société malgache d'édition.

RAZAFINDRATOVO J., 1970, *Hiérarchie et Alliance dans un village de l'Imerina,* Thèse de doctorat de troisième cycle non publiée, Paris.

RAZAFINDRATOVO-RAMAMONJISOA J., 1986, Ilafy : terre et parenté. *in* KOTTAK *et allii* 229-243.

RAZAFINTSALAMA Rev. P.A., 1975, *Les Tsimahafotsy d'Ambodimanga, Organisation familiale et sociale en Imerina (Madagascar),* Paris, SELAF.

REY H., 1913, Le Folklore Menabe (avril-mai 1912), *BAM vol. XII*: 43-63.

RICHARDSON Rev. J., 1885, *A New Malagasy-English Dictionary,* Antananarivo : The London Missionary Society.

RUSILLON H., 1912, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalaves de Madagascar : le « tromba »,* Paris, Librairie Alphonse Picard et fils.

RUUD J., 1960, *Taboo, A Study of Malagasy Customs and Beliefs,* Oslo/New York, Humanities Press.

SCHLEMMER B., 1983, *Le Menabe, histoire d'une colonisation,* Paris, Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.

SCHOMERUS-GERNBÖCK L., 1981, *Die Mahafaly. Eine ethnische Gruppe im Süd-Westen Madagaskars,* Berlin, Dietrich Reimer Verlag

SIBREE J., édition, 1969, *The Great African Island* - Chapters on Madagascar, New York, Negro Universities Press.

SOUTHALL A., 1971, Kinship, Descent, and Residence *in Madagascar, in American Anthropologist n° 73* : 145-62.

SOUTHALL A., 1986a, Faliarivo and the Model of Malagasy Kinship *in* KOTTAK *et allii,* 263-276.

SOUTHALL A., 1986b, Common Themes in Malagasy Culture *in* KOTTAK *et allii,* 411-426.

TAKAYA Y. (ed.), 1988, *Madagascar: Perspectives from the Malay World. Center for Southeast Asian Studies,* Kyoto, Kyoto University.

TANAKA K., 1988, Rice and Rice Culture *in* Madagascar: 25-92, in Yoshikazu TAKAYA (ed.), *Madagascar: Perspectives from the Malay World. Center for Southeast Asian Studies,* Kyoto, Kyoto University.

THEBAULT E., 1953, *Traité de droit civil malgache. Les lois et coutumes hovas. Fascicule III: Les successions, les donations, les testaments.* Tananarive, Paris: de Comarmond, Jouve et Cie.

THEBAULT E., 1960, *Le Code des 305 articles,* Tananarive, Imprimerie Officielle.

TONGASOLO et Rev. P., MARENT M., 1985, *Fomban-dRazana Tsimihety,* Fianarantsoa, Ambozontany.

VATOSOANDRANOMASINA J., 1980, *Mahavavy ndreky Sambirano. Fomba Antankarana,* Édition d'auteur.

VÉRIN P., 1990, *Madagascar,* Paris, Karthala.

VÉRIN P. et MANTAUX C.G., 1971, *Souvenirs de voyages d'Alfred Grandidier 1865-1870 d'après son manuscrit inédit de 1916.* Tananarive: Association malgache d'archéologie.

VIG L., 1963, *Croyances et Mœurs des Malgaches,* fascicule I. Tananarive, Imprimerie Luthérienne.

VIG L., 1969, *Charmes, Spécimens de magie malgache,* Bergen, Oslo, Tromsö: Universitetsforlaget.

VOGEL Cl., 1973, Stratégies d'équilibre et d'expansion dans une population d'Imerina *in ASEMI vol. IV n° 4* : 35-51.

VOGEL Cl., 1973, *Les quatre-mères d'Ambohibaho. Étude d'une population régionale d'Imerina (Madagascar),* Paris, SELAF.

WAAST R., 1980, Les concubins de Soalala *in* Changements sociaux dans l'ouest malgache. Paris, *Mémoires de l'ORSTOM n° 90* : 153-188.

WEBER Rev. P., 1853, *Dictionnaire malgache-français,* Ile Bourbon (Réunion): Notre-Dame de la Ressource.

WILSON P., 1967, Tsimihety Kinship and Descent, *in Africa, vol. 37, n° 2 :* 133-53.

WILSON P., 1971, Sentimental Structure: Tsimihety Migration and Descent, *in American Anthropologist 73* : 193-207.

ZAFIDADY I.E., 1991, *Le Saha de l'Androna. Étude ethnologique de la société tsimihety de l'Androna, le cas du village d'Antsahamidola.* DEA non publié, Université de la Réunion.

# Glossaire

Quelques informations sont utiles. Si, depuis plus de deux décennies, l'absence de statistiques rend toute évaluation démographique difficile, il reste que la population malgache qui ne dépassait pas quatre millions d'habitants dans les années 30, a plus que triplé pour se rapprocher de quatorze millions dans les années 90. Cette augmentation considérable a poussé à un développement urbain jamais atteint posant à des problèmes sociaux que rien ne permettait d'anticiper. La carte de répartition marque la direction est/ouest du peuplement avec une densité de population maximale sur la côte orientale et dans les plaines rizicoles des hautes terres diminuant très rapidement vers l'ouest, aussi bien dans le moyen-ouest quasiment vide que dans les vastes plaines du pays sakalava de l'ouest où la population se concentre dans les deltas et les basses vallées des fleuves. En développant le réseau routier dans le passé inexistant, la colonisation et la Première République malgache ont largement contribué à intensifier les mouvements et brassages de populations avec, à partir de la décennie 60, l'installation de plus en plus permanente voire définitive de migrants originaires des hautes terres, du sud-est et de l'extrême-sud dans les basses vallées de l'ouest depuis le Mangoky jusqu'à la basse Betsiboka et Majunga et plus au nord à la vallée du Sambirano, Nosy Be et de la plaine de la Mahavavy jusqu'à Diego-Suarez, sur la côte orientale depuis Tamatave et la plaine de Brickaville jusqu'à la cuvette d'Andapa. Le peuplement de toutes ces régions y compris de la dépression du Lac Alaotra est largement devenu interethnique.

Il est habituel de répartir les habitants de Madagascar en dix-huit « tribus », un terme qui n'est guère employé que dans ce contexte et dont la transposition en « ethnie » n'est pas plus satisfaisante. Suivant les cas, les appellations supposées désigner des « tribus » ou des « ethnies » correspondent, soit à des milieux écologiques et/ou aux genres de vie particuliers qui s'y rapportent, à d'anciennes confédérations politiques ou royaumes, déjà dans le passé, à l'exemple des monarchies Maroseragna mahafaly ou sakalava de l'ouest, des petits royaumes d'origine ZafiRaminia ou antaimoro du sud-est ou, encore, de la fédération betsimisaraka, englobaient les populations les plus hétérogènes. En réalité, suivant les critères adoptés, le nombre des ethnies ou tribus malgaches peut varier jusqu'à atteindre la cinquantaine ou bien, à l'inverse, être considérablement réduit, le regroupement géographique le plus probable étant le suivant :

hautes terres centrales merina, vakinankaratra et betsileo, tout au moins nord-betsileo avec un débordement vers l'est pour inclure le gradin intermédiaire zafimaniry et bezanozano ;

ensemble du nord sakakalava, antankarana, sihanaka, tsimihety et betsimisaraka selon une ligne idéale coupant transversalement de Majunga à l'ouest à Tamatave ;

sud-est depuis le sud de Tamatave jusqu'à Fort Dauphin englobant les Antaimoro, Antaisaka et Antagnala et autres populations de cette région plus les Antanosy ;

extrême-sud antandroy et mahafaly incluant les Karimbola assimilés aux Mahafaly ;

centre-sud, sud-ouest et moyen-ouest bara, masikoro et sakalava incluant les Vezo de la côte.

Pour mon propos, les parlers et grands traits régionaux des cultures correspondent en gros, à cette division qu'il sera possible de suivre au travers des abréviations adoptées. **Pour les régions :** N : nord, S : sud, E : est, O : ouest, C : centre ; NO : nord-ouest, SE : sud-est, SP : sud-ouest. **Pour les parlers :** MC : malgache officiel ou commun. **Ethnies :** Td : Antandroy Tk : Antankara(g)na, Ba : Bara, Btl : Betsileo, Btm : Betsimisaraka, Mf : Mahafaly, Me : Merina, Ms : Masikoro, Sak : Sakalava nord et sud, SN : Sakalava du nord ; SS : Sakalava du sud, Ta : Ta(g)nala, Ts : Antesaka, Tsm : Tsimihety, V : Vezo, Zm : Zafimaniry. Les finales *ka, tra,* du malgache commun deviennent *ky* et *try* dans le sud-est : *lahatra* → *lahatsy, ke* et *tse* dans le sud ouest et le sud : *lahatra* → *lahatse.* Le *na* qui disparaît dans la plupart des parlers périphériques : *razana* → *raza* est remplacé parle *n* vélaire, *gna : tànana* → *tàgna* de même que la finale *nana* : Maroseranana → Maroseragna. Dans le N, *na* passe quelquefois à *gno* : *velona* → *velogno.* Le *d* est remplacé par *l* : *fady* → *faly.* La correspondance linguistique *tra* → *tse* et également celle fréquente de *mb* sur les hautes terres et la côte orientale → *v* dans l'ouest et le sud expliquent que les mots betsimisaraka de *sambatra* : « circoncision collective » et de *savatse* (de même sens) généralisé des parlers du sud-ouest et du sud, soient identiques. Les termes sont donnés dans la forme dans laquelle ils ont été entendus. Dans la plupart des régions, les interlocuteurs ont tendance à glisser vers le malgache commun.

Je m'en suis tenu aux termes et expressions d'intérêt sociologique et n'ai pas reproduit les proverbes ni indiqué les noms des divisions, des ordres et sous-ordres sociaux pas plus que ceux des catégories d'origine et des groupes de patrifiliation ou groupements de descendance merina, betsileo, betsimisaraka, mahafaly, antandroy ou autres qui les composent.

« ady lahy ny fiainana » (MC, Btm) : « la vie est un combat d'hommes », conception malgache passablement hobsienne de l'existence.

adidy (MC, Me, Btl) : devoir, obligation impérieuse, responsabilité vis-à-vis des parents, affins et alliés.

afatotry ny ra (Me) : « liés/attachés par le sang », proches parents, enfants ou petits-enfants de parents communs.

afe fahatelo (Mf) : « troisième petit-fils » (G-4).

afo (MC et presque général à l'exception du motro du NO) : feu, souvent dans le sens de foyer, voire des rassemblements historiques ou des groupes de commensalité.

afo teza (Td) : groupe de commensalité de circoncision nommé d'après les tiges écorcées teza que les hommes transportent à cette occasion.

afon-draza (Td) : groupe de commensalité à l'occasion des funérailles.

agnindrana (Btm) : paroi de case ou de maison funéraire que l'on trouve sur la droite de la porte en entrant.

ahandron'anake (Td) : « à cuire pour les enfants », chèvre remise par les parents du mort aux parents maternels (rene) normalement destinée à être tuée sur place pour être consommée.

aina (Me, MC) : vie, flux vital.

ajajà (S) : enfant, garçon - lahy ou fille - ampela.

akitsanjy (Btl) : catégorie ou groupement d'ancestralité. Branche généalogique d'appartenance, catégorie d'ancestralité dont Ego dérive son identité sociale. Les akitsanjy se divisent en branches généalogiques : taro-bahy et celles-ci en lignes localisées : teraky.

akoho (MC) : poule, akoholahy : coq.

akohovavy tsy maneno (Me, MC) : « la/les poule(s) ne chante(nt) pas » signifie que c'est l'homme qui commande.

ala-lôza (Btm) : rituel de lever de l'inceste.

ala-ondrana (Me) : lever d'interdit permettant le mariage de proches collatéraux, exigé notamment pour permettre les mariages patrimoniaux lova tsy mifindra de premiers cousins ou de petits-enfants de deux sœurs. Également fréquemment exigé pour autoriser les mariages d'enfants de frères, les mariages d'enfants de sœurs restant (hormis dans le passé pour les mariages merina royaux dits fanjakana tsy arindra), absolument proscrits.

am-bala, an-davenoke (Td) : rituels conduits « devant le parc à zébu (vala) » « sur la cendre (de la maison où est mort le père, obligatoirement brûlée après son décès ».

ambaka (Btm) : violation grave des principes de l'affinité ou de l'alliance, sens mal précisé.

ambinana (MC) : surplus, surcroît, complément.

amboa razagna (Btm, E) : « chien (sauvage) d'ancêtre », très grave insulte aux ancêtres (asahan-draza).

amboniloha (Btm) : paroi de la face est de case ou de maison funéraire en entrant.

ambora (Btm, N) : bois très dur quasiment imputrescible, servait à fabriquer les grands cercueils collectifs hazo lava.

amin'ny farany (Me) : expression très utilisée : « à la fin », en tout état de cause.

amontana (Me, MC) : arbre ficus ou sycomore (*Ficus baroni* Baker, famille des Moracées) marque de statut. La présence de ficus amontana (ainsi d'ailleurs que de ficus aviavy (peut être *Ficus trichopoda* Baker, même famille) dans certains villages merina, indique qu'il s'agit de villages dont les habitants de souche appartiennent à l'ordre nobilaire des *andriana*.

ampakarina (Me, MC) : « prise comme épouse », se dit de la fiancée que la délégation des mpaka vient chercher chez ses parents.

ampangata-tany (N) : « demandeur de terre », terme rituel.

(a) mpanjaka (MC, toutes régions, mpanito so) : souverain, roi, membre de l'ordre royal.

ampatagnambany (Btm) : paroi ouest de case ou de tombeau, en entrant.

ampehikely (N) : « petit quartier », successivement groupement résidentiel, groupement d'activité.

ampehy (N) : quartier.

ampela (O et S) : femme (en merina ampela signifie « fuseau »).

ampela bantotse (S) : femme ayant généralement dépassé l'âge de la ménopause qui après un dernier divorce ou veuvage choisit de revenir soit dans son hameau paternel d'origine auprès de son père ou de l'un de ses frères ou demi-frères agnats, soit dans le hameau de l'un de ses anciens maris où se trouve l'un de ses fils.

ampela be (SO et S) : terme de respect pour désigner des femmes respectées d'âge mur.

ampela hova (Sak. S, Ma, S) : femme appartenant à l'ordre royal et/ou princier des mpanjaka ou princesse par double filiation (équivalent de savaha).

ampenjiky (NO) : étranger, nouveau venu, hôte.

ampihary (N) : « créateur (d'une terre) par défrichement ou, pour une rizière par bonification d'un terrain humide ».

ampihavagna an-draza (N) : « apparenté par l'ancestralité ».

(a)mpihavy (N) : nouveau arrivé récemment installé dans le village ou la région.

ampihiaigna (Btm) : branche généalogique.

(a) mpijôro ou (a) mpijoro (E) : prêtre ancestral.

ampijôro ampively aomby (Btm) : « prêtre ancestral autorisé à frapper le zébu », grand prêtre ancestral investit de la canne rituelle angira.

ampijôro be (N) : grand prêtre ancestral habilité à s'adresser aux ancêtres du terroir.

ampimasy (N), mpimasy (Centre) : devin, peut pratiquer différentes techniques de divination.

ana-drafe ou anake ty mpirafe (S : Mf et Td) : « enfant de rivale » l'emploi de ce terme supposant de mauvaises relations entre les coépouses du même mari est péjoratif.

anabale (S : Mf et Td) : enfant de coépouse, terme normal.

anabavy (MC) : sœur d'un homme.

anadahy (Me, MC) : frère d'une femme, la sœur étant le locuteur, ≠ anabavy : sœur. (Td) : fils.

anak'ampela (S) : terme rituel désignant les enfants de la sœur. (Btl) : peut désigner des descendants d'esclaves.

anak'ampelan-draza (S) : terme rituel désignant l'ensemble des membres d'une catégorie ou groupe d'ancestralité comme les neveux et nièces utérins des ancêtres et de la catégorie et groupe d'ancestralité auxquels on appartient.

anakavy (N) : sœurs et collatérales d'un homme, aussi sœur du mari de la sœur.

anakilahy ou anakin'ny lahy (Btm) : « enfants d'homme », descendants (des deux sexes) par les hommes.

anakivavy ou anakin'ny viavy (Btm) : « enfants de femme », descendants (des deux sexes) par les femmes.

anaran-dray (Me) anaran-drae (Btl) : litt. : « nom du père », concept fondamental de la parenté par le patrimoine du centre de Madagascar, implique pour les descendants le devoir impérieux (adidy) de « remplacer » leur père et de prendre soin de la terre ancestrale, de la « vivifier » : (malelo-maso).

anaran-dreny (Me) : « nom/statut de la mère ».

anarana (MC) : nom au sens de statut identitaire.

anaty hazo (Btm) : « dans/à l'intérieur du cercueil ».

andevo (MC) : esclave ; (O) : ondevo.

andevo tsy manan-draza (O) : « les esclaves n'ont pas d'ancêtres/pas d'ancestralité ».

andevon'ny hova (Btl) : « esclaves du roi (hova) » se dit du peuple en général. Tous les sujets du souverain sont ses esclaves.

Andognovavy (Btm) : catégorie d'âge de femmes âgées et respectées ; femmes de plus de quarante ans.

andohakatagna (Btm) : paroi de case ou de maison funéraire que l'on trouve sur la gauche de la porte en entrant.

andraikitra : (Me, MC) : responsabilité, devoir, charge.

andriana (Me, MC) : noble, prince, en merina également roi.

andry zato (Btm) : « cent piliers », palissade entourant les fosses mortuaires.

angovavy (Sak N, Td) litt. : « mère masculine », sœur du père.

aniritra ou anirotra (Me) : sépulture provisoire. Peut se dire d'un mort récent dont la dépouille « mouillée » (faty lena) est déposée temporairement sur le sol de l'intérieur du tombeau en attendant, à l'occasion d'un rituel ou d'une prochaine ouverture du tombeau d'être placé sur une dalle (farafara).

anjara, zara (Me) : part personnelle, lot, déterminé à la naissance.

anjara asany (Me) : la part/le lot résultant des performances individuelles de la personne.

anjara toerana (Me) : la part/le lot intrinsèque résultant de la nature de la personne et de la détermination astrologique de sa naissance.

anjara vady (Btl) : « part de (due par) l'épouse » ; usage selon lequel la fiancée qui n'a pas épousé son cousin (généralement croisé) est tenu de lui donner en adoption le premier et le second de ses enfants.

anjomba (SO, S, Td) : maison ancestrale qui sert de résidence au prêtre ancestral mpisoro et où il conserve les objets rituels.

ankohonana (MC, Me) : famille de procréation réduite aux parents et à leurs enfants. (sens particulier tout à fait opposé dans la région betsimisaraka du Bas-Maningory).

antaka (Td) : Lablab purpureus L, Dolichos lablab L ; (famille des Fabacées).

Antalaotra ou Antalaotry, parfois Talaotra/Talaotry : « ceux de la mer (du malais laut). Populations islamisés du nord-ouest de Madagascar actuellement localisées dans la région de Majunga notamment dans le village de Katsepe, dans la baie de Bali et dans l'île de Mayotte dans l'archipel des Comores. Un ami comorien né à Zanzibar expliquait que les Antaloatra proviennent d'en mélange des ethnies arabe et malgache (« Waarabu na wabuki wanafanya kabila Antaloatra » : « Les Arabes et les Malgaches ont fait/produit l'ethnie/tribu Antalaotra) ».

Antanala/Antagnala ou Tanala/Tagnala : « ceux de la forêt » populations forestières du gradin intermédiaire de la façade orientale de Madagascar comprises entre le betsileo et les populations du sud-est.

Antandroy ou Tandroy : « ceux des ronces (roy) », populations largement pastorales de l'extrême-sud provenant du sud-est et du centre sud, émigrent largement dans toutes les régions de Madagascar mais, jusqu'à tout récemment, ne s'y fixaient pas. Très proches par la langue et par les coutumes des Mahafaly et des Karimbola.

Antankarana/Antakaragna : « ceux des rochers coralliens ». Populations du nord de Madagascar islamisées au deux-tiers (le tiers restant étant généralement anglican). Les Antankarana sont très proches des Sakalava du nord avec lesquels ils partagent la coutume dite ranginalo par laquelle lors des accouchements les mères baignent leurs enfants à l'eau froide (contrairement à la coutume dite Komby du reste de l'île qui consiste à s'enfermer avec le nouveau-né dans un réduit chauffé).

Antanosy ou Tanosy : « ceux de l'île ». Population de l'extrême sud-est de Madagascar (région de Fort Dauphin). Ont au siècle dernier émigrés en masse dans la vallée de l'Onilahy ou, entre les populations mahafaly, masikoro et bara ils ont constitué une deuxième noyau de peuplement.

Antemoro ou Antaimoro, parfois Temoro/Taimoro : population fortement islamisée du SE région de Mananjary. Connus pour leurs manuscrits arabico-malgaches sora-be et pour l'expertise de leurs devins dans le domaine magico-religieux. Emigrent dans toutes les régions de Madagascar (voir SE).

Antesaka ou Antaisaka : population du SE densément peuplé de la région de Vangaindrano, émigrent dans la plus grande partie de l'île. Connus ainsi que les Antemoro et autres populations du sud-est sous les termes de Korao dans le SO, de Betsirebaka dans la région de Majunga et d'Antemoro (!) dans le NO.

antibavy (Btm, MC) : « vieille femme ».

antidahy (Btm, MC) : « vieil homme », vieux, vieillard.

aody fitia (Btm, ensemble du N) : « philtre d'amour » utilisé par les femmes pour s'attacher les hommes (plutôt que le contraire).

aombe babea (Td) : « vache que l'on porte sur son dos (comme le neveu utérin) », vache remise par le frère de la mère (renelahy) au fils de sa sœur, son neveu utérin ou « fille masculine » anak'ampela. Contribution à son troupeau.

aombe enga-pate (Td) : zébu « levé pour le mort/la morte », zébu offert aux funérailles indifféremment par les donneurs et preneurs de femme.

aombe sonia (Td) : zébu castré remis en assurance du sérieux de la demande en mariage par futur mari ou ses proches agnats à père de la future épouse (rae ty ampela).

aombe tandra (Td) : vache choisie par sa fille mariée dans son parc et remise par le père de l'épouse à son gendre pour le compte du fils à naître de sa fille en confirmation et gage d'acceptation du mariage de sa fille.

aombe tora-salimba (Td) : vache choisie par sa fille mariée dans son parc et remise par le père de l'épouse à son gendre pour le compte du fils à naître de sa fille. Contribution à son troupeau.

aratsandana (Btm) : chants.

« arongam-pohatra » (Btm) : « arbre, souche déracinés », être sans descendance.

« atakalo vomanga » (Me) : « échangée contre des patates », se disait des femmes ayant dérogé en se mariant au-dessous de leur condition, qui auraient mérité d'être échangées contre des patates.

asa (MC) : travail se dit indistinctement des travaux matériels et rituels.

asa raiky (N) : unité de travail.

asaha anabavy (Btm) : insulte à la sœur.

asaha raza, asahan-draza (Btm) : insulte aux ancêtres.

asara (O et S) : saison des pluies et des plantations.

asidy, asily (NO, Sak N et Ta) : enfants de la sœur d'un homme.

asotry (O et S) : saison froide.

ati-damba (Btm) : « remise de tissus ». Rite qui consiste à offrir des tissus aux parents morts ou ancêtres. Le gardien des maisons funéraires dépose les tissus au-dessus des fosses où sont entassés les dépouilles et restes des morts.

avakavaka (MC) : « qui est distingué, discriminé (miavaka : distinguer, cf. le miavake antandroy) ».

avy ao (N) : « qui vient d'ici », qui par l'un de ses parents ou grands-parents est originaire d'ici (tsy avy ao : sens opposé).

baba (MC) : terme d'adresse : papa.

balahazon'aombe (Td) : « zébu-manioc », chèvre remise par les parents du mort aux parents maternels (rene) normalement destinée à être tuée sur place pour être consommée.

Bara : vraisemblablement « ceux de l'intérieur », de la racine bantoue bara, mode de vie surtout pastoral également agricole dans l'est.

basimena (Td) : argent remis à titre de contribution obligatoire.

batelage (Btm) : transport de produits ou de matériel à dos d'homme.

be-mangovitra (Me, MC) : « grands tremblements », épidémie de paludisme (falsifarum) particulièrement meurtrier des années quatre-vingts.

befangoaka (Btm) : rituel collectif, addition de plusieurs rituels célébrés par différents fehitry et emportant le sacrifice de plusieurs zébus. Ce rituel est conduit sous la direction du « grand » prêtre ancestral représentant plusieurs groupes d'ancestralité.

Betanimena : « les nombreux (habitants) des terres rouges » de la plaine centrale betsimisaraka de la région de Brickaville très proches des Betsimisaraka avec lesquels ils sont aujourd'hui confondus.

betsabetsa (Btm, MC) : alcool de canne à sucre ou d'autres fruits ; aussi hydromel.

Betsileo : « les nombreux qui ne cèdent pas ? ». Riziculteurs du sud des hautes terres centrales, répartis autrefois en quatre royaumes dont celui du Manandriana dont il est question dans l'ouvrage. Célèbres pour leur expertise en matière de rizières étagées (kipahy) et d'irrigation. Émigrent dans les basses plaines et deltas de l'ouest dans lequels ils se fixent, également, dans la partie nord du pays bara.

Betsimisaraka : « les nombreux qui ne se séparent pas ». Populations diverses réunies au XIX[e] siècle dans une confédération politique rapidement tombée sous le contrôle du souverain merina Radama I. Une grande division sépare les Betsimisaraka du nord et ceux du sud avec pour rituels majeurs respectivement les rituels funéraires et les circoncisions collectives (sambatra). Les deux groupes se distinguent des Betanimena regardés aujourd'hui comme Betsimisaraka.

Bezanozano : populations de la région de Moramanga localisées entre les hautes terres merina et les pays betanimena et betsimisaraka, les villages s'étendent vers le nord sur le gradin intermédiaire qui aboutit à la dépression du lac Alaotra où, autrefois, les villages bezanozano étaient nombreux. A la population sihanaka d'origine s'ajoutent de très nombreux migrants merina, betsileo et aussi antandroy.

bibin'ny ampajaka (Sak. N et Ta) : « animal de la princesse », compagnon d'une princesse ou femme ampanjaka, ne transmet pas son statut à ses enfants qui appartiennent à leur mère ampanjaka.

dady (O, pays sakalava) : reliques des souverains Maroseragna de l'ancien royaume du Menabe.

diafôtaka (Btm) : annonce de l'intention de mariage faite par le futur époux et/ou son père au père et aux proches de la future épouse.

dina (Me, MC) : contrat, entente, convention, généralement entre voisins ou habitants d'une même région ; dinam-pokonolona : conventions collectives entre riziculteurs de différentes ethnies relatives à l'irrigation collective et à l'entretien des rizières.

« dina mena vozo » (MC) : « convention des gorges sanglantes (égorgées) », conventions régionales instituant la peine de mort pour un certain nombre de délits dont les vols de zébu et la sorcellerie.

dinidinika mpianakaviana (MC) : réunion, discussion, concertation de famille.

diovina (MC, R) : nettoyé, purifié ≠ tsy diovina : pas nettoyé ou purifié.

efira ou efitsa (Mf) : sacrifice de réparation accompli auprès du pilier ancestral hazomanga.

entin-doloha (Me) « emportée au titre du loloha » ; lévirat, se dit de la veuve épousée par un frère de son mari.

fadim-panjakana (Me) : « interdit du pouvoir ». Interdictions imposées par le souverain et ses représentants.

fadin-drazana (MC) : interdit ancestral.

fadin-tany (Me, MC) : « interdit de la terre », interdits propres à une région par exemple interdictions de consommer du porc, de la tortue, de l'anguille, qui s'impose non seulement aux résidents mais aussi aux voyageurs.

fady (MC, Me, N et E) : interdit généralement personnel, peut être temporaire imposé comme prophylaxie. (O et S) : faly : même sens.

fagnampiana (Btm) : aide, concours.

fagnokaragna (Btm) : exhumation suivie du recueil des ossements et/ou du transfert d'une sépulture provisoire vers le tombeau ancestral.

fahatsiarovana (Me, MC) : souvenir, quelquefois dans le sens de symbole.

fahavoazana (MC) : échec.

fahitra (MC et Sak), fahitsa (Btl) : enceinte, enclos, quelquefois parc à zébu ; « enclos », avec également le sens de camp pastoral semi-permanent.

falambagnambato (E) : autel ancestral au centre des villages ou à proximité des villages funéraires.

faly (SO et S) : interdit généralement personnel, peut être temporaire imposé comme prophylactie.

famadihana (MC, Me) : deuxièmes funérailles.

famaha (Td) : nourriture, particulièrement nourriture offerte aux funérailles.

famahan'aombe (Td) : « nourriture (en contre partie du) zébu », contreprestation offerte aux parents maternels (rene) pour les remercier d'avoir remis un zébu à l'occasion des funérailles.

famahan-draza : (S) : chèvre vivante offerte aux parents agnats réunis en groupes de commensalité à l'occasion des des funérailles.

famonosan-damba (Me) : phase des deuxième funérailles consistant à réenvelopper les restes des ancêtres dans de nouveaux linceuls.

famosora (Td) : groupement d'ancestralité.

fampizaham-toetra (Btm) : « découvrir/faire voir réciproquement la nature (psychologique) », de plus en plus période d'essai précédant le mariage proprement dit.

fanalan-tsignin-tany (Btm) : rite destiné lors de l'ouverture d'un champ à chasser les entités naturelles (tsigny ou tsignin-tany) qui l'habitent.

fanambadiana (MC ; Me, N et E) : mariage.

fanambadiana tery setra (Me) : mariage forcé contre la volonté des époux, ou, souvent de la future épouse.

fanambalia olon-draza hafa/olon-kafa/ondaty hafa (Td) : « mariage avec des autres gens » ; mariage exogame.

fanambalian'an-tanà, anak'an-tanà ou valian'an-tanà (Td) : « mariage entre enfants du village » ; endogamie de village.

fanambalian-dongo (Td) : mariage entre longo (parents par la parentèle, affins ou alliés) ; endogamie de parentèle.

fanampia(g)na (Btm, MC) : aide, coup de main.

fananganana (MC) : adoption.

Fanazavana (Me, MC) : « éclaircissement », explication.

fandavoana aomby (Btm) : « chute du zébu (destiné à être sacrifié) » de la racine lavo : tomber.

fandofo (Td) : viande des funérailles normalement interdite aux proches parents du mort.

fandriaka (Btm) : formule d'entraide massive « coup de poing » pour un travail important limité dans le temps.

Fandroana (Me) : grande fête dynastique de renouveau de l'ancien royaume merina. Des équivalents du Fandroana existent dans d'autres régions, notamment dans le sud-est antemoro où le même terme est utilisé.

fandrohizana, fandrohôzana (Btm) : lien, quelque chose qui sert à attacher.

Fanekena (Me, MC) : accord, entente, convention.

fanengem-baly (Td) : remise/transfert de l'épouse/fiancée. La future épouse quitte son hameau pour celui de son futur mari.

fangorina (N) : cylindre de bois destiné à écraser les cannes à sucre pour la fabrication d'alcool.

fanidy (MC, N) : rituel de fermeture.

fanjakana tsy arindra (Me) : « le royaume ne se déplace pas » ; adage qui dans la famille royale merina autorise les mariages d'enfants de sœurs.

Fanolorana (Me) : offre, don, se dit généralement fanomezana.

fanomezana (MC) : don.

Fanompoana (Sak N et Ta) : prestations obligatoires sans contrepartie dûes au souverain.

fantsakana (MC) : point d'eau, aiguade.

fantsiolotse (S) : bois d'épineux débité en planches et utilisé pour la construction des maisons. Alluaudia procera Drake, (Dediéracées).

faosa (O,S) saison très chaude qui précède la saison des pluies.

farafara (Me, MC) : lit. ; se dit en merina des dalles à l'intérieur des tombeaux sur lesquelles sont disposées les dépouilles et les restes des parents et ancêtres.

faralahy/faravavy (Me, MC) : le dernier/la dernière né(e).

faritany (MC) : territoire ; Faritany : circonscription administrative (faritra : limite).

fasana : tombeau, le fasandrazana est le tombeau ancestral. Les tombeaux appelés tragno manara litt. : « maisons froides » en pays betsimisaraka sont appelés kibory dans le sud-est.
fasa(na) mihitsoko (Btm) : sépulture individuelle, généralement provisoire.
fatagna (N), fatana (MC) : foyer.
fatidrà (MC) : parenté rituelle de sang.
faty (MC) : cadavre.
faty lena (Me, MC) : « cadavre mouillé » se dit des dépouilles des morts récents.
faty maina (Me, MC) : « cadavre sec » se dit des restes des morts anciens ou des ancêtres.
fehifehy (N) : rituel de fermeture.
fehitry ou fehitra (N, E) : groupement d'ancestralité.
fialonana (Me, MC) : jalousie.
fianakaviam-be (MC) : « grande » famille.
fianakaviana (MC) : famille.
fiandravana (Btl), orgies pendant les veilles des nuits des funérailles censées abolir toute relation de parenté.
fiangonana (Me, MC) : paroisse protestante.
fiaraha-monina (Me) : « fait de vivre ensemble », d'être voisins.
fihavanana (Me, MC), fihavagnana (N) : sorte d'affectio parentalis, correspond à l'amity de Meyer Fortes.
Fikambana (Me, MC) : association, groupement, amicale.
filana (N, MC) : premier diagnostic d'un devin pratiquant la technique de la divination par graine du sikidy/sikily déterminant les instances qui sont la cause des troubles du consultant ou de ses proches (maladie, affection, événements fâcheux etc.).
filazan'ny tônga (Btm) : annonce faite aux ancêtres de l'éminence d'un rituel.
filazana ny efa (N) : « avis de ce qui est fait », rappel de ce qui a été fait.
filoha (MC, E) : chef
filongoa (O, S) : bonne disposition à l'égard des siens et d'autrui, équivalent du fihavanana du reste de Madagascar.
firagna (Sak. S, Ma) : catégorie identitaire d'origine, évoque l'idée d'ancestralité et d'appartenance à un ordre social. Équivalent aux firazanana/firazagna ou karazanana/karazagna d'autres régions de l'île.
firasana vita an-taratasy (N) : « partage fini sur le papier » : partage légalement enregistré.
firazanana (Me, MC), firazagna (Btl et ailleurs) : catégorie identitaire d'ancestralité, division ou ordre ou sous-ordre social.
fisokigna (N E et E) : poteau sacrificiel branchu.
fitondran-dRamena (S : Mf et Td) : « conduite de marâtre ».
fizarana faty (Ta) « partage des cadavres », décision des apparentés d'inhumer le mort dans l'un ou l'autre des quatre tombeaux de ses grands-parents.
fo (Me, MC) : le cœur, le centre.
foaraka (Btm) : viande des funérailles, « mauvaise viande » se dit de la viande des zébus sacrifiés aux funérailles normalement interdite aux proches parents du mort.
fody (MC) : oiseau cardinal, Fodia madagascariensis L ; en saison de pluie les mâles exhibent une très belle couleur rouge, les femelles restent grises.
fody rango (Btm) : fermeture du cercueil (collectif).
fofo (Btl) : découpage-blason des oreilles de zébu.
fofom-bady ou vadifofo (Me, MC) : épouse promise dès l'enfance.
foi-be (Me) : « le grand cœur/centre ».
foitse (Td) : cordon ombilical.

foko : ce terme dont la signification la plus large implique l'idée de descendance et d'ancestralité revêt suivant les régions une multitude de sens, pouvant désigner aussi bien des lignées de proches parents que la parentèle proche ou encore pour les groupes princiers et nobiliaires de l'ouest (mpanjaka) leurs parents de statut mpanjaka opposés à leurs parents roturiers longo, un sens particulier propre à ce contexte. (Td) : descendants agnats d'un ancêtre des générations G + 1, 2 ou 3.

fokon'olona ou fokonolona : communauté villageoise (à l'origine de même ascendance). Le terme est généralisé à l'ensemble de Madagascar.

Fokonolona (MC) : désigne les habitants d'un, parfois de plusieurs villages étroitement associés.

Fokontany (MC) : circonscription territoriale correspond aux communes.

Fomba : coutumes, usages. A Madagascar le sens est beaucoup plus fort que ceux que suggèrent les traductions françaises. Les coutumes qu'il s'agisse de coutumes ancestrales fomban-draza(na) ou territoriales fomban-tany s'imposent aux descendants de l'ancêtres ou aux habitants de la région. L'équivalent malais/indonésien serait adat : précepte de vie dont le non respect peut entraîner des sanctions.

fomba ratsy (MC) : « mauvaise coutume », mauvaise habitude, manière de faire qui n'est pas bonne/acceptable.

fomban-draha (E, N) : conduite qui va de soi, bonne manière de faire, suppose que l'on ait le sens des choses, équivalent de savoir vivre.

fomban-panjakana (Me) : « coutume du pouvoir », pratiques imposées par le souverain et ses représentants.

fomban-pitenena (Me) : manière de parler.

fomban-tany (Me, MC) : « coutume de la terre/du pays ».

fototra (Me, MC) : souche, base, fondement, origine.

fotsy (MC), foty (O et S) : « blanc ». Marque très souvent le statut, en Imerina englobe les ordres « blancs ». des nobles andriana et des libres hova. Le sakalava malandy n'a pas cette connotation.

fukun, tumukun (langue indonésienne de Timor), équivalent des termes malgaches foko et toko (avec infixe om), le u malais/indonésien correspondant au o malgache.

fy (Me, MC) : délicieux, succulent.

gaogno, gôgno (Btm) : catégorie d'âge des jeunes gens ; gaondahy : jeunes hommes ; gaombavy : jeunes femmes.

goaika (MC) : corbeau.

grify (Btm) : *tiges supportant les clous de girofle.*

hady : (MC) : fossé, souvent dans le sens de sépulture.

hafa-drazana (MC), hafa-drazagna ou hafa-draza (régions périphériques) : litt. : recommandation des ancêtres, s'impose impérativement à leurs descendants.

hafatra (MC) : conseil dans le sens très fort de recommendations impérieuses.

hary ou hary tanàna (Me, N, E) : créé ou « créé avec les mains ». Se dit notamment des terres acquises à titre personnel opposées aux terres d'héritage tany lova(na).

hasigny (N) : puissance, efficace, vertu de protection (MC) : hasina.

havagna mitohy (Btm) : « parents qui se suivent », dont il est possible de retracer degré par degré la généalogie les unissant à Ego.

havan-tetezina (Me, MC) : parents éloignés pour lesquels il faut recourir à la généalogie pour déterminer le degré de parenté.

havana akaiky (Me, MC) : proches parents.

havana amin'ny fanambadiana (Me) : « parents par le mariage », affins ou alliés.

havana amin'ny razana (Me) : « parents/apparentés par les ancêtres » avec lesquels il est possible de retracer une relation généalogique.

havana lavidavitra (Me, MC) : « parents un peu éloignés » entre les proches parents (havana akaiky) et les parents éloignés (havana lavitra).
havana lavitra (Me, MC) : parents éloignés.
havana mpiara-monina (Me, MC) : « parents qui habitent ensemble », corésidents.
havana mpifankatia (Me) : « parents qui s'aiment réciproquement ». Se dit précisément des non-parents, des voisins.
havana/tamy (Btl) : catégorie de parenté nord-betsileo, parenté proche/parenté éloignée, englobant les affins et les alliés, parfois les affins d'affins ou alliés d'alliés et les amis (Manandriana).
havoa (O, S) : « blocage » à la suite d'une faute exprimant le mécontentement des ancêtres, faute à l'égard des ancêtres ou des entités du monde invisible que le devin, consulté par la victime atteinte en elle-même ou dans la personne de ses proches de maladie, d'infortune etc. peut déterminer par à l'aide de plusieurs techniques, la divination par graine (sikidy/sikily) étant la plus fréquente.
havoria (SO, S) : rassemblement, réunion.
hazo lava (Btm) : cercueil collectif de grande dimension. Hazo (MC) signifie arbre.
hazo valo (Btm), « huit arbres » ; enceintes palissadées des anciens tombeaux.
hazomanga (O et S) : poteau ancestral cultuel servi par des prêtres ancestraux mpitoka dans l'ouest, mpisoro dans le sud.
hazomitaha (SO) : désigne dans le vocabulaire royal et princier des Andrevola, le poteau culturel hazomanga des roturiers.
hena mialin-taona (Me) : « viande qui passe d'une année sur l'autre », viande jaka provenant du Fandroana précédent consommée communiellement à l'occasion du nouveau Fandroana.
hena mitan-pihavanana ou hena mpitam-pihavanana (Me) : viande (offerte) « qui maintient le fihavanana ».
henan-dratsy (Me) : « mauvaise viande », viande des funérailles normalement interdite aux proches parents du mort.
henatra (Me, MC) : honte, surtout au sens de honte sociale.
hery (MC) : force, souvent dans le sens de puissance, de force mystique, de dynamisme.
hetran-tany (MC) : impôts fonciers.
hiaigna, quelquefois iaigna (N) ou haigna (Tsm) : force, énergie vitale animant les hommes, les animaux et les végétaux et présidant aux rythmes naturels.
hiaignan-tany (N) : force, énergie, potentiel du sol, de la terre.
hita maso (MC) : « que l'on voit avec les yeux » ≠ tsy hita maso : « que l'on ne voit pas avec les yeux ».
hodihody (Btm) : annonce faite aux ancêtres le jour précédant le rasa hariagna.
horaka (N) : rizière inondée ou irriguée.
horom-bato (Btm) : cadeau conséquent (zébu, champ de giroflier, rizière) offert par le futur mari et ses proches à la future épouse de manière à marquer publiquement la légitimité du mariage (équivalent du vodiondry merina).
hova (Me) : ordre libre ; personne libre appartenant à l'ordre roturier des « blancs (fotsy) » ≠ Hova (Btl, également dans S-O et S) : souverain, membre d'une ordre ou sous-ordre nobiliaire.
« ikarakaran'gny tagnindrazagna » (Btm) : « s'occuper (de la bonne manière) de la terre ancestrale », équivalent du mamelo-tanindrazana merina.
iray fihaviana (Me, MC) : d'une même origine ou iray nihaviana d'une même « provenance », d'une même origine.
iray nofo ou miray nofo (MC) : une seule chair, être d'une seule chair, être « un » par la chair. Se dit des cousins bilatéraux nés de mariages par « échange de sœurs ».

iray petsapetsa (Me) : « (provenant) d'un seul marécage », d'une seule et même origine. L'expression peut être employée d'une manière péjorative pour exprimer le mépris avec la connotation de « sale engeance ».

iray razana (Me, MC) : qui partagent un même ancêtre.

iray tam-po (Me, MC) : « de même cœur/origine », *généralement germains de même père* et de même mère. Quelquefois par abus de langage (à mon sens) de même mère.

Itompokolahy, Itompokovavy (Me, MC) : « feu Monsieur ou Madame ».

jaka (Me) : viande du festival dynastique de renouveau Fandroana. La consommation quasi communielle du jaka symbolise la continuité familiale entre les vivants et leurs ancêtres. Idée exprimée plus nettement dans l'expression jakan-drazana : « jaka des ancêtres ».

jaloko, jalôko (N) : se dit du mari qui vit chez sa femme en résidence uxorilocale ; sens extrêmement péjoratif.

jinja (N) : champ de brûlis, riz sec sur champ de brûlis, parfois rizière sèche. Peut également désigner la jachère après brûlis.

jinja finomana (Btm) : espace rituel ménagé à proximité des premiers champs ouverts par les ancêtres ; lieu de dépôt des prémices de riz petra-dango (voir toby).

jiny (Ms) : reliques ancestrales des souverains Andrevola de l'ancien royaume du Fiheregna/Fiherenana entre ce fleuve et le Mangoky (identique au raza Sak.S).

jiro mena (Btm) : « lampes rouges » se dit des bals nocturnes dans les villages animés par des orchestres venus de la ville. Allusion aux licences sexuelles qui s'ensuivent.

kabarom-biavy (Ta, côte SE) : « discours de femmes » sous la direction du chef des femmes (Andriambavilagnitra) et de ses conseillères (Rafotsy), peuvent exiger des sanctions contre les hommes ou les maris fautifs.

kabary (Me, MC) : discours oratoire solennel.

kaka (N) : bête effrayante, monstre équivalent de biby ailleurs.

kako (Btm) : grand-mère (sans autre spécification) ; kakolahy : grand-père ; kakobe, kakolahibe (Btm) : « grands-kako » : arrière-grands-parents.

Kapila vola (Sak N et S, Ma) : « Assiette d'argent » se dit des Princes mpanjaka par leur père et leur mère aptes à régner. Kapila vola tsy magnanila : « Assiette d'argent qui n'est pas d'un seul côté » : même sens.

karama (MC) : salaire, rétribution pour un travail précis spécifié à l'avance.

karama vaky tany (Btm) : salaire au forfait.

karaza (périphérie) karazana (Me, MC) ; karazagna : (ailleurs) : espèce, catégorie originelle, catégorie identitaire d'ancestralité, ordre ou sous-ordre social. Souvent équivalent à firazanana/firazagna.

Karimbola : populations à mode de vie essentiellement pastoral de l'extrême-sud de Madagascar localisées entre les régions antandroy et mahafaly. Souvent confondus avec les Mahafaly.

katrafay (Td, S et SO) : arbre au bois très dur, imputrescible, lorsqu'ils existent réservé à l'ordre royal et princier des mpanjaka.

kawin (malais/indonésien) : mariage. Cette racine (crytique) est à la base du merina fianakaviana qui désigne la famille.

kazam-be : (moyen ouest) : grand ancêtre équivalent MC : razambe.

kelianake (S) : neveux et nièces.

kialo (S) : campements de transhumance provisoires.

kibo raiky (N) : « un seul ventre » se dit des germains non seulement utérins mais souvent, en dépit de l'ambiguïté possible, de même père et de même mère.

kibon-dôza (Btm) : pour une femme avoir le ventre gonflé sans être enceinte. Cela résulte de l'inceste, et également pour des femmes libres du fait d'avoir eu des relations sexuelles avec un Makoa descendant d'esclave.

kilôla (Tsm) : voleur, violeur de tombeau ou de sépulture.
kitapo nofonosana (Me) : « sac qui sert à envelopper » se dit de la matrice.
kitay telo an-dàlana (Me) : « les trois tas de bois à brûler sur le chemin », expression qui signifie qu'en cas de divorce l'homme prend deux tiers des biens communs et la femme un tiers.
kizo (SO, S) : organisation d'auto-défense des villages et des camps de zébu.
ko-drazana (Me) : institution juridique constituant des biens immeubles ancestraux en patrimoine indivible et inaliénable.
koba troky (Td) : bouc castré.
komby (Me, MC) : coutume qui oblige la nouvelle accouchée et son enfant à ne pas quitter une alcove surchauffée isolée du reste de la pièce par des nattes auprès de laquelle un foyer est entretenu en permanence. Elle se nourrira de nourritures chaudes (*patsa* : crevettes censées produire une montée de lait, boira des boissons chaudes etc.) et se gardera du froid et de l'eau froide ≠ coutume du NO dite ranginalo.
kopabe (Td) : catégorie historique associée à un territoire défini par rapport à d'autres territoires occupés par d'autres kopabe.
kotrakotra (Td) : bouc castré.
lafike (Sak. S, Ma) : nom du zébu que le beau-frère roturier d'un mpanjaka offre à son fils à l'occasion de sa circoncision. Dans le NO, ce terme désignait les corps des esclaves sacrifiés à la mort des souverains pour leur servir de couche.
lafin-dray, lafin-dreny (Btm) : « côté du père, côté de la mère » se rapporte aux deux côtés de la parentèle (et non aux deux fehitry paternel et maternel).
laha-draza(na), laha-drazagna (MC, N, E) : « ordre, ordonnancement des ancêtres ».
lahatra (ensemble de Madagascar) lahatry (SE), lahatse (O et SO, S) : ordonnancement socio-cosmique régissant l'univers et le monde des hommes ou le monde invisible et le monde visible. Parfois attribué aux ancêtres (ci-dessus).
lahilahy (S) : catégorie d'âge des jeunes hommes et jeunes adultes. En MC lehilahy signifie homme par opposition aux femmes.
lalàna (Me) : la loi. A ne pas confondre avec làlana (accentuation sur l'antipénultième) : le chemin.
lambagna (Btm) : larges feuilles de ravinala, servant de nappe. Le falambagnambato « feuilles de pierre » désigne les autels ancestraux établis sur les espaces cultuels toby.
lampona (Btm) : formule d'entraide à charge de réciprocité mobilisant des jeunes gens ou des gens sans grands moyens.
lango (Btm) : jeunes grains de riz encore laiteux de la nouvelle moisson. Grillées elles sont déposées sur les autels ancestraux comme prémices lors des rituels petra-dango : dépôt des lango.
laolao (Td) : chèvre remise à épouse enceinte, destinée à être tuée et consommée dans un rite accompli pour le bien être enfant à naître.
larovoka (Btm) : danses et chants hommes et femmes.
lasy (MC, E) : campement.
latsakararafa (S) : incision latérale de l'oreille d'un zébu.
lavaka (MC) : trou, fosse ; lava-baiavy (Btm) : fosse mortuaire des femmes ; lava-dehilahy (MC, Btm) : fosse mortuaire des hommes.
lemana (N) terme d'adresse familier, abréviation de zama : oncle maternel.
levona (Me, MC) : anhihilé, anéanti, réduit à néant. A servi à expliquer l'étymologie du mot andevo : esclave compris dans le sens d'être anhihilé : « celui qui est anhihilé, (socialement) réduit à rien ». En fait vraisemblablement ce mot est construit sur la racine maanjan (une langue indonésienne de Kalimantan) lewu : maison. A le sens d'habitant de la maison, de domestique.

lily (Td) : « loi », obligation ; lily ty ray, lily ty ampela : prérogatives du père, prérogatives de la femme (qu'Ego a l'intention de demander en mariage). Équivalent du MC didy.

lio (O et S) : sang. MC : ra.

loharano (MC) : « tête de l'eau », source. Loharano nipoirana de la racine poitra (Me, de plus en plus MC) : « source dont on est jailli/sorti » ; désigne l'ancêtre d'origine à la fois progéniteur (à l'origine de la vie) et fondateur (à l'origine des droits).

lolo vokatse (SO, S) : morts sortis de leur sépulture.

longo (SO, S) : parent, alliés, voire amis. Le terme désigne généralement les parents éloignés et les alliés. Dans les groupes nobiliaires il revêt un sens particulier (voir foko). Longo sert de racine à filongoa équivalent dans ces régions du fihavanana/fihavagna du centre et du nord de l'île.

longo ty longo (S) : allié d'allié.

lonjo be (Btm) : ancêtre d'origine, progéniteur et fondateur.

lova (ensemble régions périphériques) ; lovana (MC) : héritage, biens d'héritage.

lôva kely (Btm et N) : biens de petit héritage ≠ lôva be : « grand héritage », résultat d'un premier partage de terres de grand héritage.

lôva raiky (Btm) : unité d'héritage.

lova tsy mifindra (Me) : « héritage qui se déplace pas », mariages patrimoniaux de cousins généralement au premier degré ou de petits-enfants de sœurs à l'effet d'éviter la dispersion du patrimoine.

lovan-drazana (MC) : héritage des ancêtres. Les biens d'héritage ancestraux s'opposent aux biens acquis par les individus dans le cours de leur vie appelés hary sur les Hautes Terres et sur la côte orientale, filà : dans l'ouest et le sud. (Btl) : biens meubles par opposition aux biens lovan-drazana (héritage ancestral) qui sont des terres ou des immeubles.

loza, lôza (MB, N) : malheur extrême, désigne très souvent l'inceste effectivement regardé comme tel ; lôzan-totry (Btm) : sorte d'interdiction de mariage d'inappropriation par exemple avec une ancienne épouse du père ou du frère du père. Pour une femme veuve ou divorcée avec le père de son ancien mari, l'un de ses fils né d'un autre mariage, voire son oncle maternel.

Madinika (Ny) (MC) : « les Petits », les humbles.

mafana loatra (Me, MC) : « trop chaud », dans le sens de dangereux.

magnantoro, magnatoro (Btm) : appeler les ancêtres à voix haute à partir d'un site rituel.

Mahafaly : populations à mode de vie pastoral de l'extrême-sud de Madagascar placées sour le contrôle des souverains de la dynastie des Marosera(g)nana. Les Mahafaly sont très proches culturellement par la culture et la langue des Antandroy et des Karimbola ces derniers étant d'ailleurs le plus souvent confondus avec eux.

« maha-izy azy » (Me, MC) : « qui fait de lui ce qu'il est », ce qui constitue les caractéristiques fondamentales d'une personne, d'une chose, d'un type d'événement.

mahajaka tegna (N) : se conduire, se gouverner d'une manière autonome.

mahamai-body (O et S) : litt. : « se brûler le derrière » (en s'approchant trop du feu pour se réchauffer).

mahamenatra (MC), mahamegnatsy (S, Ba) : « qui fait honte » peut se dire d'un cadavre.

mahantra (MC) : pauvre.

mahatsangy (Me) : honorer, agir en respectant, faire honneur à son statut, à son anarandray.

mahay miaina (MC) : « qui sait respirer », qui sait vivre correctement selon les usages.

mahay miaraka (N) : « qui sait avec », qui sait s'entendre avec autrui.

mahazo mifampialaka (Btm) : pouvoir se marier.

mahazo mitrotro (Btm) : pouvoir s'unir/se marier ≠ tsy mahazo mitrotro : ne pas pouvoir s'unir/se marier.

mahery (MC) : fort, puissant, qui prend l'avantage, écrase : ny ray no mahery : le père impose son autorité, mahery ny ran'ny lehilahy : le sang de l'homme est (plus) puissant que celui de la femme, se dit en matière de statut social.

mainty (MC), joby (NO) : noir, peut s'employer comme marqueur de statut, en Imerina les Mainty sont regardés comme des descendants d'esclaves (en dépit de l'existence de l'ancien ordre social des roturiers noirs Mainty enin-dreny).

maito (O et S) : « cassé », « rompu » se dit notamment des liens de parenté.

« maivana toy ny ahitra » (Me, MC) : « léger comme l'herbe » se dit de pauvres gens qui ne possèdent pas de biens.

Makoa : ethnie d'Afrique orientale (ancien Mozambique) introduits au début du XIX[e] siècle dans tout le nord de Madagascar comme esclaves. Actuellement mélangés avec les populations sakalava et betsimisaraka ils conservent cependant dans leur organisation sociale de nombreux traits de leur matrilinéarité d'origine. Les Makoa sont particulièrement concentrés dans l'île betsimisaraka de Sainte Marie.

malaso (MC, terme moderne) : brigands, bandits professionnels, opérant surtout dans les campagnes et lieux isolés. Voleurs de zébu.

maloto (MC) : sale ; (Btm) : sens de souillure attachée à certains individus ou catégories d'individus par exemple les esclaves et leurs descendants.

mamafa lapa (Btm) : balayer/nettoyer le lapa litt. : « palais », ici l'emplacement de l'espace sacrificiel du toby.

mamafy raza (Btm) : purifier un ancêtre (par le rituel du fafy).

mamahan-draza (Td) : « nourrir les agnats – raza – (qui assistent aux funérailles) ».

mamandrake (Td) : offrir des zébus destinés à un sacrifice.

mamelo-maso ny anaran-dray (Me) : s'occuper, prendre soin de l'anaran-dray.

mamelo-tanindrazana (Me) : « faire vivre la terre ancestrale », s'occuper de la terre ancestrale.

mametry (Btm) : procréér, enfanter, mettre au monde, se dit indifféremment des hommes et des femmes ≠ tsy mametry : le contraire.

mamilon-kale (S : Mf et Td) : quelque chose « identifier les découpages d'oreille de zébu même la nuit (tant elles sont bien connues) », se dit des mariages endogames de village, voire de région et également en pays mahafaly des mariages des princes mpanjaka.

mampandro (Btm) litt. : « baigner », également purifier.

manala-baraka (Me, MC) : déshonorer.

manangana (MC) : « élever » dans le sens de montrer en public ; adopter.

« manan-jo milevina ato na ato » (Me) : « avoir le droit d'être inhumé ici ou là ».

« manara-dray, manara-dreny » (MC ; N) : « suivre son père, sa mère » dans le sens d'être enterré dans leur tombeau. Aussi s'identifier au père et à la famille paternelle ou à la mère et à la famille maternelle.

manaraka (MC) : suivre ; manaraka am-pokon-dray, manaraka am-pokon-dray (N) : s'affilier du côté (de la descendance) du père, de la mère.

manasa rapaka (Btm) : « laver le plancher » le mari, après l'accouchement de son épouse dans son village d'origine, offre de l'alcool à son beau-père et à beaux-parents pour laver le plancher en écorce de ravinala du sang menstruel de son épouse.

manaty sandry (Btm) « apporter la force/puissance/énergie », équivalent du rasa hariagna.

mandao indroa, mandeha indroa aussi mivoaka indroa (Me) : « qui part, sort deux fois », se dit d'une femme qui, après avoir été inhumée dans un tombeau est transférée dans un

autre, le premier départ étant celui de la mort, le second du transfert. Dans le texte la forme n (nandao) indique le passé.

mandeny tany (Btm) : même sens que mandeny horaka.

« mandeny horaka » (Btm) : « qui ameublit les rizières », se dit du gendre uxorilocal qui réside chez son épouse et dont son beau-père et les frères de sa femme ne se privent pas d'exploiter le travail.

mandika (MC) : enjamber.

mandily (Td) : ordonner des prestations en matière de rituel.

mandrambe tàgna (Sak.S, Ma) : serrer la main.

manefaka aomby (Btm) : frapper le zébu entravé sur le point d'être sacrifié du plat de la main.

manenge lily (Td) : « soulever l'obligation », accepter de satisfaire aux obligations imposées.

mangaho (Btm) : de la racine laho : demander. Se dit souvent des invocations aux ancêtres.

mangala fady vary (Btm) : « enlèvement des interdits du riz ».

mangalake hazo (Td) : « aller chercher le bois du cercueil ».

mangata-tany (Btm) : rite de demande de terre faite par le prêtre ancestral (ampijôro) aux entités du sol tsignin-tany ou hiaignan-tany.

manimba filongoa (O et S) : acte ou transgression qui détruit l'entente filongoa.

manjary nofo, manjary sandry (Me) : souhait afin que les convives assimilent la nourriture qui leur est offerte et que cette nourriture « devienne de la chair, devienne de la force ».

manjengy viavy (racine sengy) (Btm) : séduire une femme mariée ou en étant soi-même marié.

manjo (Zm) terme désignant à la fois la stérilité et la mort.

manody tragno (Btm) : « fermer la maison (froide – d'un tombeau) », rite de clôture d'un rituel funéraire.

maro anake (S) : « qui a de nombreux enfants ».

masi-mandidy (Me) : pleine liberté du testateur.

Masikoro : sans doute du mot shokora : « brûlis de forêt sèche » dans le parler bantou tanzanien de l'arrière-pays de Dar-es-Salam. Deux sens : i) les habitants de l'intérieur de l'ancien royaume du Fiherenena placé sous l'autorité des souverains Andrevola et localisé entre ce fleuve et celui du Mangoky ; les populations d'agriculteurs de l'intérieur de l'ensemble du sud-ouest masikoro et sakalava du sud, opposés dans ce sens aux pêcheurs et piroguiers vezo de la côte.

mason-teraka (Me) : « le noyau, le cœur de la naissance », dans les lignées locales se dit des proches parents situés dans la fourchette des trois générations qui en forment le noyau.

« matombo-tsofina » (Btm) : « qui a les oreilles dures (pour ne pas entendre les choses désagréables », se dit des maris uxori-locaux forcés à souffrir de remarques humiliantes.

matsiro (Me, MC) : savoureux aussi avec le sens de nutritif.

maty momba (Me) : être mort mort intestat sans laisser de postérité, biens en deshérence.

Merina : « ceux des grandes étendues que l'on découvre de loin », aussi Ambaniandro : « ceux qui sont sous le jour/soleil » . Habitants de la partie centrale des hautes terres, riziculteurs et agriculteurs. Organisés à partir du XVI[e] siècle en royaumes par les souverains hydrauliciens qui, mobilisant les populations des villages bonifient les marécages d'altitudes, contruisent des réseaux d'irrigation, organisent les marchés avant à partir d'Ambohimanga et de Tananarive (leur deux capitales religieuse et politique) d'entreprendre la conquête de Madagascar. La population est divisée en trois ordres sociaux ; celui nobiliaire des Andriana, celui des roturiers blancs (fotsy) Hova, celui des roturiers noirs Mainty enin-dreny ; chacun possédant ses propres esclaves. Les

Merina émigrent comme fonctionnaires, membres des professions libérales ou commerçants dans toutes les régions de l'île et particulièrement dans les villes.

mesan-draza (Td) : litt. : « couteau des ancêtres » désigne le couteau sacrificiel.

miavake (S) : litt. : « distinguer ». Institution par laquelle les pères antandroy ou mahafaly se défont à chacun des mariages des aînés de leurs fils nés de mères différentes d'une fraction de leur troupeau.

mifale (Sak. S, Ma) : saluer respectueusement en inclinant la tête.

mifampiankina (Me, MC) : se soutenir, s'épauler réciproquement.

mifampidi-droa, mifandray roa (Me) se dit des mariages par lesquels deux ou plusieurs groupes de germains se marient les uns avec les autres. Se dit des mariages « par échange de sœurs ».

mifanakalo anabavy (homme parlant) (Me, Btl, région moyen ouest) : « échanger les sœurs », expression souvent considérée comme grossière pour désigner le mariage par échange de sœur : A épousant la sœur de B et B la sœur de A. Il en résulte des cousins bilatéraux qui, s'ils sont autorisés à se marier entre eux, donnent naissance à des cousins doublement croisés. (Système de type Kariera).

mifanakalo anabavy (Me) : « échanger les sœurs ».

mifanakalo varandra (Btm) : équivalent du précédent, mais l'exogamie interdit leur reconduction.

mifanapa-tsinay (Me) : « se partager les intestins » se dit des germains nés de la même mère.

mifandimby (Me, MC) se remplacer successivement ; se dit notamment à propos du mamelo maso.

mifangaro anatin'ny lavaka (Btm) : « se mélanger dans la fosse (funéraire) » se dit des corps des membres d'un même fehitry entassés les uns sur les autres dans les fosses des maisons funéraires.

mifankaheny (Me) : s'accorder notamment en matière de mariage, être de même condition ≠ tsy mifankaheny : sens opposé.

« mifehy antsy » (Btm) : « dont le couteau est attaché », se dit des maris uxori-locaux, le couteau étant un symbole de virilité.

mifototra (Me) : mettre les choses sans dessus-dessous (amboni-ambany) se dit du crime de commettre l'inceste.

miharo rae, miharo rene (S) : « mélanger le père, mélanger la mère » désigne les germains de même père, de même mère ; miharo rae fa tsy miharo rene (S) : « mélanger le père mais ne pas mélanger la mère » désigne les germains de même père mais de mère différente ou les germains paternels. Miharo rene fa tsy miharo rae (S) litt. : « mélanger la mère mais ne pas mélanger le père » désigne les germains de même mère mais de père différent ou les germains utérins.

miharo raha (Td) : travailler collectivement notamment à l'occasion des rituels.

mijôro voly (Btm) : « évoquer (pour les) plantations ».

mikabaro tena (Btm) : s'excuser. Peut, en matière d'insultes aux ancêtres (miranga raza) avoir un sens très fort.

miloloha (Me, MC) : « porter sur la tête » dans le sens d'avoir/de prendre ses responsabilités.

miori-ponenana (Me, MC) : le fait de résider ensemble, d'être voisins.

miraike nofotse (Mf) : « être d'une seule chair ».

miranga raza (Td) : insulter les ancêtres.

miray anaka (MC) : apparenté par l'enfant/les enfant(s) né(s) de l'union.

miray farafara (Me) : dont les restes sont disposés sur la même dalle intérieure du tombeau. ≠ tsy miray farafara : l'inverse.

miray raza ou mirai-raza (Btl et ailleurs) ou miray razana ou mirai-razana (MC, Me) : apparenté par le(s) même(s) ancêtre(s).
misalahy (Me, MC) : principe du partage égal.
mitaky (MC) : exiger, revendiquer au sens juridique du terme quelque chose.
miteratera (Td) : dire de mauvaises paroles.
mitety ny faritra (N) : parcours des limites d'une terre. Opération de publicité faite en présence des habitants du village.
mitoka (S) : interpeller à distance.
mitôkana (N) : mettre à part, séparer, isoler ; mitokan-trano (Me) : se marier, litt. : « mettre sa maison à part » (de celle des parents des deux conjoints). Aussi manokana (Me, MC) : être seul, à part ; même sens manokan-trano : « mettre une/sa maison à part (de celle des parents) ».
mitondra (MC) : porter.
mitondra fehitry am-pokon-dray sy am-pokon-dreny (Btm) : « être affilié aux deux fehitry du côté du père (et) de la mère ».
mitondra fokon-dray, mitondra fokon-dreny (N) : être affilié à la fois du côté du père et de la mère.
mitondra loloha (Me) : « porter/assumer ses (lourdes) responsabilités » épouser la belle-sœur veuve d'un frère.
mitondra ny anarana (Me, MC) : « porter le nom », appartenir à l'anaran-dray. Mitondra roa (Btm) : être affilié aux deux fehitry paternel et maternel.
mitovy saranga (Me) : « de même crête », égal.
mitrambogno (Btm) : interdit de protection d'une femme enceinte et de son enfant nouveau né interdisant à la mère tout contact avec d'autres hommes que son mari.
mivoaka (MC) : « sortir » se dit pour les femmes qui « suivent leurs maris » à l'occasion des mariages (viri-locaux) et également en Me pour le fait d'être transféré après la mort d'un tombeau dans un autre.
moasy (N) : devin, peut pratiquer différentes techniques de divination.
mody amin'ny anaran-dray (Me) : revenir sur la terre des ancêtres, reprendre ses responsabilités dans l'anaran-dray.
moletry (N) : compensation matrimoniale, prix de la fiancée.
mosavy (Me, MC) : sorcellerie noire, sort jeté ; mpamosavy : sorcier maléfique.
Mozambika (MC) : noirs, descendants des anciens esclaves.
mpagnara-biavy (Btm) : « suiveur de femme » se dit des maris optant pour une résidence uxori-locale. L'expression n'a pas le caractère insultant de celle de jalôko.
mpaka (Me, MC) : « preneur (de la future épouse) ». Proche parent ou ami du mari faisant partie de la délégation allant chercher son épouse (ampakarina) chez ses parents.
mpamarake (S) : litt. : « suiveur », gardien de zébus.
mpanampake (Td) : « celui qui coupe », circonciseur professionnel.
mpanampy (MC) : « celui qui aide », peut se dire du fils.
mpanao isan'andro (Me) : « qui fait/travaille tous les jours/chaque jour », salarié, souvent au sens de journalier.
mpanara-bavy (MC) ; mpagnara-biavy (NE) : « suiveur de femme (épouse), se dit du mari qui vit (uxorilocalement) chez sa femme.
mpanese (Td) : accompagnatrice de la future épouse lors du fanengem-baly ; généralement des sœurs ou des collatérales de l'épouse.
mpanetsa (Me) : repiqueuses (de riz).
mpanjaka kine (Mf) : Souverain ou Prince par son père et par sa mère et par là apte à régner.

mpanjaka magnanila (Sak. S, Ma) : « Prince (mpanjaka) par un seul côté » non apte à régner ≠ mpanjaka tsy magnanila (Sak, Ma) : Prince par double filiation apte à régner.
mpanjaka mahery fanjaka (O) : Souverain, Prince régnant.
mpanjaka mena (S et N) : « Souverain rouge », mpanjaka par son père et par sa mère et par là apte à régner.
mpanjaka mitan-jigny (Sak, Ma) : Prince régnant détendeur des reliques royales dady pour les Sakalava, jigny pour les Masikoro.
mpanjaka tay (NO) : « princes excréments » équivalent des Tamby du sud. Se dit, de membres d'ancestralités, très probablement de haut statut vaincues par les nouvelles dynasties Maroseragna ou Andrevola de l'ouest.
mpanompo (MC) : domestique, serviteur.
mpiala-biavy (Btm) : délégation des « preneurs de femmes » qui viennent chercher la future épouse dans son village pour la conduire dans le village de son futur mari.
mpiamby-jigny (Btm) : gardien du tombeau ancestral.
mpianadahy an'ilam-pihavanana (Me). Apparenté dans la relation parents/enfants par l'entente/l'affectio parentalis du fihavanana.
mpianaka (Me) : être dans la relation parents/enfants ou de génération G + 1/G0.
mpiaotra (Me) qui se trouvent dans la relation de beaux-frères.
mpiara-mandova (Me), mpiara-mandôva (N) : « qui héritent ensemble », cohéritiers.
mpiara-monina (Me, MC) : « qui habitent/vivent ensemble », sont voisins.
mpifaly (SO, S) : se dit des personnes parentes ou affines avec lesquelles il est absolument interdit d'avoir des rapports sexuels.
mpifanoly bodi-rindrina (Me) : « qui ont en commun les soubassements (de leur maison) ». Se dit des voisins dont les maisons sont contiguës.
mpihavy (N, E) : habitant d'un village, d'un quartier de ville nouvellement venu.
mpijoro, mpijôro (N) : prêtre ancestral.
mpikarama (MC) : salarié, de karama : salaire, souvent au sens de journalier.
mpirai-tanàna ou mpiray tanàna (Me, MC) : mpiray tagnàna (Btm) : fait d'être du même village.
mpirai-tanindrazana ou mpiray tanindrazana (Me) : « être de la même terre ancestrale » et également descendant d'un même ancêtre éponyme ou non qui détermine le statut social de ses descendants ; qui appartient à la même terre ancestrale, à la même grande catégorie identitaire d'origine.
mpirafe(O et S) : co-épouse, rivale.
mpirahalahy an'ilam-pihavanana (Me) : « frères/collatéraux par l'entente/l'affection parentalis du fihavanana ».
mpiravetro (Mf) : se trouver dans la relation particulière de conjoints de germains de même sexe.
mpiray fasana (MC) : qui appartiennent au même tombeau, qui ont vocation à être enseveli dans le même tombeau.
mpiray saotra (MC) : groupe rituel (pour demander la bénédiction saotra).
mpirenireny (MC) : vagabond, personne sans feu ni lieu.
mpisaotra (MC) : mpisaosa (Btl) : prêtre ancestral ou familial.
mpisantatra (Me) : sacrificateurs royaux de l'ancien royaume merina.
mpisikidy (MC), mpisikily (SO et S) : devin pratiquant la divination par graine (sikidy/sikily).
mpisolo ou solo (MC) : « celui qui remplace », peut se dire du petit-fils.
mpisoro (S) : prêtre ancestral.
mpitata (S) : le prêtre ancestral mpisoro lorsqu'il s'adresse (« parle ») aux ancêtres.

mpitoka (O) : prêtre ancestral.
« na an-tsaha, na an-tanàna » (Me) : « ou bien au champ ou bien au village », partout. Se dit notamment des responsabilité à assumer en matière d'anaran-dray.
nandosina (Btm) : « qui a été amené, apporté ».
ndugu (Swahili) : parent, ami, quelqu'un que par l'emploi de ce terme on veut désigner comme proche.
neny, nene (MC) : terme d'adresse : maman.
ngivavy (Btm, Tsm) : « mère masculine », sœur du père. NO : angovany.
niandohan'ilay taranaka (Me) : « à la tête/l'origine des descendants ».
nihintsana ny nofony (Me) : « les chairs du cadavre (faty lena) sont tombées ».
nimbon-drae, nimbon-drene/dreny (Td, S et SO) : « (germains) de même père et de même mère ».
« ny ampaniaka tsy miray vady » (N, E) : « ceux qui sont dans la relation parents/enfants ne prennent pas les mêmes conjoints ; « ny ampihavana tsy ampivady » (N, E) : « ceux qui sont dans une relation de parenté ne se marient pas ».
Ny andevo tsy manan-draza/Gny andevo tsy manan-draza (N et O) : « Les esclaves n'ont pas d'ancêtres/d'ancestralité » avec l'acception qu'ils sont par-là hors, ou tout au moins en marge, de l'ordre social.
« ny lehilahy tsy vadin'olo » (Sak.N.Tk) : « l'homme (par opposition à la femme) n'est l'époux de personne ».
« ny razam-be tsy famonosana, saforana ihany » (Me) : « on n'enveloppe pas les restes de l'ancêtre d'origine razam-be » (qui peut être un couple) on les recouvre simplement de (nouveaux) linceuls.
oletse (Td) : contributions obligatoires imposées par ceux qui en ont la prérogative.
olo bak'eto (Btm) : se dit d'un habitant d'un autre village dont les parents ou les grands-parents étaient originaires du village des locuteurs.
olo ny manoro (Sak. N) : « les gens des vivants », (manoro correspond à velogno), fraction de la population attachée au service des souverains vivants résidant dans les Doany ≠ olo ny mihilagny (Sak.N) : « les gens de ceux qui sont couchés (des morts) » fraction des « gens des Mahabo » ou tombeaux royaux au service des souverains morts. Constituent les deux grandes divisions rituelles royales.
olo (régions périphériques), ologno (N) ou olona (MC, autres parlers) : personne.
olo raiky roze (V) : locution utilisée pour dire que deux ou plusieurs membres d'un même groupe d'ancestralité ne forment qu'une seule personne.
olo-banona, olo-manga (Me, MC) : personnes respectables.
olo-boka (Btm) : gens lépreux ; olo maola (Btm) : gens fous.
olo-fankazatra (N) : se dit d'un habitant du village non tompon-tagnàna mais qui, déjà « est habitué » c'est-à-dire intégré.
olo-maventy (Btm) : « personne d'importance », notable.
olom-pady (Zm) : litt. : « personnes interdites », se dit des aînés chronologiques et généalogiques qu'Ego doit respecter.
olom-potsy (Btl) : ordre libre ou roturier correspondant à l'ordre hova d'Imerina.
olombelona (MC), olombelogno (E) : être humain.
olon-kafa (MC) : « autre personne », personne qui n'est ni parente ni alliée, étranger.
olon-tsotra (Me) : « simple gens » manière polie de parler des descendants des anciens esclaves.
ombiasa (général dans les régions périphériques) : devin.
ondaty be (SO et S) : terme de respect pour désigner des hommes respectés d'âge mûr.
ondrelahy (Td) : mouton, ondre vositse : mouton castré.

orim-bato (Me) : « pierre édifiées, dressée » en commémoration d'un événement, d'un accord dont on désire conserver le souvenir.
oselahy (Td) : bouc.
osika (Btm) : danses et chants hommes et femmes.
paraty (N) : piastre équivalent de l'ariary des hautes terres ou des drala du sud-ouest et du sud.
petra-dango (Btm) : dépôt/remise des prémices lango : grains de riz de la nouvelle moisson grillés encore laiteux pour être présentés aux ancêtres fondateurs.
ra (MC) : sang ; aussi lio dans l'O et le S.
rae ty ampela (Td) : « père de la femme (de la future épouse) ».
rafe (O et S) : deux sens liés : coépouse et rivale. Aussi rafy, rafe, mpirafy/e
rafoza, rafozana (Me, MC), rafoza (régions périphériques) : beaux- parents, beau-père, belle-mère. Le sexe (lahy ou vavy) est rarement précisé.
ragnao (SO), ragnaotra (N), ranaotse (S), ranaotra (MC) : belles-sœurs, épouses des frères et des collatéraux, sœurs et collatérales de l'épouse, aussi épouse du frère de la femme.
ragne (Td) : ami.
raiky soroka hanina (Btm) : « unité de cuillère de nourriture » se dit d'une terre suffisante à faire vivre une famille.
rakemba (SO et S) : terme de respect pour désigner de vieilles femmes .
rangahy (SO et S) : terme de respect pour désigner de vieux hommes.
ranginalo (N et parler kibushi malgache de l'île de Mayotte, archipel des Comores). Voir Antalaotra ou Sakalava et entrée komby.
rano mahery, rano masina (Me) : « eau puissante, eau bénéfique » expressions employées dans la circoncision.
raoke (S : Mf et Td) : aîné.
rapaka (Btm) : planchers des cases faits des écorces déroulées des ravinala (rapaka).
rasa hariagna (N, Sak, Ant. Tsm, Btm) : « partage de richesse », rituels par lesquels un, deux ans ou davantage après le décès, les enfants d'un parent mort lui « rendent » ses biens.
rasa lôva (Btm) : « partage d'héritage » suit théoriquement le rasa hariagna.
rasa sandry (Btm) « partage de la force/puissance/énergie », équivalent du rasa hariagna.
rasa tsigny (Btm) : contributions aux dépenses d'entretien des maisons funéraires, et aux dépenses rituelles qui s'y rapportent versées par les membres du groupement d'ancestralité (fehitry) qui en dépendent ou qui veulent éventuellement s'y rattacher.
rasa volana, volagna ou vôlagna (N, Sak, Ant. Tsm, Btm) : « partage des paroles », discours.
ratsy velon-tegna (Btm) : vie déréglée, peu satisfaisante.
rava lanonana (Btm, MC) : fin/dispersion de l'occasion festive.
ravinala (MC) : arbre du voyageur. Ravenala madagascariensis Sonnerat, famille des Strelitziacées.
raza (O, S), razana (MC), razagna (N) : ancêtre, aussi catégorie identitaire d'ancestralité. (Td) : peut avoir le sens d'objets ancestraux rituels : Razam-be ou Razambe (Me, MC) : « grand ancêtre », ancêtre à la fois progéniteur (dont on descend) et fondateur à l'origine de ses droits notamment des droits fonciers sur les biens immeubles (terres, tombeau familial, maison) situés sur la terre ancestrale (tanin-drazana).
raza soa (O) : « bonnes » ancestralités.
razamily (Td, S) : terme catégoriel désigne les ascendants au-delà des grands-parents.
razana avadika (Me) : « ancêtre que l'on va retourner ou enjamber », ancêtre qui va être honoré à l'occasion des rituels de secondes funérailles.
rene (O, S), reny (MC) : mère, sœurs et collatérales mère.

renekele (S) ou renikely litt. : « petite mère », autre épouse du père, marâtre.
renelahy ou renilahy (O, S) : frère de la mère, oncle maternel.
riha (O, S) : grenier à provision.
roa tonta (Me, MC) : « les deux parties », les parties concernées.
rotaka (MC, terme moderne) : émeutes urbaines accompagnées du pillage des magasins des commerçants, particulièrement des commerçants d'origine indienne (karany).
safo-drazana (Me) : acte de recouvrir le corps d'un ancêtre sans le changer de position. Lors des secondes funérailles, se fait notamment pour le razam-be ou couple d'ancêtres razam-be.
saha (Tsm) : « vallée », terroir ancestral.
Sahidy (Btm) : catégorie d'âge des hommes de trente à quarante ans. Sahidilahy, sahidivavy : catégorie d'âge comprise entre trente et quarante ans. Sahidy lavatagnagna : « Sahidy aux longues mains ? » catégorie d'âge des hommes de plus de quarante ans, âgés et respectés.
sakaiza (MC, Btm) : ami/amie souvent au sens de partenaire sexuel.
Sakalava : populations très diversifiées englobées dans les royaumes Marosera(g)na qui, du XVI[e] siècle à la fin du XIX[e] s'étendent du sud vers le nord. Le concept de sakalava est un concept politique. La réalité sociologique sépare les Sakalava du sud de l'ancien royaume du Menabe très proches des Masikoro, des Sakalava de la région de l'Ambongo, des Sakalava du nord de l'ancien royaume du Boina enfin, après la défaite infligée par les Merina, des Sakalava des royaumes bemihisatra et bemazava des régions d'Analalava, d'Ambanja et de Nosy-Be. La grande coupure aussi bien linguistique que culturelle oppose les Sakalava du sud aux Sakalava du nord et, tout au long du pays sakalava, les populations de la mer (Vezo dans le sud, Antandrano dans le nord, aux populations agricoles de l'intérieur Masikoro dans le sud, Sakalava an-tety (« de la terre ferme ») au nord. Le fait que le concept sakalava soit un concept politique lié à la royauté des souverains mpanjaka ou ampanjaka Maroserana des dynasties d'or (Zafimbolamena) ou d'argent (Zafimbolafoty) explique que tout habitant du pays sakalava qui participe aux rites sakalava du Fitampoha dans le royaume du Menabe ou des prestations et rituels funéraires des Fanompoana dans les royaumes du Boina, Behimisatra et Bemazava, est réputé Sakalava. En outre, les Sakalava du nord partagent avec les Antankarana la coutume dite Ranginalo, qui a la naissance, consiste à laver la mère et le nouveau-né a l'eau froide. Dans le nord, les enfants nés de mères sakalava pratiquant le Ranginalo sont, quelque soit l'ethnie du père, considérés comme Sakalava. Les Sakalava du sud sont très proches des Masikoro, des Mahafaly du sud de l'Onilahy et des Bara Imamono et ceux du nord des Antankara(g)na de la côte et des Tsimihety du massif montagneux du nord de Madagascar.
sambatra (SE) : circoncision collective. Même mot que savatse.
sambi-managna (Btm) : métayage.
samby ampela (ou sambi-ampela ou samben'ampela) (SO et S) : descendants de sœurs.
sampana (MC) : branche d'arbre ou branche généalogique.
sampona (MC) : être anormal, monstre.
« samy mandeha, samy mitady » (MC, expression moderne) : « chacun va, chacun cherche (et prend) », chacun se débrouille au mieux de ses intérêts. Idéologie « libérale » qui, avant sa chute, suit le renversement de politique du Président Ratsiraka décidé à abandonner le marxisme.
sandrana (E) : interdit ancestral.
sangam-pasana (Me) : « crête de tombeau », amoncellement de pierres ou pierres disposées de chant pour signaler l'existence d'un tombeau ou d'une sépulture.

saotra (MC) saotsa/saotse (Btl et O) : bénédiction généralement donnée par le père ou la mère. Le terme est adopté par les églises chrétiennes. Au Betsileo le prêtre familial présidant aux rituels domestiques est le mpisaotsa.

sarimbo (Td) : chèvre remise à titre de contribution obligatoire le plus souvent par des femmes.

saro-piaignana (Btm) : existence difficile, se dit de gens souffreteux en mauvaise santé.

savaha (Sak. S, Ma) : Princesse par son père et sa mère, apte à régner et/ou à procréer des princes régnants. Savahalahy : « homme de la Princesse » est un terme respectueux désignant les hommes que les princesses savaha ont choisi de prendre pour compagnons. Ils ne transmettent pas leur statut à leurs enfants qui s'ils sont roturiers seront de simples mpanjaka.

savatse (O et S) : circoncisions collectives, même mot que sambatra.

sazy (MC) : amende.

sefon'ampehikely (Btm) : chef d'ampehikely.

sidy (Btm) : comme asidy/asily ; fils ou fille de la sœur, sidilahy, sidivavy : neveu ou nièce utérin.

Sihanaka : « ceux du lac » : populations autrefois de pêcheurs lacustres ; aujourd'hui de riziculteurs de la dépression du lac Alaotra. Proches culturellement des Bezanozano et mélangés aux migrants Merina installés à demeure sur le pourtour du Lac, ils appartiennent cependant par leur culture au nord de Madagascar.

simbon-drazagna (Btm) : litt. : « vêtement des ancêtres » désigne les terres boisées qui entourent les tombeaux collectifs (tragno manara).

simbon-tragno (Btm) : litt. : « vêtements de la maison » (sous-entendu froide : tragno manara c'est-à-dire tombeau) même sens que précédent.

sintaka (Btm) : mariage.

sirifo (Btm) : maladie-sanction causée par l'ignorance du lôzan-totry.

sofin'omby ou sofin'aomby (ouest) : découpage-blason des oreilles de zébu. Le terme de l'ensemble du sud est vilo'e et celui du nord-betsileo : fofo.

solom-paty (Me) « qui remplace/substitut du cadavre », viande des funérailles normalement interdite aux proches parents du mort.

somondrara (N) : adolescence, jeune fille qui peut être engagée dans des rapports sexuels.

soritse (Sak. S, Ma) : rituel précédant la naissance qui, détachant l'enfants à naître de l'ancestralité de sa mère, le rattache à celle de son père.

soron-afo (Btm) : quote parts en argent apportées lors des rituels ancestraux.

Sud-Est : les populations d'agriculteurs et de riziculteurs du sud-est : Antefasy, Antemoro, Antesaka, Antambahoaka, Zafisoro, à forte densité démographique émigrent dans toutes les régions de Madagascar. Ils sont connus dans le SO sous le terme de Korao et dans le N, notamment dans la région de Majunga sous celui de Betsirebaka et dans le NO sous celui d'Antemoro (!).

tabataba (MC) : « tumulte », conduites constituant des infractions contre l'ordre public.

tagnàna anaty ala (Btm) : « village dans la forêt », hameau sur champ de culture.

tagnàna lemby (N) : village abandonné. MC : tanàna haolo.

tàgnana miempaka/miômpaka (Btm) « ampoules de la main », d'un travail effectué.

tai-fombo (Btm) : atteint, frappé par le malheur.

tako-kenatra (Me du Vonizongo) : cloison qui dans la pièce funéraire dissimule le mort aux regards.

tala(g)n'olo (ensemble régions périphériques) : désigne le premier ou la première née, l'aîné absolu.

tambirô (Btm) : coup demain, travail collectif des membres des fehitry, parents, amis, non rémunéré qui ne doit pas excéder une journée. Comportant un repas consistant en

viande et en riz accompagné d'alcool, le tambirô constitue une formule d'entraide coûteuse que seuls des gens riches peuvent s'offrir.

tamboho (MC, hautes terres) : enceinte continue faite de blocs de latérite ; (Btl) : limite des hameaux enfermant les maisons, le parc à zébu, les terrains de culture sèches (autres que les rizières).

taminga (Sak. N et S) : unité de descendance englobant les descendants jusqu'à la génération (G-5) des niny.

tamy (Btl) : catégorie intermédiaire entre les parents et gens proches et les étrangers. Pour les apparentés il s'agirait d'une parentèle bilatérale étendue si des affins et/ou des alliés et leurs propres affins et alliés, n'en faisaient pas partie. Les amis personnels et leurs proches en font également partie.

tanà, tagnà (O et S) : village, hameaux, enclos résidentiels.

tanàgna anaty ala (Btm) : « village dans la forêt », hameau.

tanàna haolo (Me, MC) : village abandonné. Cf. tagnàna lemby.

tandrify (Me) : vis-à-vis, partenaire obligatoirement destiné, Alter Ego.

tandro, mitandro (Me) : accorder la plus grande attention aux choses importantes de la vie.

tanety (MC) : colline, terre de colline.

tangalamena (région Bas-Maningory) : représentant parlant au nom des groupements d'activité ampehikely. (Btm sud) : prêtre ancestral équivalent de l'ampijôro.

tanimbary (MC) : rizière.

tantara : chronique historique des catégories et sous-catégories identitaires ou simplement des grandes familles. Récit, chronique historique.

tantaran-draza(g)na ou tantaran-draza (MC, autres parlers) : chronique des ancêtres.

tany (MC) : terre.

tany filà (O et SO) : terre créée (défrichée, achetée, etc.) acquise à titre individuel qui aussi longtemps que son possesseur est vivant reste une terre personnelle (tany lova/lôva : terres d'héritage ancestral).

tany hary (N, aussi MC) : terre créée (défrichée, achetée etc.) acquise à titre individuel qui aussi longtemps que son possesseur est vivant reste une terre personnelle (tany lova/lôva : terres d'héritage (familial ou ancestral).

tany lôva be (N) : « terre de grand héritage ».

tany lôva kely (N) : « terre de petit héritage ».

tany lovana (Me, MC), tany lôva (N) : terre d'héritage ancestral.

« tany niboahan' ny mpanjaka » (SO, Sak.S, Ma) : « terre d'où sortent les princes et nobles mpanjaka » se dit des alliés roturiers (vohitse) appartenant à de bonnes ancestralités. (raza soa).

tanin-drazana ou tanindrazana (MC) : terre ancestrale. Tanindraza, tanindrazagna (régions périphériques) : idem.

taranaka (MC) : descendants.

taranaka fahatelo (MC, E) : descendants de la génération des arrière-arrière-petits enfants.

tariha (Sak.S, Ma) ; tarike (SO et S), tariky, (N) : catégorie de descendance, lignée, généralement patriligne équivalent des teraky merina et betsileo mais dans un sens un peu différent, les termes ci-dessus suggèrent l'idée de lignée, tandis que celui de teraky dérivé de teraka : « naissance » celle de progéniture et de descendance.

tariratse (Td) : à l'intérieur d'une ligne (terake) descendants par les femmes agnats avec des maris qui ne le sont pas ; descendants non agnats d'un ancêtre des générations G + 1, 2 ou 3.

taro-bahy (Btl) : branche généalogique.

tata-bahitra (Btm) : « agrandissement de la souche (parentale) » , rite accompagnant le transfert de restes d'ancêtres d'un tombeau ancien vers un nouveau tombeau.
tata-belona (Me) : « maintenir en vie les canaux (tatatra) », entretien du réseau d'irrigation.
tatana (Btm) : morceaux de viande découpés en petits morceaux.
tena (MC), tegna (généralisé régions périphériques) : véritable, authentique.
tenin-drazana, tenin-ntaolo (Me, MC) : paroles/dits des ancêtres, des anciens.
terake (O, S), teraky (N, MC) : ligne de descendance généralement localisée compilée à partir d'Ego ou du père de son père (voir tariha).
tetiarana (Me, MC) : généalogie.
tetika(Btm, MC) : morceaux de viande découpés en gros cubes.
teviala (Btm) : défrichement.
tilike (Td) : courte visite.
toaka (MC) : alcool fermenté de canne à sucre.
toaka gasy (MC) : « alcool malgache », alcool provenant de distillation de la canne à sucre ou autres fruits.
toaka mafana (Btm, MC) : toaka fort.
toaka mena (MC) : rhum.
toby (N) : site sacrificiel.
toby finomana (Btm) : site sacrificiel « où l'on boit », équivalent de toby petra-dango.
toby petra-dango (Btm) : site sacrificiel de dépôt de prémices.
toe-karena (MC) : « état des richesses », économie.
toetra (MC) : nature, qualité (intrinsèque).
toets'aombe (S) : camps pastoraux plus ou moins permanents.
tohina (MC) : effet de contagion (de la racine tohy : suivre).
tohitra (Btm) : grenier à riz.
tokantrano (MC) : maisonnée.
tokotany (MC) : espace d'habitation, le terme est employé d'une manière plus ou moins précise peut désigner l'ensemble d'un espace résidentiel ou simplement l'espace sur lequel la maison ou la case sont construits ou encore la cours qui entoure l'habitation.
tolo-karena (Me) : supplément à l'héritage avantageant l'un des cohéritiers.
tombak'horaka (Btm) : bonifier et aménager une rizière à la bêche.
tombom-pitia (Me) : « supplément d'affection/d'amour » à l'héritage accordé librement à l'un des héritiers.
tombon-dahy (Me) : « supplément masculin » permet au testateur d'avantager l'un, parfois deux des héritiers et ce, en dépit du sens de l'expression, sans distinction de sexe.
tombon-tsoa (Me) : « supplément bénéfique » à l'héritage accordé librement à l'un des héritiers.
tompo (MC) : maître, propriétaire ; en matière de rituel : responsable ou gardien. Notion fondamentale de la sociologie malgache effaçant la distinction entre le sujet et l'objet puisque, dans toutes les expressions composée, Ego-*tompo* maître de l'objet ou entité qu'il possède en est, dans le même temps possédé (d'où la justesse du terme de « gardien » proposé par Daniel de Coppet).
tompo-trano (MC), tompon-tragno (Btm) : « maître de maison, de maisonnée, de case », chef de la famille domestique.
tompon-dolo (Td) : « maîtres, responsables ou gardiens du mort », proches parents agnats du mort ou de la morte, s'il s'agit d'une femme l'époux et ses proches agnats peuvent être tompon-dolo.
tompon-draharaha, tompon-jamà (Me) : « maîtres des affaires », organisateurs et responsables de rituels funéraires.
tompon-ko-drazana (Me) : personnes concernées par les biens ko-drazana.

tompon-paty (MC) : « maîtres du cadavre », organisateurs et responsables de rituels funéraires.
tompon-tanà (O et S), tompon-tanàna (Me, MC) ; tompon-tagnà(na) (N et E) : « maître/originaire du village », originaire du même village par droit de naissance.
tompon-tany (MC) : maître de la terre, parfois du pays, l'expression revêt très souvent le sens d'originaire.
tonda (SO, S) : champ sec.
tonga taogno (N) : « arriver/parvenir en âge (de se marier) ».
tovolahy (MC) : jeune homme ; tovolahy maniry somotra (N) : « jeune homme dont la barbe pousse » peut être engagé dans des rapports sexuels.
tovovavy (MC) : jeune fille.
tragno fafa (Btm) : maison de prestige construite en planche.
tragno fototsa (Btl) : maison « originelle, de base », maison ancestrale.
tragno lava (Btm) : abri construit à proximité du tombeau ou du village funéraire.
tragno manara (Btm) : « maison froide », maison funéraire contenant généralement deux fosses, l'une pour les hommes, l'autre pour les femmes.
trano (MC), tragno (Btl et N) : maison.
trano iray (MC), tragno (i)raiky (N) : unité d'habitation, maisonnée, famille domestique ; désigne la maison ou la case et ceux qui l'occupent.
trano setra (Td) : case construite en matériaux végétaux.
trano tany (MC) : maison/case de terre.
tranon-drazana (Me, MC) : « maison ancestrale ».
troky raiky (régions périphériques) : « d'un seul ventre » se dit des enfants nés d'une même mère. N'est pas l'équivalent exact du kibo raiky merina.
tromba (N, MC) : possession.
tsaboraha (Btm) : terme général pour les rituels.
tsaiky (Sak N, A) : enfant.
tsangam-bato (Me) : « pierre élevée, dressée » en commémoration d'un événement marquant quelconque.
Tsara va Tompoko (Me) : mode d'adresse réservé aux nobles andriana.
tsignin-tany (N) : entités facilement malévolentes du monde invisible qui hantent les terres non rituellement appropriées ; entités maîtresses de la terre qu'il faut apaiser avant de la défricher.
tsigny (général région périphériques) : entité souvent malévolente du monde invisible. Faute grave qui normalement a un effet de retour en frappant d'une manière ou d'une autre son auteur.
tsikafara (N) : vœu accompagné de la promesse d'un sacrifice.
tsimandrimandry (Btm) : nuit de veille précédant une cérémonie ancestrale.
Tsimihety : « ceux qui ne coupent pas leurs cheveux (en signe de deuil à la mort du roi Radama I) » refusant ainsi de reconnaître la domination politique merina. Populations mêlées en grande partie d'origine betsimisaraka de la région de Mananara sur la bordure est de la baie d'Antongil. Pratiquent l'agriculture et l'élevage des zébus. Très proches des Betsimisaraka, des Sakalava du nord et des Antankara(g)na ils partagent avec eux, la plupart de leurs coutumes. Les Tsimihety émigrent en « nappes » et leur pression démographique les conduit à s'installer dans l'ensemble du nord de Madagascar où, fréquemment, ils peuvent être plus nombreux que les originaires.
tsindry fe (Me) : « qui caresse/presse les cuisses » se dit des concubines ou maîtresses.
tsiny (Me) : phénomène lié au tody (« retour ») qui après une faute frappe par effet de retour.

tsitroin-dambo razagna (Btm, E) : « que (ton/tes) ancêtres soient déterrés (fouillés) par les sangliers ».
tso-drano (MC) : bénédiction (de saotra).
tsy azo ovana (MC) : « qui ne peut pas être changé ».
tsy azo zaraina (Me, MC) : « qu'on ne peut pas diviser », indivisible.
tsy mifampirafy am-pasana (Me) : « on ne pratique pas la polygamie dans le tombeau ». Principe qui interdit d'inhumer dans le même tombeau deux épouses successives d'un seul homme, ce qui explique que lorsqu'Ego est veuf jeune, son épouse décédée est inhumée dans le tombeau de ses parents.
tsy misara-mianakavy (Me) : « qui ne sépare pas les parents », mariages de collatéraux visant généralement ou ayant pour effet en « ramenant » par le mariage des cousins déjà éloignés de renforcer la lignée de la parenté localisée sur la terre ancestrale.
tsy mita rano (Me) : « ne pas traverser l'eau/la rivière » : se marier dans sa condition.
tsy omby kibo (Me) : « qui ne tient pas dans un seul ventre » se dit des enfants de sœurs dont les ventres sont censés ne former qu'une seule matrice.
tsy very mokoko (Btl) : « ne pas perdre la croûte de riz » équivalent nord-Betsileo du lova tsy mifindra merina.
ty longo fantatsy ty raza (Td) : « les parents par la parentèle/alliés longo sont connus des ancêtres ».
vadim-panjakana (Me) : « épouse du pouvoir », se disait des épouses des mariages politiques. Les souverains d'Imerina pouvaient en avoir jusqu'à douze. La souveraine Ranavalona I qui régnat de 1828 à 1861 avait également des vadim-panjakana.
vady (MC), vale ou valy (SO et S) : époux, conjoint de l'un ou de l'autre sexe.
vady an-dragno (Btm) : « épouse dans la maison (dragno et non tragno) » ; épouse légitime.
vady niterahana (Btm) : « épouse/compagne qui a mis au monde », se dit plutôt d'une concubine avec laquelle Ego masculin à eu un enfant.
vahiny (MC) : étranger, nouveau venu, aussi visiteur, hôte.
vahiny tamà(na) (Btm) : « *étranger habitué* » *qui n'est plus considéré comme tel.*
vaki-rà (O) : parenté ou alliance de sang équivalent du fatidrà du MC.
vakin-tendro (S) : incision du sommet de l'oreille d'un zébu.
vaky tany (Btm, MC) : portion de terre, délimitation d'une portion de terre.
vala : (MC) enceinte, (Btl) : parc à zébu ou hameau.
valavato (S) : enceinte de pierre, se dit des tombeaux.
vale tsindrano (Sak.S, Ma) : sans doute vale/valy tsy an-drano : « épouses qui ne sont pas dans la maison » ; épouses des mpanjaka résidant chez leurs parents.
valia militse (Sak. S, Ms, V) : « le mariage qui entre », mariage par échange de sœurs entre deux groupes de germains produisant des cousins bilatéraux, qui du fait des règles d'exogamie ne peuvent pas se marier entre eux (semblable au mifanakalo anabavy merina et au mifanakalo varandra betsimisaraka.
valilahy (O et S) : beau-frère indifféremment frère de l'épouse et époux de la sœur ; (SO) : en dépit connotation masculine du mot est utilisé comme terme d'adresse amical entre femmes.
valin'anadahy (S) : épouse du fils (anadahy en Td et Mf).
valin'anake (S) : conjoints (des deux sexes) des enfants.
valisoa (MC) : récompense.
valovotaka (Me) : se dit des merina émigrés et définitivement installés dans d'autres régions de Madagascar.
valy be (O et S) : litt. : « la grande épouse », première épouse.
valy fofo (SO, S) : épouse promise dès l'enfance.
valy ivoe (O et S) litt. : « l'épouse du milieu ».

valy masai (O et S) litt. : « la petite épouse », dernière épouse.
varin-drazana (Me) : « riz des ancêtres/ancestral ».
vary kitra (Btm) : riz de première saison.
vary malemy (Btm, MC) : « riz mou ».
vary taogno (Btm) : « riz de l'année ».
vary vato (Btm) : riz de deuxième saison.
vato namelan-kafatra (Me) : « pierres qui a laissé des recommandations », se dit des représentants respectés, membres d'influence des familles localisées fianakaviana ou fianakaviambe (par opposition les parents qui suivent les avis des premiers : « kofehy manara-panjaitra » : les « fils qui suivent l'aiguille »).
vatolahy (MC) : litt. : « pierre mâle » ; pierre dressée commémorative.
vavolombelona (MC) : témoin.
Vazimba : anciennes populations du centre de Madagascar sans doute de filiation matrilinéaire ou utérine mélangées en grande partie avec les nouveaux venus Merina, Vakinankaratra ou nord-Betsileo.
velahy (N) : beau-frère indifféremment frère de l'épouse et époux de la sœur. Équivalent de valilahy.
velarina (MC) : étalé, que l'on étale ou déploie.
velirano (Me) : convention et serment d'alliance ou de non nuisance accompagné d'un sacrifice aux ancêtres garants de la bonne foi des parties et du respect de la convention.
« velogno iray tagnàna, maty iray tragno manara, maty iray nana » (Btm) : « vivants un seul village, morts une seule maison froide (tombeau)/une seule sannie » ; « velona iray trano, maty iray fasana » (Me) : « vivants une seule maison, morts un seul tombeau » symbolise l'unité familiale.
ventiny (MC) : corps, partie consistante.
very faty (Me) : « cadavre perdu », se dit des cadavres qui ne sont pas ramenés dans le tombeau ancestral.
Vezo : « ceux des pagaies (ve, de l'impératif vezo : pagayer). Pêcheurs et piroguiers de lagon protégé dont les villages s'étendent du sud de l'Onilahy en pays mahafaly (Vezo Sara) au delta du Mangoky et, plus au nord aux deltas de la Morondava et de la Tsiribihina. Par leur genre de vie lié à la mer, les Vezo s'opposent aux Masikoro, cultivateurs de maïs, de manioc et de patates douces de l'intérieur.
viha (N) : (*Typhonodorum lindleyanum Schott.* famille des Aracées) plante aquatique à larges feuilles très commune dans les marécages.
viloe ou vilo (S) : découpage-blason d'oreille de zébu marquant l'appartenance à un groupe d'ancestralité ; viloen-draza (S) : découpage-blason des ancêtres.
vily aina (S) : litt. : « prix de la vie » don (zébu, marmite, argent) que le premier consultant d'un nouveau mpisoro doit lui remettre afin de le protéger de la force (hery) de Ndragnahare, le dieu créateur.
vinta (O, S), vintana (Me, MC) : destin astrologique.
voady (N ; MC) : vœu.
voan'ny tsigny (N) : atteint en retour par le tsigny.
voanjo (Me) : arachide ; aussi les colons-soldats qu'au XIX[e] siècle la royauté merina a installés dans les plaines fertiles régions conquises.
vodiondry (Me) : « arrière-train de mouton », compensation matrimoniale autrefois exigée pour la protection des jeunes mariées dans les mariages exogames « an tanin'olona » : litt. : « chez les gens », c'est-à-dire au loin. Aujourd'hui considéré comme preuve de l'union légitime. La femme non légitime ayant été prise « tsy lasan'ny vodiondry » : sans vodiondry ≠ vodiondry (Btm) : petite somme d'argent que le jeune homme offre à titre personnel à la jeune femme en supplément du horombato.

vohitra (MC), vohitse (N, O et S) : ordre libre ou roturier, qui appartient à l'ordre libre ou roturier.
vola ota (S) : litt. : « mois non marié », défavorable.
vola ty mpanese (Td) : « argent des accompagnatrices », petite somme d'argent remise en cadeau par agnats du mari aux accompagnatrices de sa fiancée lors du fanengem-baly.
voly maharitra (N, MC) : « cultures qui durent », cultures perennes.
vono afo (Btm, MC) : extinction des feux/ foyers.
vorika, vorike (régions périphériques) : sorcellerie maléfique, sort jeté. Équivalent de mosavy.
vositse (Td) : bouc ou mouton castré.
vy lava (O et S) : litt. : « long fer » désigne le couteau sacrificiel.
zafe (O et S) : petits-enfants, également parfois le sens de descendants ; zafe amily (Td) : désigne les arrière-petits-enfants et au-delà.
zafiafin'ny iray tam-po (Me) : arrière-petits enfants de frères et sœurs de même père et de même mère.
zafiafy ou zafikely (Me) : « arrière-petits-enfants » (G-3).
zafim-paharoa (Btm) : « deuxième petit-enfant », descendant à la génération G-3 ; (le zafy : petit-enfant est le premier).
zafim-pahatelo (Btm) : « troisième petit-enfant », arrière-petit-enfant descendant à la génération G-4.
zafim-pahefatra (Btm) : « quatrième petit-enfant », arrière-arrière-petit-enfant ; descendant à la génération G-5.
zafim-paladia (Me) : « petits-enfants de la plante du pied », arrière-arrière-arrière-arrière-petits-enfants (G-6).
zafim-pe (Zm) : « petits-enfants de la cuisse », arrière-arrière-petits-enfants, équivalent des zafiafy ou zafikely merina, à moins qu'il ne s'agisse d'une position intermédiaire entre ces derniers et les « descendants du genoux ».
zafin'ny iray tam-po (Me) : petits-enfants de frères et sœurs de même père et de même mère.
zafin'ny mpianadady (Me) : « petits-enfants de frère et de sœur » ; zafin'ny mpirahalahy (Me) : « petits-enfants de frères » ; zafin'ny mpirahavavy (Me) : « petits-enfants de sœurs ».
zafin'ny zafy (Me) : « petits-enfants de petits-enfants », collatéraux à la quatrième génération par rapport à un ancêtre commun.
zafin-dohalika (Me) : « les petits-enfants du genoux », descendants à la génération G-4).
zafin-kitrokely (Me) : « petits-enfants de la cheville » arrière-arrière-arrière-petits-enfants (G-5).
zafy (Me, MC), zafe (SO et S) : petits-enfants.
zafy mafy (Me) : « petits-enfants durs/endurcis », non pas petits-enfants (G-2) mais descendants éloignés qui ne pleurent plus à la mort d'un ascendant commun.
zafy tsy torana (Me) : « petits-enfants qui ne s'évanouissent pas (de douleur) », non pas petits-enfants (G-2) mais descendants éloignés peu affectés à la mort d'un ascendant commun.
zaina ou zena (N) : épouse du zama (du seul côté maternel) puisque l'épouse de l'affin zama est l'angovavy/ngovavy ou gnivavy : la sœur du père.
zama (N) : du côté maternel : frère de la mère, oncle maternel, également du côté paternel le mari de la sœur du père (angovavy). S'applique donc aux parents du côté maternel, aux afins du côté paternel.
zana-behivavy ou zana-bavy (MC, Me) ; zana-baiavy (Btm) : enfants et descendants de femme.

zana-dehilahy ou zana-dahy (MC, Me) : enfants et descendants d'homme.
zana-drazana (Me), zana-drazagna (MC, E) : « enfants des ancêtres » se dit des descendants des ancêtres qui vont intervenir dans les rituels de funérailles.
zana-tany (MC) : « enfants de la terre » se dit des enfants d'étrangers nés dans le pays.
zanak'aina (Me) : « enfant de la vie » se dit de la nièce utérine fille de la sœur. Dans le passé mariage oblique princier quelquefois pratiqué.
zanak'am-pielezana (Me ; Btl ; MC) : litt. : « enfants/descendants de la dispersion », se dit des descendants des ancêtres d'origine ayant quitté la terre ancestrale pour résider ailleurs.
zanaka (Me, MC) : enfant(s).
zanaky ny iray tam-po (Me) : enfants de frères et sœurs de même père et de même mère.
zanaky ny lahy (Btm) : enfants et descendants d'hommes.
zanaky ny vaiavy (Btm) : enfants et descendants de femmes.
zandry (MC), zay (O et S) : cadet, peut s'employer pour les deux sexes.
zaodahy, zaobavy (Me) : beau-frère, belle-sœur.
zareo nahafehiny (Btm) : expression péjorative, équivalent de « sale engeance ».
zava-boaàry (Me, MC) : choses créées.
zava-misy (MC) : état de chose « qui existe ».
zay (S : Mf et Td) : cadet.
zaza ampi-mihira (Me) : « les enfants (en nombre) suffisant pour chanter », se dit des petits-enfants que les grands-parents maternels exigent d'adopter.
zaza hova (Me) : esclaves d'origine libre : roturiers blancs, hova mais aussi nobles andriana.
zaza rano (MC) : litt. : « enfants de l'eau », très jeunes enfants qui ne sont pas encore considérés comme des personnes et dont en cas de mort les dépouilles sont abandonnées ou jetées à l'eau. Actuellement ils sont souvent enterrées sans aucune cérémonie dans une sépulture séparée hâtivement creusée.
zazalava (Me) : disposition d'un testateur ou accord entre frères et sœurs imposant à leurs descendants de s'adopter réciproquement afin de préserver l'intégrité du patrimoine ancestral.
zazamanga (MC, parler de Tananarive) : Noirs, descendants des anciens esclaves.
ziva (toutes les régions périphériques) : parenté ou alliance à plaisanterie ; mpiziva : parent ou allié à plaisanterie. Équivalent N : lohateny.
zo (Me, MC) : honneur, renommée, réputation, liée à la famille d'appartenance, aussi droit.
zohim-pihavanana (Me) : se dit lorsque la parenté est fondée sur l'existence de liens généalogiques vérifiables.
zoke (Td), zoky (MC) : aîné relatif. Dans le sud et sud-ouest désigne aussi le placenta appelé aîné parce qu'il expulsé après la naissance de l'enfant.
zokizokiny (Btm) : les aînés sous-entendu du village.
zoky beny : (MC) : aîné absolu correspond au talagn'olo de la plupart des régions périphériques.
zolike (Td ancien ?) : espace résidentiel des hameaux.

# Index analytique

L'index analytique est limité aux seules questions et thèmes traités dans l'ouvrage il doit être consulté en relation avec l'index des auteurs et des chercheurs, le glossaire et les tables des matières et des figures et tableaux. Les concepts et thèmes essentiels traités dans le détail dans le corps de l'ouvrage ne sont jamais séparées de l'ethnographie sur laquelle ils s'appuient. Ils sont définis dans l'Introduction générale, dans les présentations des trois parties et dans les introductions des douze chapitres et des deux Appendices. La Conclusion a permis de réaliser une sorte de précipité de l'ouvrage dont, dans la mesure du possible, les données ont été mises en relation les unes avec les autres. Les mentions antandroy, betsileo, betsimisaraka mahafaly, masikoro et merina se rapportent aux communautés étudiées ou de référence : Antandroy d'Analamahery, Betsileo du Manandriana, Betsimisaraka du Bas-Maningory, Merina d'Ambohimalemy-Ambohitromby, Masikoro du Bas-Mangoky ; pour Mahafaly précisions dans Appendice I.


absence et perte de droits, absents : 52, 289-290, 328, 519, 541, 564-565.

actions humaines (incomplétude des -) : 27, 70-72 et fig. 1.5, 539, 578.

adoptions : 25-26, 295-296 et fig. 7.1, 301-302, 352, 355-356 et fig. 8.4, 365 et fig. 8.8, 453-454, 570-571, 598, 611-612 et fig. II.1.

adultère : 114, 453.

affiliation, filiation (*descent*), double filiation : 19, 21 et n 4, 31, 35, 77, 127, 132 n 4, 132 n 4, 174 fig. 4.3, 333, 334-335, 380-381, 382-383, 395, 409, 419-420, 449-450, 466 et fig. 11.3 et n 5, 467, 482, 518, 544, 548, 553-554, 566-569, 569-571, 602-604, (voir terminologies).

*afo* « feu » : 24, 210 voir commensalité rituelle.

agnation ou *raza* antandroy, agnats - voir chapitre 1 : 51-53, 55-57, 66-69, 70-72, 81-82, 82-83, 85-86, 394-395, 420-424, 421 fig. 10.2, 422 fig. 10.3, 532 (voir *foko* antandroy et mahafaly).

aîné, aînesse, décalage aînesse chronologique/généalogique : 20, 75, 92-93, 93-94 et fig. 2.1 et 2.2, 99 et fig. 2.2, 178, 183, 259, 285, 419, 422, 486, 526, 529, 531, 533-534, 597, 601.

alcool, consommation obligatoire dans rituels et groupes d'entraide (pour mémoire, voir rituels).

alliance symbolique - de sang : 12, 25, 26 - à plaisanterie 12, 114, 490, 530, 611.

alliances (rituelles) de mariage antandroy, mahafaly et masikoro - pour mémoire : alliance de mariage au sens de L. Dumont : 19, 383, 419-420 - alliances de mariage voir chapitres 9 et 10 et Appendices I et II : 13-17, 19, 27-29, 46, 73, 568-569, 569-570, 383-387, 428, 427 et tab. 10.1, 429-436, 443-447, 566-577, 594-599 - archivées par découpages ancestraux oreilles zébus dans les parcs : 89-90, 335, 385, 445 - catégories rituelles : 396-397, 401, 411 fig. 9.8, 417 fig. 10.1, 423, 425 fig. 10.4, 426, 434 (voir donneurs > preneurs de femmes).

alliances généralisées A → B → C etc. emportant directionnalité des unions ≠

alliances restreintes A ↔ B (pour mémoire voir chapitres 1, 2, 9, et 10) dont : 394, 397-398, 402, 404 et n 2, 408, - 3 G : 423.
alliances politiques : merina : 341 - Maroseranana mahafaly : 593-605 - Andrevola masikoro : 607-620 dont 610-612, 611 fig. II.1 et 612-614.
ami, amitié : 25, 218-219, 429, 512, 594.
*amity* (au sens de Meyer Fortes) voir *fihavanana* et *filongoa*.
*ampehikely* (groupements d'activité) : 206, 221 fig. 5.4, 222-223, 227-232 dont 228-230, 503-505, 509-514, 515-517.
*anak'ampela* : 65, 79, 82, 83, 84, 85, 89, 92 n 3, 95 n 3, 114, 116, 396, 401, 416-417 et fig. 10.1, 420-421 et fig. 10.2, 595-596.
*anaran-dray* : ensemble chapitre 7 : 21 et n 5, 22-23, 24, 27-28, 37, 38-39, 45, 51, 89, 306-310, 374-375, 279-293 dont 283-284, 559, 578, - *anaran-dray* ≠ *anaran-dreny* : 282, (voir *mamelo-maso*).
ancestralité concept, groupes et groupements, spécialistes : voir chapitres 3, 4, 10 : 9, 16, 26-29, 36-41 dont 38, fig. 6, 53, 57-58, 59 et fig. 1.1, 70, 71, 72 et fig. 1.5, 72-81, 182, 192-195, 195-196, 196-199 et tab. 4.2, 275, 544, 607-620 dont 607-608 - comme champ dominant au sens de Pierre Bourdieu : 518, 528 (voir *famosora* ; *fehitry* ; prêtres ancestraux) -
ancêtre(s) et descendants - voir chapitres 4 et 7 : 18, 27, 33, 35, 37-38 et fig. 6, 39, 52-53, 70, 71, 72, 125, 130-131, 144, 148-150, 150-157, 168, 178, 182, 195-196, 231-232, 235-236, 231-232, 303-310, 304 fig. 7.2, 306, 380, 494, 534-535, 536-537, 538-539, 541, 541-543, 543-545, 545-548, 548-551, 551-552, 535-536, 540, 555-557, 616-617.
argent : 503, 505-506, 507, 508-509, 526, 546.
associations : 289-290, 290-291, 522-523, 541.
attitudes entre parents, affins et alliés : 112-115, 113-114, 116-117, 113-114, 121-122, 159, 480-481, 489-490, 489-491, 579, 515-516, 556-557, 597, 597-598, 598-599 (voir germains, germanité ; terminologies).
autorité, personnes en position d'autorité : 65, 90, 98, 113, 179, 193-197 et tab. 4.2, 197-198, 197 tab. 4.2, 481, 518-524, 520 fig. 12.6, 521-524, 523 n 10, 528, 577, 582, 599 n 3 - capitaux symboliques : 493-495.
avunculat, relation (rituelle) avunculaire : 19, 46, 95 n 3, 379-380, 417 fig. 10.1, 517, 548, 568-569, 570, 595-596 (voir *anak'ampela* ; terminologies).
Betsileo du Manandriana : 20-23, 21 fig. 1, 23-24, 26-29.
calendriers, saisons : 122-123, 505, 506-507 et fig. 12.4.
catégories d'âge et de sexe : 92, 112-113, 112 tab. 2.2, 115, 119, 121, 198, 468, 508.
Christianisme, Églises chrétiennes, mariages chrétiens : 289-290, 366, 463, 481 et n 9, 544-546, 521-522 et n 9, 553, 566, 582.
circoncisions - collectives antandroy (*savatse*) : 59, 76, 180, 415, 428 et n 3, 440-441, 528 - merina banalisée dans les ordres « blancs » : 279.
clientèles : 498, 503-505, 513-514, 515-516, 563 voir *ampehikely*.
cognition, connaissances : 47, 77, 110-111, 137, 395, 405 et n 5, 444, 536, 549-550, 619-620.
colonisation : 582-583.
commensalité - domestique : 12, 73, 483-486, 484 fig. 11.6 - rituelle : 62 fig. 1.3, 63, 72, 76, 77, 78-81 dont 80 et fig. 1.7, 428 et n 1, 436-438.
conjoints (statut des -) : 567, 569-571.
consommation (obligatoire) alcool (pour mémoire voir rituels).
cousins bilatéraux d'une seule chair : 376, 604.
coutumes voir *Fomba*.
dépendance, clientèles, phénomènes de - : voir chapitre 3 sur hiérarchie *fehitry* ; *ampehikely*.
dispersion des « sœurs » (et des filles) : 388, 389-390, 400-401, 413, 428, 450, 473-475, 480, 575 et n 13.

donneurs > preneurs de femmes (catégorisations rituelles) voir chapitre 9 et 10 : 19, 28-29, 33, 46, 89-90, 95, 379-380, 381 tab. 9.1, 383-387, 392 fig. 9.5, 396-403, 397 fig. 9.6, 399 fig. 9.7, 403, 401, 410-413, 411 fig. 9.8, 414, 415-417 et fig. 10.1, 418-420, 424-427, 425 fig. 10.4, 417-420, 422 et fig. 10.3, 423-424, 424-427, 425 fig. 10.4, 427 tab. 9.2 dont 426-427, 425 fig. 10.4, 429, 438-440, 447, 449-450, 516, 596, 613-614.
durée : perception de la - : 449.
élevage pastoral et transhumance : chapitre 2 : 87-90, 91, 118-123 et fig. 2.9, dont 120, 121 et fig. 2.9, 122, 422-423, 440 et fig. 10.7, 441-442, 443-444, 444-445, 445-447, 446 fig. 10.8 - double morphologie : 65, 87-90, 95-96, 118-123, 121 fig. 2.9 (voir *miavake*).
endogamie ≠ exogamie (utilisation de - ) : chapitre 8 et 9 : 30-31, 33, 153, 259, 337-378 dont 333-336, 374-414, 548, 574, 575, 577, 596, 614-615, 617.
endogamie - antandroy (et mahafaly) : 63, 69 et n 9, 406-409, 409-410, 600-601 - betsimisaraka (de village) 259, 467, 468-469, 521 - merina (et betsileo) : chapitre 8 : 280-281, 338-340, 344-348, 345 et n 1, 349 fig. 8.1, 351 fig. 8.2, 352, 357-361, 360 fig. 8.7, 362-363, 363-366, 365 fig. 8.8 et tab. 8.2, 366-368, 357-361, 360 fig. 8.7, 368-371, 359-361, 360 fig. 8.7, 388 ; 553-554.
enfants/descendants d'hommes ≠ enfants/descendants de femmes : 19, 28, 30, 31, 65-66, 67-68, 77, 82-83, 142, 199, 292, 411-412, 430-435, 461 fig. 11.2, 532, 572, 617-618.
entraide, formules d'- : 507-508.
esclavage, esclaves et descendants d'esclaves : 40-45, 129 et fig. 3.2, 131-134, 134-135, 136-137 et n 7, 138, 277 278, 544, 546-548, 607, 608, voir Makoa.
esclaves : 583-584, 589, 593, 607-608.
État, *Fanjakana* : 528-529, 542-543, 588-589.
ethnies : 550-551, 631-631 et entrées glossaire : Antalaotra, Antanala, Antankarana, Antanosy, Antandroy, Antemoro, Antesaka, Bara, Betanimena, Betsileo, Betsimisaraka, Bezanozano, Karimbola, Makoa, Masikoro, Merina, Mozambika, Sakalava, Sihanaka, Sud-Est (ethnies du -), Tsimihety, Vazimba.
ethnographie et recherches de terrain : 7-9, 12, 13-17, 17-26, 41-47 dont 42 fig. 7 ; 44-47, interprétations : 499, 501-502, 522, 526-527, 508-509, 528, 619-620 - (pour mémoire) collaboration de Georges Heurtebize pour les Antandroy, de Philémon Marozama pour les Betsimisaraka du Bas-Maningory, aide de Sophie Blanchy en Imerina - principaux interlocuteurs permanents ; Androy : Lahimpolotse, Kambola, Tsimilesa, Retsihisatse, Adilie, Pelahova ; Bas-Maningory : Manahirana Arsène, son épouse Razafy, Zafizanaka Philoté, son épouse Justine I, Todilahy, Belalahy, Soba Clément, Tsimitavy ; Fénérive-est : Michel Be ; région Mananara : Arthur Besy, Fulgence Fanony, Eugène Mangalaza - pays Tsimihety (Androna) : Edmond Ihango Zafidady - Région du Mangoky : Lahatany Be et Zanatany Robert (Appendice II) ; Imerina : (Ambohimalemy) : Ramatsialonina Rachel et Rasoahanta Esther, Rakotomalala Georges, Randrianasolomanana Joseph et sa fille, Romuald (1970) et Rodin Rakotoniaina ; pays mahafaly, (région de Betioky) : Etony Jean, Etsiro, Efanjoany et Manajakavelo (Appendice I).
étranger (défiance, hostilité à l'égard étrangers) : 11-12 et n 2, 23, 52, 337, 339-340, 464, 467.
exogamie : 487, 488.
*fafy* antemoro : 159, 160, 410, 488, 534, 620.
familles réduites (émergence familles réduites dans sociétés lignagères) : 213, 217 et n 7, 221, 224-225, 268, 272 ; 517, 552-554 ; 565-566 (voir Églises chrétiennes influence du christianisme)- familles matricentrées voir chapitres 2, 9 et 10 dont 108-109, 381-382, 397 fig. 9.6, 401, 402, 413, 422 fig. 10.3, 423, 424, 560.

*famosora* groupes (≠ groupements) d'ancestralité ou de patrifiliation d'affiliation exclusive antandroy de la région d'Analamahery - cf. chapitres 1, 2, 9, 10, 58 n 4, 61-64, 64-66 et fig. 1.3, 66-69, 72-73, 437-438.
*Fanjakana tsy arindra* : 334, 572.
*fehitry* (groupements (≠ groupes) - voir cf. chapitres 3, 4, 5, 6, 11 et 12) : 125-127, 126 fig. 3.1, 125 n 1, 126-128 et fig. 3.1, 129-131, 130 fig. 3.2, 139-141 dont 139 fig. 3.3, 140 tab. 3.1, 141-147 dont 144 fig. 3.4, 147-152 dont 150 fig. 3.5, 151 fig. 3.6, 153-155, 156, 155-157, 173-175 et fig. 4.3, 175-179, 177 fig. 4.4, 197 et tab. 4.2, 221 fig. 5.4, 223-225, 249, 256, 505, 511-512, 512-513, 513-514.
femmes et parenté par les femmes : 19, 46-47, 90, 115-116, 115-118, 118-123 et fig. 2.9, 286, 291-292, 403 et tab. 9.1, 411 fig. 9.8, 412, 414, 570, 594, 598, 610-614 (voir dispersion sœurs et filles).
*fianakaviam-be* : grandes familles (d'ancestralité) familles localisées sur une terre ancestrale : 278, 280-281, 293-303 293-294, 295 fig. 7.1, 295-303, 303-310, 304 fig. 7.2, 302, 321 n 7, 363-366, 365 fig. 8.8, 366-368.
*fianakaviana* : 22, 23, 51, 204.
*fihavanana* : 11, 12-13, 24 et fig. 2, 25, 31-32, 35, 45, 68, 112, 144, 145, 280, 474, 539, 590.
*filongoa* : 68, 85, 112, 113, 402.
*firazanana* divisions identitaires : 282-283.
*foko* (concept de - en relation autres concepts) : 30, 55, 171 - antandroy : *foko* ≠ *longo, foko* ≠ *tariratse* : 55, 58, 59, 67-68, 125, 395, 398-399, 405 et n 4, 407, 415, 422, 442, 449-450, 546-547, 568, - mahafaly : 594-595, 597, 600 et n 4, 601 - masikoro/sakalava sud : *foko* ≠ *longo* nobiliaires et roturiers : 32, 33, 608, 614-615, 619-620, - merina : 284, 290-291, *foko* roturiers ≠ *firazanana* nobiliaires : 291, 594.
*Fomba* : 45, 163, 343, 532-533, 534, 546, 590, 590-591 (voir *lahatra*).
funérailles - enterrement : 39, 103-104, 108, 171, 186, 184 et n 14, 190, 535, 548-549, - doubles funérailles : 176, 181, 183, 328-329, 536, 544, 565 (voir à la suite *famadihana*) - funérailles antandroy : 103-104, 108, 429-436, dont 431 fig. 10.5, 435 fig. 10.6, 446-447 - betsimisaraka : 69, 125, 155, 163-165, 165-166, 167 n 4, 168, 169-174 et fig. 4.1 et 4.2, 177-178 et fig. 4.4, 180-181 n 11, 183-184, 190, 193, 194, 197 et tab. 4.2 - merina : 321-322, 323, 328-329, 557 ; *famadihana* : 26, 176, 181 n 11, 183-184 et n 13, 319-324, 324-329 dont 325-328, 325 fig. 7.5, 326-328, 328-329, 368, 536, 544 - interdits de funérailles : 184 et n 14, 188 (voir tombeaux).
généalogies *tetiarana* : 21 n 4, 22, 25, 33, 145, 153-154, 155, 318.
genres : 599, 601 (voir femmes).
germains, germanité : 56, 113-114, 120-122, 159, 203, 272, 285, 305, 371-372, 413, 440-441, 476 et fig. 11.5, 477, 480-481, 516, 529, 530, 531, 553, 556-557, 605, 615.
groupements d'ancestralité d'affiliation non exclusive ou optative betsimisaraka (voir *fehitry*) ≠ groupes d'ancestralité ou de patrifiliation d'affiliation prescriptive antandroy (voir agnation ; *famosora* ; organisation segmentaire antandroy) : 51-53, 58 n 3, 126 n 2, 127, 146-147, 557.
habitat : 24, 30, 32, antandroy voir chapitre 2 : 44-56, 65-66 fig. 1.4, 87-90, 91 tab. 2.1, 92-96 dont 93 fig. 2.1, 94 fig. 2.2 ; 95-96, 96-100 dont 97 fig. 2.3 et 100 fig. 2.4, 109-111, 110, 118, 125, 126 fig. 3.4, 133-134 ; 205-206, 208 fig. 5.1, 216-210, 205-206 - betsimisaraka : 139, 140-141, 153, 164, 165, 173-174, 192, 197.
*hasina, hasigny, hasy* (idée d'excellence et d'efficace) : 237, 376-377, 539, 590.
hérédité, croyance à transmission : 77, 85-86, 125 n 1, 158, 284, 387, 551, 536, 615.
héritage aux biens (à cause de mort) ≠ succession au statut - dissociation d'avec

concept antandroy de *miavake* : 205-206 - héritiers : 18, 25-26, 35, 37, 39, distinction héritiers ≠ ayants droit : 18 et chapitre 6 - betsimisaraka voir chapitres 5 et 6 : 243-256 dont 244 fig. 6.4, 246 fig. 6.5, 248 fig. 6.6, 250 fig. 6.7, 251 fig. 6.8, 252-256, 257 fig. 6.9 et 6.10, 258-264 dont 258 fig. 6.11, 287, 288-293, 286 n 2, chapitre 6 notamment 244-264, 213-214 (voir terroir) 292-293, - merina : 307-308, 309-310.
hiérarchie : 493-494, 533 (pour mémoire) chapitres 3, 4, 5, 6, 11 et 12 et entrée *tompon-tany*.
histoire, mémoire - général : 22, 23, 73, 153, 154, 165, 210, 581-583, 583-586 - betsileo Manandriana voir Introduction : 20 - antandroy : voir chapitre 1 57-63, 59 fig. 1.1 - betsimisaraka : 128-129, 129-134, 130 fig. 3.2, 133-134, 137-138, - merina : 276, voir chapitres 7 et 8, notamment 282-283, 276, 280-281, 282-283 - sud, centre-sud et sud-ouest : 607-608.
idées-valeurs (au sens de Louis Dumont) - antandroy de *raza* ou d'agnation voir chapitres 1, 2, 9, 10 - betsimisaraka de *tompon-tany* voir cette entrée et chapitre 3 - merina : d'*anaran-dray* voir chapitres 6 et 7 : subsumées dans celle d'ancestralité : 45, 55-56 n 1 et 2, 57, 518-519, 536-537.
identité d'ancestralité : 19, 22, 23, 39, 52, 66-69, 72-73, 82, 85-86, 114, 127, 166, 171, 172, 225-226, 578, 544 et n 8.
identités personnelles : 23, 39, 68, 82, 114, 122, 127, 532-534, 578-581, 578-579, 39, 166, 171, 172, 411 et fig. 9.8 ; 414, chapitre 12 : 493-524 dont 493-495, 570, 579-581, 601 - identité *post-mortem* (problème de - ) : 39, 171-172, 534-536 (voir *jus sanguinis* et *jus loci*).
idéologie (pour mémoire) fortement agnatique pour la société antandroy, patrilinéaire tendant vers l'indifférenciation pour les sociétés merina et betsimisaraka (étudiée) : 21 et n 3, 50-53, 71.
inceste : 70-71, 113-114, 334, 341, 350-351, 409, 450, 454, 477-478 et n 7, 478-479, 487, 534, 598, 605.
insultes aux ancêtres : 82-86, 157-161, 477, 540, 550.
interdictions (d'unions d'ethnie ou de condition sociale, - betsimisaraka voir chapitre 3 et 4 - Imerina ancienne voir chapitres 7 et 8 : 138, 334, 337, 344 ; 602-604, 602 fig. I.1 et I.2, 603 fig. I.3 et I.4.
interdictions et prohibitions de la parenté, de l'affinité et/ou de l'alliance : 30-31, 70, 138, 150, 334, 383, 390, 400, 410, 486-492, 489 fig. 11.7 30-31, 400, 409, 575, 598, 602-605 - avec anciens conjoints de parents (type mariages de Saranto : 220 fig. 5.3) : 334, 376, 491.
interdictions, interdits *fady* : 22-23, 138, 150 - *mitrambogno* : 465, 478.
*jus sanguinis* et *jus loci* (concepts de - droit du sang et droit du sol) : 16, 18, 33-35, 52, 57, 81-82, 291, 494, 518, 556, 541-542, 544, 587, 590, 594.
*lahatra, lahatry, lahatse, laha-drazana* : 11-12, 45, 46, 110, 112, 113, 162, 163, 166, 339-340, 382, 401, 539, 561, 590 - parenté comme expression et modèle du *lahatra* : 479, 528, 532-536, 572, 579 - transgressions graves - châtiment l'anéantissement des transgresseurs : 164, 590-591 et n 19.
lignes « critiques » ou *core lines* : 295 fig. 7.1, 296, 301-303, 325, 392 et fig. 9.5, 393-394, 396, 353-355, 354 fig. 8.3, 356-357 et fig. 8.5, 368-369, 408-409, 544, 566, 575-576, 577, 613, 687.
*longo* (notion de -) voir *foko*.
*lôva raiky* : 89, 153, 154, voir chapitre 6 dont : 203, 205, 233-235, 264-266, 483, 512, 515, 559.
*lova tsy mifindra* : 26, 288, 310 fig. 7.3, 334, 349-352, 352-355, 372-376, 374 fig. 8.9, 356 et fig. 8.5 - 572, - mariages patrimoniaux Nord-Betsileo : 355-356 et fig. 8.4.
*Mainty enin-dreny*, roturiers noirs d'Imerina ≠ distincts des esclaves aujourd'hui : 277-278.
maisons de familles (*tranon-drazana* lit. ancestrales) : 296-297.
majorité, conception de la - : 523-524.

*Makoa* voir chapitres 3 et 4 : 40-41, 42, 43, 44, 45, 129-132, 134-138 dont 135 n 7, 140, 172-174.
*mamelo maso* ensemble chapitre 8 : 267, 310-312 et fig. 7.4, 314-315, 367, 576-577.
mariages : 31-33 dont 32 fig. 3, 351 et fig. 8.2, 491-492 - d'enfants : 343, 353, 383, 388, 390, 409, 525, 560, 553-554, 569-570, 594 - par échanges de sœurs : 295-296 (niveaux G + 1 et G0 de la fig. 7.1), 375, 388, 481, 491 et n 10 (voir cousins bilatéraux) - obliques : 312 fig. 7.4, 349 fig. 8.1 (Esther/ Rachel) 400 - patrimoniaux : 26, 467-468 (voir *lova tsy mifindra*) - antandroy : voir chapitres 9 et 10 : 69, 87-90, 108-109, 379-381, 381 et fig. 9.1-383, 383-387, 387-388 et fig. 9.2, 388-390, 390 et fig. 9.3, 391 et fig. 9.4, 391-394, 392 fig. 9.5, 404-405, 405-406, 406-407, - betsimisaraka - voir chapitre 11 : 449-492 dont 449-450, 451-458 dont 453-456, 455 fig. 11.1 et tab. 11.1, 456 tab. 11.2, 459, 467, 468-469, 469-475 - mariages merina (et nord-betsileo) : chapitre 8 : 292, 295-296, 337-378 dont 309-310 et fig. 7.3, 352-356 dont 352-355, 354 fig. 8.3 - mésalliances : 137-138, 291-292, 309-310, 345-349 et n 2, 361-362, 366, 479 (voir mariages de cousins ; unions).
mariages de cousins ou proches collatéraux : 26, 69, 295, 349-352, 352-355, 371-372, 373-374, 374-375 et n 5, 376, 376, 409, 440 et fig. 10.7, 571-573 et n 11, 574, 600-601, 375.
*miavake* (concept antandroy de - : transfert de cheptel entre vifs) : 72, 81 et n 15, 88, 96, 99, 89, 96, 107-108, 111, 117 n 6, 204, 205-206, 441-443.
mobilité comme trait structurel (modèle Cl. Vogel) : 217, - individuelle : 217, 414, 480 (voir dispersion des « sœurs » et des filles).
modernité : 43-44, 521, 522-523, 527-528, 581-582, 586-591- difficulté discours sur modernité : 581-582.
monde de vie (de la parenté) : 525-528, 549, 581-582.
mort, enterrements, attitudes à l'égard de la mort (familiarité merina ≠ peur et aversion betsimisaraka et autres ethnies : 167-168, 175-176 et n 7, 183-184 et n 14, 185-186, 190, 328-329 ; 534-535 (voir funérailles et tombeaux).
naissance (accouchements premiers enfants chez père/parents mère) - antandroy : 110, 115 - betsimisaraka : 211, 269, 386, 464-465, 469, 478.
noms, tektonymie 22, 23 - merina voir chapitres 8 et 11 293-303 ; 298 - betsimisaraka voir chapitre 11 : 484 fig. 11.6, 485-486.
obligations général : 417 et fig. 10.1 - betsimisaraka voir *rasa tsigny* : chapitres 3 et 4 - merina voir *adidy*, chapitres 7 et 8 : 279-280.
Omaha (logique) : 33, 335, 407, 410, 423, 469, 619.
ordre cosmique voir *lahatra*.
ordres sociaux : 13, 20, 28, 32, 33, 40-41, 43, 45, 58-59 fig. 1.1, 71, 78, 94 et n 2, 346-349, 357 et fig. 8.6, 358, 360-361, 369-371, 407, 525-526, 544-545, 546-548, 551, 574 et n 12, 578-579, 584, 589-590, 607-620 dont 609, 613 (voir *Mainty enin-dreny, Makoa,* esclaves ; parias).
organisation segmentaire lignagère : 564-565 - antandroy : 56-57, 58-60 et fig. 1.1, 61-65, 61 fig. 1.2, 62 fig. 1.3, 65-69 dont 66 fig. 1.4, 72-73, 80 fig. 1.7 - betsileo : 20-23, 21 fig. 1 - betsimisaraka : 129-132 dont 130 fig. 3.2, 141-147, 144 fig. 3.4.
originaires ou au sens fort autochtones (pour mémoire) : voir *tompon-tany*.
parentage (*parenthood* ≠ parenté) : 479.
parenté par le lait : 358-359.
parenté, apparentés - général : distinction analytique 3 modes de parenté, Introduction : 29-41, 34-36 et fig. 4 et 5 et introductions aux 3 parties de l'ouvrage - détails : 18-20, 20-23, 21 fig. 1 et n 4, 24 fig. 2, 25, 29-31, 31-33, 32 fig. 3, 34-36, 34 fig. 4, 35, 36 fig. 5, 51-53, 66-67, 68-69 n 9, 89, 90, 118-123 et fig. 2.9, 131, 145, 155-157, 174 fig. 4.3, 175, 179, 202-204, 233-235, 264-273 dont :

264-266, 266-271, 275-277 279-280, 284-287, 295 fig. 7.1 (unions de Mahatody), 302, 311-312, 315-319, 318-319, 333-336, 359, 371-372, 392 fig. 9.5, 413, 424, 450, 473-475, 482-483, 486, 528-529, 559, 574-576, 576-577 - rupture pour faute grave : 435-436, 436-438, 439-440 (voir femmes, dispersion des sœurs).
parentèles : 24-26 dont 24 fig. 2, 29-30, 31-32 et fig. 3, 33-34 et fig. 4, 35-36 et fig. 5, 37-41, 59, 64 et n 6, 67-68, 83, 109, 115, 121, 126-127, 183, 482, 619.
parias ou pseudo parias : 86, 136-137, 138, 149, 172-174, 436, 543, 551-552, 548, 608-609.
personne, nature humaine (idée de -) : 333, 533-534 - idéal et recherche d'autonomie : 233-234, 442, 475, 480, 481, 505-509, 506 fig. 12.4, 507 - idéal de stabilité : 567 - ≠ non personnes : 98, 112, 322-323, 579 ; infanticides : 352-353 - idéal d'autonomie : 505-506 (voir stéréotypes).
polygynie - simultanée antandroy voir chapitres 2 et 9 : 56, 62-63 et fig. 1.3, 99, 94-95, 103 et n 4, 114-115, 374-414 ; 531, 560, 579 - successive merina (lévirat, polygynie sororale) : 216, 364, 365.
population régionale et réseaux matrimoniaux : 20, 24 fig. 2, 31, 35-36 et fig. 5, 36-41 dont 38 fig. 6, 40-41, 46, 333-334, 339-334, 575.
prêtres familiaux et ancestraux : antandroy : 72-74 et fig. 1.6, 73-78, 82-83, 395 n 1 - betsileo : 23, 27 - betsimisaraka : 179, 193-196, 194 fig. 4.5.
principes, concepts et distinctions opératoires - opposition et dialectique masculin/féminin : 17, 50-53, 57, 71, 189 n. 15, 396, 410, 414, 416, 453, 522, 534, 543-544, 544-545, 552-554, 556-557, 568-569, 590, 620 - modèle de Claude Vogel - 34 fig. 4, 35, 36-38 fig. 6, 39, 40-41, 51, 155-157, 199, 275, 315-316, 482 - distinction et dialectique des deux fourchettes de trois et de cinq générations : 19-20, 31-33 dont 32 fig. 3, 34-39 dont 34 fig. 4, 38 fig. 6, 361, 555-556, 571-572 - unité des germains ≠ unité des époux : 548, 565-566 - dépendance comme trait structurel : 540, 588-589 (voir alliances restreintes et généralisées).
procréation (théorie de la -) : 70-72, 71 fig. 1.5, 283-284, 372-376, 374 fig. 8.9, 387, 539-540, 605, 609-610.
*Ranginalo* : 550, 596.
*rasa hariagna* ou « remise de la part du mort » : 163, 168, 175, 179, 181-183 dont 182 n 12, 186-189, 190 191 ; ampleur des participations : 175, 190-191, 191 tab. 4.1, 535, 536.
*rasa tsigny* (voir chapitre 4) : 126-127, 192.
rassemblements et repas festifs : 26, 79, 81, 179, 180, 183, 184, 186, 189 et n 15, 190, 289-290, 428, 436.
*razambe* : notion patrimoniale : 275 ; définition : 275-278.
règles, normes : 213 et n 6.
réincarnation, croyance diffuse en - : 323.
reliques, objets cultuels (danger à la conserver) : antandroy : 75, 76, 78 - betsimisaraka : 168, 194 - masikoro : 610.
reproduction unités d'ancestralité ou de résidence : 22, 68-69, 96-106 et fig. 2.3 à 2.7, 203, 562-563, 564-565.
réseaux matrimoniaux : 19, 34-36, 36-41, 38, fig. 6 - réseaux matrimoniaux antandroy : 387, 411, 398-404, 399 fig. 9.7 - réseau matrimonial betsimisaraka d'Amboditononana : 469-473, 470 tab. 11.3, 471 fig. 11.4, 472-473, 479 et n 8.
résidence, résidents, statuts résidentiels : antandroy : 108-109 et fig. 2.8, 112-114, 114-115, 114-115 - betsimisaraka : 23, 52 139, 141, 164, 211-215 dont 212-213, 213 fig. 5.2, 213-215, 217-219, 219-225, 220 fig. 5.3, 221 fig. 5.4, 225-227, 225 fig. 5.5, 226 fig. 5.6 ; 266-271 ; 368-371, 388 ; 454-455 et fig. 11.1, 459-464, 464-467, 466 fig. 11.3 - statuts post-maritaux : voir uxorilocalité.
résidences post-maritales uxorilocales maritaux (viri-patri-, viri- ou uxorilocales) voir uxorilocalité.
rituels d'ancestralité - général : 23, 26-29, 71-72 et fig. 1.5, 181, 196, 211, 326,

428 et n 2, 528, 541 - antandroy : 65-66, 77, 82-83, 435-436 - betsileo : 26-29 - betsimisaraka : 130, 134-135, 138, 143, 179-181, 189-190, 192-199, 193-196, 196-199, 197 tab. 4.2, 470 - merina : 279 (voir *rasa hariagna* ; prêtres ancestraux ; tombeaux et maisons funéraires).

royaumes et souverains conquérants anciens : 21, 53, 138, 583-585 - despotisme : 542-543, 583-584, 609.

sang chaud ou brûlant de la mère (dont dangereux) ≠ froid du père (dont bénéfique) : 46, 70-71, 71 n 10, 574, 593-594, 595-596, 600-605, 609-610, 612, 620, - concept général de force du sang : 352, 359, 372-373, 375, 376, 429.

sexe (liberté et danger des relations sexuelles) : 333, 566-567, 596 - licences lors des funérailles (anciennes et survivances) : 327, 333.

sociétés malgaches - caractère holiste et cosmique (au sens de Louis Dumont) : 13, 163 et n 5 aussi n 6, 380, 561, 589 et n 17, voir *lahatra* - diversité : 40, 51, 57, 199, 275, 449-450, 525-526, 544-545, 546-548, 555-557, 588-589 - antandroy, double morphologie : 65, 87-90, 95-96 - propriété comme élément constitutif structures sociales : 69, 394, 398-399 et fig. 9.7, 401-403, 408-409, 423-424, 425, 554-555, 556, 568 - division du travail : 118-120 - pauvreté endémique des campagnes : 582, 585-586 - antandroy (voir élevage pastoral et transhumance) - betsimisaraka passage riziculture itinérante de brûlis à riziculture inondée et irriguée : 128-129, 157-158 - merina : 283, 284-286 (voir femmes ; principes).

sorcellerie (destructrice ordre cosmique du *lahatra*) : 167, 176, 334, 340, 462, 479, 538, 585.

stéréotypes : 35, 290, 495, 5O8, 522, 582, 587.

stérilité : 485-486, 523-524.

successions et héritages : logiques : 557-559 - merina : 287 voir terres (betsimisaraka).

surnature, entités et forces de la - : 72, 77, 86, 160, 188, 235-236, 237, 340, 387, 533, 538 n 4, 539 n 5, 541, 561, 610, 612 - craintes de la - et tendance chercheurs à minimiser sa pertinence : 380, 528, 538 et n 4, 539 et n 9 - spécialistes de la - : 63, 76, 192, 325-326, 383, 474, 542-543 et n 7 - conséquences des transgressions : 538 - possession : 16, 540, 542-543 - voir prêtres ancestraux.

*tanin-draza(g)na, lovan-draza(g)na* : terre, héritage ancestraux : 21 n 5, 22, 34, 39, 46, 52, 68, 121-122, 136 n 9, 145, 156, 165, 286 n 2, 565, 495-499, 497 fig. 12.1, 498 tab. 12.1, 554-555, 555-557 - faux problème de la rupture d'avec la terre ancestrale : 38-40, 46, 291-292 - ventes : 254 - cohéritiers résidents et non-résidents : 288-293 ; ventes : 271-273 - merina - source de *hasina* : 376-378 (voir terres betsimisaraka).

terminologies de la parenté et de l'affinité ou alliance : 28, 32-33, 46-47, 64-69, 79, 89, 94, 95 n 3, 99, 103 n 4, 105, 114, 116 n 5, 145, 121, 122, 156, 303-309, 316, 316, 340, 364, 411 fig. 9.8, 412, 416, 468, 482, 485-487, 488-490, 489 fig. 11.7, 492, 517, 519-522, 541, 529-532, 556, 567-568, 569-571, 605, 616-617, 618.

terres betsimisaraka du Bas-Maningory voir chapitre 6 notamment : 105, 125, 244-264, 308, 286 n 2, 235-239, 236 fig. 6.1, 288, 243-256, 244 fig. 6.4, 245-246, 246 fig. 6.5, 243-256, 248 fig. 6.6, 250 fig. 6.7, 251 fig. 6.8, 253-256, 256-264, 257 fig. 6.9 et 6.10, 258 fig. 6.11, 288-293, 244-264, 308, 495-499, 497 fig. 12.1, 498 tab. 12.1 - prêts et dons : 213-214 ; faire valoir et donneurs et preneurs de terres : 499-509 dont 499-501, 500 fig. 12.2, 502-505 502 tab. 12.2, 504 fig. 12.3 - recherche autonomie : 505-509, 506 fig. 12.4 (voir *tanindrazana* : terres ancestrales).

terroir et territoire villageois - antandroy : 91 - betsimisaraka : 236, création du terroir d'Amboditononana : 239-243,

240 fig. 6.2, 241 fig. 6.3 - terroir merina : 308-309.
tombeau, sépultures - antandroy : 108-109, 125 - betsileo : 21 n 5, 22 - betsimisaraka voir chapitre 4 : 155, 163-165, 165-166, 167 n 4, 169, 170-172, 170 fig. 4.1, 172-174, 172 fig. 4.2, 174 fig. 4.3, 177-178 et fig. 4.4, 183 ; maisons et village funéraires de Vohipatsy : 133, 163-165, 165-169 ; 175-179, 177 fig. 4.4 ; gardiens notamment 197 et tab. 4.2 - merina : 319-329 dont 320-322, 322-324 - règles d'accès : 291-292, 322-324, 364 cas aberrants : 323-324 - disposition des corps : 320-322, 535, 537 (voir *rasa tsigny*).
*tompo* « maître/serviteur » ou « gardien » (formulation de Daniel de Coppet) de la chose possédée : 52, 56-57, 88, 89, 105, 116, 127, 164, 168, 325, 370 - asymétrie et réversibilité de la notion : 540, 543.
*tompon-tany* betsimisaraka voir chapitres 3, 5 et 6 : idée-valeur et notion : 16, 18-20, 29-41, 52, 125-127 dont 126 fig. 3.1, 164, 493-494, 519, 521, 526, 553, 554 - merina concept appliqué aux seuls *Andriana* : 278, 369-371.
unions - multiples (instabilité des unions et conséquences) : 404, 450, 455 et tab. 11.1, 456 et tab. 1.2, 456-458, 475-477 dont 476 fig. 11.5, 479-481, 553, 566 - unions obliques interdite Androy (voir chapitres 2 et 9) : 348-349 et fig. 8.1, 376, 400, 488, 600, 620 - difficultés distinguer mariages approuvés des concubinages voir chapitre 4 notamment 453 - unions non reconnues : 477-479.
unités d'entraide : 175 ; voir *ampehikely*.
unités de descendance définies par nombre de génération (descendantes) englobées : 616.
unités patrimoniales d'héritage *et* de succession (cohéritiers + fond de terres héritées - betsimisaraka voir *lôva raiky* - merina voir *anaran-dray*.
unités résidentielles : 21 et n 5, 24, 37-39, 36-41, 38, fig. 6, 39, 45, 51, 89, 544, 556-557, 559, 560-562, 562-567 (voir *anaran-dray* ; habitat ; reproduction ; résidences).
usages, savoir vivre : 216-217, 491-492.
uxorilocalité : 52 - antandroy voir chapitre 1 : 82-83, 83-85, 85-86 - masikoro : 613 - betsimisaraka voir chapitres 5 et 9 : 234, 459-463, 461 fig. 11.2 - péjorisation (concept de *jaloko*) : 234, 286, 452-453, 457-458, 460-463 dont 461 fig. 11.2, 464-465, 508-509, 522.
villages funéraires ou nécropoles : Ambohitromby : 276, 320 ; Vohipatsy (voir tombeaux et maisons funéraires *tragno manara*) - villages abandonnés betsimisaraka : 130 et merina : 282.
violence : 11-12 et n 2, 58-59, 58 n 4, 83-85, 344, 443, 496, 537, 538, 540, 542-543, 583-584, 585 et n 16, 588 - dans les relations humaines : 537, 582, 587-589 - contre l'environnement naturel : 582 - violence dans les rituels de renouveau ≠ absence de violence dans les rituels d'ancestralité : 188-189 (voir royaumes).
*vodiondry* - garantie des épouses qui suivent des étrangers (inséparable à l'origine des mariages exogames) : 78, 176 et n 8, 335, 338, 341-344 - sens particulier du *vodiondry* betsimisaraka : 452.
voisins, voisinage : 11, 12, 24-25, 41, 83-85, 145, 283, 298-299, 319.
zébus - antandroy : médium obligés dans rituels : 23, 112, 117, 384, 427 et tab. 10.1 - marques de propriété : 16, 22, 23, 26, 64, 72, 73, 123, 495-496 et n 1, 496, 593, 601 (voir rituels) - zébus, parc à zébus : 89 et n 1 ; comme archives des alliances (voir alliances de mariage antandroy, élevage pastoral et transhumance) - betsimisaraka, facteur d'autonomie : 495-496 et n 1.

# Index des auteurs et chercheurs cités


Abe Y. : 24 note 6.
Abinal et Malzac : 310 n 4.
Althabe G. : 166, 171, 183, 541-543.
Andriamanjato R. (Pasteur) : 538, 539 et n 5.
anonyme : 1956 (*Hazavana anatin'ny Aizina*) : 186.
Augustins G. : 293, 557-559.
Baré J. F. : 16, 589.
Barraud C. : 45, 55 n 1, 589.
Barraud C. et Platenkamp : 163 n 1.
Barraud C, Coppet D. de, Iteanu A., Jamous R. : 589.
Barton R.F. : 7.
Beaujard Ph. : 16, 70, 165, 236-237, 459, 507, 523, 562, 580, 609.
Benda-Beckmann von F. : 7.
Bergson H. : 586.
Birkeli E. : 14, 551.
Blanchy S. : 167, 320, 323, 357, 375.
Bloch M. : 15, 279, 280, 283, 291, 345, 348, 557.
Bourdieu P. : 44, 155, 173, 174 n 5, 227, 243, 493, 494, 515, 518, 519, 528, 553, 587, 604.
Bourdieu P. et Wacquant l. : 587.
Bourdillon M. : 404 n 2.
Buchler I.R. et Selby H.A. : 559.
Callet F. (R.P.) : 14, 339, 341, 543.
Camacho M. : 543, 548, 551.
Carol J. : 583.
Chapus G.S. et Ratsimba E. : 341, 342.
Chevalier L. : 539.
Condominas G. : 12 n 2, 15, 179-180.
Coppet D. de : 45, 55 et n 1, 56 n 2, 540, 589.
Cotte V. (R.P.) : 180, 237.
Cousins, Rev. W.E. et Randzavola H. : 290, 338, 345, 589.
Dahl O. Ch. : 14, 277.
Decary R. : 557.
Délivré A. : 17.
Deschamps H. et Vianès S. : 16.
Deschamps H. : 16.
Dez J. : 15, 17, 538-539.
Doi T. : 588.
Drury R. : 14, 58 note 4, 543.
Dubois H.M., S.J. (R.P.) : 327.
Dubois R. (R.P.) : 17, 189 n 15, 396, 410, 414, 416, 522, 534, 590, 620.
Dumas-Champions F. : 543 n 7.
Dumont L. : 19, 45, 55 et note 1, 56 n 2, 383, 419, 420, 518, 589.
Eggert K. : 550.
Erikson K. : 590.
Evans-Pritchard : 55 n 1, 56.
Evens T. : 55 n 1, 56, 70.
Fanony F. : 16, 186, 459, 460.
Faublée J. : 15, 16, 69 note 9, 238, 541, 551, 601, 607.
Feeley-Harnik G. : 16, 179, 620.
Feldman J. : 26.
Ferrand G. : 14.
Fiéloux M. : 542.
Flacourt E. de : 14, 451, 557, 573.
Fortes M. : 117, 549.
Fox J.J. : 518, 544.
Fuglestad F. : 554.
Galey J.C. : 55 n 1, 56.
Gennep Van : 176 n 7.
Gerbinis M.L. : 353.
Goldmann I. : 552.
Goodenough W. : 64 note 6.
Grandidier A. et G. : 14, 15.
Guérin M. : 75, 77, 86.

Guillain M. : 15, 583.
Habermas J. : 581 et n 14, 582, 586, 591.
Hébert J.-Cl. : 12.
Héritier F. : 410.
Hertz R. : 183 n 13, 536.
Heurtebize G. : 59 note 5, 61, 65, 78 n 13, 87, 90, 91, 92-93, 96, 108, 117, 398, 401, 404-407, 409, 410 et n 7, 413, 422, 423, 441, 445, 527, 543, 548.
Hoerner J.-M. : 585.
Houseman M. : 574 n 12, 578.
Huntington R. : 16, 63, 70, 71, 89-90, 184, 186, 414, 561-562, 575, 610.
Josselin de Jong J.P.B. de : 47.
Kent R.K. : 17, 551, 607.
Koechlin B. : 16, 542, 599, 602, 604, 616.
Kottak C. : 16, 18, 26, 154.
Kottak C., Rakotoarisoa J.-A., Southall A., Vérin P. : 355, 544, 550, 554.
Lahady P. : 16, 128, 180, 238, 542.
Lavondès H. : 15, 16, 44, 78, 408, 602, 610, 614 .
Leach E.R. : 58, 289 n 3, 527 et n 2, 545 et n 9, 549.
Leitão H. : 14.
Linton R. : 16, 24 note 6.
Lombard J. : 16, 540, 542, 616.
Mack J. : 51.
Mangalaza E.R. : 12, 16, 182 n 12, 186, 459, 537, 548, 580.
Mannoni O. : 588.
Marozama Ph. : 449, 469, 473.
Martineau A. : 583.
Mauss : 118.
Mellis J.V. : 478.
Moisseeff M. : 574 n 12, 578.
Molet L. : 15, 16, 17, 355, 387, 414, 557.
Mondain G. : 570.
Moyer D.S. : 527.
Murdock G.P. : 21, 560.
Ndema J. : 235.
Ottino A. : 11 n 1, 193 n 19, 235.
Ottino P. : 340, 348, 481, 553, 564, 565, 566, 585.
Paulhan J. : 538, 539 et n 5, 587-588.
Pavageau J. : 12 note 2, 589.
Poirier Ch. : 16, 327.
Poirier J. : 16, 235.
Rahajarizafy P. : 536.
Raharijaona R. : 203.
Rainihifina J. : 24 note 6.
Raison J.-P. : 17, 41.
Raison-Jourde, F. : 17, 290.
Rajaonarimanana N. : 15, 16, 18, 20, 22, 24, 120, 153, 355.
Rakoto I. : 569.
Rakotomalala M. : 16, 184-185, 327, 328-329, 548, 589.
Rasamoelina D. : 289-290.
Rasamuel M. (Pasteur) : 344.
Ravoajanahary Ch. : 573.
Ravololomanga B. : 70, 523.
Razafimbola J. : 41, 348.
Razafimbola M. : 41, 348.
Razafindraibe Rev. P.M., Ralahatra X., Ravaomarilala E. : 533.
Razafintsalama Rev. P.A. : 15, 285, 288.
Rey H. : 14, 551, 607.
Richardson Rev. J. : 310 n 5, 451.
Rusillon H. : 542.
Ruud J. : 14.
Scheffler H. : 569.
Schlemmer B. : 14, 16.
Schomerus-Gernböck L. : 70-71.
Schütz A. : 581 et n 14.
Schütz A. et Luckmann Th. : 581 et n 14.
Sibree J. : 14.
Southall A. : 21 n 4, 31, 316 n 6.
Tanaka K. : 24 n 6.
Tcherkézoff S. : 55.
Thebault E. : 314-315, 349, 576-577.
Tongasolo et Rev. P. Marent M. : 344, 451, 525, 567.
Trouchaud J.P. : 15.
Vatosoandranomasina J. : 186.
Vérin P. : 13.
Vérin P. et Mantaux C.G. : 583.
Vig L. : 14, 352.
Vogel Cl. : 15, 16, 36-37, 208, 300, 307-308, 315, 320, 528, 560, 562, 564, 565.
Waast R. : 16.
Wilson P. : 16, 164.
Wouden F.A.E. van : 345 n 1, 508.
Zafidady I.E. : 167, 480, 530.

# Table des figures et des tableaux


1. Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité ..... 21
2. Le cercle des relations de *fihavanana* ..... 24
3. La création de la parentèle par les mariages des ascendants ..... 32
4. Articulation de la parenté d'ancestralité et des parentés de parentèle ..... 34
5. L'entrecroisement des chaînes de germanité et d'affinité ou d'alliance ..... 36
6. L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité ..... 38
7. Les lieux d'enquête ..... 42
1.1. Carte régionale de la répartition des grandes catégories d'ancestralité ..... 59
1.2. L'origine et la division des Tandranatelo en quatre *famosora* ..... 61
1.3. La généalogie de référence du *famosora* Maromainte ..... 62
1.4. Les implantations des hameaux d'Analamahery ..... 66
1.5. Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle ..... 71
1.6. La succession des prêtres Tandranatelo ..... 74
1.7. Les *afon-draza* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty d'Antanandava ..... 80
2.1. Les résidents du hameau ..... 93
2.2. Le décalage des âges chronologiques et généalogiques ..... 94
2.3. Le hameau en 1990 ..... 97
2.4. Le hameau en 1965 ..... 100
2.5. Le hameau en 1975 ..... 101
2.6. Le hameau en 1985 ..... 102
2.7. Le hameau en juin 1991 ..... 104
2.8. Les catégories et statuts des résidents ..... 109
2.9. La parenté par les sœurs et/ou les épouses et le choix des lieux de transhumance ..... 121
3.1. Les relations entre les *fehitry*, les terres, la résidence et les tombeaux ..... 126
3.2. Le nexus des relations de parenté, d'affinité et de clientèle au début du siècle ..... 130
3.3. Les critères de classification et de hiérarchisation des *fehitry* ..... 139
3.4. Le *fehitry* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry ..... 144
3.5. Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa ..... 150
3.6. La lignée Maroandambagna de Bedo ..... 151
4.1. Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry ..... 170
4.2. Les tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila ..... 172
4.3. Les choix de Manahirana et de Philémon ..... 174
4.4. La construction d'un nouveau tombeau ..... 177
4.5. La transmission des fonctions de prêtre Marinkely ..... 194
5.1. La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels *tokotany* ..... 208
5.2. Les catégories de résidents ..... 213
5.3. Les unions Marofotsy/descendants de Tsianaloka ..... 220

5.4. La situation Zafimihoatra : résidence et groupe de cohéritiers ..... 221
5.5. La situation du hameau de Zafizanaka ..... 225
5.6. La situation du hameau de Zava ..... 226
6.1. Les catégories locales des terres appropriées et non appropriées ..... 236
6.2. La situation foncière des Rafandrohôzana et de leurs dépendants anciens et plus récents ..... 240
6.3. La situation foncière des autres *fehitry* d'Amboditononana ..... 241
6.4. Les divisions du patrimoine Rafandrohôzana ..... 244
6.5. Les héritiers de Beandalana ..... 246
6.6. Les héritiers de Rabamo ..... 248
6.7. Les héritiers de Delphine ..... 250
6.8. Les héritiers d'Imboalahy ..... 251
6.9. Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés ..... 256
6.10. Les divisions des terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana ..... 257
6.11. La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky ..... 258
7.1. Généalogie simplifiée du *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et Ravololona ... 295
7.2. Le vocabulaire de la descendance ..... 304
7.3. Les effets des mariages patrimoniaux ..... 310
7.4. Les cohéritiers signataires de l'acte de donation ..... 312
7.5. Le *famadihana* de 1984 ..... 325
8.1. Les mariages obliques du début de la dynastie merina ..... 349
8.2. Les unions appropriées et non appropriées ..... 351
8.3. La reconduction de la relation de germanité ..... 354
8.4. Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants ..... 356
8.5. Les mariages *hova* d'enfants de frères ..... 356
8.6. Les maisonnées *andriana* et *mainty* d'Ambohimalemy ..... 357
8.7. Les types de mariages merina et betsileo ..... 360
8.8. Généalogie de Joseph ..... 365
8.9. Le premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux .. 374
9.1. Les unions antandroy ..... 381
9.2. Les mariages de Leake ..... 388
9.3. Quelques mariages de Lahimpolotse ..... 390
9.4. L'extension de la notion de *longo* ..... 391
9.5. L'imbrication des mariages patri-endogames ..... 392
9.6. La distinction des hameaux donneurs et preneurs de femmes ..... 397
9.7. Le réseau matrimonial du hameau ..... 399
9.8. Les catégories de la parenté et de l'alliance comme déterminants de l'identité 411
10.1. Les relations rituelles frère de mère/fils de sœur ..... 417
10.2. les distinctions *anak'ampela/zafe* et *anak'ampela foko/tariratse* ..... 421
10.3. Les familles matricentrées comme unités co-échangistes ..... 422
10.4. Les grandes catégories rituelles mises en jeu aux funérailles ..... 425
10.5. Les transferts aux funérailles de Maharombake ..... 431
10.6. Les transferts au bénéfice de Kambola ..... 435
10.7. L'imbrication des alliances ..... 440
10.8. La composition du parc de Retsihisatse ..... 446
11.1. Les statuts matrimoniaux ..... 455
11.2. La chaîne des enfants d'hommes et de femmes ..... 461
11.3. Les affiliations multiples ..... 466

11.4. Le réseau matrimonial d'Amboditononana ..... 471
11.5. Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana ..... 476
11.6. L'unité de commensalité de la maison de Manahirana ..... 484
11.7. Les unions permises avec la sœur du mari de la sœur, interdites avec l'épouse du frère de l'épouse ..... 489
12.1. Le statut juridique des terres ..... 497
12.2. Les ménages donneurs ou/et preneurs de terres ..... 500
12.3. Les formules de faire-valoir ..... 504
12.4. Le cycle des cultures ..... 506
12.5. La composition des *ampehikely* d'Amboditononana ..... 510
12.6. La capitalisation des « atouts » ..... 520
I.1. La relation croisée de *ranaotse* ..... 602
I.2. La relation parallèle masculine de *velahy* ..... 602
I.3. La relation au deuxième degré de *ravetro* ..... 603
I.4. Les *mpiravetro* mahafaly ..... 603
II.1. Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralités roturières 611

**Tableaux**

2.1. Composition des hameaux Tandranatelo Maromainte ..... 91
2.2. Les catégories d'âge et de sexe ..... 113
3.1. La hiérarchisation des *fehitry* d'Amboditononana ..... 140
4.1. Les participations monétaires au *rasa hariagna* ..... 191
4.2. Les fonctions de l'ancestralité ..... 197
8.1. La préférence *andriana* pour l'endogamie ..... 363
8.2. Répartition des statuts des conjoints ..... 365
9.1. Les autres unions des épouses de Lahimpolotse ..... 403
9.2. Les visites aux agnats et aux affins et alliés ..... 413
10.1. Les désignations rituelles des zébus et du bétail ..... 427
11.1. Les mariages successifs ..... 455
11.2. Les originaires du village mariés à l'extérieur ..... 456
11.3. La distribution des villages d'origine des conjoints ..... 470
12.1. L'origine ou le statut des terres ..... 498
12.2. Les combinaisons des modes de faire-valoir ..... 502
12.3. La résidence sur les espaces *tokotany* relevant des différents *fehitry* et l'affiliation aux *ampehikely* ..... 511

# Table des matières

Avant-propos ..... 7

**Introduction : les formes et les principes élémentaires de la parenté** ..... 11

La diversité des sociétés et des modes de vie ..... 12
Les sources ..... 13
Les voies d'approche ..... 17
L'exemple des Betsileo du Manandriana ..... 20
La parenté identitaire d'ancestralité (i) ..... 20
Les unités résidentielles ..... 23
La parenté de parentèle créée par les unions des ascendants ..... 24
La dimension rituelle de la parenté d'ancestralité ..... 26
La structure de la parenté ..... 29
La parenté identitaire d'ancestralité (ii) ..... 29
Les mariages et la genèse de la parentèle ..... 31
La complémentarité des deux modes de parenté ..... 34
L'ancestralité, les unités résidentielles et les réseaux matrimoniaux ..... 36
Les recherches et enquêtes de terrain ..... 41

PREMIÈRE PARTIE

**LA PARENTÉ IDENTITAIRE D'ANCESTRALITÉ**

**1. La *Raza* ou l'agnation antandroy** ..... 55

L'organisation segmentaire et résidentielle ..... 57
Les segmentations généalogiques et résidentielles des Tandranatelo-Maromainte ..... 61
Les segmentations généalogiques ..... 61
Les segmentations résidentielles ..... 65
L'extension de la parenté agnatique ..... 66
Les mariages et les alliances ..... 69

L'agnation principe de totalité ..... 70
La conception de l'enfant (I) et son rattachement à l'ancestralité paternelle ..... 70
Les *karaza* unités rituelles ..... 72
Les marqueurs d'identité ..... 72
Les prêtres ancestraux ..... 73
La succession des prêtres Tandranatelo ..... 74
L'installation d'un prêtre ancestral ..... 75
Les unités de commensalité funéraires ..... 78
L'agnation fondement de l'identité sociale ..... 81
Les Tsitaila d'Analamahery ..... 82
L'affaire Imbina : le scandale des résidences uxorilocales ..... 83

**2. Les enclos résidentiels et la transhumance** ..... 87

La composition des hameaux ..... 90
Le hameau de Lahimpolotse ..... 92
La situation de mai 1990 ..... 96
Le sous-espace résidentiel de Kambola ..... 98
Le sous-espace de Pelahova et de ses enfants ..... 98
Le sous-espace de Tsimilesa ..... 99
Le sous-espace de Retsihisatse ..... 99
L'évolution du hameau ..... 100
La situation en 1965 ..... 100
La situation en 1975 ..... 101
La situation en 1985 ..... 102
Le hameau après la mort de Lahimpolotse ..... 103
Les explications des anomalies ..... 106
L'ordonnancement des morts ..... 108
Les corésidents agnats et non agnats ..... 108
L'ordonnancement symbolique des cases ..... 109
Les relations interpersonnelles ..... 112
Les catégories d'âge et de sexe ..... 112
Les relations entre agnats ..... 113
Les relations entre agnats et non agnats ..... 114
Les relations entre les épouses actuelles et anciennes ..... 114
La situation d'être femme en Androy ..... 116
La transhumance et la parenté par les femmes ..... 118

**3. Les groupements d'ancestralité betsimisaraka et la notion de *tompontany*** ..... 125

L'histoire récente du Bas-Maningory ..... 128
Le regroupement de la population et la création d'Amboditononana ..... 129
L'abolition de l'esclavage ..... 134
La souillure des esclaves et leur purification ..... 135
La suppression des interdictions rituelles et sociales ..... 137

L'ethnographie des *fehitry* d'Amboditononana ..... 139
Les *fehitry* maîtres du pays, de la terre et du village ..... 141
La descendance de Seviry et de Mariamo ..... 144
La branche de Rabamo ..... 145
La branche de Delphine ..... 146
La branche d'Imboalahy ..... 147
Les *fehitry* de dépendants ..... 147
Les Marinkely et les Zafin'i Sado ..... 148
Les descendants de Tsianaloka ..... 148
Les salariés Maroantsaky et Maroandambagna ..... 149
La genèse et la structure des *fehitry* ..... 152
Leurs préconditions d'existence ..... 153
Leur structure et leur extension ..... 155
Les insultes aux ancêtres ..... 157

**4. La présence des ancêtres** ..... 163

Les *fehitry* et les maisons funéraires ..... 163
Le village funéraire de Vohipatsy ..... 165
Les tombeaux d'inhumation ..... 169
Les premiers descendants de Seviry ..... 170
Les descendants de Rabamo ..... 172
La construction d'un nouveau tombeau et l'émergence d'un nouveau *fehitry* ..... 175
Les *fehitry* unités de culte ancestral ..... 179
Les rituels ..... 179
Le *rasa hariagna* ou remise de la part du mort ..... 181
Les enterrements et les attitudes à l'égard de la mort ..... 183
L'ethnographie du *rasa hariagna* ..... 186
L'ampleur des participations ..... 190
La religion de l'ancestralité ..... 192
Les spécialistes et les compétences requises ..... 193
La structure religieuse du village ..... 196

DEUXIÈME PARTIE

## LA PARENTÉ PAR LE PATRIMOINE

**5. Le fait résidentiel betsimisaraka** ..... 205

Les espaces résidentiels *tokotany* ..... 206
La détermination des statuts personnels par la résidence ..... 211
Les catégories de résidents ..... 212
Les statuts résidentiels ..... 213
L'ethnographie de la résidence ..... 215
Les anciens conjoints veufs ou divorcés ..... 215

L'espace résidentiel Maroandambagna (MD1) ..... 216
L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO 6) ..... 216
L'espace résidentiel Marinkely (MI 5) ..... 217
Les isolés ..... 217
L'espace résidentiel Maroandambagna (MD 1) ..... 218
L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO 6) ..... 218
L'espace résidentiel Marinkely (MI 16) ..... 219
Les incertitudes des statuts fonciers et personnels ..... 219
L'enchevêtrement des identités sur le *tokotany* Marofotsy (MF 4) .... 220
L'espace résidentiel Zafimihoatra (ZM 10) ..... 221
Les cas de Sidahy et de Ramila du *fehitry* Rafandrohôzana (RF 11) . 223
Les statuts résidentiels dans les hameaux d'Ankininana et d'Ambalamanakana ..... 225
Le hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana (ZI 17) ..... 225
Le hameau Rafandrohôzana de Manakambahiny (RF 18) ..... 226
Les unités et/ou groupements *ampehikely* ..... 227
Leur évolution ..... 228
Les conceptions actuelles ..... 230

**6. Les unités *lôva raiky* et la parenté par les terres** ..... 233

Les terres appropriées et les terres non appropriées ..... 235
La création du terroir d'Amboditononana ..... 239
Les partages du patrimoine Rafandrohôzana ..... 243
Le patrimoine de Beandalana ..... 245
Le patrimoine de Mariamo ..... 246
L'unité d'héritage de Rabamo et ses modalités d'exploitation ..... 247
L'unité d'héritage de Delphine ..... 250
L'unité d'héritage d'Imboalahy ..... 251
Les patrimoines individuels ..... 253
Le patrimoine de Manahirana ..... 253
Le patrimoine de Philémon ..... 254
Les autres situations foncières ..... 257
Les situations des Marinkely et des Maroantsaky ..... 258
Les terres d'héritage de Raboto ..... 261
Bazary et la lignée Maroantsaky de Kiavitry ..... 261
La lignée Maroantsaky de Kiantsoana et les deux Soazafy ..... 262
Les terres Zafin'i Sandry ..... 262
Les trois groupements de descendance Maroandambagna ..... 263
Les concepts patrimoniaux ..... 264
La notion d'unité d'héritage (*lôva raiky*) ..... 264
Le partage des terres et les droits des non-résidents ..... 266
Les ventes de terres d'héritage ..... 271

**7. L'*anaran-dray* et la parenté patrimoniale merina** ..... 275

La conception générale de l'*anaran-dray* ..... 279
L'honneur, les devoirs et les droits de l'*anaran-dray* ..... 279
La conception de l'enfant (ii) et le principe de l'*anaran-dray* ..... 283
La continuité des groupements patrimoniaux et l'héritage aux biens ancestraux et non ancestraux ..... 284
Le régime du cadastre et l'immatriculation des terres ..... 288
Les cohéritiers résidents et non résidents ..... 288
Le *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et de Ravololona ..... 293
Le document ..... 293
La structure du *fianakaviam-be* ..... 295
La descendance de Ratavy (A) ..... 297
La descendance de Razafinjato alias Rainialison (B) ..... 297
La descendance de Ranaivo alias Rainiveloson (C) ..... 298
La descendance de Rakotovao (E) ..... 299
La descendance de Raketaka (H) ..... 300
La descendance de Ravelonanahary (I) ..... 301
Les grandes familles *fianakaviam-be* et la notion de grand ancêtre *razambe* ..... 303
*Fianakaviam-be* et *razambe* ..... 303
La notion de *razambe,* un individu ou un couple conjugal ? ..... 306
Les limites de la bilatéralité théorique des héritages ..... 306
Le *mamelo-maso* et la continuité de l'*anaran-dray* ..... 310
Les parentés proche et éloignée ..... 315
Les tombeaux et les deuxièmes funérailles ..... 319
Les tombeaux ..... 320
La disposition des restes et des dépouilles ..... 320
Les règles d'accès au tombeau et les choix individuels ..... 322
Les deuxièmes funérailles ou *famadihana* ..... 324
« Dépouille mortelle » objet de honte et « corps ancestral » ..... 328

TROISIÈME PARTIE

## LA PARENTÉ PAR L'AFFINITÉ ET PAR L'ALLIANCE

**8. Les mariages merina et la préférence pour l'endogamie** ..... 337

Les unions endogames et exogames ..... 338
Les idées de sens commun ..... 338
Le *vodiondry,* garantie des épouses qui suivent des étrangers ..... 341
L'ancienne législation royale ..... 344
L'endogamie de statut (i) ..... 345
L'endogamie de parenté ..... 349
Les mariages patrimoniaux ..... 352

« L'héritage qui ne change pas de mains » ou *lova tsy mifindra* ..... 352
Les mariages patrimoniaux nord-Betsileo ..... 355
Les mariages des *Hova* puissants d'Ilafy ..... 356
Les alliances nobiliaires d'Ambohimalemy ..... 357
L'endogamie de statut (ii) ..... 361
La descendance de Rainizafinjato et de Ravelolona ..... 362
Les *fianakaviam-be* paternel et maternel de Joseph ..... 363
Le *fianakaviam-be* d'Esther et de Rachel ..... 366
L'endogamie de village ..... 368
Les mariages endogames patrimoniaux et de resserrement de la parenté ..... 371
La théorie Andrianamboniolona de la conception (iii) et le renoncement aux mariages *lova tsy mifindra* ..... 372
La terre ancestrale, source de *hasina* ..... 376

**9. L'endogamie, l'exogamie et la polygynie antandroy** ..... 379

Les types de mariage et leurs rituels ..... 381
Les types de mariage ..... 381
Les alliances rituelles antandroy (I) ..... 383
Les mariages des descendants de Leake ..... 387
Les unions des agnats masculins et féminins du hameau de Lahimpolotse ..... 388
Les mariages de Lahimpolotse ..... 390
Les mariages du frère, des fils et filles et des filles des fils de Lahimpolotse ..... 391
Les mariages patri-endogames des agnats féminins ..... 391
Les concepts de *foko* et de *tariratse* (I) ..... 394
Les donneurs et les preneurs de vie ..... 396
Les réseaux matrimoniaux ..... 398
La mobilité des femmes ..... 403
La parenté et l'alliance à Analamahery ..... 404
Les mariages des Tandranatelo des générations ascendantes ..... 405
Les mariages des descendants (*foko* et *tariratse*) de Leake ..... 406
L'endogamie de parentèle ..... 407
Les limites de la patri-endogamie ..... 409
Les interdictions *samby ampela* ..... 409
La « fermeture » des *famosora* des conjoints des parents agnats ..... 410
La détermination des identités individuelles ..... 411

**10. Les alliances rituelles des ancestralités. Les cycles des échanges** ..... 415

Le concept rituel d'*anak'ampela* ..... 416
Les alliances rituelles antandroy (II) ..... 417
Les catégories *foko* et *tariratse* (ii) ..... 420

Le cycle des échanges rituels ..... 424
Les circoncisions collectives ..... 428
Les funérailles : prestations et contre-prestations ..... 429
Les *tompon-dolo* ..... 430
Tsimilesa ..... 432
Tsimivogny ..... 433
Kambola ..... 434
Les groupes de commensalité ..... 436
Les limites des catégories rituelles ..... 438
Les troupeaux de zébus ..... 440
Le concept de *miavake* ..... 441
La composition des troupeaux ..... 443
Le parc de Tsimilesa à Analamahery ..... 444
Les mouvements de bétail du parc de Retsihisatse ..... 445

**11. L'affinité betsimisaraka et la parenté indifférenciée** ..... 449

Les mariages du bas-Maningory ..... 451
Le mariage coutumier ..... 451
Les situations matrimoniales d'Amboditononana ..... 454
Les mariages dans le village ..... 458
Les résidences post-maritales viri- et uxorilocales ..... 459
L'acceptation des maris « suiveurs de femmes » ..... 459
Les gens du village ; ceux qui « viennent d'ici » ; les étrangers ..... 464
L'endogamie de village ..... 467
Les mariages patrimoniaux ..... 467
La limite de l'endogamie de village ..... 468
Les mariages à l'extérieur du village ..... 469
Le réseau matrimonial d'Amboditononana ..... 469
La dispersion des sœurs ..... 473
Les conséquences des unions multiples ..... 475
Les remariages et la multiplication des demi-germains ..... 479
L'indifférenciation de la structure sociale ..... 482
Le comput de la parenté ..... 482
L'unité de commensalité de la maisonnée de Manahirana ..... 483
Les choix et/ou composition des noms des descendants ..... 484
La pertinence de la parenté de résidence ..... 486
Les interdits de la parenté et de l'affinité ..... 486

**12. Une conception censitaire de l'identité** ..... 493

L'accès aux terres ancestrales et l'acquisition de terres personnelles ..... 495
La gestion des terres et les modes de faire-valoir ..... 499
Les donneurs et les preneurs de terres ..... 499
Les modes de faire-valoir ..... 502
La recherche de l'autonomie ..... 505

La composition des groupements *ampehikely* ..... 509
Les affiliations aux groupements d'activité ..... 512
L'ancienne correspondance : *fehitry*/résidence/groupements d'activité 512
Les choix divergents des résidents des espaces résidentiels ..... 513
La dominance des *fehitry tompon-tany* ..... 513
Les Zafin'i Sado ..... 514
Les motivations individuelles ..... 515
La structure de précédence d'Amboditononana ..... 518

**Conclusion : le monde de vie de la parenté et de l'alliance** ..... 525

Pourquoi la parenté ? ..... 528
Les positions généalogiques de la parenté et de l'alliance ..... 529
La parenté expression et modèle du *lahatra* ..... 532
La saveur et la senteur de l'ancestralité ..... 536
La dépendance à l'égard des ancêtres ..... 537
L'intégration sociale par les rituels d'ancestralité ..... 541
L'utilisation technique de l'idée d'ancestralité ..... 543
Les types de structure sociale et familiale ..... 545
La structure des groupements d'ancestralité ..... 548
La fin de l'égalité et la diversification des rangs ..... 551
L'émergence des familles réduites (I) ..... 552
La terre ancestrale et le mode patrimonial de la parenté ..... 554
L'unité des patrimoines et l'identification des vivants et des ancêtres ... 555
La logique des systèmes de succession et d'héritage ..... 557
La proche parenté de commune résidence ..... 559
La structure des unités résidentielles ..... 560
La reproduction des unités résidentielles ..... 562
L'émergence des familles réduites (II) ..... 565
La parenté d'affinité et d'alliance ..... 566
Les alliances de mariage : la distinction des affins et des alliés ..... 567
Le problème du statut des conjoints ..... 569
Les mariages de « cousins » ..... 571
Le renforcement et le dépassement de la parenté ..... 574
Les lignées « critiques » ou *core lines* ..... 576
Les identités individuelles ..... 578
Les identités assignées et acquises ..... 578
Le problème de l'identité *post-mortem* par les tombeaux ..... 579
Les pesanteurs du passé ..... 581
L'histoire et l'absence de légitimité de l'État ..... 583
Les mondes vécus et la modernité ..... 586

**Appendice I : la force du sang et les alliances mahafaly** ..... 593

La directionnalité des unions ..... 594
Les fils de sœur comme « filles masculines » ..... 595
La précédence des donneurs de femmes ..... 596

Les relations entre germains et demi-germains de même sexe ..... 597
Les relations entre parents et enfants et entre frères et sœurs ..... 598
Les unions endogames ..... 600
Les mariages de proches collatéraux ..... 600
Les mariages de collatéraux par l'ancestralité ..... 601
Les unions possibles et les unions interdites ..... 602
Les alliés par le mariage et les alliés d'alliés ..... 602
Les interdictions de mariage des descendants de sœurs ..... 604

**Appendice II : les *mpanjaka Andrevola* masikoro et l'utilisation politique de l'alliance** ..... 607

La hiérarchie des ancestralités ..... 607
Les alliances Andrevola ..... 609
La force du sang et l'idéologie de la procréation ..... 609
Les unions des hommes Andrevola ..... 610
Les mariages des femmes Andrevola ..... 612
Les *foko* et les *longo* nobiliaires et roturiers ..... 614
Les groupements de descendance *tariha* et *foko* et les catégories *foko* et *longo mpanjaka* ..... 615
La structure des lignées (*foko*) Andrevola ..... 619

Bibliographie ..... 621

Glossaire ..... 631

Index analytique ..... 661

Index des auteurs et chercheurs cités ..... 671

Table des figures et des tableaux ..... 673

Achevé d'imprimer par Corlet, Imprimeur, S.A.
14110 Condé-sur-Noireau (France)
N° d'Imprimeur : 30114 - Dépôt légal : juin 1998 - *Imprimé en U.E.*
Compogravure :
*Vire-Graphic*
Z.I., rue de l'Artisanat, 14500 Vire

Au-delà de la grande diversité de surface des structures sociales malgaches, *Les champs de l'ancestralité* font ressortir les idées et principes communs sur lesquels elles sont fondées. Dès la première page, l'auteur met en lumière l'ordonnancement idéal du *lahatra* qui, ne séparant pas le monde visible des vivants du monde invisible de leurs ancêtres et autres entités de la surnature, fonde le caractère cosmique des sociétés étudiées. Dérivant directement de cette conception, l'identité locale de *jus sanguinis* et de *jus soli* établit le poids de la parenté par le patrimoine qui, partout consolidée par une forte tendance à l'endogamie (de descendance ou de condition), favorise l'émergence de lignées ou de « noyaux » de proches parents en mesure (de par les positions d'autorité qu'ils occupent) de contrôler le maximum d'atouts ou de capitaux sociaux, économiques, symboliques.

Deux distinctions majeures opposent, d'une part, les « donneurs d'épouses » (ou mieux, dans les conceptions locales, les donneurs *de vie*) aux « preneurs » et, d'autre part, les « descendants d'hommes » aux « descendants de femmes » ; ces distinctions établissent l'importance sociologique de la parenté par les femmes (les sœurs et les filles mariées) dont la dispersion, constitutive dans les campagnes de véritables trames régionales, met en rapport d'échange les « ancestralités » localisées des « descendants d'hommes ». Dans le même temps, l'instabilité des unions conduit, dans la plupart des régions, à une multiplication des demi-germains susceptible, en fonction des statuts des parents, d'introduire des différences de rang entre les parents les plus proches.

La démarche interprétative fondée sur la compréhension des pratiques individuelles ou collectives, la plupart du temps senties comme « allant de soi » et, par conséquent, plus « agies » que « pensées », explique la grande place faite à l'ethnographie. Outre qu'elle confirme le pragmatisme des cultivateurs, des paysans, des éleveurs ou des pêcheurs étudiés, cette observation *in situ* fait encore ressortir le poids des relations de pouvoir confirmant une fois de plus la réalité essentiellement inégalitaire et hiérarchique des sociétés de Madagascar.

*Paul Ottino est docteur en ethnologie, en sciences économiques et en lettres. Ancien responsable des recherches coopératives du programme RCP 4411/716 du CNRS sur l'océan Indien et ancien directeur d'études à l'École des hautes études, il est professeur émérite de l'Université de la Réunion.*

**Collection dirigée par Jean Copans**

ISBN : 2-86537-776-8