

**MUSÉE D'ART ET D'ARCHÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ
DE MADAGASCAR**

TRAVAUX ET DOCUMENTS

XII

Jean François BARÉ

**CONFLITS ET RESOLUTION
DES CONFLITS
DANS LES MONARCHIES SAKALAVA
DU NORD ACTUELLES**

PUBLICATION PROVISOIRE

MUSÉE - 17, rue du Dr Villette, Isoraka, Tananarive

1973

MUSEE D'ART ET D'ARCHEOLOGIE DE L'UNIVERSITE
DE MADAGASCAR

Jean François BARE

CONFLITS ET RESOLUTION
DES CONFLITS
DANS LES MONARCHIES SAKALAVA
DU NORD ACTUELLES

PUBLICATION PROVISOIRE

1973

TABLE DES MATIERES

	<u>Pages.</u>
- AVANT PROPOS	
- INTRODUCTION	
- les instruments d'analyse	1
- buts et contexte de ce travail	5
- zones contradictoires de la structure politique Bemihisatra du Nord..	9
- LE CADRE GENEALOGIQUE ET LES ACTEURS	20
- LA FONDATION DU MAHABO DE MANONGARIVO	21
- les faits	21
- analyse du conflit initial	45
- la légitimation de la saha de Binao comme institution de " redressement " .	54
- DEUXIEME PARTIE	59
LES CONFLITS ENTRE L'APPAREIL D'AMBALARAFIA ET L'APPAREIL DU DOANY D'ANDAVAKOTOKO	60
- Tsiomeko dans le souvenir Bemihisatra	61
- Ambalarafia : le site et l'espace social	66
- les charges politiques et la résidence intra - villageoise	69
- les faits et leur analyse	69

LES CONFLITS	72
- conflit 1 a	72
- conflit 1 a, analyse	74
- graphe du réseau et analyse séquentielle	79
- conflit 1 b	81
- conflit 2	83
- conflit 2, analyse	84
- conflit 3	89
- conflit 3 analyse	90
- conflit 4	97
- conflit 4, analyse	103
- conflit 5	116
- conflit 5, analyse	121
- conflit 6	130
- conflit 6, analyse	133
- conflit 7	139
- LE POUVOIR, LES REVES ET LES TRANSES	148
- le système formel des communications	148
- le pouvoir comme représentation et comme pratique	157
- LEXIQUE	164
- BIBLIOGRAPHIE	189

-X-X-X-X-X-X-X-X-X-

TABLE DES FIGURES

	<u>Pages.</u>
Fig. 1.- Principaux lieux politiques cités	 6
Fig. 2.- Unités territoriales et Mahabo	 10
Fig. 3.- Cadre généalogique. Groupe de descendance centré sur Andriantsoly	 20
Fig. 4.- Allusions généalogiques du récit	 28
Fig. 5.- Parenté Binao - Tsiomeko	 43
Fig. 6.- Tsiomeko et ses proches	 60
Fig. 7.- Plan du Mahabo d'Ambalarafia	 68
Fig. 8.- Structure idéale des charges Mahabo d'Ambalarafia, 1972	 70
Fig. 9.- Charges politico-religieuse à Ambalarafia, 1972	71
Fig. 10.- Instances politiques - abréviations	 71
Fig. 11.- Graphe du conflit 1a	 79
Fig. 12.- Graphe du conflit 1b	 82
Fig. 13.- Graphe du conflit 2	 88
Fig. 14.- Graphe du conflit 3	 96
Fig. 15.- Graphe du conflit 4	 116
Fig. 16.- Graphe du conflit 5	 128
Fig. 17.- Graphe du conflit 6	 138
Fig. 18.- Graphe du conflit 7	 146
Fig. 19.- Tableau général des communications	 153
Fig. 20.- Modèle simplifié des crises	 157

AVANT PROPOS

=====

Le texte suivant est une rédaction provisoire d'une partie d'un ouvrage en préparation, portant sur l'histoire et la sociologie des groupes Sakalava du Nord établis dans la région d'Ambanja et de Nosy Be. Il s'inscrit dans une série de publications, sous presse ou parues concernant le Nord-Ouest Malgache.

Les buts de l'enquête ethno-historique qu'effectuée dans le cadre du Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, qui m'étaient confiés par les directeurs successifs de cet organisme, MM. Verin et Rakotoarisoa, consistaient en l'établissement de faits historiques concernant les anciennes monarchies Sakalava du Nord-Ouest, ou la vérification directe, auprès des intéressés, de ceux déjà disponibles dans les écrits anciens. Cette recherche s'avérait d'autant plus urgente que la disparition des derniers chroniqueurs s'accélérait ; entraînant la perte irrémédiable de la mémoire collective des habitants d'une région de Madagascar qui a joué un rôle de premier plan dans l'histoire de la Grande Ile.

Le travail de terrain, dont sont extraits les faits présentés et analysés ici dans une première ébauche, a représenté six mois de présence effective, particulièrement dans la région littorale de la presqu'île d'Ampasindava comprise entre Ampasimena et les îles Ambariotelo (sous-préfecture d'Ambanja, canton d'Ambaliha).

X

Cependant, ainsi que l'a montré J. Vansina dans un ouvrage faisant autorité en matière de collecte ethno-historique (I), une telle enquête et ses résultats ne sont pas séparables des méthodes mises à l'oeuvre par l'enquêteur, méthodes elles mêmes déterminées

(I) : De la tradition orale. Essai de Méthode Historique. Bruxelles, 1951.

par la vision sociologique de celui-ci. Aussi l'organisation et la compréhension des faits eux-mêmes impliquait l'appel aux concepts de l'anthropologie politique récente, plus complémentaires que distincts, à mon sens, de la recherche historique. Cet équilibre que j'ai tenté d'instaurer, entre l'établissement des faits stricto sensu, et leur analyse, m'amenait de lui-même à des formes de rédaction oscillant entre des descriptions ethnographiques aussi exhaustives que possible, et l'ordre analytique sous tendant les faits, entre le témoignage historique et la structure, niveaux en étroite relation, orientations^{qui} ainsi que le caractère privilégié accordé à des faits de conflit ont été explicitées dans une communication à l'Académie Malgache, en Mai 1973 (I). Il sera question ci-dessous d'une petite communauté, les Bemihisatra du Nord, unie par des souvenirs historiques communs et la trame complexe de multiples relations familiales, dont l'examen sera laissé de côté. On ne peut donc qualifier cette communauté, totalement intégrée, bien évidemment, à la République Malgache, de " politique " qu'au sens qu'Aristote assignait déjà à ce terme, une communauté " architectonique " c'est-à-dire présentant l'intérêt de totaliser, dans un appareil symbolique et ses rites, l'ensemble d'une ancienne philosophie du pouvoir se rapprochant étrangement, semble-t-il, de celle des grands royaumes historiques de l'Afrique du Sud-Est. C'est essentiellement cette " archéologie " d'une théorie du pouvoir qui sera notre préoccupation, au-delà des faits et de leur analyse. On ne peut en effet que souscrire à la remarque de G. Balandier, disant que " la description des organisations des fonctions politiques a davantage retenu l'attention des chercheurs que l'élaboration des lexiques et des théories politiques propres aux groupes humains interrogés ". (2)

Il ne sera donc pas surprenant que le concept d'idéologie soit au centre de nos préoccupations. Si, chez les Sakalava du Nord, le souci d'exegese des concepts liés à l'ancien exercice du pouvoir

(I) : " Conflits et résolutions des conflits dans les monarchies Sakalava du Nord : quelques remarques ".

(2) : 1.6. Balandier. Anthropologie Politique, P.U.F., 1967, p.126.

semble assez limité, le caractère proprement théorique de certaines conceptions apparaît néanmoins, avec la plus grande netteté, me semble-t-il, dans le déroulement de ces histoires anecdotiques où seront relatées les antagonismes et les solidarités, et que l'anthropologie anglo-saxonne a nommé des case-studies, des études de cas. Aussi peut on dire qu'il y a bien théorie, mais une théorie qui n'est pas, dans le cas présent, une simple réflexion séparée de sa pratique ; c'est au contraire cette dernière qui la fonde, et définit les limites de l'action. L'idéologie des monarchies anciennes, loin d'être seulement, à l'image des représentations produites par les groupes dominants des organisations modernes, un ensemble de justifications, un masque sous lequel se jouent les intérêts particuliers, est aussi un élément central et un guide pour l'action ; au sens large, elle " représente " sans cesse le pouvoir et, parfois par l'intermédiaire des rituels, le réalise.

XX

Sans de nombreuses amitiés à Madagascar, ce texte même provisoire n'aurait pas vu le jour. Je suis très reconnaissant à Mr Aimady Andriantsoly, héritier de la légitimité Bemihisatra du Nord, d'avoir accepté sans réticences la présence d'un enquêteur auprès de lui ou de ses proches, l'indiscrétion et le caractère obstiné de ses questions et qui, dérogeant à la règle du secret propre aux faits familiaux, a généreusement fait ouvrir, sans restrictions, les bouches des chroniqueurs. Parmi les personnes proches de lui et de sa famille, je voudrais citer, parmi la centaine de personnes sollicitées, MM. Abdillah Adakoto, Jaotombo ny Tabia, Mahamoudou Daoud, Asara ny Hamavatra, Michel dit Tsimibiry, dont j'ai accaparé le temps sans que jamais ils se départissent de leur gentillesse et de leur patience. Mr A. Crosnier, directeur de la station O.R.S.T.O.M. de Nosy Be, m'a à maintes reprises accordé une précieuse hospitalité.

A Tananarive, je suis très reconnaissant à Mr J.A. RAKOTOARISOA, directeur du Musée de l'Université, d'avoir permis la réalisation de l'enquête et la rédaction ultérieure de six mois, entrecoupée par la poursuite d'autres travaux. Mr P. Vérin a bien voulu relire

certaines passages d'une première version du manuscrit, et a commenté pour moi les chapitres de son ouvrage sur l'histoire du Nord Malgache liés aux propos de ce travail.

Les discussions et les échanges au sein du groupe de recherches réuni autour de P. Ottino m'ont été d'une grande aide pour clarifier certaines orientations. Mr. P. Ottino a relu une partie du manuscrit, et l'exigence d'une ethnographie exhaustive seule capable de conférer un caractère cumulatif à la recherche en sciences sociales, est un des enseignements dont je lui suis redevable. Le R.P. Razafintsalama et C. Vogel ont longuement commenté la deuxième partie de ce travail. Les échanges avec C. Vogel concernant les modes d'analyse exposés dans la deuxième partie ont été déterminants, et je veux l'en remercier particulièrement.

Mon épouse Dominique m'a incité à réécrire entièrement certaines descriptions et, comme à l'accoutumée, sa présence a été indispensable à la poursuite de la rédaction. Enfin, last but not least, M. Patrick Boulogne a bien voulu se charger de l'exécution de nombreux dessins, et j'en l'en remercie.

Tananarive, Juillet 1973.

I. INTRODUCTION

I.I. Les Instruments d'analyse.

Le fonctionnalisme proclamé de l'ouvrage qui fondait en 1940 le champ de ce qu'il est désormais convenu d'appeler l'anthropologie politique, les African political systems édités par E.E. Evans Pritchard et M. Fortes, a longtemps marqué le caractère des écrits sociologiques sur les systemes de pouvoir. La volonté délibérée des co-auteurs de l'ouvrage de voir dans les sociétés et les systemes politiques des totalités fonctionnelles ou chaque institution trouvait par rapport aux autres une place déterminée, fondée par les rapports qu'elle entretenait avec l'ensemble, trouvait son origine dans les préoccupations de A.R. Radcliffe-Brown sur le plan méthodologique. Il s'agissait en effet de trouver des modes d'analyse qui n'établissant de relations nécessaires qu'entre faits sociaux " objectifs ", en réaction contre les tendances évolutionnistes représentées par L. Morgan dont les exercices de reconstruction historique - expliquer l'état actuel d'une institution par son état passé présumé - suscitaient à juste titre la défiance de Radcliffe-Brown.

L'attitude fonctionnaliste s'interdisait ainsi par vigilance épistémologique toute référence à l'histoire. Cette volonté avait cependant à son tour des implications sur la perception nouvelle des faits politiques. La démarche ne pouvait en effet prendre en compte que des institutions considérées comme apparaissant de manière simultanée à l'observateur ; les sociétés faisaient alors implicitement figures de totalités transparentes, ou chaque élément était donné comme dans une coupe de tissus biologiques. Si des solidarités ou des contradictions apparaissaient, cette apparition n'était visible que dans le présent intemporel caractéristique des écrits des continuateurs de A.R. Radcliffe-Brown.

La réaction à ces orientations fut tout d'abord une réaction contre le caractère statique d'une telle démarche. Pour des auteurs comme le précurseur que fut M. Gluckman dont l'oeuvre marque sans doute le tournant de l'évolution analytique en la matière

il convenait de prendre en compte le dynamisme propre des sociétés étudiées et donc de s'attacher à l'examen des conflits socio-politiques lesquels révélaient à leur tour des capacités de contrôle des sociétés (Gluckman 1963). La réaction au fonctionnalisme rigide était à peu près simultanément le fait de nombreux auteurs comme G. Mitchell (1956). Les méthodes nouvelles d'analyse de la nouvelle génération de sociologues du politique étaient ainsi décrits par M. Gluckman en 1965 : " (some field anthropologists) are now analysing the development of social relations themselves; under the conflicting pressures of discrepant principles and values, as the generations change and new persons come to maturity " (Gluckman 1965 : 235).

Cette nouvelle réaction trouvait, à l'instar de celle A. R. Radcliffe-Brown, sa vivacité dans des préoccupations de méthodes. Pour les nouveaux auteurs de l'anthropologie politique, pour le chef de file qu'est sans conteste V.W. Turner (1957, 1968), l'attitude fonctionnaliste a pour faiblesse non seulement de masquer la dynamique propre des sociétés analysées, mais encore de dissimuler le caractère historique des faits politiques, qui s'inscrivent dans la durée. Pour Turner et les deux autres co-éditeurs du volume collectif Political Anthropology paru en 1968, Schwartz et Tuden, l'analyse des conflits politiques et de leur développement n'est pas valide si une perspective purement synchronique vient étayer l'observation. La transparence des institutions n'est pas un donné, mais la reconstruction des analystes, lesquels dans le travail de terrain même observent pourtant des faits qui se succèdent les uns aux autres. La logique des déterminations faisant se succéder les faits de conflit devient ainsi la préoccupation essentielle des anthropologues actuels; dont le travail présente la caractéristique de prendre les faits empiriques au sérieux.

L'analyse structurale, voire structuro-fonctionnelle n'est cependant pas totalement éliminée par cette attitude. Dans la seconde édition de Schism and continuity in an African society, Turner lui-même écrit : " Process " is intimately bound with structure ... Historical hindsight reveals a diachronic profile, a temporal structure in events, and this structure cannot be understood in isolation from the series of synchronic profiles which make up the structure of a social field at every significant point of ar-

rest in the time flow " (Turner 1957 : XXIV).

En effet, si les rapports entre institutions et entre groupes n'apparaissent pas dans une coupe synchronique mais à des instants différents, la perception analytique des faits de pouvoir ne peut faire apparaître que des configurations structurales, des arrangements particuliers d'une structure plus large, qui ne peut être reconstruite qu'après l'examen de ses différentes positions, lors de l'étude d'un processus politique (political process) (Schwartz, Turner et Tuden 1968 : Introduction). Cette attitude implique nécessairement l'appel à un instrument d'observation, que M. Gluckman a appelé " extended-case method " (1965 : 235) et V. W. Turner mis au point dans le concept de drame social (social-drama). Si en effet les systèmes de pouvoir ne sont pas transparents, seules ces situations où les acteurs sociaux sont contraints, dans la tension impliquée par un conflit profond, de montrer leurs stratégies à visage découvert, permettent de révéler les principes fondamentaux d'un champ politique (Schwartz, Turner et Tuden 1968 : 4), principes pris dans la logique diachronique des événements provoqués par le conflit. Ainsi dit Turner, " Through the social drama we are enabled to observe the crucial principles of the social structure in their operation, and their relative dominance at successive points in the time " (Turner 1957 : 93). Si l'on se réfère d'autre part à la notion de champ politique mentionnée, ces situations de crise aiguë découvrent en effet quasi nécessairement, les solidarités réelles entre groupes, individus et institutions. Elles révèlent des réactions en chaîne délimitant les groupes pertinents impliqués dans la résolution des conflits. " The social drama ", dit Turner, " is a limited area of transparency on the otherwise opaque surface of regular, uneventful social life " (Turner 1957 : 93).

Si la pertinence méthodologique de l'analyse séquentielle est ainsi soulignée, il faut répéter qu'elle a de surcroît pour résultat, partant d'un conflit ouvert, de montrer ses modalités de résolution et ainsi les inter-relations, voire les déterminations respectives entre les différentes phases. Ainsi, étudiant dans les communautés Ndembu de Zambie les intrigues tragiques liées à la succession aux charges politiques, Turner pouvait isoler

quatre séquences, dans un ordre pertinent, liées à la résolution des conflits, rupture d'une norme établie, crise, action de réajustement (redressive action), intégration ou reconnaissance du schisme. (Turner 1957 : 92). Dans la mesure où l'objet étudié retient sur les méthodes d'observation, il est assez perceptible que ces séquences s'associent à des types de système sociaux appelés par M. Gluckman systèmes repetitifs ou **cycliques** ; les conflits ne sont résolus que provisoirement, mais les processus des résolutions, s'ils instaurent un nouvel équilibre entre instances, ne suppriment pas pour autant les causes mêmes des conflits, lesquels sont de nature structurelle. L'ordre social rétabli dans des groupes segmentés du village originel se trouve à nouveau menacé par les mêmes mécanismes de fission, provoqués en l'occurrence par les contradictions d'une structure lignagère matrilineaire et virilocale. Mais les instances en jeu, particulièrement celles qui interviennent dans la phase cruciale de réajustement, la divination et les rituels de guérison dans le cas Ndembu , sont en rapport univoque des unes aux autres. Il y a donc un caractère structural des instances que seule l'analyse séquentielle est apte à révéler.

Ainsi l'apport essentiel de l'analyse séquentielle, crucial pour tous les chercheurs qui actuellement s'attachent à l'analyse des systèmes de pouvoir, est de mettre fin à la classification " sauvage " opposant structure et diachronie (1), en montrant tant sur le plan des méthodes que sur celui des analyses que chacune est condition d'existence et d'apparition de l'autre que chacune est impliquée dans l'autre, de rendre quelque signification à l'énigmatique note Marxienne de l'Idéologie Allemande : nous ne connaissons qu'une seule science, celle de l'histoire".

(1) - C. Lévi-Strauss 1962 : chap. IX, " Structure et Histoire "

I. 2. Buts et contexte de ce travail.

Les descriptions ethnographiques qui suivent et leurs analyses s'appuient principalement sur des faits en rapport avec l'institution Sakalava du Nord de villages funéraires royaux mahabo, en l'occurrence les mahabo d'Ambalarafia et Manogarivo, situés au centre de l'île de Nosy-Be (voir carte n°1).

La nature même des relations politiques dans les monarchies Sakalava du Nord actuelles, le fait que les informateurs Sakalava montraient au fil de l'enquête de pietres dons de synthèses mais de remarquables facilités à l'analyse et à l'induction m'amenerent à reconnaître dans la collection de faits empiriques d'abord désordonnée une logique que seule l'analyse séquentielle pouvait révéler. L'itinéraire même de l'enquête imposait ce type d'analyse. Dans un premier temps en effet je m'efforçais de susciter des définitions normatives d'un certain nombre d'institutions politiques en ayant pour but de dégager en particulier l'idéologie globale sous tendant la perception par les Sakalava du Nord de leurs anciennes institutions monarchiques.

Cette phase se révélait très vite décevante. Repetons que les réponses montraient une démarche sur ce plan très pauvre du point de vue synthétique, que précisément je sollicitais. Ou les réponses tournaient court, ou bien au contraire révélaient cette dangereuse prolixité qui masque souvent dans le Nord-Ouest une réelle indifférence au problème posé. Parfois une franche hilarité marquait l'absence totale de pertinence de la question. En général celle-ci était du type : " qu'est-ce que c'est, le travail d'un manantany (premier conseiller) ? " ou bien qu'est-ce qui fait que les intercesseurs (ampangataka) sont de telle catégorie politique (firazañana) ? ". Assez vite je m'apercevais que ces questions ne faisaient jamais que projeter ma propre conception de relations politiques vues sous le jour juridique, répondaient par exemple au rôle qu'assignerait une constitution d'un état européen au premier ministre, par exemple. Des définitions automatiques apparaissaient assez vite cependant, dans de courtes locutions qui ne souffraient elle-même aucune explicitation ultérieure.

Dans un deuxième temps je m'aperçus que si les définitions

des instances politiques en jeu n'étaient pas possibles dans l'absolu, ces précieux éléments que sont les réponses à côté de la question ; comparables en quelques manières à des " actes manqués " contenaient des définitions relatives en termes d'inter-communication.

Ainsi ne disait-on pas : " l'instance X est ainsi " mais : " ah, l'instance X s'appuie (mihankiny) sur l'instance Y ou bien : " ah, l'instance X a le même travail (asa) que l'instance Y, mais X et Y ne sont pas conjoints (mitohy) à Z ".

Il y avait donc un contexte nécessaire aux définitions qui se montraient d'emblée situationnelles. La définition dans l'absolu était impossible parce que les instances n'étaient conceptualisées que par référence à des situations particulières, qui seules étaient observables dans la conscience Sakalava.

Dans le même mouvement bien sur, je collectais tous les faits empiriques possibles et le commentaire de ceux-ci était contrairement aux définitions normatives ou idéologiques, d'une surprenante richesse. **Bour** autant que la perception d'un système par ses acteurs et la nature même d'un système sont en relation il était dès lors évident qu'il convenait de procéder à l'image même des informateurs, par procédés inductifs. D'une part j'étais en présence de situation particulières - je m'aperçus au cours du dépouillement qu'il s'agissait de ces configurations structurales mentionnées dans I.I. - d'autre part à partir de la succession de ces situations apparaissaient très nettement des cycles ou les instances politiques venaient prendre des places constantes. L'analyse séquentielle s'imposait ainsi, et l'itinéraire se refermait lorsque je pouvais rapporter l'ensemble des règles situationnelles trouvées aux instances politiques définies normativement dans un premier temps. Dans l'ensemble de ces instances en effet apparaissaient, ne serait ce qu'en termes de communication, et plus nettement encore en termes de hiérarchie, des contradictions prévisibles. Je pus ensuite vérifier que ces contradictions étaient bien à l'origine de la plus grande partie des processus conflictuels.

Par commodité d'exposition, le chemin que nous suivrons ici sera en partie inversé. On commencera par examiner briè-

vement l'ensemble des instances politiques nommées dans les monarchies Sakalava du Nord actuelles, et on tentera d'y déceler des zones ou des régions tendant à être contrôlées par deux ou plusieurs instances à la fois. On présentera ensuite des processus de conflit, voire de crise, qui seront chacun pour leur part analysés en termes de séquences faisant chacune apparaître des configurations différentes. Enfin l'analyse essaiera de dégager des modèles de conflit et de résolutions provisoire des conflits, à partir des constantes isolées dans les analyses partielles.

X

La pertinence de ce que l'on appelle généralement, de façon assez laide, " l'objet d'étude ", se posait. Les jugements subjectifs des Sakalava eux-mêmes, des faits quantitatifs, montrent clairement que la structure monarchique actuelle des royautes du Nord-Ouest tombe en désuétude. Fallait-il penser que la chute brutale des capacités de mobilisation des groupes 'panjaka, liée en grande partie au " boom " économique subi par les régions du Sambirano et de Nosy-Be, interdisait une étude qui prenait des allures de reconstruction historique ?

Les descriptions empreintes de nostalgie des informateurs, rappelant l'époque où l'ancienne capitale politique des Bemihisatra du Nord était le centre animé de la vie sociale, chef lieu de canton, où se réunissaient un millier d'habitants permanents, étaient cependant empreintes de critères quantitatifs. Si l'on se réfère à ce critère d'influence qu'est la capacité de mobilisation pour une tâche donnée, il est probable qu'aux environs des années 1920 les groupes royaux Bemihisatra du Nord s'appuyaient sur une dizaine de milliers d'individus répartis sur les deux sous-préfectures de Nosy-Be et d'Ambanja. Le contraste avec la situation actuelle, où le chiffre tourne autour de cinq cent à mille pour des occasions exceptionnelles (fêtes politico-rituelles d'équinoxe), est brutal.

Cependant, il y a quelque ethnocentrisme, ainsi que l'a montré L. Dumont (1966), à ne considérer des systèmes de pouvoir que sous l'angle d'une collection d'individus. Si des seuils sont perceptibles dans les organisations en fonction de critères

de taille - des principes organisationnels ne peuvent être semblables dans un groupe restreint et une entreprise industrielle de plusieurs centaines de membres - la diminution des effectifs concernés n'implique pas nécessairement de changement au niveau structurel. Ceux la même parmi les Sakalava qui sont actuellement les plus dédaigneux envers les systèmes monarchiques ne sont pas les derniers à refuser la communication de faits politico-rituels par crainte de sanctions surnaturelles fondant les règles du secret sur un plan idéologique, règles qui sont elle-même un trait structural. Ici de même qu'en Inde, la vue individualiste où le système politique est comme extérieur aux individus qui le subissent s'oppose à ce que L. Dumont a nommé " holisme ", l'intériorisation au niveau des consciences individuelles de l'ordre social total. La répétition par les possédées de petit statut - tromba - représentant des rois morts des éléments essentiels de l'appareil politique - à chacune d'elles s'associe un premier conseiller, un deuxième conseiller, un intercesseur - en est la preuve.

Ainsi s'impose un renversement de perspective qui valide lui-même, ~~me~~ semble-t-il, une analyse sur le plan structural. Si l'on considère l'ensemble des conditions ayant bouleversé ces dernières décennies la vie sociale et économique du Nord-Ouest, il est au contraire remarquable que les royaumes Sakalava du Nord - Bemihisatra d'Analalava et de Nosy-Be, Bemazava d'Ambanja - dépourvus entre 1840 et 1902 de la plupart des prérogatives en particulier judiciaires qui garantissaient le pouvoir effectif des groupes 'panjaka, continuent d'assumer une influence parallèle liée en dernière analyse, à des règles idéologiques et rituelles (1). Loin de percevoir la petite communauté politique Bemihisatra du Nord, s'étendant sur les deux sous-préfectures de Nosy-Be et d'Ambanja comme manquant d'un intérêt sociologique que les chercheurs devraient réserver à ces groupes " purs " d'influences " modernes ", il faut renverser la perspective et considérer qu'il y a dans les mécanismes étudiés quelques choses d'étonnamment tenace, et dont la tenacité même implique la profondeur sociologique.

(1) L'octroi systématique par l'administration coloniale de titres de gouverneur indigène à titre politique fournissait cependant aux 'panjaka de réels pouvoirs de sanction.

En résumé, on se proposera donc ici d'isoler des procédures de résolution des conflits révélées au cours de processus de crise comparables au plan des instances politiques à ceux décrits par V.W. Turner dans son ouvrage de 1957 au niveau de la structure lignagère. Si l'analyse s'avérait valide, le champ de la méthode séquentielle pourrait à nouveau s'avérer fondé dans un champ sociologique différent.

De surcroît, les règles isolées au seul niveau qualitatif peuvent peut être nous donner l'image du fonctionnement de formes politiques datant de plusieurs siècles, soumises à une histoire certes beaucoup plus "chaude" au sens de C. Lévi-Strauss que ce qu'il est d'ordinaire admis, mais dont certains traits, porteurs de la décrépitude du système, peuvent avoir subsisté.

x

I.3. Zones contradictoires de la structure politique Bemihisatra du Nord.

Avant d'exposer les principales instances politiques présentes dans les monarchies actuelles du Nord-Ouest il convient de définir ce que j'entends ici par zone. On a mentionné ci-dessus que les instances politiques étaient définies en termes de communication ou de non-communication. Assez spontanément la notion d' réseau de communication vient à l'esprit de l'observateur, réseau qu'il est possible de visualiser. La notion de zone ici présente se rapporte à cette visualisation. On aura zone contradictoire ou zone ambiguë lorsque au moins sur le plan idéologique et normatif des définitions deux instances présentent des ambiguïtés dans la classification locale, ou bien lorsque l'ordre hiérarchique les définissant n'est pas univoque.

Rappelons en effet que la relation hiérarchique est, dans le langage de la mathématique des ensembles une relation transitive : X commande Y et Y commande Z implique X commande Z.

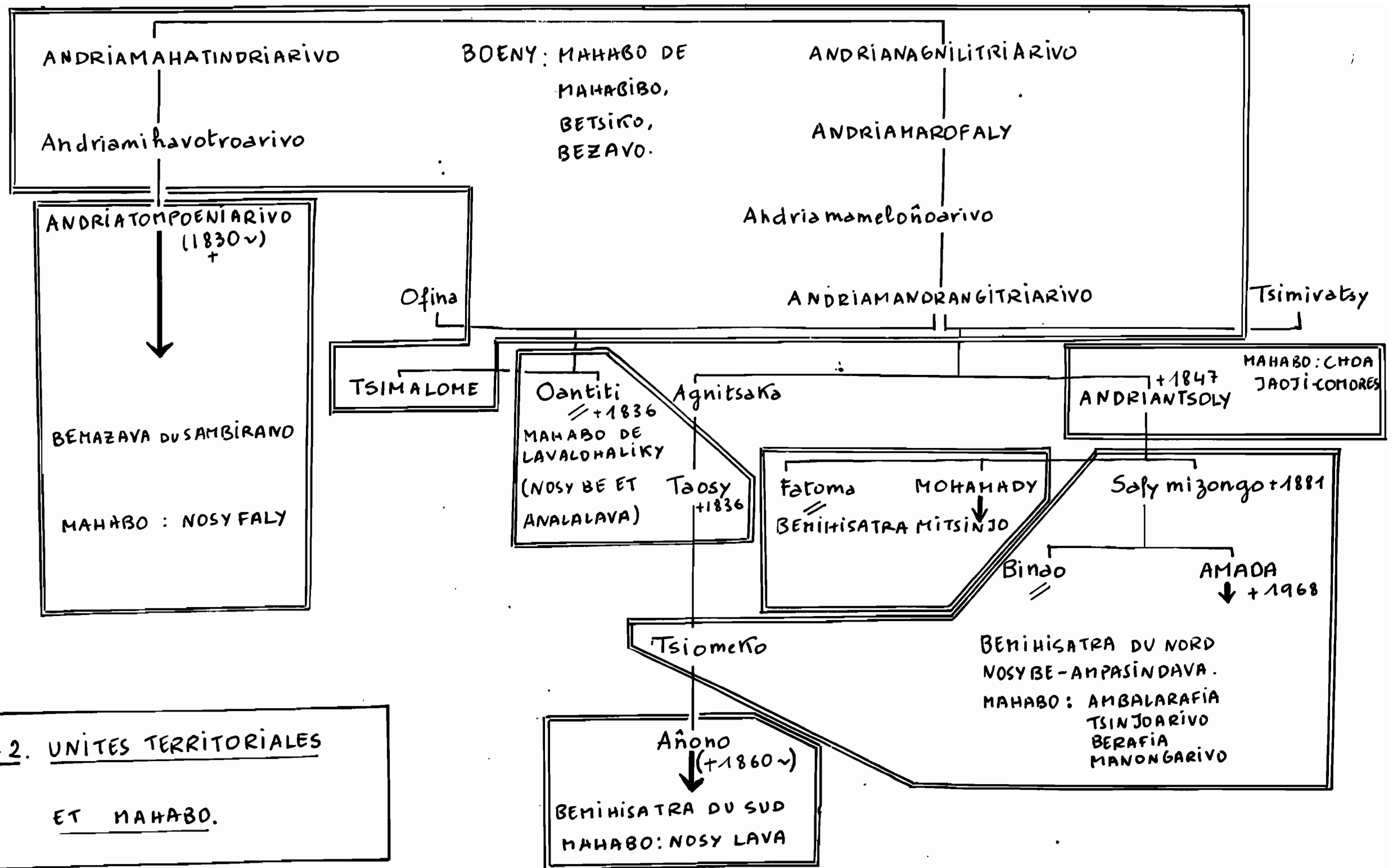
Ainsi l'un des cas où, par référence au champ politique donné, on pourra avoir dans l'exemple présenté : X commande Y, Y commande Z mais Z peut parfois commander à X sera défini comme une

zone floue du système, ou une zone contradictoire. D'emblée cette orientation se rapporte à ce qu'il est convenu d'appeler le système des relations de pouvoir, et non à ce qu'en langage marxien on appellerait infrastructure, c'est-à-dire l'ensemble articulé de forces productives et de rapports de production, sinon à ce plan où les relations politiques " produisent " de l'ordre social ou du désordre, le désordre étant lui-même défini culturellement.

x

Le critère le plus large fondant l'existence comme groupe autonome des monarchies actuelles Sakalava du Nord est la territorialité. Bien que l'ensemble des membres du groupe royal Sakalava puisse se rattacher à un ancêtre commun (Andriamandisoarivo fondateur du royaume du Boeny à la fin du XVII^e siècle) ce que les non-royaux, roturiers vohitry, décrivent en disant que les ampanjaka ne sont qu'une seule personne (olo araiky), les segments actuels de ces groupes de descendance s'opposent les uns aux autres sur le plan des territoires. Ainsi les Bemihisatra d'Analalava parleront des Bemihisatra de Majunga à la troisième personne : " ireo agny ...", " eux autres, la bas...". Aucune décision ne peut intervenir d'un territoire à l'autre sans l'accord préalable du segment concerné.

Dans un premier temps et afin de fixer les idées, cette segmentation peut se voir assigner des causes historiques. La prise de Majunga par Radama I^{er} aux environs de 1820 provoquait la fuite de la famille royale Bemihisatra vers le Nord (Guillaud 1845 76 et ss.). La poussée Merina vers le Nord - régions environnant la rivière Loza, Analalava et surtout Anorotsangana était à nouveau cause de la fuite le long des littoraux de la presqu'île d'Ampasindava du seul membre de la famille royale restant, Tsiomeko, puis de la fondation aux environs de 1837 du royaume unifié des Bemihisatra du Nord, placé en 1840 sous contrôle Français. Le royaume d'Analalava-Antognibe était créé aux environs de 1850 à la suite des séditions ayant accompagné l'abolition de l'esclavage en 1849. Il est bien évident cependant que ces séquences historiques sont elles mêmes à rapporter aux causes internes de la défaite Sakalava, liées aux tendances centrifuges du système monarchique ancien, qu'il est impossible de développer ici.



Les tombeaux royaux et les villages funéraires qui les entourent sont sur le sol du Nord-Ouest la marque concrète de ces segments. Le diagramme ci-joint récapitule les correspondances entre unités territoriales et tombeaux. Il est probable que sur le plan de l'organicité des groupes les tombeaux royaux Sakalava jouent sur le plan de la structure familiale des groupes royaux des rôles comparables aux tombeaux Merina, les organisations de la strate ampanjaka étant très indifférenciée. On ne peut également ici développer ce point. Sur le plan de la structure de parenté, chaque segment de la famille royale contrôlant les unités territoriales respectives est un groupe de descendance indifférencié centré sur un ancêtre (ancestor focused kindred dans la terminologie de W.H. Goodenough).

Le contrôle des unités territoriales est double : d'une part la famille royale résumée dans le détenteur de la légitimité, ampanjaka be est responsable de l'entretien et des prestations liées aux tombeaux ; d'autre part, son contrôle territorial s'exprime dans un appareil politique de conseillers roturiers, répartis à raison de deux à cinq par village. Les territoires ne sont donc pas définis par des limites fixes entourant des superficies, mais selon des réseaux de relations sociales d'autorité. La ou des villages relevant de l'autorité d'un segment cotoient des villages relevant d'une autre autorité, la définition est parfois même impossible, à l'intérieur d'un même établissement humain les appartenances pouvant se révéler multiple. C'est le cas par exemple de la marge entre Bemihisatra et Bemazava d'Ambanja, dans une bande d'une vingtaine de kilomètres de large, orientée Nord-Sud depuis Ambodimadiro et suivant approximativement le cours de la rivière Joja. Notons pour mémoire que l'appareil Bemihisatra actuel est présent dans une centaine de villages, répartis sur la sous-préfecture de Nosy-Be, les cantons d'Ambaliha et d'Anorotsangana.

Le souverain regnant-ampanjaka be - est élu parmi les membres résidents d'une unité territoriale donnée. Ce vote secret est le fait des conseillers roturiers résidant au doany (demeure du souverain vivant). Plusieurs critères restrictifs orientent le choix des conseillers. D'abord le souverain regnant doit appartenir par descendance indifférenciée au groupe de descendance Zafimbolamena propriétaire exclusif du pouvoir. Le statut d'ampan-

jaka Zafimbolamena étant transmis selon n'importe quelle affiliation parentale.

Bien que théoriquement l'ensemble des parents du souverain - jado ny ampanjaka - puisse prétendre au pouvoir, le successeur est généralement choisi dans la famille restreinte de son prédécesseur, parmi les parents très proches (havana maletry). La définition de la fonction politique d'ampanjaka be venant le plus spontanément à l'esprit des informateurs est celle de tompon'ndrazaña, maître de ses ancêtres. Cette locution fait allusion au pouvoir dont sont maîtres les rois de toubher - mahavao - les individus de tout statut coupables de transgression, et à l'origine de ce pouvoir, la force politique hasigny émanant des morts. Le tigny ny ampanjaka, la colère posthume que l'ampanjaka be vivant canalise est la manifestation particulière du pouvoir permanent de sanctions surnaturelles dont est organiquement dépositaire le groupe Zafimbolamena.

Les sanctions autres que le tigny dont est théoriquement dépositaire le seul souverain vivant ne peuvent qu'être proposées par lui à l'appareil de conseillers du doany et ou des mahabo qui sont nécessairement roturiers (vohitry).

La charge de conseiller royal est élective et en partie héréditaire. Les rañitry sont élus à la mort de leur prédécesseur par les membres adultes d'un tariky - groupe de descendance forte connotation résidentielle (Baré : 1971).

Il s'agit donc d'une charge dont sont organiquement propriétaires les groupes de descendance roturiers.

Un seul rañitry peut exister par tariky. Coexiste avec cette fonction celle de rangahy. Il s'agit d'individus non dépositaires d'une légitimité par hérédité mais que leur position particulière à un moment historique donné, en particulier leur choix plébiscitaire par la famille royale entendant s'appuyer sur eux (mihankiny), à projet à un niveau de pouvoir équivalent aux rañitry.

Parmi les conseillers certains résident auprès du panjaka et sont en communication directe avec lui, il s'agit des antidoany. D'autres sont repartis dans les villages extérieurs au

doany, les antagnidraña.

Ils sont institutionnellement en communication directe avec le souverain vivant. On dit d'~~exu~~ qu'ils sont " gens des vivants " - olony manoro.

Auprès des mahabo est établie une population permanente parmi laquelle émerge un appareil de conseillers qui ne sont pas nommés rañitry, terme réservé aux roturiers du doany ou du territoire, mais maventy, les grands. La prérogative leur revenant la plus fréquemment citée est le contrôle des saha, des possédées légitimes qu'il contrôle également le doany. Il est important de préciser la notion de saha, déjà indiquée par P. Ottino dans un court article (P. Ottino, 1965). Ainsi que l'indique cet auteur, saha s'oppose à tromba possédé ordinaire en ce que le rôle de saha est institutionnalisé par le système, qu'il est un rôle politique. C'est la même semble-t-il la différence essentielle, moins que la croyance de toute façon idéologique, en l'authenticité de la présence du souverain mort chez les saha, par opposition aux tromba, où le consensus serait plus flou. Il est nécessaire de préciser, en outre, que les saha ont une place institutionnelle dans les mahabo abritant les dépouilles des rois morts qu'elles représentent et qu'elles ont vocation à intervenir directement, par la médiation de l'appareil politique des mahabo, dans la vie politique des royaumes, contrairement aux tromba, qui jouent en général des rôles de guérisseur, plus rarement de divination, dans une sphère purement privée. Il est évident que, dès l'instant où leur dires en état de transe sont légitimés comme actes politiques, il entre dans leur zone de pouvoir d'infléchir la conduite politique des gens du doany, et particulièrement du souverain.

L'appareil des Mahabo proprement dit comprend de même qu'au doany un manantany, charge théoriquement la plus élevée, un fahatelo, des conseillers rangahy (bemañangy s'il s'agit de femmes) un ampangataka ou intercesseur, un responsable de la porte ampitam-baravara.

Les relations de cet appareil avec les autorités du doany sont marquées d'une première ambiguïté, liée elle-même à l'opposition " morts vivants " qui recouvre celle renvoyant doany et mahabo. Les gens des mahabo sont dits " gens des morts ", olo

ny mihilaña ; il est immédiatement perceptible que l'ensemble de leurs actes politiques est en rapport étroit avec l'activité des saha. Il y a une contradiction nette entre le rang hiérarchique théoriquement le plus élevé d'ampanjaka be vivant, auquel obéissent théoriquement les gens des Mahabo, et les définitions que donnent ceux-ci de leur statut global.

Cette ambiguïté apparaissait nettement lors d'un de mes premiers entretiens avec le manantany du mahabo d'Ambalarafia, T. J'entamais alors une enquête sur la succession aux charges et je lui demandais la succession des manantany qui l'avaient précédé à Ambalarafia. Je prenais comme point de référence les regnes des souverains vivants, et demandait par exemple " azovy tato no manantany ny Ndramandrambiarivo (Safy Mizongo)? " Son incompréhension me montrait clairement que ma question comprenait un illogisme culturel. C'est ce qu'il exprimait en me répondant que les noms qu'il pouvait me citer avant lui étaient ceux de manantany d'Ndramamalikiarivo (Tsiomeko), parce qu'ils étaient gens des morts et non gens des vivants, et que les morts ne pouvaient se mélanger aux vivants (tsy mety miharo ny mihilaña amin'ny manoro)

Il suffit donc pour que le doany entre en contradiction avec les gens des mahabo que les décisions posthumes des morts, répercutées par les saha qui les représentent légitimement, fussent en désaccord avec tel ou tel acte politique du souverain vivant.

Ceci explique plusieurs traits également remarqués dès le début d'enquête et que je pus par la suite approfondir.

Ainsi Mr. Ahamady Andriantsoly, fils du 'panjaka Amada et actuel détenteur de la légitimité Bemihisatra du Nord, lorsque je lui posais des questions sur ses rapports avec les saha tendait inconsciemment à minimiser leur rôle qui, selon lui, ne tenait qu'à des questions de détail ; on les questionnait uniquement sur la place à accorder à tel ou tel instrument rituel, par exemple. En fait, les saha les plus sollicitées en 1972, celles de son père et de tante paternelle, intervinrent en dehors de leurs actes publics au mahabo directement au doany sur convocation des conseillers roturiers et du 'panjaka la plupart du temps pour des questions directement liées au difficile héritage d'Amada, tou-

jours en indivision. Il sera également perceptible dans la suite de ce texte à quel point le contrôle des saha est un point important pour la structure des royaumes.

Ainsi, la plus haute autorité théorique des royaumes dès qu'elle se voit légitimée, se donne des maîtres, ses ancêtres proches, capables à son instar d'appeler sur lui des punitions surnaturelles en cas de transgression grave. Le contrôle des saha est normalement, ainsi qu'on l'a mentionné plus haut, le fait des gens du mahabo, particulièrement du manantany et du fahatelo et de certains conseillers.

Le système place ainsi paradoxalement, les éléments cruciaux seuls capables d'infléchir sa plus haute autorité dans l'ordre idéologique, dans l'obéissance de responsables placés, toujours idéologiquement sous les ordres de l'ampanjaka be. Les saha, classées du " côté des morts ", résident de manière permanente au mahabo où sont inhumés les souverains qu'elles représentent, en contact permanent avec les " grands " du mahabo qui décident de la conduite de leurs tranches.

Il est clair qu'on est ici en présence d'une des zones d'ambiguïté annoncées, correspondant à un non respect éventuel de la relation transitive de hiérarchie. Soit en effet S le souverain, P les possédés légitimes, G les grands des mahabo. Dans l'ordre idéologique ou normatif, on a S commande à G et G commande (ou contrôle) P. On devrait donc avoir par transitivité S commande à P. Or ceci n'est nullement vérifié pour autant que le consensus autour de la légitimité de la parole des possédés se fassent. Dès lors en effet elles sont ancêtres morts du souverain, particulièrement ancêtres proches et il deviendrait absurde que P ne commande pas alors à S. Notons ici que les possédés légitimes sont tant sur le plan structurel des relations politiques que sur celui des relations idéologiques en position de médiation : elles incarnent dans la structure politique le lien structural entre gens des mahabo et 'panjaka ; et sur le plan idéologique des croyances, elles sont aussi la médiation entre le groupe organique aristocrate et son représentant particulier.

L'ensemble des individus résidant de manière permanente dans les villages des Mahabo appartient à la même catégorie politique (1) Sambiarivo, sur laquelle des définitions locales présentent des désaccords significatifs.

Le terme est en effet polysémique. Le premier équivalent donné par les informateurs est andevo, esclave. Pour certains conseillers, il s'agit d'un doublet royal de ce mot réservé aux roturiers. Pour plusieurs femmes, interrogées et n'ayant pas de responsabilités politiques, les Sambiarivo sont des gens achetés par les rois, pour de l'argent : " Les grands d'autrefois les achetaient. Ils envoyaient des gens lorsque les Musulmans les déchargeaient sur la plage. Ils passaient comme ça : montre-moi tes dents!... ils les achetaient." C'est là le sens que Mr. C. Poirier donne également (1939). Liées à ces définitions souvent empreintes de condescendance d'autres insistent sur l'opposition esclave privé des rois : esclave-travailleur, l'exprimant en opposant " esclave de la maison " - añatin'trano - esclave " du dehors " - an tety ". Dans ce cas l'accent est souvent mis sur les travaux domestiques liés à l'idée de souillure imposés aux Sambiarivo : " ils faisaient tous ce que leurs maîtres ne voulaient pas faire ". La définition la plus claire reste celle que j'ai recueillie auprès de Mr Jaotombony Tabia des îles Ambariotelo, qui synthétise l'ensemble points mentionnés et y accole l'idée de faute rituelle.

Ce qui fait devenir Sambiarivo un être humain ça peut être l'argent mais c'est souvent la faute envers le pouvoir. Il y a beaucoup de " chemins " pour devenir Sambiarivo. Par exemple celui dont tu parlais le grand père de B. qui était Anjoanais il passe sur

(1) Catégorie politique traduit ici " firazañana " d'ordinaire traduit par le vieux terme " clan " dont le champ sémantique me paraît ici beaucoup trop étroit. Il convient en effet de remarquer que firazañana formé sur razaña ancêtre signifie simultanément en Sakalava du Nord espèce (végétale, botanique ou animale) et, effectivement, " ascendance ".

l'endroit de Nosy Kisimany (1) où les Mangoroaño (2) ont prié : Djé ! Le voilà Sambiarivo, ils le prennent, les ampanjaka le prennent pour eux. Ca, K., c'est un Sambiarivo par sa personne, Sambiarivo ny fataña, mais il n'était pas Sambiarivo avant. Et puis ceux qui ont été en contact avec des choses que le pouvoir interdit nous on dit par métaphore (miohatra) " Sambiarivo parce qu'ils sont rentrés dans les cuisines royales (tafiditry ny ampango), tous ceux-là c'est encore des Sambiarivo par la faute, c'est la même chose. Ca n'était pas forcément des gens achetés avec de l'argent. Des fois les gens des Mahabo c'est comme ça, mais pas avec de l'argent seulement, avec les richesses interdites (haria faly) (3), les grands du Mahabo sortent l'argent et ils l'achètent ; des fois ceux des Mahabo, ils étaient avant au doany et le 'panjaka meurt alors ils l'accompagnent ; eux c'est les boeufs dispersés (avaka aña). Voilà, mais ce n'est pas comme des esclaves. Comment ça pourrait être des esclaves qui peuvent refuser les paroles du 'panjaka?

(1) Les propos que j'échangeais avec Mr Jaotombo ny Tabia en Août 1972 portaient en particulier sur la destinée d'un Anjoanais venu chercher fortune à Nosy Be pendant le règne de Saly Mizongo. Ignorant totalement les règles définissant les transgressions il avait marché sur une terre de prière - tany fijoroaña - située au Sud de l'île de Kisimany et à l'Est du zomba de Saly Mizongo.

(2) Catégorie politique (firazaña) de haut statut. Intercesseurs et sacrificateurs des rois. Voir plus loin.

(3) Argent thésaurisé dans la zomba vita, construction située au Nord-Ouest de l'enceinte des tombeaux. Les sommes correspondantes proviennent pour la plus grande partie de vœux ou de requêtes accompagnées de dons monétaires.

Des esclaves peuvent porter les rois qui ont " tourné le dos " ? Les esclaves ce sont des gens achetés avec de l'argent. Les Sambiarivo aussi, mais c'est leur travail qui les rend différents. Les Sambiarivo c'est des esclaves des 'panjaka par la sacralité de leurs ancêtres. (amin'ny razafazy masigny)

Le texte précédent met nettement en avant la notion de faute rituelle, et la place rituelle des Sambiarivo dans la structure des royaumes est indiquée par quelques remarques qu'il est nécessaire d'explicitier. Ainsi l'allusion au pouvoir qu'ont certains Sambiarivo des Mahabo de " refuser les paroles du 'panjaka " se réfère à cette zone de contrôle politique laissée aux dignitaires des tombeaux, zone que l'autorité " vivante " ne peut réellement empiéter. Il est inutile d'insister sur ce point puisqu'on présentera plus loin un certain nombre de " situations-limites " qui font apparaître ce partage institutionnel du pouvoir. Il est également fait allusion au rôle des Sambiarivo " porteurs des rois qui ont tourné le dos ". C'est en effet un travail rituel réservé aux Sambiarivo d'être les porteurs du cercueil des rois morts, leur place étant " aux pieds " (ampandiha). De surcroît, Mr Jaotombo ny Tabia ne fait pas allusion à d'autres prérogatives rituelles des Sambiarivo, en particulier celle de rentrer dans les enceintes funéraires et les tombeaux des Mahabo et d'être chargés de certains travaux rituels impliqués dans les fanompana, les rituels annuels d'équinoxe qui mobilisent tous les groupes politiques importants. Ainsi peut-on concevoir l'extrême ambiguïté du statut de Sambiarivo que reflètent la plupart des explications Sakalava mêmes, statut simultanément placé au plus bas de la hiérarchie politico-rituelle, et permettant cependant l'accès à un contrôle rituel sans rapport avec cet apparent déclassement hiérarchique.

Ceci accrédite l'hypothèse originelle de ce travail, celle d'un système en mutation permanente, et dont le mouvement même est déterminé par l'ambiguïté des moyens institutionnels réservés aux rapports avec les morts royaux. Ici c'est cette zone incertaine du pouvoir que représentent les saha ou, idéologiquement, les souverains morts, qui sera ici prise comme point d'origine des deux processus étudiés.

Il est en outre assez aisément concevable, que dès l'instant où l'appareil politique des mahabo se définit comme attaché aux morts royaux avant de l'être aux vivants, les personnalités qui la composent, dépositaires premier du savoir oral, orientent leur action selon le souvenir politique, de ces souvenirs que perpétuent les saha. On peut pressentir que l'ensemble des conflits se situera au niveau des règles rituelles, dont la définition est elle-même souvent flottante ce qui ne fait qu'accentuer à nouveau les oppositions (1). On pourra enfin constater en conclusion comment l'ordre rituel qui fait l'objet de toutes les tentatives de contrôle, peut être mis en rapport avec des mécanismes plus profonds encore, liés aux procédés de segmentation des groupes royaux.

X

Dans un premier temps, on présentera le processus de fondation du mahabo de Manongarivo à Nosy Be. Après les éléments pertinents qu'on pourra rassembler avec les faits présentés tout d'abord, la deuxième partie présentera un ensemble de micro processus liés à l'opposition entre doany et le mahabo d'Ambalarafia se dénouant en une crise générale et suivant en ceci le chemin inverse du premier processus présenté, qui part au contraire d'une configuration " en déséquilibre " pour arriver à une résolution provisoire de conflits.

(1) voir en particulier A. Richards, 1960 : 187.

2. Le cadre généalogique et les acteurs. (diagramme référencen°I)

Afin de fixer les idées il est nécessaire rendre compte du cadre généalogique déterminant les successions politiques à la charge de souverain suprême chez les Bemihisatra du Nord, et la transmission du statut " aristocrate ".

Le groupe des ampanjaka Bemihisatra du Nord tient sa légitimité d'Andriantsoly dernier souverain du Boeny indépendant, qui constitue l'ancêtre commun d'où sont issues les lignées regnantes du groupe de descendance.

Seules les trois dernières des enfants d'Andriantsoly Moanaresa, Safy Mainty et Safy Mizongo hériteront du pouvoir traditionnel dans le territoire incluant Nosy Be et la partie Ouest de la presqu'île d'Ampasindava d'Anorotsangana à Ambodimadiro. Moanarèsa fondatrice d'Ampasimena ne fera dans le Nord-Ouest qu'un court séjour avant de rejoindre à Majunga sa soeur aînée Fatoma, souveraine du royaume de Marambitsy. Elle ne laissera pas de descendants.

Safy Mainty, née à Mayotte d'une Makoa, Kilindraza, finira ses jours sur la Mahajamba après le départ de Moanaresa. La lignée issue d'elle contrôle actuellement les territoires Bemihisatra comprenant Nosy Berafia, et le littoral au-delà du village de Komamery actuellement résidence royale. Elle-même est inhumée à Ambalarafia.

Safy Mizongo, née aux environs de 1820 d'une prisonnière de guerre Bezanozano, Poretaka, sera seule à accepter le pouvoir à titre définitif. De Bebaka son premier mari naîtra Binao aux environs de 1867, Kavy une fille également, quelques années plus tard : la dernière année de sa vie en 1881 naîtra Amada d'un Comorien du village de Marodoka à Nosy Be, Abdermane Ropa.

Des trois demi germains seul Amada aura des enfants. Parmi eux Fatoma hérite du pouvoir en 1968. A sa mort en 1971 Ahamady Andriantsoly né de mère différente lui succède jusqu'à nos jours.

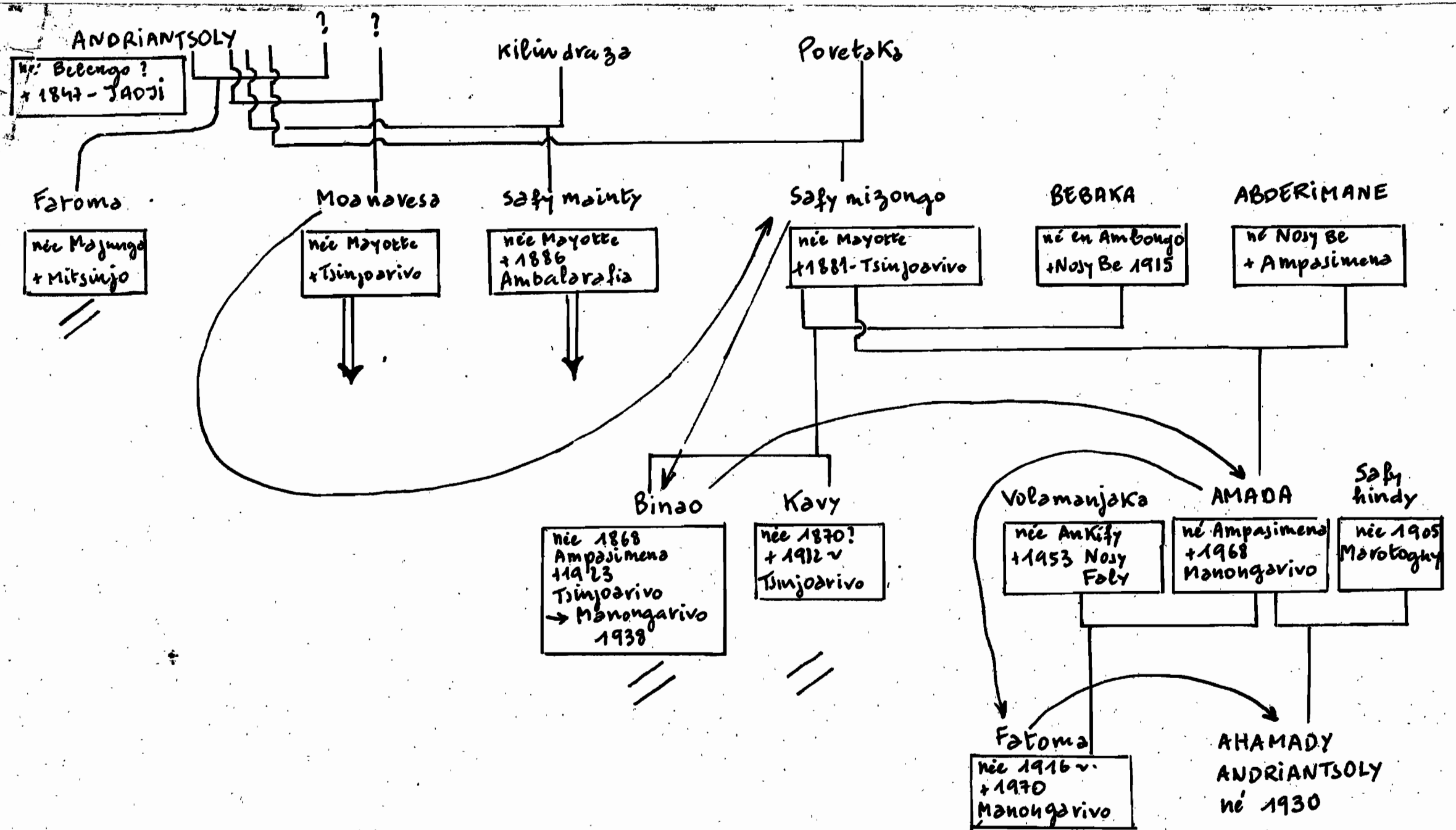


FIG.3 CADRE GÉNÉALOGIQUE - GROUPE DE DESCENDANCE CENTRÉ SUR ANDRIANTSOLY
 → : succession à la charge de souverain suprême.

Les conseillers roturiers de Safy Mizongo sont dominés par son mari Bebaka, descendant direct d'Arusy, chef de guerre d'Andriantsoly. A la mort de Bebaka son fils, Bao, lui succède. A Nosy Be commence à se développer l'importance politique d'Andavakotoko à peu près simultanément à la mort de Safy Mizongo. Un responsable local fehitany y est nommé : il s'agit de Totokipiky qui figurera également dans les réunions du conseil municipal. Sous Binao il sera remplacé par son gendre Daoud né à Anjoan. En 1934 son fils Mahamoudou lui succède, et jouera un rôle de premier plan jusqu'à la mort d'Amada, où des collatéraux de Bebaka reprendront le pouvoir.

3. LA FONDATION DU MAHABO DE MANONGARIVO.

3.1. Les faits.

Binao meurt subitement dans sa résidence d'Andavakotoko en 1923, à l'âge de 57 ans. Quelques années auparavant - en 1921 semble-t-il - elle avait laissé des dispositions testamentaires écrites devant le chef de district d'Ambanja. L'ensemble de ses biens revient à son demi frère Amada lequel jouait depuis son âge adulte le rôle de mandataire de sa soeur. Devant témoins parmi lesquels Mahamoudou Daoud elle avait affirmé oralement sa volonté d'être inhumée dans un tombeau royal distinct des deux tombeaux sous contrôle direct d'Andavakotoko, Tsinjoarivo à Nosy Komba et Ambalarafia à Nosy Be.

Dès qu'Amada est investi de la légitimité du pouvoir les conseillers royaux lui rappellent les dispositions prises par Binao. Malgré leur avis défavorable il se refuse à suivre les dernières volontés de sa soeur. Il décide qu'elle sera enterrée auprès de sa mère, Safy Mizongo, à Tsinjoarivo.

Certains conseillers sollicitent en privé des devins et des femmes possédées de ces esprits forestiers dénommés kalano-ro dans le Nord-Ouest. Tous s'accordent à prédire le caractère néfaste d'une telle décision. Plusieurs faits désorganisant l'inhumation sont également interprétés selon ces codes.

L'année 1933 sera particulièrement chargée d'incidents tragiques. En Mars un enfant tout jeune - menamena - d'Amada meurt. En Décembre cinq Sambiarivo se noient au large de Nosy Be. De retour du mahabo d'Ambalarafia ils allaient saluer les ancêtres royaux abrités dans leur demeure (tsizoyzoy) d'Ampasimena.

Au début de 1934 un petit fils d'Amada né de sa fille aînée Fatoma meurt également. En 1935 un autre de ses petit fils meurt encore malgré les soins de tous les guérisseurs - moasy - groupés autour de lui à Ampasimena. Enfin en 1937 le 'panjaka est atteint de troubles stomacaux spectaculaires qui amènent les conseillers à se séparer de son moasy attitré pour lui préférer Mahamoudou.

Pour l'ensemble des dignitaires ces faits sont à lier à des actions surnaturelles. A l'appui de leur interprétation vient le fait que aucune possédée de l'esprit de Binao ne s'est encore signalée à leur attention, alors qu'en général la légitimation d'une saha suit d'ordinaire de deux ou trois ans la mort du souverain qu'elle représente?

Alors que des bruits de plus en plus insistants courent au doany, qui incitent certains responsables, en particulier Mahamoudou à tenter de faire revenir le 'panjaka sur sa décision une femme d'Antsatsaka, petit village du Sambirano contrôlé par les rois Bemazava fait la rencontre d'un anadoany - ampanjaka de petit statut - nommé Hangatahy, lié à Amada par le mariage de celui-ci avec l'une de ses collatérales. Ce moment où la décision d'Amada semble pouvoir être fléchie est celui qu'elle choisit pour se signaler à l'attention des conseillers comme possédées de Binao. Voici le récit que donne de cette rencontre Mahamoudou qui fut le principal acteur de sa légitimation.

" Hangatahy venait comme d'habitude faire son petit commerce. Elle, elle habitait à Antsatsaka - c'est là-bas simplement que ce tromba l'avait saisie. Il vaticinait sur elle. Hangatahy et ses compagnons ne savaient pas évidemment, ils la voient être en possession. Dès qu'elle les voit, elle entre

en possession.

Après ça, ce tromba leur dit : " si vous voulez me connaître allez appeler à Nosy Be, il y a quelqu'un qui s'appelle Manantany Mahamoudou ". A ce moment là je vous expliquerai ce que j'ai à vous dire. Abandonne tout ce que tu as à faire, va chercher Mahamoudou. Hangatahy était surpris. Il lui répondait : " je vois bien que tu es : un tromba, mais je ne sais pas qui tu es ". " Vas chercher Mahamoudou ". Après ça, Hangatahy laisse tout, il " débouche " chez le mpanjaka qui me fait prévenir. Il me fait dire que là-bas il y a un tromba qui t'appelle. Qui c'est je dis. Ah je ne sais pas c'est un tromba je l'ai vu la nuit, je ne sais d'elle que c'est une femme, son tromba veut te voir.

A ce moment là, je l'avertis qu'on partirait ensemble le lendemain. J'avais pris avec moi des " manoeuvres ", un qui s'appelait Tombo, il n'était pas conseiller c'était quelqu'un que je connaissais bien, puis un qui s'appelait Mahavita, un Sambiarivo (1) du 'mpanjaka. On débarqua à Antanabe-Sambiarano puis après, on était arrivé l'après-midi là-bas. On les vit ils étaient en train de récolter leur riz, ils étaient là, le mari était là, puis cette femme. Ils ne nous connaissaient pas, nous ne les connaissions pas. Peut-être le mari avait remarqué " ah parmi ces gens là, il y a cette personne Mahamoudou ", mais ils ne savaient pas lequel de nous trois.

(1) - Il ne s'agit pas ici d'un Sambiarivo des Mahabo mais du doany employé comme domestique privé.

" Ah vous voilà ". On fit les salutations. A peine finies les salutations, voilà qu'il " venait sur cette femme. Personne n'avait appelé, personne n'avait intercédé (2). Alors il était arrivé et nous nous taisions, nous écoutions comme pour un " examen ". C'était dans l'abri temporaire (3) de leur terre à riz, un petit abri, ils restaient là pour ne pas avoir à rentrer au village. " Il était venu, elle avait mis ses vêtements de tromba tout ça, " eh Mahamoudou elle faisait comme ça en me montrant du doigt. Parce que nous étions trois à être assis là ; si elle avait dit seulement " ah Mahamoudou ", nous n'aurions pas bougé ; parce que on voulait savoir si elle me connaissait ou pas. Mais là, j'étais obligé de répondre " ah ? " - " Viens t'asseoir ici, viens ici " - j'allais m'asseoir près d'elle. On fit les salutations " Tu me connais ? " dit elle. Ah non, non je ne te connais pas. Je sais que tu es un tromba, mais je ne te connais pas. Alors là, je posai des questions. " Tu as envoyé des gens pour m'appeler ? " Oui elle dit, je t'ai fait appeler ". Bon, si tu m'as appelé, je suis là. Elle demanda " qui c'est ces enfants que tu m'as amenés ? Alors j'expliquai : celui-là c'est Tombo, celui-là c'est Mahavita.

(2) - Chaque tromba a un intercesseur particulier. Dans le cas des femmes il s'agit très fréquemment du conjoint qui a pour fonction d'appeler l'ampanjaka mort sur la femme possédée.

(3) - Toby. Il s'agit de ces constructions légères édifiées sur les bordures mêmes des terres à riz, qui servent d'abris aux couples surveillant les oiseaux prédateurs de graines au moment où le riz germe.

" ce Mahavita là, c'est l'enfant de qui ? "
L'enfant de... Hasani, je dis ", - " Ah Hasani
Hasani d'Ampohagna " elle dit - " Oui ". Un de
me Sambiarivo, ça ". Ca c'est un enfant qui ne
me connaît pas, mais son père je le connais.
C'est un de mes Sambiarivo. Et celui-là, qui
est-ce ? - Ca c'est Tombo " je dis. " Tombo ?
" Oui ". Ce Tombo là, dit-elle " il vient d'
Ambariovato (1) ?... - " Oui ", je dis ". Ah
elle dit mais c'est mon ravinanto (2). Le cadet
de ce Tombo a épousé ma nièce croisée (asidiko)
ils ont même eu des enfants. C'est faux ? -
" C'est la vérité ". Le cadet de Tombo avait
épousé celle qui est " passée " voici peu de
temps, c'était lui le père de tous ses enfants
il est mort maintenant. Alors après elle me
demanda : " tu ne sais pas encore qui je suis ?
". Han han, tous les tromba sont parents du
'mpanjaka (3) je dis. Mais je sais pas qui tu
es, je ne sais pas encore. Qui es-tu ? Je sais
que tu es un " pouvoir " (4) tu parles beaucoup
de choses, je suis sûr que tu es un " pouvoir "
en vérité, mais qui es-tu ? Si je rentre qu'
est-ce que je vais faire une fois arrivé ? Si
je suis quelqu'un de confiance je veux que tu
me donnes des preuves. " Je te montrerai qui
je suis, mais pas encore, on reparlera ensemble.

(1) - Ambariovato, l'île aux pierres et le nom Sakalava de Nosy-Komba.

(2) - ravinanto désigne les cojointes des descendants des collatéraux d'Ego de la génération " moins un ". Voir diagramme.

(3) - Les liens de parenté des tromba avec les 'mpanjaka vivants sont impliqués par l'extension du pouvoir généalogique des groupes royaux bien supérieur à celui des roturiers, qui permet de situer l'ampanjaka mort dans les vastes groupes de descendance atteignant dans le cas des Zafimbolamena une profondeur de neuf à dix générations.

(4) - On dit " pouvoir " fanjakana " pour désigner telle ou telle saha.

Elle redemanda : " Tu veux vraiment me connaître ? Le 'mpanjaka Amada vous a expliqué combien étaient-ils de même mère, t'a-t-il expliqué ? Tu le sais. J'expliquai : " De même mère , ils sont trois ; ils sont trois. " Qui est le premier, qui est le deuxième, qui est le troisième ? J'expliquai : -" le premier c'est l'ampanjaka Binao; le deuxième c'est l'ampanjaka kavy ; le troisième c'est Amada. " Tu sais bien cela ? - je les sais je dis. Trois fois elle me demanda. Elle ne m'expliquait pas tout directement , elle voulait que ça rentre bien dans ma tête. - Le premier la, " elle dit " n'est pas mort à Andavakotoko ? " Oui " je dis. Le premier la, c'était un 'mpanjaka Bemihisatra ? - " Oui ", je dis. " Le jour où vous êtes allé la " servir " (1) à Ambariovato, ce n'est pas toi qui était chef de route ? - " Oui " je dis, " c'était moi ". " Tu sais cela "- " Oui je dis ". Et qu'est-ce qui t'a pris de te renverser dans la mer quand tu es arrivé au large ? Voilà c'était ça la meilleure, la plus dure des preuves qu'elle me donnait. Et pourquoi, pour quelle raison tu t'es renversé dans la mer avec ta pirogue ? " Alors là mon gars à cause de ça ma tête commençait à travailler. " C'est vrai je dis, on s'est trouvés plongés dans la mer à ce moment là. " Si tu ne t'étais pas renversé toi-même ce jour-là " elle dit, " j'aurais été capable de te renverser moi-même. C'était moi que tu transportais dans le fanompoaña, dans l'eau et le mauvais temps, moi qui suis tombée aussi dans la mer.

(5) - manompo izy. Expression spécifique de tous les rituels funéraires.

" Tu ne me connais pas encore ? " - " Ah, maintenant " je dis, je te connais. Mais j'ai encore peur que tu sois quelqu'un qui soit passé seulement, que tu aies vu des choses mais que tu ne sois pas celle que je crois. Je suis encore sceptique parce que c'est ma règle de ne pas te croire, jusqu'à ce que j'obtienne beaucoup de preuves ". Et tu ne te souviens pas que je ne voulais pas de la place que tu me donnais dans le fara-nomby là, après que vous m'avez débarquée ?

" Je m'en souviens je dis ". Alors là, personne ne pouvait savoir ça si ce n'est nous cinq, à l'intérieur du fara-nomby et attention aucun de nous cinq ne pouvait en parler après, aucun n'aurait osé. Même les Sakalava ne savent pas ça. La pirogue renversée, ça il y a des gens qui l'avaient vue, parce que tout le monde était là évidemment, mais l'endroit qu'on voulait creuser, ici personne ne connaît ça. Même Tombo et Mahavita, qui étaient assis là, ne connaissaient pas cette histoire. Alors je dis : " C'est vrai, c'est la vérité, là il y eut cette chose dont tu parles ". - " Et maintenant, tu n'étais pas là quand j'ai expliqué au 'mpanjaka Amada : demain, après demain, si je meurs, je ne veux pas être emmenée au Mahabo de Tsingoari vo, mais je veux qu'on m'emmène au Mahabo d'Ambalarafia " : - " La première fois que tu as dit ça je n'étais pas là, mais la deuxième fois j'étais conseiller, j'étais là ; j'ai entendu. Je suis loin d'être ton parent Amada est ton parent. Le jour où tu n'es plus, il est libre de dire : mettez là ici, ou là. Nous obéissons, selon les endroits qu'il préfère ". - " Et voilà ce que je n'

aime pas ; je dis faites le fanompoana ici et vous le faites la-bas. Je me demande si je vais pas vous tuer tous autant que vous êtes... ah, je sais que vous êtes ses serviteurs, vous n'osez pas vous opposer. Je me suis tue. Tu comprends cela ? - " Je comprends " je dis. Alors après, elle explique : " tu connais Marasy ? " Je la connais " - " C'est ma cadette ça. " Tu connais Mbemba ? elle dit : je le connais ". Après ça elle dit : " Tu connais Tsialomo dit elle, c'était sa soeur aussi. Ici, au Nord d'Andavakotoko. Je la connais je dis ". - Tu ne me connais pas encore ? Alors là j'acquiescai. " Oui je te connais. - " Qui suis-je ? - " Tu es l'ampanjaka Binao "(1).

Mais cette femme n'était pas quelqu'un qui connaissait cet endroit (Nosy Be). Cette femme était d'Analalava, elle était petite comme ça quand il y avait eu le fanompoana elle ne connaissait rien, alors je ne fus plus du tout sceptique.

Alors elle expliqua : " tu es bien conscient de ce qui arrive ? - " Oui je dis. J'ai fait sortir un rêve sur Mboty pour vous avertir. Et c'était vrai. Cette enfant Mboty avait vu un peu de temps avant, elle dormait, elle l'avait vu avec le chemisier qu'elle avait souvent à Ampasimena ; elle disait " si vous voulez le bien, si vous ne voulez pas la dispute ; enlevez-moi d'Ambariovato, emmenez moi à Ambalarafia. Mboty dormait et elle voit ça, Mboty elle était suivante ici au doany, sa catégorie c'était Jingo". Mais ne me faites pas rentrer là dans le Mahabo je veux ma place personnelle ou reposer. " Puis elle dit à Mboty :

(1) - Il s'agit en fait de consanguines de Binao descendantes de la mère Vohitry de Safy Mizongo. Cette catégorie de consanguins des rois n'ayant pas statut royal est nommée fokombeta.

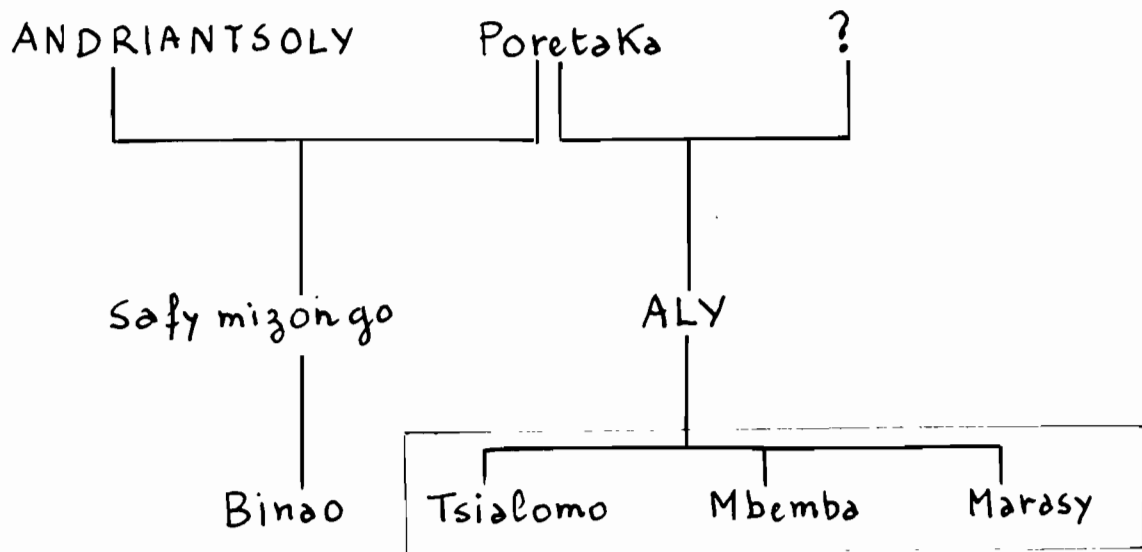
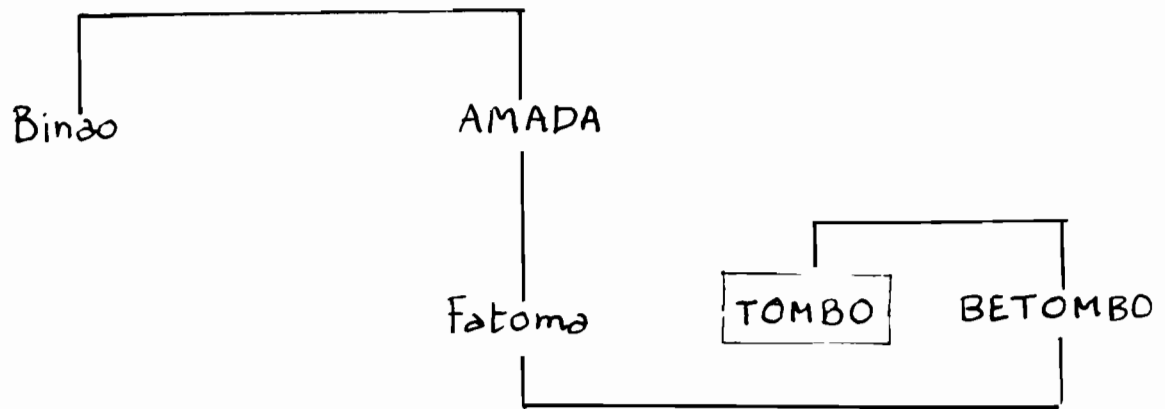


Fig. 4 Allusions généalogiques du récit.

" allons " - et ça Mboty le voyait pendant qu'elle dormait - et elle se voit avec elle aller jusqu'à ce qu'elles arrivent la-bas, et elles suivaient le chemin qui monte au village de Manongarivo maintenant ; et elle disait à Mboty : explique au manantany Mahamoudou " je n'aime pas la-bas, la-bas (Ambalarafia) il y a trop d'histoires, je veux être ici, seule ". " Parce que les choses qui étaient interdites leur étaient permises la-bas ; et que celles qui leur étaient permises lui étaient interdites. Elle disait : c'est ça que je n'aime pas, je ne veux pas me heurter chaque jour avec elle (1). Je ~~veux faire mon~~ choix moi seule ".

Alors elle disait : " Tu comprends bien cela ? - " Oui je comprends bien ". - " Attention si tu ne respectes pas mes paroles je te briserai (2), elle disait à Mboty. " Regarde bien cet endroit. Tu expliquera à Mahamoudou ? - " Oui dit Mboty, j'expliquerai, regardes ; il y a un petit ambarasaha ici, regardes le bien (3) ; - " Oui " dit Mboty. - " Allons ".

Mboty expliqua aussi qu'elles étaient revenues en pousse-pousse et en vérité, il n'y avait pas de voitures, elle se déplaçait toujours en pousse-pousse pour aller au district, ou n'importe où.

(1) - Il s'agit de Tsiomeko (Ndramamalikiarivo) et Safy Mainty Ndramitetiario fille d'Andraintsoly inhumées toutes deux à Ambalarafia. Cette phrase fait allusion aux conflits rituels sans cesse provoqués par les saha de la première reine citée. Voir la deuxième partie.

(2) - Anao mbo 'tapahako. Expression caractéristique utilisée par les saha voulant exprimer la colère des rois qu'elles représentent. Peut-être une métonymie de mbo tapahako vozofio, je te couperai la gorge, châtement fréquent pendant les périodes d'indépendance politique Sakalava.

Quand Mboty vint me voir je tenais une petite boutique près de la rue, je faisais " l'hotel parce que les gens qui passaient venaient plus facilement. Alors dans son rêve, elle dit à Mboty : appelle-le à sa boutique : " Ah, mais maintenant il dort peut-être " dit Mboty ; " même s'il dort, réveille-le, je la vis me saluer après m'avoir réveiller, je lui demandai ce qu'elle avait à me dire. C'est là qu'elle m'expliqua cette histoire. Elle avait dit à Mboty de m'avertir ". Attention, explique au mpanjaka cette histoire, parce qu'il est encore sceptique à mon sujet. S'il ne me croit pas encore il verra très bien ce je vais encore lui faire ". C'est ça que Mboty me disait ". Il faut que tu expliques au 'mpanjaka fais moi confiance " je lui dis, je lui expliquerai. Alors après Mboty et moi on va se coucher. Mboty se réveille à cinq heures du matin et elle se souvient. Elle revient me voir parce qu'avant de voir le 'panjaka, il faut saluer son manantany. Elle redit son histoire : " cette nuit j'ai fait un rêve, je dormais, mon rêve était comme ça, comme ça, comme ça ". Nous allâmes ensemble jusque là-bas et je vis tous les endroits dont elle parlait. Elle répéta qu'elle lui avait dit : Attention. Votre 'panjaka ne me croit pas encore. Il va voir les choses que je vais faire s'il continue ". Elle dit qu'elle était bouleversée quand c'était arrivé. ~~J'étais~~ encore sous le coup. " Ah, l'enfant, tu as vu ça ? Elle persista : c'est ça que j'ai vu ". - " Vraiment tu as vu ça ?

" Vraiment je l'ai vu ". - " Tu oserais soutenir cette chose ? - " J'oserais la soutenir ". Bon. J'envoyai un Sambiarivo appeler deux conseillers, Hataka, Jomanadoany, ils vinrent à moi ici. - " Cette enfant est venue, voilà ce qu'elle m'a dit. Allons expliquer l'affaire qui est sortie sur cet enfant au 'panjaka. " Jomanadoany dit : " allons avec cet enfant pour nous expliquer. " Alors on y alla tous ensemble, on alla chez Andriamamatatra (1). - " Qu'est-ce que vous avez à dire ? " On le salua, puis je dis : Cet enfant a vu des choses auand elle dormait, elle a rêvé cette nuit. Pas moi mais elle qui est ici. Ecoutes la parler de ce qu'elle a vu. Si c'est moi qui parle je pourrais faire des petites erreurs, c'est elle seule qui doit parler. Parles Mboty. " Mboty dit une par une les choses qu'elles avait vu, de la première à la dernière. Alors Ndramamatatra me fut plus sceptique du tout. - " Il faut faire vite avant qu'elle ne me tue. Elle est en fureur en vérité. Allez manantany. Maintenant l'affaire est dans tes mains ". Ca c'était un vendredi que Mboty avait parlé. Andriamamatatra m'expliquait : Lundi matin, il faut que vous alliez voir l'endroit dont a parlé Mboty. J'allai la-bas le jour. Zaman'dazé alla la-bas (2).

(1) - nom posthume fitahiana du roi Amada, Ndramamatatrarivo, le seigneur-qui-fit - choses-fortes. Voir ci-dessous p.

(2) Zaman'Dazé était le teknonyme de Tsmiory, vieux conseiller d'une grande réputation auquel Mahamoudou Daoud selon ses propres dires se référait constamment dans les situations difficiles.

Nous appelâmes Tsimibiry qui vint aussi, puis Bezafy le chauffeur de l'automobile du 'mpanjaka qui nous emmena avec cet enfant, Mboty.

Une fois arrivé là-bas, au canal Nord (3) " c'est ici " dit elle. J'appelai le manantany (4) là-bas, Jinoro il s'appelait ; nous l'appelâmes et une fois qu'il était venu, nous appelâmes une femme Mbohoniraza qui était fahatelo : et puis des grands du Mahabo là-bas Mahavita ; - " nous voilà, voilà l'affaire qu'emporte Mboty ".

Nous nous installâmes pour regarder les endroits dont parlait cette jeune fille. "Allez Mboty, va à l'endroit où vous vous êtes dirigées cette nuit ". Mboty dit : " un peu en avant là-bas, il y a ce chemin que nous avons pris ". On fit à peu près quarante mètres, et il y avait en vérité un chemin.

A partir de là, Mboty expliqua : - " Il faut continuer, un peu plus loin on va tomber sur des épineux. Puis on va monter, et il y aura un petit manguier là, et puis encore après il y a cette pousse d'ambarasaha, c'est là qu'on se tiendra pour avoir l'endroit ".

Nous ne nous déplaçons pas encore, l'enfant nous expliquait tout avant. Effectivement on la suivit et le chemin était bien là. C'était une petite sente étroite, comme un chemin de gens qui vont faire leurs besoins.

(3) - Il s'agit d'un canal d'alimentation des rizières inondées environnant les Mahabo.

(4) - Il s'agit du manantany et du fahatelo du Mahabo. Voir deuxième partie.

Je la suivais, nous allions toujours, on montait, on vit le manguier, celui la même qui est au Nord du Mahabo maintenant.

Il était encore tout petit à cette époque là. Après une cinquantaine de mètres on vit l'ambarasaha dont elle parlait. Mboty dit: " C'est ici que nous nous tenions ". Ce n'était que des buissons touffus, il y avait du maneviky (1) partout. Nous éclaircissions le chemin devant nous. Même un peu avant il y avait un grand trou j'avais failli tomber dedans. Après on l'avait comblé avec de la terre quand on avait commencé à sarcler pour éclaircir l'endroit du Mahabo.

On s'arrêta là près de l'ambarasaha. On pria, c'est Tsimibiry qui pria ". En vérité Andrianamboniarivo (2) si c'est toi qui a expliqué à Mboty toutes ces choses, si ce n'est pas des mensonges si c'est bien ici l'endroit dont tu parles, montres le nous. Si ce n'est pas ça, qu'elle s'est trompée, montre lui ". On disposa l'assiette de prière, on mit dedans un rond d'argent blanc (3). On partit, les Antimahabo, de leur côté, et nous avec la voiture. On expliqua à Andriamamatatrarivo: " on a été la-bas ". - " Vous avez vu l'endroit ? - " On l'a vu " - L'arbre dont a parlé l'enfant était bien là ? - Il était là ".

La nuit de Lundi il n'arriva rien. La nuit de Mardi rien. La nuit de Mercredi on ne vit rien. Le Jeudi c'est lui seul qui la-bas la vit, Andriamamatatra. Tout seul.

(1) - Imperata cylindrica.

(2) - Nom posthume de Binao, "la reine au-dessus de mille autres " faisant allusion à sa grande popularité.

(3) - Accessoires nécessaires aux intercessions. Il s'agit de Napoléons marqué 1860 souvent thésaurisés par des membres de la famille royale ou les possédées.

Tu ne crois pas encore en ces choses que je dis ? Cet enfant commet souvent des mensonges ? Ou c'est simplement que tu répugnes à me suivre ? Là c'était fini. Au chant du coq il envoyait déjà quelqu'un me chercher.

" Ah mon gars, ça y est c'est arrivé ". Il m'expliquait, c'était à lui tout seul que c'était arrivé.

Mais à ce moment là elle n'habitait encore personne. C'était toujours des rêves. Quelqu'un à la Mahavavy venait nous voir ; quelqu'un du Sambirano venait nous voir. Mais cette femme, la saha nous ne la connaissions pas.

Alors quand Ndramamatatra eut accepté, quand je reçus l'ordre. Je désignais des responsables provisoires qui resteraient sur place. Deux Makoa d'Andavakotoko que je connaissais bien et qui seraient les premiers manantany et fahatelo de Manongarivo : Motia et Ndrazana, et un homme qu'on désigna comme manatany émissaire d'ici qui s'appelait Fagnivo. Il venait de Sakatia. Son fahatelo serait Tolyhasy, de Bevoay (1). Une fois que les chefs étaient nommés on put rassembler tous les gens du Mahabo be et on les fit sarcler. " Sarclez " Ils ne savaient pas exactement ce qui se passait, ils obéissaient. Mais j'expliquai : " attention, tout doit être éclairci mais cet arbre, l'ambarasaha ne le coupez pas pour l'instant ". En quinze à vingt jours tout l'endroit était propre. Tous les jours j'allais le matin, puis je revenais l'après-midi, je faisais l'aller et retour. Jusqu'à ce que tout l'endroit soit net.

(1) - Il s'agit d'hommes désignés comme responsables du travail rituel uniquement pour cette période. Leur désignation " publique de manière éphémère les structures d'autorité du Mahabo et du doany."

Quand ce fut fait, je décidai d'aller à Ampasimena. Eux aussi (2) fournirent des gens : un manantany qui s'appelait Boba, un Zafindra-mahavita le descendant du Boba célèbre là, qui avait hérité son nom (3). Avec lui, le fahatelo qui s'appelait Voady. Et puis ils emmenaient leurs gens, beaucoup de gens avec eux on emmène toujours beaucoup de gens dans ces cas là. Et puis ils emmenèrent un petit 'mpanjaka Bemihisatra qui s'appelait Miarigny, d'Ambaliha (4).

Ici on prit comme 'mpanjaka Tafara d'Ambendragana (5). Un Marotsiraty. Et puis un Antimanaraka de Bemanonirobe (5bis).

Et puis quand tous ceux-là furent désignés, ma soeur mourut à Anjoan et je dus partir. Alors on arrêta tout. Ceux qui résidaient déjà là-bas (à l'emplacement du futur Mahabo) reçurent l'ordre de ne plus bouger. Je partis deux mois à Mutsamudu, j'y restai deux mois 1938 arriva.

(2) Au couple de doany l'un politique - Andavakotoko - l'autre religieux - Ampasimena - correspond un double appareil de conseillers dont la compétence est limitée territorialement. Aussi les responsables "de la Grande terre" ne sont ils convoqués que symboliquement

(3) Il s'agit d'un descendant direct du premier manantany de Tsio-meko issu d'un groupe de très haut statut, simultanément donneur de conjoint et de dignitaires des rois.

(4) Dans ce que le vocabulaire politique Sakalava nomme " tête des fanompoaña " ces individus responsables transitoirement de la bon-nemarche du travail rituel sont nommés de manière paritaire des ampanjaka de petit statut liés aux Bemihisatra (anadoany) qui n'ont d'autre mission que de surveiller du regard les acteurs de la cérémonie (jadoño) et d'agir comme témoins si une faute vient à être commise. Les Marotsiraty d'Ambendraña à Nosy Be sont issus d'un groupe originaire du Boeny ayant appuyé en particulier la fameuse 'panjaka de Mitsinjo Barera.

(5) Les Antimañaraka sont également des anadoany Bemihisatra très liés aux rois.

Quand je revins, je voulais en finir vite, j'appelai tous les Bemihisatra que je connaissais, et j'en connaissais beaucoup. J'en appelais à Ambilobe, à Diego (6), jusqu'à Majunga.

On se mit au travail. On réunit des pierres et du sable, des pierres parce qu'Ndramamatatra dit : " faites un caveau de pierre ". Il ne voulait pas faire les choses comme d'habitude avec du bois, il voulait des pierres, pour son aînée. Et c'est d'ailleurs à ce moment là qu'il " prit " son nom : Andriamamatatra, depuis là, depuis ce moment là, parce que les gens remarquaient qu'il voulait construire des choses dures, fortes (fatatra).

On prit du sable à Ambatozavavy, parce qu'il y avait cette place sacrée la-bas où les gens n'avaient pas le droit d'uriner, qui était respectée (1), et puis à Fascene, parce que c'était le premier doany de Nosy Be (2). Mais avant il fallait désigner des Jingo (3)

(6) L'appel des Bemihisatra de Diego et d'Ambilobe fut facilité par les liens familiaux que Mahamoudou Daoud entretenait avec des parents proches dispersés dans ces villes et avec qui il a toujours entretenu des contacts très étroits, se déplaçant au moins deux fois par an pour y passer de longs séjours.

(1) Il s'agit de ces " terres saintes " tany masigny disséminées principalement sur les littoraux et, paradoxalement, sont décrites comme antérieures à l'arrivée des rois. Le choix du village d'Ambatozavavy correspond à l'ancienneté de son mahabo antérieur à celui d'Ambalarafia, et contrôlé par des anadoany liés aux groupes Bemazava du Sambirano.

(2) De même le choix de Fascene correspond à l'ancienneté des droits exercés par les dynasties Zafy ny Fotsy Antan karaña sur le Nord. Fascene fut le premier doany. Zafy ny Fotsy de Nosy Be, sans doute contemporain de la fuite d'Andriantsoly et de sa famille proche depuis Majunga jusqu'à Anorotsangana (Guillain 1845), soit environ les années 1820.

(3) La catégorie politique Jingo a une situation rituelle très ambiguë et par là idéologiquement intéressante puisque, fournissant autrefois les victimes des enterrements royaux, elle est réputée avoir la capacité de "laver" (manasa) tout ce qui pourrait occasionner ou occasionne réellement des souillures à des membres du groupe royal ou à ce groupe pris comme unité organique. Voir deuxième partie).

pour laver le sable avec du miel cuit, parce que de temps en temps il y a des gens ordinaires qui passent et alors même si le sable vient d'endroits sacrés le sable est souillé . C'est le Lundi qu'on prenait le sable à Ambatozavavy, et le Vendredi à Fascene. C'est tous les Antandrano de Befotaka qui prenaient ces grandes quantités de sable et déposaient à l'endroit voulu puis repartaient(4). On prit les pierres à Andranobe, dans la concession de Paul Gaston qui était instituteur d'Andriamamatatra quand il était à Anorotsangana.

Quand tout fut près il fallut chercher un maçon. Ce n'était pas difficile il y avait beaucoup de gens qui cherchaient du travail. Le mpanjaka Bako, moi le rangahy Ankiaka on se mit d'accord avec un Sénégalais qui s'appelait Marijany et qui serait responsable de la construction du caveau. On fit une convention écrite d'à peu près 3000 F de l'époque.

En Août 1938 la construction commença, la construction du Zomba faly. Ce jour là ce fut Ndrimamitraña (5) qui trouva le chant funéraire, il y en avait deux le premier c'était " Andrianaboniarivo qui parcourt les îles

Tu es revenue

Tes parents t'ont fait revenir

Nous sommes tes esclaves

Nous te servons

(4) Les Antandrano peuvent être également considérés comme une catégorie politique de type "clanique " puisque ce statut est transmis par des mécanismes de descendance et simultanément comme un groupe défini territorialement"(ceux de la mer)". Cette dernière accention implique la règle rituelle selon laquelle ils ne peuvent être chargés d'aucun travail impliquant une présence durable dans les tombeaux royaux, ceux-ci étant associés à l'intérieur des terres

(5) Ndrimamitranarivo est le nom posthume du fils de Tsiomeko, Anono fondateur en 1349 des groupes Bemihisatra d'Antognibe-Analalava.

et le second je ne me ~~souviens~~ pas bien. Et puis alors il y avait un charpentier qui s'occupait des bois de la construction, à chaque fois pendant la construction il y avait les moasy de Ndramamatatra et là ils avaient enlevé les mauvais sorts qui pouvaient être sur le bois et les pierres, et alors il y avait un boeuf, ils avaient enlevé les mauvais sorts avec le boeuf et puis enterré du hasigny (6) et des médications qu'on fait toujours, pour que l'endroit conservé la fraîcheur (7). Les planches, les madriers tout ça on avait été les chercher sur les terres de Ndramamatatra à Anorotsangana.

(6) Dans les aody souterrains de protection des lieux sacrés le hasigny (*Dracoena reflexa* Lam) est très souvent inclus, à l'état de graines. Il est sans doute intéressant de noter qu'il s'agit également de la médication réputée la plus efficace pour guérir ces maladies aux symptômes divers censées être provoquée par cette transgression "par essence" qu'est l'inceste.

(7) Le texte Sakalava pose ici d'insolubles problèmes de traduction dus à l'existence d'un langage particulier aux faits royaux. L'expression exacte est "mahazo fanafana" "conserver la chaleur". De même dit-on d'un ampanjaka malade qu'il est nintsynintsy, froid. Mais si l'on se réfère à des conversations liées à des événements non fortement ritualisés, la locution nintsynintsy a pour les ampanjaka comme les roturiers vohitry une connotation de bien être. Un endroit ou une terre est dite chaude lorsqu'on y constate l'apparition de maladies fréquentes. Dans la médication traditionnelle toute une symbolique de la fraîcheur est associée à la guérison. Une potion ayant été appliquée sur le corps d'un malade et l'ayant guéri doit être mise ensuite à l'abri dans un endroit considéré comme frais-tronc d'arbre humide, marécage, la maladie étant sinon censée passer dans l'endroit "chaud". En fait on est en présence ici d'une inversion structurale d'un vocabulaire, puisqu'il s'agit simplement d'opposer un terme "royal" au terme usité normalement par les roturiers et qui a pour effet d'opposer deux "ordres" politiques. J'ai préféré traduire "fanafana" par fraîcheur dans l'optique de l'usage général du terme.

Le chef Marijany qui faisait ce travail vint m'avertir que c'était fini en Mai 1939. Alors j'envoyai à tous les conseillers l'ordre de prévenir les Bemihisatra de se préparer pour aller la chercher la-bas. Et puis NDRAMAMATATRA alla demander une autorisation à l'Administration, et il l'obtint. Parce qu'il fallait une autorisation pour la déplacer.

C'était quelque chose de très difficile, d'aller la chercher la-bas. J'étais chef pour aller la-bas, et puis il y avait le fahatelo d'autrefois à Ampasimena, Tombobandroko. Nous étions les deux responsables du fanompoaña. Et puis Tsimibiry. Après ça, il y avait quelqu'un qui s'appelait Tsaralaza, un Tsimihety qui savait manier les choses précieuses (1), et puis surtout il savait bien regarder, parce que ça faisait longtemps il ne fallait rien perdre. C'aurait du être un Antankoala mais ils ne savaient pas s'y prendre. Il fallait bien prendre quelqu'un, Tsaralaza là ça ne venait pas par sa catégorie mais c'était un spécialiste de la chose. Il était bien connu à Antsohihy. Il y avait des Jingo, Tsimibiry Sakalava (2). Mais c'était lui qui savait faire ça.

Il y avait des centaines de pirogue qui

(1)- raha sarotro Il convient de remarquer que sarotro signifie à la fois précieux et difficile, dangereux. Ceci qualifie entièrement les dépouilles des rois, simultanément précieuses en ce qu'elles sont le garant religieux de la continuité dynastique et dangereuses en ce qu'elles s'associent aux colères posthumes des rois morts, généralement plus terribles que celles qu'on avait coutume de connaître de leur vivant.

(2) Il s'agit en fait des Sakalava Mañoroañoby Sakalava bruleurs de boeufs, groupe de haut-statut fournissant exclusivement des intercesseurs (ampangataka) au royaume. Le langage politique courant les nomme seulement Sakalava.

traverserent. Quand on arriva le matin, moi le fahatelo et Tsimibiry, les gens du Mahabo nous appelèrent, et on fit venir Ndramandrambiarivo sur sa saha si jamais notre chemin n'était pas clair pour elle (1). Mais rien de ce qu'elle disait ne pouvait nous attrister. Alors après ça les crieurs (2) nous appelèrent à la porte. Tsimibiry fit le fantoko (3) et puis quand ça fut fini on entra. On commença à creuser le ciel, Tsimibiry et moi qui étions là seuls maintenant dans l'enceinte. Il y avait des gens qui étaient rentrés mais personne d'autre que nous n'avait le droit de regarder dans la fosse. Pendant toute la nuit on travailla. Le matin du Lundi tout était fini, le cercueil avait été amené par les gens d'Ampasibe au nord du Mahabo.

On partit le Lundi matin. Il fallait faire un grand détour (4) parce qu'on n'avait pas le droit de passer près du doany (Andavakotoko).

(1) " tsôh'lalanay tsy mazava aminany " La métaphore du chemin est fréquemment utilisée pour décrire des desseins politiques quels qu'ils soient. Ndramandrambiarivo est le nom posthume de Saly Mizongo mère de Binao, qui seule pourrait s'opposer à ce que sa fille quitte Tsingoarivo où elle est elle-même inhumée.

(2) hanim'boay, littéralement " la nourriture à caïmans ". Il s'agit de Sambiarivo de petit statut ayant pour fonction d'appeler les gens massés autour des maisons en contrebas des enceintes funéraires afin que les actes rituels qui se déroulent auprès de la porte des Mahabo ou à l'intérieur de l'enceinte funéraire puissent commencer.

(3) Avant tout acte rituel lié aux Mahabo l'intercesseur du royaume ou lorsqu'il s'agit de travaux peu importants l'intercesseur du Mahabo lui-même, voir deuxième partie - fait une adresse aux ancêtres royaux afin de leur rendre clairs les actes rituels qui vont suivre.

(4) Ce détour est provoqué par l'opposition symbolique " souverain vivant " " souverain mort ", le premier étant censé être pollué par tout contact ou tout lien avec des faits ou des objets funéraires.

On passa par Madivökely puis Antsaolañana. Une fois près de Manongarivo on ne pouvait pas rentrer directement. On s'arrêta à l'Antsiandrara-fa (1) à l'Ouest du grand Mahabo. Là les Antimahabo faisaient un abri temporaire qui devait être fini en une seule journée. On le fit rentrer dedans. Elle attendit le mois d'Août parce que c'était un mois interdit. En Septembre on la fit rentrer dans sa demeure. On ne pouvait pas la faire rentrer en Juillet parce qu'à ce moment là la porte n'était pas faite encore. C'était une porte en fer que la voirie municipale avait forgée.

Et puis après on commença à travailler le ferañomby et la résidence des accessoires (2) et c'est précisément à cette époque là que Hangatahy rencontra cette femme, et qu'il appela.

Bon. Après elle demanda des vêtements de telle ou telle aspect, des ustensiles. Je lui achetai tout, je préparais tout. Mais ce n'était pas encore les objets dont s'était servie Ndranambo ~~biarivo~~, parce que ceux-là, c'était seulement au moment où on la ferait venir qu'on lui demanderait de les reconnaître. Il fallait encore qu'elle nous satisfasse ici, qu'on sache si elle était une vraie saha. Elle ne pouvait pas venir directement. Alors à ce moment là elle expliqua : " Je ne viendrai pas encore ce mois ci ". Quand la lune sera pleine il faudra que vous envoyiez des gens me chercher ". Alors là son mari fit une requête. - " Cette année

(1) Endroit chargé de rigoureux interdits où les corps, des souverains Sakalava non Islamisés subissaient de très longs préparatifs (Poirier 1939, n). Il s'agit ici de l'Antsiandrara-fa de Tsiomeko.

(2) Zomba ny entañña. Il s'agit d'un entrepot affectant la forme d'un grenier à riz où sont entreposés les accessoires utilisés dans les fanompoaña et qui ne peuvent avoir d'autre utilisation. Ils sont sous la garde d'un responsable rituel particulier. (voir deuxième partie n)

dit il, est déjà presque finie, nous viendrons l'année prochaine. C'était 1941.

En 1941 je désignai des gens pour aller la chercher, moi je restai là pour préparer les choses. J'envoyai le fahatelo qui s'appelait Soro (1), un vieil homme fahatelo ici à Andavakotoko qui serait chargé d'aller la chercher. Il y avait peut-être avec lui trente personnes, des conseillers, des suivantes pour lui faire une escorte. Ils l'emmenerent et lorsqu'elle arriva au doany on la mit dans la maison d'une femme qui s'appelait Misa, qui était une cadette du chef des marovavy et elle avait une grande maison. C'était un hôte, il fallait lui donner une grande maison.

Lorsqu'un jour faste, un Lundi arriva, elle alla la-bas. Et cette femme n'était jamais venue ici depuis qu'elle était toute petite. Elle n'était venue qu'un court moment à ce moment là quand elle était petite enfant, parce qu'à ce moment là son oncle maternel avait fait quelque chose la-bas à Analalava, alors il avait été condamné à la prison, et il était venu avec la mère de cette femme. Ils étaient restés quinze jours étaient parties, et jusqu'à ce moment elle n'était jamais revenue. C'était son deuxième voyage ici. On avait fait des recherches approfondies sur elle en attendant qu'elle vienne. Nous connaissions sa mère, elle nous ne la connaissions pas évidemment parce que c'était encore une enfant. Ils habitaient ici près de la mer, il y avait une maison que beaucoup de gens louaient venant de la Grande terre, près de l'école, des gens des boutres des patrons de boutre, des gens qui vendaient du riz. Son oncle maternel et sa

(1) Soro était ^{héritier} d'une longue lignée de fahatelo d'Andavakotoko dont fait actuellement partie le fahatelo d'Andavakotoko, son neveu parallèle.

mère beaucoup de gens les connaissaient. Mais elle personne ne la connaissait c'était encore une enfant.

Alors le Lundi elle alla voir Ndrāmamatatra. Et elle lui détailla toutes les choses de sa vie, même les plus secrètes que personne d'autre sans doute ne connaissait. Des choses qui concernaient leurs maisons où ils avaient habité ensemble, des choses qui étaient contenues dans des ~~v~~alises. À nous elle nous parlait de choses générales parce que c'était les choses que nous avions vues, mais c'était la-bas au Zomba que la conversation était la plus fournie, elle parlait de choses que Ndrāmamatatra était seul à sonnaître. - " Il y a une chose qui est comme ça que j'ai rangée ici, il y a une chose qui est comme ça que j'ai cachée ici ". Ndrāmamatatra l'écouta jusqu'à ce que les larmes lui sortent des yeux, parce qu'il croyait trop à ce qu'elle lui disait.

Elle resta ici à peu près une semaine. On lui donna du riz blanc. On jouait chaque jour, les suivantes dansaient.

Au bout d'une semaine je fis prévenir le Mahabo. " Attention elle arrive ". On prépara tout. D'abord on loua un pousse-pousse, il fallait quelqu'un qui ait l'habitude, c'était un de ce pousse-pousse avec une seule roue, c'était quelqu'un qui avait l'habitude de transporter les vazaha de l'Administration.

Elle n'alla pas tout de suite à Manongarivo, elle alla d'abord au grand Mahabo. Elle alla saluer son aînée (1) d'abord c'était son aînée

(1) Zoky Tsiomeko est en effet une collatérale de Binao de la même niveau généralement qu'elle (fille d'une fille d'une soeur du père de la mère de Binao - voir diagramme).

" de loin," amis c'était son aînée. L'après-midi elle demanda qu'on lui accorde de partir, pour monter à son village.

Là on la fit monter au fantsina, pas au fantsina actuel, le fantsina qui avait été érigé près du grand mangnier du Nord. C'était une fantsina provisoire. Et là tous les saha étaient groupées Ndranamaliki était venue aussi. Et là il fallait qu'elle recommence à montrer qu'elle était bien Ndranamboniarivo en vérité. Elle l'avait déjà fait ici au doany avec Andriamamatatra, ainsi ceux du Mahabo la-bas n'avaient pas confiance, il fallait qu'elle détaille encore toutes ces choses qui lui étaient liées. " Je suis Ndranâboniarivo " elle dit ; " vous avez fait monter toutes mes choses ici (1), il y a mon verre en argent, il est là " elle disait, en montrant la zomba faly, " il y a une cueillère en argent là " et ces choses là il y a peu de gens qui les connaissent : le manantany et le fahatelo du Mahabo, moi, mais les Bemihisatra sont loin de les connaître. Elle leur détailla tout. D'abord ils emmenèrent des objets qui n'étaient pas à elle ; - " ce n'est pas ça. Prenez ma chemise qui a des fleurs comme ci et comme ça sur elle. Mes vêtements voilà comme ils sont, leur soie est de telle qualité, voilà leur couleur. " Tout le monde était d'accord à ce moment là on dit "elle nous a réjoui" (2) c'est-à-dire nous sommes sûrs d'elle. On lui donna provisoirement la maison du manantany

(1) - Après l'enterrement d'un mpanjaka tous les objets ayant été en contact avec son corps l'accompagnent dans l'enceinte funéraire.

(2) - Sengananay.

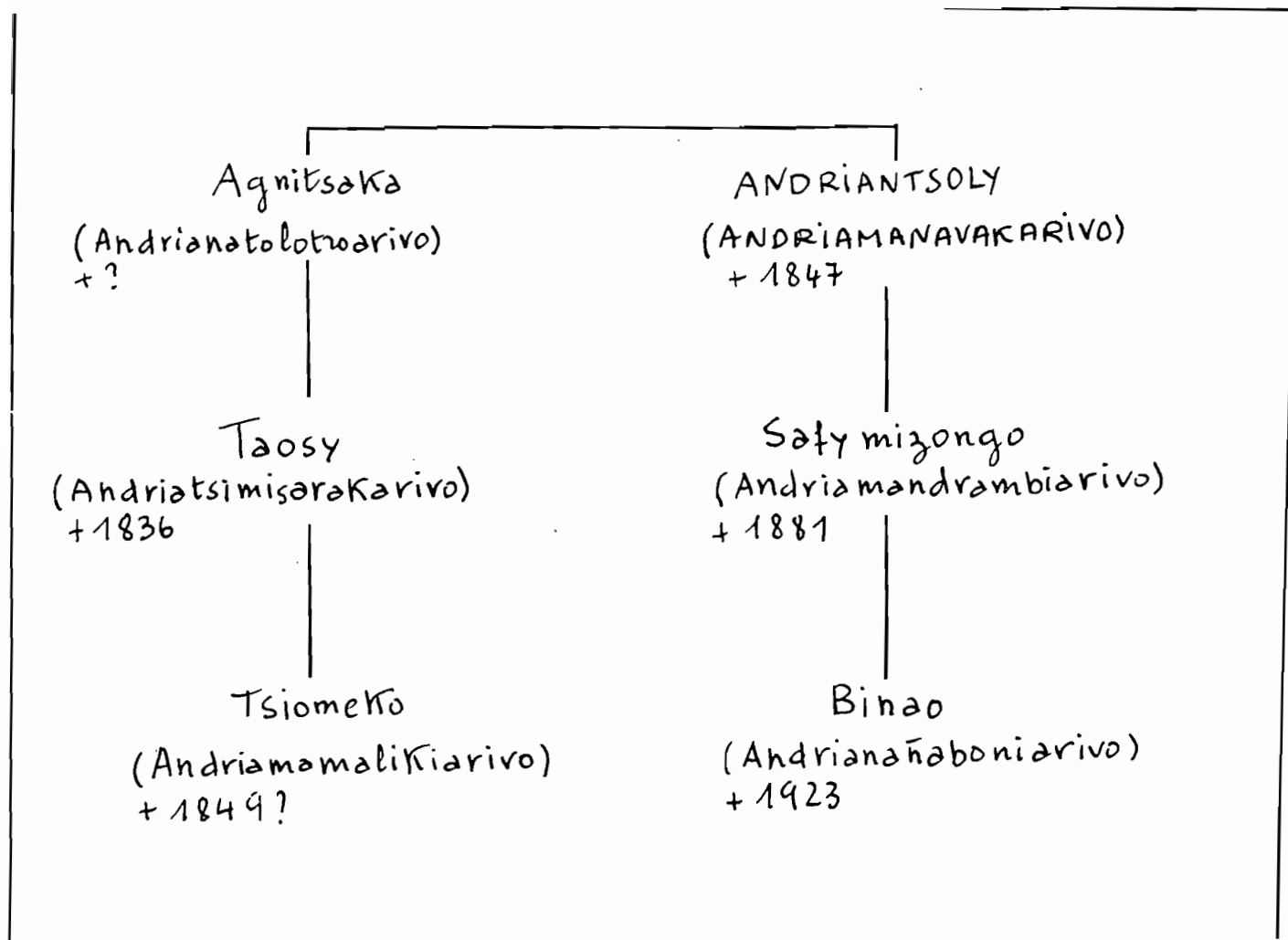


FIG. 5 Parenté Binao - Tsiomeko

la-bas. Et puis elle demanda, comme elle était habituée à parler et à rire avec beaucoup de gens que ce soit à Ampasimena ou ici, qu'on lui fasse une grande maison. " Faites une grande maison ".

3.1. ANALYSE DU CONFLIT INITIAL.

I. Il convient dans un premier temps d'analyser la nature exacte de la situation conflictuelle initiale. Des faits biographiques liés aux rôles politiques internes joués, au moment où Binao et Amada vivaient, par les deux personnages, sont indispensables.

Binao fut sans doute l'une des premières détentrices du pouvoir traditionnel monarchique à Madagascar après l'ouverture du territoire Sakalava à la colonisation, à être pressentie par l'administration coloniale. Une entrevue à Tananarive avec le résident général lui garantit la bienveillance du nouveau pouvoir en échange d'un contrôle indirect français sur les réseaux que sa position lui permettaient de contrôler. Il s'agissait à l'époque d'une reine légitimée en 1831 à l'âge de quatorze ans, ayant toujours abandonné les décisions de gestion aux mains d'hommes tels que son père Bebaka, issu d'un groupe Zafindramahavita de haut statut, ou à la suite de la mort de celui-ci, ou à des hommes comme le gouverneur politique Bao fils de Bebaka, mis à la retraite d'office en 1917, voire à ses différents époux. Il est peu surprenant dans ces conditions que son souvenir encore vivace dans le Nord-Ouest soit celui d'une personnalité généreuse mais presque faible -malemy - préoccupée surtout de ses amitiés féminines, entourée presque quotidiennement dans le grand village qu'était à

l'époque Ampasimena d'un nombre de personnes que l'emphase des informateurs fait atteindre à des centaines. La générosité, qualité essentielle des 'panjaka, là ; décrit tout d'abord dans l'esprit Sakalava. Forte en effet de la promesse française de protection riche de terrains titrés sur le conseil du général Pennequin commandant le corps expéditionnaire Français lors de la ~~révolte~~ du Sambirano que des gages périodiquement annulés par l'intermédiaire de commerçants Indiens d'Anorotsangana transformaient en argent liquide, une politique de dons et d'adoption la rendaient populaire même aux yeux de ces concurrents éventuels qu'étaient les collatéraux de la famille royale également descendants directs d'Andriantsoly.

Amada, son cadet de quatorze ans, ronge son frein dès l'instant où il réalise que sa position d'enfant de Safy Mizongo est privilégiée dans la course au pouvoir.

Trestôt nommé par l'intermédiaire de sa soeur alors bienveillante sous-gouverneur politique à Anorotsangana, son installation à Ampasimena le met en contact direct avec celle qu'il ~~il~~ considérera de plus en plus comme une rivale. Entre 1910 et 1923 date de la mort de sa soeur se pressant auprès de lui des responsables politiques voyant en lui le successeur très probable, Kavy soeur germaine de Binao mourant en 1912. Le conflit est structuralement fondé qui se fait heurter les deux personnalités. En effet l'idéologie agnatique qui abandonne les pouvoirs réels aux mains des hommes même dans les groupes 'panjaka, plus indifférenciés que les roturiers, s'oppose ici à la qualité de reine qui permet à Binao de traiter au moins métaphoriquement son frère cadet en " enfant " c'est elle et non ses conseillers qui choisiront

l'une des premières épouses d'Amada - et de lui imposer des conduites que la personnalité d'Amada accepte mal. Co-héritier de Safy Mizongo il supporte encore moins la politique " de prestige " de sa soeur, appréhendant lorsque son tour viendra d'hériter une diminution considérable des réserves de valeur gérée par les conseillers de sa soeur. Paradoxalement, les pouvoirs de gestion qui lui sont échus dès son installation à Ampasimena sont grands, à l'intérieur de certaines limites. Les procès verbaux de bornage le citent comme témoins en compagnie fréquente du manantany d'Ampasimena, Bao, et Charles Linta mari de Binao. Mais un pouvoir réel ~~total~~ment lui est refusé par une condition qui est un donné sociologique : il est issu d'un Comorien et ce fait le contraint pratiquement à ne chercher d'appuis que dans les communautés Comoriennes, envers qui les Zafindramahavita qui contrôlent les postes importants professent quelque mépris, malgré leur caractère commun d'islamisés, malgré la présence à Andavakotoko d'un responsable local - Daoud - né d'une mère Sakalava et d'un père Anjoanais. Il est aisé de percevoir que cette situation conflictuelle est due à la juxtaposition de deux individus contemporains placés dans des positions quasi symétriques pour le pouvoir. Il paraît très vraisemblable que les traits principaux de la personnalité d'Amada seront forgés dans cette nostalgie d'un pouvoir mais dénié qui lui paraît d'autant plus à portée de la main qu'il en exerce certaines prérogatives, au moins à titre informel.

Le conflit initial du processus s'inscrit donc dans la continuité de cet antagonisme jamais ouvert, mais reconnu, d'autant qu'Amada ne se faisait pas faute du vivant de sa soeur

d'énumérer ses griefs, que Binao considérait selon une attitude indulgente et laxiste. Mais si ces considérations déterminent des conflits entre contemporains, expliquent-ils l'apparente volonté de dénier, au plan rituel et idéologique cette fois, toute réalité à cette croyance omniprésente dans les systèmes monarchiques du Nord Ouest, la présence posthume des souverains morts dans le jeu politique ?

2. Car il serait tout aussi cohérent de considérer l'interprétation inverse : celle qui tend à faire de la mort de Binao une libération des capacités sociologiques et politiques d'Amada, qui effectivement reçoit alors la légitimité Bemihisatra et l'ensemble des biens qui s'y attachent. Les interprétations des informateurs montrent à cet égard des confusions significatives, d'ordre idéologique. Pour les uns, Amada aurait alors montré un trait de caractère très lié, on l'a vu, à sa coexistence avec sa soeur : l'économie. L'enterrement de Binao à Tsinjoarivo qui est un mahabo déjà constitué aurait impliqué moins de frais que la création d'un nouveau mahabo. Mais ceci suppose que ce trait avaricieux même alors mis en balance avec une règle fortement intériorisée qui consiste à respecter les volontés d'inhumation " ante mortem " des 'panjaka l'aurait emporté sur cette dernière. Pour les autres, les faits de rivalité liés à l'ambition d'Amada provoquée elle-même par sa position structurale suffisent à expliquer une volonté d'émancipation fût-ce après la mort de Binao : " elle m'a commandé vivante, elle ne me commandera pas morte ", telles sont les paroles que prêtent au souverain certains de ses conseillers encore vivants.

Dans les deux cas, il convient cependant d'observer qu'il y a, en tout état de cause, transgression. Si les explications des informateurs décrivent sur un plan psychologique le conflit, il ne font que décrire selon un autre langage la transgression d'Amada, non l'expliquer. La pensée d'une telle décision sur le mode psychologique ne saurait être satisfaisante puisque les acteurs au-delà de leurs intentions mêmes sont déterminés sociologiquement, en l'occurrence dans le cadre d'un champ politique (au sens de Schwarts, Turner et Tuden 1968 : 4 et ss).

3. Aussi faut-il considérer les éléments permettant de comprendre tout d'abord la décision de Binao d'avoir à elle seule un mahabo. Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas là d'une transgres-

sinon, mais d'un choix permis par le système, laissant ainsi qu'on l'a mentionné la possibilité aux individus de statut royal de choisir avant leur mort leur lieu d'inhumation. La volonté de reposer seule dans un lieu choisi par elle correspond d'une autre façon à s'éloigner de sa mère, ampanjaka be comme elle, inhumée à Tsinjoarivo et considérée comme sa maîtresse (tompony).

Bien qu'aucun conflit particulier ne soit notable entre les deux femmes de leur vivant - Safy Mizongo étant morte alors que sa fille était à peine adolescente - il paraît licite de considérer cet éloignement comme un acte d'indépendance au moins sur le plan de cet ensemble d'informations simultanément sociologiques et symboliques que sont les tombeaux royaux. A la date de la mort de Binao en effet plusieurs membres du groupe de descendance centré sur Andriantsoly se trouvent déjà inhumés à Tsinjoarivo. Binao lors des événements rituels se trouverait ainsi confondue avec l'ensemble de ses co-résidents posthumes, et confondue à eux lors des cérémonies au mieux placée dans l'ordre des priorités des travaux rituels en deuxième position après Safy Mizongo. Or le désir de donner en même temps que la légitimité monarchique un souvenir politique fort qui déterminera en partie la conduite générale dû ou des groupes de descendance est un donné chez tous les souverains Sakalava. Il suffit pour s'en convaincre de constater avec quel respect, voir avec quelle complaisance les Bemihisatra parlent actuellement de la " maîtresse de Manongarivo ", qualificatif usuel de Binao qu'un examen diachronique des faits montre voulu par elle.

De plus, si l'on considère à ce première niveau d'analyse que le choix d'un lieu d'inhumation est une sorte de legs symbolique d'un souverain à ses descendants il ressort que la fondation de Manongarivo groupe, selon ^{un} mécanisme très net dès la mort d'Amada en 1968, la lignée - taranaka - et, une génération après, le segment de groupe propriétaire du pouvoir chez les Bemihisatra, Tsinjoarivo n'ayant depuis Binao fait l'objet d'aucune inhumation de parents très proches - germains, demi germains ou enfants - d'un souverain Bemihisatra. Mais s'y groupent par contre les collatéraux lointains, tant au sens généalogique que résidentiel, ainsi les descendants directs de la fameuse 'panjaka de Mitsinjo Barera, et certains descendants de Safy Mainty, soeur aînée de

Safy Mizongo. Il y avait ainsi dans la volonté de Binao une implication pratique dont elle fut peut-être consciente, celle de s'affirmer à l'origine d'un groupe de descendance au style politique nouveau, et de s'opposer ainsi sur le plan idéologique de la représentation à sa mère. En effet, si les conflits entre Binao et sa mère semblent absents, les oppositions sociologiques sont fortes. Ces oppositions tiennent sur le plan général à l'apparition sur la scène politique du Nord-Ouest d'un acteur nouveau, l'appareil colonisateur français. Alors que la plus grande partie du regne de Safy Mizongo se passe dans un territoire encore soulevé par les fahavalo et les incursions Hova, aux frontières indécises, alors que les rapports d'amitiés affichés à l'égard de la reine par le petit corps expéditionnaire installé à Nosy-Be cachent mal une méfiance instinctive, Binao on l'a vu est entièrement installée dans le giron français, imprégnée de l'idéologie " progressiste " qui l'amène à se faire auprès des Bemihisatra l'apologue de l'instruction scolaire, de l'occidentalisation. Ces traits correspondent sur le plan interne à de nombreuses modifications de l'ordre social notamment dans le domaine politico-rituel ; ainsi le tanguin, encore utilisé secrètement par Safy Mizongo en matière judiciaire est abandonné au profit d'autres procédés moins brutaux ; la mort des rois ne détruit plus, dans un gigantesque incendie purificateur le village royal - doany - ; une capitale politico-religieuse dépositaire des reliques royales restituées à Majunga par Gallieni puis redistribuées, se voit adjoindre une capitale purement politique, Andavakotoko dont l'importance se fera jour sous Binao, résidant alors à quelques centaines de mètres de l'important centre de décision qu'est le district de Nosy Be.

Ces faisceaux d'éléments convergents semblent ainsi motiver la séparation symbolique de Binao et de sa mère, qui " joue " ou représente, sur un mode théâtral ou rituel la naissance de nouvelles solidarités.

4. Paradoxalement si l'on admet ce premier couple antagoniste comme exact, ce sont précisément ces nouvelles solidarités liées à l'ordre idéologique posthume que refuse Amada entendant enterrer sa soeur à Tsinjoarivo. Dans le même mouvement il entend quant à lui la rejeter " du côté " de Safy Mizongo ". Il est convenable qu'elle

rejoigne sa mère " furent ses propres mots (litt. " il n'est pas de règle convenable en la matière autre que celle qui la fait rejoindre sa mère, tsisy fomba manjary aminy izy io hafa tsy mañantononindry ").

De la fidélité à une soeur rivale ou à une mère éminente qu'il n'a pas connu Amada choisit donc ainsi cette dernière solution. Peut-on penser que cette décision solitaire correspondait sur le plan rituel seul pertinent en la matière que les sanctions surnaturelles censées provenir quoi qu'il en soit de chacune des deux inhumations furent alors mises en balance ? Cela supposerait alors qu'il ait pris en charge les possibilités de sanction émanant de Safy Mizongo à Tsingoarivo si sa fille aînée ne la rejoignait pas. Ceci est vraisemblable car son accès au statut ampanjaka le rend porteur du tigny, de la force politique posthume de sanction. Sur le plan structural, ces dispositions créent au contraire un couple posthume Safy Mizongo Binao, auquel s'opposerait l'éventuelle inhumation d'Amada dans un lieu différent. Le problème a certainement dû se poser puisqu'avant sa mort il décida que sa place à Manongarivo serait au Nord du mausolée de Binao, la dominant en quelque sorte, car dit-on avaratra fo mahery, le Nord est " fort ".

5. La considération de ces deux couples (Safy Mizongo-Binao, Binao-Amada) permet de percevoir la formalisation du processus aboutissant à la décision solitaire d'Amada.

D'un côté - Binao - Safy Mizongo - un souverain vivant s'oppose à celui dont il tient sa légitimité ; la situation se répète pour le couple Binao-Amada. Or ainsi que l'ont montré des travaux classiques (Luc deHeusch 1956 ; Evans Pritchard 1948) la position structurale la plus chargée de contradiction dans les systèmes monarchiques est bien celle de souverain suprême, lequel idéologiquement et structurellement se doit d'assumer, dans une hiérarchie univoque une place "hors système". Dans la pensée politique du Nord la difficulté inhérente à classer le souverain suprême est clairement signalée dans nombre de rituels spectaculaires et, plus particulièrement dans ceux exprimant l'unicité du souverain regnant : les souverains Sakalava ne sont jamais enterrés deux fois ; les rituels funéraires ne se passent qu'en un seul

jour, de même que les enterrements royaux ; les plus grandes difficultés apparaissent dès l'instant où, comme à Andavakotoko des faits de coexistence apparaissent - ainsi Fatoma fille aînée d'Amada et Amady Andriantsoly son frère cadet.

Il est assez remarquable que dans ce double processus de décisions contradictoires les oppositions émanent précisément de souverains suprêmes, lesquels repétons le se distinguent dans l'ordre idéologique par leur capacité de porteur du tigny, tant au sens agressif - ils peuvent toucher mahavao les transgresseurs que passif, ils peuvent être touchés eux mêmes en tant que transgresseurs. A chacun de ces passages où la légitimité change de main les rôles politiques changent, un souverain suprême passe au statut d'ancêtre royal et un jado - prétendant - devient souverain suprême. Mais ils ne peuvent être touchés par leurs descendants : il y a là une homologie entre le parcours du tigny royal et les oppositions possibles, dont la logique finit par déterminer Amada à désobéir à sa soeur morte. Sur le plan pratique cette fois, cette transgression qui ne se situe jamais repétons le qu'à un plan idéologique a cependant des implications pratiques précisément dans la mesure où le niveau des croyances est en liaison organique avec l'ordre politique réel. Ainsi pour répondre à la question posée initialement : quelle est la nature exacte de la situation conflictuelle initiale, peut on dire qu'il s'agit d'une tentative de maximisation solitaire du jeu des possibles politiques : Amada privilégie le profit que vivant il pourrait tirer de l'ordre symbolique particulier qui émanerait de l'inhumation de Binao allant rejoindre sa mère, symboliquement " adopté " par elle, dans des relations jouées par les possédés légitimes saha. Le pouvoir vivant oublie dans sa décision qu'il est institutionnellement en communication avec le pouvoir mort dont les décisions le dominent, et prend à la lettre la qualité métaphorique de tompon'ndrazana, maître de ses ancêtres. Ce scepticisme tant au sens commun qu'au sens religieux annule la référence aux ascendants et, sur le plan structural, s'apparente à l'acte initial d'une segmentation. Mais il faudra retenir qu'il ne s'agit là que d'une segmentation dramatisée, offrant nulle pertinence sur le plan de la territorialité, de l'héritage et en général sur le plan des normes sociologiques pratiques, sinon repétons le à ce deuxième niveau où le respect

des croyances liées à l'ordre politique influence en retour celui-ci.

6. Enfin d'après ce qui précède il est immédiat que le conflit est lié à l'ordre diachronique des successions et, à ces groupes arbitrairement délimités que forment à chaque génération le souverain suprême et ses proches, inévitables rivaux pour peu que la durée pendant laquelle ils coexistent soit suffisante pour mettre en présence deux personnes "adultes". Il serait tout à fait illicite cependant de considérer que les conflits liés aux volontés d'inhumation et - au-delà - à l'ordre politico religieux général soient "structuraux" au sens classique du terme, c'est-à-dire directement déterminé par les règles sociologiques des successions et de recrutement ? Au contraire les analyses précédentes ne se rapportent qu'à des situations conjoncturelles qui ont un rapport étroit avec les marges du système politique, étant directement impliquées dans la décision d'un souverain suprême choisissant d'offrir une image symbolique d'elle-même et par là dans la relation de son successeur.

En tant que les tombeaux royaux et la disposition symbolique qui les regit déterminant la nature ultérieure des interventions des morts dans le jeu politique il est compréhensible maintenant qu'Amada se refuse à fonder, pour sa soeur, un tombeau royal qui sanctionnerait "ad aeternam" la position éminente de la morte dans le souvenir politique. C'est à nouveau une décision solitaire qui s'oppose à une autre décision solitaire, un vivant investi d'un pouvoir prestigieux qui s'oppose à une morte envers laquelle la fidélité s'impose. Pour les conseillers royaux qui sont dépositaires de la bonne marche de l'ordre socio-politique, c'est une situation conflictuelle douloureuse, et ici, nous pouvons après ces détours rejoindre Turner, car à l'instar des tragiques intrigues exposées dans "Schisme and continuity in an African society", l'ordre social est menacé par l'affrontement de normes incompatibles. L'affrontement direct avec Amada est impensable; mais impensable aussi sa désinvolture à l'égard des dernières volontés de sa soeur. Bien sûr, les conseillers privilégiaient la fidélité à Binao, mais ~~ceci~~ en privé, alors qu'ils n'agissaient pas ~~à~~-qualités. Pour eux, cette dernière l'emporte mais les moyens institutionnels

manquent pour signifier au détenteur du pouvoir leur hostilité. La définition des poles du conflit est simple : la décision d'Amada s'oppose à un ordre politico-religieux, ou idéologique, défini par une action contraire des dépositaires de cet ordre, les conseillers roayux. Mais cette action contraire qui donne au processus de fondation son mouvement n'est elle-même possible qu'à la suite de l'apparition de ces deux instances créant ou affirmant la légitimité de la décision de Binao, un rêve et la transe d'une possédée.

3.3. La légitimation de la saha de Binao comme institution de "redressement" (Turner 1957 : XXV).

Certaines contradictions internes du récit sont particulièrement riches d'implications pour la compréhension interne du processus. Elles montrent que dès l'appel de la possédée d'Antsatsaka l'annulation de la décision solitaire d'Amada est déjà donné. En effet le déroulement chronologique du récit est on a pu le remarquer, construit à rebours à partir du dévoilement de la saha légitime de Binao pour, revenant dans le temps, expliquer le rêve de Mboty lui-même critère de légitimation de la fondation du Mahabo. Il y aurait en effet quelque légèreté à négliger l'ordre de l'exposé ainsi délibérément présenté par l'informateur, qui ainsi que tous les chroniqueurs Sakalava ne se soucie pas du déroulement abstrait de processus découpés par le temps des horloges mais tente d'ordonner les séquences de son récit selon une logique sous tendue par ces principes d'explication qui forment un substrat culturel hérité.

Au moment où un rêve apparaît à Amada lui-même et dissipe ses derniers doutes, l'informateur enchaîne : " mais à ce moment elle n'habitait encore personne. C'était toujours des rêves " etc... Ce qui ne l'empêche pas de prendre à son compte l'information de la saha qui lui dit (- parlant à ce moment pour Binao -). J'ai fait sortir un rêve sur Mboty pour vous avertir (o). " La première phrase aurait pu impliquer une impossibilité culturelle, celle que des rêves fussent simultanés de l'activité de médiums. En fait il n'en est rien. Lorsque Mahamoudou Daoud dit : " elle n'habitait encore personne " cela signifie en fait qu'elle n'a pas été reconnue par l'appareil des conseillers qui sont seuls susce-

ptibles de la légitimer au moment auquel il fait allusion. Dans les catégories Sakalava il lui est cependant impossible d'affirmer que Binao ne s'était pas déjà saisie d'un medium avant que celle-ci ne se signale à son attention. Ce n'est qu'en tant qu'il est convaincu de la légitimité et de l'authenticité du cas de possession auquel il a affaire qu'il peut accorder foi aux dires de la saha qui déclare qu'elle a fait sortir un rêve sur Mboty, et que rétroactivement il peut affirmer que c'est bien l'intervention de Binao habitant sa saha qui provoque ce rêve chez Mboty. Cette confusion est révélatrice de la conception Sakalava qui ne peut admettre l'existence posthume de souverains que représentée, le rêve n'étant que l'annonce de la nécessité d'un processus qui aboutit à la sélection d'un individu possédé. Par la suite, la possession elle-même cohabite avec la vie politique onirique, mais elle ne vient que combler par défaut les vides logiques impliqués dans les demandes circonstanciées faites aux possédés, et les réponses de ceux-ci. Ainsi la question de l'authenticité des saha, destinées à jouer un rôle dans tous les moments importants de la vie politique, particulièrement dans les moments conflictuels, apparaît particulièrement bien dans la première séquence consacrée à la rencontre de Mahamoudou Daoud et de la possédée. Le terme d'authenticité doit cependant n'être chargé d'une valeur que relative. Si dans le cas de Binao qui compte encore chez les Bemihisatra des contemporains la traditionnelle vérification poussée très loin ainsi qu'on l'a vue peut s'avérer empiriquement fondée, bien souvent la légitimation de saha représentant des souverains dont le souvenir ne se perpétue qu'au travers d'un souvenir oral squelettique ne tient elle compte que d'une " ambiance " générale entourant la personnalité de l'individu examiné, à partir de laquelle les conseillers peuvent déclarer " c'est elle ", " ce n'est pas elle ". Aussi pourrait-on presque prédire que plus le souverain vaticinant sur l'homme pris en compte est éloigné dans le temps, plus les conseillers auront vocation à agir pour sa légitimation selon leur gré, et même comme c'est le cas pour des souverains particulièrement redoutés comme Tsiomeko (voir infra) à choisir délibérément une saha qu'ils connaissent déjà et dont ils espèrent contrôler les dires, ce qui n'est cependant pas toujours possible.

Dans le cas présent, je me suis attaché à examiner l'en-

semble de preuves fournies à Mahamoudou Daoud par la femme d'Antsatsaka. Aucun des détails généalogiques n'est convaincant. Bien qu'il s'agisse de relations considérées comme secondaires, le mariage de la fille aînée d'Amada Fatoma avec Abdel Kader Betombo est notoire, fait partie d'un savoir généalogique banal de tous les Sakalava des régions d'Ambanja et de Nosy Be sur la famille royale. De ce fait, il était facile à cette femme d'apprendre que Betombo était le cadet de Tombo, présnet à l'entretien, d'autant que la famille de Tombo entretenait des relations étroites avec les Zafin-dramahavita d'Ampasimena, village royal lié du temps d'Amada avec toute la prsqu'île d'Ampasindava jusqu'à Ambodimadiro, village proche d'Antsatsaka. Banale également la connaissance de ces femmes considérées comme cadettes de Binao bien que n'étant pas de statut royal, Marasy qui est encore vivante et que j'ai connue, Mbemba, Tsialomo. Il lui suffisait pour cela d'entretenir une conversation avec l'un des conseillers Bemihisatra de la grande terre ou tout simplement avec l'un des habitants d'Ampasimena alors fort nombreux encore. Ces connaissances n'étaient en aucune façon marquée d'une quelconque valeur politique.

Peu convaincant également le détail de la pirogue qui verse lors de la première inhumation de Binao. Tous les Sakalava y comptés ceux la qui ne sont pas chargés de responsabilités rituelles ou politiques étant curieux des moindres détails, gardés secrets quand cela est possible des enterrements royaux, et l'événement s'étant passé devant de nombreuses personnes. Ce fait cependant ne dut lui être communiqué qu'avec plus de réticence q'il le fut par un Bemihisatra. Mais un Bemazava pouvait très bien en avoir été informé les échanges et la mobilité étant grande entre Nosy Be et la région d'Ambanja.

L'anecdote concernant l'inhumation elle-même est plus troublante. Des individus désignés pour de tels travaux sont astreints à un secret total, la connaissance de détails liés à des processus rituels constituant en soi-même un pouvoir. De telles responsabilités sont liés à de grands risques. Mahamoudou Daoud est hors de cause. L'intercesseur du royaume d'alors, qui l'accompagnait dans l'enceinte, n'est mort qu'en 1953 et aurait donc pu connaître à l'époque le femmed'Antsatsaka. Je n'ai cependant au-

cune raison pour privilégier une telle hypothèse. Les intercesseurs sont au contraire des gens désignés pour leur grande probité, leur sens de la discipline rituelle. Il est probable qu'en tout cas la saha dut déployer de nombreux efforts pour l'obtention d'un tel détail.

Restent ces étonnantes reconnaissances dans la fan-tsina neuve de Manongarivo d'objets ayant appartenu à Binao. Toutes les saha avant de pouvoir se fixer dans les Mahabo où sont inhumés les souverains qu'elles représentent ^{sont soumises} à de tels interrogatoires. J'ignore selon quel processus elle a pu se trouver en possession de tels détails, je n'ai pu trouver qu'une chaîne d'explication. Binao fut mariée pendant une période de sa vie à un ampanjaka Zafy ny Fotsy de petit statut. Charles Linta qui une fois séparé d'elle vécut ^à partir de 1935 dans le village d'Antsatsaka.

Ces réserves, voulant montrer que les chaînes de l'information sont suffisamment multiples pour que les saha puissent en menant une enquête approfondie arriver à connaître de manière très approfondie les vies des souverains qu'elles représenteront ne portent en aucun cas sur l'authenticité vécue de cas de possession tels que celui inclus dans le récit. Ainsi que le montrent des travaux classiques (en particulier R. Bastide 1972) le véritable dressage à l'identification auxquelles s'astreignent les possédés et en particulier les possédés Sakalava - suffit à provoquer dans leur personnalité des capacités sensorielles et perceptives supérieures à la normale. D'autre part on vient de constater, en examinant des " preuves " qui d'après un informateur compétent permettent de légitimer une saha qu'aucune d'elles ne comporte de faits susceptibles de faire conclure l'observateur à des dons de voyance par exemple. Encore une fois, ce serait une supposition grossière que de voir dans la majorité de ces cas ainsi que par instants le supposait Mellis (1939) des supercheries arrangées à l'avance. Ce qui convainc les dignitaires c'est la plus ou moins grande qualité de l'effort d'identification fait par la personne dont ils examinent le cas, la capacité de cohérence idéologique qu'il suppose. Le champ de la vérification empirique réelle - qui s'attacherait à découvrir ainsi que je l'ai fait superficiellement, les possibilités empiriques d'apprentissage de détails laissés idéalement secrets - est en fait disjoint dans le processus d'une légitimation

de saha, du champ idéologique qui seul importe. Ainsi que l'a admirablement montré Mary Douglas, des croyances indispensables à l'ordre social peuvent très bien coexister dans l'esprit des individus avec les capacités de nier ces croyances par une attitude expérimentale sans que cela nuise en rien à l'ensemble de l'univers religieux d'une société (1).

Nous avons donc tracé un itinéraire circulaire, depuis les brèves définitions de la structure politique où l'on pressentait les zones conflictuelles et la réalisation dans la pratique de conflits mettant en jeu dans un ordre significatif l'ensemble des instances politiques. On a en effet d'une part des oppositions internes au groupe porteur de la légitimité, lesquelles ne sont pas arbitrables par les conseillers roturiers, bien que ce soit leur rôle. Ici interviennent donc ces institutions de normalisation que sont les devins d'une part, et les possédés royaux de l'autre, jusqu'à ce que la structure soulagée de ses tensions retrouve, avec la fondation de Manongarivo, un point d'équilibre. Il faut souligner qu'alors qu'un bref exposé synchronique laissait prévoir le rôle médiateur des possédés, l'exposé du processus le vérifie. La saha apparaît sur la scène théâtrale de la vie politique alors que la structure est en voie de rééquilibre grâce à l'action des devins, médiateurs, eux aussi, entre les conseillers et le 'panjaka.

(1) - Mary Douglas, 1966.

- 59 -

2ème partie
=====

" Si nous vivons, nous vivons pour marcher sur la tête
des rois ".

Shakespeare, Roi Lear.

4. LES CONFLITS ENTRE L'APPAREIL D'AMBALARAFIA ET L'APPAREIL DU DOANY D'ANDAVAKOTOKO (1950 - 1972).

L'exposé de la fondation de Manongarivo tentait de montrer comment, dans l'analyse d'un processus unique, se révélaient ces moyens privilégiés de résoudre les tensions entre les plus hautes instances monarchiques que sont les rêves " politiquement pertinents " - henjiky - et les tranches des possédées, classées sous le même terme. L'ordre de fondation du mahabo provoquait dans la structure un équilibre entre le détenteur de la légitimité et celle ~~depuis~~^{qu'il} il tenait cette légitimité même. Cet équilibre tenait lui-même au caractère désormais fixé des relations entre Binao morte et son demi-frère vivant, ce dernier se plaçant au moins dans l'idéologie dans une relation de soumission relative vis-à-vis de la morte. Dans ce cas spécifique les tensions pouvaient être réduites et ne rebondir que de manière mineure, les relations entre Binao et Amada privilégiant désormais les éléments de relative solidarité aux éventuelles causes de conflits.

Il est cependant des cas où, loin de s'immobiliser dans un relatif point d'équilibre, les processus conflictuels se déterminent l'un l'autre, chacune des parties en causes, déterminée par une résolution provisoire des tensions, reprenant l'initiative et projetant de ne résoudre qu'à son profit le cycle des hostilités. L'étude de ces séquences périodiques à le grand intérêt de révéler non seulement le caractère, structural ou non, des instances en jeu dans les situations d'affrontement présentées, mais encore des configurations multiples se dessinant sur un thème unique. Isoler ce thème revient à faire émerger les règles mêmes du jeu politique. On peut pressentir ici que ces règles sont liées à la place particulière des possédées et de manière liée aux rêves qui sur le plan idéologique repètent les tranches sans que celles-ci se trouvent investies dans un rôle politique. Le rapport aux morts royaux implique certaines contraintes idéologiques, le jeu des possédées et de ceux qui les soutiennent étant orienté par le souvenir oral lié aux morts. Ambalarafia est dominé par la présence d'un fantôme, Tsiomeko, et dans un premier temps il faut donc reconstituer les éléments du souvenir oral s'attachant à elle.

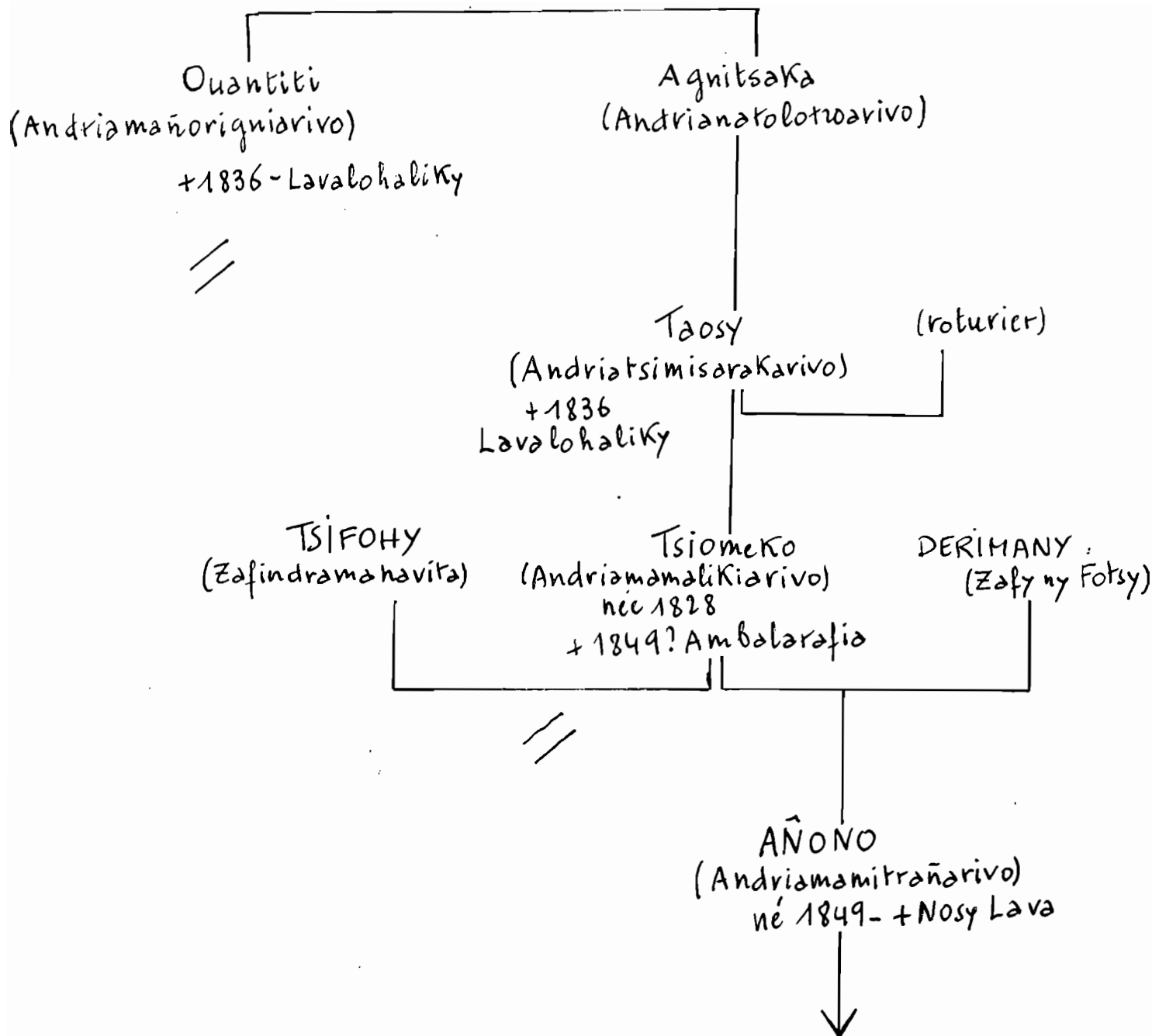


FIG. 6 Tsiomeko et ses "proches"

4.I. TSIOMEKO DANS LE SOUVENIR BEMIHISATRA.

Tsiomeko est née d'un père roturier et d'une mère ampanjaka, Taossy, fille d'une soeur d'Andriantsoly. Le témoignage du capitaine de corvette Guillain permet de situer cette naissance en Janvier 1828, et les chroniqueurs citent deux noms de villages où elle aurait pu se situer, Kapany ou Ambahitsivokony, au Sud d'Anorotsangana (Guillain 1845 : 108). Radama Ier a définitivement conquis Majunga centre politique du royaume du Boeny aux environs de 1825. Pendant trois ans, les proches d'Andriantsoly, en particulier Quantiti sa soeur, et Taossy nièce de celle-ci, fuient de Marovoay à Nosy Langany sur la Mahajamba, puis de là tentent de trouver un répit dans les régions boisées du Nord de la Loza (ancienne Sahamalaza), pendant qu'Andriantsoly et ses chefs de guerre retiennent tant bien que mal l'avance Merina.

Tsiomeko naît donc dans cette époque troublée par la guerre et la défaite Sakalava, au sein d'un petit groupe de membres de la famille royale qui ne sont plus en fait que des fuyards, contraints sans cesse de changer de résidence et de se cacher des incursions Merina. L'ambiance politique interne est tout aussi tragique. Autour du trône toujours occupé par Andriantsoly les convoitises se superposent, provoquées par les échecs militaires répétés et le manque de détermination du souverain, qui au moment de la naissance de Tsiomeko a appareillé de Nosy Karakajoro vers Mayotte et la côte d'Afrique pour une première expédition, laissant Quantiti sous la protection de groupes guerriers à Kapany (Guillain 1845 : 107). Dans l'esprit des chroniqueurs c'est de cette époque que daterait la haine des Merina que véhiculent encore dans leurs transes les saha de Tsiomeko. Dans la structure divisée Tsiomeko est de surcroît nécessairement placée du côté de sa grand-mère Quantiti, laquelle a depuis Majunga adopté définitivement Taossy. Pour eux un des faits les plus marquants afin de définir la personnalité de Tsiomeko est un grief personnel contre Andriantsoly provoqué par un fait qui n'est pas mentionné semble-t-il dans aucun écrit ancien. Celui-ci aurait à Majunga laissé la charge des reliques royales à Agnitsaka mère de la mère de Tsiomeko ; puis aurait ensuite négocié avec Ramanetaka la captivité d'Agnitsaka à Tananarive

contre la possibilité de s'enfuir définitivement à Mayotte en 1832, abandonné ainsi le garant de la continuité dynastique contre sa propre liberté. C'est là, disent les chroniqueurs, la raison essentielle du ressentiment farouche qu'aurait toujours porté Tsio-meko à Andriantsoly.

Celui-ci est déposé peu de temps avant son départ définitif pour Mayotte en 1832 par sa soeur Quantiti, sur les conseils auprès de celle-ci des propres conseillers Sakalava d'Andriantsoly, lassés de l'influence entretenue auprès de lui par les groupes Antalaotra qui l'entouraient et décidaient à leur place.

En 1836 Quantiti et la mère de Tsiomeko meurent à peu près simultanément. Alors agée de huit ans, Tsiomeko est la seule personne de statut royal à résider au grand doany Sakalava, Kapany. C'est donc une enfant de huit ans qui accèdera au pouvoir suprême et il est évident que les décisions effectives seront placées entre les mains des conseillers et chefs de guerre roturiers, appartenant particulièrement au groupe Zafindramahavita. La fuite vers le Nord continue, et, dans la baie d'Ambavatoby au Sud du hameau d'Ampohaña deux poteaux époutés et dressés, menalio, qui délimitaient l'entrée d'une résidence temporaire, attestent d'après les chroniqueurs le passage de la jeune reine et des groupes guerriers l'accompagnant, talonnés par les avant-postes Merina. C'est en 1839 que l'installation définitive à Nosy Be est datée par Guillain (Guillain 1845 : 133), la résidence temporaire établie entre 1836 et 1839 dans la région d'Ampohaña (pointe du Nord de la presqu'île d'Ampasindava) ayant vite été menacée.

Dans le souvenir Sakalava c'est non seulement une enfant, mais un être physiquement et politiquement menacé qui s'installe dans la baie d'Ambanoro puis à Mahatsinjo, non loin de l'actuel Andavakotoko près d'Hell-Ville. Politiquement menacé, car sa jeunesse la livre aux influences contradictoires que maîtrisent les puissants commerçants Antalaotra de Marodoka, qui est alors encore le " poumon commercial " du Nord (Vérin 1972); physiquement menacé, car une tradition peut être mythique mais en tout cas significative la décrit comme une jeune femme au visage déformé, sortant peu, dissimulant une infirmité d'un voile que portent

toujours les possédés qui la représentent.

A ce malheur corporel correspondent effectivement des changements de résidence perpétuels ordonnés à Nosy Be même par le guérisseur de la reine, Lakolako (d'Ampasindava à Mahatsinjo ; de Mahatsinjo à Ampobilava ; d'Ampobilava à Antsaolañana, actuel " Saolang " des cartes), ayant pour but de " soigner " au travers de la personne royale le corps social tout entier. Peu après avoir signé le traité plaçant les royaumes de l'extrême Nord sous la protection de la France, elle donne le jour à une enfant illégitime, né d'un fils du 'panjaka Tsimiaro, Derimany. L'enfant sera officiellement réclamé en paternité par le manantany Zafindramahavita, Tsifohy ; Elle meurt peu après, enceinte d'un autre enfant, sans avoir jamais pu rendre les devoirs religieux à sa mère et à sa grand-mère Quantiti ensevelies au Nord d'Analalava dans la presqu'île de Lavalohaliky. La date de sa mort reste imprécise. Deux interprétations coexistent sur des événements importants survenus pour les uns avant, pour les autres après sa mort. On sait que par ordonnance datant de 1849 les esclaves sont libérés dans les territoires Malgaches sous contrôle Français, les propriétaires indemnisés.

Le père adoptif de l'enfant de Tsiomeko et la plupart des dignitaires importants garderont la somme énorme de l'indemnité pour eux. La révolte des propriétaires d'esclaves les conduira à fuir à Analalava en gardant en otage Añono le fils de Tsiomeko, lequel fondera l'actuel segment des Bemihisatra d'Analalava dont est issue Soazara.

Pour certains chroniqueurs cependant, le mouvement est inverse ; Tsiomeko se serait installée tout d'abord dans la région d'Analalava où elle aurait donné naissance à un garçon, qu'elle aurait selon la règle donné à élever à un Sambiarivo nommé Amoroña ; elle aurait cependant refusé de changer de résidence, ce qui correspond à une faute rituelle grave du fait de la règle de l'unicité résidentielle des 'panjaka regnants ; ayant accouché d'un enfant mort-né, son moasy aurait alors fait correspondre les deux faits, et décidé la jeune reine à partir vers le Nord. Cette version est cependant beaucoup moins cohérente que la première, est contradictoire avec le témoignage remarquable de Guillain,

et n'est le fait que d'une minorité parmi les chroniqueurs. Elle a de surcroît pour inconvénient de ne pas donner d'explication au départ attesté de dignitaires comme Tsifohy abandonnant les terres Zafindramahavita de l'Oueste Nosy Be, les cimetières familiaux, la protection Française.

Cette biographie pleine de " bruit et de fureur " est jouée dans les trances des possédés de Tsiomeko. Je n'ai jamais eu l'occasion d'assister directement à celle-ci, mais chacun s'accorde à les décrire comme particulièrement, impressionnantes, non par leur violence mais d'emblée par leur faiblesse et leur caractère tourmenté. Les saha de Tsiomeko sont dans leurs trances couvertes d'un voile cachant leur bouche ; c'est avec des mots d'une extrême faiblesse qu'elle répondent aux sollicitations, et leurs dires doivent être quasiment interprétés par les intercesseurs qui ont l'oreille collée au voile, dans l'attente de paroles éparses. Quand lors d'un fanompoaña à Manongarivo je prenais des photos de l'ensemble des possédés réunies la saha de Tsiomeko fut la seule à protéger de ses bras, et son visage exprimait une peur réelle, qui m'expliqua-t-on par la suite était toujours provoquée par les interventions inhabituelles. Assez paradoxalement cependant, ce rôle dominé par la faiblesse et la crainte se doublait d'une réputation de méchanceté quand aux punitions surnaturelles - on dit de Tsiomeko qu'elle est masiaka tigny, que ses sanctions surnaturelles sont brutales - qui rendait l'enquête extrêmement ardue, les plus zélés de mes amis Sakalava n'osant enfreindre à son propos une règle de secret dont les avait pourtant déliés M. Ahamady Andriantsoly. Enfin, dans le souvenir global la restituant le trait de la spécificité Sakalava vient en premier, avant même son étrange faiblesse : le tombeau royal d'Ambalarafia est dit " purement Sakalava (Sakalava fo, Sakalava tsara be), c'est-à-dire que les règles rituelles n'y sont empreintes d'aucun trait Islamique, ce qui oppose à nouveau Tsiomeko au groupe issu d'Andriantsoly franchement Islamisé. L'indépendance politico-culturelle accompagne ce trait : Ambalarafia " était debout lorsque la terre était encore Sakalava " (tany fahasakalava izy nitsangana). Tsiomeko est appelée de son nom posthume Andriamamalikiarivo, la reine qui en a fait revenir mille ", par allusion au retour de

groupes Sakalava dispersés en Androna et en Ankarana à la suite du traité de 1840.

X

A Ambalarafia est également inhumée Safy Mainty fille d'Andriantsoly. Des saha de Safy Mainty interviendront également dans les faits présentés ci-dessus et il convient également de présenter rapidement le souvenir Sakalava à son propos.

Safy Mainty signifie l'"étrangère noire". Née à Mayotte d'une prisonnière de guerre Makoa, Kilindraza, elle fut pressentie par Andriantsoly pour prendre avant Safy Mizongo la responsabilité du pouvoir Bemihisatra à Nosy Be et dans la presqu'île d'Ampasindava, mais fut semble-t-il ~~retenue~~ par son mari provenant de Zanzibar et peut être rencontré aux Comores. Elle vécut quelque temps à Nosy Be en compagnie d'une demi soeur, celle-la même qui remplaça Tsiomeko, Moanaresa, dans le quartier de Sanganinga, là où actuellement est élevée à Hell-Ville la mosquée du Vendredi. Lorsque Moanaresa décida de partir à Majunga à la suite de la mort accidentelle de sa fille, Safy Mainty pressentie à nouveau pour le pouvoir refusa de même que sa fille qui avait été adoptée à Sanganinga par Moanaresa.

Elle se réfugia après de nombreux voyages par boutre sur la côte Nord-Ouest à Morafeno sur la Mahajamba et mourut d'après J.V. Mellis (1938) aux environs de 1886. La lignée issue de sa fille Lepa controla par la suite les territoires dits de Komamery sur le littoral Nord d'Anorotsangana, et il semble qu'une rivalité forte opposa les descendants de Safy Mainty à Safy Mizongo, en particulier à propos du contrôle des reliques royales dady alors implantées dans le petit village d'Ankilibato, sous la garde de Sakalava Mañoroañomby.

Il est révélateur à cet égard que Safy Mainty ait été enterrée avec Tsiomeko à Ambalarafia alors que le mahabo de Tsinjoarivo était déjà fondé, la fille de Moanaresa étant morte avant elle. Ainsi qu'on l'a vu, les lieux d'inhumation connotant des dissensions ou des solidarités internes au groupe 'panjaka, l'inhumation de Safy Mainty à Ambalarafia la situe " du côté " de

Tsiomeko d'autant plus que celle-ci n'est jamais qu'une parente éloignée (lavitry), cousine au second degré, et njary kely selon la terminologie Sakalava. Elle a pour nom posthume Andriamiteti-arivo, la reine ayant parcouru mille, par allusion à ses voyages le long de la côte Nord-Ouest tendant à l'éloigner de Nosy Be.

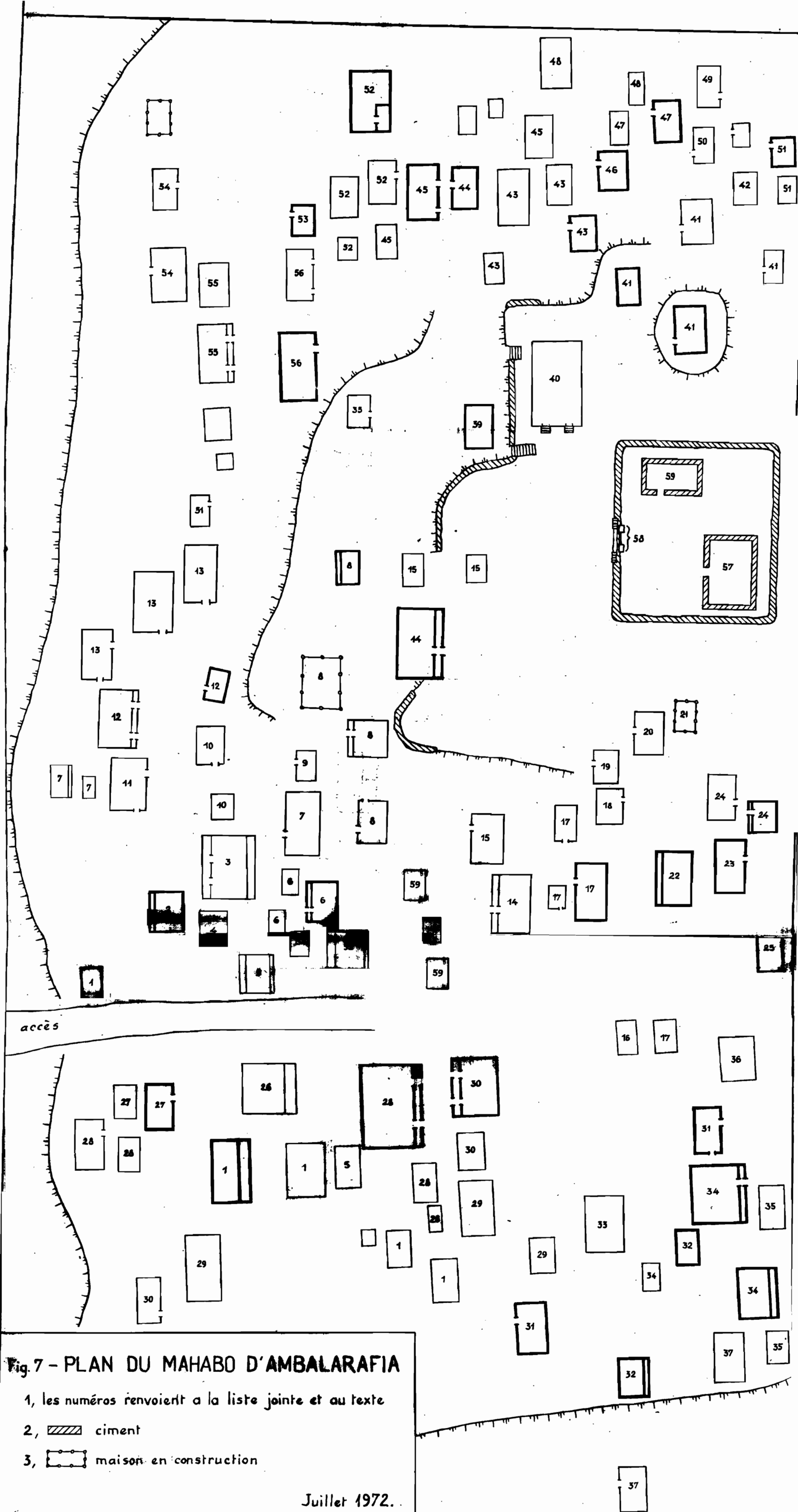
Sa fille Lepa a pour nom posthume Andriamitoarivo, la reine qui a refusé mill, et est elle enterrée à Tsинjoarivo.

X

4.2 AMBALARAFIA : LE SITE ET L'ESPACE SOCIAL.

Vue d'avion, la légère éminence sur laquelle est érigée le Mahabo d'Ambalarafia, jouxtant des lambeaux de forêt primaire qui autrefois couvrait probablement tout son voisinage, ne livre au regard l'existence d'un peuplement qu'à la verticale, la latérite nue exposée par l'entretien et le sarclage permanent du site attirant l'attention. De la terre, seul le faite des montants de la grande porte métallique de l'enceinte funéraire, qui émerge légèrement des hautes branches des manguiers et des acacias (*Albizia Lebeck Benth*) permet de fixer l'attention et de repérer l'endroit. Autour s'étend la plaine de Voririky, entièrement occupée dans sa partie Nord et Est par des rizières inondées, plates et nues cultivées par les Sambiarivo des Mahabo, et appartenant depuis 1957 à la famille royale qui les a alors faites titrer définitivement. Par endroits s'y dressent de grands raphias qui sans doute donnèrent son nom au lieu dit. Cette plaine découverte contraste avec la lourde éminence boisée semblant artificiellement posée au Sud-Ouest, émergeant au milieu d'elle.

Lorsque de la terre on emprunte, pieds nus et vêtu d'un pagne selon la règle, le chemin embourbé, défendu de clôtures désordonnées qui accède au site par le Sud, l'impression d'enfouissement ne se dément pas. Les maisons, progressivement dégagées des grands arbres ne se laissent découvrir qu'au dernier moment, échelonnées sur les pentes abruptes de la colline centrale ou disséminées sur les replats qui, au Nord et au Sud, la prolongent.



L'impression dominante liée à l'implantation du village est sa densité. Dans un espace n'excédant pas deux cent mètres sur cent, Ambalarafia comptait lors de ma venue cent cinquante trois constructions, (maisons et cuisines), l'espace habitable étant empiété par la vaste enceinte funéraire d'environ vingt mètres sur quinze, et par l'espace de même superficie réservé aux danses et aux principaux actes rituels préalables à l'entrée dans l'enceinte même lors des fanompoaña, qui la prolonge à l'Ouest.

Cette densité, contrastant avec l'habituel caractère aéré des villages Sakalava ordinaires, est accentuée encore par l'impossibilité de percevoir ces unités résidentielles toko tany d'habitudes nettement délimitées par des palissades à claire voie, ces quartiers apparents séparés par des itinéraires finissant par créer des chemins. Ici, à Ambalarafia, la nature même de l'espace social interdit les échanges privés laissés dans les villages au libre hasard des itinéraires. Les voisinages sont indéfinis. Il faut acquérir une expérience personnelle de chaque maison pour situer l'endroit qu'on arpente. En début d'enquête, il n'était pas rare que, désirant obtenir une conversation personnelles avec quelqu'un, je débouche sans y prendre garde sur le seuil d'une cuisine " étrangère ", auprès d'une véranda où les éclats de voix révélaient une présence humaine qu'alors je voulais précisément éviter.

L'absence de palissades, provoquée il est vrai par la difficulté d'obtenir une autorisation de coupe auprès de la famille royale, la densité d'implantation de l'établissement, fait donc ainsi d'Ambalarafia un lieu socialement ouvert où paradoxalement les échanges privés sont quasiment impossibles. Les difficultés d'isolement déjà grandes dans les villages ordinaires, sont ici quasiment insurmontables. Ceci a pour conséquence significative que des contacts personnels font l'objet, lorsqu'ils se situent à l'intérieur des maisons, d'une sorte de prise en charge par la rumeur publique qui les investit d'une signification institutionnelle d'ailleurs fréquemment fondée. L'échange gratuit - dons et contre dons de nourriture, travaux quotidiens - est nécessairement situé à l'extérieur des maisons, au vu de tous ; les intérieurs sont

complémentairement marqués comme lieux du secret, lieux institutionnels.

De fait, c'est essentiellement cette distinction qui permet la distinction vie privée - vie publique. Sur environ cent personnes adultes résidant de manière permanente à Ambalarafia, plus de vingt sont investis de charges rituelles, et tous sans exception ont à un degré ou à un autre quelque lien avec les devoirs rituels dus à l'enceinte funéraire où repose Tsiomeko. Si l'on songe que la qualité de Sambiarivo définissant la population d'Ambalarafia se double d'une multitude d'affiliations parentales, chacun a plus ou moins vocation par son statut de dignitaire ou de parent à accéder aux conversations d'autrui ? La vie politico-rituelle quotidienne ne peut ainsi qu'être marquée d'une grande formalisation, d'ailleurs strictement respectée.

Enfin il convient sans doute de rendre compte du deuxième élément frappant de l'espace des grands mahabo, l'enceinte funéraire qu'enserme le village, omniprésente et dont les éléments, les caveaux funéraires, la " demeure fermée " - Zomba vita - nichée au coin Nord-Ouest, apparaissent quel que soit l'angle de vue. L'impression quelque peu étouffante - dangereuse - qu'emporte d'une visite l'étranger à la communauté a sans doute quelque rapport avec les architectures aigues de ce centre de la vie politico-rituelle. Ainsi que l'ont montré les travaux d'Elie Faure et de Pierre Francastel l'espace architectural est un des éléments dominants qui manifestent le sacré, et plus exactement les formes culturelles particulières qui le réalisent dans les sociétés humaines. L'espace des mahabo Sakalava est construit sur la domination des morts royaux, dissimulés dans les caveaux rectangulaires dont l'enceinte de hautes pointes fichées en terre ne révèle que les toits, à l'arête prolongée par les angles aigus des fers croisés saboha réservés aux constructions royales.

L'ensemble des éléments construits confèrent à l'ensemble une verticalité massive que vient encore renforcer la salle de réunion et de jugement fantsina au squelette découvert, dressée à l'extérieur de l'enceinte, au Nord-Ouest, et la touchant.

4.3. LES CHARGES POLITIQUES ET LA RESIDENCE INTRA VILLAGEOISE

On ne mentionnera ici que pour mémoire l'ensemble des charges politiques constituant l'appareil du mahabo d'Ambalarafia, les tableaux ci-joint fournissant leur répartition et la hiérarchie, celles apparaissant dans les faits analysés ci-dessous étant seules pertinentes. On n'insistera pas également sur les questions de classification dualiste opposant Nord à Sud et divisant l'établissement humain en deux moitiés, classification déjà remarquée par de nombreux auteurs) Dandoau 1911 ; Poirier 1939 ; Mellis 1939 ; Cagnat 1941 ; Decary 196), cette classification et son champ d'application faisant en soi l'objet d'un travail séparé.

Notons simplement d'une part la grande différence statutaire opposant manantany, fahatelo et saha aux autres possesseurs de charge, ce qui explique d'ailleurs l'apparition dans les faits exposés ci-dessous de ces seuls personnages à de rares exceptions; d'autre part la possession par des femmes de la quasi totalité des " petites charges ", si l'on excepte les batteurs de tambour qui ne peuvent selon la règle n'être que des hommes. Pour la définition de l'ensemble je renvoie le lecteur au lexique final de ce travail.

4.4. LES FAITS ET LEUR ANALYSE.

Les Sakalava disent souvent que " la vie des gens n'est pas épuisable " - donian'olo tsy mety lany - et c'est effectivement l'une des difficultés méthodologiques les plus grandes rencontrées dans l'exposition des faits et de leur analyse. Si les sept " études de cas " présentées paraissent bien dans leur morphologie générale pouvoir être scindées arbitrairement les unes des autres, comment ne pas s'inquiéter de la possibilité d'une analyse encore plus fine qui ferait de la juxtaposition de ces crises fréquentes mais sporadiques un tissu continu? Certes, des déterminations globales qu'il sera nécessaire d'isoler lient ces cas les uns aux autres, mais il est possible qu'entre elles d'autres événements aient survenu qui aient échappé à l'enquête.

C'est là un des inévitables aléas de l'analyse d'événements d'ordre qualitatif et continu, le découpage de la durée historique n'ayant dans le cas des faits présentés d'autre critère que l'assertion par les informateurs Sakalava de la fin d'un conflit,

au sens culturel - efa nefa malo io. L'anthropologie culturelle et le sens sociologique commun prévoient la possibilité de décalage entre les réactions des consciences individuelles et les règles institutionnelles, lesquelles seules par des procédures de sanction ou d'approbation délimitent les frontières entre faits pertinents.

Il est ^{de} surcroît nécessaire d'insister sur l'émergence immédiate dans la conscience et les paroles des informateurs des situations conflictuelles, opposant en l'occurrence les responsables d'Andavakotoko et l'appareil d'Ambalarafia. Parmi eux aucun n'a contesté l'importance, la gravité et la répétition de ces faits d'hostilité qui devenaient ainsi de plus en plus précisément lors de l'enquête, le mode de relation normal entre les deux instances citées. La question qui se posait immédiatement était alors : comment l'hostilité se conserve-t-elle d'une part, et, d'autre part, comment se résout-elle si elle se résout d'autre part ? Il n'est pas d'exemple en effet que des éléments d'une organisation humaine puissent rester en conflit ouvert indéfiniment. Les faits s'accumulant montraient des ruptures, puis les conflits après quelque délai, variant de quelques mois à un an, repartaient sur de nouvelles bases.

Ainsi s'imposait simultanément l'idée de cycles conflictuels, et non d'un développement linéaire de l'hostilité ; et, les éléments organisationnels en présence n'étant pas en nombre infini, l'idée de passages obligés dans les relations entre instances. Si en effet la perpétuation de l'hostilité entre Ambalarafia et Andavakotoko montrait nécessairement un caractère cyclique de par sa durée même - de mémoire d'homme, Binao elle-même on s'en souvient se refusait à être enterrée auprès de la redoutable Tsiomeko, ceci en 1921 - ce caractère cyclique à nouveau impliquait logiquement l'appel simultané à des moyens similaires de liquidation provisoire des tensions.

Ces conditions apparaissant " en pointillé " lors de l'enquête impliquaient l'appel à des types d'analyse conforme à la nature même du système pressenti.

Sur le plan méthodologique, ces modes d'analyse étaient nécessairement au nombre de deux : d'une part, au fur et à mesure du développement des conflits et donc de l'entrée en jeu de diffé-

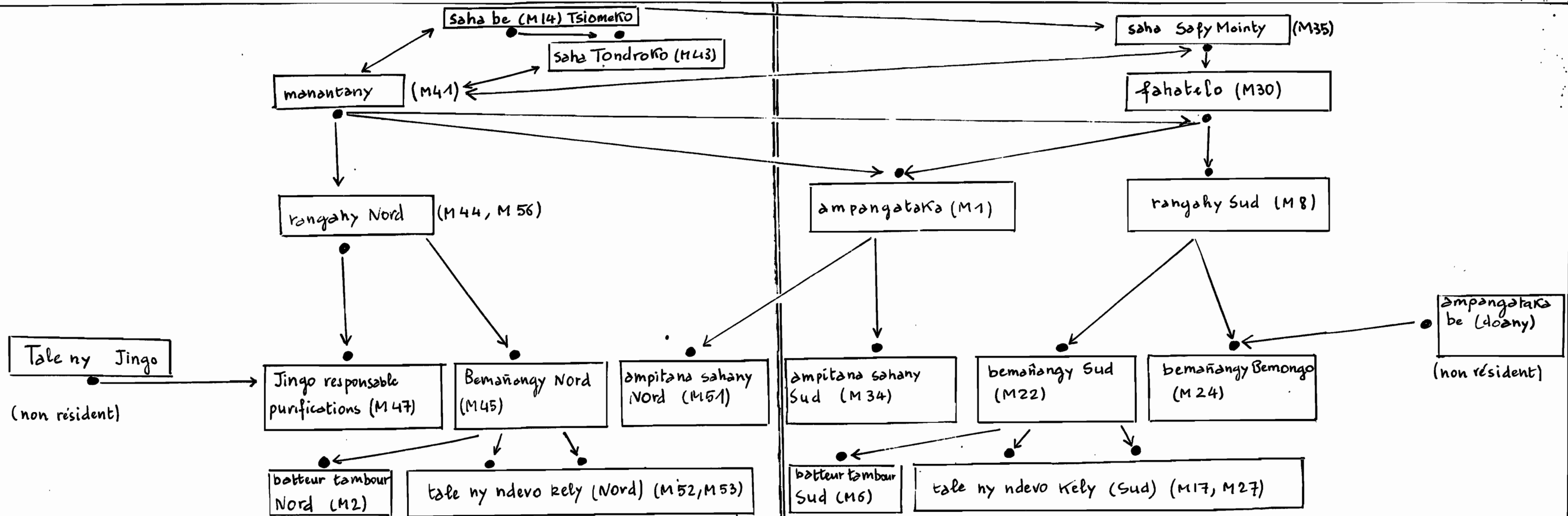


Fig 8 : Structure idéale des charges — Mahabo d'Ambalarafia, 1972

→ : relation d'autorité unilatérale — ← : relation ambiguë —

Figure 9 - CHARGES POLITICO-RELIGIEUSE A AMBALARAFIA (1972) -

Moana	: M I	: ampangataka Tsimanika	:	:	Femme
Masoa	: M 2	: ampamango hazolahy	:	Antavarabe (mais habite Sud)	Homme
Tombo	: M 6	: ampamango hazolahy	:	Bahary	Homme
Bejoro	: M 8	: rangahy Sud	:	:	Homme
	: M 14	: sahabe (Tsiomeko)	:	Antavarabe	:
Soariziky	: M 17	: tale ny ndevo kely	:	Bahary	Femme
Tombozara	: M 22	: bemañangy	:	Bahary	Femme
Sizany	: M 23	: saha (père Bako Safy Mainty)	:	Sakalava	Femme
Soavita	: M 24	: bemañangy	:	Bemongo Tsimaniha	Femme
Soa	: M 25	: saha (Safy Mainty)	:	Sakalava Tsimaniha	Femme
Revaka	: M 27	: tale ny ndevo kely	:	Bahary	Femme
Tsiapetraka	: M 30	: bemañangy - fahatelo	:	Tsimaniha	Femme
Dimasy	: M 31	: ampitam baravara	:	Bahary	Homme
Bemañangy	: M 32	: tale ny ndevo kely	:	Bahary	Femme
Añafy	: M 34	: ampitana sahany	:	Tsimaniha	Femme
Besoa	: M 39	: intercesseur saha be	:	Sakalava	Homme
Tsimitsabo	: M 41	: manantany	:	Maromavo	Homme
Añotro	: M 43	: saha Tondroko	:	Sakalava Maromavo	Femme
Voribe	: M 44	: rangahy	:	Maromavo	Homme
Kalava	: M 45	: bemañangy	:	Maromavo	Femme
Tombobotsy	: M 47	: responsable Jingo Mahabo	:	Jingo Antavarabe	Homme
Kalo	: M 51	: ampitana sahany	:	Maromavo	Femme
Jaovahiny	: M 52	: tale ny ndevo kely	:	Maromavo	Homme
Mazava	: M 53	: tale ny ndevo kely	:	Maromavo	Femme
Jaomanonga	: M 56	: rangahy - adjoint	:	Maromavo	Homme
<u>Constructions</u>		manantany			
Zomba faly	: M 57:	X	:	X	X
" Porte "	: M 58:	X	:	X	X
Zomba vinta	: M 59:	X	:	X	X

rentes instances, chacune de ces dernières se trouvait dans un certain contexte de décision plus ou moins étroit selon sa place dans le système global d'une part, dans le processus particulier d'autre part ; en deuxième lieu l'ensemble du processus conflictuel correspondait à un certain réseau de communication particulier. Ces deux modes d'analyse obligés correspondent à la présentation qui suit.

On exposera ainsi en premier lieu les faits tels qu'ils ont été recueillis puis vérifiés, dans le cas des relations entre Ambalarafia et Andavakotoko, auprès d'une trentaine d'informateurs, puis confrontés à des archives privées ; dans un deuxième temps, une analyse essaiera ensuite de dégager le contexte des décisions impliquées dans le processus ; enfin dans un troisième temps, le réseau de communication établi dans le conflit sera brièvement commenté, de manière à faire apparaître les caractères formels dans un premier temps, structuraux dans un second, des processus étudiés.

FIGURE 10 - INSTANCES POLITIQUES - ABREVIATIONS.

A	=	ampanjaka be
Cd	=	conseillers du doany
Md	=	manantany du doany
Cm	=	conseillers mahabo
Sa	=	saha Ambalarafia
Sm	=	saha Manongarivo
St	=	saha Tsinjoarivo
Ea	=	épouse du 'panjaka
Se	=	saha extérieurs au mahabo
Ae	=	ampanjaka n'appartenant pas à l'unité territoriale
M	=	devin

5. LES CONFLITS (1952-1972).

5.1. (1a) En 1952 meurt Bemañangy femme légitime d'Amada depuis les années 1920.

La mort de Bemañangy a des conséquences sur l'ensemble des relations entre co-épouses du 'panjaka'. Celles-ci ont en effet des droits sur l'ensemble du patrimoine qui leur est globalement réservé. La mort de l'une d'entre elles doit augmenter ce patrimoine dont ne peuvent jouir sauf cas particulier les consanguins.

Safy Hindy se trouve alors en position prééminente. En effet, si Amada redistribue les biens dont jouissait à titre provisoire de son vivant, trois femmes sont sur les rangs :

- Volamanjaka, ampanjaka Bemazava de la lignée de Boenizara, qui ne peut de ce fait hériter de quelque manière du 'panjaka' puisque non seulement ses descendants directs mais leur groupe " du côté Bemazava " auraient des droits à réclamer sur le patrimoine Bemihisatra à sa mort ;

- Zafy, cousine au quatrième degré d'Amada, qu'il a épousé pour se concilier Bako frère de Zafy, Bako tendant à vouloir supplanter Amada par tous les moyens. Amada ne veut pas " faire de cadeaux " à Bako qui jouirait au moins à titre provisoire des biens donnés à Zafy par Amada

- Safy Hindy est fille d'un Sambiarivo de la Grande Terre chef des métayers d'Amada et qui s'entend bien avec celui-ci. De petit statut, aucun des dangers envisageables dans les deux premiers cas n'offre de pertinence dans son cas.

À plusieurs reprises Safy Hindy intervient auprès de son mari pour que celui-ci lui donne la jouissance d'une terre à revenu monétaire (plantée en poivre ou en café). Amada lui propose une des terres libres jouxtant les mahabo. Ceci, après l'acceptation de l'intéressée, suppose qu'elle justifie de son installation dans le village d'Ambalarafia auprès de l'appareil de dignitaires. Elle argue de sa qualité agnatique de Sambiarivo. On lui répond que

non seulement elle n'est pas statutairement Sambiarivo de mahabo (supra p.17) mais encore qu'elle est Antandrano par sa mère. Les Antandrano n'ont aucun droit à s'installer dans les mahabo et les fuient au contraire, les tombeaux royaux étant associés à l'intérieur des terres dans la classification locale. Enfin, toutes ces qualités s'évanouissent au profit d'une autre qui la définit avant tout : en tant que conjointe ' du 'panjaka (biby ny ampânjaka) elle est classée du côté des vivants - amin'ny manoro -, selon un statut exactement antithétique à celui de Sambiarivo du mahabo. Elle rétorque en dernière instance qu'il s'agit d'un ordre du 'panjaka. On lui répond que l'appareil du mahabo veut bien transiger à condition qu'elle n'ait au village qu'un " campement " - toby-. Quelques mois après pendant lesquels les Sambiarivo l'ignorent, elle refuse de piler le riz de sa voisine femme du fahatelo qui a le bras cassé. Alors appelé tente de la persuader, disant qu'elle n'est après tout qu'une étrangère (vahiny) au village, et qu'il faut accepter que les grands d'ici (ireo maventy ato) la commandent (mimalo izy).

Deux jeunes gens (un batteur des tambours royaux et un hanim boay, un crieur) passent et prennent part à l'altercation. Safy Hindy élève la voix. L'un des jeunes gens la traite de chienne. Elle rapporte de retour au doany l'affaire à Amada. Celui-ci propose aux conseillers du doany de punir les deux jeunes gens d'une amende de 300 Frs. Le fait n'est accepté que par certains conseillers, et la somme est abaissée à 200 Frs.

La saha représentant à Ambalarafia Safy Mainty s'empare de l'affaire car elle est très amie avec l'un des deux jeunes gens. Elle fait courir dès l'annonce de la peine les frappant le bruit qu'Amada est un transgresseur (ampandika didy) qu'il " jette " les règles de ses ancêtres (fomban'ndrazaña-nazy ariañ'). Elle n'agit pas " es qualités " (en transes).

Lors de son passage à Nosy Be aux environs de 1855-1860 Safy Mainty a rendu sacré un grand tamarin dans un village près de Jamanjary réputé pour son efficacité (hasigny). Très fréquemment les sahà utilisent pour des conflits les impliquant cet arbre sacré - togny -.

La saha de Safy Mizongo propose aux conseillers du doany de consacrer au tognny de Safy Mainty un sacrifice (tsakafara). Celui-ci est accompli dans le courant de l'année 1953.

(1.b.) En 1954 Amada est atteint de troubles graves à l'estomac. Il dit au moasy Borokasimo qu'il craint un tignny de Tsiomeko ou de Safy Mainty lié à l'affaire ayant opposé sa femme aux gens d'Ambalarafia. Borokasimo pense que la maladie d'Amada a même origine mais que le tignny n'est pas lié à l'affaire Safy Hindy. Il pense qu'il s'agit de malédictions émanant d'anadoany (supra p.) rivaux d'Amada. Il décide celui-ci à faire renouveler à Ampisikina Nord (village d'entrée d'Ambalarafia) et à la fantsina les médications qui protègent le mahabo.

Il se trouve que Safy Hindy est très réputée en matière de médications. Le 'panjaka ayant une grande confiance en elle, elle fera partie du groupe du doany chargé du renouvellement des protections végétales du mahabo, en compagnie du manantany du doany et de la femme de celui-ci.

L'opération s'effectue normalement mais peu de temps après la saha de Safy Mainty fera part de ses réticences au sujet de la participation de Safy Hindy à l'événement, à la saha de Tsiomeko Poty. Elle émet l'hypothèse qu'Amada ait voulu agresser Ambalarafia par ces médications où participait une personnalité hostile, Safy Hindy. Un rangahy du doany Avizarajoby est convoqué pour une entrevue privée et assure qu'il n'en est rien ce qui rassure Poty. Beravo la saha de Safy Mainty n'est pas convaincue.

5. 1.1. CONFLIT I - ANALYSE.

Le patrimoine des co-épouses des 'panjaka du Nord correspond essentiellement, à l'instar de celui des épouses roturières à des biens meubles, dont la jouissance ne leur donne pas de droits transmissibles vis à vis de leurs propres consanguins envers qui elles conservent par contre des droits entiers. Ce trait est la première condition d'explicitation du début du processus. Bien que mes informations soient insuffisantes à ce sujet, il semble que la prééminence de Safy Hindy correspond à une politique d'équilibre éco-

nomique entre co-épouses, qui la favorise du fait que ses affiliations consanguines ne lui donnent pratiquement aucun bien, si l'on excepte une maison de " falafa " laissée par son père mort à Marotogny après les événements cités. Cet équilibre économique correspond également à des conditions négatives : il est impossible ici de développer cette question, mais l'alliance matrimoniale reste un trait essentiel de la paix politique entre groupes 'panjaka sans pour autant que cela se double de l'acquisition de droits réels. Ce cas se présente pour les deux autres épouses dans la course, Volamanjaka et Zafy. Dans le premier cas, Amada tenta de négocier une inhumation dans un mahabo Bemihisatra - Tsinjoarivo sans succès. L'alliance avait vécu le temps de la vie de Volamanjaka, correspondait donc à une conjoncture du système. Pour Zafy les choses semblent un peu plus complexes. Amada est en rivalité voire en antagonisme ouvert depuis fort longtemps avec Bako frère de Zafy. Il semble que ce mariage corresponde à une tentative de rapprochement, assez ambigu cependant car la relation entre beaux frères reste, dans une société à forte instabilité matrimoniale, très chargée d'incertitude. Il ne semble pas en tout cas que Zafy ait même cru bon de faire auprès de son mari une demande d'octroi de terre.

Ces deux conditions implicites (- droit de jouissance opposé à droit de propriété et absence de transmission de ces droits) impliquent après l'acceptation d'Amada la ^{re} recherche d'une terre viable. Les seules terres " de réserve " sont situées dans les vastes concessions du canton d'Anorotsangana ; ou dans la concession entourant les mahabo. Sazy Hindy résidant à Nosy Be seules ces dernières sont possibles.

Dès l'instant où la proposition est faite aux responsables politiques des mahabo apparaît la notion de leur pouvoir de contrôle et le champ de référence de celui-ci ; en effet bien que la procédure d'immatriculation des terres des mahabo soit en voie en 1952, procédure faisant d'Amada le seul propriétaire légal, l'installation auprès des mahabo se double de critères d'ordre politico-rituel ancien, lesquels sont définis par l'appareil de conseillers Sambiarivo. Il y a donc ici une disjonction des critères possibles laquelle est productrice du conflit, au moins au sens latent.

Pour sa part Safy Hindy joue sur deux registres contradictoires : d'une part ses attitudes montrent qu'elle suppose le doany dominant la vie sociale des mahabo mais encore que sa qualité d'épouse du 'panjaka lui permet d'outrepasser des règles qui font partie d'un ensemble définissant sur le plan rituel l'opposition symbolique mahabo doany, et simultanément la qualité d'épouse du panjaka. Les gens des mahabo qui refusent les réactions de Safy Hindy parlent à leur tour sur un registre différent, puisqu'ils se réfèrent aux conditions impliquées dans l'acceptation de l'installation de Safy Hindy au mahabo.

Il est presque tautologique d'observer que les injures sont un mode d'expression marginal de l'hostilité, lorsque celle-ci est inexprimable selon des canaux internes. Elles prennent cependant de surcroît valeur de transgression dans un système à idéologie monarchique où chaque personnalité liée à l'appareil politique est porteuse à un certain titre d'une légitimité religieuse. Ceci est particulièrement net dans le cas Sakalava du Nord où sur le plan manifeste elles sont punies d'amendes sazy, et sur le plan latent où elles tendent, ainsi que pourraient le montrer de nombreux exemples, à faire éclater entre des individus des tensions que le cadre hiérarchique réprime.

Dans le cas présent, précisément, l'appareil Sambiarivo se trouve pris dans l'ambiguïté de la négociation amorcée avec le 'panjaka au sujet de sa femme, négociation qui n'a pris en compte que des droits d'installation, sans stipuler les attitudes escomptées de Safy Hindy. C'est à cette zone incertaine des relations qu'est du le conflit présenté, car de son côté l'épouse du 'panjaka n'entend pas perdre son statut, fût elle transitoirement considérée comme Sambiarivo.

Après la sanction l'affaire est reprise en charge par une saha, qui notons le n'agit pas es qualités. Mais, ainsi que j'ai pu l'observer même si les rôles politiques des saha ne sont réellement activées que dans des tranches l'ambiguïté subsiste autour d'elles. Mes entrevues avec les saha Amina et Mazava, à Manongarivo, par exemple, étaient toujours chargées d'une tension très perceptible bien qu'elles n'eussent alors jamais été en possession.

On craignait des maladresses de ma part, bien que théoriquement je ne parle alors qu'à des individus ordinaires. Dans la vie quotidienne aucun des actes des saha n'est d'ailleurs neutre du point de vue des significations. La saha Mazava qui à Manongarivo représentait Amada depuis la mort de celui-ci était systématiquement écoutée dans les conversations qui dans les mahabo, touchent en général de près ou de loin aux règles rituelles et au-delà au jeu micro-politique.

Ainsi l'intervention de la saha de Safy Mainty, Beravo, que je n'ai pas connue, porte-t-elle plus de poids que si des parents proches ou même les responsables politiques avaient tenté d'agir en faveur des deux jeunes gens. Mais - et c'est là semble-t-il qu'intervient le point important - le fait pour la saha Beravo de n'avoir pas manifesté son opposition en transes n'induit de réactions que préventives, comme si cette prise de position venait présager de séditions réelles, et toujours craintes. La saha Beravo agissait alors en fonction de ce que T. Parsons a appelé des évaluations, c'est-à-dire l'attente hiérarchisée des réactions d'autrui dans une situation contextuelle donnée. Les rumeurs qu'elle fait courir sur le 'panjaka - rumeurs qui d'ailleurs l'ont accompagné tout le long de sa vie - impliquent une défense de la part des instances politiques entourant le 'panjaka. Si ces instances n'agissent pas, en effet, rien dans le système n'empêche la saha Beravo d'agir cette fois es qualités, et de provoquer un conflit autrement plus difficile à résoudre puisqu'alors le 'panjaka devrait faire acte d'allégeance personnelle. Simultanément, dans la mesure où elle déplace les rôles du conflit - l'amende est tacitement acceptée - elle prend celui-ci sur sa responsabilité et dès lors le conflit est soluble selon des règles rituelles connues, liées à des dons et contre-dons cérémoniels.

L'intervention de la saha de la mère d'Amada qui joue vis à vis de celui-ci un rôle de protection permet aux instances du doany de faire rentrer le sacrifice fait au tognny de Safy Mainty dans un cadre institutionnel connu, et simultanément de n'être pas désavoué sur la question réelle de l'amende, et au-delà de la légitimité de cette sanction.

5.1.2. ANALYSE DU RESEAU DE COMMUNICATION.

Il convient tout d'abord d'expliciter les analyses formelles^{de} Chacun des réseaux particuliers de communication formés par les conflits. En effet s'il semble bien que seuls les instruments de la psychosociologie des communications (Flament 1965; Mucchieli ed. 1971) soient capables de décrire et formaliser les situations rencontrées, l'objet d'étude diffère considérablement dans ce travail des groupements ayant donné lieu aux modes d'analyses cités.

D'une part, la théorie des réseaux de communication porte essentiellement sur des groupes restreints, réunis en vue d'une tâche donnée (Flament 1965 : 6 etss). Les impératifs de l'expérimentation en psychosociologie entraînent les postulats sur le plan sociologique de l'homogénéité du groupe en tout cas par rapport à la tâche (Flament 1965 : 146 etss.) si l'on excepte l'étude encore peu développée semble-t-il des groupes de discussion (Flament op.cit. : 148). D'autre part les composants des groupes restreints sont des individus, par opposition aux instances politiques du présent travail, lesquelles, si certaines peuvent être réduites à des individus, répondent à un certain ordre idéologico-politique.

Il semble cependant que dans l'étude de structures de réseaux le caractère spécifique des groupes puisse être mis en parenthèse par l'utilisation d'instruments formels. La représentation par graphe et la quantification des communications entre instances en présence permettent de décrire instance par instance la nature des configurations rencontrées.

Du point de vue de la méthode, les situations présentées ici correspondent " a priori " à ce qu'il est convenu d'appeler le " modèle de la tâche " en psychosociologie, qui est le réseau formé par l'ensemble des communications nécessaires (Flament op.cit., : 58). Ceci signifie que le conflit pris en considération ne peut ni s'achever ni se développer si une seule des communications considérées vient à manquer. Cette condition est due elle-même au caractère nécessairement schématique de l'exposition laquelle élimine les redondances, ne serait ce que du fait des conditions mêmes de l'enquête orale, où la mémoire des informateurs réduit les faits à leur ossature. Par communication il faut entendre

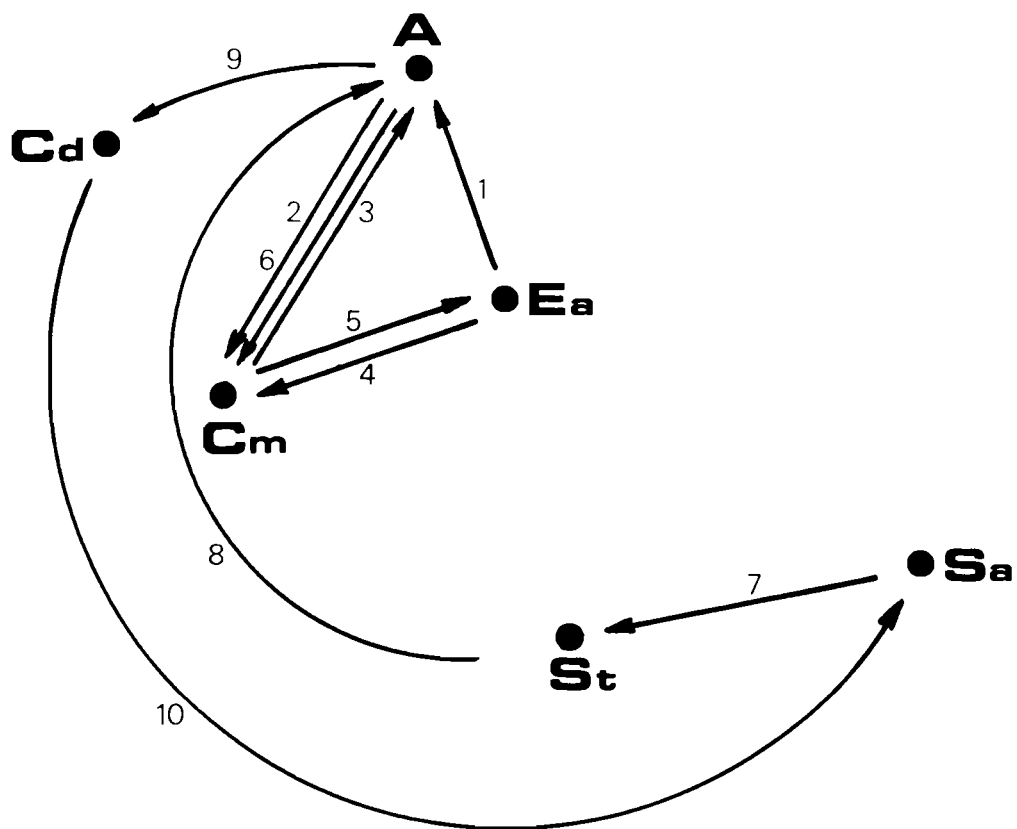


Fig.11 - Graphe du conflit 1a .

toute transmission d'information, l'hostilité étant bien évidemment elle même une transmission d'information.

5.I. 3 GRAPHE DU RESEAU ET ANALYSE SEQUENTIELLE

La morphologie générale du graphe fait apparaître un ensemble important de communications entre les instances A, Cm et Ea. Ces communications sont entourées d'une série de boucles extérieures aux instances considérées (C 7, C 8, C 9, C 10). Dès la communication 6 l'ensemble A, Ea, Cm est isolé et les communications se placent entre Sa et St (saha) pour revenir sur A (communication 8). L'ensemble des dernières communications est bouclée (communication 9, ordre d'Amada de faire un sacrifice aux conseillers du doany, C 10 exécution de l'ordre qui établit à nouveau une communication avec la saha initiatrice de c.7). Il est ici très perceptible dans la boucle " extérieure " aux instances concernées, si l'on excepte le panjaka, lequel totalise le plus de communications, que les instances E et F agissent à un niveau structurel différent des instances A, B, C, D, C 10 rétablit entre les instances A, B, C, et E d'autre part la communication coupée par l'initiative prise par E (C 7).

Si l'on développe sur le plan des séquences de communication les communications réunies dans le graphe, des points de rupture sont perceptibles, qui marquent le passage du conflit dans différents lieux de la structure :

(Ea ---- A ---- Cm ---- A); (Ea ---- Cm ---- Ea) ; (A ---- Cm)
(conflit)

(Sa ---- St ---- A ---- Cd ---- Sa). Sur le plan des communications le processus présente donc trois points de rupture.

Si l'on " développe " en effet dans l'ordre chronologique l'ensemble des communications comme ci-dessus, on voit qu'il est impossible de continuer le réseau en trois points, ce qui en clair signifie qu'on passe à un niveau structurel différent. La séquence la plus importante suit évidemment le conflit lui-même, et c'est en examinant l'ensemble de ces séquences finales qu'il sera possible d'examiner l'ensemble des modalités possibles de résolution des conflits.

Enfin il est possible de quantifier l'ensemble des communications obtenues selon la procédure classique mise au point par Bales en 1951, dans un tableau où l'ensemble des instances sont simultanément considérées comme émettrices et réceptrices, et ainsi de réperer les solidarités ou les ruptures.

R E C E P T E U R S

		A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	Total Emissions
E M E T T E U R S	A	X	1	0	2	0	0	0	0	0	0	3
	Cd	0	X	0	0	1	0	0	0	0	0	1
	Md	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0
	Cm	1	0	0	X	0	0	0	1	0	0	1
	Sa	0	0	0	0	X	0	0	1	0	0	1
	Sm	1	0	0	0	0	X	0	0	0	0	1
	St	1	0	0	0	0	0	X	0	0	0	1
	Ea	1	0	0	1	0	0	0	X	0	0	2
	Se	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0
	Ae	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0
Total Réceptions		3	1	0	2	1	0	0	1	0	0	

5.1.4 Le conflit Ib qu'on dissocie ici de Ia par souci de clarté s'inscrit dans la même série d'implications. Il fait intervenir un devin qu'on notera M.

Bien qu'il s'agisse là d'un trait apparemment événementiel, la sollicitation par Amada du devin Borokasimo correspond à ce qu'il est convenu d'appeler la mauvaise conscience. Masao Yamaguchi a montré comment particulièrement dans la royauté le roi est par position structurale et idéologique porteur de la transgression et de la violence présentes dans toute forme de pouvoir (M. Yamaguchi, 1972). Sans doute un trait tellement général ne saurait venir expliquer une série particulière de faits, mais il est bien évident qu'ici la sollicitation du devin correspond à un désir d'Amada de faire apparaître son anxiété à propos de l'affaire Safy Hindy, où il a nettement privilégié le lien conjugal aux solidarités politico-rituelles. D'un autre côté le sacrifice effectué pour bloquer les initiatives de la saha Beravo a rempli le contrat de réciprocité cérémonielle et le devin ne peut mettre en cause l'amende provoquée par la présence de Safy Hindy au mahabo, car il entrerait alors dans un domaine déjà clos par une prise de décision légitimée par les conseillers. Sans doute il paraît vraisemblable d'affirmer que Borokasimo a préféré donner des interprétations ne mettant pas en cause ses propres relations avec le 'panjaka en indiquant la relation d'hostilité, sans doute toujours présente à l'époque, entre les gens d'Ambalarafia et Safy Hindy.

Sur le strict plan des règles le 'panjaka est donc parfaitement justifié d'envoyer avec les conseillers du doany sa femme à Ambalarafia, pour autant que la parole de Borokasimo soit un préalable important de la décision. Il faut noter qu'il semble que les interprétations de ce dernier qui, ainsi qu'on l'a vu mettent pas en cause Safy Hindy ou le 'panjaka personnellement, conservent cependant la relation d'hostilité mais selon des causes extérieures, il y aurait sorcellerie d'anadoany qui ont toujours été en relation de compétition et de conflit avec Amada. Ainsi le devin Borokasimo ne fait que souligner une situation de tension qui est déjà donnée - que le mahabo d'Ambalarafia soit " ensorcelé " suppose que déjà Amada perçoit de la part de ses habitants de l'hostilité - et rapporte ce donné à la situation générale des zones

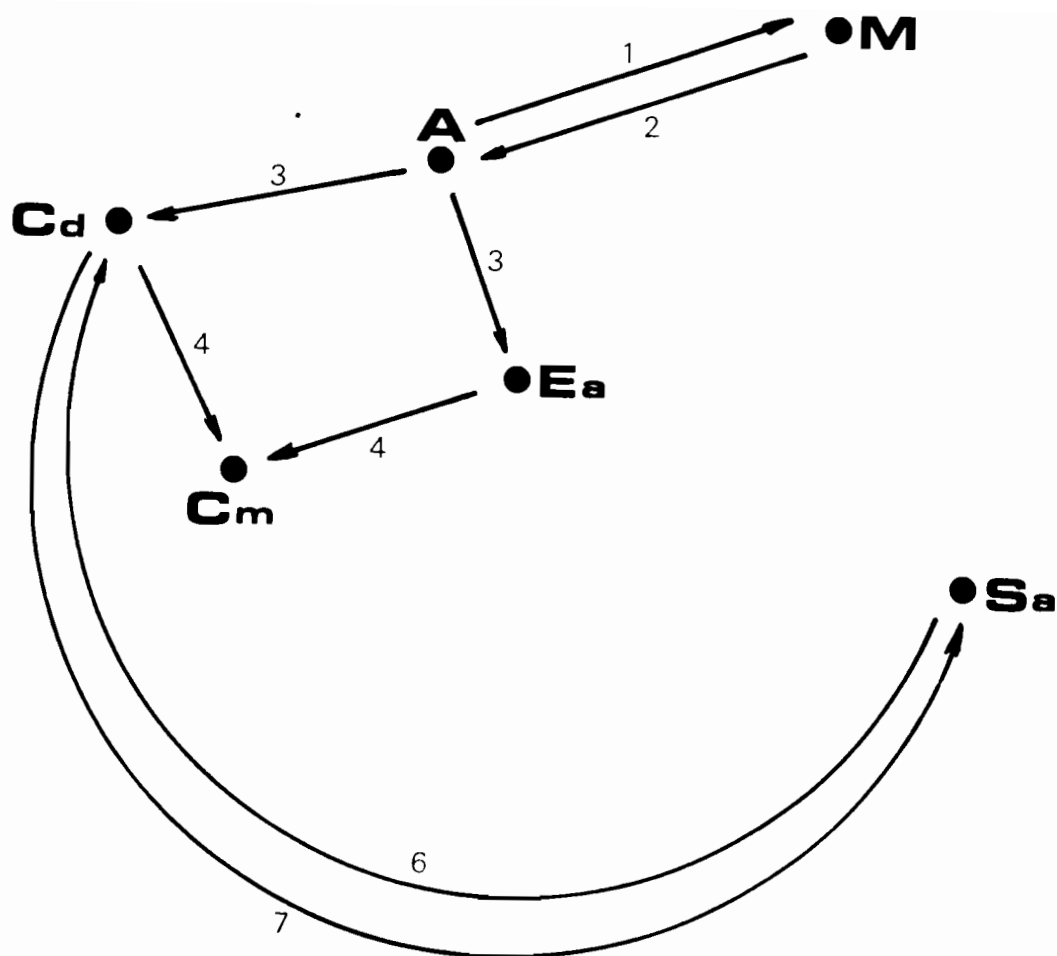


Fig.12 -Graphe du conflit 1b.

5.2.

CONFLIT 2.

En Avril 1954 les dignitaires du doany vont faire des offrandes aux mahabo (mitsaoko mahabo), acte qui revient périodiquement. La caisse de Manongarivo s'accroît de 3000 Frs, celle d'Ambalarafia de 1000. Le Manantany et le fahatelo d'Ambalarafia demandent aux conseillers du doany les raisons de cette inégalité. Ceux-ci répondent qu'il faut que l'argent rentre dans la caisse de Manongarivo car il y a encore beaucoup de travail à y faire. Les dignitaires d'Ambalarafia refusent ce point de vue, en particulier le fahatelo Jaosilamo, particulièrement virulent. Informé, Amada décide de toucher de sa colère (mahavoa heloko) Jaosilamo et l'exclure. Quelques jours après il est remplacé par Bejoro.

Bejoro (M 8) est issu du groupe de Sambiarivo Bahary qui donna à la communauté d'Ambalarafia les plus réputés de ses fahatelo. Très connu des tromba du Nord il était considéré par les Sambiarivo d'Ambalarafia comme l'un des individus les plus aptes à provoquer et à contrôler les tranches des saha représentant Tsiomeko. Ceci explique sans doute la position privilégiée de sa maison, à quelques mètres de celle de la saha principale d'Ambalarafia. Connu comme une personnalité conservatrice voire traditionaliste dans le " grand mahabo ", il affectait en 1972 une réserve et un non engagement rigoureux vis à vis des dignitaires du doany.

Bejoro à l'instar de Safy Mainty n'est aucunement sceptique-tsy mifamatra sur les mauvaises intentions d'Amada à l'égard d'Ambalarafia. Il essaie de convaincre la saha Poty d'agir pensant que sinon, des choses sortiraient " qui les perdraient, et les gens du doany aussi (misy raharaha hiboaka, mahavery zahay, mahavery ireo). Il convainc la saha Poty qui, peu après intervient auprès de la saha Amina représentant Binao. Elle l'accable de reproches concernant principalement le favoritisme d'Amada pour Manongarivo.

La saha Amina va sur ces entrefaites rendre visite à la saha de samère Safy Mizongo installée à Tsinjoarivo. Celle-ci lui conseille de faire appeler sur les lieux le manantany du doany

Mahamoudou. Elle l'informe immédiatement et la presse: " lorsque vous faites le tati bato faites un compte égal, je suis lasse de me heurter à mon aînée ". Mahamoudou prévient le Panjaka le soir même de l'entrevue. Amada décide d'exclure l'ancien manantany, Jinoro , et de le remplacer par Vita ny Masiaka.

Vita ny Masiaka (M 12) est issu d'un groupe Maromavo que les nécessités de l'exogamie a dispersé dans des villages extérieurs au mahabo d'Ambalarafia. Il n'y conserve comme parentes que de vieilles femmes sans grand statut. C'est un homme tranquille, serviable et assez respecté malgré l'ironie qui parfois plisse tout son visage, l'aspect parfois fuyant de son contact. En 1972 il cumulait depuis une dizaine d'années la charge de rangahy avec celle de chef du village d'Ambalarafia devant l'Administration. Au moment de cette première nomination deux groupes Maromavo auxquels il n'était pas lié par la parenté se disputaient la charge de manantany : celui dont est issu le manantany actuel Tsimitsabo et un autre écarté du pouvoir par la nomination de Vita, et l'exclusion d'un de ses membres Jinoro.

5.2.1 CONFLIT 2 - ANALYSE.

L'inégalité des sommes dévolues aux deux mahabo est explicable par la continuation de la construction de certains éléments du site, en particulier de la " demeure des instruments interdits (Zomba ny enta faly) entreprise en 1953, construction financée par les circulations cérémonielles comptabilisées dans la " caisse " de chacun des tombeaux. Au-delà de cette situation empirique il y a les places respectives qu'entretiennent vis à vis de l'autorité vivante les souvenirs politiques des morts royaux. La solidarité entretenue par le doany avec Binao correspond à la proximité réelle de celle-ci et d'Amada, au cycle de développement général du groupe royal. Ce cycle de développement à l'intérieur duquel sont privilégiés les rapports entre unités politiques et économiques restreintes crée donc inévitablement une situation de rareté, reflétée dans la circulation cérémonielle. Les sommes investies dans les mahabo ne peuvent être également réparties entre la création d'un nouveau tombeau et les flux qu'appelle un tombeau ancien. Idéalement cependant, plus un tombeau est ancien et plus les dons

cérémoniels doivent respecter le respect que son ancienneté même lui confère. Ces traits liés à une règle qui ne permet pas à la famille royale d'abandonner des tombeaux anciens, contrairement aux roturiers, sont évidemment porteurs de situation conflictuelles, et impliquent l'appel à une décision d'arbitrage, elle-même porteuse d'inégalité. Cette décision est de surcroît soutenue au sens latent par la nécessité pour Amada de conserver au moins un mahabo favorable, c'est-à-dire ses dignitaires et ses possédés, lesquels détournent à leur profit une partie des sommes cérémonielles.

Le refus des gens d'Ambalàrafia s'appuie sur la norme de fidélité à Tsiomeko et sa traduction, le montant des sommes réservées à son tombeau. L'exclusion de sa charge du responsable de l'opposition correspond à l'impossibilité pour Amada de trancher un tel différend par la négociation, impossibilité impliquée par les traits contraignants décrits ci-dessus. Cette exclusion se double d'une nomination qui l'annule, car des critères de compétence président au choix des dignitaires, et en l'occurrence des dignitaires compétents se doivent de jouer le jeu de Tsiomeko. La décision du nouveau fahatelo sans doute poussé par son " opinion publique " s'inscrit à l'intérieur de ces conditions. Sachant ce qu'une opposition ouverte a produit comme résultat, il lui reste l'appel aux instances supérieures de résolution des conflits, les saha. Par l'intervention de la saha Poty, le conflit réel qui fait affronter deux communautés prises dans un cadre institutionnel vient être projeté entre deux personnalités " jouant " leur qualité de maîtresse des lieux sur le mode de relations de parenté. Il faut remarquer que le résultat de ces entrevues entre saha est provoquée par une saha favorable à Amada, mais extérieure au conflit. La démarche de la saha Poty est elle-même en rapport étroit avec la personnalité du nouveau fahatelo, lequel est connu pour sa capacité de communiquer avec les possédés. L'importance de ce trait dans le " profil " des dignitaires de mahabo apparaît immédiatement à qui veut entretenir des échanges cohérents avec une possédée; particulièrement une possédée de haut statut, et même avec des possédés ordinaires.

; L'ensemble des conditions sociologiques et psychologiques définissant ce rôle politique impliquent en effet une forte intériorisation, de la part des individus en cause, de leur caractère

marginal et hors système, et, de là, des conduites fantasques comme si elles devaient toujours rester en deça d'une appréhension "commune". De la part des saha l'agressivité ouverte est rare, mais banale au contraire une attitude délibérée d'indifférence ; grave, ou à l'inverse la simulation dans le cas de tromba représentant des personnalités violentes, comme Zaman'Bao, d'une folie épisodique qui bloque absolument les échanges. Chaque possédé, guidé par le souvenir politique de la personnalité qui l'habite, se **construit** ainsi aux yeux d'autrui un rôle que le système et le consensus tacite le contraint à tenir.

Le fahatelo^{ici} demandant à Poty d'intervenir auprès de la saha Amina représentant Binao sait que l'intervention sera violente, d'autre part son but est à moyen terme de légitimer par ce biais l'affrontement ouvert qui émanait de l'appareil de dignitaires et s'est avéré insuffisant. Il faut donc utiliser le circuit des saha parallèle au circuit institutionnel, "profane", mais afin que ce circuit s'ébranle il faut tenir compte des personnalités respectives des possédées. On pourrait presque dire que le fahatelo "lache" la saha Poty sur la saha Amina, laquelle entretient avec la saha de sa mère des relations d'affection, chacun sait également que la saha de la mère d'Amada n'hésite pas à parler à son "fils". Le fahatelo cependant ignore probablement si, une fois l'intervention violente accomplie, la saha de Tsinjoarivo sera pressentie ou bien si la saha Amina fera directement part au doany. Les attentes ou les évaluations du fahatelo de Ambalarafia jouent sur deux possibilités du développement des communications après l'intervention de Poty : Amina n'a aucun intérêt à transmettre la communication puisqu'elle agit alors comme porte parole objectif d'une communauté en rivalité avec celle qu'elle représente ; mais en tant que représentant une personnalité pacifique elle ne peut activer le conflit en retour, et de surcroît elle n'est que "cadette" de Tsiomeko. Il faut donc qu'elle se "libère" de l'agression sur d'autres en espérant que la solidarité segmentaire entretenue par le groupe des saha proches du souverain l'emportera sur le désir de conserver avec Ambalarafia des rapports sinon amicaux, du moins équilibrés. Dans ces conditions il est peu surprenant que la saha de Safy Mizongo prévenue donne le conseil relati-

vement ne porteur d'implications de convoquer le manantany du doany, c'est-à-dire de se décharger à nouveau de la décision sur ses porteurs institutionnels. La décision ultime est difficile. Si en effet après l'appel d'Amina - faites le tati bato de manière juste car je suis lasse - vaha - de me heurter à mon aînée - les dignitaires du doany veulent accéder à ce désir ils compromettent la prolongation des travaux à Manongarivo, donc les devoirs rituels envers le mahabo, donc la situation concrète de la communauté et risque ainsi de faire apparaître une nouvelle zone de conflit.

Si au contraire ils refusent de créer une telle situation ils risquent de s'aliéner la personnalité d'Amina, laquelle est une clé des réseaux institutionnels et particulièrement un point d'appui important à Manongarivo. Aussi la décision d'exclusion d'un dignitaire d'Ambalarafia pour clore le processus, si elle relève sans doute d'une erreur d'appréciation politique, est elle cependant relativement compréhensible. À quoi en effet correspond cette exclusion ? À une réponse indirecte à la question posée par le conflit, car en excluant le manantany de sa charge Amada ne dit pas : " désormais nous ferons en sorte qu'il y ait une juste répartition des sommes cérémonielles " mais " dit " : " désormais nous ferons en sorte que de telles interventions n'aient plus de raison d'être ". Ceci apparaît bien dans la personnalité du nouveau manantany, Vita ny Masiaka, qui est un homme de négociation, intériorisant peu l'ordre rituel, isolé dans la communauté d'Ambalarafia et enclin de ce fait à des rapports directs avec le doany. L'erreur d'appréciation se place cependant dans l'exclusion du manantany, et non du fahatelo, qui selon mes informations n'est pas encore marqué en 1954 comme un homme de sédition. Cette décision d'exclusion ne correspond en effet qu'à une option contraignante : le 'panjaka sait qu'il ne peut supprimer Ambalarafia donc il faut renouveler les hommes qui le représentent, et aucune autre alternative ne semble viable.

5.2.2 Le graphe fait très nettement apparaître une chaîne de communications unilatérale qui " boucle " les instances M et Cm en conflit par les communications C1 à C5.

C totalise le plus de communications en tant qu'initiateur du conflit (C 1) porteur de la proposition de décision finale (C5), informateur de B (C 6). B intervient directement sur D (procédure d'exclusion) ce qu'il a institutionnellement vocation à faire ; C 7 par A réactive ainsi la procédure d'initiation du conflit en se substituant à C.

Le processus développé présente les séquences suivantes :

(M_d --- C_m --- S_a --- S_m --- S_t --- M_d --- A --- C_m.
(C_d --- conflit

On ne constate aucun point de rupture. Les émissions et réceptions sont résumées dans le tableau suivant :

R E C E P T E U R S

		A	C _d	M _d	C _m	S _a	S _m	S _t	E _a	S _e	A _e	M	Total Emissions
	A	X	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	C _d	I	X	0	1	0	0	0	0	0	0	0	2
E	M _d	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0
M	C _m	0	0	0	X	1	0	0	0	0	0	0	1
E	S _a	0	0	0	0	X	1	0	0	0	0	0	1
T	S _m	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	1
E	S _t	0	0	1	0	0	0	X	0	0	0	0	1
U	E _a	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0
R	S _e	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0
S	A _e	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0
	M	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0
Total		1	0	1	1	1	1	1	0	0	0	0	
Réceptions		1	0	1	1	1	1	1	0	0	0	0	

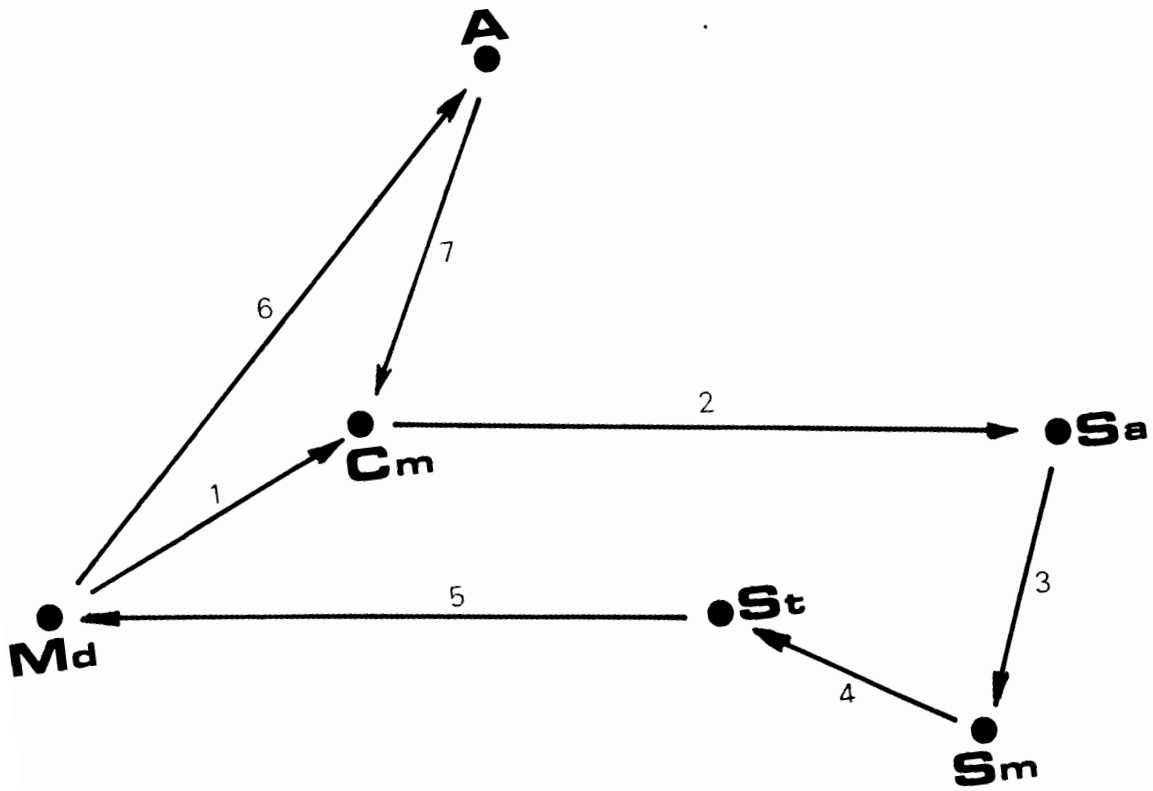


Fig.13 - Graphe du conflit 2.

5.3. CONFLIT 3.

5.3.1 En Novembre 1954 a lieu le grand fanompoaña où les dignitaires assainissent les caveaux funéraires. Bijoro qui fait partie de la " tête " du fanompoaña profite de ce cumul de charge pour inciter la communauté Bemihisatra à changer la périodicité de tels travaux à Ambalarafia. Selon une attitude qui lui est familière il se réfère aux règles rituelles du tombeau d'Andriamisara à Majunga. La périodicité y est de huit ans, ce que lui confirme des entrevues avec l'homme saha d'Andrianamboeniarivo originaire de Majunga. Il intervient également auprès de l'ensemble des dignitaires réunis à cette occasion, lors de ces assemblées éphémères qui se forment dans les instants creux, auprès des verandas des maisons, dans les recoins du fantsina qui mettent en contact des individus souvent éloignés géographiquement. C'est l'occasion que saisit le fahatelo pour proposer une demande d'atténuation du rythme des fanompoaña à Ambalarafia qui y ont lieu chaque année ainsi qu'à Manongarivo. Il met en avant deux raisons : d'une part Tsiomeko est une reine du Boeny : les grands souverains qui donnerent sa renommée politique aux royaumes de Majunga ne sont qu'une seule personne : " olo araiky ". La terminologie de parenté dispose encore d'un terme pour la lier à eux, elle est la " plante du pied " - doria - de Niranagnilitriarivo, origine^{des} Bemihisatra. Il oppose les grands tambours d'Ambalarafia bikiviro - aux hazolahy de Manongarivo, les uns purement Sakalava n'étant recouverts que de peau de boeuf, par opposition à ceux de Manongarivo où intervient la peau de chèvre. Il enchaîne auprès des gens qu'il connaît suffisamment sur le thème des ampanjaka " Boantso ", de ces ampanjaka Musulmans tels qu'Amada. Aux gens d'Ambalarafia il montre l'intérêt pour la communauté de fanompoaña plus écartés, ces manifestations étant une grande charge tant rituelle que pratique, supportée en partie par le village chaque année.

Le saha d'Andrianamboeniarivo lui dit qu'il faut d'abord obtenir l'accord de Tsiomeko. Dans la nuit suivant immédiatement le fanompoaña Tsiomeko est appelée sur la saha Poty par une assemblée réduite d'habitants d'Ambalarafia comprenant Bejoro.

Les trances de Poty étant toujours de durée réduite tous les arguments ne sont pas exposés, mais Tsiomeko parlant par Poty acquiesce cependant, dans une de ces formules sybilli^{nes} qu'affectionnent les saha de Tsiomeko : " je suis la maitresse de la loi mais vous êtes maitres des regles à appliquer (zaho tompon'ny lalana fa anareo no tompon'ny fomba atao)".

Le manantany de Manongarivo Ngahy est alors pressenti pour annoncer à Amada la proposition de changement rituel. La première réaction d'Amada est de refuser la proposition que Ngahy a transmise au manantany Mahamoudou. Informé, Amada répond : " ce qu'ils disent n'est pas vrai. La regle c'est nettoyer complètement à chaque mois Volambita ou Asarabe. Mais si à partir de cette année ils^{ne} veulent pas accomplir ce travail selon la regle qu'ils le fassent tous les trois ans ". Quelque temps après Amada convoque Vita et Bejoro d'Ambalarafia, Ngahy de Manongarivo dans le Zomba sombre d'Andavakotoko. Ngahy intervient uniquement comme témoin (vav 'olombeloña). Il demande à Vita et Bejoro : " qu'est-ce qui vous prend au mahabo " (nino kabaronareo mahabo ?) " Vita et Bejoro se refusent à lui donner les raisons d'une hostilité grandissante à son égard. " Il n'y a rien qui nous attriste " répondent ils (tsisy zaka mampalahelo).

Un mois après, en Mai 1955, Bejoro est exclu de la charge de fahatelo.

5.3.2 CONFLIT 3 - ANALYSE.

Un double champ de référence accompagne l'initiative du fahatelo d'Ambalarafia. D'une part elle répond en quelque sorte à la nomination au " grand mahabo " d'un " homme de paille ", Vita, nomination imposée dans un contexte de contrainte ouverte. Dans ce sens la séparation entre les conflits 2 et 3 est arbitraire ; en réalité, les deux conflits sont situés dans une même unité temporelle, qu'il m'a paru nécessaire de scinder par souci de clarté. L'initiative de Bejoro correspond donc à la nécessité d'une réaction de la communauté destinée à se garantir de tout déséquilibre politique ultérieur.

En effet la charge de manantany de même que celle de fahatelo est déterminante dans les prises de décision, le statut qu'elle implique largement coupée de la communauté des mahabo voire de la communauté réduite des " grands " peut amener assez facilement, de par la structure même opposant d'une par manantany et fahatelo aux autres porteurs théoriques de la décision, des conduites autocratiques contre lesquelles le système de pouvoir est mal prémuni.

En effet, si les grands s'opposent au manantany, dans un premier temps la décision sera arbitrée par le doany qui tranchera nécessairement en faveur de " son " homme.

Il faut donc que l'opposition vienne d'un individu au statut quasi égal à celui du manantany, mais jouissant de surcroît de cette renommée constituant souvent un facteur important de la mobilisation des groupes. C'est le cas de Bejoro.

D'autre part le contenu de l'initiative projetée d'emblée le conflit sur un plan rituel et, notons le, sur des questions rituelles dont les règles sont mal fixées. Sur la question de la périodicité des fanompoaña le flou des règles apparaissait particulièrement bien lors des réunions de 1972 précédant le grand fanompoaña de Juillet à Manongarivo. En l'occurrence les grands de Manongarivo avaient commis l'erreur d'"ouvrir " symboliquement la porte du mahabo - c'est-à-dire d'inaugurer un mois lunaire d'activité rituelle - pendant l'une des périodes les plus chargées d'interdits, la lunaison de Sakave. Cette erreur était due à une tentative de correspondance faites par les gens de Manongarivo entre mois lunaires Sakalava et mois du calendrier Européen. Elle se répercutait sur l'ensemble des calendriers ultérieurs car la " fermeture " du mahabo ne pouvait à nouveau s'opérer qu'à la suite d'une cérémonie réparatrice de la transgression, ce qui décalait la date du grand fanompoaña en Août, au lieu de Juillet. À ce sujet les grands de Manongarivo étaient frappés d'une amende et pour leur défense parlaient des grand fanompoaña d'équinoxe à Majunga, où les fermetures et ouvertures des " portes " de Mahabibo ne correspondaient pas nécessairement aux activités rituelles, et où en particulier pendant le mois de Sakave le bain (fitampoko) des reliques pouvait s'opérer malgré la fermeture.

Cette discussion et les arguments la soutenant ~~étaient~~ particulièrement révélateurs puisque les conseillers du doany et, à Ampasimena le vieux tale ny sambiarivo répondaient aux gens des mahabo que c'était la précisément un des traits rituels opposant les règles des mahabo du Nord à ceux de Majunga, et de sa région, et les distinguant les uns des autres.

Le terrain sur lequel se place Bijoro est de surcroît particulièrement favorable puisque l'acceptation d'un tel changement suppose une décision d'arbitrage, laquelle en matière rituelle est à peu près nécessairement le fait des grands des mahabo. Ceux-ci sont dits " tompon'ny fady ", ce qui signifie dans ce contexte non seulement qu'ils sont garants des règles rituelles mais encore qu'ils en sont les initiateurs : " nous n'oserions pas les mettre à notre remorque " dit-on souvent au doany ", tsy sakinay mampanaraka ireo ".

L'exposition par le fahatelo des préalables de la décision auprès de l'ensemble des conseillers réunis lors d'un grand événement rituel est une précaution qui aux yeux des informateurs peut paraître superflue dans le contexte. En effet les conseillers territoriaux, si beaucoup ont quelque connaissance en matière historique et rituelle, ne sont investis institutionnellement d'aucun pouvoir de décision sur ces questions ; cependant, ce sont eux qui déterminent dans les crises aiguës cette variable incertaine mais importante qu'est la rumeur publique. Dans le cas présent celle-ci serait plutôt favorable. La réputation d'Ambalarafia connu comme un mahabo à " histoires " - gidragidra - implique depuis un certain temps déjà un désintérêt plus ou moins avoué de ceux la parmi les Bemihisatra qui ne tirent pas leur statut d'une relation avec le grand Mahabo. L'atténuation du rythme des fanompoaña correspond à une diminution des risques afférents à de tels moments, de la peine prise pour réunir les hommes et les prestations en argent et en nourriture. Si chargés d'affectivité que puissent être jusqu'à des dates récentes ces grands événements sociaux que sont les fanompoaña il convient également de remarquer que, parmi les roturiers un chant célèbre après un " travail " - asa - aux mahabo la joie de revenir intact, sans s'être rendu responsable d'une faute rituelle.

Les contacts pris par le fahatelo d'Ambalarafia se placent donc sur le plan de sa propre popularité. Les conseillers territoriaux sont enfin particulièrement réceptifs aux références faites par le fahatelo au royaume du Boeny. Ces références **correspondent** à une volonté évidente de ne considérer comme nulle l'allégeance d'Ambalarafia aux descendants d'Andriantsoly, et c'est effectivement la perception qu'ont toujours, actuellement, les Bemihisatra du Nord, qui préfèrent pour leur part les danses et les fêtes à caractère Musulman qui se déroulent sans tension importante dans la petite fantsina de ce lieu hospitalier qu'est Manongarivo.

La légitimation de la décision est en dernier lieu, avant la communication avec le doany, le fait de la représentante de Tsiomeko, laquelle est évidemment dans l'idéologie la première concernée par le rythme des prestations rituelles qui sont un acte d'**allégeance** envers elle. La grande habilité de Bejoro en la matière réside dans les critères de référence choisis qui ménagent simultanément la vie de la communauté d'Ambalarafia, enjeu latent de la décision, et l'ordre idéologique et rituel. Une saha représentant Tsiomeko ne peut en effet que jouer le jeu de la nostalgie du Boeny et de l'opposition aux descendants d'Andriantsoly, deux éléments qui ainsi qu'on l'a vu définissent à eux seuls son rôle.

Elle pourrait cependant par une opposition annuler toute possibilité de changement rituel, invoquant comme à l'habitude, dans un accès de fureur simulée, le désintérêt à son égard. Il faut remarquer cependant que les conflits précédents et, en particulier celui concernant le tati bato (5.2) montraient assez clairement les intentions du doany vis à vis d'Ambalarafia. Si puissant que soit son rôle la saha Poty se placerait alors dans une situation d'isolement, opposée " par définition " au 'panjaka, et en conflit avec ses appuis naturels les grands d'Ambalarafia. Sur le plan de la circulation cérémonielle il ne semble pas que la décision d'allègement du rythme du grand fanompoaña implique une diminution des sommes rentrant à Ambalarafia et dont une partie revient aux grands et à la saha-be.

Les sommes réservées au grand fanompoaña sont en effet en grande partie consommées dans la journée où se déroule l'événement, par opposition aux événements non cycliques provoqués par les saha elles-mêmes, par les grands, ou liées aux visites de roturiers. Ces conditions permettent d'éclairer l'acquiescement implicite de la saha Poty qui dégage ainsi en partie la responsabilité de Bejoro, projetant la décision à nouveau sur le plan idéologique.

Je manque d'information sur le refus relatif du 'panjaka. Il paraît surprenant à plusieurs égards. Sur le plan économique Amada trouverait son intérêt dans l'allègement des prestations dont il est en partie responsable sur le plan financier. Mais il semble qu'il parle sur un autre plan. En effet bien qu'il ne puisse théoriquement avoir de pouvoir de décision outrepassant en matière rituelle celui des grands des mahabo, ceux-ci se trouvent alors en présence d'une personnalité attachant une certaine importance à la délivrance de connaissances traditionnelles, et s'étant ainsi construit une place assez particulière dans la communauté des experts sur ces questions. Le souvenir des chroniqueurs le définit encore comme un " montreur de catégories " - ampanambara firazañana -, montrant ainsi que ce rôle était quasiment officialisé. Il serait donc vraisemblable qu'Amada refuse dans un premier temps la proposition des grands des mahabo par simple référence à des règles rituelles considérées comme convenables. Le fait qu'il propose à son tour une solution intermédiaire montre qu'il est cependant conscient de l'impossibilité d'imposer totalement sa volonté sans provoquer des oppositions graves, ouvertes, où la saha Poty interviendrait probablement es-qualités.

Il y a également un caractère négociateur dans la convocation par Amada des deux principaux responsables d'Ambalarafia. Au-delà du conflit particulier il semble qu'alors le 'panjaka " décode " l'initiative prise par eux sur le plan rituel et tente de percer les raisons de ce qui s'avère être un acte d'hostilité, lié aux rapports généraux avec le doany et aux précédents conflits.

Dans l'ensemble de ces deux entrevues les champs de référence sont complexes. Du côté du 'panjaka ainsi qu'on l'a vu une hypothétique fidélité à des règles flottantes comme on l'a remarqué, est privilégiée à une décision financièrement avantageuse. Les évaluations du 'panjaka, en l'occurrence, se placent sur le plan idéologique et rituel en estimant que c'est bien dans l'affaire présente le plan pertinent : " les antimahabo se trompent ", dit-il. Il n'hésite pas ainsi à contrecarrer l'acquiescement implicite de la saha de Tsiomeko elle-même. Du côté des " grands ", le mutisme est une réaction inattendue dans une situation où, d'ordinaire, des conversations longues et animées sont l'indispensable préalable de la décision finale.

Ainsi les grands, en se taisant, opèrent-ils une disjonction dans ce que le 'panjaka pense être le champ de référence unique, les règles rituelles. Ceci est perceptible dans l'objet de la convocation qui dépasse la situation particulière pour prendre pour objet " ce qui se passe au mahabo ". Ici l'initiative de Bejoro est prise pour ce qu'elle veut être, un acte de méfiance voire de sédition contre l'autorité centrale. On a ainsi dans la structure des décisions des deux parties un chemin inverse, les grands du mahabo prenant la responsabilité d'un acte hostile mais le transposant sur le plan rituel, et le 'panjaka contre qui est dirigée l'hostilité au moins au plan symbolique acceptant la référence rituelle dans un premier temps, pour la transposer dans le domaine des enjeux réels, la vie concrète de la communauté d'Ambalarafia et les rapports qu'il entretient avec celle-ci. En dernière analyse cette transposition explique le mutisme de Bejoro en particulier, lequel ne pourrait devant le 'panjaka dire la signification de son acte, qui est de répondre à l'injustice ressentie devant les décisions finales impliquées dans le conflit 5.2..

La décision d'exclusion de Bejoro est compréhensible dans ces conditions, puisque le 'panjaka ne peut dans la situation de tension conserver au grand mahabo un responsable qu'il sait hostile. Il s'agit là d'une décision très délicate cependant - sarotro - car les dignitaires s'accordent sur le caractère quasi

permanent de la charge de fahatelo, laquelle à l'inverse de celle de manantany n'est pas considérée comme liée en partie à l'approbation de la communauté Sambiarivo, mais attachée aux morts royaux eux-mêmes. Ceci explique, ainsi qu'on aura l'occasion de le voir dans la suite, que l'exclusion d'un fahatelo soit nécessairement suivie de la nomination d'un remplaçant au " profil " très analogue à celui de son prédécesseur.

Le processus développé présente les séquences suivantes :

(conflit)

Cm ---- Se ; Cm ---- Cd ; Cm ---- Sa ----- Cm ---- A ---- Cm
----- A ----- Cm.

Il y a deux points de rupture qui ne correspondent cependant pas à des niveaux structurels différents dans le processus de communication. Les émissions et réceptions sont résumées dans le tableau suivant :

R E C E P T E U R S

8															
		A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	M	Total		
														Emissions	
E M E T E U R S	A	X	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	2		
	Cd	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
	Md	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0		
	Cm	2	1	0	X	1	0	0	0	0	0	0	4		
	Sa	0	0	0	1	X	0	0	0	0	0	0	1		
	Sm	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0		
	St	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0		
	Ea	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0		
Total	Se	0	0	0	1	0	0	0	0	X	0	0	1		
	Ae	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0		
	M	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0		
	Réceptions	2	1	0	4	1	0	0	0	0	0				

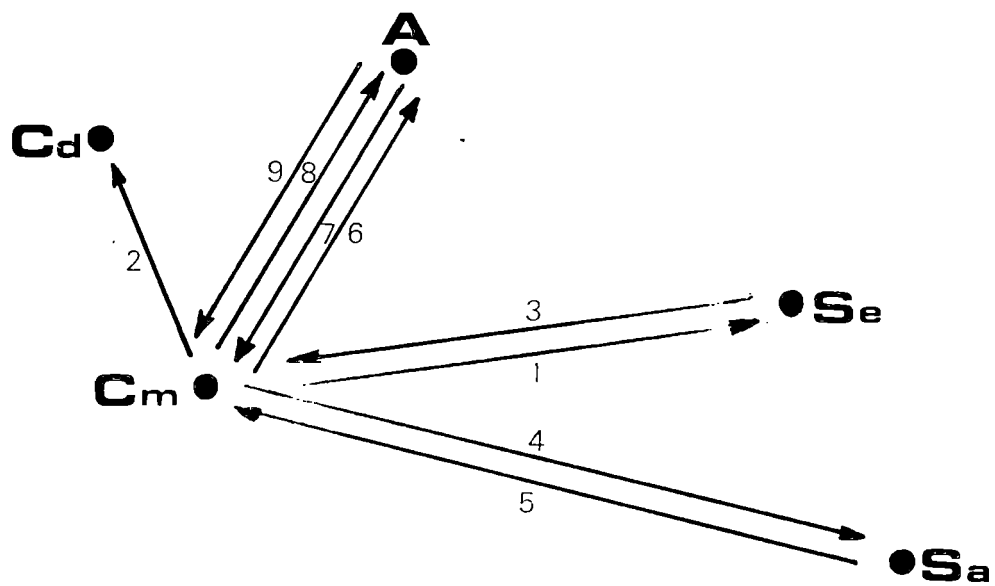


Fig.14 - Graphe du conflit 3.

5.4. CONFLIT 4.

5.4.1 En Juin 1955 l'ancien fahatelo exclu, Jaosilamo, le remplace. Peu après cette nomination le 'panjaka essaie d'obtenir le bornage définitif des terres des mahabo entrepris aux environs de 1945. Pour couvrir les frais qui s'avèrent élevés, sur le conseil semble-t-il d'un chef de district français peu favorable aux relations foncières des sambiarivo et du 'panjaka fondées sur une sorte de contrat féodal, il décide de soumettre à un impôt les produits des terres à riz et des jardins. Le manantany Vita est chargé de répercuter cet ordre dans les deux mahabo. La décision est très mal accueillie à Ambalarafia particulièrement où le niveau de vie est semble-t-il plus faible encore qu'à Manongarivo. Les femmes qui gèrent les budgets sont les plus âpres. Elles reprochent violemment à Bejoro son essai d'alléger le rythme des fanompoaña qu'elles associent ainsi que la saha de Safy Mainty à la décision du 'panjaka. Elles proposent de revenir sur cette innovation rituelle. Bejoro et un Sambiarivo Maromavo réputé, Tsimitsabo, expliquent les raisons de cette décision, légitimée par les paroles prononcées par la saha Poty représentant Tsiomeko. Tous deux s'accordent à déclarer qu'ils ne peuvent à présent revenir sur cette décision, sans apparaître faibles aux yeux du doany. Certains proposent de refuser l'ordre en s'appuyant sur la qualité de " maitresse de la terre " (tompon'tany) de Tsiomeko. Vita qui en tant que chef de village connaît les procédures en matière foncière explique que ceci amènerait assez probablement à un procès contre certains d'entre eux qu'Amada gagnerait sûrement. Il explique qu'il subsiste des traces des demandes de bornage dont certaines ont été directement adressées au gouverneur Soucadeaux, et que leur droit de fait ne pourrait jouer. Après de longues discussions le noyau de dignitaires décide de faire intervenir le manantany de Manongarivo Ngahy. Vita propose qu'au lieu d'intervenir directement contre le 'panjaka on touche auprès de lui la personnalité qu'on soupçonne d'appuyer ces entreprises en sa qualité de conseiller municipal, Mahamoudou. Ngahy a du ressentiment contre Mahamoudou du fait de la conduite de la femme de celui-ci au mahabo de Manongarivo. Celle-ci est en

effet assez fréquemment appelée à Manongarivo pour deux raisons.

D'une part elle rend fréquemment visite au gendre et à la nièce parallèle - zanaka - de son mari. Lors de ses visites on lui reproche d'être méprisante mihavoño - du fait du statut de son mari. Une des anciennes femmes de celui-ci est l'une des saha de Manongarivo. À plusieurs reprises D femme de Mahamoudou l'a injuriée ; à l'occasion d'un fanompoaña, elle l'a même accusée de vouloir empoisonner son mari parce qu'elle lui avait apporté du riz. La saha Agnivaña n'a pas répondu parce que D est possédée d'un tromba célèbre pour sa méchanceté, Akanjo vola dite " njarin'Ndramaro " la mère de Ndramarofaly.

C'est fréquemment ce tromba qui intervient pour " faire sortir " des esprits sur de nouveaux possédés. Ce pouvoir explique sans doute les craintes de la saha Agnivaña qui ne représente qu'une jeune fille craintive petite fille de Binao et adoptée par elle, qui serait probablement étouffée - setry - si un conflit entre elles venait à se développer sur le mode imaginaire. Ngahy intervient contre Mahamoudou au doany par l'intermédiaire de A. oncle maternel de la saha Agnivaña, et dignitaire. Celui-ci promet de l'appuyer disant que certains conseillers en avaient assez de D, qu'elle était un peu trop folle (adala loatra). A. va voir Amada et lui dit tout d'abord que les conseillers du doany en avaient assez de D. qui les " accablait de " mots " (nantomboko ireo teny). Le 'panjaka ne s'entend pas très bien avec A. parce que celui-ci lui est apparu plusieurs fois comme un défenseur des gens des mahabo. Il l'écoute cependant parce qu'il sait que D. du fait de sa jalousie pour Agnivaña a fait beaucoup de désordre au doany. Amada lui en a fait reproche à plusieurs reprises et est intervenu directement. A. glisse ensuite qu'elle ne respectait pas assez les antimahabo quand elle faisait des visites à Manongarivo. Il prétend que c'est elle qui pousse Mahamoudou à informer le 'panjaka des mauvaises intentions des gens d'Ambalarafia, parce qu'elle méprise tous les antimahabo. Il demande si ce n'est pas elle qui a appuyé Mahamoudou afin qu'il conseille au 'panjaka d'imposer les gens des mahabo sur le produit de leurs terres ; il dit enfin

qu'il serait prêt à la croire, parce que chaque fois que le 'panjaka leve ce genre d'impôts c'est Mahamoudou qui les reçoit et que " sur dix parata ils n'en voient passer qu'une " (añatiny parata folo parata raiky fo hitany). Sur ce dernier point Amada répond à A. qu'il sait très bien que les conseillers du doany sont comme " une main où seul le majeur se leve " en accompagnant ses paroles du geste de la main caractéristique pour exprimer les hiérarchies (le majeur tendu s'oppose aux autres doigts repliés).

Sur les autres points il dit qu'il va convoquer Mahamoudou devant Saidy Alaoui, chehy (responsable religieux) de la mosquée du Vendredi à Andavakotoko, qui servira de témoin. A. demande que tous les conseillers viennent. Amada refuse car cela signifierait que Mahamoudou est mis en cause en tant que manantany. Seul est également convoqué par Amada le rangahy Bao très ami de Mahamoudou. Celui-ci est en position d'infériorité vis à vis du 'panjaka depuis plusieurs années car tous ses meubles sont gagés aux profits d'Amada (il a dû changer de maison car il était dans l'obligation d'adopter ~~une~~ de ses sœurs devenue folle et un petit fils de sa femme). Il est donc contraint d'exposer ce que lui a appris entre temps son gendre de Manongarivo, Aly, à savoir que ces attaques étaient provoquées par la décision du 'panjaka concernant le riz et les jardins appartenant aux antimahabo. Amada se voit semble-t-il en mauvaise position vis à vis des antimahabo qui ont ainsi montré leur opposition. Il se contente de blâmer Mahamoudou de la conduite de sa femme devant Said Alaoui. Devant celui-ci également Mahamoudou promet de réconcilier D. avec la saha Agnivaña et par ce moyen avec les gens de Manongarivo.

En Août 1955 une transe de D. " appelle " mikaiky Ndramañarakarivo tromba d'Agnivaña. Celle-ci est contrainte de se rendre à Befotaka. Les deux femmes rentrent en possession et Agnivaña interroge (mangala vava) le tromba de D. Celui-ci dit qu'elle veut d'elle son dû (tamby). Agnivaña lui donne deux pièces d'or et une bouteille de peppermint. Les gens d'Ambalarafia l'apprennent et Ngahy leur rapporte que le 'panjaka diffère l'ordre concernant leurs biens. Jaosilamo, le fahatelo, déclare à plusieurs reprises

à Ngahy et à d'autres dignitaires que ce recul montre qu'Amada a " plusieurs lois " (maro lâlana). Il montre qu'Amada ou Mahamoudou en provoquant une réconciliation seulement entre le doany et Manongarivo par l'intermédiaire de D. ... et Agnivaña abandonne Ambalara-fia. Il considère que l'affaire n'est pas close et expose les faits à l'ampangataka du royaume, Antilahy. Jaosilamo appuyé par Tsimi-tsabo demande au premier des responsables rituels du royaume qu'il transmette à Amada que l'affaire mérite un takitaky, cérémonie d'allégeance directe envers les morts, du 'panjaka vivant auprès de Tsiomeko. Antilahy répond qu'il n'en est pas sûr. Les difficultés d'Amada parviennent aux oreilles du chef de district qui se refuse à mettre en train la procédure de bornage tant que les choses ne sont pas plus claires.

rêve n°I

En Janvier 1956 le rangahy Tama, Anjoanais pur, ramené d'Analalava par Mahamoudou au retour d'un voyage à Antsohihy parce qu'il était " fortement possédé " (voasambotro mare) du tromba d'Andriantsoly ascendant direct d'Amada fait le rêve suivant " Tama voyait un rêve qui disait : le " district " hurlait le 'panjaka Amada est un accapareur de terres. Quelqu'un disait : allez appeler Ndramandrambiarivo (nom posthume de Safy Mizongo) et prenez une chevre grise amenez la ici.

Le lundi suivant le rêve une cérémonie d'éloignement des mauvais sorts (sadaka) est faite par Tama qui y agit en tant que représentant d'Andriantsoly, la saha de Safy Mizongo, et Mahamoudou. Après cette cérémonie, Amada demande à Mahamoudou de faire venir sur lui Botoankoay, un esprit archaïque réputé pour ses facultés de divination qui accompagne son " grand " tromba, Andriamisara, afin de tirer au clair cette affaire de terres. Botoankoay déclare que le " district " en veut à la saha Amina représentant Binao, qui l'aurait maudit. Les dignitaires du doany décident de monter au mahabo de Manongarivo accompagnés du 'panjaka Amada ce qui est extrêmement rare pour cultiver en signe de bonne volonté la rizière de la saha Amina, puis de lui adresser une requête d'apaisement (hataka).

Le même jour Jaosilamo décide de faire rentrer en transes la saha Poty afin de pouvoir lever à Ambalarafia l'interdit de culture du Vendredi, normalement suivi par les Antandrana et non les Sakalava Bemihisatra. Tsiomeko accepte mais aucune information n'est adressée au 'panjaka. Amada convoque le lendemain tous les " grands " d'Ambalarafia et le manantany et un dignitaire de Manongarivo comme témoins. Il leur demande la raison de leur acte. Ils disent que puisque le 'panjaka abandonne Tsiomeko ils n'ont pas à suivre des interdits qui ne sont pas ceux de Tsiomeko. Qu'ils manquent de temps pour cultiver leurs terres. Amada leur répond que lui aussi au même titre que Tsiomeko est tompon'ny fady maître des interdictions. Et que donc il n'accerte pas comme légitime la transe de la saha Poty, que ceux qui ne suivront pas l'interdit du Vendredi seront désormais considérés comme des sorciers (ampamorikin'fanjakana). Jaosilamo dit qu'il pense qu'Amada doit faire un takitaky après ce qu'il vient de dire, que Tsiomeko est en courroux (malahelo).

De nouveaux travaux engagent d'importantes sommes à Manongarivo à partir de Février 1956. En Mai alors que ces travaux (construction d'une " petite fantsina ") ne sont pas achevés, les deux fahatelo de Manongarivo et d'Ambalarafia accompagnent au doany un sambiarivo d'Ambalarafia.

rêve n°2

" Il y avait un rêve qui était " sorti " sur Lemaka. Le 'panjaka Amada était à l'intérieur de l'enceinte funéraire d'Ambalarafia et disait : " faites vite mon takitaky car je suis étouffé ; tous les Sambiarivo étaient à la porte, les suivantes dansaient au pied de la résidence des tambours (I), il y avait quelqu'un qui plantait les pieux de l'enceinte et quelqu'un disait : Mahamoudou personne d'autre que lui ne s'appuie sur le 'panjaka ; il saurait dire ce qu'il faut ".

Pendant le mois de Sakave où les activités politico-rituelles sont interdites (à cheval sur Juin et Juillet) la saha Amina rapporte au fahatelo de Manongarivo un autre rêve.

(I) - Zomba ny bikiviro - voir lexique

rêve n°3

" elle voyait Ndrāmamalikiarivo parler à Binao. Ndrāmamalikiarivo disait : " qu'est-ce que tu attends de ton Amada. Je le tuerai ou je " casserai " sa richesse. Binao disait : " pour quelle raison ? " Ndrāmamalikiarivo disait : " c'est comme ça ". Binao répondait " je ne peux accepter cela, je changerais de place et m'installerais chez ma njary be Fatoma à Mitsinjo ".

A la suite de ce rêve Mahamoudou et trois rangahy du doany font rentrer en transes Poty à Ambalarafia. Tsiomeko qui parle sur Poty répond lorsqu'on lui demande quelle est l'origine de sa colère : " Je n'aime pas la police Merina. Et tous les Sakalava qui font des bals à Manongarivo je ne les aime pas. Et les gens qui portent des chaussures au Mahabo je ne les aime pas. Et les radios qui distillent des airs " Hova " je ne les aime pas. Et la biby Safy Hindy qui est installée ici au mahabo je ne l'aime pas ".

Après une quinzaine de jours de discussion au doany où est souvent convoqué l'ampangataka du royaume Antilahy, Amada décide d'intervenir contre la structure d'Ambalarafia. Fin Juillet 1956 Antilahy, Mahamoudou, et deux rangahy du doany montent à Ambalarafia. Ils excluent le fahatelo Jaosilamo et le remplacent immédiatement par sa cousine parallèle Tsiapetraka. Antilahy décrète que " dorénavant aucun habitant du mahabo ne pourra appeler ces ancêtres du pouvoir qui savent habiter l'être humain car ce serait de la sorcellerie ; que personne ici n'a le droit d'avoir une radio ; personne de porter des chaussures ou de venir en voiture ; que tous les gens vus à accomplir de tels actes seront pris et considérés comme des ensorceleurs du pouvoir ".

Les saha de Safy Mizongo et de Binao font une requête d'apaisement et une malédiction (hataka ndraiky hozoño). Des dons en pièces d'or et d'argent sont faits à la caisse du mahabo d'Ambalarafia.

Une grande tension succède à cette décision. L'un des effets les plus spectaculaires de celle-ci est la totale claustration de la Saha Poty que seule désormais sa fille Anara pourra approcher

en dehors des événements publics. Les accusations de sorcellerie prolifèrent.

Une tentative d'empoisonnement est constatée contre un Sambiarivo parent de Tsimitsabo qu'on soupçonne d'avoir provoqué les transes violentes de Poty. Amada le chasse d'Ambalarafia.

Simultanément il décide sous la pression presque unanime des conseillers du doany de consacrer à l'érection de caveaux funéraires en ciment des sommes analogues à celles dépensées depuis quelques années à Manongarivo. Aucun Sambiarivo d'Ambalarafia ne fait partie de la " tête " du fanompoaña.

5.4.2. CONFLIT 4 - ANALYSE.

La décision qui engage la quatrième des processus présentés est liée à l'une des relations les plus tendues entre le 'panjaka et la communauté d'Ambalarafia à savoir les questions foncières. Idéalement cette relation peut être comprise comme un contrat tacite lié à une réciprocité de services : les terres - une quarantaine d'hectares - environnant les deux mahabo sont par droit traditionnel la propriété de la famille royale Bemihisatra du Nord depuis Tsioneko. Les communautés Sambiarivo ont un droit d'usage sur ses terres et en échange fournissent au 'panjaka les services rituels afférents aux tombeaux royaux. Pendant longtemps, les terres cultivées furent uniquement des terres à riz et les conditions du contrat variables : les périodes de disette, comme pendant les années où le Nord subit le contrecoup de la crise économique Européenne, furent marquées par une exploitation des terres à riz sans contrepartie ; en temps normal, le métayage au tiers en nature était pratiqué (toko telo).

Les difficultés commenceront après la fin de la seconde guerre mondiale lorsqu'Amada décida à l'instar de nombreux Sakalava de généraliser la plantation dans la concession du mahabo de cultures pérennes, en particulier de café. D'une part les Sambiarivo devenant également métayers étaient ainsi astreints à un surcroît de travail qui selon eux n'était pas rentable compte tenu des faibles rentrées d'argent correspondantes ; d'autre part le temps de

travail disponible, suffisant pour la seule culture des terres à riz, se trouvait alors amoindri relativement par les jours interdits (Mardi, jeudi et une partie du Vendredi).

La réprobation est immédiate lorsque la demande de procédure de bornage adressée à Soudecadeaux parvient aux oreilles des Sambiarivo. Sur le plan des relations d'autorité ceci correspond en effet à la possibilité pour Amada d'exercer sur les métayers un pouvoir discrétionnaire, du fait de sa qualité de propriétaire au sens juridique Occidental. D'autre part il ne leur paraît pas convenable qu'un descendant d'Andriantsoly confisque ainsi une terre dont métaphoriquement ils ne reconnaissent la propriété qu'à Tsiomeko. Ces conditions expliquent l'exploitation souvent peu énergique des terres de métayage, à la production en café largement inférieure à la moyenne des productions par hectare, semble-t-il.

Cette " mauvaise volonté " des Sambiarivo est largement cause de la décision murie d'année en année par Amada et ses conseillers proches, de borner définitivement la concession. L'année 1955 semble particulièrement indiquée puisqu'alors les prix internationaux du café commencent à subir la hausse sensible qui atteindra son maximum en 1960. Dès l'abord c'est ce qu'il est convenu d'appeler une " épreuve de force " qui est engagée puisqu'il s'agit d'un ordre transmis selon la structure hiérarchique, d'une instance à une autre, sur une question qui les oppose ouvertement. Sur le plan structurel, l'opposition de la communauté Sambiarivo correspond dans son champ de référence à ce qu'elle perçoit comme une modification du champ politique concerné, Amada par le bornage définitif des terres contrôlant une nouvelle zone de pouvoir. De surcroît, l'idée de financer les opérations de bornage et d'achat par la levée d'un impôt est évidemment porteuse de conflits, car chacun sait que les titres fonciers ne portent que le nom du propriétaire juridique et de ses héritiers si la propriété est encore indivise. Dans l'esprit du Manjaka et même actuellement de la famille royale d'Andavakotoko cette décision aurait cependant simplement correspondu à une sorte de reconnaissance implicite du caractère collectif des terres des mahabo. De fait en 1972 les conseillers du doany incluaient la concession des mahabo dans les catégories de terres qu'il serait impossible de vendre sans l'accord

des Bemihisatra, c'est-à-dire d'eux-mêmes, par opposition à d'autres propriétés considérées comme achetées avec les revenus personnels d'Amada.

La position de force d'Amada dans l'affaire est révélée par les deux principaux porteurs des décisions, opposés alors à leur opinion publique, Bejoro et Tsimitsabo, qu'on accuse par leurs menées de révolte et en particulier par leur décisions de changements rituels d'avoir provoqué les mauvaises dispositions du 'panjaka. Vérification faite, il semble qu'il ne s'agisse là que d'une tentative de trouver des causes à des événements liés à la conjoncture économique générale. Il semble qu'alors dans l'esprit du 'panjaka, en tout cas au niveau conscient, s'impose seulement la nécessité d'en finir avec une procédure engagée depuis plus de cinq ans. L'hypothèse envisagée par Vita d'un procès révèle à son tour la réalité de la situation de force : Amada est toujours en 1955 gouverneur à titre politique du district de Nosy Be et certes l'issue d'une confrontation judiciaire entre lui et les Sambiarivo ne fait aucun doute. S'il est impossible d'attaquer le 'panjaka sur son terrain et plus généralement s'il est hasardeux, en s'opposant directement à lui de risquer des poursuites judiciaires il faut donc utiliser les réseaux de l'appareil politique traditionnel, en projetant le conflit sur des partenaires consentants.

La modalité de cette projection est remarquable, car, à l'exemple de toutes les décisions basées sur des évaluations déjà rencontrées dans ce travail, elle prend appui sur l'ensemble des structures politiques. D'une part on prend pour émissaire un homme en conflit avec l'instance qu'on veut atteindre ; en deuxième lieu, le 'panjaka qui est l'instance qu'on veut atteindre n'est attaqué que dans l'un de ses appuis forts, son manantany ; en troisième lieu, ce n'est pas le manantany lui-même qui est mis en cause, en tout cas dans un premier temps, mais sa femme.

Il est nécessaire ici de préciser que la plus grande partie des dignitaires n'a pas des critères de choix illimités dans l'obtention d'un conjoint. Lorsqu'il s'agit de dignitaires de haut statut comme le manantany du doany l'approbation du 'panjaka s'impose.

En l'occurrence la femme de Mahamoudou fut cause d'assez nombreux points de friction entre Amada et son manantany, celui-ci lui ayant présenté sa femme en 1938 sans que pour autant une franche approbation se dégage de l'entretien. Or le choix d'une épouse est important à de nombreux égards. Il faut qu'elle soit porteuse de secrets, et dans la mesure où le statut de son mari rejaillit sur elle, elle doit manifester des qualités d'obéissance civile et de discipline. De surcroît, c'est elle qui en l'absence de son mari doit savoir aiguiller les visiteurs toujours en grand nombre lorsqu'il s'agit d'un manantany de doany, éconduire les importuns, savoir quelles sont les affaires qu'elle peut elle-même orienter. En l'occurrence, la conduite de D. est donc directement sous la responsabilité du manantany et de la mère de celui-ci, laquelle alors très âgée était à plusieurs reprises intervenue auprès de son fils à propos de la conduite de la femme de celui-ci. Dans ces conditions il est évident que la prise en charge par une autre instance que la rumeur publique de l'inconduite de D., à qui on reproche en particulier non seulement son manque de respect envers une saha de Manongarivo mais encore d'être " bécheuse " mihavoña envers les conseillers du doany peut entraîner envers Mahamoudou des conséquences disproportionnées à l'apparent caractère bénin des accusations proférées, en tout cas dans un code occidental. Il suffit cependant pour se convaincre de l'importance du lien conjugal en matière politique de citer l'exemple en 1972 d'une affaire concernant Mr. Ahmady Andriantsoly et sa femme, celle-ci ayant été contrainte de divorcer par suite de son manque de respect supposé envers les visiteurs et en particulier envers la saha actuelle de Safy Mizongo, une jeune Antimoro autrefois très liée au 'panjaka, sa conduite entraînant des réactions notables au moins au sein de la communauté du doany d'Andavakotoko.

L'entreprise de dénigrement est d'autant plus forte qu'une personnalité aussi fortement marquée que le manantany Mahamoudou ne peut qu'avoir suscité certaines inimitiés au sein des conseillers du doany ; son prestige de moasy qui va aussi loin que Diego-Suarez, Antsohihy, Analalava voire Majunga, se double d'un grand respect voire d'une certaine crainte envers l'autorité

incontestée accumulée en trente ans d'exercice d'un pouvoir quasiment sans partage, à tel point que malgré ses dénégations beaucoup de Sakalava, venant à lui solliciter une décision d'arbitrage, n'hésitent pas à le traiter d'ampanjaka be des Bemihisatra. Cette personnalité d'un dynamisme extrême, d'une étonnante ténacité est si crainte dans le Nord que beaucoup de Sakalava lui prêtent la possession de médications aody puissantes, telles que le fandimby lahy qui, dit-on, provoque à la seule vue de la personne qui le porte un esprit de soumission.

La centralisation effectuée dans l'exercice du pouvoir " profane " à Andavakotoko par Mahamoudou Daoud s'oppose ainsi par la ~~présence des organisations~~ à l'ensemble des conseillers censés exercer avec lui un pouvoir de type collégial, mais parmi lesquels aucun n'atteint l'influence qu'il exerça pendant des années sur Amada, personnalité crainte également que seul un " alter ego " comme Mahamoudou arrivait à contrer.

L'importance prise par Mahamoudou parmi les conseillers directs, importance appuyée sur la personnalité du manantany mais entretenue et comme enrichie par la totale confiance d'Amada, explique la gravité de l'accusation, au niveau de la structure même du pouvoir Bemihisatra. En effet bien que le couple conseillers directs -'panjaka soit théoriquement porteur de tensions, - un contrôle direct sur les menées politiques du 'panjaka est institutionnellement le fait des conseillers du doany, qui ont même en partage avec les grands du mahabo pouvoir de destitution faopakana - on est cependant là en présence du couple fort du système, du fait d'une politique conjoncturelle des 'panjaka qui pratiquent vis à vis des conseillers une politique de gratification au moins apparente, d'autre part du fait de l'équilibre général des zones de pouvoir les partenaires des tombeaux royaux étant, comme on commence à le percevoir, de perpétuels révoltés, de par leur place structurale même. Dans la triade il est évident que si l'un des partenaires quel qu'il soit ne " joue pas le jeu " les deux autres se trouvent nécessairement en position objective d'alliance.

Le trouble jeté par la rangahy A. porte donc en fait sur les points forts du système lui-même. Ceci explique qu'Amada se refuse à faire examiner le cas de Mahamoudou par l'assemblée collégiale des conseillers, de peur que A. ne gagne à sa cause ceux des conseillers qui pourraient être eux-mêmes en position de rivalité secrète envers leur manantany, et trouveraient ainsi l'occasion de se débarrasser d'une personnalité omni-répresente mais encore de nommer " quelqu'un à eux " dans ce poste clé.

J'ignore si à l'époque du conflit les individus de la faction opposée à Mahamoudou étaient au courant du gage debaka le liant au 'panjaka. Il s'agit là d'un élément pivot du processus. Mahamoudou aurait pu en effet, si il n'était pas en cette occasion dominé en quelque sorte par Amada, s'opposer directement non seulement à celui-ci mais encore balayer d'un geste les accusations portées contre lui, y compris celle de détournement du tati bato fort vague d'ailleurs, ainsi que le montre la réponse du 'panjaka. En l'occurrence c'est au contraire un risque trop grand : il ne peut en effet envisager la possibilité que l'opposition ouverte de sa part vienne redoubler et non éteindre l'action de ceux qui le mettent en cause. D'autre part, s'il n'avait pas alors été lié au 'panjaka il n'aurait pas eu ainsi qu'il l'a fait à exposer les causes réelles du conflit, ce qui nécessairement le met dans une situation délicate d'hostilité ouverte envers les gens des deux mahabo, contrairement à son habituelle position de négociateur vis à vis de l'ensemble des dignitaires, qui fut selon ses propres dires l'un des éléments de son succès politique. Une série de déterminations le contraint donc à la solution unique qui, si elle éloigne de lui l'importance des accusations, le place vis à vis de l'appareil des tombeaux royaux dans une position délicate.

Le recul d'Amada est provoqué par le même champ de référence qui le fait accueillir favorablement ou au moins de manière neutre le rangahy A.. Il s'agit de ménager le point fort du doany et donc d'étouffer provisoirement l'affaire venue aux oreilles de toute la communauté Bemihisatra.

Alors la projection sur le mode rituel du conflit paraît directement impliquée par ses termes. Il y a une nette situation de blocage, Amada ne renonçant que provisoirement au bornage -aucun signe de lui ne laisse apparaître qu'il renonce définitivement à cette idée - et Mahamoudou en jeu de la confrontation restant en place. La place structurale dans de telles affrontements des tromba possédant des individus en cause dans les conflits est assez bien manifestée en creux par le scepticisme de nombreux Sakalava sur le sujet. Ainsi à des amis non impliqués dans la présente affaire j' exposai le cas et je leur demandai leur avis. Beaucoup montraient leur apparent incrédulité en me citant l'exemple contraire de l' opposition D. - Agnivaña, où le tromba " fort " a pitié de son cadet (zandriny) et l'appelle : on me parlait ainsi de leur " politique " politikindreo, entendant par là qu'on faisait des possédés et de l'esprit les habitant ce que la conjoncture voulait ; mais c'était précisément montrer le caractère déterminant de la possession dans son utilisation politique, en dehors des contenus culturels qui peuvent varier, la projection dans l'imaginaire subsistant ; en l'occurrence si les contenus culturels sont subordonnés au couple d'éléments mêmes qui les fondent on est en présence d' une structure et non d'une conjoncture.

Ici le processus semble se clore mais les causes de l'hostilité n'étant nullement effacées, la reprise de l'hostilité de la part du fahatelo d'Ambalarafia n'est nullement étonnante. De surcroît l'ordre de levée d'impôt par Amada correspondait en son temps à une décision légitime par le fait même qu'il s'agissait d'un ordre ; s'il revient sur sa décision au moins provisoirement, ce fait a quelque raison d'être interprété comme un déni de la capacité de contrôle des grands d'Ambalarafia liés à Tsiomeko, donc immédiatement d'une transgression, et ainsi la demande d'une cérémonie d'allégeance directe mettant en présence la morte Tsiomeko et Amada vivant s'impose.

Pour comprendre l'importance d'une telle condition il faut rappeler que l'ensemble des cérémonies mettant en rapport sur un mode imaginaire les membres de la famille royale et les morts royaux passent nécessairement par là médiation de l'appareil

roturier et Sambiarivo, à tel point que les 'panjaka n'ont pas le droit de rentrer dans les enceintes funéraires et que, de surcroît, l'ampanjaka ne n'a pas le droit de " monter " aux tombeaux royaux si ce n'est précisément le jour d'un takitaky, cérémonie considérée comme particulièrement dangereuse à tel point qu'il est interdit à tous les présents de dormir aux tombeaux royaux la nuit de l'événement. Ceci est en dernière analyse parfaitement compréhensible si l'on songe qu'une telle cérémonie met en présence des deux poles de la légitimité sur le mode idéologique, entre lesquels la tension est très forte. La demande de takitaky correspond donc à la demande de la restauration d'une réciprocité symbolique, brisée par l'une des parties. La partie demandante se pose de surcroît comme porteuse de la légitimité en ce qui concerne la réparation de la transgression. Enfin le refus implicite d'Amada ne fait que renforcer la tension, que la situation contraint à augmenter.

Le refus du chef de district qui ne veut pas être impliqué dans une affaire complexe est compréhensible mais l'ensemble de conditions auxquelles est soumis l'appareil Bemihisatra explique que sa décision de temporiser soit prise comme une manifestation d'hostilité. En dernier ressort en effet c'est l'administration du district qui est l'instance suprême de la décision, laquelle dépend des relations entre le " district " et le 'panjaka. Aux yeux des fonctionnaires français la qualité de ces relations et des appuis qu'elles peuvent entraîner dépend dans une large mesure de la capacité du 'panjaka à entretenir la paix sociale, le statu quo politique, dans les réseaux qu'il contrôle.

Objectivement donc, la décision de temporisation du chef de district sanctionne définitivement au plan juridique l'échec de l'entreprise d'Amada, lequel sur le plan individuel supportait fort mal tout obstacle à ses volontés.

La dramatisation de cet état de faits dans un rêve " politiquement pertinent " - enjiky - apparaissant sur un conseiller très proche à la fois du 'panjaka et de Mahamoudou, met en branle

une entreprise de réajustement rituel. La cérémonie dite sadaka n'est en effet rien d'autre que la simulation d'un meurtre où la victime - le 'panjaka - se voit remplacé par un animal et a quelque rapport avec un tigny éventuel pouvant être porté par le rêve de Tama, l'un tendant à désigner l'autre. Ceci rééquilibre provisoirement les tensions, panse en quelque sorte la blessure symbolique créée par l'échec de l'entreprise de bornage, l'opposition des Antimahabo et du chef de district, tend à faire obstacle à d'éventuelles punitions surnaturelles en représentant l'allégeance des gens du doany aux morts royaux.

La divination suit cette reprise en main de l'ordre idéologique. Tout d'abord, le choix de l'individu concerné n'est pas indifférent. Si Mahamoudou intervint très souvent par l'intermédiaire de ses tromba, Andriamisara et Botoankoay dans les processus de décision, il est net qu'ici le 'panjaka entend redonner à son manantany et ami une initiative que sa personne profane, du fait des accusations portées contre elle, ne pourrait prendre à elle seule.

D'autre part, on est ici en présence d'un champ idéologique restreint, la tension des rapports sociaux étant "hypostasiée" dans la désignation, par un spécialiste des déchiffrements, d'un individu et non d'une situation sociologique pourtant clairement perçue comme tendue. A ce premier niveau, général où il importe simplement de trouver des causes à l'hostilité et au désordre peu importe que ces causes viennent de tel ou tel mort royal, pourvu que des procédures tendant à clarifier (mañazava) l'ensemble des situations des zones politiques soient mises en marche, faisant se⁷ rencontres de manière formalisée les poles des conflits. En ce qui concerne la situation particulière qui nous occupe, la désignation de Binao, et non de Tsiomeko, comme l'origine de l'hostilité du chef de district, est une stratégie négociatrice de la part de Mahamoudou qui, se sentant attaqué au niveau d'Ambalara-fia, ne veut pas se risquer à répondre directement. Il s'agit là cependant d'un choix hiérarchisé et contraignant, car Mahamoudou a probablement en gros deux directions d'interprétation :

- s'il désigne Tsiomeko comme origine idéologique du conflit, ceci l'oppose à Amada car cela signifie qu'une morte crainte et re-

véree s'oppose au 'panjaka dans une entreprise qui tient particulièrement à cœur à ce dernier, et dans ce cas il ne joue pas son rôle de médiateur et de porteur d'un apaisement provisoire ; - s'il désigne Binao qui depuis la fondation de Manongarivo est censée entretenir des relations de solidarité vis à vis du 'panjaka, la réparation rituelle est relativement facile mais cela lui aliène objectivement les dignitaires d'Ambalarafia.

Ce moment de divination tend donc à conserver les solidarités préexistantes. Si les solidarités préexistantes subsistent alors subsistent aussi les hostilités. Aussi la transe de Poty suivie de la levée d'un interdit de culture c'est-à-dire de l'augmentation du temps " libre " ou " privé " réservé aux Sambiarivo d'Ambalarafia répond elle au même problème non résolu, le contrôle des terres collectives lequel, rappelons le, était à l'origine du processus.

" Le 'panjaka abandonne - mañambila - Tsiomeko " disent les grands d'Ambalarafia. Ceci fait allusion à nouveau à leur décision à demi sanctionnée par la plus haute autorité en la matière du royaume, l'ampangataka, de solliciter un takitaky, et répète le désir de la communauté de voir se régler au moins dans un premier temps symbolique, les rapports de réciprocité. La réponse du 'panjaka à la décision de culture du vendredi sanctionne désormais un affrontement ouvert : le langage utilisé " ceux qui ne suivront pas cet interdit seront considérés comme des sorciers " est celui des événements judiciaires ou le pouvoir légitime dévoile son caractère de possesseur des sanctions. En l'occurrence la principale menace est l'exil - lavahotro - qui peut être assurée sur le plan du droit Occidental par les prérogatives du gouverneur politique - 'panjaka.

Ici apparaissent à nouveau ces rêves qui accompagnent toute situation conflictuelle jugée grave. Le rêve n° 2 est particulièrement évocateur puisque ses termes revelent la pensée de la mort du 'panjaka ou a fortiori son emprisonnement dans l'existence posthume de Tsiomeko : c'est sans doute là le sens de cette position à l'intérieur de l'enceinte funéraire, où les 'panjaka entrent dans la solitude étrange de l'existence posthume : " mi-

ditry ala fa tsy manandongo " dit le chant funéraire des enterrements royaux, " il entre dans la forêt et n'a plus de parents ".

On peut concevoir ce que la représentation d'un 'panjaka vivant, criant au secours à l'intérieur d'une enceinte funéraire et, de surcroît à l'intérieur d'une enceinte funéraire abritant une ennemi mortelle, peut contenir de violence et de transgression.

L'idée d'enfermement et d'inhumation est accentuée encore par la mention d'un personnage plantant les pieux de l'enceinte à l'image de la fin d'un enterrement royal les rois morts n'étant pas déposés par la "porte" du mahabo dans leur dernière demeure.

Enfin la mention du manantany Mahamoudou est semble-t-il un appel voilé à la cessation des hostilités ou au moins à la négociation entre le premier des conseillers du doany et l'appareil d'Ambalarafia, le " il saurait dire ce qu'il faut " (izy mahay mivolaña ny hatao) tendant à souligner le rôle éminent que pourrait jouer le premier personnage roturier du doany.

Le rêve d'une saha amie, au contenu tout aussi violent, cumule son effet à celui du premier rêve qui avait répandu une trainée d'inquiétude, laquelle à cette dernière annonce bascule franchement dans la peur. Celle-ci est parfaitement compréhensible de la part du 'panjaka qui se sent directement visé, jusque dans sa personne physique : je le briserai, dit Tsiomeko dans le rêve d'Amina. Ceci perpétue l'épreuve de force où chacun des partenaires tente selon les tactiques à sa disposition de faire fléchir l'autre.

La situation est alors particulièrement grave puisque les craintes de l'appareil du doany sont vérifiées, malgré la tentative de détournement opérée dans la phase de divination : c'est Tsiomeko elle-même qui prend en charge le conflit, qui désormais, quelle que soit sa résolution provisoire, est engagé selon une logique irréversible vers l'affrontement, lequel ne peut indéfiniment se perpétuer.

Assez curieusement le rêve apparaît à une personne favorable, et l'explication de ce lieu d'apparition tient très pro-

bablement à la forte intériorisation par la saha Amina représentant Binao de la solidarité entretenue par elle envers le 'panjaka, dans une situation de crise qui menace précisément ce "couple fort" des alliances. Repetons en tout cas qu'il importe peu en la matière que le rêve ait été simulé ou non, l'hypothèse positive, du fait du respect réel assigné à de telles manifestations oniriques, étant d'ailleurs assez improbable, le seul point sur lequel il convient d'insister ici étant la place d'apparition du rêve dans le processus général, point sur lequel on reviendra.

Il est remarquable également que ce rêve ne s'accompagne pas, dans la transe provoquée par les conseillers du doany, d'une expression plus violente de l'hostilité, le contenu de celle-ci lié d'une part au contrôle des terres et d'autre part à l'équilibre des relations politiques entre Ambalarafia et le doany se trouvant projeté sur des références culturelles attaquant certes en particulier la conduite des Sakalava de Manongarivo, mais peu partagées au niveau de l'appareil des dignitaires d'Ambalarafia qui tentent au contraire dans les années 1955-1960 de faire accepter un relâchement des interdits liés à la vie quotidienne d'Ambalarafia. L'affaire Safy Hindy reparait, prise en charge cette fois par la saha be.

La clôture de l'épreuve de force est placée à nouveau comme on pouvait s'y attendre, sous le signe de la contrainte ouverte. Les décisions d'exclusion, de rigueur des règles rituelles ces dernières allant dans le sens de la dernière transe de la saha de Tsiomeko - peu de chose cependant au regard de celle qui ôte le contrôle des possédées légitimes aux dignitaires des mahabo, décision qui ne sera certes que partiellement appliquée, mais qui provoque au sein de la communauté Bemihisatra une stupéfaction puis une crainte généralisées.

Une telle décision se situe sur plusieurs contextes. D'une part elle conteste " en creux " l'authenticité des trances antérieures de la saha de Tsiomeko, puisqu'elle suppose l'immixtion et la manipulation par les dignitaires des mahabo des possédées, et qu'elle leur adjoint des gens du doany, qui n'ont cependant vocation à intervenir que dans des circonstances exceptionnelles.

D'autre part elle bouleverse l'ensemble de la structure Bemihisatra qui devient ainsi à l'image de son représentant Amada, porteur de tendances autocratiques et centralistes.

Il y a cependant dans cette décision un ensemble de conditions nécessaires. Rappelons en effet qu'elle clot une épreuve de force entre deux instances politiques entre lesquelles ne semble plus pouvoir intervenir une négociation ou un arbitrage ; ou bien Amada est contraint de céder, et ce recul implique par réaction un contrôle de plus en plus étroit des gens d'Ambalarafia sur ses décisions, contrôle lié à une possédée dont les intentions agressives ne sont plus à démontrer ; ou il est nécessairement amené à contrôler lui-même cette instance et des lors s'impose un bouleversement au niveau des structures mêmes de l'appareil.

Ceci nie " la grande saha " dans son rôle même qui est la parole, et son mutisme qui ne sera jamais guéri est une réponse rappelant étrangement celles que les psychiatres Européens actuels peuvent rencontrer dans ce cas extrême de désadaptation qu'est la schizophrénie.

La dernière décision qu'un fanompoaña important, dissociant les devoirs envers Tsiomeko et les devoirs envers sa représentante, nous est désormais coutumière puisqu'elle projette au plan rituel les conflits sociologiques vécus.

X

Le processus "développé" donne les séquences suivantes :

1. A-----Cm I -----Cm2----- Cd----- A ----- Md -----
-----Se ----- Sm ----- Se ;

2. Cm I ----- Sa ;

3. Cm I ----- A -----Cm I ----- A ;

4. Sa-----Sm ----- A

5. Cd ----- Sa ----- Cd ----- A ----- Cd ----- $\left\{ \begin{array}{l} \text{Cm} \\ \text{Sa} \end{array} \right.$

On a donc quatre points de rupture.

Le tableau suivant résume les émissions et réceptions de communication :

R E C E P T E U R S

	A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	M	Total Emissions
A	X	0	2	2	0	0	0	0	0	0	1	5
Cd	2	X	0	1	1	0	0	0	0	0	0	4
Md	1	0	X	0	0	0	0	0	1	0	0	2
Cm	2	1	0	X	1	0	0	0	0	0	0	4
Sa	0	1	0	0	X	1	0	0	0	0	0	2
Sm	1	0	0	0	0	X	0	0	1	0	0	2
St	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0
Ea	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0
Se	0	0	0	0	0	1	0	0	X	0	0	1
Ae	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0
M	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	1
Total Réceptions	7	2	2	3	2	2	0	0	2	0	1	

Conflit 5 Le fanompoaña somotueux décidé par Amada " court " sur 1956 et 1957. En avril 1957 quelques mois après que son père ait été victime de la tentative d'empoisonnement mentionnée une sambiarivo d'Ambalarafia est amenée à la maison du Manantany Mahamoudou par le manantany et la fahatelo d'Ambalarafia.

rêve n° 4 : " Elle avait vu en rêve des gens en train de faire une médication dans le lac de Ramanjaka au Nord Ouest de Nosy Bé puis à partir de l'eau des grottes puis quelqu'un de noir prier auprès d'un arbre " C'était un fanogny de Tondroko

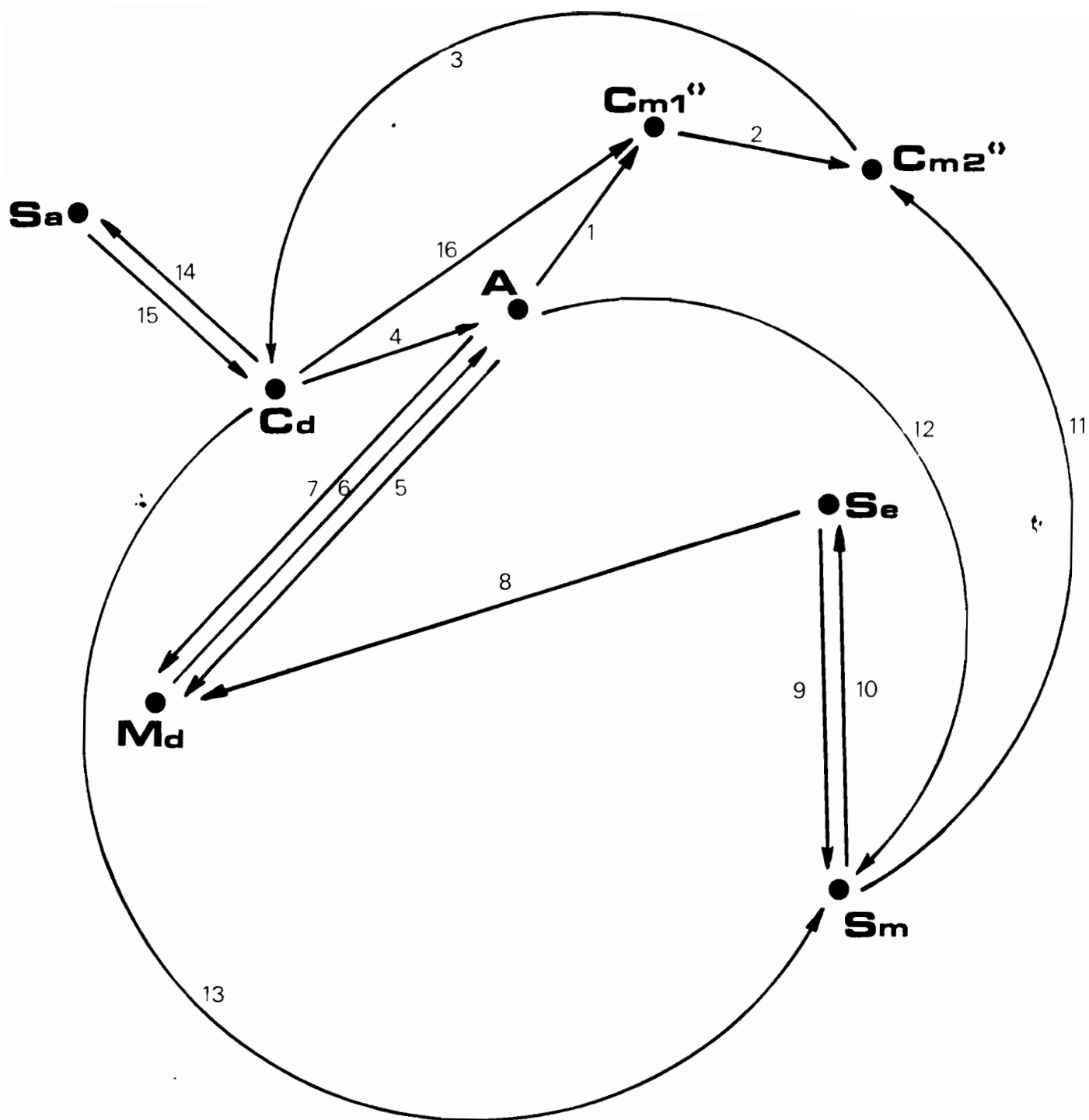


Fig.15 - Graphe du conflit 4.

**« Cm1 :conseillers d' Ambalarafia.
Cm2 :conseillers Manongarivo.**

Ce même mois un sacrifice est décidé au tognny d'Andavakotoko. Il est fait par l'intercesseur du royaume et l'homme saha de Tondroko.

D'après le rangahy Tama le rêve implique des menaces provenant d'assassins (fahavalo) qui veulent s'en prendre à la vie du royaume Bemihisatra. Mahamoudou acquiesce à cette interprétation mais ne peut en dire plus à Amada. Celui-ci décide d'informer les morts royaux (mifantoko) de ces interprétations. Simultanément il décide de renforcer de ciment l'enceinte extérieure du mahabo d'Ambalarafia et de continuer la construction des caveaux. Les gens du mahabo déclarent qu'il ne peut y avoir de fanompoaña sans une saha de Tsiomeko qui puisse dégager par ses dires leur responsabilité rituelle. En effet la saha Poty est définitivement muette. Mahamoudou dont la réputation de guérisseur est très connue propose dans une entrevue privée au manantany Vita de prendre Poty en charge afin de la guérir avant le fanompoaña. En Avril et Mai 1957 elle descendra chaque jour du mahabo pour suivre auprès de lui une véritable cure psycho-physiologique qui sera abandonnée en Juillet 1957, ces efforts s'avèrent inutile.

Les antimahabo réitèrent ce même mois leur demande d'une saha auprès d'Amada qui acquiesce.

D'après les dires des informateurs il n'existe à l'époque que trois personnes, toutes trois des femmes, susceptibles d'être légitimées comme représentantes de Tsiomeko. L'une d'elles originaire de la "Grande terre" est à peu près sûrement une "saha mavandy", une saha inauthentique. Ayant voulu concurrencer Poty lors de son élection en 1955 elle a été incapable de fournir le nom du sambiarivo ayant élevé Tsiomeko à kapany (Amôroña). Les deux autres sont originaires d'Andavakotoko. La première se refuse à passer du stade de tromba à celui de saha, par crainte des risques rituels ; la troisième se trouve ainsi plébiscitée.

Il s'agit de la fille d'un sous gouverneur politique, conseiller au doany, Hamba hely, qui entretenait des liens d'amitié très étroits avec Amada. Ils avaient pensé à faire le fatidraha sans que ce projet soit cependant exécuté. Celle qui allait devenir la " saha be ", la " grande " saha, est une femme d'une

trentaine d'années qui habite une enceinte résidentielle située immédiatement à l'Ouest du grand zomba de pierre d'Andavakotoko. C'est une personne au physique gracile, voire décharné. D'un caractère fantasque, agressif, elle a été à plusieurs reprises jugée au mahabo pour des actes graves, en 1943 puis en 1954, touchant en général à des pratiques de sorcellerie.

Certains conseillers du doany s'opposent de ce fait à sa légitimation définitive. Leur réticence provient également de l'origine de la saha Rahema, et de la proximité des sources du savoir oral concernant Tsiomeko. D'autre part la saha Poty n'étant pas décédée il leur est impossible de la légitimer définitivement.

Une solution transitoire est trouvée. Rahema assumera à l'essai son rôle. Elle représentera Tsiomeko lors des grands événements rituels mais ne s'installera pas dans la maison d'Ambalarafia qu'occupera toujours Poty qu'on hésite à exclure, du fait de la maladie qui la touche, considérée comme une marque surnaturelle.

Amada confiera à ses proches qu'il est soulagé de voir la " maîtresse du grand mahabo " représentée par quelqu'un qui est " son enfant ". C'est compter cependant sans l'intervention et le contrôle des antimahabo.

En effet, lors de la montée de Rahema quelques jours avant le grand fanompoaña de 1957 Bejoro a pu l'avertir qu'elle était dès à présent une personne des " morts " ; et qu'elle devait garder son attitude la tradition de sévérité et de sédition caractérisant les interventions posthumes de Tsiomeko. C'est là une des conditions que mettent les antimahabo dans sa légitimation ultérieure, vis à vis de laquelle ils constituent la dernière instance. Le nouveau " grand fanompoaña " de 1957 est resté dans la mémoire des Bemihisatra comme l'un des plus troublés, des plus difficiles - sarotro - qu'il leur ait été donné de vivre. Dans la grande maison de la saha de Tsiomeko à Ambalarafia Rahema, très désireuse de conquérir une position prestigieuse et cédant aux pressions de l'appareil du mahabo, reste en transe ininterrompue, fait rarissime si l'on connaît la brièveté et la faiblesse ordinaire des trances des saha de Tsiomeko. Elle fait transmettre par des marovavy (suivantes) au doany la volonté de Tsiomeko qu'Amada fasse un takitaky

auprès d'elle.

Pour contrôler ces dires Amada fait solliciter aussi loin qu'Ambalihabé à l'Ouest de la presqu'île d'Ampasindava des devins et les individus possédés de ces esprits forestiers kalan'oro réputés pour leurs dons de voyance. La plupart s'accordent sur le fait qu'une colère du pouvoir (alahelon'panjakana) plane sur les Bemihisatra mais un seul donne une raison précise : d'après lui la colère de Tsiomeko viendrait du fait que " son " manantany et " sa fahatelo " - Vita ny Masiaka et Tsiapetraka - étaient en ménage.

Une semaine après le fanompoaña ou plutôt son ouverture (les travaux devant durer ~~durèrent~~ quatre ans environ) Amada convoque au zomba Vita et Tsiapetraka pour leur communiquer un ultimatum : " qu'est ce que vous préférez vous séparer ou vous faire exclure ? Attention car ceci est un inceste vis à vis du pouvoir ". Ils s'engagent à rompre leurs relations.

Ces interprétations ne semblent pas convaincre Amada puisqu'immédiatement après le fanompoaña le manantany Mahamoudou est envoyé à Mangirakirana consulter un tromba célèbre, Tsontsoko, possédé d'Andriamisara, au sujet de la pertinence du fanompoaña accompli. L'entrevue ne semble pas apporter des clartés supplémentaires.

Fin 1957, en Décembre, des mystérieux individus s'introduisent de nuit à Ambalarafia et agressent certains Sambiarivo ; trois d'entre eux sont blessés.

Début 1958, le rangahy Tama fait à nouveau un rêve
Rêve n° 5 : " Tama avait fait un rêve qui faisait apparaître une foule de personnes devant la porte du mahabo d'Ambalarafia. Il demandait ce qui se passait à une personne qui se tenait debout à l'écart ; celle-ci répondait que Tsiomeko ne voulait pas de caveau en pierre qu'elle préférait le bois. C'était ça, disait -elle, qui avait " fermé la bouche " de Poty.

A la suite de ce rêve, Amada fait appeler par Amida, le manantany de la Grande Terre, une femme possédée d'un kalan'oro originaire du village d'Ambalihabé à l'Ouest de la presqu'île d'Am-

pasindava. Elle n'apporte aucune lumière sur la même question posée, la pertinence du fanompoaña.

Amada fait alors appeler, ce même mois de Janvier 1958, un autre kalan'oro sur une femme originaire de Nosy Be.

Celle ci émet avec certaines reticences semble-t-il l'hypothèse que la colère de Tsiomeko qui émergeait lors du fanompoaña vient du fait que le 'panjaka n'a toujours pas accompli son takitaky.

Simultanément Beravo saha de Safy Mainty tente de persuader Rahema d'appeler tous les gens de Mahabo à accomplir un sacrifice auprès de son togy à Madirobé

Le sacrifice est accompli début Février.

Au doany éclate le même mois les premiers bruits publics d'actes de sorcellerie contre Amada. Ces bruits sont répandus lors d'un voyage à Diégo-Suarez par la femme de Mahamoudou D. Les Bemihisatra de Diégo-Suarez écrivent au 'panjaka qui convoque Mahamoudou. Celui-ci déclare ne pas être au courant de ces bruits. D. lui explique qu'à la suite de la mort de Vola soeur de B. survenue quelques mois auparavant Amoza fils de Vola et B. répandaient le bruit qu'Amada avait maudit Vola et que cette malédiction l'avait tuée. Mahamoudou dit au 'panjaka que telle était la raison pour laquelle D. avait parlé de sorcellerie. Amada répond que si c'était vrai ils avaient du entrer en relations avec les gens d'Ambalarafia.

La même année, en Avril, le chef de district Dijoux convoque Mahamoudou et lui apprend que B. aurait essayé de soulever les gens des mahabo pour devenir 'panjaka à la place d'Amada parce qu'il était ulcéré de n'avoir pu obtenir la place d'adjoint au chef de district qui était à pourvoir en début d'année.

rêve n° 6 Le même mois la conseillère (bemañangy) du mahabo d'Ambalarafia Soavita, de groupe Bemongo et chargée de ce fait des liaisons avec l'ampangataka du doany, vient accompagner la fahatelo d'Ambalarafia Tsiapetraka qui a rêvé qu'Amada devait faire un hataka et sacrifier un boeuf mazava loha. Cela clorait, dit-elle, les conflits entre le 'panjaka et les gens d'Ambalarafia. Amada consent.

Le 'panjaka voit son état physique s'aggraver tout au long de l'année 1958. A plusieurs reprises Mahamoudou et Borokasimo le chargés

de le soigner se sont avérés impuissants. Une femme possédée d'un kalan'oro appelle Mahamoudou en Décembre, à jamanjary, et déclare que si le 'panjaka est malade toutes les nuits cela provient d'un acte de sorcellerie de B.

Le 'panjaka déclare lorsque Mahamoudou lui apprend l'entrevue que ces accusations étaient fausses mais que simplement B. ne l'aimait pas. Persuadé que les forces occultes qui dégradent son état physique proviennent du mahabo d'Ambalarafia il ordonne à Mahamoudou de trouver un moyen d'intervenir.

Simultanément une transe du saha Bemihisatra d'Andrianamboeniarivo indique un aody destiné à protéger le 'panjaka. Il s'agit de cornes jumelles (ampondro hambaña) contenant du vala veloño pilé dont une décoction devra "laver" -mitampoko - le 'panjaka chaque Lundi.

En Mars 1959, Mahamoudou intervient à Ambalarafia. Il enlève la responsabilité du saravy, ensemble des assiettes de porcelaine blanche servant aux intercessions, à leurs " porteuses " - - mpiboho - qui ne pourront s'en servir que sur ordre direct du 'panjaka ou de son manantany.

En Juillet Vita et Tsiapetraka, manantany et fahatelo d'Ambalarafia, sont exclus et remplacés par Angano, parent proche de Tsimitsabo et membre d'un des groupes Maromavo en rivalité pour le pouvoir et l'ancien fahatelo, Bejoro.

5-5. - conflit 5 - analyse

Le mutisme de la saha Poty qui est l'une des manifestations les plus spectaculaires cloturant dans la contrainte 5.4. montre l'attachement des dignitaires et des responsables politiques traditionnels à l'ordre politique traditionnel, quels que fussent par ailleurs les enjeux réels des conflits. Structurellement, cette réaction extrême et définitive a pour résultat objectif de priver la communauté d'Ambalarafia de son porte parole le plus éminent, résultat sans doute en de la de ce qu'espérait obtenir l'autorité centrale, laquelle entendait conserver les structures mais, par le contrôle de groupes proches la manipuler à son profit.

Cette tentative de contrôle ne peut cependant s'étendre au monde nocturne, aussi est il peu surprenant qu'un rêve entame la

cinquième de nos études de cas. Pour autant que l'idéologie politique légitime de telles manifestations, le 'panjaka ne peut sans prendre à nouveau une décision porteuse de troubles refuser de l'examiner ; et dans la mesure où de telles manifestations restent, une fois livrées à l'appareil des dignitaires à interpréter, la seule mention d'un rêve hostile met le doany dans une position nécessitant un arbitrage. Car tel est en effet le jeu des rapports : tout se passe comme si la communauté d'Ambalarafia projetait sur l'individu qui rêve les tensions puis, faisant acte d'innocence supposée en prenant uniquement le rêve pour ce qu'il est censé être, présentait ce dernier à ceux qu'il projette alors dans une situation privilégiée de déchiffrement, et leur laissant la responsabilité de celui-ci qui précède la décision. Il est ainsi des instants des processus où les tactiques privilégient la soumission telle que la définissent dans l'idéologie les rangs (Sambiarivo s'opposant à membre du groupe royal). Telle était en 1972 avant que j'entre dans le dédale des faits de conflit la position à mon égard de l'éminent manantany Tsimitsabo, cachant à demi inconsciemment le caractère structural de son action en se définissant humblement, avec des termes français, comme un " garde de cimetière ". Cette volonté de cacher une zone de pouvoir correspondait précisément à une époque où les conflits Ambalarafia - doany avaient pris un tour tel que des Sambiarivo n'hésitaient pas à parler d'abandon du mahabo, acte pourtant inconcevable.

Il est nécessaire de commenter le code culturel présent dans le rêve. La notion de médication dans un système où les blocages sont fréquents, est très importante puisqu'elle intervient comme cause ultime d'agressions si elle est dissimulée, par contre elle a des connotations bénéfiques dès l'instant où elle est institutionnalisée, comme dans le cas de soins prodigués au 'panjaka par son guérisseur attitré. Il retrouve ici l'opposition connue de la littérature anthropologique africaine entre sorcery et witchcraft, ou entre agression contrôlée et non contrôlée. Le 'panjaka étant dans l'idéologie défini comme le centre des pouvoirs médicaux - il ne faut pas oublier que le tigny ny ampanjaka se manifeste par la maladie - porteur des médicaments les plus puis-

sants comme le familiompa qui est dit la " mère de toutes les médications ", renin'ny aody jiaby, la mention d'une fabrication de médicaments hors des guérisseurs attitrés d'une part, par la médiation d'un rêve d'autre part, est la manifestation d'une menace et, de surcroît d'une menace surnaturelle provenant des morts royaux.

En effet, le rêve ne parle pas d'aody mais de fanogny, terme réservé aux faits royaux. Dans le cas Bemihisatra il semble que, de surcroît fanogny s'associe particulièrement aux médicaments liquides, telles que celles faites à partir de l'eau de lac ou d'eau courante.

Le deuxième élément du rêve, la mention de quelqu'un de noir est relativement transparente. Elle correspond à deux faits fréquemment rencontrés, même communs, dans l'idéologie courante. D'une part la blancheur est associée à la domination, à l'appartenance à la famille royale ce qui d'ailleurs vient expliquer les jugements esthétiques à l'égard des femmes blanches. Toute une rhétorique de la blancheur accompagne certains 'panjaka comme par exemple dans le cas une des filles de la 'panjaka Tsiresy, laquelle ne faisait que renforcer la rumeur en menant une vie cloîtrée censée protéger le signe royal représentée par sa peau des atteintes du soleil. Il est bien évident que par opposition la noirceur s'associe aux esclaves et aux personnes de bas statut, dans ces stéréotypes dont certains ont été cités au début de ce travail (I.3.).

Dans le cas Sambiarivo où le statut d'esclave est rehaussé par le contrôle d'une zone importante du pouvoir il est évident que la noirceur peut s'associer à l'idée de menace, ou de danger. L'homme noir pourrait ainsi s'associer dans une certaine mesure à la qualité de Sambiarivo, en être l'imago. Cependant le rêve associe l'homme noir au culte des arbres et, selon une logique des rêves bien connue de la psychanalyse freudienne, associe de ce fait des éléments apparemment contradictoires. Bien qu'en effet les togny, arbres saints aient été utilisés par le système symbolique lié aux 'panjaka ils sont associés à une période historique antérieure aux 'panjaka liée à ces couches encore mystérieuses de population dénommées métaphoriquement tompon'tany. De plus il n'est pas question de togny mais de kakazo, d'arbre commun. Le rêve délivre ainsi deux

éléments, d'une part l'action d'un homme de bas statut, d'autre part le caractère agresseur de forces non liées aux 'panjaka mais dominées par elles historiquement, et cependant toujours craintes, ainsi que le montrent les cas de possession liées à elles, qu'il s'agisse de kalanoro ou de ces esprits archaïques dénommés tsigny, Botoankoay et, dans la région de Maromandia, Tsigny maro qui pourrait très probablement être l'équivalent actuel de Tongomaro, un roi non Zafimbolamena mais cependant très puissant rencontré par le R.P. Luis Mariano aux environs de 1620 dans la région d'Antranôkarany.

La mention finale du rêve "io fanogny ny Ndramamahaña" ceci est un fanogny de Ndramamahaña, nom posthume du 'panjaka Tondroko, est peu claire en elle même, et je n'ai pas eu d'informations susceptibles de l'éclairer. Des éléments liés aux rapports entre Tondroko et Tsiomeko d'une part, entre Amada et Tondroko de l'autre, semblent cependant révélateurs.

Mort en 1926 Tondroko était descendant direct de Tsiomeko (arrière petit fils de Tsiomeko) et détenteur du vy lava représentant la continuité dynastique.

Dès 1923 des conflits rapportés par C.Poirier dans son mémoire de l'Académie Malgache sont nets entre Amada et Tondroko à propos de la succession de ce dernier qui donna lieu à des procès en reconnaissance de paternité. La volonté de contrôle d'Amada sur le royaume Bemihisatra du Sud d'Antognibe-Analalava fut toujours net d'autant plus qu'une fois Tondroko mort, l'héritière de celui-ci Soazara n'était qu'une enfant en bas âge, arrière petite fille d'Amada, lequel ne manquait jamais d'intervenir dans les affaires internes d'un royaume qui n'était pourtant aucunement sous son contrôle.

Il semble ainsi que cette rivalité vienne se juxtaposer à celle entretenue par les interventions posthumes de Tsiomeko, et que, dans le rêve mentionné, l'indication du nom de Tondroko revienne à une référence voilée à la lignée de Tsiomeko et à celle-ci en particulier. On est donc ici en présence d'un troisième élément contradictoire aux deux autres et juxtaposé à eux.

Il est inutile de développer outre mesure la question du

sacrifice ordonné au tognny d'Andavakotoko; cette tentative rituelle de restaurer une réciprocité imaginaire nous étant désormais bien connue. Le préalable particulier d'une telle décision peut cependant être examiné. Dans le présent contexte, si un sacrifice est ordonné cela revient à dire métaphoriquement que les gens du doany et plus particulièrement le 'panjaka en qui se résume la responsabilité politico-rituelle se sentent en état de transgression.

Il n'est sans doute pas inutile à cet égard de mentionner plusieurs interventions surnaturelles par l'intermédiaire de rêves dans les années 1955-1957 faisant allusion aux changements sociaux et rituels intervenant dans la communauté Bemihisatra, le 'panjaka ayant même été contraint de faire une requête hataka à ce sujet, les rêves exprimant pour la plupart le fait que les Sakalava "retournaient" les règles de leurs ancêtres" (mivadiky fomban-drazafina). Ce contexte général se superpose aux faits particuliers du processus.

La mention de fahavalo menaçant la vie du royaume est courante. Apparue, à ma connaissance à sept reprises entre 1950 et 1960 elle exprime dans le langage particulier de la divination et des faits surnaturels des situations de tension grave, sans désigner explicitement les sources actuelles de celle-ci. Il faut remarquer en outre qu'elle se place dans la logique même de la divination, celle-ci étant par définition une recherche des causes. Dès l'instant où la persistance des conflits devient incontrôlable des explications globales sont à trouver, et, sur le plan de la métaphore pratiquée usuellement par les devins, les mystérieuses menaces provenant de fahavalo rendent compte en dernière analyse de la répétition des conflits, du désordre social. La décision du 'panjaka de consacrer des sommes importantes à la consolidation de l'enceinte extérieure du mahabo d'Ambalarafia s'inscrit dans cette logique. Elle ne correspond pas à une nécessité de fait ou à une détérioration du site qui pourrait, justifier en temps normal une telle dépense, mais à une volonté d'accomplir des prestations cérémonielles sans pour autant céder réellement du terrain dans le processus de conflit, de telles prestations correspondant à des décisions relativement routinières. Il est à noter qu'ici le 'panjaka

et avec lui les groupes du doany continuent à interpréter le désordre général dans une relation directe avec Ambalarafia.

Dans cette situation la demande d'une saha par la communauté d'Ambalarafia revient à placer entre le doany et le grand mahabo une instance susceptible de prendre sur elle la responsabilité de la décision et par là de dégager les acteurs, plus particulièrement les antimahabo chargés en grande partie de l'accomplissement du travail rituel. C'est là en effet un des actes sociaux les plus ordinaires des possédés de l'ensemble de la communauté politique. De surcroît la nature des prestations dépend de l'accord de Tsiomeko elle-même, qui peut les refuser en partie ou même globalement. Avant chaque grand fanompoaña l'ensemble des possédés des mahabo et extérieurs aux mahabo se réunit dans la fantsina, de nuit, et au moins dans l'idéologie les principaux responsables du travail rituel et particulièrement l'ampangataka questionne chacun d'eux sur la pertinence du fanompoaña, la nature des gestes à accomplir. En fait, il est très clair dans de telles réunions que la décision est déjà jouée, les saha extérieurs se bornant à prononcer des paroles de routine montrant l'absence d'hostilité de leur part, et les possédés directement concernés ayant été sollicités en privé, seul leur avis ayant en général une réelle importance.

La légitimation de Rahema et les pressions des deux principales instances agissant dans cette légitimation, l'ampanjaka et les antimahabo révèlent la position particulière des possédés. Pour l'ampanjaka cette légitimation paraît résoudre selon les règles, les difficultés liées en particulier au mutisme de la saha Poty et en outre placer dans un poste clé une alliée "naturelle". C'est compter cependant sans le contexte réel de la décision, laquelle ainsi que le mentionne le texte est également le fait de l'appareil du grand mahabo. Les options présentées à Rahema sont simples : ou bien rester dans l'obédience du doany et n'être qu'une saha manipulée, ceci dans la conscience de toute la communauté politique, y compris des dignitaires déjà réticents; ou bien assumer pleinement son rôle et basculer du côté de l'appareil des dignitaires "des morts".

Des questions de prestige interviennent largement dans la confrontation de telles options. Beaucoup de Sakalava parlent

des "grandes" saha comme de personnes "saoules" de pouvoir. De fait le choix est clair entre une allégeance au doany qui n'est assortie d'aucune gratification réelle, et l'intériorisation d'un des rôles les plus prestigieux auquel un Sakalava Bemihisatra puisse prétendre.

Ainsi cette légitimation, au lieu de clore un cycle d'hostilité, ne fait que renforcer la tension, et provoquer la série de sollicitations des gens du doany auprès de devins extérieurs qui montrent le désarroi de l'autorité centrale. De plus les réponses des devins rapportent toujours la pertinence du fanompoaña et les actes de sédition à la question du takitaky auprès de Tsiomeko sur laquelle Amada n'entend pas céder. L'appel à des personnalités extérieures est très significatif. D'ordinaire en effet, c'est à dire dans les moments conflictuels où la tension n'existe qu'entre certaines instances, de telles sollicitations sont adressés à des personnalités proches. Ici ce que l'on pourrait appeler la contagion sociologique joue et aucune instance interne ne peut être sollicitée dans la mesure où elle est nécessairement plus ou moins directement impliquée dans le processus. Enfin les devins ont des contraintes puisqu'ils savent qu'Amada entend résoudre le conflit sans passer par une cérémonie d'allégeance directe.

La généralisation des tensions se révèle particulièrement dans les bruits liant B., des gens du mahabo d'Ambalarafia, le 'panjaka. Les allusions à des actes de sorcellerie contre Amada sont fréquents à l'époque. En l'occurrence il n'est pas question de sorcellerie "technique" mais de sorcellerie métaphorique, des personnalités en rivalité avec Amada tentant de le rendre responsable d'une mort par malédiction (hozoño), ce qui paradoxalement rentre dans sa zone de pouvoir au moins dans l'idéologie. Il est bien évident que ces bruits correspondent à une conjoncture où le système politique affaibli par des conflits peut laisser se développer des entreprises tendant à destituer le 'panjaka. Assez curieusement celui-ci, fixé sur le conflit désormais ouvert qui l'oppose au "grand mahabo" dément toute possibilité d'empoisonnement réel et privilégie l'interprétation d'hostilité surnaturelle, laquelle peut éventuellement être provoquée par les intercesseurs du grand

mahabo. Ceci explicite l'acte final de dépossession des responsables des assiettes d'intercession, acte qui ne fait cependant qu'attiser à nouveau le conflit, puisqu'il retire à nouveau le contrôle d'une zone du pouvoir politico-rituel à la communauté du grand mahabo. La réalité de l'existence politique de celle-ci se trouve ainsi pratiquement réduite à néant, puisque d'une part depuis plusieurs années (conflit 5.4.) le contrôle direct des saha est interdit aux dignitaires des mahabo, et l'instrument des intercessions placé sous l'obéissance directe de l'autorité centrale. Avec ces deux événements est perceptible un mouvement de centralisation d'une part - les ordres émanent directement de l'ampanjaka vivant - et de concentration de l'autre - des prérogatives distribuées au niveau de plusieurs dignitaires se trouvent à présent réunies entre les mains du seul 'panjaka. Ceci, repétons le, annule toutes les gratifications liées au jeu politique et qu'en recevaient les dignitaires des mahabo, gratifications essentiellement de prestige. La réalité de la quête et de l'amour du pouvoir chez les dignitaires Sakalava m'était d'ailleurs montré clairement en 1972

lorsque, travaillant sur des questions de circulation cérémonielle et en particulier de la redistribution du mosarafa, des dons faits après un fanompoaña par le 'panjaka, Mahamoudou me disait que bien souvent, "le mosarafa c'était la bouche du 'panjaka qui le donnait, et non son argent" (vavany fa tsy volanany).

Si tendus qu'aient toujours pu être les rapports entre les dignitaires des mahabo et le 'panjaka celui-ci en tant que porteur de la légitimité monarchique, restait objet de respect dans la mesure où il n'outrepassait pas ses droits traditionnels dans la structure. À présent, les ordres et les gratifications émanent tous de lui et de Mahamoudou, ce qui place les antimahabo dans une situation d'exécutants qui explique d'ailleurs sans doute la modestie, voire l'humilité affichée qui caractérisaient les dires des plus éminents dignitaires d'Ambalarafia lors de mon enquête de 1972.

Enfin l'exclusion des deux principaux dignitaires d'Ambalarafia qui clot 5.5. marque, selon des principes qui nous sont désormais coutumiers, la volonté d'affirmer fût ce symboliquement -

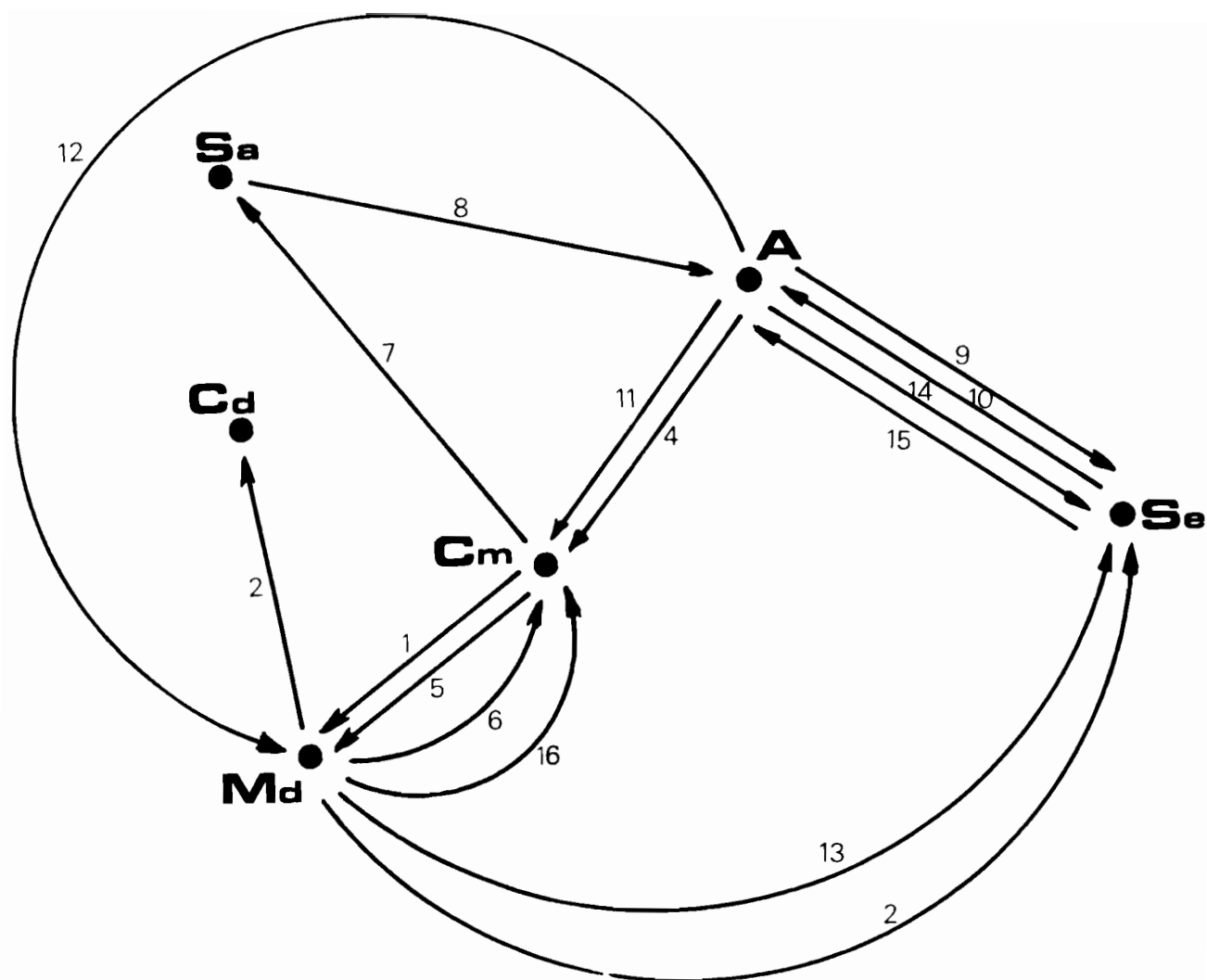


Fig.16 - Graphe du conflit 5.

puisque ces dignitaires seront, repêtons le, remplacés par des " alter ego " - le contrôle de l'autorité centrale sur les hommes et les réseaux.

X

Le processus développé présente les séquences suivantes :

Cm-----Md-----A-----Cm-----A-----Cm-----Sa-----
 -----A-----M-----A-----Cm ;
 A-----Md-----Se-----Md ;
 Cd-----A-----Cd-----M-----A ;
 Sa-----Cd ;
 Cd-----A-----Md-----A-----Md ;
 Cm-----A-----Cm ;
 M-----Md-----M-----A-----Md ;
 Se-----A ;
 Md-----Cm ;

Le tableau suivant résume les émissions et réceptions :

R E C E P T E U R S

	A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	M	Total EMISSIONS
A	X	1	4	4	0	0	0	0	0	0	1	9
Cd	2	X	1	0	0	0	0	0	0	0	0	3
Md	2	0	X	1	0	0	0	0		0	1	5
Cm	2	0	1	X	0	0	0	0	0	0	0	3
Sa	1	1	0	0	X	0	0	0	0	0	0	2
Sm	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0
St	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0
Ea	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0
Se	1	0	1	0	0	0	0	0	X	0	0	2
Ae	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0
M	3	0	1	0	0	0	0	0	0	0	X	4
Total RECEPTIONS	11	2	8	5	0	0	0	0	1	0	2	

E
M
I
T
T
E
U
R
S

conflit 6

Quelques mois après ces exclusions Amada est gravement malade. Les conseillers du doany décident de l'envoyer à Ampasimena le faire soigner par un descendant du moasy de Safy Mizongo qui y habite toujours. Il en revient provisoirement guéri. Il sollicite cependant des saha et leur demande les raisons de ces colères permanentes du pouvoir (fanjakana). Ndramisara et Ndramandisoarivo appelés sur deux hommes originaires de Nosy Be disent qu'il faut qu'il aille faire une requête, hataka, auprès de sa mère à Tsinjoarivo. La saha de Safy Mizongo répond qu'elle ne voit pas de raison possible. Ambalarafia Rahema ne consent pas à rentrer en transes. Ndramisara, appelé cette fois sur Mahamoudou répond qu'il y a là un acte hostile des gens du mahabo, excédés de la conduite du 'panjaka qui les injurie. En outre, ils pensent que le 'panjaka veut leur imposer une location de 40 000 par an sur les rizières qu'ils cultivent. Le 'panjaka abasourdi (lany fañahy) assure en présence de la saha de sa mère et du manantany d'Ambalarafia que c'est faux.

Presque simultanément une lettre anonyme arrive chez Amada qui dénonce Mahamoudou comme l'empoisonneur du "grand mahabo". On reconnaît après une enquête les caractères d'une machine à écrire appartenant au 'panjaka B. Amada ne tient aucun compte de cette dénonciation puisqu'il était déjà informé des entreprises de B. à son égard. Il semble que ce fait renforce sa croyance en une relation B. Ambalarafia. La lettre mentionne également en effet, Safy Hindy femme d'Amada, également accusée de l'empoisonner de complicité avec Mahavita, le Sambiarivo privé du 'panjaka. C'est au contraire Mahamoudou qu'il sollicite pour le soigner lors de nouveaux troubles en Juillet 1960.

Quelques mois après la saha de Safy Mizongo appelle Mahamoudou à Tsinjoarivo. La saha rapporte une nouvelle intervention violente auprès d'elle de la saha Rahema représentant Tsio-meko.

" Elle dit qu'elle n'aimait pas son manantany Angano qu'il fallait le chasser": elle disait " ce village n'est peut être pas mon village ? Personne ne peut me commander dans mon village. Ce village n'est peut-être pas le mien ? Car les pigeons

d'Andriañaboniarivo viennent faire leur vacarme sur mon fantsina, je les déteste, je n'aime pas qu'elle vienne me commander dans mon village. " Ndramandrambiarivo ne répondit pas.

L'affaire est ensuite rapportée par Mahamoudou à Amada qui répond : "Assez. Laissez la dans son village, ne pensez pas qu'il y ait quoi que ce soit à faire, elle n'abandonnera que lorsqu'elle sera maîtresse d'elle-même (fa tompony fo mahefa izy).

Peu de temps après une transe d'Andriamisara sur Mahamoudou en présence des tromba les plus connus du doany prévoit à nouveau la venue chez les Bemihisatra d'assassins - fahavalo -. Andriamisara ordonne que les Bemihisatra aillent au Mahabo d'Ambalarafia faire des offrandes - milamalama -.

En Octobre 1962, Tsiomeko parlant par la bouche de Rahema fait transmettre par le fahatelo d'Ambalarafia Bijoro un ordre qui laisse stupéfait toute la communauté Bemihisatra : elle demande que l'ampangataka du royaume vienne au mahabo aiguïser le jambia faly, ordre à connotation meurtrière si l'on songe que le jambia faly servait autrefois à égorger les individus coupables de transgression. Amada et ses proches sont très impressionnés par cette violence. Simultanément, Bijoro demande que Rahema soit définitivement légitimée. Malgré son inquiétude Amada se décide à convoquer Rahema au zomba d'Andavakotoko devant le manantany et le fahatelo d'Ambalarafia qui motivent leur demande en disant que pour eux " ils ne sont plus sceptiques à son sujet, elle est bien Tsiomeko, maintenant c'est vous ceux du doany qui pouvez la rendre légitime ". Elle est effectivement légitimée bien que les conseillers du doany sont moins convaincus que les antimahabo. A la fin de l'entretien Bijoro tente de convaincre Amada de faire le takitaky qui n'est toujours pas accompli depuis le fanomboña de 1957. Il se voit opposer une fin de non recevoir violente par Amada, malgré le caractère négociateur de la demande : " c'est le cadet dit Béjoro, qui doit approcher son aînée, et non l'aînée son cadet ". Amada est alors semble-t-il extrêmement embarrassé par la légitimation de Rahema, qui lui est imposée par la peur de Tsiomeko qui commence imprégner les gens du doany. Après la "montée" de Rahema dans la maison réservée à Ambalarafia aux saha de Tsiomeko (M14) il en-

voie l'ampangataka du royaume annoncer que les antimahabo n'ont désormais plus le droit de rentrer dans l'enceinte funéraire s'ils n'accompagnent pas l'intercesseur ; que d'autre part lui seul (Amada) pouvait désormais, toucher le jambia faly enfermé dans la zomba vinta des mahabo.

Peu après Amada fait un rêve dont il fait part à sa fille Fatoma, qui prévient Mahamoudou.

rêve n° 7 : Amada voyait une femme qui était une saha lui dire : ce n'est pas toi qui lui donne la terre mais elle qui te la donne. Pourquoi ne fais tu pas confiance aux kalan'oro et aux devins ?

Malgré les préventions des conseillers Amada excédé des interventions surnaturelles dirigées contre lui intervient à nouveau contre Ambalarafia. En juillet 1963 il envoie les autorités du doany faire venir Ndranamalikiarivo sur Rahema. Ceux-ci sur son ordre l'avertissent que "désormais le 'panjaka ne fera pas de takitaky auprès d'elle ". Elle répond : "j'ignorais cela. Les takitaky des autres sont toujours accomplis et pas le mien. Je ne sais pas encore ce que je vais vous en dire mais faites attention vous autres car je suis la reine des Sakalava et vous autres n'êtes pas de ma sorte. Les conseillers du doany partis elle continuait à être en transes. Elle disait aux antimahabo : "je n'accepte pas ce qu'ils disent. Si le takitaky n'est pas fait cette année je tuerai tous les "grands" puis ils verront ce que je ferai, car je ne suis pas un parent vivant mais je suis leur parente morte, si j'avais un parent riche le travail qui doit être fait auprès de moi serait sans doute accompli, mais je suis comme une mendiante. S'ils ne font pas le takitaky cette année ils verront ce que je ferai."

Les antimahabo décident de ne pas parler de cette dernière phase de la transe de Rahema mais l'un d'eux se trahit auprès d'Amady fils d'Amada lors d'une visite à Andavakotoko. Amady en parle à Fatoma qui décide d'avertir son père. Celui-ci est furieux-tezitry- et demande de vérifier la chose. La saha de Safy Mizongo avertie par des Sambiarivo de Tsinjoarivo parents de certains habitants d'Ambalarafia confirme les faits. Mahamoudou convoque les dignitaires d'Ambalarafia qui, eux, se refusent à les

admettre : " il n'y a rien d'autre que ce que tu as entendu toi-même ", disent-ils à Mahamoudou. A la suite de ces événements Amada décide de faire le takitaky à propos du fanompoaña de 1957 considéré par les dignitaires comme non réussi - ttsy tombo - du fait du refus de Tsiomeko à l'époque, mais confirme que c'est le dernier takitaky qu'il consentira à faire auprès de Tsiomeko.

Rahema qui l'apprend déclaré dans une de ses transes qu'elle veut descendre au zomba. Pour la première fois depuis la légitimation de Rahema. Tsiomeko parle dans la grande pièce sombre où sont d'ordinaire accueillies les représentantes des morts, devant deux sambiarivo d'Ambalarafia et les conseillers du doany. Tsiomeko ne s'en prend pas à Amada ni à ses proches mais au manantany d'Ambalarafia, Vita ny Masiaka. Elle dit "je déteste mon manantany car il est trop petit, je ne l'aima pas. Puis il prend de l'argent dans la caisse du saravy sans ma permission. Et puis il ne me respecte pas, j'ordonne et il affecte de ne pas s'en soucier (ataony ttsy jereny). Il faut le chasser il faut élever (atsangana) Tsimitsabo."

La semaine suivante Tsimitsabo est élu. Mais Mahamoudou reçoit une lettre collective des antimahabo d'Ambalarafia disant qu'ils ne voulaient pas de Tsimitsabo comme manantany car Rahema était la seule à l'aimer, et à détester Vita.

Tsimitsabo est cependant maintenu.

5-6 analyse du conflit 6

La correspondance entre la santé du détenteur de la légitimité monarchique et l'ordre social a été fréquemment rencontrée dans ce texte. De nombreux travaux ont par ailleurs montré qu'elle était en relation directe avec la structure générale des monarchies, où les fonctions politiques sont associés à des individus qui à leur tour résument tant au sens corporel que politique l'ensemble de la structure. Aussi les maladies royales sont elles toujours l'occasion de déchiffrements, lesquels à leur tour sont nécessairement en rapport avec la conjoncture et plus particulièrement avec les troubles sociaux qui peuvent être reliés aux troubles physiques affectant la personne royale.

Ces faits qui, repétons le, sont liées à la forme générale des monarchies humaines, expliquent la nécessité de l'intervention de possédés extérieurs aux mahabo ayant pouvoir de divination. En l'occurrence les possédés sollicités se déchargent sur une homologue proche, la maladie d'Amada devant à peu près nécessairement être liée à l'hostilité émanant du grand mahabo, question qui doit être soulevée par un personnage ayant un pouvoir de conviction suffisant sur le Panjaka.

C'est le cas du manantany de celui-ci, qui effectivement remet une nouvelle fois en jeu les rapports entre Amada et la communauté d'Ambalarafia. Je manque d'informations sur le contexte de cette interprétation qui à nouveau est un véritable préalable d'une décision politique, mais il est probable qu'alors Mahamoudou entend jouer un rôle qui serait peut être un rôle d'arbitrage ou le médiateur entre les parties. Dans cette hypothèse, la dénonciation le mettant en cause serait une réponse d'un personnage notoirement lié à Ambalarafia, craignant qu'une reprise des hostilités le mette directement en cause, et retournant l'accusation contre le manantany. Il faut remarquer ici qu'une dénonciation anonyme joue sur le même registre que la divination puisqu'elle indique - elle tente de dévoiler un signifié - sans prouver à moins d'une enquête qui devrait porter sur des preuves de "sorcellerie" lesquelles ne sont pas nécessairement visibles. Cette initiative a le même but que l'initiative analysée dans 5.4., affaiblir un des points forts du système. De surcroît B. avait jusqu'à une date récente su ménager des rapports de solidarité, en particulier économiques, avec Mahamoudou, sans pour autant se rapprocher d'Amada. On avait donc une série de rapports positifs dans une structure triangulaire B.---Amada---Mahamoudou.

La lettre anonyme dont la provenance est reconnue après enquête fait basculer non seulement le rapport B.---Mahamoudou mais encore renforce nécessairement la solidarité objective de B. et de la communauté d'Ambalarafia, utilisée ici comme référence de l'accusation. A ce point de gravité les hostilités ne peuvent plus changer de pôle, et on vérifiera par la suite qu'effectivement B. se situera dans l'orbite des grands

d'Ambalarafia contre le 'panjaka. J'ignore les motivations exactes de l'intervention de Rahema qui suit ses faits. Ses termes s'inscrivent quoiqu'il en soit dans la relation d'opposition à Binao dont les saha de Tsiomeko ne se sont jamais éloignées. L'allusion aux pigeons élevés par les saha de Binao à l'image de celle qu'elle représente est particulièrement blessante puisqu'il est notoire que la 'panjaka éprouvait une affection particulière pour ces animaux, affection qui rentrait dans l'ensemble des composantes remarquables de son caractère. C'est à la suite de cette intervention que le grand pigeonnier situé à l'ouest de la maison de la saha Amina à Manongarivo restera vide, à comme celui d'Am-pasimena à proximité du zomba abandonné. La remarque laxiste et désabusée d'Amada est surprenante, mais compréhensible si précisément on considère que l'intervention de Rahema n'a d'autre contexte qu'une volonté de reprise de l'hostilité. Cette dernière intériorisée par la grande saha qui ne fait alors que jouer son rôle est au contraire un poids supplémentaire pour Amada, qui n'a qu'un intérêt négatif dans ses rapports avec Ambalarafia, celui d'y maintenir l'ordre afin d'avoir par ailleurs les "mains libres."

Il s'agit cependant d'une remarque non pertinente ainsi que le montre la phase suivante concernant le jambia faly, où l'intervention nouvelle de la saha be est chargée d'une violence supplémentaire. Il est alors impossible d'ignorer cette intervention, dont les connotations sont à commenter.

Le jambia faly en effet, enfermé dans la zomba vinta du Nord-Ouest de l'enceinte funéraire, servait non seulement ainsi qu'il est indiqué dans le texte, à égorger les transgresseurs mais encore à mettre à mort les victimes Jingo lors des enterrements royaux, et enfin est utilisé dans les takitaky, cérémonie qui est au centre de l'hostilité entre Rahema et le 'panjaka. C'est à toutes ces utilisations que fait allusion l'intervention de Rahema ainsi chargée d'un très dense ensemble symbolique. Cette intervention, si violente qu'elle paraisse est cependant suffisamment dans le "style" des saha de Tsiomeko pour que la peur règne et que paradoxalement la légitimation définitive de Rahema

soit emportée par les gens du mahabo." Tout le monde était atterré ", me disait à propos de cette intervention le manantany Mahamoudou, "olo jiaby gaga". Ces deux agressions théâtrales sont en outre bien l'élément déterminant de la décision car sur le fond les gens du doany ne sont pas convaincus par opposition aux grands des mahabo, de l'authenticité de Rahema : "tsy hay loatra ny marigny ninany fa naleiny ", " on n'était pas sûr du tout de sa "vérité" mais on la prit quand même ", me disait un conseiller d'Andavakotoko présent lors de la "descente" de Rahema au zomba.

Cette légitimation revient, du fait du contentieux accumulé entre l'autorité centrale et Ambalarafia, à une cristallisation des zones conflictuelles, puisqu'une fois une saha légitimée à titre définitif son exclusion pose les problèmes parmi les plus difficiles à résoudre pour une communauté politique Sakalava. Comment exclure de la vie politique les rois morts ? Aussi faut il dans le même mouvement que le doany réaffirme son contrôle sur Tsiomeko. C'est là le sens de l'intervention du doany cette fois contre Ambalarafia, qui prend des allures de véritable provocation, la mention du refus du takitaky n'ayant jusqu'alors jamais été annoncée directement à Tsiomeko, la principale intéressée.

Ces interventions contradictoires - acceptation d'une légitimation dans un mouvement de recul relatif puis décision tendant à montrer que cette légitimation n'offre pas de pertinence réelle - montrent l'indécision du doany devant l'attitude à adopter.

A cette intervention directe correspond cette fois une réponse directe de Tsiomeko, qui n'est rien d'autre qu'une menace de mort, d'utilisation du tigny qui est la dernière instance de contrainte dont dispose l'appareil des morts.

Alors le doany ne peut encourir que sur le plan idéologique - et sur le plan réel des agressions qui ne

manqueraient pas de se produire - Tsiomeko mette sa menace à exécution, menace que le doany même, en légitimant Rahema a rendue possible.

La dernière intervention de Rahema, qui a animé l'ensemble du processus, est à nouveau négociatrice. La demande d'exclusion de Vita et le plébiscite d'un Sambiarivo "traditionaliste", Tsimitsabo, correspond aux longues échauffourées liées au contrôle du pouvoir par le doany, dont, on s'en souvient, le chef du village Vita était l'une des pièces importantes, non pas tant par une solidarité active envers l'autorité centrale que par une attitude de neutralité feinte. Du côté de la communauté sans statut des Sambiarivo le refus de Tsimitsabo, qui n'aura cependant pas de suite, est une acceptation implicite de la cessation des hostilités. Amada privilégiera alors dans le champ de référence ambigu qui est la marque structurale même des relations entre Mahabo et doany, la fidélité aux paroles de Rahema à qui il donne alors des gages de "bonne volonté", contre les vœux des antimahabo qui n'ont aucune vocation à quelque décision que ce soit. On a déjà remarqué l'importance de cette distinction de statut à l'intérieur même de la communauté Sambiarivo, très intériorisée d'ailleurs par la "base" politique que forment l'ensemble indistinct des "anabario" litt. "des enfants de l'enceinte". L'enquête était très difficile vis à vis d'eux non seulement du fait de leur ignorance réelle de beaucoup de faits, mais encore du fait de leur humilité envers les grands. Souvent les vieilles femmes d'Ambalarafia disaient : "il n'y a rien que je contrôle ici. Mon travail c'est de venir danser à la porte, voilà mon travail. Les grands appellent : réunion à la porte ! J'y vais" (Tsisy didiako ato. Asako mitsinjaka ambaravara. Mikaiky ireo maventy : ambaravaré ! Ambaravara koa zaho ").

X

le processus développé présente les séquences suivantes :

C1-----A-----M ;
A-----Se-----A ;
A-----St-----A ;
A-----Sa ;
A-----Se-----A-----{ Cm
 St

J-----A ;
 A-----Md ;
 St-----Sm-----St-----Md-----A-----Sa ;
 Sa-----Cm-----A-----Sa ;
 Cm-----A-----Cm ;
 A-----Cd-----Sa-----Cm-----A ;
 Md-----Cm ;

Le tableau suivant résume les émissions et réceptions :

R E C E P T E U R S

													TOTAL
													EMISSIONS
E M E T T E U R S	A	X	1	0	3	4	0	1	0	2	0	1	12
	Cd	1	X	0	0	1	0	0	0	0	0	0	2
	Md	1	0	X	1	0	0	0	0	0	0	0	2
	Cm	3	0	0	X	0	0	0	0	0	0	0	3
	Sa	1	0	0	2	X	1	0	0	0	0	0	4
	Sm	0	0	0	0	0	X	1	0	0	0	0	1
	St	0	0	1	0	0	0	X	0	0	0	0	1
	Ea	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0
	Se	2	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	2
	Ae	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0
M	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	
TOTAL RECEPTIONS													

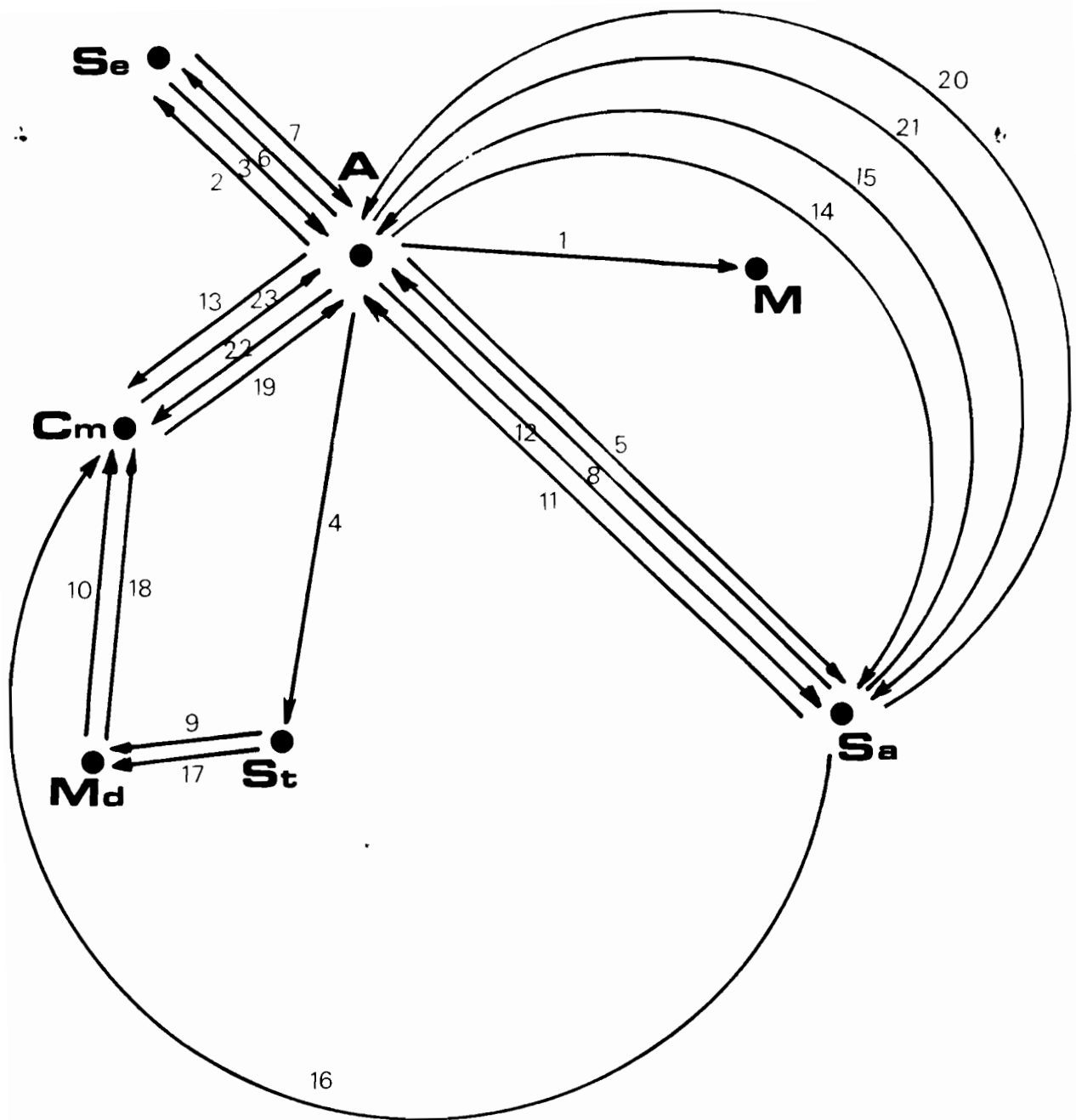


Fig.17 _Graphe du conflit 6 .

conflit 7 Tsimitsabo (M 41) est issu par son père d'un groupe Maromavo qui, ainsi qu'on a pu le remarquer ci-dessus, s'est trouvé en compétition avec les différents manantany d'Ambalarafia sauf Angano cousin parallèle patrilatéral. Cette situation explique la nomination tardive de Tsimitsabo (dans le courant de l'année 1963, soit à plus de cinquante ans), différée de surcroît par le long intérim de Vita ny Masiaka. Significativement, son impopularité se double d'une grande réputation en matière politico-rituelle.

En 1972 en effet, Angano était mort, de même que Jinoro le vieux manantany qui assista à la fondation de Manongarivo. Peu de dignitaires, fut ce au doany, se serait avisé de rentrer en conflit directement avec lui sur des sujets touchant au souvenir politique oral ou aux règles rituelles.

Malgré cette qualification admise assez unanimement, des faits personnels expliquent sans doute l'animosité qu'entretenaient contre lui les sambiarivo, particulièrement ceux là qui, sans responsabilité politique, se trouvent vis à vis des dignitaires dans un écart statuaire perceptible au premier abord.

D'une part c'est un homme qui, depuis la mort de son fils Manombo en 1966, s'est trouvé brisé et ce fait a sans doute accentué un caractère déjà très taciturne. Il y a chez Tsimitsabo une rigueur silencieuse qui rend son contact difficile, même aux yeux des sambiarivo si l'on excepte Bijoro fahatelo de grande réputation également.

D'autre part, alors que la grande majorité des sambiarivo n'a de terre qu'au mahabo, ce qui comme on l'a vu les met en situation précaire, lui a hérité de sa mère une parcelle de cinq hectares en café qu'il a pu faire border avant d'être manantany. Cette sécurité relative lui permet de parler des questions foncières liées aux terres collectives des mahabo avec un détachement que lui reprochent parfois les gens d'Ambalarafia. Parmi ceux-ci enfin, certains lui reprochent de privilégier la rigueur politique, la fidélité aux paroles des saha, à la défense de leurs propres intérêts, lorsque les uns et les autres viennent à rentrer en conflit, interprétation qu'ils avancent au sujet du conflit 4.

De 1963 à 1966, la maladie d'Amada s'aggrave à tel point que l'année 1966 est consacrée à la préparation de la succession.

Amada se refuse à changer la règle qui veut que le 'panjaka regnant hérite de l'ensemble des biens de même que du **pouvoir** de son prédécesseur. Des conseillers du doany dont Mahamoudou insistent auprès de lui pour qu'une partie de l'héritage foncier soit loué de manière à ce qu'un partage provisoire, en valeur monétaire, permette à ceux des héritiers d'être d'ores et déjà assurés de jouir de leurs droits.

À l'époque seules les terres des mahabo sont susceptibles d'une mise en valeur rentable à court terme. Les superficies importantes de la Grande Terre, situées pour la plupart à l'Ouest ou au Nord-Ouest d'Anorotsangana impliquent de grandes difficultés d'écoulement des produits (- en particulier du bois de charpente dont Amada a toujours fait commerce -).

Amada ordonne à Mahamoudou de faire faire un inventaire des terres libres à Mahabo. Dans un premier temps le manantany partage en deux parties (antoko aroe) les superficies comprises dans la concession en présence des dignitaires. Dans un deuxième temps il fait constater au 'panjaka avec l'aide d'un géomètre que l'Ouest de la propriété est en jachère. Il fait dire aux antimahabo qu'il a l'intention d'en disposer. Tsimitsabo s'oppose violemment déclarant qu'il y a de plus en plus d'enfants qui naissent - ce qui n'est pas à moitié vrai car dans les mahabo se dessine un mouvement d'exode - et argue de surcroît du droit de " première arrivante " - tompon'tany de Tsiomeko.

Amada ne veut pas que Tsiomeko intervienne sachant qu' " elle " bloquera l'affaire. A plusieurs reprises Tsimitsabo est convoqué et Amada le presse d'accepter, ce qui revient d'ailleurs à lui faire porter la responsabilité d'un tigny. A plusieurs reprises Tsimitsabo déclare d'ailleurs qu'il est " un esclave de Tsiomeko, et que c'est la bouche de celle ci qui seule peut accepter ou refuser et non la sienne ". Derrière Tsimitsabo les gens des deux mahabo sont groupés. Amada abandonne l'affaire.

Il meurt en janvier 1968. Pendant plus d'un an la succession est si difficile que le zomba de pierre est fermé. Fatoma, sa fille aînée est définitivement élue par les conseillers en 1969. Pendant la période transitoire B. dont il a été déjà question a

profité du réseau de ses connaissances dans l'administration pour tenter de la discréditer et a tant fait qu'il a fini par obtenir qu'on crée pour lui une nouvelle charge, tale ny anadoany, dont on espère qu'elle fera tenir tranquille son ambition jamais éteinte. Il profite au contraire de la faculté qu'il a désormais de réunir les anadoany sans prévenir le 'panjaka pour leur déclarer à plusieurs reprises que désormais le paripare, cotisation entre 'panjaka lors des fêtes familiales, doit passer par lui. A plusieurs reprises il se servira de certaines sommes pour mener à Ambalarafia une politique de gratifications (achat de moustiquaires en particulier). Simultanément il tente de circonvenir le nouveau chef des Jingo d'Andrianña afin que celui ci décrète que Mahamoudou est en situation de faute rituelle car il a effectivement eu le tort, en tant que manantany du doany, de s'octroyer ainsi que sa femme une des terres libres à Manongarivo où il a fait construire une maison.

Il reçoit dans cette entreprise contre Mahamoudou l'appui de Tsimitsabo.

A la même époque, la Compagnie Sucrière de Nosy Be qui est en pleine expansion cherche des terres à louer afin d'étendre la culture de la canne. Elle apprend par un de ses chefs de ferme que les terres fertiles qui voisinent les siennes appartiennent à la famille royale d'Andavakotoko. Elle fait des propositions de location à Fatoma qui n'ose prendre sur elle l'accord. Mahamoudou lui donne son appui. Immédiatement B. qui voit là une occasion de s'opposer à Fatoma et Mahamoudou multiplie les visites au mahabo et presse Tsimitsabo et Rahema de faire acte institutionnel d'opposition. De son côté Fatoma fait provoquer à plusieurs reprises l'année 1969 des transes de Rahema à propos de cette location de terre sans qu'elle se départisse de l'opposition nette décidée communément avec Tsimitsabo et B. Fatoma décide alors d'en passer par un takitaky auprès de son père dont la saha la bénit. Tsimitsabo la presse de faire la même cérémonie à Ambalarafia. Elle s'y décide après beaucoup d'hésitations semble-t-il. Lors du takitaky Rahema dont le rôle est de rester au fantsina en compagnie des autres possédés Bemihisatra vient devant la partie découverte à l'Ouest du Mahabo et prend violemment à partie Fatoma ce qui brise (mandro-

batiny) le takitaky qui n'est pas "réussi" (tsy tombo).

L'acte de Rahema est considéré comme la transgression rituelle la plus grave. Mais lors des cérémonies elle est considérée comme mianjaka, représentant réellement Tsiomeko.

La première réaction de Fatoma est de demander aux conseillers du doany son exclusion. Ceux ci hésitent ; le cas ne s'étant pratiquement jamais présenté de mémoire de conseiller Bemihisatra, les discussions (malo) s'enlisent. Fatoma finit par décider d'en appeler directement à la reine Soazara d'Analalava, descendante directe de Tsiomeko. Celle ci indique nettement à Fatoma que l'exclusion est justifiée. La décision d'exil de Rahema lui est notifiée en février 1970. La décision prévoit non seulement qu'elle n'a plus le droit de s'installer au mahabo mais encore qu'elle ne peut plus agir en tant que représentante de Tsiomeko fut ce à l'extérieur du mahabo, et fait également allusion aux gens qui "pourraient la suivre, qui seraient également considérés comme sorciers (namany manaraka izy mpamoriky koa miraña). Rahema et son mari Be-soa envoient à Mahamoudou une lettre demandant qu'on les aide à porter leurs bagages. Il ordonne à un rangahy du doany d'aller les aider. Lorsque celui ci revient il dit à Mahamoudou qu'ils ont pu tout emmener sauf une armoire qui était trop lourde.

Mahamoudou dit qu'ils doivent se débrouiller seuls pour l'emporter. Quelques jours après il est convoqué à la sous-préfecture où le sous préfet lui dit que Rahema et son mari ont porté plainte contre lui, le motif étant qu'il leur avait interdit de porter leurs affaires. Mahamoudou dit que Rahema ne sait pas écrire. Le sous-préfet dit que quelqu'un dont il se refuse à donner le nom s'en est occupé pour elle. Il mentionne simplement le fait qu'à son avis ce quelqu'un voulait toucher Mahamoudou afin de l'envoyer en prison (mahavao izy biaka migadra). Mahamoudou montre au sous-préfet la correspondance qu'il a eu avec Rahema. L'affaire n'a pas de suite.

Lors de mon enquête de 1972, aucune saha n'avait accepté d'occuper la maison à véranda d'Ambalarafia où résident d'ordinaire les représentantes de Tsiomeko. Aucun habitant du mahabo, même le manantany Tsimitsabo pourtant si attaché à l'entretien du site, ne

voulait même réparer les joncs de la véranda, disjoints et affaissés, éventrés par les pluies, chargés de toiles d'araignée. Lors qu'en début d'enquête, je sollicitais le fahatelo d'autrefois, Bejoro, sur la raison de cet abandon, son visage se fermait dans l'expression qui d'ordinaire répond aux questions douloureuses et il me répondait avec une manière d'indifférence, "misy mahamay nandaloteto", un mauvais sort est passé par là.

5-7. Analyse du conflit 7.

Le problème de la succession du 'panjaka qui est au centre du conflit 7, est lié lui même à l'ensemble des relations politiques de la monarchie Bemihisatra du Nord sous Amada, au "style" politique de celui ci. La volonté de concentration du pouvoir, et même d'autocratie qui a été perceptible dans l'ensemble de nos "études de cas" se révélait également dans des domaines intermédiaires entre la sphère privée et la sphère publique des actes du 'panjaka, domaines où les dignitaires et plus particulièrement les conseillers du doany avaient vocation à intervenir.

L'ensemble des alliances matrimoniales d'Amada furent, si l'on excepte son mariage avec la 'panjaka Bemazava Volamanjaka arrangé par Binao de son vivant, des décisions individuelles, soutenues par une volonté de restaurer une solidarité entre groupes 'panjaka, fût ce de bas statut, résidant dans le territoire contrôlé par les Bemihisatra.

Ainsi après Volamanjaka décida-t-il successivement d'épouser une anadoany Antimanaraka, Botrajoby, originaire de Nosy Be et d'un groupe de descendance comptant en 1972 une soixantaine de personnes résidentes, propriétaire d'environ trois cent hectares de terre entièrement partagés. Ce fut ensuite le tour d'une femme simultanément Zafy ny Fotsy par son père, et Marotsiraty par sa mère, Boeny, morte très rapidement.

Que la décision soit venue de lui ou de sa soeur ces mariages délibérément endogames correspondant à une volonté conjoncturelle, étaient désapprouvés par l'ensemble des dignitaires qui, ainsi qu'ils veulent les prérogatives attachées à leur rôle, pensaient non seulement en fonction d'une conjoncture - la volonté d'Amada de tisser des alliances matrimoniales - mais encore en fon-

ction de la perpétuation du groupe et du moment crucial de la succession politique du 'panjaka, qu'ils seraient d'ailleurs chargés d'arbitrer.

En 1966, la confusion est complète du fait de la multiplicité des champs de référence. D'une part, si l'on considère le point de vue du rang traditionnel, lequel, si idéologique qu'il puisse être, est cependant un critère avancé par les parties, on a les prétendants suivants, parmi les enfants d'Amada :

- Fatoma est simultanément Bemihisatra et Bemazava. A ce sujet l'embarras était bien exprimé par le manantany Mahamoudou qui ne demandait : "quand quelqu'un est de père Bemihisatra et de mère Bemazava, est ce qu'il est Bemihisatra ou Bemazava ? Moi je ne le sais pas, X., ne le sait pas, Y. n'en sait rien."

- Solaimana, fils d'Amada et de la 'panjaka Antimanaraka Botra, est de rang inférieur à Fatoma, mais d'un rang ambigu par rapport à Safy tamo, fille de la 'panjaka Boeny, laquelle est une anadoany également. Pour les uns, les Antimanaraka sont d'un rang supérieur aux Marotsiraty du point de vue rituel car ils ont droit d'être la tête - loha - des enterrements royaux ; pour les autres, les Marotsiraty sont supérieurs aux Antimanaraka car ces derniers ont été anoblis au 19^{ème} siècle, alors que les Marotsiraty descendent directement d'Andrianamboniarivo, fils d'Andriamandisoarivo.

- Safy tamo, une Marotsiraty dont le problème est le même que celui posé au sujet de Solaimana.

- Les autres enfants de même mère sont dans l'ordre d'ainesse, Habibo, Hahaia et Ahamady. Ils sont issus d'une mère roturière, mais Ahamady considéré comme le plus compétent fut celui qui suivit le plus près la gestion des biens familiaux.

Par contre sur le plan économique et des stratégies familiales qui est déterminant, le même raisonnement qu'on appliquait dans le conflit I. vaut ici. En effet, les prétendants les plus "dangereux" sont liés aux groupes 'panjaka lesquels à la génération d'après, peuvent prétendre à la succession. Ce sera d'ailleurs après la mort de Fatoma le cas de ses enfants, contre Ahamady Andriantsoly.

Sur le plan de l'ainesse enfin c'est cependant Fatoma,

ainée absolue, qui est privilégiée, et dont les actes publics seront contrôlés malgré la désapprobation du manantany du doany, par son demi frère cadet Ahamady.

Cette confusion dont on n'a fait ici que souligner quelques traits, explique la nécessité d'un partage ou au moins de sa prévision, la ou cela s'avère possible. Il est à noter que ce partage en 1972 n'était en tout cas sur le plan foncier, toujours pas accompli, l'héritage restant en indivision malgré les sollicitations diverses.

Ces conditions étant posées - l'opposition d'Amada à ses conseillers impliquant ces difficultés quant à la succession - l'enchaînement des faits s'opère selon des mécanismes qui désormais nous sont coutumiers.

Après la succession en effet, on voit réapparaître l'action de B. lequel se situe dans la relation positive aux antima-habo déjà présente dans le conflit précédent, et donc nécessairement dans une relation hostile à Fatoma et de surcroît à Mahamoudou, bien que la 'panjaka et son manantany n'entretiennent plus les liens privilégiés d'Amada et de Mahamoudou. Cette action qui s'appuie sur les hostilités existantes s'inscrit dans la même volonté de conquérir enfin un pouvoir toujours dénié, à l'aide de factions qui trouvent également leur intérêt dans de telles alliances.

Il convient de remarquer la nécessité ressentie par Fatoma de prévenir son père mort de ses intentions de location de terre, nécessité qui marque bien le changement structural des statuts, mais elle se heurte aux mêmes difficultés que lui en ce qui concerne Tsiomeko laquelle conserve vis à vis de l'enfant d'Amada les mêmes relations.

Dans ces conditions et compte tenu du contexte général beaucoup moins assuré que du temps d'Amada, lequel regnait sans partage, il est très compréhensible que la nécessité de légitimer la décision de location des terres passe par Tsiomeko et que, devant les actes de transgression de sa saha le prétexte soit pris de l'exclure. Il faut cependant remarquer que le blocage subsiste, et subsistait toujours plusieurs années après, en 1972 ce qui montre implicitement que s'il s'agissait bien de la personne de Rahe-

ma qui était frappée de la procédure d'exclusion, la parole de Tsiomeko par la médiation de Rahema constituait encore, au cours des sollicitations de 1969, un préalable légitime de la décision. Ainsi la dernière de nos études de cas, qui achève la relation des hostilités multiples des "morts" et des "vivants", se clot elle également par l'annulation du principal personnage et enjeu des conflits, la "grande saha". La réalité du système politique l'incluant se révélait encore par la situation de blocage total que je rencontrais lors de l'enquête de 1972, où Ahamady Andriantsoly successeur de Fatoma à la tête des Bemihisatra du Nord me confiait qu'il entendait toujours essayer de louer à la Compagnie Sucrière de Nosy Be les terres en jachère des mahabo, mais qu'il attendait qu'une saha légitime apparaisse. Le blocage, cela revenait alors au silence entre le rigoureux manantany Tsimitsabo crispé sur ses prérogatives, interdit de séjour au zomba sauf en de rares exceptions, et le jeune 'panjaka moderniste, qui attendait des gens d'Ambalarafia un geste d'apaisement que ceux ci n'osaient entreprendre. Ahamady Andriantsoly et ses conseillers se débattaient alors dans l'impossible problème de faire dire à l'un de ces merveilleux acteurs que sont les possédés, un texte complètement contradictoire au rôle de celui ci, que définit l'idée d'une rébellion institutionnelle. Ahamady Andriantsoly exprimait bien son désarroi devant une telle contradiction lorsque, pendant l'un de nos derniers entretiens en septembre 1972, quand je lui demandais s'il était convenable que les antagonismes opposant sa famille au fantôme de Tsiomeko soient écrits, il me répondait non seulement qu'on pouvait l'écrire, mais qu'il fallait l'écrire, parce que disait-il, ce serait alors "montrer aux Sakalava que ce sont toujours les 'panjaka qui l'emportent". Ce qui était montrer que les 'panjaka ne l'emportent pas toujours précisément, et que la représentation de l'autorité ne se confond pas toujours avec son exercice.

X

Le processus développé présente les séquences suivantes :

Cd-----A-----Md-----Cm-----Md-----A ;

A-----Sa-----A ;

Sa-----A-----Cd-----A-----Ae-----A-----Sa ;

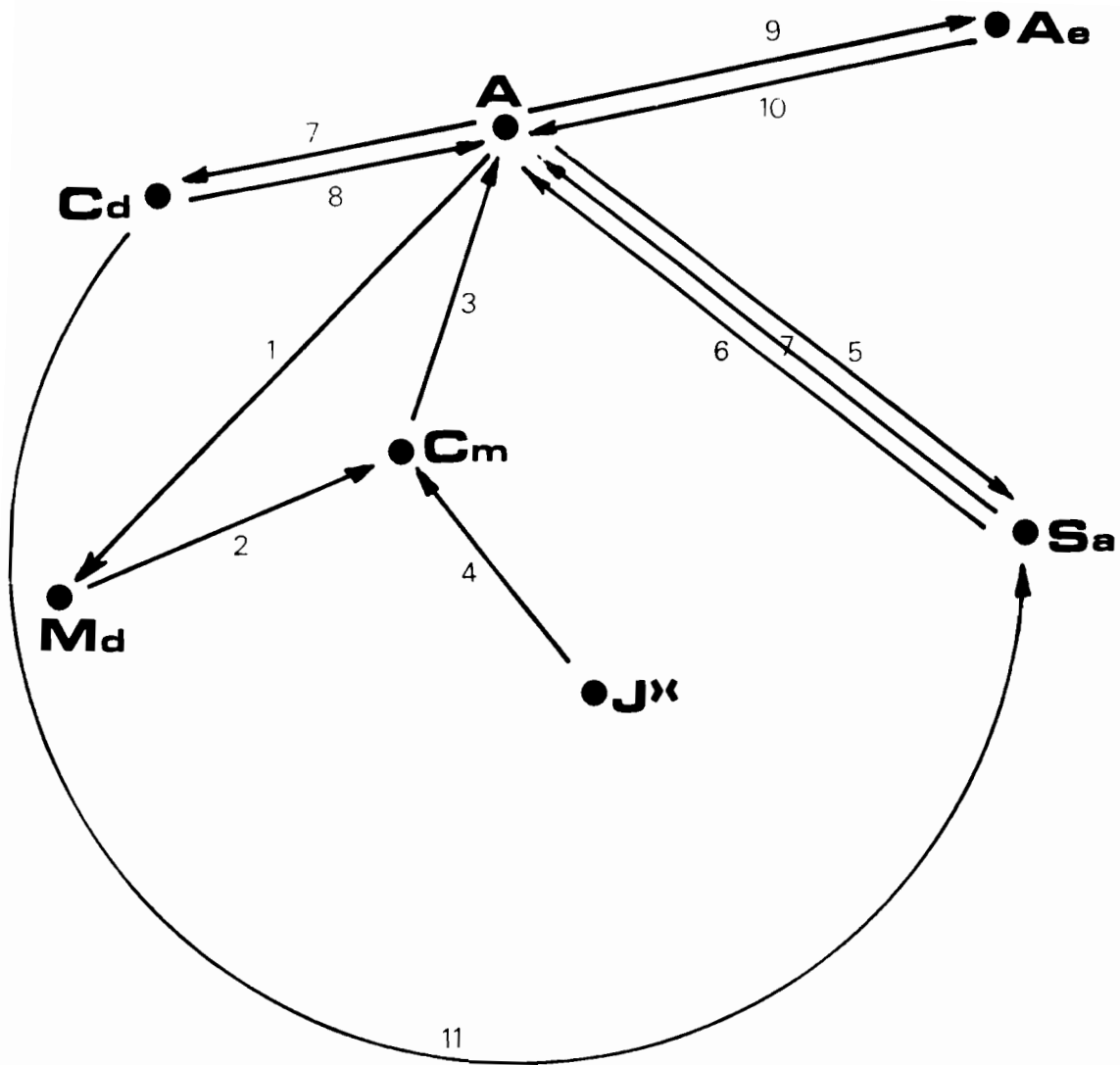


Fig.18 - Graphe du conflit 7.

Le tableau suivant résume les émissions et réceptions

R E C E P T E U R S

E M I S S I O N S		A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	M	TOTAL EMISSIONS
	A	X	1	1	0	2	0	0	0	0	1	0	5
	Cd	2	X	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
	Md	0	0	X	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	Cm	0	0	1	X	0	0	0	0	0	0	0	1
	Sa	2	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0	2
	Sm	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0	0
	St	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0	0
	Ea	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0	0
	Se	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	0	0
TOTAL RECEPTIONS	Ae	1	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	1
	M	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0
		5	1	2	1	2	0	0	0	0	0	0	

6. Le pouvoir, les rêves et les transes.

6.1. Le système formel des communications.

Peut-on, pour clore ces longues analyses traiter l'ensemble des partenaires de ce micro-système politique comme le psycho-sociologie des groupes traite les individus composant ces unités qu'elle étudie ? On a déjà remarqué plus haut les difficultés, voire les dangers d'une telle entreprise (5.1.2. et 1.2). D'une part, il suffit de feuilleter les ouvrages classiques de psycho-sociologie pour percevoir les distinctions quantitatives et qualitatives, qui s'imposent.

Du point de vue quantitatif, en premier lieu, la mesure des communications dans les groupes "de travail" ou "de discussion" porte sur des ordres de grandeur relevant non pas comme dans le présent travail de la dizaine, mais du millier (Mucchielli 1971, : 61 et ss). Cette distinction quantitative est ici inévitable, si l'on songe a contrario aux insurmontables difficultés que présenterait une enquête fondée non seulement sur les échanges déterminants des faits sociaux présentés ici, mais sur l'ensemble exhaustif et réel des communications échangées avant tout acte déterminant : il faudrait pouvoir être là en plusieurs lieux à la fois, pendant la période de temps considérée, et comptabiliser chacun des échanges mêmes anodins entre partenaires politiques et même entre partenaires politiques et "étrangers".

Les communications présentées ici ne sont donc en fait que des "macro-communications" qui portent en elle le poids des milliers d'informations préalables à leur délivrance. Aussi faudra-t-il nous contenter du caractère approximatif et insuffisant de la base statistique en notre possession.

Plus grave me paraît la distinction qualitative. Elle porte sur plusieurs points. Tout d'abord les communications de la psycho-sociologie des groupes, souvent considérées du seul point de vue formel, offrent entre elles une équivalence qu'elles ne présentent pas dans ce travail. En effet, ci-dessous ont été comptabilisées non seulement ces communications spectaculaires que sont par exemple les paroles des possédés en état de transe, mais aussi des ordres "routiniers" donnés de telle instance à telle autre.

Faut-il considérer que dans la structure politique ces deux événements offrent les mêmes implications ? Certainement non, et si il n'y a pas équivalence qualitative entre décisions, il emporte de préciser les critères permettant de décider de cette non-équivalence.

Du point de vue formel, il est clair dans les séquences développées, présentées à la suite de chacune des analyses partielles que la forme générale observable offre deux caractéristiques ;

- soit on est en présence d'échanges continus, réciproques ou non réciproques, entre instances, c'est-à-dire qu'un partenaire quelconque peut encore échanger des informations avec un autre partenaire.

- soit on est en présence de points de rupture, qui ont été signalés au fil des pages, c'est-à-dire qu'en l'absence de communication possible, un partenaire "se tait" et la parole passe à un autre instance.

Or, à quoi correspondent ici ces points de rupture ? Il est clair tout d'abord qu'ils ne peuvent toujours offrir le même contenu. Si l'on reprend la métaphore faisant des partenaires du système un groupe de discussion, à quoi peut correspondre de tels passages dans un groupe ? Il peut s'agir de manifestations d'hostilité, mais simplement également de passage, ainsi qu'il était dit dans 5.1.2, à un niveau structurel différent. Que faut-il entendre par là ? Par niveau structurel, j'indique ici qu'à l'intérieur même des partenaires institutionnels se dégagent des sous-groupements, qui peuvent on le verra être réduits à des individus, sous-groupements ayant pour fonction de reprenne la parole, après que celle-ci ait été abandonnée, soit par hostilité, soit par épuisement des échanges. Ainsi se dégagent non seulement des réseaux internes au réseau général, mais les critères permettent d'affirmer grâce à l'analyse formelle et aux informations sociologiques, le caractère solidaire de ces réseaux, critères qui sont préalables et comme extérieurs aux processus eux mêmes, et donc de nature structurelle. De même, l'étude dans les groupes de discussion des phénomènes de "leadership" a montré le caractère déterminant des individus ou des groupes qui prennent ou reprennent la parole (Bourricaud 1969, chap. 2).

Si cette reprise de parole suit un conflit comme c'est souvent le cas dans les processus présentés, elle est d'autant plus marquée par deux caractéristiques : d'une part, les personnages ou les instances qui en sont responsables sont, nécessairement, des éléments importants du système : reprenons l'image des groupes de discussion : qui après les silences tendus qui suivent les échanges hostiles, peut se charger sans dommage immédiat de reprendre la parole, sinon le ou les leaders ? Mais il y a plus : car ces personnalités capables d'affronter la tension des situations et de dépasser ces tensions en affirmant que, malgré tout l'échange reste possible, et donc de dépasser de manière dialectique les conflits, sont non seulement les points importants des échanges, au sens politique, ils centralisent alors et résument les groupes, mais encore sont ils structuraux, au sens où, sans eux, les groupes, si chargés d'antagonismes qu'ils soient, ne pourraient subsister, dans le silence qui est négation de la vie sociale consciente. Enfin, sur le plan formel et, on le verra sur le plan politico-idéologique qui pour l'instant nous laissons de côté, ils sont médiateurs puisqu'alors ils rétablissent des communications défailtantes. Peut importe qu'alors les contenus de leurs interventions soient dirigés de telle ou telle manière, acquièrent telle ou telle signification dans le processus global, pourvu qu'ils "parlent".

L'étude des points de rupture et de reprise des communications paraît ainsi s'imposer. Cette étude privilégiée, à l'intérieur même de processus de crises, les moments où, dans la ponctualité de l'instant, se joue l'ensemble de l'existence politique d'une communauté car, de leur décision seule dépend la perpétuation des échanges et, pour paraphraser Turner, l'achèvement d'un schisme ou l'affirmation d'une continuité. Il semble clair que les décisions de ces individus particuliers, que nous ne nommerons plus leaders car leur place hiérarchique peut être ambiguë, sont des décisions porteuses d'implications fondamentales, des décisions "lourdes". Telle est donc en premier lieu et malgré les difficultés méthodologiques, l'apport d'un modèle "groupiste" à l'étude de nos processus.

Dans un deuxième temps, et avant de passer à l'examen

formel lui même des réseaux, la deuxième objection concernant l'examen "métaphorique" des relations de pouvoir comme de relations "groupales" porte sur la distinction de niveau structurel. Celle ci, en particulier comme confusion des niveaux sociaux et et individuels ou "psychologiques", a été souvent critiquée (1). Mais encore faut-il s'entendre sur les mots. D'une part et par définition, l'examen formel entre instances ou entre individus agissant es-qualités c'est-à-dire représentant des instances, met entre paranthèses le contenu même des oppositions et du jeu politique.

De plus cette critique si valide qu'elle soit dans des systèmes évoluant autour de types de rationalité bureaucratique au sens de Weber, c'est-à-dire en particulier de systèmes ayant pour idéologie officielle d'annuler les variables individuelles au profit des "fonctions collectives" supposées, perd toute pertinence dans des organisations où selon les niveaux de hiérarchie, les individus en tant que tels sont au contraire investis d'un pouvoir associé directement à leur personnalité, réelle ou simulée. Sans pouvoir développer ce point qui nécessiterait presque un ouvrage entier, peut-on dissocier si facilement les deux niveaux ? Les figurations anthropomorphiques des monarchies, où à la personne royale sont associées les catégories politiques et en bref l'ordre social, montrent que, même si c'est là une distinction idéologique au sens de L. Dumont, les individus dans un double mouvement s'effacent devant ^{la fonction} dans le même temps, la resumer corporellement : ainsi à la tête des rois Sakalava s'associent les plus éminents groupes politiques, et à leurs pieds les gens de plus bas statut supposé, les Sambiarivo.

Si, de surcroît, étant à peu près justifié à présent d'examiner brièvement un système de communication on tente d'en isoler ce qui semble bien en être les moments cruciaux, les ruptures, on

(1) voir en particulier Bourdieu, Chamboredon et Passeron (1968 : 41) : "(La) réduction à la psychologie trouve un de ses procédés d'élection dans l'étude des petits groupes... abstraits de la société globale. Dès lors l'étude en vase clos des conflits psychologiques ...tend à se subsister à l'analyse des rapports objectifs entre forces sociales".

pourrait être confronté à une autre objection, à savoir que ces points de rupture eux-mêmes sont déterminés par l'ensemble des communications préalables. C'est là un problème qui, sans être insoluble, présente des difficultés suffisamment grandes, au seul plan de l'arithmétique des communications, pour être à présent laissé de côté.

Pour percevoir les difficultés présentées, il suffit de reprendre nos instances qui sont au nombre de II et d'examiner l'ensemble des séquences de communication possibles entre elles, si l'on suppose que chacune communique une fois et une seule avec toutes les autres.

C'est un problème de combinatoire simple, qui revient à déterminer l'ensemble des permutations possibles entre onze éléments, le terme permutation étant défini au sens arithmétique d'ensemble de toutes les ordonnancements possibles de l'ensemble des éléments quel que soit l'ordre d'écriture. En combinatoire on sait que l'opération s'écrit "factorielle II" ($II!$), soit $II \times 10 \times 9 \times 8 \times 7 \times 6 \times 5 \times 4 \times 3 \times 2$ possibilités, soit pas moins de 39.916.800. Je suis persuadé que le lecteur ne me tiendra pas rigueur de ne pas examiner une par une la quarantaine de millions de chaînes de communications possibles, ou d'attendre pour ce faire l'aide d'un mathématicien.

Un examen exhaustif se justifierait d'autant moins que dans les faits empiriques présentés toutes les chaînes sont loin d'être réalisées. Le tableau suivant récapitule l'ensemble des émissions et réceptions sur l'ensemble des conflits.

R E C E P T E U R S

E M I S S I O N S		A	Cd	Md	Cm	Sa	Sm	St	Ea	Se	Ae	M	TOTAL EMISSIONS
	A	X	4	8	14	6	0	1	1	2	1	4	39
	Cd	8	X	1	2	4	0	0	0	0	0	0	15
	Md	5	0	X	4	0	0	0	0	2	0	1	12
	Cm	10	2	2	X	3	0	0	0	0	0	0	17
	Sa	4	3	0	3	X	3	1	0	0	0	0	14
	Sm	2	0	0	0	0	X	2	0	0	0	0	4
	St	1	0	2	0	0	0	X	0	0	0	0	3
	Ea	1	0	0	2	0	0	0	X	0	0	0	3
	Se	3	0	1	0	0	0	0	0	X	0	0	4
TOTAL RECEPT.	Ae	1	0	0	0	0	0	0	0	0	X	0	1
	M	5	0	0	0	0	0	0	0	0	0	X	5
		39	9	14	25	13	3	4	1	4	1	5	117
													TOTAL

Fig. 19. Tableau général des communications

Tout d'abord, l'examen de ce tableau récapitulatif apporte, sur le point de vue de la structure des communications, quelques éléments. Il s'agit cependant d'éléments purement synchroniques puisque, ne tenant pas compte des séquences de communication, ils délivrent la hiérarchie quantitative des communications.

Sur ce plan, on peut examiner pour les émissions et les réceptions l'ordre d'importance de chacune des instances.

EMISSIONS	1. A (39)	RECEPTIONS	1. A (39)	:
:	2. Cm (17)		2. Cm (25)	:
:	3. Cd (15)		3. Md (14)	:
:	4. Sa (14)		4. Sa (13)	:
:	5. Md (12)		5. Cd (9)	:
:				:

6. M (5)

7. Se-Sm(4)

8. St-Ea(3)

9. Ae (I)

6.M (5)

7.Se-St (4)

8.Sm (3)

9.Ae (I)

Dans l'absolu, plusieurs faits sont perceptibles. D'une part, on n'est pas en présence d'une structure de Bales, c'est-à-dire que les gens qui émettent le plus ne sont pas nécessairement les gens qui reçoivent le plus : ainsi le poste Md est en cinquième position pour les émissions, mais en troisième pour les réceptions.

Sur le plan de la structure des communications, quelle est la signification de ce fait ? L'unilatéralité d'une communication peut signifier plusieurs faits. D'une part, on peut être en présence d'une relation hiérarchique : un ordre par exemple, est une communication unilatérale. Il ne s'agit pas là d'une relation univoque : un ordre est nécessairement une communication unilatérale, mais toutes les communications unilatérales ne sont pas des ordres. Un autre signification d'un tel phénomène peut être l'absence de ce qu'en langage de psychosociologie des groupes on appelle l'absence de canal : un poste A veut "parler" à un poste B, mais il n'y a pas de réseaux institutionnels aussi faut-il qu'un poste C serve de transmetteur. Dans cette optique, on est bien en présence de "sous-réseaux", de groupements offrant une solidarité sur le plan des communications. Ceci, toujours dans l'absolu et non sur le plan des relations entre instances sur lequel on reviendra, est particulièrement net dans le cas des instances 1 à 5 lesquelles se placent tant pour les émissions que les réceptions dans la même hiérarchie globale, mais dans un ordre dispersé. Toujours dans la même optique, l'instance A se dégage très nettement tant au point de vue des émissions que des réceptions, et émet autant qu'il reçoit. On ne peut cependant tirer de ce fait rien d'autre que la constatation que A est au centre des communications, ce qui ne prouve absolument pas qu'il est plus déterminant que d'autres instances au plan des processus. Cm, en deuxième position, reçoit beaucoup plus qu'il émet. On a déjà fait

quelques commentaires sur ce décalage. Cd par contre, émet beaucoup plus qu'il ne reçoit : ici on peut être en présence de phénomènes inverses de l'autre possibilité : soit que Cd commande plus fréquemment qu'il n'est commandé, soit que ses interlocuteurs privilégiés ne soient pas avec lui en relation réciproque. Md reçoit plus qu'il n'émet, et se trouve donc dans la même situation que Cm.

Si à présent on examine les inter-relations qui permettent de dégager les réseaux internes auxquels on a fait allusion, il est possible d'isoler plusieurs faits significatifs. Si on part de l'examen du poste A, celui-ci dans l'ordre, émet le plus à Cm, Md, Sa, puis Cd. (respectivement 14, 8, 6 et 4 communications). Le fait est réciproque sauf pour Sa, instance qui communique autant avec Cm et Cd, et pas avec Md.

Sm et St qui ne sont pas inclus dans le "groupe de tête" du réseau, ne sont pas dans une situation réciproque avec A ; en effet, Sm parle autant à St qu'à A, et St parle plus à Md qu'à A. Enfin, Sa parle autant à Sm qu'à A, Cd et Cm ses interlocuteurs privilégiés. Enfin, Se émet surtout, et même presque uniquement, vers A et ne reçoit que de A ou de Md.

On peut ainsi dégager un modèle simplifié des communications résumant sur le plan graphique l'ensemble de ces remarques. Les flèches à double sens indiquent les relations de communication bilatérale, les flèches simples les communications unilatérales.

Ainsi qu'on l'a déjà mentionné il est impossible de tenir compte de toutes les possibilités, aussi n'a-t-on tenu compte ici que des tendances quantitatives essentielles. On a fixé que si la quantité de communication dans un sens et sa distribution offrait des écarts de l'ordre de la moitié avec la quantité de communication dans l'autre sens on avait relation unilatérale. Ainsi par exemple A parle 6 fois à Sa mais 14 fois à Cm, alors que Sa parle 4 fois à A, et 3 fois à Cm. On convient ici qu'alors que Sa est un interlocuteur privilégié de A, A n'est pas un interlocuteur privilégié de Sa. Ea n'a pas été incluse dans le tableau parce que les faits empiriques présentés ne la marquent pas comme un personnage déterminant.

Le graphe présenté nous fournit ainsi sur le plan de la structure des communications une sorte de "modèle des crises", très différent de la structure théorique telle qu'il est possible de la

- reconstituer d'après le discours Sakalava.

x

Il est utile à présent d'aborder l'étude des points de rupture, annoncée précédemment. Cette étude doit cependant nécessairement être abordée avec prudence. Si seule l'analyse formelle des quelques instances présentées avant et après ces passages importants était en cause, on risquerait d'aboutir à des conclusions décevantes, liées à une définition trop indifférenciée de la notion même de point de rupture.

Reprenons l'image des groupes de discussion. Si la reprise de parole est bien le fait d'individus "leaders", que faut-il entendre par reprise de parole ? Le contenu même des paroles énoncées est-il indifférent. Supposons dans un groupe une manifestation d'hostilité entre A et B. Suit une phase de silence, puis un individu C intervient, tentant de détourner les causes de l'hostilité et par là de la réduire. C ne peut être considéré comme un leader, mais son intervention aura probablement pour effet de solliciter, implicitement un arbitrage. Or, qu'est ce qu'une sollicitation "réussie", sinon un échange, c'est-à-dire une communication bilatérale sur le modèle A-B-Ax ?

Aussi faut-il étudier ici sur le plan séquentiel non seulement "ce qui se passe" après les points de rupture, mais la forme des communications présentées. Il faudra accorder une particulière attention aux communications "en boucle", c'est-à-dire aux séquences qui, partant d'une instance reviennent à elle par l'intermédiaire d'autres instances.

x

Dans Ia on a Sa----St----A----Cd----Sa après les séquences révélant le conflit.

Dans Ib on a Sa----Cd----Sa

Dans 2. on n'a pas de points de rupture mais après le conflit (A----Cm) on a Sa----Sm----St----Md----A----Cm.

Dans 3 on a Cm----Sa----Cm----A----Cm----A----Cm

Dans 4 on a Cm I----A----Cm I puis Cd----Sa----Cd

Dans 5 on a Md----Se----Md ; Cd----A----Cd puis Cm----A----Cm puis A----Se----A

Dans 6 on a A----Se----A, puis A----Se----A puis Cm----
 ---A----Cm puis A----Sa----A. On a une "boucle" analogue à 2. sauf
 pour l'instance finale : Sa----Sm----St----Md----A----Sa, instance
 finale qui ainsi qu'on l'a vu est en relation de communication pri-
 vilégiée avec Cm, instance finale dans 2.

Dans 7 enfin on a une séquence "boucléeé Sa----A----Cd----
 ---A----Ae----A----Sa.

Sur seize séquences rendues déterminantes par le fait
 qu'elles suivent les points de rupture des communications et les
 conflits, douze présentent des sollicitations de possédés (Sa,St,
 Sm,Se) ou des prises de parole des mêmes instances, et quatre sont
 liées au rôle déterminant de A. Ainsi se trouve confirmée sur le
 plan diachronique l'importance des instances citées dans les pro-
 cessus conflictuels, importance qu'il était possible de pressentir
 dans l'examen du modèle simplifié des crises. En effet, l'instance
 Sa en particulier contrairement aux autres instances principales
 liées à A, était autant liée aux autres partenaires du système qu'A.
 Il semble donc qu'il soit légitime, dans un dernier niveau d'ana-
 lyse, s'attacher non plus aux formes mais aux contenus sociologi-
 ques qui déterminent le caractère déterminant des interventions
 de ces personnages médiateurs des réseaux, les possédés, et éga-
 lement de souligner l'importance simultanée de la plus haute au-
 torité dans l'ordre idéologique. le'panjaka.

x

6.2. Le pouvoir comme représentation et comme pratique

Peut-on à présent, après tous les détours que nous im-
 posaient les faits, tenter de rendre compte de manière simple des
 mécanismes étranges qui, au fil des vingt dernières années et
 sans doute avant, faisaient rebondir les conflits ^{entre} des partenaires
 dont le moindre paradoxe n'est sans doute pas de lutter contra
 l'atmosphère de violence, tout en l'entretenant. Dans ces échanges
 circulaires, où est le pouvoir ? Et tout d'abord, quels sont les
 enjeux des conflits ?

Si l'on réexamine le fait central, la question du con-
 trôle des terres qui d'ailleurs, provoqua récemment dans d'autres
 groupes royaux - les Zafy ny Fotsy d'Analaketraka à Nosy Be - des

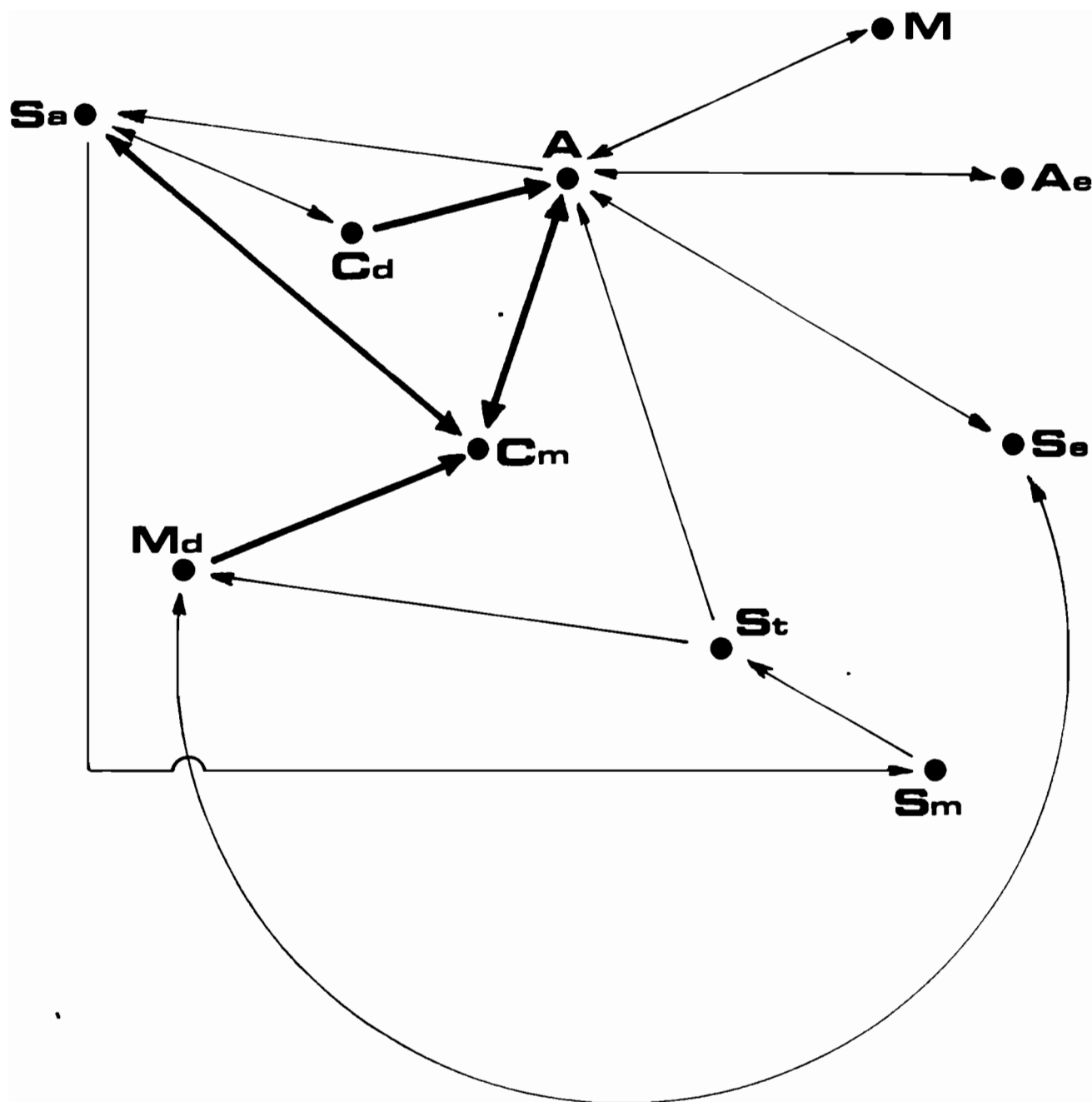
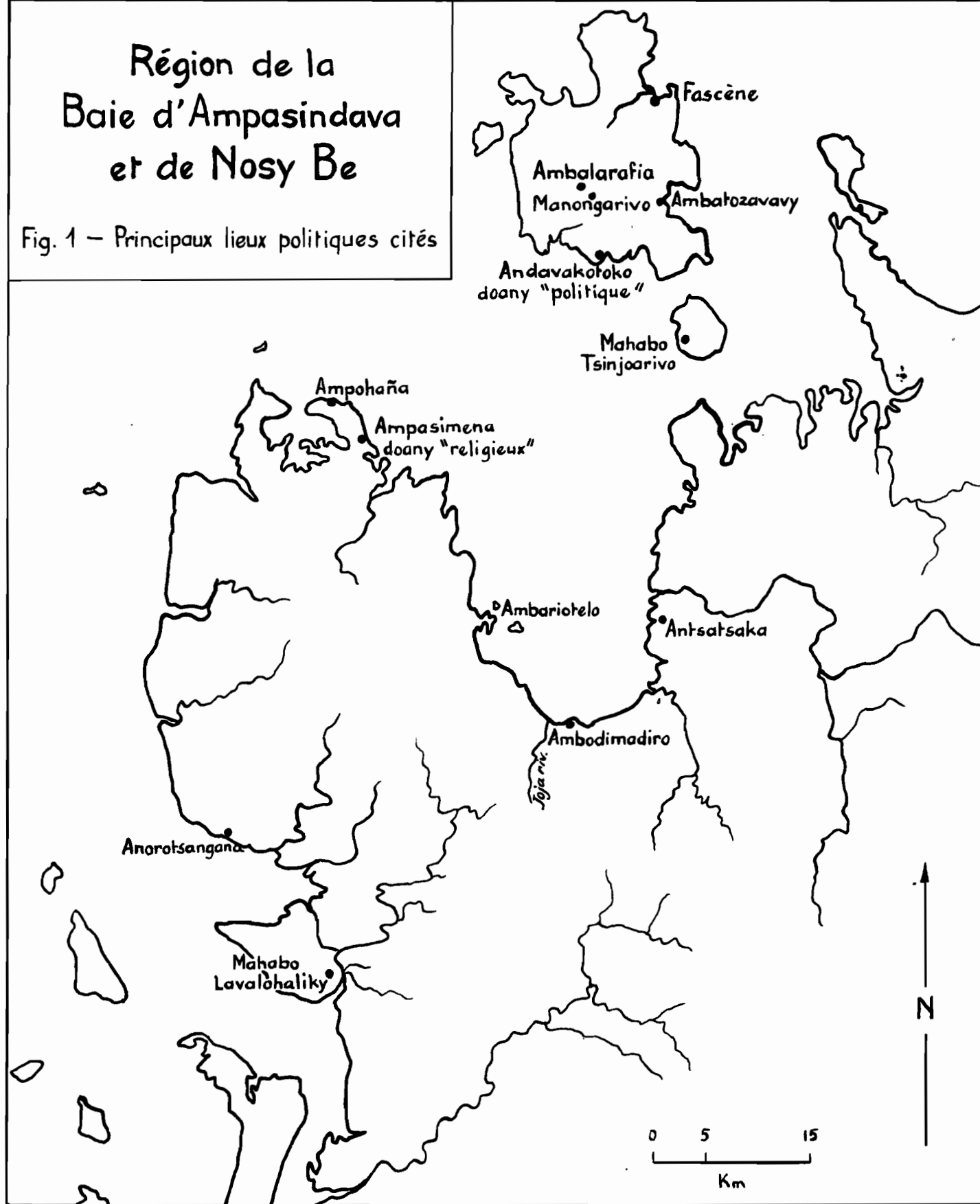


Fig.20 - Modele simplifie des crises.

Région de la Baie d'Ampasindava et de Nosy Be

Fig. 1 — Principaux lieux politiques cités



conflits tout à fait similaires - il serait tentant de distinguer un ordre de choses purement idéologique au sens marxiste cette fois, c'est-à-dire un ensemble de représentations liés aux conflits pratiques et déterminés par eux. Car il est clair que l'on se trouve simultanément en présence d'un individu, le 'panjaka, entendant utiliser des biens qui sont considérés selon le droit Occidental faisant force de loi, comme des biens personnels, et des groupes, les Sambiarivo, dont l'existence même en tant que groupe est subordonnée à la jouissance des biens en question. Mais dans ces conditions, quelle est la norme ou la règle qui empêche le 'panjaka de faire borner les terres objet du conflit ? Toujours en raisonnant sur le strict plan des pratiques, on pourrait avancer que d'une part il craint un procès bien qu'il ait de fortes chances de le gagner ; que d'autres part il craint des entreprises agressives contre lui. Si ces faits qui effectivement forment le noyau des conflits pouvaient être séparés de l'ordre idéologique, ce dernier ne serait qu'un code arbitraire utilisé d'un commun accord par les deux parties pour exprimer le conflit tout en ménageant d'ultimes velléités de "bonnes manières". Mais alors, on comprend mal, si l'ordre idéologique n'est que cet écran arbitraire, "cette âme du conflit sans âme" pour paraphraser Marx, pourquoi le besoin se fait sentir aux moments cruciaux des processus, de personnages, les possédés, qui précisément représentent l'ordre idéologique et même l'incarnent - Or cette contre épreuve se présente par deux fois : dans le mutisme de la saha Poty, dans l'exclusion de Rahema. Dans ces deux situations le 'panjaka avait toute possibilité d'imposer le bornage. Au contraire dans un cas Amada consent à nommer Rahema pour succéder à Poty, dans l'autre son fils confie qu'il ne peut qu'attendre la légitimation d'une saha. On n'a pas donc d'un côté un personnage voulant transgresser l'ordre idéologique, et de l'autre un groupe voulant défendre cet ordre, les deux parties entendant chacune en tirer un profit, mais deux instances intériorisant chacune pour leur part l'ordre idéologique dont le respect est préalable, et non successif, au profit escompté. Ainsi dans la pensée du 'panjaka, faut-il qu'une possédée dise oui pour que l'opération de contrôle des terres se fasse, et non qu'il n'y ait plus

de possédé. Mais qui donne leur capacité de parole aux possédées, les légitimé. ? Simultanément le 'panjaka et les Sambiarivo, lesquels sont pôles du conflit pratique. Aussi pourrait on s'attendre - et un exemple en a été donné - que chacune des parties tente de légitimer le personnage le plus apte à jouer son jeu. Mais dans le cas de la légitimation de Rahema, intervient une de ces limites du système contre lesquelles viennent se briser les ambitions particulières : Rahema, que le 'panjaka considère "comme son enfant" est contrainte de parler contre lui parce que, placée dans un rôle prestigieux, c'est la condition que mettent ceux qui la contrôlent à la continuation de ce rôle. Tout se passe donc comme si la structure mise en demeure de fonctionner pour d'autres fins que celles que son existence même définit, plaçait l'ordre idéologique comme une défense puisque l'opposition symbolique des "morts" et des "vivants" recouvre ici, dans la légitimation d'un médiateur, une opposition pratique.

Ainsi le pouvoir, qui serait de contraindre l'instance d'arbitrage qu'est Rahema, est contraint à l'inverse d'attendre d'elle sa propre capacité de donner des ordres, sa légitimité. Car, si l'on encroît Talcott Parsons, "le pouvoir est la capacité générale d'assurer l'exécution d'obligations contraignantes - probablement assurée, en cas de refus, ... par des sanctions négatives" (1). Mais quelles sont ces sanctions négatives que le 'panjaka propriétaire officiel du pouvoir, pourrait appliquer à Rahema ? La décision d'exclusion ne vise en effet que la personne vivante de la saha, et non la reine morte qui l'habite. La structure unit donc les deux instances : le 'panjaka ne peut rien sans Rahema qui a le pouvoir de légitimer ses décisions, et Rahema ne peut rien, si l'on peut dire, sans le 'panjaka, lequel est partie prenante dans la légitimation de son existence même, comme instance politique.

(1) "(Power) is the general capacity to secure the performance of binding obligations - where in case of recalcitrance there is a presumption of reinforcement by... negative sanctions." (1963 :237).

L'exemple de Rahema, la saha "revoltée par la fonction" éclaire l'ensemble des fonctions de la possession et l'importance déterminante des possédés dans le système politique. Les possédés Sakalava ne peuvent en effet être définis ni comme des simulateurs vivant des croyances que l'ethnocentrisme Occidental, si bien révélé dans certains passages du livre de J.V.Mellis, considère comme des truquages ou, au mieux comme des bizarreries, ni dans une acception proche de cette première interprétation, comme de purs représentants individuels souvenir collectif des morts ; car il faudrait alors expliquer selon quel détour le pouvoir Sakalava du Nord s'en empare, les légitime et attend leurs paroles, pourquoi dans une monarchie la plus haute autorité théorique se donne ainsi des maîtres. Il est clair que nous sommes là en présence d'une institution, d'un ensemble de rapports sociaux extérieurs aux individus mais intériorisés par eux. Mais il ne s'agit pas de n'importe quelle institution ; il est tout aussi clair qu'elle a en effet pour résultat objectif de placer le groupe royal sous le contrôle roturier, l'ordre roturier Sakalava du Nord étant sans doute, ainsi qu'on l'a vu, placé institutionnellement dans la proximité des possédés. Faut-il penser que, depuis leur fondation au XVII^e siècle, les royaumes du Boeny connurent ce contrôle politique ? Ici l'hypothèse historique vient à l'appui de l'analyse des structures. Car si, dans un mouvement institutionnel qui sera étudié dans d'autres travaux, l'ordre roturier a su ainsi utiliser les faiblesses institutionnelles du groupe propriétaire du pouvoir, l'invention fut elle même une invention qui utilisait les éléments déterminants de la structure, le rapport aux morts royaux. On se trouverait donc dans une situation renvoyant l'histoire à la structure, la structure à l'histoire, selon une argumentation évoquée par J.Pouillon : "...si des considérations structurales peuvent ainsi conduire à des hypothèses historiques, autrement dit si la structure peut exprimer l'histoire, il faut bien qu'à l'inverse l'histoire puisse, d'une manière qui reste à définir, renvoyer à la structure. Ce rapport ne peut être de prédétermination, en quelque sens que ce soit ; l'histoire ne vient pas se mouler dans une structure " a priori ", car d'où viendrait cette dernière ? Inversement la structure n'est pas un résultat de l'histoire, car une séquence particulière d'éve-

nements contingents ne rend pas compte de l'intelligibilité d'un système " (1964 : 69).

Quelle que soit la crédibilité d'un tel passage - attesté, semble-t-il par des chroniqueurs qualifiés qui assurent que l'institution des possédés ne daterait dans le Nord-Ouest que du milieu du 19ème siècle - il reste l'étonnante ambiguïté de l'utilisation des possédées, chargés d'être au delà de la plus haute instance hiérarchique et pourtant, ainsi qu'on l'a déjà noté, dans l'obédience de responsables de bas statut. Ainsi est en partie résolue l'aporie du contrat Social exprimée par Rousseau : " il faudrait que l'effet put prévenir la cause ; que l'esprit social, qui est l'ouvrage de l'institution, présidât à l'institution même".

L'équilibre instable assuré en dernière instance par les possédés, définit enfin le caractère cyclique du système. Renvoyées par ces personnages simultanément hors système et utilisés par le système dans un futur improbable où un acquiescement se révélerait possible, dénouées provisoirement par des rituels unifiants mais éphémères, les tensions subsistent, jamais totalement annulées, jamais totalement insupportables.

x

Avec cette question - les tensions et le caractère cyclique du système - on peut dès à présent rejoindre l'argumentation globale de Turner dans ses deux ouvrages cités. Car deux types de contradictions productrices de tension marquent le système et définissent les limites de l'exercice du pouvoir. D'un part, une contradiction fondamentale ou "primaire", sous tendue par la hiérarchie générale : les instances capables d'inverser le cours des décisions de l'autorité centrale sont sous le contrôle roturier ; d'autre part, une contradiction fondamentale également, mais qu'on pourrait appeler secondaire dans la mesure où loin d'être liée à la structure même du pouvoir Bemihisatra et d'être en quelque sorte préalable à l'histoire, elle prend ses racines dans la conjoncture : celle qui fixe le souvenir oral lié aux possédées dans un passé paradoxal puisqu'il agit pour définir l'ordre idéologique présent. Cette contrainte du souvenir oral qui même s'il est "manipulé" évolue moins que les conditions objectives définissant la vie de la communauté

politique contracte le temps historique, le totalise et simultanément le fige : cette volonté de la pensée politique Sakalava de conserver désespérément un passé dont la caractéristique est précisément d'être détruit est étonnamment incarnée dans les réunions des possédés de l'ensemble de la communauté politique lors des grands événements rituels où, du Nord au Sud, sont réunis et parlent entre eux Andriamisara, Andriamandisoarivo, Andrianamboeniarivo, et Amada, qui vécut deux siècles plus tard. Le pouvoir évocateur d'une telle cérémonie, investi d'une splendeur baroque par l'esthétique attachée aux vêtements et à la mise des possédés, qui croulent sous les dentelles, les chales indiens et les tissus de soie, est incontestable ; et l'étrangeté nous en est restituée si l'on songe à transposer un événement analogue en France, par exemple si l'on imagine des acteurs représentant les têtes politiques de la France depuis Charlemagne réunis et conversant avec le premier ministre lors d'une cérémonie à l'Arc de Triomphe de l'Etoile.

Mais si les possédés ne changent pas, le style politique des monarchies et leur poids change avec une évidence désarmante. Les tensions qui s'ensuivent ne peuvent jamais être totalement réduites, car comment annuler les rois morts source de tout pouvoir et garants de la légitimité présente ? Elles ne peuvent jamais être totalement insupportables par le système, car les morts ont "besoin" des vivants.

Ainsi l'idéologie, non seulement au sens Marxien de système de représentations masquant et justifiant une hiérarchie est-elle nécessairement au centre de l'analyse, mais encore, au-delà de l'intériorisation par l'ordre roturier des règles 'panjaka l'idéologie au sens de L. Dumont cette fois joue-t-elle un rôle déterminant dans la structure même des monarchies. Car ainsi que l'a clairement montré cet auteur, l'idéologie, liée ici au souvenir oral, n'est pas seulement séparante en ce qu'elle est particulière à chacun des groupes sociaux : elle est également unifiante, en ce qu'elle fournit la base dialectique du dialogue entre les niveaux de la hiérarchie (L. Dumont 1966 : 15 et 16). Les possédés jouent donc un double rôle qui résume la dualité de l'histoire et de la structure, à l'oeuvre dans le système. D'une part un rôle structural d'arbitrage là où les plus hautes autorités

mêmes sont en défaut ; d'autre part un rôle conjoncturel lié à l'évolution particulière de processus, eux-mêmes révélateurs de leur caractère structural. Leur rôle structural est lié à ce que Turner a appelée " mécanisme rituel d'ajustement ", (ritual mechanism of redress, 1968 : 271 et ss.), car ils projettent sur le plan rituel de la mort les conflits, et investissent leur parole de cette légitimité ultime ; ils rendent ainsi publics et légitimes des actes normalement secrets et à la pertinence incertaine, de la même manière que les devins Ndembu" prononcent en public des choses qui n'auraient justement pas pu être dites dans des circonstances ordinaires" (1).

Le pouvoir n'est donc investi dans aucune personne à la fois, ne se localise dans aucune des " régions " du système. Si paradoxale que soit cette constatation, les monarchies Sakalava actuelles héritières, pour combien de temps, de l'histoire et de la pensée politique de leur région, présentent non pas une structure pyramidale mais une structure " polyarchique " pour reprendre une définition de F. Bourricaud, les décisions circulant entre instances et se trouvant ainsi réduites peu à peu. Le pouvoir est dans ce balancement, cette oscillation entre les rôles de la légitimité.

X

(1) " ... the successive diviners gave public utterance to what just could not be said under ordinary circumstances "(1968 : 272).

LEXIQUE (I)

ampamāngo (hazolahy) :

Batteur de tambour. Il s'agit d'une charge politico-rituelle, très généralement transmise en ligne agnatique et parmi les Sambiarivo (voir ce mot). Pour des questions de pollution les femmes ne doivent pas absolument pas exercer cette fonction. Les batteurs toujours au nombre de deux, un batteur Sud et un Nord, entrent toujours les premiers dans les enceintes funéraires, avant même la " tête " des cérémonies.

ampamōriky :

Dans le langage courant, désigne les sorciers (witch anglo saxon par opposition à sorcerer) c'est-à-dire les individus coupables d'agression non-controlée au sens de E. Leach (1968). Du point de vue des monarchies, désigne les transgresseurs coupables d'actes agressifs ou séditieux. Emploi : ampamorikin'panjakaña, - du pouvoir.

ampañambara (firazañana) :

Formé sur manambara, montrer, expliquer. Litt. "montreur de catégories". Désigne les individus dépositaires d'un savoir collectif au sens large, particulièrement historique, et motivés pour le transmettre. Offre moins de connotations institutionnelles qu'ampitantatara (voir ce mot).

(I) Il s'agit ici d'une première approche du vocabulaire politique essentiel rencontré dans ce travail. Ce lexique annonce des traitements ultérieurs plus profonds de l'appareil symbolique révélé par les différentes significations des termes. Là où des mots offraient nettement des origines Bantu ou Swahili on a cru bon de le noter. Les références ont été prises dans le dictionnaire Swahili-Français de Sacleux - Sw. note un terme Swahili.

ampandīha(ña) : "

Litt. " aux pieds ", fandihaña, mot réservé aux groupes royaux par opposition à vity. Définit les " places symboliques " des groupements par rapport à la personne royale, en particulier dans les cérémonies où ont lieu une inhumation ou bien des actes rituels liés aux défunts mortelles des rois. L'opposition an-pandiha an-kabeso (axe Ouest-Est) transforme à l'opposition Antavarabe-Tsimaniha (Nord-Sud) dans la classification des groupements. An-bity est également employé.

ampangātaka :

Intercesseur. Médiateur nécessaire des communications entre rois morts et vivants, sauf dans les cérémonies dites takitaky (voir ce mot). Charge réservée aux Sakalava Mañoroañomby (voir ce mot), stratifiée selon plusieurs critères. Un critère de fonction : l'ampangataka be en liaison organique avec les tombeaux royaux et les possédés, n'intercede que sur ordre du souverain suprême, et en fonction des actes de celui-ci. Il a vocation à effacer les sanctions surnaturelles le touchant. Il s'oppose alors aux ampangataka tigny, attachés aux territoires, lesquelles effacent les sanctions surnaturelles touchant des roturiers. C'est toujours un homme, par opposition aux derniers cités très fréquemment des femmes.

Un critère de parenté idéologique : seuls théoriquement les Sakalava en ligne agnatique sont liés au souverain suprême, les " fils des femmes " zanakan' vavy étant liés aux ampanjaka de petit statut. Cette distinction n'est plus que théorique.

ampanjaka :

Membre par affiliation indifférenciée des groupes aristocrates. S'oppose théoriquement à anadoany, (voir ce mot). _____ be , détenteur du pouvoir et gestionnaire des biens dans une unité territoriale.

manant̄saigny :

Synonyme du précédent; litt. " possesseur du drapeau ".
Peut à la limite du champ sémantique, désigner des
" leaders ".

ampangāla (firazāñana):

Litt. " ramasseur de catégories ", équivalent Saka-
lava du Nord de " sociologue ". Renvoie à l'idée d'
un caractère taxonomique de la société.

ampitam-baravara:

Litt. " mainteneur de la porte ", de mitana tenir ou
entretenir, et varavara, porte. Sambiarivo responsable
du calendrier rituel lié aux " ouvertures " et " fer-
metures " symboliques de la porte des mahabo. Peut
se voir accorder certaines parties des dons cérémo-
niels venant des roturiers ou des aristocrates.

ampibōhō :

Litt. " porteur ". Responsables provisoires du transfert
d'objets à caractère sacré, telles que les assiettes de
prière, les biens d'héritage de rois morts, le miel cuit,
et évidemment les dépouilles mortelles elles-mêmes. Choi-
sis dans l'une des quatre catégories " cardinales " au
plan rituel : Sakalava, Jingo, Antankoala, Sambiarivo,
et très spécialement dans les deux centrales. Peuvent
selon les cas être des roturiers de statut ordinaire,
mais " de confiance ". _____ - ny saravy, voir ce mot.

Synonyme d'ampitana sahany -

ampitāna-sāhany :

Litt. " mainteneur, gardien de l'assiette de prière ".
Sambiarivo toujours recrutés dans un groupe " du Sud ",
particulièrement Bahary (voir ce mot). Sont responsables
de la garde des assiettes de prière en porcelaine blanche
dans les mahabo Bemihisatra, qu'elles sont chargées de
transmettre à l'intercesseur en cas de besoin. Ceci
afin de ne pas exposer aux tentations l'intercesseur lui-
même, ayant par fonction pouvoir de malédiction, qui ne
peut cependant être activé que grace aux instruments ri-
tuels. Il s'agit très fréquemment de vieilles femmes.

ampitantāra :

Détenteur du savoir oral, au sens institutionnel. Par extension, spécialiste en matière rituelle. A des connotations plus étroites qu'ampanambara - firazañana (voir ce terme).

anabarīo :

Statut Sambiarivo le plus bas, de zanaka enfant, et vario enclos. Moins qu'une fonction désigne l'ensemble des Sambiarivo de mahabo n'ayant aucune voix institutionnelle à la décision.

anadoāny :

Membre du groupe aristocrate par une affiliation quelconque, mais ne peut être élu à la charge de souverain suprême. Certains anadoany tiennent leur légitimité d'un " annoblissement " pour faits de guerre ou services rendus. Leur existence est liée à la notion structurale d'effacement (shedding) de lignées nécessaire à la perpétuation des formes politiques (Goody 1966). Autrefois astreints à une totale passivité politique, ont semblé-t-il joué après la colonisation un rôle de plus en plus important.

andevo :

Esclave. - antety, travaillant dans les terres aristocrates. _____ - an traño, équivalent de Sambiarivo extérieur aux tombeaux royaux. Au sens large et métaphorique, sujet des rois (_____ - ny ampanjaka) [Formé sur zanaka, enfant, et doany, village où réside le souverain.]

ankabēso :

Litt. " à la tête ". S'oppose à an-pandiha(ña) dans la définition des places symboliques des groupements par rapport au corps des rois. Très probablement, vient du Portugais. Voir an-pandiha(na).

ankahēry :

A droite. S'oppose à ankavia, dans une des oppositions binaires fondamentales du système symbolique. Associé au caractère mâle du monde, et à la dureté (contient la racine de ma hery, solide dur, et au Nord par référence au corps des rois orientés Est-Ouest, et dont la partie droite est nécessairement au Nord). Employé dans l'explicitation du partage des boeufs sacrifiés lors des cérémonies funéraires régi par des principes stricts.

ankavia :

A gauche. S'oppose à ankahery (voir ce mot)

añomby :

Boeuf. (Sw: ñombe, boeuf. Sacleux 1939 : 688). Il est à noter que le Sakalava du Nord est le seul dialecte à avoir conservé le h vélaire du Kiswahili dans un terme aussi chargé de connotations sociologiques. " Il n'est pas de malheurs auxquels les boeufs ne mettent pas fin, "tsisy raha tsy mahafaka añomby". Considérés par les Jingo comme des parents (havaña) puisque sacrifiés à leur place lors des enterrements royaux. - lahy be, "grand boeuf male" ou - lahy, surnom du "grand" intercesseur, chez les Bemihisatra.

antagnidraña :

Qualifie les groupes résidant à l'extérieur du village royal, s'oppose à antidoany. Ces qualifiants peuvent séparer des segments à l'intérieur d'un même groupe politique. Ainsi parmi les Zafindramahavita (voir ce mot) un segment plus éminent a toujours contrôlé l'installation auprès du détenteur du pouvoir.

Antankoala :

Litt. " Ceux d'Ankoala ". Désigne un groupement politique dont les représentants sont actuellement fort peu nombreux, au rôle politico-rituel très analogue à celui des Jingo, en ce qu'ils ont pouvoir d'effacer ou de laver " manasa " (voir ce mot) les individus pollués ou coupables de pollution. Pour certains informateurs, ils se distinguent des Jingo dans la mesure où ceux-ci auraient

plus spécialement vocation à faire cesser la pollution en tant que sanction, tandis que les Antankoala prendraient sur eux la pollution même, au sens religieux cette fois. Le fameux nom d'Ankoala cité par tous les écrits anciens en particulier par les Portugais. Du 17^{ème} siècle, désignerait la capitale d'une monarchie assez puissante celle de Tongamaro ou Itongomaro. Pour les Sakalava actuels, le pays d'Ankoala commence au Nord de la petite ville d'Antrañokarany, sur la route Maromandia-Ambanja. Or c'est très probablement dans un village associé à cette ville où Mr. P. Vérin a décelé un comptoir commercial Arabe ou Indien, qu'aurait régné le personnage cité. Les Antankoala sont dits tompon'tany, premiers arrivants, par certains informateurs.

Antavarabe :

Litt. " du Nord ". Qualifie les groupes politiques dans l'opposition binaire Antavarabe-Tsimaniha, les groupes n'étant pas " du Nord " sont nécessairement du Sud. Se réfère à : 1) des places de résidence dans les tombeaux royaux ou les villages royaux " religieux ", comme Ampasimena
2) un recrutement aux charges politico-religieuses dans les tombeaux royaux
3) des gestes rituels des cérémonies mortuaires d'entretien des tombeaux ou des lieux sacrés.

C'est une rumeur familière d'entendre, avant le commencement des cérémonies funéraires, les crieurs hanim-boay (voir ce mot) appeler les groupes épars dans les villages des mahabo, " oh Antavarabe !, oh Tsimaniha !".

Antimañaraka :

Groupe d'anadoany d'origine roturière, annobli par Andriantsoly à la suite des services militaires rendus dans la guerre contre les Bemazava (voir ce mot) par leur ancêtre fondateur, un devin moasy du nom de Vatobe. Se distinguent chez les Bemihisatra par l'importance de leurs biens fonciers. Sont intégrés dans la hiérarchie rituelle par leur droit de mener miloha un enterrement royal. Un de leurs membres est alors désigné par leur ampanjaka be qui transmet sa proposition au détenteur du pouvoir.

antsiandrarafo :

Endroit de préparation du corps d'un souverain Sakalava non Islamisé, chargé d'interdits très rigoureux, et où la visite n'est permise que dans des occasions cérémonielles, où des requêtes peuvent être faites. Une assiette de prière est liée à chaque antsiandrarafo.

aody :
Médication de protection, d'agression, de guérison. Terme théoriquement non employé pour les personnes de statut royal. Les - de guérison correspondent à de très riches connaissances botaniques locales. Ceux concernant l'agression ou la protection au sens magique mêlent des éléments aux connotations symboliques complexes (voir en particulier jao maharesy). - mahery, - masigny, médication efficace, puissante. Aux médications liées à l'exercice du pouvoir sont très fréquemment associés des composants provenant d'arbres du genre *Ficus*, ce qui est semble-t-il un trait Insulindien. Renin'ny - jiaby, mere de toutes les médications, voir fameleompa.

asa :
Désigne simultanément le " travail ", les charges politiques, et toutes les occasions cérémonielles, roturières ou non.

avaka añomby:
Litt. " boeufs dispersés ". Locution désignant les esclaves royaux du village royal désignés, à la mort d'un souverain, pour veiller sur sa dépouille dans les tombeaux funéraires. Est lié à l'opposition symbolique souverain mort, souverain vivant.

aviavy :
Ficus Baroni Baker. Arbre très fréquemment associé aux lieux royaux, (enceintes des tombeaux royaux et demeure des reliques tsizoyzoy) et dont les branches ou les feuilles entrent très souvent dans la composition de médications liées à l'ordre politique.

be :
Au premier sens, " grand ". Mais est employé pour différencier les individus possesseurs de la plus haute fonction dans un groupe de statut. Ainsi, oppose ampanjaka à ampanjaka be, ampanjataka à ampanjataka be. Exprime la volonté fréquemment exprimée par des informateurs, de nier toute ambiguïté à une structure hiérarchique en fait très ambiguë.

Bahary :
Sous-groupement *Sambiarivo*, classé dans la moitié *Tsimaniha*, du Sud. Considérés comme des spécialistes rituels des activités liées aux calendriers d'ouverture et de fermeture des portes des tombeaux royaux et par conséquent aux questions touchant aux requêtes faites aux rois morts. Curieusement, il semble qu'un groupe *Antibahary* ait également existé (de l'arabe bahr, mer), autrefois chargé des transports maritimes, mais très peu d'informateurs connaissent le fait (P. Ottino, communication orale).

bemañangy :
Litt. " grande femme ". Charge héréditaire transmise en ligne utérine. Equivalent féminin de conseiller royal. Existe au village royal et aux tombeaux royaux. Pour les hommes, c'est une charge d'importance mineure, qui ne consisterait qu'à garder miambigny les portes des demeures

des souverains ou des possédés, et à filtrer les visiteurs manontany kabaro, litt. " demander l'objet de la conversation. En fait dans la mesure où les contacts sont privilégiés entre personnes de même sexe et que les possédés soit fréquemment des femmes, les bemañangy jouent des rôles d'intermédiaire assez importants. Elles n'ont cependant pas de voix aux décisions importantes, sauf dans le cas de personnalités exceptionnelles.

Bemazāva :

Litt. " les très clairs ". Descendants en ligne directe indifférenciée d'Andriamahatindriarivo petit fils d'Andriamandisoarivo, fils aîné d'Andrianamboeniarivo. Par extension segment des Zafimbolamena, en opposition avec les Bemihisatra (voir ce terme), pendant le 19ème siècle pour le pouvoir suprême, ayant émergé du fait des contradictions structurales des règles de recrutement à la charge de souverain suprême du Boeny. Toujours en opposition avec les Bemihisatra jusqu'à des dates récentes, en particulier pour le contrôle de l'important tombeau de Mahabibo à Majunga. Les Bemazava, malgré l'observance de rites funéraires Islamiques, sont fréquemment catholiques.

Bemihisatra :

Litt. " ceux qui avancent avec lenteur ". Descendants en ligne directe indifférenciés d'Andrianagnilitriarivo, benjamin d'Andrianamboeniarivo, dit aussi Ambabilahy manjaka, " le mâle regnant de par les vertèbres cervicales ", du fait qu'il reçut le pouvoir de la fille de son frère aîné. Par extension segment dynastique, islamisé, opposé aux Bemihisatra. Divisé en trois unités territoriales respectivement centrées sur Nosy Be, Analalava et Mitsinjo.

Bemazava

Bemongo :

Sous-groupe Sambiarivo, considéré cependant comme d'un statut légèrement supérieur, du fait de leurs liens avec les Sakalava Mañoroanñomby, dont ils auraient été les " gens " olo, ou les esclaves andevo. Dans chaque tombeau royal Bemihisatra une conseillère de groupe Bemongo est chargée de la liaison avec le grand intercesseur, et de la centralisation des prestations concernant les cérémonies ou celui-ci pour les cas graves, ou bien elle-même, arrête les sanctions surnaturelles touchant les transgresseurs, et les éclaire mañazava.

biby :

animal, et parfois serpent, bien que dans ce cas on parle aussi de - lava, animal long. Conjoint d'un aristocrate de n'importe quel sexe. Terme d'adresse pour s'adresser à lui ou elle. Depuis l'admission par les groupes royaux d'une règle d'exogamie de plus en plus large, les conjoints royaux ne font l'objet d'aucun critère restrictif de choix. Autrefois en dehors des femmes principales vady be qui transmettaient le statut, les aristocrates intervenaient absolument librement dans la circulation des femmes, ce qui explique peut-être l'ho-

monymie avec le terme animal, les conjoints royaux étant alors des personnages hors-classification. Sw bibi, mahibi : Dame, madame. (Sacleux 1939 : 105).

bonāra : Albizzia Lebeck. ^{Benth.} Arbres de la famille des acacias introduits en même temps que les cultures pérennes commerciales pour servir d'arbre de couverture, et actuellement souvent associés aux enceintes funéraires, qu'ils rendent " fortes " et dissimulent aux regards. De " bois noir " en Français.

dādy : Reliques royales. Garants symboliques de la continuité dynastique formés des parties du corps des grands souverains Sakalava, dents, ongles, première vertèbre cervicale, cheveux, petit doigt de la main droite. Confisquées par Gallieni en 1896 puis restituées en 1902, elles ont été partagées entre les unités territoriales à Majunga et placées dans de petites cornes en or mohara, conservées dans les demeures des reliques tsizozoy, sous la responsabilité directe de l'ampanjaka de l'unité territoriale. Terme d'adresse et de référence pour les parents en ligne indifférenciée de la deuxième génération supérieure et au-dessus. Voir mitaha.

dēbaka : Gage sur les biens meubles et immeubles. Procédure juridique fréquemment utilisée par les aristocrates riches pour s'assurer la fidélité des individus possesseurs des biens gagés.

dikany : Signification, de mandika, traduire, enjamber, transgresser.

enta(ña) fāly : Objets ne pouvant servir qu'aux cérémonies mortuaires royales, enfermées dans une case associée à la moitié Sud des tombeaux royaux, sous la garde du " mainteneur de la porte " qui en conserve la clé par devers lui. Cette locution exprime implicitement l'idée de pollution et de danger qui s'attache aux contacts physiques avec le corps des rois. Zomba ny - , demeure des instruments interdits.

fahavālo : Bandit de grand chemin, rebelle. Par analogie, agresseur inconnu dont les menées sont révélées par des devins.

falitry : Cérémonie de substitution d'un animal à un individu menacé de mort, chez les roturiers. On utilise à cette fin un couteau en contact avec un grand tissu blanc. L'animal sacrifié est presque toujours un poulet. Synonyme : lolotro. Par extension : mauvais sort.

fāly :
fady, interdit, dans le Sakalava archaisant propre à certaines expressions liées aux faits royaux. Exprime simultanément l'interdiction, le danger et la crainte. Qualifie les caveaux funéraires royaux, zomba - ,.

fandimby lāhy :

Médication, très puissante dont les Sakalava ordinaires prêtent la possession aux individus dont émanent une autorité " naturelle ".

fanjakāña :

Pouvoir, gouvernement, structure politique monarchique et, par extension, ordre politique. Désigne également les possédés, par synecdoque. Pratique du pouvoir.

fanjāva :

Lune. Formé sur la racine zava, qui donne mazava, clair, mañazava, éclairer. La lune est associée à tous les actes rituels. Les mois lunaires déterminent les périodes d' " ouverture " et de " fermeture " des tombeaux royaux. Beaucoup d'instruments cérémoniels rappellent le disque blanc de la lune, qu'il s'agisse des assiettes de porcelaine blanche dont la caractéristique principale est d'être absolument sans autres couleurs (tsisy sorany), ou des " Napoléons " en argent utilisés dans la circulation cérémonielle, capables d'après les croyances locales de supprimer la pollution due aux injures proférées ou reçues.

fanōgny :

Médication en vocabulaire des faits royaux. Désigne plus particulièrement des médications liquides, à base d'eau de source courante ou d'eau de lacs, dans lesquelles ne doit jamais entrer de liquide stagnant (mandry).

fanompōaña :

Prestations aux tombeaux des rois morts. Ces événements rassemblent des représentants de tous les groupes politiques importants, mettent en jeu l'ensemble des personnages politiques de l'unité territoriale, des Sambiarivo aux possédés, excepté le souverain qui ne doit strictement jamais y assister. - be, prestations funéraires de l'équinoxe de Juillet, offrant donc un rythme obligatoire, où les dignitaires rentrent dans les caveaux funéraires, les assainissent, et dans certains cas (région de Majunga) baignent de miel cuit les dépouilles mortelles. - manintsy, litt. " prestation froide ", prestations qui ne sont pas liées à la mort d'un aristocrate ; - mafana, prestations qui sont liées à la mort d'un aristocrate et à l'inhumation de celui-ci. L'opposition mafana - manintsy correspond sur le plan de la théorie médicale locale à l'association de la chaleur à la maladie et à la mort, et du froid à la santé. Par extension, obligation ou prestations de nature collective : ainsi les travaux de construction de routes à l'époque coloniale. Ces moments cérémoniels sont considérés comme particulièrement dangereux, et les fautes rituelles y étaient autrefois rigoureusement punies.

fantēko :

Adresse aux ancêtres royaux faite par le grand intercesseur. Précédé toute décision importante affectant l'existence posthume des rois morts, ou accompagne tout événement de nature à modifier la vie politique collective. Ainsi le débarquement Anglais de 1942 à Diego-Suarez fit l'objet d'un fantoko dans tous les tombeaux royaux Bemihisatra. Voir hataka, hozoño.

fantsina :

En général toute construction ouverte. Dans les tombeaux royaux, lieu de réunion des possédés et de prise de décision judiciaire, situé à l'extérieur de l'enceinte funéraire, et près de son angle Nord-Ouest.

faritany :

Territoire contrôlé par une unité territoriale. Plus précisément, ensemble des villages où sont implantés des conseillers territoriaux dépendant du détenteur de l'autorité dans l'unité territoriale. Peut également désigner des sous-unités territoriales, ayant une relative autonomie.

fāsigny :

Sable. Jia en Sakalava ancien. Contient la racine signy, indiquant un caractère sacré, de même que hasigny, masigny (Voir ces termes). S'il entre dans la construction de tombeaux royaux, appelé riaka malandy, vagues blanches. Le sable est considéré comme la possession des groupes " de la mer " Antandrano qui seuls ont droit de le manier dans les événements cérémoniels.

fātatra :

Fort, solide, puissant. Qualifie fréquemment une force idéologique des personnes et des lieux, capable de résister aux agressions surnaturelles.

fehitany :

Premier personnage roturier d'une sous-unité territoriale. Se distingue d'un manantany en ce qu'il n'est nommé que " par la bouche ", par opposition à un manantany dont la nomination s'accompagne d'une cérémonie l'incluant plus étroitement dans le système institutionnel. Désigne donc simultanément les premiers conseillers d'unités autres que celle contenant la capitale politique. Peut, selon les personnalités concernées, n'être qu'un transmetteur d'ordres, ou au contraire s'avérer l'instance politique la plus puissante du fait de sa position privilégiée dans la hiérarchie. Est élu à la majorité absolue par l'assemblée des conseillers centraux, parmi l'ensemble des conseillers de l'unité territoriale concernée. Litt. " lien de la terre ". A institutionnellement, ainsi qu'un manantany, des pouvoirs de jugement, de sanction, de gestion, assez étendus. Les critères d'affiliation clanique ne sont pas pertinents dans le recrutement de ces dignitaires.

firazañana :

Espace, catégorie, genre, classe. Moins employé dans ce sens que karazaña, qui lui est synonyme dans son acception restreinte, à savoir groupement politique se réclamant d'un ancêtre fondateur commun, parfois oublié. Formé sur razaña, ascendant mort. La transmission des appartenances politiques est absolument indifférenciée, malgré une idéologie agnatique forte, du fait de la dissolution des anciennes règles d'alliance. La notion de population, de peuple, de nation, est contenue dans le terme. Ainsi, le mot " Français " est considéré comme un firazañana. Certains groupes de haut-statut privilégié ont encore des règles d'endogamie politique, mais ces cas sont très rares. La hiérarchie entre groupes politiques est liée à plusieurs critères : - les droits rituels afférents aux prestations funéraires

- le souvenir politique d'ancêtres éminents
 - les connexions avec les aristocrates du fait d'une exogamie " de conjoncture ".
- Voir fokombeta.

fitahiāna :

Nom posthume des rois. De mitaha, soigner la personnalité politique du roi (voir ce mot). Moyen mnémotechnique privilégié des chroniqueurs, les noms posthumes indiquant toujours les actes essentiels du roi mort qu'ils dénomment.

fokombēta :

Désigne les groupes descendants d'un conjoint roturier d'un souverain suprême par une autre alliance. Les groupes - sont ainsi " parents des rois mais non royaux ". Ce seul critère est cependant insuffisant pour leur assurer un rôle politique important, mais l'alliance matrimoniale reste au moins une condition nécessaire d'accession à des postes roturiers importants.

fokon'ōlo :

Ensemble de la population adulte d'un village voire d'une unité territoriale. Cette institution a été introduite dans le Nord-Ouest sous la forme territoriale qu'elle revêt dans les Hautes-Terres par Galliéni. Pour les conseillers roturiers, le terme les désigne eux-mêmes par opposition aux aristocrates. Peut par extension désigner les personnalités de haut statut d'une unité territoriale.

fōmba :

Règle, coutume. Manière dont un acte doit être accompli selon les règles. Habitude, manière d'être. Désigne l'ensemble des règles définissant l'ordre social et politique ancien.

gōra :

Tissu blanc de fabrication indienne réservé aux événements cérémoniels funéraires.

gidragidra :

Conflit " de harcèlement " par opposition à radu ou hōlahōla, conflit ouvert.

hanim boay :

Litt. " nourriture à caïmans ". Sambiarivo de bas-statut des tombeaux royaux, ayant fonction de crieur net de policier. Punissaient autrefois les individus insuffisamment zelés lors des prestations funéraires par des coups de queue de raie hohin'makuba. Se servent actuellement d'une badine légère pour activer les danseuses indolentes.

hāsigny :

Force idéologique des rois, et par extension force politique. Arbuste dont les feuilles servent à des médications annulant les résultats de l'inceste (Dracoena Reflex.Lam). La notion révèle une projection des faits de domination dans l'ordre idéologique des croyances, selon un mécanisme caractéristiques des royautes. Le - est lié à l'héritage politique des rois morts dont les rois vivants sont porteurs.

haria faly :

Litt. " richesses interdites ". Désigne simultanément les objets étant entrés en communication avec les personnes des rois morts, en particulier les instruments culinaires et les sommes cérémonielles conservées dans la zomba vinta des mahabo, sous la responsabilité du manantany, qui peut en refuser la disposition au souverain suprême.

hataka :

Requête ou demande de pardon aux rois morts, effectuée par le grand intercesseur, ou dans certaines occasions par les possédés importants.

havaña :

Consanguin en ligne indifférenciée. Par extension, personne envers qui on conserve des liens d'amitié et de solidarité suivis. Tous les aristocrates se disent liés par le terme puisque se réclamant d'un ancêtre fondateur commun, Andriamandisoarivo.

hazolāhy :

Litt. " bois mâle ". Tambours royaux dont le son symbolise la voix des ancêtres royaux, d'après certains informateurs. Conservés dans une construction spéciale soit aux mahabo, soit auprès de la demeure des reliques tsizoyzoy. Sont classés dans la moitié " Nord ". Leur son précède obligatoirement l'ouverture des cérémonies funéraires. On dit d'eux qu'ils " commandent la porte " des tombeaux royaux, mitompony varavara, ne peuvent être battus que le jour, par opposition aux bikiviro, qui ne peuvent être battus que la nuit. Leurs rythmes de percussion sont souvent ternaires et assez uniformes.

hōzoño :

Malédiction appelée sur un ennemi du groupe royal par le grand intercesseur ou, parfois, les possédés. Renvoie au pouvoir de contrôle des sanctions surnaturelles dont est dépositaire le souverain suprême.

hēnjiky :

Rêve politiquement pertinent, soit parce qu'il fait apparaître de grands personnages royaux impliqués dans les conflits actuels, ou parce qu'il fait apparaître de manière voilée ou non des éléments importants des conflits. Peut dans les situations de crise grave départager des adversaires en situation d'hostilité ouverte. Formé sur la racine njk de même que les mots liés à l'exercice du pouvoir (fanjakaña, ampanjaka).

jadō (ny ampanjaka) :

Membres aristocrates non regnants d'une unité territoriale, par opposition au souverain suprême.

jadōño :

Individus des groupements politiques pertinents en ce qui concerne les prestations funéraires, choisis pour effectuer les actes rituels correspondants, ou pour surveiller la bonne exécution de ces actes. Dans ce dernier cas, il s'agit d'anadoany de l'intercesseur, du chef des Jingo et de certains Sambiarivo possesseurs de charges dans la communauté des tombeaux royaux. On dit d'eux qu'ils sont la " tête " loha des prestations. Leur désignation est théoriquement le fait des autorités de leur propre groupe, qui les propose au souverain suprême. Sont en général nommés par couples; par exemple, un Jingo de tombeau royal et un jingo du village royal.

Jamā :

Toute fête donnée par le souverain à l'occasion d'un événement survenant dans la vie de ses enfants (première coupe de cheveux, première sortie de l'enfant, mariage).

jambia faly :

Long sabre recourbé et orné, de style Arabe utilisé par le grand intercesseur dans les occasions cérémonielles mettant en communication rois morts et vivants, takitaky (voir ce mot), intronisation. Est enfermé avec l'argent de la circulation cérémonielle dans la construction Nord-Ouest des enceintes funéraires, zomba vinta (voir ce mot). Servait à égorger les victimes Jingo des sacrifices. "Sw. dyambia (ma-) , "poignard recourbé des Arabes. On le porte à la ceinture dans un fourreau plus ou moins orné" (Sacleux 1939 : 180).

Jaolahy :

Sobriquet, pour andevo, esclave. Signifie boeuf mâle et, par extension, est actuellement employé pour désigner les vieux célibataires au caractère indépendant et à la vie mouvementée.

Jaomaharēsy :

Litt. " boeuf vainqueur ". Médication complexe et symbolique de protection de la personne du souverain suprême en tant qu'il **représente** la légitimité et la continuité

de la dynastie. L'élément essentiel du - est constitué par deux branches entremêlées d'arbres du genre *Ficus*, dont l'une qui détruit l'autre après l'association sert de base à la médication. A cette branche " victorieuse " sont ensuite adjoints des éléments offrant la caractéristique commune d'être " aigus ", en particulier des aiguilles.

Jingō :

Catégorie politique à l'histoire encore très imprécise, parmi laquelle étaient autrefois recrutés les victimes des sacrifices et qui jouent des rôles de premier plan en matière politico-rituelle, soit parce que ses membres ont le pouvoir de laver manasa les individus pollués ou coupables de pollution, soit parce qu'ils interviennent nécessairement dans les cérémonies : Jingo koa tsy ao, tsy tombo asa ny ampanjaka, dit-on, " s'il n'y a pas de Jingo les cérémonies royales ne peuvent " réussir ". Décrits par certains informateurs comme ayant accompagnés les rois depuis la Mecque, et s'opposant ainsi aux autres catégories politico-rituelles " originaires ", tompon-tany. Il est remarquable qu'un groupe Basingo de fossoyeurs royaux existe ou ait également existé en Rhodésie du Nord (royaumes Bemba). Il convient de noter le terme Sw.singo, " cou, gorge, partie extérieure de la gorge " (Sacleux 1939 : 840). Les Jingo sont classés du côté Nord, Antavarabe. Leur " place " funéraire est aux pieds, ampaniha(ña). Un de leurs rôles rituels secondaires concerne le sang des boeufs sacrifiés, qui sert à oindre les poteaux milalio de la porte des tombeaux royaux, et le miel cuit tao-mainty jusqu'à changer d'état et devenir noir.

kabāro :

Communication orale émise par des individus liés au système institutionnel et agissant alors es-qualités, et en général conflictuelle.

kalan'oro:

Êtres mythiques liés à la perception actuelle des groupes "originaires" dont les traces restent très faibles dans le Nord-Ouest, et décrits dans des termes rappelant en particulier les modes d'habitat Vazimba. Peuvent " posséder " de même que les rois morts des individus lesquels sont alors investis de dons particuliers de divination.

kizoyzoy : Voir tsizoyzoy.

lāfiky :

Litt. " tapis ". Désignait autrefois la personne des Jingo égorgés placés sous le souverain mort dans la fosse funéraire. Désigne également le reliquat des sommes de la circulation cérémonielle partagée par les principaux dignitaires des tombeaux royaux.

- lālaña :
Litt. " chemin ". Employé métaphoriquement pour désigner des manières particulières de mener des entreprises liées à l'exercice du pouvoir. Se rapproche de la notion de " stratégie ".
- lalāña :
Litt. " loi ". Règle au sens juridique opposé à fomba qui représenterait alors les pratiques institutionnelles convenables, par opposition à leur théorie.
- lōha :
Litt. " tête ". Employé dans le langage anthropomorphe des monarchies pour décrire le premier personnage d'une structure d'autorité, ainsi que l'ensemble des dignitaires responsables de la bonne marche des prestations funéraires.
- lōlotro : Voir falitry.
- mafāna :
" chaud ". Qualité associée dans l'appareil symbolique à la maladie et à la mort. Le vocabulaire aristocrate utilise manintsy, froid, par inversion.
- mahābō :
Enceinte funéraire royale associée à un village contrôlé par un appareil politique et rituel, auquel échoit une zone importante du pouvoir de décision. Formé sur - abo, suffixe indiquant l'idée de hateur. Les - sont en effet généralement implantés sur des collines, abrités des regards par une couverture forestière.
- mahamay :
Mauvais destin. Formé sur may, bruler, lié à l'idée de chaleur. (Voir mafana)
- mahavōa :
Litt. " atteindre, toucher ". S'applique à la description des sanctions surnaturelles " touchant " les transgresseurs. Dans un sens atténué, peut signifier nuire.
- mahēry :
Litt. " dur, solide ". Employé comme qualifiant de points forts du système institutionnel, ou que l'idéologie veut définir comme tels : ainsi les hommes par opposition aux femmes ; ainsi les regnants, associé au Nord lequel est une direction dite " dure ", par opposition aux non regnants.
- malēmy :
Litt. " mou ". S'oppose à mahery selon la symbolique inverse. Peut de surcroît être employé pour qualifier des personnalités faibles.
- mālo :
Discussion impliquant un jugement, une décision difficile liée à des critères contradictoires, un arbitrage. Au sens large, " commandement ", notion ainsi implicitement associée à l'exercice de la décision.

manāndoko :

Désigner, nommer à une charge politique en accompagnant cet acte d'une cérémonie consistant généralement dans le don d'une pièce d'argent qui doit être restituée par la personne désignée, après son départ de la charge.

manantāny :

Litt. " Possesseur de la terre ". Premier personnage de toute structure d'autorité roturière, tant profane, au village royal, que " sacrée ", aux tombeaux royaux. Les possesseurs d'une telle charge sont dans un grand écart statutaire avec les autres porteurs roturiers de l'autorité. (voir fehitany).

manāraka :

Litt. " suivre ". Désigne la relation entre une instance porteuse de l'autorité, nominale ou réelle, et les factions qui lui sont favorables. Dans un sens étendu, peut signifier " être à la remorque ". Mampanaraka; associer des groupes ou des individus par la contrainte d'une relation d'autorité.

mandrēsy :

Arbre du genre Ficus à la croissance spectaculaire, associé fréquemment aux demeures des reliques royales, car il " vainc son compagnon ", "mandresy namany".

mandrōaka :

Chasser. Une des sanctions judiciaires encore en possession des aristocrates, qui mobilisent alors les réseaux des communautés pour " interdire de séjour " les individus sanctionnés. La décision est le fait des conseillers directs.

mandrōbaka :

Litt. " casser, briser ". Désigne un acte de transgression consciente ou non, particulièrement de l'ordre rituel, alors menacé.

manjāry :

Convenable. Qualifie l'observance des règles pratiques ou idéologiques intériorisées.

manjāka :

Commander, regner. Qualifie dans ce dernier cas les détenteurs institutionnels du pouvoir par opposition aux jado.

maniñtsy :

Litt. " froid ". S'associe à la santé, au bien-être, à l'observance des règles.

manōmpo :

Litt. " servir ". Désigne tout acte requis par les systèmes monarchiques, et particulièrement ces événements centraux que sont les cérémonies funéraires.

- mañoro :
Vivant, non au sens littéral, mais en tant que qualifiant l'une des parties du système monarchique et sa structure d'autorité, centrée sur le souverain vivant.
- mañozoño :
Maudire. C'est le grand intercesseur qui est chargé de cette sollicitation du roi vivant aux ancêtres royaux, après consultation des conseillers directs.
- marangitry :
Litt. " affuté ". Qualifie les personnages à la verve dangereuse, même en des occasions publiques graves.
- Maromavo :
Sous-groupe Sambiarivo des tombeaux royaux, associé à la moitié Nord, et parmi lequel sont recrutés de préférence les manantany.
- Marotsiraty :
Groupe d'anadoany issu d'un mariage exogame d'Andrianamboeniarivo, et en lutte pour le pouvoir avec les Zafimbolamena.
- Marovavy :
Suivante, danseuse. Jouent parfois des rôles de conseillers privés auprès des femmes investies d'une autorité, (possédées et ampanjaka).
- masiaka :
Litt. " méchant, violent ". Un des qualificatifs les plus employés pour parler des rois. Peut également signifier " énergique ", - tigny, qualifie de la même manière des souverains morts. Voir tigny.
- maventy :
Litt. " grand, de grande taille ". Désigne l'ensemble des porteurs de l'autorité non aristocrates, particulièrement les conseillers Sambiarivo des tombeaux royaux.
- mazava :
Clair. Désigne en matière politique l'absence d'arrière-pensées, qualifie également des stratégies considérées comme en accord avec l'ordre social.
- mianjaka :
Etre dans un état de possession au cours duquel un souverain mort est censé se manifester réellement, et effacer la personnalité de la personne possédée.
- mihankiñy :
Litt. " s'appuyer ". Très fréquemment employé pour désigner des solidarités, de conjoncture ou de structure, entre groupes. Sert ainsi à décrire la structure institutionnelle de l'autorité, dans une relation réciproque entre les groupes désignés.

- mihavōño :
S'abstraire par la volonté de marquer son statut, des contacts sociaux nécessaires à sa popularité.
- miheñjiky :
Synonyme de miānjaka. Aussi, faire un rêve politiquement pertinent.
- mihīlaña :
Mourir, en parlant d'un aristocrate. Ny -, ancêtres royaux souverains morts. Qualifie selon les mêmes critères symboliques la partie de l'appareil politique liée aux souverains morts, les possédés et les conseillers Sambiarivo des tombeaux royaux.
- milāmalāma :
" Monter " aux tombeaux royaux y organiser des fêtes sur l'injonction d'un possédé ou d'un rêve.
- mitāha :
Soigner le souverain suprême, au sens de le protéger. Synonyme de dady (voir ce mot).
- mitōgny :
Soigner le souverain suprême, en accomplissant des actes rituels susceptibles de maintenir la paix territoriale, par exemple en sanctifiant des arbres associés à la permanence des droits aristocrates.
- mitramboño :
Soigner le souverain suprême, au sens médical.
- mitsangaña :
Litt. " se dresser, être debout ". Qualité d'un porteur de l'autorité. Désigne la démonstration de l'autorité exercée par ses porteurs : ainsi en matière judiciaire, les conseillers " se levent et jugent " (mitsangana, mimalo). mampitsangaña, désigner à une charge.
- mitsaoko :
Faire des offrandes expiatoires aux tombeaux royaux, sur l'injonction d'un possédé ou d'un rêve.
- mivādiky :
Litt. " retourner ". Désigne les changements de conduite, et plus généralement, d'alliance.
- mosarāfa :
Redistribution monétaire récompensant les responsables d'une cérémonie réussie. Petite natte rectangulaire utilisée pour les repas suivant les cérémonies familiales chez les roturiers.
- ōlo :
Litt. " gens ". Avec un possessif, eut désigner les alliés ou les partisans d'un groupe ou d'une faction. Egalement, serviteurs, accompagnateurs.
- ōlo araiky :
Litt. " une seule personne ". Désigne métaphoriquement les membres d'un seul groupe de descendance, et est ainsi fréquemment employé pour qualifier les relations de parenté entre 'panjaka.

paripāre : Cotisation entre aristocrates à l'occasion d'une cérémonie, par opposition à tatibato (voir ce mot).

politique : Emprunt Français désignant les actions tendant à manipuler les règles du système pour les profits personnels les acteurs.

qualité : Synonyme de karazaña lorsque ce dernier terme signifie genre, espèce, sorte.

razam-danjakāna : Litt. " ancêtres du pouvoir ". Peut être pris dans ce premier sens, mais désigne surtout les possédés légitimes.

rañitry : Litt. " perçant ". Désigne les conseillers roturiers élus dans des groupes de descendance et approuvés par le souverain. La charge est héréditaire et sa transmission agnatique. Il peut s'agir de conseillers directs - en communication avec le souverain - ou territoriaux, implantés dans les villages relevant du territoire. Les conseillers directs élisent le manantany parmi eux, ont collégialement pouvoir théorique de destitution sur le 'panjaka, sont chargés du contrôle de la circulation cérémonielle et des sanctions judiciaires avec les " grands " des tombeaux royaux. Les conseillers territoriaux sont, sauf exception, essentiellement chargés de la collecte des prestations.

rañāhy : Conseiller ayant les mêmes prérogatives que les rañitry mais n'ayant pas de légitimité par hérédité.

rāzaña : Ascendants morts, ancêtres fondateurs, ascendants dont on tire son statut ou ses biens d'héritage. Désigne également l'assiette en or utilisé lors des takitaky (voir ce mot).

rihētaña : Amende liée à une transgression dans la circulation des femmes et des biens par opposition à sazy (voir ce mot).

rōmbo : Cérémonie effectuée par des possédés tendant à faire accepter à l'un d'eux le roi mort qui le possède, à connaître celui-ci.

sabāka : Sorte de mitre ornée de broderies en fils d'or, décorée de figures représentant des lunes pleines, portée par quatre danseurs (deux hommes et deux femmes) dans les danses précédant les fanompoana be.

sabōha :
Litt. " sagaie ". Fers croisés placés sur les pignons des constructions liées à la royauté, en particulier aux tombeaux royaux. Be - ; ancêtre des Sakalava Mañoroañoñomby pouvant posséder des individus, aux tranches particulièrement violentes.

sāha :
Litt. " canal d'irrigation ". Désigne les possédés légitimes ayant un rôle institutionnel reconnu dans les unités territoriales, et intervenant dans les décisions politiques. Cette étymologie pourrait s'avérer suffisante, mais il convient de noter qu'un terme Swahili présente quelques rapports avec cette définition : saha (ma -) : le second après le chef dyumbe, c'est-à-dire son premier ministre. Anciennement chez les Wa-nyika S- correspondait à dyumbe de la côte Morima" (Sacleux 1939 : 827-28).

Sakalāva :
(Mañoroa) Groupe de haut statut réclamant comme ancêtre fondateur Andriamandikavavy femme d'Andriamandisoarivo et parmi lequel sont recrutés exclusivement les intercesseurs des souverains regnants.

Sambiarivo :
Esclaves royaux liés à la structure institutionnelle des monarchies. L'appareil politique des tombeaux royaux est exclusivement composé d'individus de ces groupes et contrôle une partie importante des décisions politico-rituelles.

sāndōko :
Insignes d'une charge de conseiller consistant en une pièce d'argent et une étoffe blanche, donnés lors de l'élection.

sarāvy :
Ensemble des assiettes de prière servant aux intercessions dans les mahabo, sous la garde de dignitaires spécialisés, et enfermée dans un récipient couvert, en rafia tressé.

sārōtro :
Difficile, dangereux. Qualifie l'exercice du pouvoir : fan-jakaña, raha sarotro, le pouvoir est une chose difficile. Signifie simultanément : précieux. Ces deux significations associées qualifient les dépouilles mortelles des rois, raha sarotro, les choses précieuses, et les instruments ayant été en contact avec leur corps.

sāzy :
Amende décidée par les conseillers directs ou proposée à eux par le souverain, en réparation d'une faute rituelle et plus généralement de toute transgression de l'ordre social ou politique.

service :
Du mot Français correspondant. Peut désigner les prestations funéraires fanompoaña, et plus généralement tout acte lié à l'ordre politique et accompli en fonction des obligations définies par celui-ci.

- tāmby :
Prestations monétaires ou en nature données à un possédé qu'on sollicite soit en vue d'une décision politique, soit d'une divination, soit de soins médicaux. Elles sont conditions nécessaires de l'entrée en transes : tamby ny tromba, vola miboaka aloha, dit-on, les prestations des possédés, c'est l'argent qui sort d'abord.
- tākitāky :
Intercession directe du roi vivant auprès de ses ancêtres, pour une réparation d'une faute commise par lui, pour une requête, ou par allégeance. Peut être accompli aux tombeaux royaux de manière occasionnelle, ou dans un rythme lié aux mois lunaires, devant la case des reliques royales tsizoy-zoy.
- talē :
Chef. Premier personnage de toute structure d'autorité. Responsable de groupements politiques internes : - ny Jingo, - ny Sambiarivo, - ny anadoany, ayant pour fonction : - la désignation de responsables dans son groupe selon les occasions
- la gestion et le contrôle des prestations dues par ce groupe.
Le tale ny Jingo a de plus un rôle de " purificateur " dans le cas de transgressions graves. La fonction de tale ny anadoany est d'apparition récente.
- taōla-mitohy :
Litt. " os joints ". Cotisation réunie par les Bemongo (voir ce mot) à l'intérieur de la communauté des tombeaux royaux pour couvrir les dépenses nécessaires aux cérémonies d'arrêt du tigny (voir ce mot).
- tātibato :
Prestations monétaires des roturiers aux aristocrates, réunies par les conseillers directs et territoriaux.
- tarānaka :
Segment d'un groupe de descendance.
- tāriky :
Groupe de descendance à forte idéologie agnatique, et à fonctionnement agnatique et indifférencié selon des conditions extérieures à la parenté, particulièrement la rareté ou l'abondance foncière, et le statut de ses membres. Offre dans certains cas un aspect de groupement de résidence.
- tigny :
Sanctions surnaturelles émanant des morts, ou du souverain vivant qui peut solliciter ces sanctions par une malédiction. Il peut lui-même être touché voa, mais certains informateurs avancent qu'il a de surcroît pouvoir de détourner ces sanctions sur des individus de son choix.
- tōgny :
Arbres sanctifiés par des souverains, fréquemment des ma- diro (Tamarinus Indica) paradoxalement décrits comme ayant une vertu efficiente antérieure à l'arrivée des rois. Des sacrifices et des vœux y sont accomplis, et les bucrânes des boeufs morts placés à l'intérieur ainsi que des bouteilles ayant contenu du miel.

- tōmbo : Réussi, en parlant d'une cérémonie royale, c'est-à-dire n'ayant pas fait l'objet de transgressions ni de signes néfastes.
- tōmpon'ndrazaña : Litt. " maître de ses ancêtres ". Qualifie dans l'idéologie le souverain vivant. L'idée de maîtrise est liée dans ce cas à l'idée de consubstantialité.
- trōmba : Possédé de petit statut, n'agissant que dans des domaines privés, par opposition à saha. On parle cependant de fanjakana tromba pour désigner l'ensemble des possédés légitimes, de " pouvoir possédé ".
- Tsimibīry : Litt. " qui ne roule pas ". Nom de fonction des grands intercesseurs chez les Bemihisatra, d'après un surnom du premier d'entre eux chez les Bemihisatra du Nord.
- tsirītry : Prestations en nature des roturiers aux aristocrates sur leurs récoltes, n'est plus pratiqué autrement que sous la forme du métayage au tiers tokotelo.
- tsizoyzoy : Demeure des reliques royales garantes de la dynastie. Au contraire des tombeaux dont la porte est à l'Ouest, le tsizoyzoy a deux portes ouvertes au Sud. L'opposition symbolique Nord-Sud régit toujours, dans les villages royaux où sont implantées de telles constructions, la répartition des groupes et l'ordre des gestes rituels, mais elle y est transformée d'une rotation d'un angle droit, " l'Ouest " des tombeaux royaux y devenant, en quelque sorte, le Sud.
- valipīha : Equivalent royal de taolaña, ossements.
- vōla : Argent, monnaie. L'équivalence ou l'association symbolique entre l'argent et le disque lunaire est semble-t-il marquée en particulier dans l'expression : diavolaña, clair de lune. Voir fanjava - faly, argent thésaurisé dans les tombeaux royaux ; - bava ", litt. " argent de la bouche ", argent thésaurisé dans les tombeaux royaux provenant des requêtes ou réparations roturiers.
- vāravāra : Porte. Porte des mahabo et des tsizoyzoy. Mahazo varavara litt. " obtenir la porte ", se voir accorder une requête aux ancêtres royaux. An baravara, endroit sarclé à l'Ouest de la porte des tombeaux royaux, où sont effectués les principaux actes rituels préalables à l'entrée dans l'enceinte funéraire, et marquant le passage d'un espace profane - le village du mahabo en contrebas - à un espace " sacré ".

Zafimbolamēna :

Litt. " petits enfants, descendants, de l'or ". Nomme le groupe de descendance centré sur Andriamandisoarivo. Opposé à mena, nomme un aristocrate issu d'un mariage exogame (zafy ny mena est également employé à ce sujet).

Zafindramahavita :

Litt. " les petits fils du seigneur qui réussit ". Groupe roturier donneur de conjoints aux rois au moins depuis le père d'Andriantsoly, et simultanément possesseur de charges héréditaires de premier plan, telles que celle de manantany. Pour certains, seraient du même groupe de descendance que les Sakalava Mañoroaño, mais seraient " fils des hommes " zanakanlahy ; pour les représentants de ce groupe, il s'agirait d'un ensemble de guerriers remarquables par Andrianivonarivo lors de sa guerre en Ankarana au début du 18^{ème} siècle ; pour des groupes rivaux, il s'agirait d'une catégorie amenée au pouvoir par Andriantsoly. Le fameux manantany de celui-ci, Arusi-ben-Mari, ou Boana-Mari, ou Arusi, était de ce groupe effectivement. La plus grande partie des dignitaires Zafindramahavita depuis la colonisation obtinrent des charges de gouverneur ou de sous-gouverneur à titre politique, des emplois dans l'Administration et, ainsi pris dans l'orbite de l'administration coloniale, jouèrent un grand rôle dans l'évolution des Bemihisatra du Nord. Islamisés de longue date et assez liés aux Antalaotra.

zōmba :

Construction liée aux faits royaux. - ny ampanjaka, demeure de l'ampanjaka vivant. - ny hazolahy, demeure des tambours royaux, au Nord des villages des mahabo ou des doany, hors de l'enceinte funéraire mais dans sa proximité ; - enta(ña), demeure des instruments, abritant les instruments destinés aux prestations funéraires, au Sud des villages de Mahabo ; - faly, caveau funéraire royal ; - ny sabaka, demeure des mitres, (voir sabaka) classée du côté des Sud, et considéré comme ne devant pas être en contact avec les hazolahy.

ANNEXE

Mr. Jaotombo ny Tabia, Ambariotelo, Août 1972.

"Maha - Sambiarivo olom-beloño mety ho vola fa matetiky izy fahadisoavana amin'ny fanjakana. Sambiarivo misy lalana maro. Ohatra ilay laolo nivolañanao igny, dadilahiny B. Anjoany igny, avy izy mandalo amin'ny tany fijoroaña ao Nòsy Kisimany ao, joroe ny Sakalava : djé ! Sambiarivo koa zegny, aleindrô irô ampanjaka. Io K. io, Sambiarivo ny fataña io, tsy Sambiarivo talohany zio edy zegny é. Avy io koa misy koa ireo nahatana raha fadynpanjakana, zegny hoe, ataontsika miohatra, Sambiarivo tafiditry ny ampango, zegny koa ireo koa, Sambiarivo ny fahadisoavana. Tsy olo nivangainy "marqué". Indraikindraiky misy antimahabo karaha io, fa tsy marqué fo miasa zegny fa ny haria faly.

Ireo maventy ny mahabo mambiboaka vola igny, vangaindreo ; indraikindraiky nisy tamindreo nibeetraka doany, avy fanompoana mafana, manaraka ny 'panjaka ireo namany : io avaka añaomby io. Zegny. fa tsy andevo edy zegny é ! Aia andevo mandrova volaño ny ampanjaka ? Andevo miboho ampanjaka nihilaña ? Andevo, olo vangain'marqué". Sambiarivo misy koa, fa asandreo maha samby hafa ireo. Sambiarivo, andevo ny ampanjaka, fa amin'ny razañazy masigny ".

BIBLIOGRAPHIE

=====

- G.BALANDIER 1967 : Anthropologie politique. Presses Universitaires de France, Paris.
- M.BANTON ed.1965 : Political systems and the distribution of power, A.S.A. Monographs in Anthropology n°2, Tavistock Publications, London.
- R.BASTIDE 1972 : Le rêve, la transe et la folie. Flammarion, Paris.
- P.BOURDIEU
J.C.CHAMBOREDON
J.C. PASSERON 1968 : Le métier de sociologue. Mouton-Bordas, Paris.
- F.BOURRICAUD 1969 : Esquisse d'une théorie de l'autorité. Plon, Paris.
- P.CLASTRES 1962 :
" Echange et pouvoir : philosophie de la chefferie Indienne ", L'homme-Revue Française d'Anthropologie, Janvier-Avril. Mouton, Paris-La Haye, pp.51-65.
- M.DOUGLAS 1966 :
Purity and danger. An analysis of Concepts of Pollution and Taboo. Penguin Books.
- L.DUMONT 1966 :
Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes. Gallimard, Paris.
- D.EASTON 1959 :
" Political Anthropology " in B.Siegel ed., Biennial Review of Anthropology. Stanford University Press.
- E.E.EVANS-PRITCHARD et M.FORTES 1940 :
African Political systems. Oxford University Press for the International African Institute.
- C.FLAMMENT 1965 :
Réseaux de communication et structures de groupe. Monographies Dunod, Paris.
- M.GLUCKMAN 1963:
Order and rebellion in tribal Africa. Glencoe, the Free Press, Illinois.
- 1965:
Politics, law and ritual in tribal society, Basil Blackwell, Oxford.
- J.GOODY ed. 1966 :
Succession to high office. Cambridge University Press.

GUILLAIN 1845 :

Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce
de la côte Ouest de Madagascar. Extraits des Annales
Maritimes et Coloniales, Imprimerie Royale, Paris

L. de HEUSCH 1962 :

" Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir ",
in Le Pouvoir et le Sacré, Annales du Centre d'Etudes
des Religions, Institut de Sociologie, Université
Libre de Bruxelles pp. 16-47.

- 1971 :

Pourquoi l'épouser ? Et autres essais. Gallimard, Paris.

E. LEACH 1954 :

Political systems of highland Burma, Bell, London.

- 1968 :

Critique de l'Anthropologie. Presse Universitaire de
France, Paris.

C. LEVI-STRAUSS 1962 :

La pensée sauvage. Plon, Paris.

R. LOURAU 1970 :

L'analyse institutionnelle. Editions de minuit, Paris.

J. V. MELLIS 1938 :

Volamena Volafotsy. Pitot de la Beaujardiere, Tananarive.

J. MIDDLETON 1968 :

" The resolution of conflict among the Lugbara of
Uganda ", in Political Anthropology, Schwartz, Turner
et Tuden eds., Aldine Publishing Company, Chicago,
pp. 141-153.

J. C. MITCHELL 1956 :

The Yao village. Manchester University Press for the
Rhodes-Livingstone Institute.

R. MUCCHIELLI (ed.) 1971 :

Communications et réseaux de communication. Editions
ESF, Paris.

T. PARSONS 1963 :

"On the concept of power", Proceedings of the American
Philosophical Society, n° 107, pp. 232-262.

P. OTTINO 1965 :

" Le tromba-Madagascar ", L'Homme-Revue Française
d'Anthropologie, Janvier-Mars. Mouton, Paris-La Haye.
pp. 84-93.

C. POIRIER 1939 :

Notes d'Ethnographie et d'Histoire Malgache. Mémoires de l'Académie Malgache, fascicule XXVIII, Tananarive.

J. POUILLON 1964 :

" La structure du pouvoir chez les Hadjeraï (Tchad) ",
l'Homme - Revue Française d'Anthropologie, Septembre-Décembre. Mouton, Paris-La Haye, pp. 18-70.

A. I. RICHARDS 1960 :

" Social mechanisms for the Transfer of Political Rights in some African Tribes ", Journal of the Royal Anthropological Institute, London, pp. 175-190.

ROUSSEAU 1966 :

Du Contrat Social. Garnier - Flammarion, Paris.

M. J. SCHWARTZ, V. W. TURNER, A. TUDEN (eds) 1968 :

Political Anthropology, Aldine Publishing Company, Chicago.

V. W. TURNER 1957 :

Schism and continuity in an African Society, Manchester University Press, Manchester.

- 1968 a :

The drums of affliction. Oxford University Press, Oxford.

- 1968 b :

" Ritual aspects of conflict control in African micropolitics ", in Political Anthropology, op. cit., pp. 239-246.

M. YAMAGUCHI 1972 :

" La royauté comme système de mythe " Diogene, n° 77, Janvier-Mars, Paris. pp. 48-74.

J. ZIEGLER 1971 :

Le pouvoir africain. Editions du Seuil, Paris.