

AOMBE 3

COHESION SOCIALE, MODERNITE ET PRESSION DEMOGRAPHIQUE

L'EXEMPLE DU MAHAFALE



E R A 1991

Manassé ESOAVELOMANDROSO

EDITEUR SCIENTIFIQUE

M.R.S.T.D.

O.R.S.T.O.M.

AOMBE 3

COHESION SOCIALE, MODERNITE ET PRESSION DEMOGRAPHIQUE

L'EXEMPLE DU MAHAFALE



E R A 1991

Manassé ESOAVELOMANDROSO

EDITEUR SCIENTIFIQUE

M.R.S.T.D.
Ministère de la Recherche
Scientifique et Technologique
pour le Développement
ANTANANARIVO

O.R.S.T.O.M.
Institut Français de
Recherche Scientifique pour
le Développement en coopération
PARIS

SOMMAIRE

1. Jean Michel HOERNER	
Introduction : L'ENTITE MAHAFALE FACE A L'EXPLOSION DEMOGRAPHIQUE	5
2. Clara RAMIANDRISOA-RAZAFIMISA	
POUR UNE ARCHEOLOGIE DU PAYSAGE DANS LE MAHAFALE	15
3. Manassé ESOAVELOMANDROSO	
LA COHESION SOCIALE DANS LE MAHAFALE A LA FIN DU XIX^e SIECLE	27
4. Paul RABIBISOA-RAVOAY et Gilbert JOELSON	
ELEMENTS POUR UNE MEILLEURE APPROCHE DE LA SIGNIFICATION DU HAZOMANGA EN PAYS MAHAFALE	41
5. A R M A N D I N E	
TRANSHUMANCE, POLYGAMIE ET CIRCULATION DES BOEUFs : L'EXEMPLE DES TEVONDRONE ET DES FONENDRAVO	63
6. Léopold RAKOTOMALALA	
L'ORGANISATION TERRITORIALE TEVONDRONE-TEMAHA- LEOTSE DU LITTORAL NORD-MAHAFALE	79
7. Manassé ESOAVELOMANDROSO	
LA FORET DANS LE MAHAFALE AUX XIX^e ET XX^e SIECLE	97
8. Paul RABIBISOA-RAVOAY	
MIGRATION D'UN GROUPE DU LITTORAL VERS LA PENELAIN : LES TELEVAPOSA	103
9. Gilbert JOELSON	
LA TRILOGIE COMPLEMENTAIRE : PLAINE COTIERE, PLATEAU ET PENEPLAINE EN PAYS MAHAFALE	109
10. Stéphane PANNoux	
LE TOMBEAU MAHAFALE, LIEU D'EXPRESSION DES ENJEUX SOCIAUX : TRADITION ET NOUVEAUTE	117
11. Jean Michel HOERNER	
NOTES SUR LES MAHAFALE	147
12. Deleau RAZAFIMANANTSOA	
BIOGRAPHIE D'UN MARCHAND DE BESTIAUX DE TOLIARA	155
13. Bernard KOTO	
VERS UNE "MAHAFALISATION" DE LA VILLE DE TOLIARA	161
14. Manassé ESOAVELOMANDROSO	
Conclusion : UNE COHESION SOCIALE MENACEE ?	165

INTRODUCTION

L'ENTITE MAHAFALE FACE A L'EXPLOSION DEMOGRAPHIQUE

par

Jean Michel HOERNER

Professeur à l'Université de Perpignan

Les Mahafale, longtemps considérés comme les cousins des Antandroy pour masquer l'ignorance à leur propos, méritent une attention toute particulière en raison de leur évolution actuelle. Les Antandroy, beaucoup plus nombreux -ils seraient près de cinq cent mille aujourd'hui contre sans doute quelques deux cent mille Mahafale-, migrants-types installés dans toute l'île, ont été l'objet d'études intéressantes d'auteurs divers tels que R.Decary, S.Frère, M.Guérin, J.Féniès, G.Heurtebize, etc. Les Mahafale, à l'exception de quelques approches fragmentaires déjà lointaines telles que celle de L. Schomerus-Gernbock, ont été souvent l'objet de réflexion assez ésotériques; On a ainsi longtemps discuté, entre Grandidier, Berthier et Toquenne, pour savoir si le Mahafale était rouge, noir-clair ou jaune ! Jusqu'aux travaux multiples (et non encore publiés) du groupe des chercheurs associés de l'ERA MRSTD/ORSTOM qui a commencé à fonctionner en 1984, il n'est pas inutile de souligner les lacunes relatives à la connaissance de ces Malgaches de l'extrême Sud-Ouest.

Certes, d'aucuns pourront s'étonner de l'approche ethnique des Mahafale et regretteront que l'on ne prenne pas plutôt en compte l'ensemble des populations du Sud-Ouest malgache, issus du sud du fleuve Onilahy. Ainsi faut-il donc toujours classer les habitants d'un espace régional du Tiers monde en ethnies bien particulières, alors que l'on sait qu'il y a sans doute plus de différences entre les classes sociales d'un ensemble humain quel qu'il soit, et que les modes (les systèmes ?) de production représentent une classification souvent plus scientifique, voire plus logique ? N'est-ce pas faire de l'ethnocentrisme ? Je répondrai par l'absurde puisque

toute la problématique de ce livre sur les Mahafale dépend essentiellement d'une vision anthropologique. Choisir de consacrer une étude à l'entité mahafale, préférer une réflexion de source ethnique à toute autre, révèle en fait l'originalité de la démarche. Le vécu précède l'analyse. La collection d'articles qui suit cette introduction générale va d'ailleurs dans le sens que j'ai retenu: les Mahafale existent en tant que groupe original, non seulement en raison de leur cadre naturel de vie (de survie ?), mais aussi eu égard à leur évolution à la fois démographique, sociale et économique.

LES EFFETS CONTRADICTOIRES DE L'ARIDITÉ DU MILIEU NATUREL

Quelques données chiffrées expriment assez bien la subaridité du climat mahafale: partout, la saison sèche dure neuf mois au moins, et même dix dans la plaine côtière; les précipitations y sont très rarement supérieures à six-cents millimètres et, toujours vers l'ouest, plutôt voisines de trois cents millimètres. Cependant, les besoins de l'agriculture en eau ne seraient plus assurés deux années sur cinq tandis qu'une année sur dix serait franchement catastrophique pour la vie agricole et pastorale (Cf. *Notes sur le Mahafale* par J.M. Hoerner). A nouveau, il faut opposer les réponses apportées par les Antandroy et les Mahafale à ces très graves sécheresses. Si les premiers, comme en 1986, migrent temporairement vers le nord, cherchant à séjourner un à deux ans là où leurs parents résident dans de bien meilleures conditions climatiques, les seconds élaborent des stratégies à beaucoup plus long terme comme on va le montrer. En fait, d'une part, les densités de peuplement sont plus fortes en Androy et, d'autre part, les possibilités de migrations lentes vers le nord sont toujours possibles pour les Mahafale, sans qu'il y ait une rupture très nette dans leur aire de peuplement. Mais de toute façon, selon ce que j'ai pu lire et entendre, jamais de graves famines n'ont affecté le Mahafale comme elles ont pu toucher l'Androy à l'époque coloniale; les quelques dizaines de morts, dites par inanition, de 1986 dans le Sud-Mahafale restent l'exception. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de problème mahafale (Cf. *Attitude des jeunes Mahafale du littoral face au problème de la sécheresse* par G. Joelson). Simplement, il ne se pose sérieusement que depuis une ou deux décennies si l'on en croit l'importante migration de ce groupe hors de sa région; je laisse sous silence les aspects concernant le retard régional, c'est-à-dire les effets d'un enclavement séculaire qui n'a vraiment jamais intéressé les aménageurs...

Il est vrai qu'une analyse plus subtile de la société mahafale et de ses remarquables facultés d'adaptation demeure très édifiante (Cf. *Pour une archéologie du paysage dans le Mahafale*. Clara Ramiandrisoa-Razafimisa). Ainsi, l'opposition pluviométrique des régions mahafale maritime et intérieure, quantitativement corroborée, est tout à fait juste. Alors que le front de mer reçoit moins de trois cent cinquante millimètres annuels, répartis en deux mois assez bien arrosés, ce qui n'exclut pas un ou deux mois supplémentaires, où l'inadéquation $P > 2T$ reste possible, l'intérieur, notamment la pénégaine dite *fatrambe*, reçoit entre cinq cents et six cent cinquante millimètres du sud au nord, répartis sur trois, voire quatre et, même, cinq mois. Ce constat est toutefois contradictoire avec la répartition traditionnelle des populations puisqu'autrefois, à tout le moins, la plaine côtière était assez peuplée tandis que l'intérieur restait pratiquement vide d'hommes (Cf. *La trilogie complémentaire: plaine côtière, plateau et pénégaine en pays mahafale* par

G. Joelson). La tentation est grande d'y voir un peuplement inadapté à la structure "climatique" pour paraphraser le langage des géomorphologues. En fait, outre des facteurs sociaux sur lesquels on reviendra, il n'en serait rien car il faudrait aussi tenir compte de la qualité des sols, de l'existence des lignes de sources, de la répartition des pluies au sein de l'année et surtout des techniques agricoles.

Les sources du rebord du plateau, les sols sablonneux des terrains quaternaires et l'effet de rosée lié à la proximité de la mer, sont autant d'éléments qui expliquent les densités relativement élevées de la plaine côtière. On n'insistera pas (R. Battistini et J.M. Hoerner) sur l'ingéniosité des cultures pré-intensives des *vala* mahafale qui, je le rappelle, n'existaient pas dans l'intérieur avant les migrations des populations côtières; dans ces champs clôturés, *vala*, eu égard aux conditions édaphiques, on tire le maximum de la terre. Qui plus est, les Mahafale, par la cueillette, trouvent le complément alimentaire indispensable: aux cactées, *raketa* (*Optunia* sp.), introduites au XVIII^e siècle et aux haricots, *fangitsy* (*Dolichos fangitsy*), dont la racine enflée, gorgée d'eau, est seule consommée, s'ajoutent en effet d'autres fruits et tubercules (beaucoup de dioscoracées telles que le *sosa* par exemple que certains classent parmi les ignames "sauvages"). Pour revenir aux cultures proprement dites, ce n'est plus le total pluviométrique qui compte -encore qu'il ne faille pas le négliger totalement- mais la répartition des pluies à l'intérieur de la saison humide. Dès la fin Octobre, on guette la première pluie pour semer des graines de cucurbitacées, de pois divers ou de céréales (sorgho et maïs) ; c'est un coup de poker. Si d'autres pluies suivent dans un assez proche intervalle, la récolte est assurée; sinon, on recommencera les semis. Il faut aussi rappeler les cultures de décrues ou de sous-écoulement, dites de *baiboho*, notamment sur les bords du fleuve Linta: la patate douce y est privilégiée. Quant au manioc, son long cycle végétatif de douze, voire de dix-huit mois les années trop sèches, il reste l'une des bases essentielles de l'alimentation. Enfin, les mouvements de transhumance, qui remontent seulement au XIX^e siècle, sont également des réponses habiles à la sécheresse, d'autant qu'à la recherche de nouveaux pâturages plus riches vers l'est, s'ajoutent des cultures pluviales suppléant celles qui deviennent aléatoires sur la côte.

On le mesure, l'aridité du climat n'est pas un obstacle insurmontable et, à des précipitations plus abondantes vers l'est, quoique toujours à la limite, on peut préférer les pluies moins fortes de l'ouest dans la mesure où les conditions édaphiques restent acceptables. Ce n'est donc pas un hasard si l'étude des populations mahafale montre la suprématie numérique des clans de la plaine côtière: probablement, ils regroupent deux Mahafale sur trois, même si la majorité d'entre eux, désormais, vivent hors de leurs régions d'origine. Sans aucun doute, d'autres facteurs expliquent ce phénomène; mais si on prétend souvent que la richesse d'une civilisation s'évalue à la capacité d'opacité des contraintes naturelles qui l'ont vu naître, dans le cas des Mahafale de la plaine côtière, majoritaires, on devrait le prouver.

IDENTITÉ MAHAFALE ET TERRITOIRES

Il serait certes mal venu de s'attacher, dans cette étude, aux seuls Mahafale de la plaine côtière, essentiellement les trois clans du "*Tokobetelo*", *Temitongoa*, *Temilahehe* et *Tevondroña*, et, accessoirement, les clans plus méridionaux tels que les *Temoita* qui connaissent une véritable diaspora dans toute l'île. Cependant, parce

qu'ils prédominent et constituent le plus gros des bataillons de migrants, ces clans "côtiers" seront au centre à la fois de cette introduction et de la réflexion collective proposée dans ce livre.

A l'époque des royaumes, par conséquent encore au siècle dernier, les clans du "Tokobetelo" avaient un statut de *renetane*. Cela signifiait que s'ils ne faisaient pas partie des clans dits aristocratiques dont celui des Maroseraña qui donnait les rois, ils jouissaient de privilèges remarquables: leur obéissance liée à leur vassalité s'arrêtait à la grande considération dont ils bénéficiaient auprès des rois, eu égard à l'importance de leurs groupes et à leur puissance qui s'exprimait en troupeaux de zébus. A ce propos, les transhumances qu'ils conduisaient vers l'est leur permettaient d'intégrer d'autres territoires aux leurs; j'ai ainsi pu évoquer (thèse, 1987a) des pseudopodes de finages, constituant de vastes terrains de parcours, *toets'aombe*. La relative puissance de ces *renetane* s'expliquait par plusieurs facteurs: primo, bien protégés par le "no man's land" du plateau calcaire, ces clans pouvaient prospérer en parfaite sécurité tout en échappant aux razzias en zébus et esclaves que se faisaient les royautés mahafale, masikoro et antandroy, en conflit perpétuel; secundo, ces *tandriake*, littéralement "ceux de la mer", tiraient le maximum du canal de Mozambique, comme pêcheurs, comme naufrageurs puis comme principaux partenaires des traitants qui s'établirent progressivement sur la côte (centre d'Ampalaza, créé vers 1830, puis Soalara, beaucoup plus tard); tertio, la solidarité de ces clans est remarquable, témoin justement le *Tokobetelo*, littéralement le "support à trois pieds".

Ce dernier caractère est fondamental et mérite des explications complémentaires. Chez les Mahafale, comme chez les Antandroy d'ailleurs, l'endogamie clanique favorise la cohésion sociale; la polygamie, très pratiquée chez les notables, concrétise la solidarité des clans puisque l'on choisit déjà ses deux premières femmes à l'intérieur de son clan tandis qu'à partir de la troisième épouse on prend femmes au sein des clans alliés. Ces pratiques qui restent d'ailleurs encore vives aujourd'hui, se traduisent par l'élaboration de territoires claniques très nettement individualisés et des pactes d'alliances inter-claniques remarquables, notamment sur le plan du respect de la propriété, exprimée ici en troupeaux de bovins (Cf. Manassé Esoavelomandroso, Territoires et troupeaux des Temitongoa" in *Histoire et organisation de l'espace à Madagascar*, Cahiers du C.R.A., n° 7, pp. 47-56). L'unité et la cohésion des Mahafale de la plaine côtière, tout à fait exceptionnelles, ont souvent conduit plus d'un observateur à y voir l'existence d'un sous-groupe ethnique, les tanalaña, ce qui est absurde. En effet, "mahafale" signifierait, par extension, "ceux qui sont contents d'être ensemble" et en l'occurrence, pour ces clans de la plaine côtière, il me paraît inutile de procéder à de subdivisions.

Mais depuis une à deux décennies, les Mahafale et, plus particulièrement, les Tanalaña, subissent une authentique explosion démographique qui ne peut que créer des dynamiques contradictoires, en apparence du moins. On peut s'interroger, par exemple, pour savoir si leur cohésion sociale s'en trouvera menacée.

EXPLOSION DÉMOGRAPHIQUE ET MIGRATIONS

Si tout raisonnement quantitatif correspond nécessairement à une approche trop fragmentée des phénomènes, l'absence de statistiques fiables et nombreuses ne permet que d'évoquer des hypothèses, même si celles-ci paraissent proches de la

réalité vécue. En effet, on ne peut avancer que des données approximatives quant à la démographie mahafale, guère trop différentes en fait de celles qui concernent tout le Sud-Ouest: les taux de natalité et de mortalité seraient respectivement de 5 et 3%, ce qui se traduirait par un accroissement naturel de 3% environ. Une forte fécondité naturelle de l'ordre de 20 %, que j'ai déjà pu mettre en évidence vers 1975, aboutirait à la forte natalité actuelle -depuis le début de la décennie quatre-vingt- en raison de l'augmentation progressive des cohortes de femmes en état de procréer; quant à la mortalité, en l'absence de famine réellement conséquente -en 1986, il vaut mieux parler de disette-, d'épidémie grave et, bien sûr, de guerre civile, elle reste relativement basse malgré les infrastructures sanitaires qui laissent beaucoup à désirer.

La spécificité démographique régionale et mahafale exige le recours prudent à des enquêtes INSRE (recensement complet de 1974-75), à des sources du Ministère de la Santé (pas toujours cohérentes !) et à des enquêtes personnelles ou collectives. Ainsi, en 1974-75, les sex-ratio des classes 15-29 ans est beaucoup plus faible dans le Mahafale que dans le Sud-Ouest, où il est de 85%; il n'est que de 82,5% dans le *Fivondronana* (ex-sous préfecture) d'Ampanihy. Par ailleurs, le creux anormal chez les jeunes filles de dix à quatorze ans dans tout le Sud-Ouest (sex-ratio de plus de 130 % à Ampanihy !) ne peut que correspondre à un sur-vieillessement volontaire des filles pubères de moins de 15 ans, corrélatif à des maternités jugées trop précoces. Il y aurait donc une forte fécondité des jeunes femmes et filles mahafale qui s'explique très bien: l'ambiance sécurisante des grandes familles qui accueillent toutes les naissances, même illégitimes; la pratique des mariages à l'essai dès le plus jeune âge; l'importance de l'enfant, en général, et le désir, pour chaque homme, d'assurer une progéniture mâle; le faible coût de la reproduction de la force de travail, caractéristique générale du Tiers monde.

Toutefois, ce fort accroissement naturel se développe dans une région nettement sous-peuplée: dans l'ensemble du Mahafale, par exemple, il y aurait moins de cinq habitants au kilomètre carré. Bien sûr, la réalité est toute différente dans la mesure où cette région est inégalement peuplée tandis que la relation population/ressources demeure en équilibre fragile. Face aux conditions écologiques propres à l'extrême-Sud malgache, les populations ont su apporter des réponses qui tenaient déjà compte des très faibles densités humaines; ainsi, sans aucun doute, les mouvements de transhumance vers l'est pour les Tanalaña de la plaine côtière, ont dû apparaître dès les premières ruptures d'équilibres population/ressources, soit au XIX^e siècle. Ils n'ont cessé de s'amplifier au XX^e siècle, tant au niveau des parcours qu'à celui de la mise en valeur (Cf. "*Migration d'un groupe du littoral vers la péninsule: les Tevalaposa*" par P.Rabibisoa Ravoay). Si, autrefois, les transhumants ne recherchaient que de nouveaux terrains de parcours saisonniers, progressivement ils se sont mis à faire des cultures près de leurs campements provisoires. Or, seules les populations de la plaine côtière ont suivi cette voie, alors que les Mahafale du sud, moins nombreux, remontent également pendant la saison des pluies avec leurs troupeaux vers le nord, mais sans y pratiquer la moindre culture ! Le fait, éminemment important, qu'ils s'installent sur des terres ne leur appartenant pas, n'est pas une explication suffisante. Certes, les clans alliés qui les accueillent n'autoriseraient pas une mise en valeur agricole sur leurs propres terrains de parcours mais l'exemple des Tevondroña prouve qu'il y a une solution à ce problème: ainsi, les Tevondroña de la plaine côtière qui mènent pâturer leurs zébus chez le clan allié des Fohendravo, autour d'Andremba, à quelques dizaines de kilomètres de leurs

bases, y font des cultures après y avoir pris une seconde ou troisième femme. Cette évolution ne peut être due qu'à la pression démographique qui pousse les hommes du clan côtier à nouer des relations matrimoniales particulières avec leurs alliés de l'intérieur, leur permettant alors de faire des cultures absolument nécessaires à leur survie si compromise dans la plaine côtière "surpeuplée". En définitive, ces stratégies multiples des Mahafale de la côte montrent assez nettement les effets d'une explosion démographique mal vécue.

La poursuite de cette forte croissance démographique actuelle, sans précédent, accélère les phénomènes. Les mouvements de transhumance se muent en mouvements migratoires, qui peuvent toujours donner lieu à d'autres transhumances, celles-ci pouvant à leur tour déboucher sur de nouvelles migrations. Cet enchaînement transhumance-migration conduit les Mahafale de plus en plus vers le nord. Certes, il existe aujourd'hui une forte colonie mahafale à Ankazoabo, au cœur de l'Ibara Imamono, mais c'est surtout le long de l'axe routier de la RN 7, de Toliara à Andranovory, et à Toliara même, que se concentrent le plus de Mahafale.

"PRODUCTION ET TRIANGLE MIGRATOIRES" DES MAHAFALE

Selon toute probabilité, un Mahafale sur deux vivrait hors de sa région d'origine, c'est-à-dire au nord du fleuve Onilahy, la quasi-totalité de ces Mahafale, constituée d'ailleurs surtout des clans du "Tokobetelo", étant installée dans un triangle qui a pour sommets Toliara à l'ouest, Tongobory sur l'Onilahy au sud-est et Andranovory, au carrefour des routes nationales 7 et 10, au nord-est. En reprenant l'expression utilisée par A. Franqueville au Cameroun, on peut qualifier cet espace occupé par les migrants mahafale, de "triangle migratoire" des Mahafale, tant il est vrai qu'il s'agit autant d'un espace de migrations "tournantes" campagne-ville que de relations continues entre les villages et Toliara. Cependant, la particularité essentielle reste que les Mahafale qui y migrent vers la ville, sont eux-mêmes en transit puisqu'ils sont tous originaires du sud. En outre, il faut également rappeler que ces migrants mahafale ne se contentent pas de relations entre les villages de la RN 7 et Toliara, mais peuvent revenir dans leur région d'origine, voire se rendre plus au nord, au cœur du Masikoro, pour y effectuer des opérations commerciales. Si, une vingtaine d'années auparavant, les migrants mahafale vivant dans ce triangle étaient assez peu nombreux, surtout confinés à Toliara et dans la basse vallée du Fiherenana, aujourd'hui, non seulement ils forment un continuum de peuplement le long de l'axe de la RN 7 de Toliara à Andranovory, mais ils commencent aussi à s'installer à l'est d'Andranovory, jusqu'à Sakaraha.

Les activités économiques d'une grande partie de ces migrants mahafale sont originales à plus d'un titre. (Cf *Biographie d'un marchand de bestiaux de Toliara* par D. Razafimanantsoa et *Vers une mahafalisation de la ville de Toliara* par B. Koto). Certes, à Toliara, beaucoup d'entre eux se sont sédentarisés et ont un emploi fixe dans la fonction publique ou dans les entreprises commerciales et industrielles; ils peuvent également exercer une activité artisanale à temps complet, témoin ces fabricants de chaussures à partir de vieux pneus. En dehors de la ville, beaucoup d'autres ont une simple activité agricole et veillent traditionnellement sur leurs troupeaux. Mais surtout, des Mahafale de plus en plus nombreux multiplient leurs activités agro-pastorales, commerciales, artisanales en fonction de déplacements constants entre leur campagne et la ville de Toliara qu'ils investissent temporairement, voire

au-delà du triangle qu'ils occupent, vers leur région d'origine ou le Masikoro. Ils spéculent alors sur les variations des prix d'un marché à l'autre, des produits agricoles, des bovins, des caprins, du charbon de bois, etc. Ce ne sont pas toujours leur propre production qu'ils commercialisent; ils sont souvent des intermédiaires. Historiquement, ce phénomène s'explique surtout par le monopole d'Etat du commerce dès 1973-75 et le développement corrélatif des circuits parallèles d'un commerce non officiel, le *kinanga*, très efficace et fondamental pour le ravitaillement des villes qui connaissent des pénuries de toute sorte. Sans aucun doute, des enquêtes le prouvant, les profits qu'obtiennent ces Mahafale, sont remarquables; si certains maquignons sont multi-millionnaires, d'autres, plus modestes, n'en accumulent pas moins de substantiels surplus, généralement sous la forme de zébus.

C'est à ce niveau que réside ce que l'on pourrait appeler le "drame mahafale". En effet, dans le cadre de la crise malgache actuelle, autant économique que morale puisque l'impact du monde moderne s'identifie très largement à une paupérisation de plus en plus perceptible dans les grandes villes telles que Toliara, les Mahafale n'auraient d'autres alternatives que de préserver ce qu'ils ont de plus cher, c'est-à-dire leur cohésion sociale. Il est vrai qu'elle constitue leur grande richesse dans la mesure où elle les préserve partiellement de la misère -l'économie domestique leur est un recours inestimable- tout en leur offrant une perspective idéologique rassurante. La grande famille des clans et le culte des ancêtres qui les protègent traditionnellement, doivent donc être sauvegardés à tout prix. Or, les bases de ce système sont aujourd'hui remises en cause. Les clans sont devenus trop importants eu égard à la pression démographique, et leur ancien centre religieux a tendance à tomber en désuétude; d'une part, les postulants à la fonction, si contraignante, de *mpitoka hazomanga* (chef religieux, gardien du *Hazomanga* ou "poteau cultuel"), sont de plus en plus rares, et d'autre part, l'éventuel prétendant a beaucoup de mal à recevoir l'appui de tous les lignages qui craignent parfois d'être exclus du clan par le nouveau *mpitoka hazomanga*. Dans ces conditions, puisqu'aucune solution de cet ordre ne semble possible, beaucoup de lignages mahafale qui cherchent malgré tout à préserver l'esprit des grandes familles, reconstituent une association de lignages autour de l'un des leurs qui vient à décéder et qui représentait une autorité morale, voire sociale, incontestée. D'où la pratique de funérailles gigantesques qui s'étalent souvent pendant une année entière, et pendant lesquelles, on érige un vaste tombeau pour le défunt (Cf *Le tombeau mahafale, lieu d'expression des enjeux sociaux: tradition et nouveauté* par S. Pannoux). Pendant la longue période où l'on veille le mort, tandis que le monument, richement décoré, est mis en place, toute une série de cérémonies rassemblent tous ceux qui se sentent proches du notable décédé. Des liens étroits se tissent entre les membres d'un lignage élargi reconstitué: le principe de la cohésion sociale des grandes familles est provisoirement maintenu.

Cette évolution est de plus en plus perceptible, voire dénoncée par des "anciens" qui ne l'approuvent pas toujours; c'est ainsi que certains d'entre eux laissent entendre que le fait de veiller les morts trop longtemps -ce qu'exige naturellement la construction d'un tombeau individuel qui s'étend sur plusieurs centaines de mètre carrés- mécontente les ancêtres et aboutit à des sécheresses prolongées ! Cette observation est fondamentale car elle montre le clivage qui s'établit entre les Mahafale qui continuent à vivre dans leurs villages d'origine, éprouvant beaucoup de difficultés pour assurer leur existence quotidienne, et ceux qui, grâce à leur installation dans des régions plus riches où ils multiplient leurs activités, font figure de privilégiés. Ce clivage social existe bel et bien, même si, au niveau des

motivations, le recours à la tradition reste identique; cependant, dans un cas, il s'agit simplement de la reproduire -et on a vu que cela est de plus en plus difficile- alors que dans l'autre, elle serait très certainement exacerbée.

En tous cas, les migrants mahafale particulièrement entreprenants, consacrent toute leur nouvelle richesse à l'achat de zébus qui leur permettront ensuite de couvrir tous les frais de ces funérailles particulièrement onéreuses. J'appelle donc "production migratoire", l'ensemble des activités diverses des migrants "itinérants" entre campagne et ville. Elle est différente des activités informelles urbaines, même "pauvres", puisqu'elle occupe un interface ville-campagne et ne se contente donc pas de se développer uniquement dans le milieu urbain. Il va sans dire, cependant, que cette mutation de l'économie mahafale, liée à l'essor des courants "circulaires", est due à la fois à la pression démographique et à l'influence de l'économie urbaine, source de toutes les spéculations. On aurait tort de penser que la ville, résultante directe des migrations, ne se propose pas de réponse économique; si elle ne crée pas d'emplois suffisants, ce qui est le cas de Toliara, elle permet le développement des échanges monétaires. Autrement dit, elle crée un marché. Il n'empêche que l'absence de perspective idéologique moderne semble contraindre les Mahafale, pourtant engagés dans des opérations relativement lucratives et évolutives, à se tourner vers la société traditionnelle.

En conclusion, il me semble que l'étude de la société mahafale, perçue au travers du prisme à la fois de l'élevage bovin avec tous ses aspects sociaux et de l'explosion démographique qui caractérise l'ensemble du Sud malgache, s'avère particulièrement intéressante et pose le problème d'une société traditionnelle qui subit un blocage sociologique quasi-insurmontable dans les conditions actuelles. La tradition qui devient une valeur-refuge y est exacerbée et, faute de perspectives économiques mais surtout idéologiques acceptables, toute une société n'aurait d'autre préoccupation que de construire son tombeau au propre comme au figuré. Dans ce contexte, essentiellement humain, où le vécu est déterminant, les effets d'une sécheresse accrue -ou relativement accrue- masquent les véritables causes du dépérissement d'un groupe humain. L'évocation même de sous-développement risque de paraître dérisoire puisqu'au même titre que les aborigènes d'Australie, mutatis mutandis, il serait préférable d'évoquer "l'extermination" naturelle d'un peuple. Sans doute, y aurait-il l'explosion démographique pour prouver le contraire ? Alors, on doit affirmer que l'essor de la fécondité n'est qu'un moyen de défense supplémentaire: si faire des enfants pour mieux enterrer ses morts n'est sans doute pas très exaltant, c'est pourtant la solution que semblent avoir choisi les Mahafale !

Heureusement qu'il existe une deuxième lecture à cette évolution des Mahafale, plus optimiste, quoique sujette à l'évolution générale du Sud malgache. Dans le cadre d'un réel développement de Madagascar -qui se fait attendre-, la société mahafale qui paraît armée pour effectuer sa mutation, n'a-t-elle pas toutes ses chances ?

POUR UNE ARCHEOLOGIE DU PAYSAGE DANS LE MAHAFALE

par

Clara RAMIANDRISOA-RAZAFIMISA

Les villages traditionnels mahafale n'occupent souvent un même endroit que la durée d'une génération. A la mort du chef de clan ou de lignage, le groupe quitte le village et choisit un autre site d'habitat. Cette pratique, courante aux XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles, reste encore en vigueur dans les campagnes.

D'après les sources orales, les déplacements se font -sauf indications contraires de l'*ombiasa*- vers le nord ou vers l'est. En général, le choix d'un site est dicté par le souci d'améliorer les conditions de vie de l'homme et de ses animaux, à partir des connaissances empiriques que les hommes ont de leur milieu. Un déplacement vers le sud est aussi possible, s'il y a intervention de l'*ombiasa*. Cela peut alors être un retour, la réoccupation d'un site ancien. La direction de l'ouest, la partie "impure", n'est jamais choisie.

La complexité du travail archéologique dans le sud réside notamment dans deux faits essentiels :

- la rareté, voire l'inexistence, de véritables travaux antérieurs, ne permet ni la comparaison de méthodes ni des essais de typologie en vue de classer les vestiges recueillis, lorsque ceux-ci semblent appartenir à des sites de même culture;

- on ne peut découvrir qu'une quantité limitée d'objets matériels et on note l'absence presque totale de structures évidentes et de stratifications.

Les régions occupées par la dynastie maroseraña Befira, dans la pédiplaine mahafale (Eanajà-Firangà), ont fait l'objet de notre étude.

D'une part, nous pensons que ces "sites royaux" représentent les plus grands villages de l'époque et comportent tous les éléments déterminant le choix d'une installation humaine.

D'autre part, leur position intermédiaire (1) favorise notre étude sur la reconstitution des étapes du peuplement et sur la compréhension de l'évolution de ces sociétés, à partir de l'exemple de Firangà, qui fut le dernier site occupé par la dynastie.

En effet, les traces matérielles du passé étant très limitées, nous avons tenté d'en traquer les rares survivances, et, en partant du présent, de remonter vers le passé.

L'un des points de départ est ainsi fourni par les généalogies qui permettent d'établir une chronologie relative et la succession des sites royaux.

On peut, ensuite, prendre l'exemple d'Ampasimahanoro-Tsimidretse où se serait établi, vers la fin du XVII^e siècle, Tsimamandy, le grand conquérant et organisateur.

Une troisième étape pourrait être Nañondrano, lieu d'établissement d'Andriamaroseraña, qui aurait donné naissance à la dynastie, vers le début du XVII^e siècle (?).

Nous avons, enfin, le site d'Enonobe, occupé par Andriamandraha, vers le début du XVI^e siècle(?), et qui constitue le premier emplacement du groupe dans l'Ambava Mahafale.

En partant donc de ces généalogies, nous avons combiné toutes les méthodes d'approche pour essayer de repérer les indices d'occupation des sites où les matières végétales, comme matières premières essentielles, prédominent jusqu'à nos jours. Outre les vestiges matériels laissés par les occupants du site, tous les éléments susceptibles d'attirer l'homme ont été pris en considération.

Nous présenterons d'abord les sites Firangà et Tsimamandy où le travail effectué nous permettra d'acquérir des notions de base quant à l'occupation et à l'organisation spatiale, et de voir l'évolution de ces phénomènes dans le temps et dans l'espace. Ensuite nous étudierons les systèmes de repérage, c'est-à-dire l'ensemble des éléments qui permettent le choix d'un site et nous présenterons les méthodes d'approche proprement dites.

LES SITES

Le dernier *mpisoro*, détenteur du *hazomanga* Befira, qui résidait à Firangà, est mort en 1982. Les vestiges d'occupation, pourtant en matériau végétal, restent encore visibles. Mais notre étude s'est limitée à de simples observations, complétées par les

(1) Il y a ce que l'on pourrait appeler "les communautés mahafale pré-Maroseraña", des populations plus anciennes. Firangà constitue notre point de départ pour essayer de définir une méthode adéquate à la région.

explications fournies par nos informateurs (2), l'endroit demeurant toujours protégé par un interdit.

Le site occupe une clairière d'environ mille trois cents mètres carrés, entourée de *raketa* certainement plantées par les occupants. Derrière les *raketa* apparaissent immédiatement des zones de broussailles et d'épineux. La végétation est plus dense du côté est/nord-est. La clairière est située à environ quatre cents mètres du fleuve Menarandra, sur la rive droite. Une entrée aménagée dans les *raketa*, au sud-est, y donne accès en suivant un sentier. Une autre entrée, du côté opposé (nord-ouest), rejoint la piste principale.

A l'intérieur, les grands arbres -en particulier *kily* (*Tamarindus indica*, tamarinier) et *aviavy* (*Ficus trichopoda* Bak.)- poussent un peu partout, assez isolés les uns des autres.

En fait, la clairière de Firangà est compartimentée en plusieurs petites clairières délimitées par des broussailles moins denses. L'ensemble est pratiquement abandonné, sauf la plus grande des clairières, au sud-est, où nous trouvons les vestiges de l'installation du dernier *mpisoro* ainsi que l'habitation actuelle de son fils.

Ces vestiges comportent les ruines de la maison du *mpisoro*, appelée *anjomba*, et l'un des éléments du *hazomanga*. La maison aurait été abattue à partir des quatre poteaux, qui ont été coupés au niveau du genou. Ce qui explique les quatre poteaux de cinquante centimètres qui se dressent encore au milieu d'un amas de bois entrelacés, de plus petite dimension. Les poteaux sont en *katrafæ* (*Cedelopsis* Grevei), une espèce résistante, d'un diamètre d'environ quatorze centimètres. Les autres bois n'ont pu être identifiés. La maison, de forme rectangulaire, devait avoir un peu moins de quatre mètres de long, trois mètres cinquante de large, et deux mètres cinquante de hauteur. Les *kidresy* (*Cynodon Dactylon* Pers.) commencent à envahir ces ruines.

A environ huit mètres à l'est de l'*Anjomba*, se tient encore debout le poteau de sacrifice. D'après nos informateurs, il ne peut être, en aucun cas, abattu. Il se trouve sur un espace dépourvu de végétation. Toujours en *katrafæ*, il a environ trois mètres de hauteur et une vingtaine de centimètres de diamètre. Un poteau plus petit (environ un mètre cinquante) est accolé au premier. Les deux poteaux ont à peu près le même diamètre et semblent n'en former qu'un seul.

A moins de deux mètres de ces poteaux, deux pierres sont encore assez visibles. Elles constituaient les éléments d'un foyer utilisé lors des sacrifices. La troisième pierre est entièrement recouverte de *Kidresy* et d'autres espèces d'herbes non déterminées.

Au nord-est de l'*anjomba*, à environ dix mètres, et donc au nord du *hazomanga*, se dresse un *kily*, appelé *Tsiandrara*. Moins grand que d'autres *kily* de la clairière, il serait pourtant le plus vieux. Faisant partie du *hazomanga*, il fait toujours l'objet d'un interdit, et son ombrage était réservé à des personnes bien déterminées, lors des grandes cérémonies.

Les autres constructions, occupées actuellement, se trouvent légèrement au sud-ouest, à une vingtaine de mètres des ruines de l'*anjomba*.

(2) en particulier Avimare, fils du défunt et futur détenteur du *hazomanga*.

A l'extrême-sud, la maison du fils du dernier *mpisoro* est toute en végétal. Son orientation est nord-ouest/sud-est, elle a la forme d'un rectangle de trois mètres cinquante de long et de trois mètres quarante de large à la base; elle a un toit en V renversé, supporté par deux grands piliers médians de deux mètres soixante (quatorze centimètres de diamètre). Les quatre principaux poteaux, parallélépipédiques (neuf centimètres sur huit à la base) ont une hauteur de un mètre soixante trois à partir du niveau du sol.

Tous les piliers sont en *katrafæ*. Les murs sont constitués par des planches en *fantiholitse* (*Alluandia Procera Draka*) disposées horizontalement, d'une moyenne de quinze centimètres de large sur un centimètre et demi d'épaisseur. Ces murs sont doublés à l'intérieur par des *vondro* (*Tifonia Angliphonia*) entrelacés et disposés verticalement. Ces planches de *fantiholitse* sont fixées aux principaux piliers, ainsi qu'à des poteaux secondaires, intermédiaires, en aloès, disposés verticalement.

Deux ouvertures sont pratiquées sur les faces nord et sud. La principale, au nord-ouest, a un mètre soixante de long sur zéro mètre soixante de large. Le cadre est en *mendorave* (*Albizia Sp.*) et la porte proprement dite en *fantsiholitse*.

Le sol est fait de terre battue prélevée dans des termitières et mêlée de bouses de vaches.

Les autres maisons, constituées à peu près par les mêmes éléments, ont des dimensions différentes, en général plus petites.

La cuisine, où se trouve le foyer, est à quatre mètres au nord-ouest de la maison principale. Orientée sud-est/nord-ouest, elle a deux mètres dix de long, deux mètres de large et deux mètres dix de hauteur, en son milieu. Les quatre principaux poteaux ont un mètre quarante de haut. L'unique ouverture est au sud-est.

La maison de la mère de Ego, à quinze mètres au nord-ouest de la cuisine, correspond à un rectangle de deux mètres cinquante de long sur deux mètres trente de large; sa hauteur est de deux mètres cinquante (les quatre poteaux ont un mètre quarante de hauteur). Orientée nord-ouest/sud-est, l'ouverture principale se trouve au nord-ouest.

La plupart des constructions n'ont pas de murs en planches. On a plutôt, entre les quatre poteaux essentiels, des troncs d'aloès entrecroisés, disposés verticalement et horizontalement, et complétés généralement par des *vondro* (*Tifonia angliphonia*).

Tous les poteaux intermédiaires reposent sur des *manata*, en bois dur (*katrafæ*, *varo*, etc...). Il s'agit d'un bois parallélépipédique, posé à même le sol et creusé légèrement dans sa partie supérieure, dans le sens de la longueur, de façon à recevoir les poteaux intermédiaires. Ces *manata* existent à la base des quatre murs et constituent en quelque sorte les soubassements de la maison.

En face de la maison de Ego, à cinq mètres au nord, se dresse le *kily* le plus proche des constructions.

Les autres maisons sont éparpillées vers le nord-ouest et l'ouest, à une distance respectable de celles déjà évoquées.

Les terrains de culture (de subsistance) sont situés au sud-est du site, entre la clôture de *raketa* et la Menarandra.

Le site Tsimamandy se présente à peu près de la même manière. La grande clairière semble être divisée en plusieurs autres plus petites. Les *kily*, éparpillés un peu partout, sont complétés en particulier par des *famata* (*Euphorbia Stenoclada* H. Bail), des *Hazonose* (*Dichrostachys* Cf. *Tennifolia* Bth), des *raketa* et d'autres arbustes non identifiés.

La surface est, en grande partie, recouverte de *kidresy*, assez drus pour la plupart. Toutefois, des zones complètement dépourvues de végétation apparaissent en certains endroits.

Le site, à un kilomètre sur la rive droite du fleuve Menarandra, est traversé par des sentiers dont le principal relie le village actuel de Tsimidretse au fleuve.

Deux sondages délimités, d'après la méthode classique de prospection archéologique, ont été d'abord effectués.

Le premier, sur une surface plane dépourvue de végétation mais comportant une concentration assez importante de tessons de poterie, de traces de cendres et d'ossements animaux, se situe à trente cinq mètres à l'ouest du plus vieux *kily*. Le sondage était négatif.

Le second, effectué à quarante mètres au sud-ouest du même *kily*, dans une autre petite clairière, mais sur un tumulus, s'est soldé aussi par un échec.

Une approche basée sur les données des traditions orales et l'étude des villages actuels pour l'organisation spatiale d'une agglomération traditionnelle a été ensuite tentée. Ainsi, en nous référant au vieux *kily* et à l'emplacement du poteau du *hazomanga* -ici représenté par des dalles de pierre affleurant qui constituaient le foyer- nous avons essayé de délimiter l'emplacement de l'*anjomba* de l'époque.

Il s'agit d'une clairière de quatre-vingt mètres carrés recouverte de *kidresy*. Dans ses environs immédiats poussent en particulier des *famata* et des *raketa*. Une étude très fine du sol a permis notamment de mettre au jour des trous de poteau qui matérialisent l'emplacement de deux maisons.

Orientées dans la même direction (nord-ouest/sud-est), de forme rectangulaire, elles avaient les mêmes dimensions et étaient séparées l'une de l'autre par une distance de deux mètres. La première maison se trouve à onze mètres à l'ouest de l'emplacement du poteau du *hazomanga* (légèrement au sud-ouest).

Le dépotoir, une importante concentration de détritiques, a été relevé à trois mètres de la deuxième maison.

L'emplacement du poteau de sacrifice est caractérisé par la présence des dalles qui affleurent, mais aussi par une surface plane dépourvue de végétation, où le sol, de couleur très sombre, est plus consistant.

Le parc à bœufs, qui se trouve généralement au nord-est du vieux *kily*, a été retrouvé grâce à une résonance assez particulière du sol. Une accumulation importante de bouse a été mise au jour. Les observations en cours de fouille sur les nuances de consistance et de couleur du sol ont été complétées par des prélèvements pour analyses.

Pour le site Tsimamandy, les travaux ne sont pas terminés. Après la fouille conduite sur le périmètre "royal", il reste les travaux sur la partie réservée au reste du groupe. Il s'agit notamment de délimiter la zone d'habitat "non royal".

En partant de ces exemples, nous allons commencer par considérer tous les éléments de l'environnement qui favorisent une installation humaine. Il s'agit de voir comment repérer les sites archéologiques à partir de ces éléments et pourquoi ?

LES SYSTEMES DE REPERAGE

Le repérage d'un site archéologique peut se faire à partir d'éléments qu'on peut classer en deux catégories principales:

- les éléments issus du milieu naturel,
- les traces de la vie socio-culturelle.

Dans la première catégorie, nous avons classé les indices susceptibles d'attirer l'homme et de l'abriter.

Les points d'eau.

Dans la région d'Ampasimahanoro-Tsimidretse et Firangà, tous les sites se situent le long du fleuve Menarandra, au niveau où celui-ci reçoit encore la majorité de ses affluents, c'est-à-dire avant d'entrer dans la zone sédimentaire. Ainsi, même si l'eau du fleuve n'aboutit pas toujours à la mer, elle reste permanente dans la zone des sites et constitue le point d'eau essentiel pour les hommes et les animaux. Toutefois, il est complété par d'autres points d'eau comme Reseva, un cours d'eau périodique qui traverse la partie occidentale des sites et qui rejoint le fleuve au nord de Firangà. Les habitants se servent aussi d'une mare périodique qui se trouve à deux cents mètres au sud-est de Tsimamandy.

Tous ces points d'eau sont nettement mentionnés sur les cartes topographiques de la région. Par contre, à part la Menarandra, ils ne sont pas identifiables sur les photographies aériennes utilisées (au 1/50.000), soit parce qu'ils sont cachés par la végétation qui les entourent, soit parce qu'ils sont confondus avec les pistes et les clairières.

Dans la région de Eanajà, notamment pour les sites d'Enonobe et de Nañondrana, des parcours intensifs sur le terrain, complétés quelquefois par les données des traditions orales et la toponymie, nous ont permis de relever la présence importante de *sihanake* (mares). Elles sont pour la plupart asséchées et ne constituent plus que des points d'eau saisonniers pour les populations actuelles.

Sur les photographies aériennes, ces *sihanake* se présentent sous forme de taches claires. Mais elles y sont rarement identifiables: si elles sont visibles, elles sont confondues avec les nombreuses clairières avoisinantes. La plupart du temps, elles sont cachées par la végétation qui les entoure, ou carrément impossible à repérer à cause de leur dimension (les photographies aériennes utilisées pour cette région sont toujours à grande échelle, c'est-à-dire au 1/50.000).

De même, elles sont inexistantes sur les cartes topographiques (au 1/100.000). Seuls les toponymes indiquent quelquefois leur présence (ex.: Nafondrano, Andranomena, etc...).

Il s'agit, en fait, d'une surface argileuse, généralement circulaire, à bord indéfini, de dimensions variables mais dépassant rarement mille mètres carrés. Les retenues d'eau sur ces sols imperméables constituent les points d'eau essentiels de cette région où les cours d'eau font défaut. Par ailleurs, d'après les sources orales, ces *sihanake* seraient les seuls points d'eau utilisés pour jeter les ossements d'animaux sacrifiés lors d'un *tsotse* (3).

Même actuellement, les *sihanake* sont considérés comme des endroits interdits, très respectés. En partant de ce principe, et en tenant compte de l'organisation spatiale d'un site d'habitat, même si elles en font partie, elles ne doivent pas se situer à proximité immédiate des habitations proprement dites. Nous nous permettons aussi de penser qu'elles ne peuvent pas être à la limite ouest d'un village.

La végétation.

Les grands arbres ont toujours joué un rôle important dans la vie sociale et politique des hommes.

Il y a ceux qui préexistaient à l'homme et qui ont déterminé le choix d'une installation. D'autres, plantés par l'homme lors de son établissement, symbolisent le lieu choisi et constituent un indice de son passage.

Le plus représentatif est le *kily* (*Tamarindus indica* Linn), probablement endémique de Madagascar.

Le moindre petit village, même à l'époque actuelle, comporte au moins son *kily*.

Le *tsiandrara* de la dynastie maroserafa est l'un des trois éléments concrets qui symbolisent le pouvoir, où il assure en quelque sorte la fonction de "salle de réunion" des grands chefs lors d'une cérémonie importante.

Sur les sites archéologiques, il est pratiquement le plus vieux et se trouve généralement au centre nord-est du village.

Les autres *kily* jouent à peu près, pour les habitants d'un village, le même rôle, celui d'un lieu de repos pendant les grandes chaleurs et d'un lieu de réception lors d'une visite. Ils sont aussi reconnus pour leurs vertus médicinales: les fruits sont comestibles; le décocté de la pulpe de fruits mûrs est laxatif; l'écorce est employée en décocté contre l'asthme et l'aménorrhée; la partie interne de l'écorce, en infusion, calme la toux; les feuilles, en tisane contre les vers intestinaux et les dérangements d'estomac, etc... Il demeure un arbre très respecté dans la région et n'est volontairement abattu que très rarement.

(3) Sacrifice fait seulement lors d'une sécheresse grave et où chaque chef de famille tue un mouton, rarement une chèvre. Les ossements, qu'on ne peut pas laisser traîner, sont ramassés et jetés pendant la nuit dans les *sihanake*, un lieu à l'abri des chiens. Maintenant, les gens utilisent seulement des graines.

Les ficus, de même, ne peuvent pas être volontairement abattus, en particulier le *fihome* (*Ficus trichopoda* Baker) dans la région de Firangà. Les incisions pratiquées sur les branches laissent échapper un liquide laiteux qu'on emploie seulement pour panser les blessures. De même pour le *nonoke* (*Ficus pyrifolia* Link.). D'origine indienne, il est très répandu. Il a donné son nom au site de Enonobe, qui fut le lieu d'installation d'Andriamandraha. Ses fruits sont comestibles. En outre, il guérit la diarrhée et apaise les douleurs de l'enfantement.

Les autres plantes caractéristiques d'une installation ou du passage de l'homme sont:

- le *sakoa* (*Sclerocarya caffra* Sond) originaire d'Afrique centrale et orientale, recherché pour ses fruits;

- le *mañary* (*Dalbergia trichocharpa* Bak) pour le bois de construction et le *mendorave*, notamment pour la confection des *aloalo* et des grands cercueils; les *mendorave* sont déracinés et ne sont pas remplacés;

- le *katrafae*, pour la construction (notamment les quatre principaux poteaux d'une maison, les poteaux de sacrifice et leurs clôtures) et pour ses vertus thérapeutiques (vermifuge et fébrifuge, tonique et fortifiant, il soulagerait aussi les douleurs des fractures...);

- le *fantsiholitse*, pour la construction; c'est un bois léger, résistant et incorruptible contre les insectes;

- le *hazomena* (*Khaya Madagascariensis* Jum et Per) a un bois très apprécié en ébénisterie et son écorce a des propriétés fébrifuges;

- le *nato* (*Imbricaria coriacea*) est utilisé comme bois de construction, mais son écorce sert aussi de fébrifuge et pour la teinture;

- le *varo* permet, notamment, la confection de mortiers, et, plus tard, de charrettes.

La plupart de ces plantes, surtout celles utilisées pour la construction, ont été abattues et ne repoussent plus aux mêmes endroits.

Par contre, il existe une catégorie de plantes spécifiques des terrains abandonnés, qui poussent ou repoussent sur les anciens lieux d'habitat. Ainsi, une concentration assez importante de *somontsoe* (*Kigelianthe madagascariensis* pr.) et/ou de *hazonose* (*Dichrostachys* Cf. *Tenuifolia* Bth), endémiques de Madagascar, indique que le lieu a été habité autrefois par l'homme.

De même, quand les *famata* (*Euphorbia stenoclada* H. Bail) ou les *famata laro* (*Euphorbia onoclada* Drak) poussent bien, concentrés, hauts et drus, c'est-à-dire d'une façon assez particulière par rapport aux autres *famata*, ils traduisent une présence ancienne de l'homme.

En général, d'après les sources orales, ces plantes mettraient du temps pour pousser à partir du moment de l'abandon d'un site.

Enfin, les *kidresy* (*Cynodon Dactylon* Pers) poussent en abondance sur les anciens villages. En général, un site abandonné en est recouvert après quelque temps seulement. Ces plantes deviennent touffues si elles ont été coupées. Par contre, les rhizomes et la plante entière grandissent seulement en longueur si on les laisse pousser. Elles sont employées contre la goutte et le rhumatisme, en applications locales.

Les clairières.

Plus que les *sihanake*, les clairières sont difficiles à identifier sur les photographies aériennes et les cartes topographiques. Seuls des parcours intensifs et minutieux sur le terrain ont permis de les repérer.

Elles sont nombreuses et certaines ont des dimensions assez considérables. Mais elles n'ont pas toutes été occupées par l'homme. Celles qui ont été utilisées dans ce sens sont assez spécifiques et désignées par la population locale sous le terme de *tanàn-taolo*.

En général, une clairière qui a abrité des hommes est caractérisée par une aire recouverte de *kidresy*. Les autres plantes caractéristiques d'un site abandonné (*somontsoy*, *hazonosy*, etc...) poussent aux environs immédiats des petites clairières. Les grands arbres (*kily*, etc...) se trouvent isolés, éparpillés un peu partout.

Faut-il attribuer à la nature du sol la présence de ces petites surfaces, dépourvues de végétation et dispersées ? Nous pensons par exemple à cette utilisation de la terre de termitières comme sol d'une maison. Une fouille de préhistoire, avec notamment une étude très fine du sol nous permettra de trancher. En tout cas, le choix d'une clairière ne peut être décisif que lorsque celle-ci est associée aux autres éléments.

A ces indices du milieu naturel, il faut combiner les autres traces archéologiques pour repérer les anciens sites d'habitat. Ces vestiges, quoique très limités, permettent de compléter les méthodes d'orientation.

Il s'agit de tous les éléments concrets de la vie socio-culturelle, laissés directement ou indirectement sur les sites.

Les tessons de poterie.

Ils sont rares et en menus morceaux pour la plupart. Mais chaque site visité comportait ses tessons de poterie. N'auraient-ils pas, au moins, servi de marmites ou d'autres ustensiles utilisés pour le feu ?

La rareté de la poterie peut s'expliquer de différentes manières. Notons seulement qu'il existait probablement dans la région (d'Ampasemahanoro, en particulier, sur la rive de la Menarandra) un site de potier. La prospection et les sondages ont permis de retrouver des tessons de poterie moins menus et plus abondants, ainsi que des ratés de cuisson.

Par ailleurs, une vieille femme du village actuel de Tsimidretse nous a montré une marmite en terre cuite qu'elle garde précieusement malgré l'abondance des



ustensiles en métal et en plastique qu'elle a actuellement. Cette poterie lui aurait été donnée par sa grand-mère, potière.

Les ossements.

Il s'agit d'ossements animaux consommés, ayant servi à l'alimentation des hommes dans le temps. En surface, ils sont très éparpillés. La plupart des fragments retrouvés ne sont plus identifiables. Ils appartiennent à des boeufs, moutons ou chèvres.

Les traces de cendre et le foyer.

Ils sont plus difficiles à repérer, en surface. Mais un affleurement de pierre, dans une zone déjà délimitée peut être un indice non négligeable.

Les *taim-bala* (ou concentration de bouse de vache).

Les parcs à boeufs occupent une place bien déterminée sur les sites.

Les données des traditions orales sur l'organisation spatiale d'un village traditionnel le situent généralement au nord-est du grand *kily* Tsiandrara. C'est ainsi qu'on a pu retrouver les parcs du site Tsimamandy. Les parcs à boeufs de Nañondrana ont été repérés à partir d'une importante couche de *taim-bala* sur une coupe faite lors de l'aménagement de la piste.

La *taim-bala*, très caractéristique par sa couleur grisâtre et sa consistance compacte et très douce au toucher, représente sur la coupe de Nañondrana une longueur d'environ dix mètres, une épaisseur moyenne de quinze centimètres. La couche était sous cinq centimètres de sédiments.

Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la végétation qui y repousse est très limitée (des *kidresy* et des *hazonosy*) donnant à l'endroit l'aspect d'une clairière.

Les "pistes coloniales".

Elles peuvent aussi être en pays mahafale, des indices de localisation des sites archéologiques. En effet, avec la découverte de la couche de *taim-bala* affleurant, à Nañondrana, nous avons appris que les administrateurs coloniaux ont surtout tracé leurs pistes en choisissant de traverser les anciens sites d'habitat -qui restent l'objet d'interdits pour le Mahafale, même après avoir été abandonnés- dans le but de les désacraliser.

Signalons aussi que c'est à partir de la colonisation que les villages restent sur place ou ne se déplacent plus sur de longues distances. Sur ces sites donc l'organisation de l'espace n'est plus la même.

Les sites funéraires.

L'étude de ces sites, associés aux sites d'habitat, permet d'obtenir des informations de grande valeur:

- le rapport entre le milieu naturel et leur implantation;
- leur localisation par rapport aux sites d'habitat et leurs rapports avec ces derniers;
- leur évolution dans le temps et l'espace (en vue par exemple d'un classement chronologique).

Les premières données recueillies constituent aussi les éléments de base d'une étude ultérieure.

Ankazobe et Ankirikirike sont les deux principales nécropoles de la dynastie *maroseraña* Befira. Elles s'étendent sur plusieurs kilomètres (des dizaines de kilomètres dans le cas d'Ankazobe), dans des forêts vierges.

Contrairement à Ankirikirike, les environs immédiats d'Ankazobe ne comportent aucun affleurement de roches susceptibles d'être utilisées pour la construction des tombes.

Malgré les déplacements des villages, les deux nécropoles restent utilisées selon la répartition initiale:

- Ankazobe pour les ascendants du père de Tsimamandy, à partir d'Andriamandraha, pour la région de Enonobe-Eanajà;
- Ankirikirike, à partir du père de Tsimamandy, et ses descendants pour la région de Tsimidretse et de Firangà.

La première se trouve à deux kilomètres au nord-est du premier site d'habitat et la seconde à deux kilomètres au sud-ouest du site Tsimamandy à Tsimidretse.

Aucune étude systématique sur l'organisation spatiale des tombeaux n'a été effectuée. D'après les sources orales, cette organisation reproduirait celle d'un site d'habitat, du moins à Ankirikirike.

Dans l'état actuel de nos connaissances, les tombeaux d'Ankazobe ne semblent suivre aucune disposition particulière en rapport avec l'ordre socio-politique des sites d'habitat. Les tombeaux y sont très dispersés.

Dans notre zone d'étude, nous avons repéré jusqu'à maintenant dix niveaux d'évolution dans la construction des tombeaux. Cette différenciation stylistique, qui contribuera plus tard à établir un classement chronologique, permet d'éclaircir certaines données des sources orales:

Andriambalovato ou Andriambalavato ? Son tombeau est au septième niveau, c'est-à-dire avec un pourtour constitué par un manda en pierres sèches. Le cinquième niveau n'a qu'une rangée de pierres pour chaque côté, qui aurait pu donner naissance au *valavato*. Le tombeau est caractérisé par l'existence de huit pierres levées, qui peuvent expliquer les terme *valavato*. C'est d'ailleurs le seul tombeau qui se présente ainsi, tandis que ceux du cinquième niveau sont nombreux dans la région.

CONCLUSION

La première phase de tout travail archéologique, est la recherche proprement dite. Elle permet non seulement de déterminer les lieux de fouille, mais aussi d'orienter les méthodes de travail.

Cette recherche ne peut être basée que sur l'étude de l'environnement, facteur déterminant de la vie des hommes. Ainsi, l'environnement en pays mahafale présente une particulière originalité. C'est pourquoi nous avons tenté d'y repérer les sites archéologiques à partir des éléments des milieux naturels et culturels.

Ces éléments sont multiples et se présentent sous différentes formes. C'est en les associant que l'on va se donner les chances de retrouver les sites archéologiques.

Il va sans dire qu'il ne s'agit là que d'une première étape. Une approche plus systématique est envisagée.

Ainsi, une couverture aérienne à petite échelle (au 1/2500 ou 1/5000) nous permettra de compléter ou de corriger les données acquises sur les terrains trop vastes. Et la télédétection, dans certaines régions, permettra entre autres de ne pas oublier les vestiges enfouis dans la végétation.

En outre, les documents ainsi obtenus nous permettront de dresser des cartes détaillées des zones où les pistes coloniales et les sentiers séculaires indiqueront la direction à suivre.

Bien entendu, la fouille demeure le dernier but et la vérification suprême de toute hypothèse archéologique.

LA COHESION SOCIALE DANS LE MAHAFALE A LA FIN DU XIX^e SIECLE

par

Manassé ESOAVELOMANDROSO

Durant les années 1980, les vols de boeufs à grande échelle ravagent l'ensemble du sud-ouest de Madagascar, à l'exception du Mahafale et de l'Androy. Cette décennie 80 est caractérisée par la crise économique dans laquelle se débat le pays. Or, en dépit de difficultés économiques évidentes, les Mahafale et les Tandroy continuent à construire d'immenses tombeaux richement décorés d'*aloalo* (poteaux funéraires sculptés plantés sur les tombeaux), et à réserver à leurs morts des funérailles grandioses.

Ceux qui font ces constatations évoquent la cohésion sociale pour caractériser le "cas" mahafale ou tandroy. La cohésion n'apparaît-elle pas largement entamée dans les sociétés sakalava, masikoro, bara et tanosy où de très proches parents se volent les boeufs, alors qu'elle semble se maintenir dans la partie méridionale de Madagascar ?

Pour expliquer le fonctionnement de la société mahafale, deux attitudes sont possibles. Ou bien penser les relations entre les hommes en termes de conflit, et donc privilégier l'étude des rapports d'affrontement, de confrontation, d'opposition ou d'antagonisme. Ou bien reconnaître que dans cette formation sociale, les relations de complémentarité, de solidarité ou de partage, la recherche de l'entente ou du consensus l'emportent sur les rapports antagoniques. Cette deuxième option s'impose quand on étudie le Mahafale de la fin du XIX^e siècle. En effet, avant la conquête coloniale, les Mahafale sont caractérisés par une forte cohésion sociale, mais une cohésion qui n'exclut pas la stratification sociale, les inégalités économiques, les tensions entre les groupes.

LE RAZA, UNITE FONDAMENTALE DE LA SOCIETE

Le *raza* désigne les grands parents et les ancêtres. Il évoque à la fois les vivants et ceux qui les ont précédés, les uns et les autres descendant d'un même ancêtre connu. Dans le Mahafale, on parle de gens ou de groupes *ambone raza* (de *raza* supérieur), *bey raza* (de grand *raza*), *tsy fanta-draza* (de *raza* inconnu), *ambane raza* (de *raza* inférieur), *tsy manan-draza* (de sans *raza* : banni, exclu, non-personne, esclave). Le *raza* est tellement important que le *fanta-draza* (la connaissance du *raza* ou la connaissance sur le *raza*) désigne l'histoire que l'on appelle aussi *taliho*.

A. CONSTITUTION OU APPARITION DES RAZA

1. Un "bout de monde", sec et cloisonné

La sécheresse caractérise le Mahafale dont les limites septentrionales (le fleuve Menarandra) et occidentale (le Canal de Mozambique) sont franches alors que l'orientale est peu précise. Mais l'eau n'y est pas totalement absente. Très peu abondante, elle est inégalement répartie entre les rivières et les fleuves qui sont (à l'exception de l'Onilahy) à sec plus de la moitié de l'année, les *sihanake* (étangs), les avens et les *ranovato* (bassins ou réservoirs remplis d'eau de pluie). Ainsi la sécheresse n'a jamais été un facteur répulsif même si elle a sûrement limité le développement de l'agriculture et l'essor de l'élevage.

Le Mahafale est constitué de trois bandes longitudinales : l'étroite plaine côtière est isolée de la pédiplaine, large et ouverte, par le plateau calcaire. Ce cloisonnement de la région est atténué par les voies de pénétration de direction grossièrement Est-Ouest que représentent les fleuves Onilahy, Irinta et Menarandra ainsi que le couloir de Tomboïne.

Ce milieu naturel de prime abord peu attractif, à l'écart des grands foyers de peuplement et des courants de migration, a cependant accueilli beaucoup de migrants fuyant leurs groupes à la suite d'un crime à la recherche de nouvelles terres.

2. Les phases de peuplement

Jusqu'au milieu du XVe, la région était occupée par une population que la tradition orale présente comme étant composée de petits groupes vivant de la chasse et de la cueillette. Ce sont eux les *tompontane* (maîtres ou propriétaires de la terre, ou encore premiers habitants) véritables ou originels. Et les *tompontane* par excellence sont les Tambahoake qui, selon la croyance populaire, vivent encore de nos jours dans les forêts sans être vus des mortels. Ces *tompontane* affectionnent les sommets des collines, les forêts et les bosquets ainsi que les sources et les avens (et dans ce dernier cas, on les appelle des *tompondrano*, maîtres de l'eau).

Du milieu du XVe siècle au milieu du XVIIe siècle, on assiste à des arrivées successives de groupes ou de vagues de migrants. Ce sont par exemple les groupes de **Tsivale** et de **Renioma** qui, dans la partie nord de la plaine côtière vont donner naissance aux **Temitongoa** et aux **Tevondroñe**. Ce sont aussi les vagues conduites par **Andrianisomangy**, **Andriamandraha**, **Andriambeloza**, **Basola** qui, respectivement, sont à l'origine des **Renelime**, des **Maroseraña**, des **Temilahehe** et des **Tetsirake**. C'est le temps des **Roandria**, caractérisé par l'autonomie ou l'indépendance des différents groupes dont certains s'entendent entre eux pour évincer ou absorber les *tompontane*, et pour s'approprier à leur tour du titre de *tompontane*. Ces ancêtres fondateurs sont à l'origine des *raza* qui vont dominer l'histoire de la région.

La période qui va du milieu du XVIIe siècle à la fin du XIXe siècle est caractérisée par la création et l'affirmation des unités territoriales correspondant aux domaines appropriés et exploités par les *raza*. Dans la pédiplaine, les **Maroseraña** s'imposent aux autres groupes en s'appuyant sur la puissance d'**Andriamaro**, génie protecteur du *raza* et envoyé ou substitut de(s) Dieu(x). Les royaumes créés par les différentes branches du groupe **maroseraña** confortent leur prééminence en soumettant les petites communautés et en les regroupant dans les deux ordres de **Valohazomanga** et les **Folohazomanga**. Ils cherchent à consolider leur puissance en accueillant sur les terres, des migrants et en les insérant dans l'ordre des **Folohazomanga**, augmentant ainsi le nombre de leurs sujets. Par une politique d'accueil aux migrants et surtout grâce à des *razzia*, des *raza* indépendants ou autonomes gonflent eux aussi nombre de leurs dépendants : *anake* (enfants), *ontoko* (ceux du foyer, gens de la maison ou serviteur), *ontamine* (la suite ou les clients).

B. REPARTITION TERRITORIALE DES RAZA

1. Jusqu'au milieu du XVIIe siècle

Le **Mahafale** est alors à peine peuplé. Les habitations humaines se rencontrent dans des clairières à l'intérieur d'un espace hostile (domaine des sangliers et des boeufs sauvages ou *haolo*) et pourtant indispensable pour les gibiers, le miel, les tubercules et les fruits qu'il renferme. Les zones privilégiées se trouvent dans la dépression périphérique, assez loin des cours d'eau mais proches d'un ensemble d'étangs. C'est le cas d'**Ambava Mahafale** (littéralement, bouche du Mahafale, ou "cœur du Mahafale"), berceau de la famille qui allait donner naissance à la dynastie **maroseraña**, foyer où étaient venus se rassembler plusieurs vagues de migrants avant leur éclatement pour peupler la région. C'est aussi le cas d'**Elovo** berceau des **Renelime**. Mais d'autres zones privilégiées se rencontrent dans la partie occidentale du plateau calcaire : soit dans les clairières de terre rouge ou *añalaña*, soit sur le rebord du plateau (*olo-bohitse*), là où se trouvent des étangs ou des avens.

Ce peuplement par petits paquets va céder la place à de gros villages à partir du milieu du XVIIe siècle.

2. Du milieu du XVII^e siècle à la fin du XIX^e siècle

Durant cette période, les zones peuplées précédemment sont délaissées de plus en plus au profit de nouvelles zones. D'abord, les vallées sont investies, surtout par les grands *raza* dont la stratégie consiste à contrôler un cours d'eau. Les Tebefira, les Temafiatoly et les Manindriarivo, installent les capitales de leurs royaumes aux bords du Menarandra, de l'Ilinta et de la Sakatovo. Les Teafio, les Sambaendrano investissent, quant à eux, la Manakarahy et la Menarandroe. Ensuite, les populations des "*olo-bohitse*" et "*añalaña*", soit parce qu'elles sont à l'étroit sur le rebord du plateau, soit parce qu'elles sont obligées de satisfaire les besoins de leurs zébus en nombre croissant, descendent dans la plaine côtière, l'aménagent et se la partagent. Enfin, avec le développement de l'élevage, la pédiplaine, domaine des pâturages, est colonisée peu à peu par les fractions jeunes de *raza* établis dans la plaine côtière ou dans la dépression périphérique.

Se précisent alors les territoires des *raza* qu'aujourd'hui encore on trouve intacts. Dans la pédiplaine, des *raza* reconnaissent la prééminence des royaumes tout en gardant leur autonomie. Loin des capitales royales et surtout dans la plaine côtière, les grands *raza* conservent leur indépendance et entretiennent avec certains des royaumes, des relations d'amitié ou d'alliance. Dès lors, les limites des territoires de certains *raza* sont fixées. Mais celles des *raza* puissants et dynamiques sont assez flexibles. En effet, des groupes étendent leurs territoires (1) en occupant des zones inhabitées grâce à leur croît démographique ou à l'apport de *raza* qui viennent leur demander des terres et donc qui acceptent leur supériorité ou leur prééminence (2).

3. Hiérarchie des *raza*

Le Mahafale n'a pas été unifié par un pouvoir unique. Ainsi les situations varient-elles selon que l'on se trouve dans le royaume ou dans le territoire d'un *raza* indépendant. Dans les royaumes du Menarandra et de l'Onilahy par exemple, on observe une stratégie sociale fondée sur le prestige et non sur la richesse ou le pouvoir. Au sommet de l'échelle sociale se tiennent l'aristocratie (les Tebefisa, la branche régnante du *raza* Maroseraña) et les hommes libres (les branches non régnantes du *raza* Maroseraña comme les Tsitaila, les Temitombo, les Temandevy et les Terantsosa ainsi que les *raza* renetane et renelime dont certains, pour des raisons multiples, ont reconnu la prééminence des Maroseraña, et les *raza* *vohitse* qui se sont soumis à l'autorité royale. En dessous d'eux se rencontrent les **Valohazomanga** et les **Folohazomanga** qui sont respectivement les clients et les sujets directs du roi. Chacun de ces *raza* a ses dépendants ou bien ses *esclaves* connus sous le nom générique d'*ondevo*. Mais parfois, Maroseraña, Renelime et Renetane considèrent les Vohitse peu puissants et surtout les Valohazomanga et les Folohazomanga comme les *ondevo* de la dynastie. En réalité, cette image ambiguë que les Mahafale donnent de ces catégories sociales vient du fait que pour eux-mêmes, le champ de cette image est flou.

(1) ESOAVELOMANDROSO (M), "Territoires et troupeaux des Temitongoa", in *Histoire et organisation de l'espace à Madagascar*, Cahiers du C. R. A., n° 7, 1989, pp. 47-56.

(2) Cas des Andrianjoho et Karimbola dans le royaume du Menarandra.

Dans les territoires des *raza* indépendants comme les *Teafo* dans la pédiplaine, les *Tetsirake* et les *Tokobeitelo* dans la plaine côtière, la hiérarchie des *raza* n'existe pas pour la simple raison que sur les plans idéologique et pratique on ne reconnaît d'autre *raza*, en dehors du propriétaire du territoire. En effet, les captifs qui, de par leur état ont perdu leur *raza*, sont inclus dans les familles de leurs maîtres, et donc ne forment pas un groupe à part. Même les affranchis ne retrouvent pas leur identité antérieure puisqu'ils deviennent les clients de leurs anciens maîtres transformés en patrons, et qu'ils continuent à participer au culte familial de ces derniers.

Quoiqu'il en soit, les *raza* qui sont des sociétés segmentaires, patrilineaires et patrilocales ont globalement la même structure.

C. COMPOSITION OU ORGANISATION INTERNE D'UN RAZA

En plus de ses différents sens, le *raza* sert aussi à désigner le *hazomanga* (poteau érigé pour la célébration du culte familial) et le *vilo* (marque d'oreilles des zébus appartenant au groupe, c'est-à-dire blason du groupe).

1. Raza et segmentation

Pour les besoins de l'élevage surtout, les *raza* se sont segmentés. Dans la croyance mahafale, un parc ou un pâturage ne peut recevoir plus de bêtes que le chiffre du seuil de saturation, chiffre variable d'un parc à l'autre et connu seulement du chef de famille ou de l'*ombiasa* (devin guérisseur) de la famille. On pense qu'au-delà de ce seuil, les bêtes ne se reproduisent plus normalement. D'où la nécessité de "*mamaky vala*" (diviser le parc) c'est-à-dire d'extraire du troupeau un contingent de zébus que le chef de famille ou de groupe remet au(x) cadet(s). En fait, ce processus est possible quand au développement de l'élevage correspond un croît démographique important. Les lignées cadettes s'installent alors dans de nouveaux terroirs qui peuvent être contigus à ceux des lignées aînées ou éloignées des villages-mères. Dans ce dernier cas, souvent, les lignées cadettes obtiennent une certaine autonomie matérialisée par la dotation effectuée, par les branches aînées détentrices du *hazomanga lava*, d'un *hazomanga fohe* où l'on peut célébrer certaines cérémonies et d'un *vilo* aménagé (c'est-à-dire un signe distinctif ajouté au *vilo* du groupe). Mais parfois, et c'est le cas surtout pour les *Maroseraña* et les *Talaotse*, les lignées cadettes acquièrent leur indépendance et ont alors leurs *hazomanga lava* et leurs *vilo* propres. Alors elles deviennent des *raza* à part entière.

2. Les composantes d'un *raza*

A un *raza* correspond donc un *hazomanga lava* qui est l'attribut d'un clan. Au cours de l'histoire un *raza* s'est segmenté et a donné naissance à plusieurs *famosora raza* qui détiennent chacun un *hazomanga fohe* et qui peuvent être assimilés à des grands lignages ou des sous-clans. Chaque *famosora raza* comporte à son tour

plusieurs *famosora raza* sans aucun attribut religieux ou rituel et que l'on peut prendre pour lignage. Un *famosora raza* comprend plusieurs *tarike* ou *tarika* qui seraient des lignées ou des fractions de lignage. Enfin, un *tarika* est formé par plusieurs *foko*. Le *foko* désigne la famille qui comprend le grand-père (ou très rarement l'arrière grand-père), ses enfants et ses petits enfants. Le chef du *foko* est le propriétaire du ou des troupeaux des membres de sa famille, le gestionnaire des terres que travaillent ces derniers, et le prêtre du culte familial pour les petites cérémonies qui ne nécessitent pas l'intervention du *mpisoro* (prêtre) du *hazomanga fohé* ou du *hazomanga lava*.

On voit par là d'une part que le *raza*, le *famosora raza* et le *foko* sont les seuls groupes réels et fonctionnels, et d'autre part que le *raza* est composé de communautés emboîtées. Dans cette société, l'individu n'existe qu'en tant que membre d'un groupe. Aussi la pratique sociale du *raza* est-elle un compromis entre la certitude qu'on ne peut rien faire de solide et grand sans la communauté, et la réalité d'une compétition pour l'émergence au rang de leaders - ce qui ne sera pas possible si le destin est contraire - afin de servir la communauté et de contribuer à sa prospérité.

II

SOUCI DE SECURITE/PROSPERITE ET COHESION SOCIALE

La prospérité d'un *raza* est fonction de sa sécurité qui est à la fois militaire, économique (alimentaire) et sociale (matrimoniale). Et dans le Mahafale, au XIXe siècle, la recherche ou la défense de cette sécurité engage toute la communauté.

A. POIDS DU NOMBRE ET CAPACITE DE REPRODUCTION

1. Hantise ou obsession du nombre

La tradition orale insiste sur la peur des *raza* de voir leur effectif diminuer. L'histoire des *tompontane* originels, chassés de leurs terres par les nouveaux arrivants ou absorbés par eux rappelle à tout un chacun que le risque est réel. Dans les cérémonies religieuses, leur première prière veut conjurer une éventuelle disparition de leur *raza*. Aussi implorent-ils le(s) dieu(x) et leurs ancêtres de leur donner une postérité nombreuse (*hiterake 'zahay*, *hitombo 'zahay*, *ho maro 'zahay*). Cette attitude s'explique par plusieurs raisons.

D'abord, du XVIe au XIXe siècle, la population, dans le Mahafale, a été continuellement menacée par la mort. L'obsession est la mortalité à partir des épidémies qui ont poussé, par exemple, une partie des Maroseraña à migrer vers le nord (le futur Menabe), ainsi que la baisse de fécondité et la mortalité infantile. L'espérance de vie n'a pas dû être très grande : c'est ce qui peut expliquer la valorisation des vieillards dont l'existence est ressentie comme une bénédiction

divine (3). La mortalité peut être aussi provoquée par les disettes épisodiques consécutives à la sécheresse ou à une invasion de criquets. De plus il y a les morts à l'occasion d'opérations militaires ou à la suite d'accidents de chasse. Ces derniers sont, pour la plupart, des éléments jeunes de la société, ce qui contribue à la baisse de fécondité.

Ensuite, une population nombreuse est aux yeux des *raza* une population riche et puissante. En effet, les travaux des champs, la garde et la protection des troupeaux et la défense du territoire nécessitent un nombre de travailleurs et de guerriers considérables que seul peut fournir un *raza* nombreux. Par ailleurs, un tel *raza* n'est pas menacé de disparition car non seulement il peut garantir l'intégrité de son territoire, mais aussi et surtout il peut assurer le lien entre les ancêtres et leurs descendants à venir. D'où certaines pratiques qui visent la pérennité du groupe.

2. Augmenter la capacité de reproduction du groupe

Les *raza* mettent en œuvre plusieurs politiques pour s'agrandir. Dès l'âge de 15-16 ans, le jeune Mahafale a le "devoir de se marier". Pour sa première femme, il doit chercher à contracter une union endogamique : il épousera alors la fille de son oncle paternel, ou la fille de sa tante paternelle, ou la fille de son oncle maternel, ou sa fille ou sa mère classificatoires. Pour sa deuxième ou sa troisième femme, il peut s'engager dans une union exogamique. Enfin, il peut se lancer dans une union avec une captive (4) dont les enfants forment des membres ou citoyens de deuxième zone, sous leurs cousins ou leurs frères et sœurs *bey raza*, c'est-à-dire de père et mère libres. Si dans le *raza* maroseraña les enfants issus d'une telle union sont mariés à leurs cousins *bey raza* pour que leur descendance soit débarrassée de la tare de captivité de leur grand-mère, dans les autres *raza*, les descendants d'une captive restent des citoyens de deuxième zone.

Une autre politique consiste à introduire des enfants de captifs dans le *raza* mais en tant que clients ou serviteurs, à côté des affranchis qui ont obtenu leur nouveau statut après un rite célébré au pied du *hazomanga* et appelé *vakien-dela*.

Ces dépendants dénommés *anake*, *ontoko*, *ontamine* sont nés au village. Ils ne peuvent être ni échangés ni vendus, mais ils peuvent s'enfuir et se réfugier auprès d'un *raza* de rang égal et de puissance égale ou supérieure à leur *raza*-patron. Il va de l'honneur de ce dernier de défendre les fuyards ou de les remettre entre les mains de leurs maîtres, mais en exigeant de ces derniers l'engagement de bien les traiter. Pour sanctionner des fautes commises par eux - patrimoine à ne pas dilapider - la décision est prise par la communauté, alors que pour sanctionner un *ondevo*, la décision est prise par le maître qui doit obtenir l'assentiment du chef de son *foko*.

Les *ondevo* constituent un appoint non négligeable pour le *raza*. La qualité d'*ondevo* est un état extrêmement temporaire que l'on ne transmet pas à ses enfants. Est *ondevo* le captif (homme ou enfant) ou la captive attribuée à quelqu'un sur la place du village et non celle qui, avant le partage, a été introduite par celui qui veut

(3) Pour évoquer la longévité des vieillards, la tradition orale évoque la mue de ces derniers. Le roi Tsimamandy est, par exemple, présenté comme ayant mué deux fois.

(4) L'union avec les captives est possible alors que l'union avec les captifs est prohibée.

la prendre pour épouse, dans la maison de sa mère. Est aussi *ondevo*, mais le cas est rare, celui qui est venu demander à manger, ou à être recueilli car il a été banni par son groupe. Ces *ondevo* peuvent être vendus, échangés ou employés dans la maison du maître pour des tâches domestiques (surtout les jeunes garçons et les jeunes filles impubères).

3. La stratification sociale à l'intérieur d'un *raza*

A l'intérieur d'un *raza*, d'un *famosora raza* ou d'un *foko*, on rencontre les membres ou citoyens à part entière et de deuxième zone, les dépendants (clients, serviteurs), et enfin les *ondevo* qui participent aux activités de production et au culte familial mais ne prennent pas part aux activités de combat. Le *raza* apparaît alors comme un groupe de parenté (réelle ou bien sociale pour les clients), un groupe de résidence, un groupe de combat et une unité cérémonielle dans la mesure où tous, à des titres divers et dans des emplacements différents, participent aux cérémonies célébrées au pied du *hazomanga*. Le *raza* est aussi une unité économique où les terres et les troupeaux sont les patrimoines de la communauté. Aussi assiste-t-on au partage des terres en fonction des besoins de chacun et de ses possibilités de les travailler. De même le chef du *foko* cède du bétail aussi bien à ses *anadahy* (fils) qu'à ses *anake* (enfants c'est-à-dire dépendants) afin qu'ils se constituent des troupeaux, contribuant ainsi à la prospérité du *raza*.

Ces terres et ces troupeaux renvoient au territoire et rappellent que le *raza* a un ancrage territorial.

B. CONTROLE DE L'ESPACE ET IDEAL D'AUTARCIE

1. Contrôle de l'espace et puissance des *raza*

La puissance des *raza* est aussi fonction du potentiel de l'espace qu'ils contrôlent et exploitent. Or les différents territoires n'ont ni les mêmes atouts, ni les mêmes ressources.

Il y a des territoires ouverts comme les royaumes et les marches à l'est. Virtuellement, ils ont des possibilités d'expansion, mais en fait ils se heurtent aux Bara et Tandroy. Par contre, des territoires comme celui des Tokobeitelo semblent bloqués entre la mer et le plateau calcaire, sans espoir d'expansion. Or cette situation les met à l'abri des attaques extérieures, ce qui n'épuise pas leurs forces.

Par ailleurs, les territoires qui s'imposent sont ceux qui ont des composantes complémentaires : d'une part, le rivage qui permet une pêche rudimentaire, il est vrai, mais surtout le commerce avec l'étranger, pourvoyeur d'armes et de munitions ; d'autre part, les forêts et clairières qui facilitent la chasse, la cueillette, l'agriculture, ainsi que le pâturage qui rend possible le développement de l'élevage. Et très souvent, les besoins de l'élevage ont poussé certains *raza* à se lancer dans une politique d'expansion territoriale visant à contrôler un secteur du *fatrambe*. Comparé

au royaume de la Sakatovo coincé entre l'Ilinta, le Menarandra et l'aire de nomadisation des Bara et Tandroy à l'est, et au royaume de l'Ilinta séparé du rivage par le plateau calcaire et les Tokobeitelo, le royaume du Menarandra et le port de Bevoalavo ainsi que le plateau calcaire et le *fatrambe* grâce à ses *Folohazomanga* qu'il a su placer judicieusement dans le cadre d'une politique de contrôle du territoire. Les Temitongoa, à l'étroit dans leur plaine côtière mais rendus puissants par leurs troupes et leurs activités commerciales, s'étendent, grâce à un réseau d'amis et d'alliés, jusque dans le *fatrambe* (5).

2. Le Raza, un groupe d'auto-consommation

L'idéal d'autarcie affirmé et recherché n'empêche pas l'existence d'échanges entre *raza*, même limités. Mais souvent, ces échanges s'effectuent à l'intérieur d'un réseau de solidarités impliquant deux ou plusieurs *raza*.

Les Faloafofombé dont le territoire renferme un minerai de fer - pauvre il est vrai, mais suffisant pour les besoins de l'époque - sont des forgerons réputés capables de fondre le minerai et travailler le fer. Aussi ravitaillent-ils les différents *raza* en produits métallurgiques. Mais chaque *raza*, pour réduire cette dépendance, s'efforce d'avoir quelques forgerons en son sein, capables, non pas de fondre le minerai, mais de re-travailler les produits en fer, de réparer les outils.

Les *raza* dont les territoires ont des ports sont favorisés dans l'acquisition et le contrôle des armes à feu. Mais très vite, des artisans de la plaine côtière comme de la pédiplaine se sont spécialisés dans la réparation des fusils, la fabrication des balles et de la poudre afin d'échapper à l'emprise des intermédiaires côtiers et à la dépendance à l'égard des commerçants étrangers.

Les disettes ne frappent pas au même moment les différentes zones du Mahafale. Aussi, lors de ces périodes difficiles, des "expéditions" sont-elles envoyées pour se procurer des produits recherchés en recourant au troc. Des hommes armés accompagnent, pour assurer leur sécurité, les hommes chargés des transactions. Ces "expéditions" sont organisées car autant il est honorable de voler des boeufs, autant il est déshonorant ou infamant de voler des vivres.

Devant ces quelques cas de risque de dépendance, il est fait appel à l'esprit de cohésion du groupe pour maintenir son itinéraire et donc sa force.

C. AU SEIN DES EGAUX, DES LEADERS

1. L'idéologie égalitaire et son application

Comme on l'a vu, chaque *raza*, *famosora raza* ou *foko* comporte trois ou quatre catégories sociales aux statuts différents. Mais l'identité collective est d'autant plus célébrée dans la bonne entente que, pour les dépendants, l'appartenance ou

(5) Esoavelomandroso (M.), Idem "Le Temilahehe et ses femmes", in Cheminements, ASEMI XI, 1-4, 1980, pp. 183-189.

l'association au *raza* est une garantie de sécurité. L'idéologie dominante, grâce à un discours et à des pratiques égalitaires (comme l'accès à la terre et le don de bétail), maintient la cohésion du groupe familial, lignager ou clanique, d'autant plus que dans la pratique (dans les relations avec les autres *raza*), il n'y a point de salut en dehors de son propre *raza*. En effet, celui qui n'a pas de *raza* n'est pas un homme. Il est l'étranger par excellence ; or, l'*ondevo* est nécessairement un étranger.

La société mahafale qui se veut et s'affirme égalitaire est malgré tout composée de riches et de pauvres. Même si chaque membre du *raza* possède un champ et des bêtes que le chef de son *foko* lui attribue, au moment où il épouse sa première femme, la force et le travail du jeune ménage, le hasard aussi parfois (mais les Mahafale diront le destin), font qu'il peut ou non avoir des récoltes abondantes et surtout un élevage prospère. Des différences de richesse existent donc dans le *raza*. Seulement, à cause de la pression sociale, les riches y ont plus d'obligations que les autres, obligations qu'ils doivent remplir sous peine de perdre leur honneur, et donc l'estime des membres de son *raza* et la considération des autres *raza*. Ces pratiques font que la vie communautaire, l'assistance mutuelle, la fraternité ne restent pas de vains mots, mais au contraire sont vécus par les gens, renforçant ainsi la cohésion de la société.

L'égalité prônée par les *raza* est toujours limitée dans un domaine précis : l'accès à la charge de *mpisoro* d'un *raza* ou d'un *famosora raza*. Seuls les membres ou citoyens à part entière peuvent y prétendre si leur histoire personnelle (infirme et sans descendance, ou ayant donné la mort à quelqu'un en utilisant des charmes maléfiques) ne les disqualifie pas. Dans cette société patrilinéaire, les femmes, évidemment, ne peuvent pas devenir *mpisoro*. Ainsi, cette société d'égaux réunit pratiquement tous les citoyens à part entière.

2. Des leaders mahafale

À côté du *mpisoro* qui remplit sa charge de par sa naissance, quelles que soient ses qualités personnelles à l'exception des tares énumérées ci-dessus, s'affirment des hommes grâce à leur talent ou à leur destin. Ce sont les *fanalolahy* (guerriers renommés), les *mpangoro* (grands chasseurs), les *mahilala* (sages), les *mpizaka* (ceux qui savent démêler l'écheveau des faits, qui savent vaincre, qui sont des négociateurs de talent ou des orateurs de renom). Ceux-là, grâce au don qu'ils ont reçu de(s) dieu (x), jouissent d'une influence certaine au sein de leur *raza*, mais ils sont tous soumis à l'autorité du *mpisoro*.

Mpisoro, leaders et simples membres du *raza* sont soumis aux *lilin-draza* (lois des ancêtres ou lois du *raza*). Ceux qui ne respectent pas ces *lilin-draza* commettent une faute (*hakeo*) et s'attirent la colère des dieux et des ancêtres. Ceux-ci lui envoient une sanction (*havo*) qui le frappe personnellement ou qui s'abat sur un membre quelconque de son *foko*. Dans cette société du face à face, où tout le monde se connaît, les fautes ou les crimes ne peuvent pas être longtemps dissimulés. Là encore, la pression sociale pousse le délinquant à avouer son forfait, ou un membre du *raza* à le dénoncer.

Quelqu'un qui met en danger l'équilibre ou l'harmonie du *raza* et qui ne veut pas changer de comportement, subit la sanction suprême qui peut être le *fatse* (appel aux dieux et aux ancêtres pour le punir) ou le *sasa* (bannissement).

Il y a donc une inégalité des statuts à l'intérieur d'un *raza*, mais grâce à des pratiques égalitaires, on atténue ou on légitime l'inégalité. Ainsi justifiée, cette dernière ne semble pas avoir été fermement combattue.

III

COHESION SOCIALE ET POPULATION REGIONALE

Les Mahafale comme les Karimbola ou les Tandroy n'ont connu aucune organisation étatique centralisée. Les différentes origines des *raza* accentuent encore l'image souvent utilisée de "mosaïque mahafale". Or, les Mahafale ont été et sont encore présentés comme un groupe uni. Cette unité a été attribuée par l'extérieur, avant d'être acceptée et revendiquée par les Mahafale eux-mêmes, face à l'extérieur. Dans ces conditions, quelle peut être la cohésion sociale au niveau d'un ensemble comme les Mahafale, ou les Karimbola ou les Tandroy et que l'on peut appeler, faute de mieux ou de terme plus approprié, "population régionale" ?

A. CONFEDERATIONS DE RAZA AUX INTERETS SOUVENT OPPOSES

1. Les unités politiques ou territoriales au XIX^e siècle

Succinctement, on peut distinguer deux types d'unités politiques dans le Mahafale à la veille de la conquête coloniale : les royaumes et les *raza* indépendants. Dans les royaumes, les *raza* subsistent et continuent à fonctionner, mais ne jouissent pas d'une indépendance totale. Les *raza* soumis doivent au roi et à son *raza* obéissance et fidélité. Ils constituent une main d'oeuvre économique et une main d'oeuvre militaire disponibles et mobilisables à tout moment par leur souverain. Les *raza* qui vivent à l'intérieur du territoire royal reconnaissent la prééminence du roi et de son *raza* tout en gardant leur autonomie qui est plus ou moins grande selon leur puissance.

Les *raza* indépendants eux, comme les Teafo, les Tokobeitelo et les Tetsirarake, entretiennent avec le royaume qui leur est proche, des relations conflictuelles (Teafo et Maroserafia de l'Onilahy) ou des alliances temporaires (Temitongoa-Temilahehe et Maroserafia de l'Ilinta). Mais toutes ces formations sociales peuvent s'entendre pour mener ensemble des opérations d'envergure.

2. Complémentarité et opposition

L'union des Mahafale se produit face aux "autres". Ce réflexe d'union a joué plus d'une fois devant les incursions des Bara ou des Tandroy dans le Mahafale. Des *raza* qui se trouvent dans la plaine côtière viennent prêter main forte aux rois ou aux *raza* de la pédiplaine pour repousser l'envahisseur. Mais quelquefois, surtout quand l'existence de l'ensemble mahafale n'est pas en jeu, ce réflexe ne fonctionne pas. C'est ainsi que les Temitongoa ont ravitaillé en armes Tsimihosoko, *fanalolahy* des Tananaïke (un *raza* tandroy) qui combattait Etsiamponde - le roi du Menarandra à la fin du XIXe et au début du XXe siècle - ; que les *raza* de l'Onilahy n'ont pas senti le besoin d'aider le roi de Mañera pour s'opposer à l'installation des Soanavela dans la partie sud-est du royaume.

Cette mentalité des *raza* est parfois provoquée par les tentatives des rois d'imposer leur autorité ou leur prééminence. Pour préserver l'équilibre des forces dans le pays, des *raza* ont pensé qu'une telle neutralité est le meilleur moyen d'y parvenir.

Union et neutralité visent le maintien de l'équilibre des forces à l'intérieur du Mahafale, et donc de la sécurité. Si le souci de la sécurité a été le moteur de la cohésion sociale au niveau du *raza*, il s'avère être un élément important pour assurer le maximum de cohésion au niveau de la population régionale.

B. ALLIANCES MATRIMONIALES ET ZIVA

Deux pratiques tendent à préserver, voire à renforcer l'entente entre les *raza* et l'harmonie à l'intérieur du Mahafale.

1. Mariage exogamique et *tandra*

Ce que les Mahafale conçoivent comme une union exogamique est le mariage contracté par deux personnes appartenant à deux *raza* différents. Dans la mesure où l'on cherche à prendre sa première femme, ou *valy be*, parmi les filles de ses oncles paternels ou, à défaut, de ses oncles maternels ou, à la rigueur, de ses tantes paternelles, l'union exogamique concerne la deuxième ou les autres femmes. Elle peut être décidée et arrangée par le *foko* dans la perspective d'une alliance avec une famille riche ou prestigieuse, tout comme elle peut être guidée par l'amour. Elle permet d'établir des relations de bon voisinage entre deux groupes grâce à la présence des filles et de leurs enfants dans l'autre groupe (6), et grâce surtout à la présence du *tandra*. Le *tandra* désigne les jeunes vaches données par les oncles à leurs neveux utérins ainsi que les veaux de ces vaches. Toutes ces bêtes portent le *vilo* (marques ou blason) de l'oncle, et donc représentent son *raza* dans le village allié. La présence de ces zébus est gage de paix et de sécurité, et donc consolide l'entente entre deux *raza*, créant ainsi entre eux un "espace de paix", les transformant en *longo* (parents ou amis).

(6) Esaoavelomandroso (M.), "Le Temilahehe et ses femmes", in *Cheminevements*, ASEMI XI, 1-4, 1980, pp. 183-189.

Mais dans ces sociétés patrilineaires et patrilocales, l'importance du *tandra* s'estompe avec le temps. En effet, le neveu, devenu grand et appelé à être un chef de *foko*, fait en sorte que ses boeufs *tandra* n'occupent dans son troupeau qu'une place restreinte face à ses boeufs propres qui eux, portent le *vilo* de son *raza* paternel. Et si un conflit armé survient entre le *raza* de sa mère et le *raza* de son père, il sera un guerrier du second pour affronter le premier.

On voit par là que les alliances matrimoniales ne suppriment pas les affrontements armés. Par contre, le *ziva* empêche l'éclatement d'un conflit.

2. *Ziva* et cohésion sociale

Le *ziva*, que l'on peut assimiler à la parenté à plaisanterie, rassemble deux ou plusieurs *raza* et instaure entre eux solidarité, assistance mutuelle et paix perpétuelle. Ainsi on ne connaît pas dans l'histoire du Mahafale une guerre opposant deux *ziva*. Par contre, on a vu plus d'une fois les *mpiziva* (alliés perpétuels) se prêter main forte. C'est là une des raisons qui explique l'impuissance des dynasties à unifier le Mahafale, c'est-à-dire à le soumettre sous leur domination. Quand dans la première moitié du XVII^e siècle, à la demande des Talaotse et des Enembeitsiaohatse, Tsimamandy, roi du Menarandra, envoie ses fils dans l'Onilahy pour soumettre les Teafy, il se heurte à une vive résistance de ces derniers, soutenus et ravitaillés en armes et en munitions par leur *ziva* - les Tokobeitelo de la plaine côtière.

Cette alliance entre *ziva* ne peut pas être dénoncée, et celui qui ne respecte pas les obligations qu'elle prévoit s'expose au mépris de ses semblables et encourt la sanction des ancêtres et des dieux. Le respect du *ziva* est un des *lilin-draza* qui garantit l'entente et l'équilibre entre les *raza* concernés. Les réseaux tissés par les *ziva* contribuent au maintien de la cohésion sociale.

Au-dessus des *lilin-tane* qui n'engagent que quelques *raza* se rencontrent les *lilin-tane* ou "lois de la terre", qui s'imposent à tous les habitants du Mahafale, quel que soit leur *raza*, quelle que soit la catégorie sociale à laquelle ils appartiennent.

C. TRANSCENDANCE DES LILIN-TANE

Les *lilin-tane* forment un ensemble de prescriptions qu'un homme n'arrive pas à énumérer, mais quand un différend surgit, tout le monde s'accorde pour dire que la solution proposée est conforme ou non au *lilin-tane*, ou quand une décision a été prise par les chefs, et plus particulièrement les rois, que cette décision est conforme ou non au *lilin-tane*.

Les *lilin-tane* apparaissent donc comme un ensemble de prescriptions qui ont dû être prises à des moments différents, constituant ainsi des précédents, tendant toutes à préserver la bonne entente entre les *raza*. Par exemple, si les traces des boeufs volés mènent les poursuivants jusqu'au territoire d'un autre *raza*, le *aka-dia* - pratique immémoriale - leur recommande de s'adresser aux habitants du village le plus proche en leur exposant le motif de leur arrivée. Ces derniers sont obligés de prouver que les boeufs n'ont fait que passer à travers leur territoire, et à leur insu, en indiquant l'endroit où les "traces sortent" de chez eux pour s'engager dans le

territoire d'un autre *raza*. S'ils ne peuvent pas démontrer cela, le *aka-dia* les condamne à dédommager les victimes du vol en leur livrant autant de bêtes qu'il y a de boeufs volés, et en plus des zébus, "prix de leur fatigue".

Le non-respect ou la violation d'un *lilin-tane* provoque la coalition des *raza* contre le fauteur de trouble. Etsiamponde, roi du Menarandra, en a fait la triste expérience quand, à la fin du XIX^e siècle, il a obligé les Tevela, un groupe *renetane* que par de nombreux empiètements il avait réduit au rang de simple *vohitse*, astreint à lui apporter, chaque année, des prémices. Les Tetsirarake, autre groupe *renetane*, arrêtent en cours de route les Tevela qui partent pour la capitale royale, et confisquent les prémices destinées au roi. Averti, ce dernier réunit son armée et envoie un messenger auprès des Tetsirarake pour leur fixer le jour de son arrivée chez eux. Ces derniers alertent les autres *Renetane* et leur demandent de venir au rendez-vous fixé par Etsiamponde. Le jour dit, le roi, à la tête de son armée, trouve en face de lui, non seulement les Tetsirarake mais aussi les contingents des autres *Renetane*. La discussion a montré que le *lilin-tane* ne donne ni à Etsiamponde ni aux Tetsirarake le droit d'exiger des Tevela les prémices. Ainsi, doivent-ils, ensemble, réparer la faute qu'ils ont commise.

La soumission au *lilin-tane* empêche les groupes puissants d'abuser de leur puissance ou de leur pouvoir, et garantit l'équilibre à l'intérieur du Mahafale.

Au niveau du *raza* comme au niveau du Mahafale prévaut la recherche de la bonne entente, du compromis, du consensus. Le bannissement ou la peur de la sanction des ancêtres et de(s) dieu(x) ou la vengeance de la Terre (*Tane masy* ou terre sainte) suffit souvent à préserver la paix sociale et à maintenir la cohésion des groupes. Cette mosaïque de populations est maintenue ensemble par la force des *lilin-draza* et la puissance des *lilin-tane*.

ELEMENTS POUR UNE MEILLEURE APPROCHE DE LA SIGNIFICATION DU HAZOMANGA EN PAYS MAHAFALE

par

Gilbert JOELSON et Paul RABIBISOA-RAVOAY

I

LA MISE EN PLACE DU HAZOMANGA DES ANDRIANTSOANDRO (L'UN DES GROUPES RENELIME) RESIDANT A AMBATRY BETIOKY-SUD

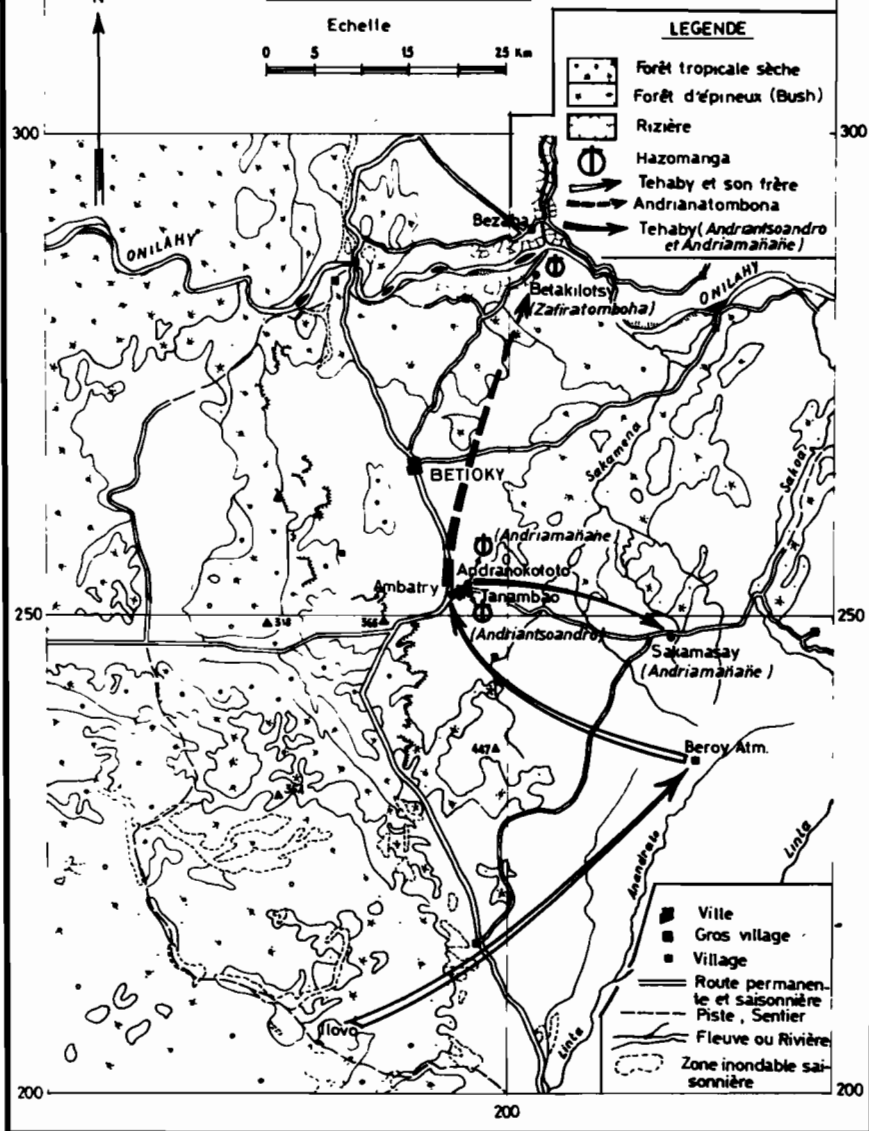
A - ESQUISSE HISTORIQUE DES ANTALAOTSE.

Selon les traditions orales du groupe, les Antalaotse d'Ambatry sont les descendants de migrants originaires de la région du lac Alaotra dans les Hautes Terres.

Deux frères, Andrianatomboha, l'aîné, et Tehaby, le cadet, un bel homme fort, courageux et grand devin, arrivèrent autrefois à Elovo, dans la région de Betioky-Sud, territoire alors dirigé par un patriarche du nom d'Andrianosomangy.

Afin de s'intégrer dans ce nouveau milieu, bien loin de chez eux, Tehaby et son frère utilisèrent la stratégie la plus ancienne et la plus pratiquée, celle de l'alliance matrimoniale. Tehaby essaya de conquérir l'une des filles d'Andrianosomangy, Renetofombe, qui, par la suite, devint son épouse. Cela fut insuffisant pour parvenir à ses fins: accéder à la terre et montrer son désir de participer activement à la vie de cette société villageoise.

LOCALISATION DES VILLAGES "ANTALAOITSE" DANS LE
FIVONDRONAM-POKONTANY DE BETIOKY SUD



Ayant appris l'existence d'un homme-monstre, Tindrike, le fameux homme à queue, qui troublait la tranquillité en attaquant les villageois dans la forêt, Tehaby manifesta son courage et sa témérité en le tuant à coup de sagaie. Pour le récompenser de cet acte audacieux, le grand Andrianosomangy le convoqua et lui proposa des boeufs et des esclaves. Tehaby lui répondit qu'il ne voulait, en tout et pour tout, qu'une étendue de terre à l'intérieur de laquelle il puisse s'établir définitivement avec les siens.

Le grand patriarche accepta sa requête en lui cédant la région qui s'étend entre la rivière Linta au sud et le fleuve Onilahy au nord.

Ayant obtenu ce qu'il voulait, accompagné de sa femme et de son inséparable aîné, Tehaby quitta son beau-père et se dirigea vers Beroy, un petit village au sud de Betioky, à l'intérieur de son nouveau territoire. Là, il eut deux fils Esoandro, l'aîné, ancêtre des Andriantsoandro, puis Emanagne, le cadet, ancêtre des Andriamañaña.

Andrianosomangy avait trois fils et trois filles, respectivement, Evato, Enaivô, Etsileleke, puis Renetsiarafina (celle qui a donné les *olombetsiohatse*), Renefantsoro (la mère d'Andriamaroseraña) et enfin Renetofombe (la femme de Tehaby).

La dynastie mahafale eut pour origine Renefantsoro qui épousa un guerrier résidant au-delà de la Linta, tandis que les Renelime avaient été constitués par les cinq autres frères et soeurs dont les Antalaotse, descendants d'Andrianatomboha et de Tehaby en font partie.

Par étape, ces deux migrants, avec leurs familles et leurs biens respectifs, se déplacèrent vers le nord pour aboutir à Ambatry, où ils fondèrent le premier vrai village des Antalaotse.

Les Antalaotse se scindèrent alors en deux lignages: Andrianatomboha choisit le site de Betakilotse, et y institua un *Hazomanga* gardé jusqu'à ce jour par ses descendants, les Zafiratomboha. Quant à Tehaby, il resta à Ambatry avec ses deux fils, Esoandro et Emañaña. Ces derniers étant tous deux d'excellents guerriers se livraient à des razzias dans les pays bara pour s'enrichir en boeufs. Ayant acquis ainsi un grand nombre de bovidés, Esoandro décida de se séparer d'Emañaña, quelques années après la mort de leur père.

Il recommanda à son cadet de garder leur troupeau hérité avec la marque d'oreille du clan, *Mañida* (qui signifie "abondance"). Il se contenta, quant à lui, et en compensation du troupeau constitué avec les boeufs volés, dont la marque est *Tsimainbo* ("qui n'est pas pourri"). En outre, Esoandro lui céda en même temps le *Hazomanga* ancestral et préféra hériter des talismans de leur père: Andriambohoema-na (symbole de richesse et de prospérité), Andriamandravarasotse ("qui a le pouvoir de chasser le mal"), Firanga (qui symbolise le dépassement et le pouvoir de s'envoler), Lahimainte (talisman auxiliaire), Virano (invulnérable aux balles de fusils) et Vofarivo (qui a un pouvoir de protection).

Par ce choix, Esoandro se mit en position de cadet par rapport à Emañaña, devenu *mpisoro* par le désistement de son grand frère.

La segmentation des descendants de Tehaby est la conséquence de cette décision.

D'une part les Andriantsoandro, formés par les Telorene ("les trois mères") -dont les Temarofoty ("composés de beaucoup de blancs"), les Temarorene ("ayant plusieurs mères") et les Temarobe ("les nombreux de grande taille") - s'installèrent à Tanambao, à environ trois kilomètres d'Ambatry.

D'autre part, les Andriamañaña s'établirent à Andranokitoto et à Sakamasay (Cf. carte).

A proprement parler, la délimitation territoriale n'était pas très nette, et il n'existait pas de cloisonnement entre les deux lignages (ainé et cadet): chacun d'eux se fixait là où les activités pastorales ou agricoles étaient favorables. Ainsi, les Andriamañaña s'étaient entendus sur le fait que seuls les agriculteurs se fixeraient à Andranokitoto, alors que les éleveurs devaient conduire ailleurs leurs troupeaux. C'est ainsi qu'ils s'implantèrent à Sakamasay. Mais, compte tenu de la distance qui sépare les deux villages, et afin d'éviter les déplacements fréquents liés aux cérémonies secondaires, les Andriamañaña décidèrent de départager le *Hazomanga* en un *Hazomangalava* (poteau sacré initial) pour l'ainé, et un *Hazomangafohe* (poteau sacré dérivé de l'initial) pour le cadet.

Cette décision leur était apparue nécessaire pour préserver l'unité de leur communauté et pour faciliter l'accomplissement des cérémonies de moindre importance, telles que celles provoquées par les rêves, ou les sacrifices secondaires accomplis devant le *Hazomangafohe* pour ceux qui vivent trop loin du *Hazomangalava*.

Par conséquent, la place de ces *Hazomanga* peut être intervertie suivant les circonstances. Si le *Hazomangalava* est planté à Andranokitoto, l'autre devra être à Sakamasay. De même, à la disparition de la lignée aînée d'Andranokitoto, le *Hazomangalava* revient de droit à la lignée cadette de Sakamasay: ainsi, les deux *Hazomanga* changent simultanément de lieu.

Les Andriamañaña relevant du *Hazomangafohe* possèdent une certaine liberté d'action pour accomplir des rituels secondaires; ils doivent cependant se rendre obligatoirement au *Hazomangalava* pour les grands sacrifices, tels que les circoncisions.

De leur côté, les Andriantsoandro ont transformé les talismans de Tehaby en *Hazomanga*.

Il s'agit peut-être pour eux d'un défi lancé auprès des Andriamañaña pour sauvegarder leur rang, en tant que descendants de l'ainé. Ou bien, en instituant ce nouveau *Hazomanga*, ils veulent peut-être justifier leur position sociale vis-à-vis des Antalaotse, des Renelime et de l'ensemble de la société mahafale.

Toujours est-il que ce *Hazomanga*, bien qu'il ne soit pas conforme à l'institution, a autant de valeur religieuse que n'importe quel autre que l'on peut rencontrer en pays mahafale; en ce sens, tous les objets utilisés, comme le *viarara* (couteau à sacrifice), le *sakazo* (écuelle en bois), et d'autres encore, jouent pleinement leur rôle.

Ainsi, ayant sanctifié les talismans de Tehaby qu'ils considèrent comme des objets hérités des ancêtres, les Andriantsoandro disposent d'un *Hazomanga* grâce auquel leur authenticité est affirmée devant les *Rahamba* (ceux avec qui on entretient un équilibre égalitaire).

Partant de cette idée, un troisième *Hazomanga* est né au sein du groupe Antalaotse, qui vient compléter ceux des Zafiratomboha à Betakilotse et des Andriamañafie à Andranokitoto. Devant l'un de ces trois *Hazomanga*, n'importe quel ressortissant de la communauté peut se faire circoncire.

Depuis sa création qui remonte au temps d'Esoandro, ce *Hazomanga* a connu la succession de plusieurs *mpisoro*. Récemment, un nouveau détenteur est entré en fonction à Ambatry lors de notre passage en Août 1985.

B - DÉROULEMENT DE LA CÉRÉMONIE

a) Problème de succession

Depuis 1978, date de la mort de l'ancien *mpisoro*, le *Hazomanga* des Andriantsoandro a été "suspendu". Tous les objets qui en faisaient partie ont été rangés dans un endroit réservé à cet effet, constamment surveillés par un responsable. Au moment de la succession, le groupe a désigné un Temarofoty, le mieux placé parmi ses frères et cousins pour prendre la relève.

Mais pour en être digne et afin de préserver sa longévité, il doit offrir un boeuf en sacrifice aux ancêtres, et, par la même occasion, purifier son passé pour affronter le présent.

Pourtant, n'ayant pas de boeufs pour s'acquitter de cette obligation, le successeur désigné a été remplacé par son demi-frère cadet, qui a assuré la fonction de *Mpisoro* jusqu'au moment où les notables (*Lonake*) changèrent d'avis en déclarant qu'étant issu du deuxième lit, sa situation était incompatible avec la détention du *Hazomanga*.

Ainsi, le *Hazomanga* revient de nouveau dans les mains du successeur désigné, qui bénéficia cette fois de l'appui de la majeure partie des Andriantsoandro dans l'accomplissement de sa fonction de *Mpisoro*.

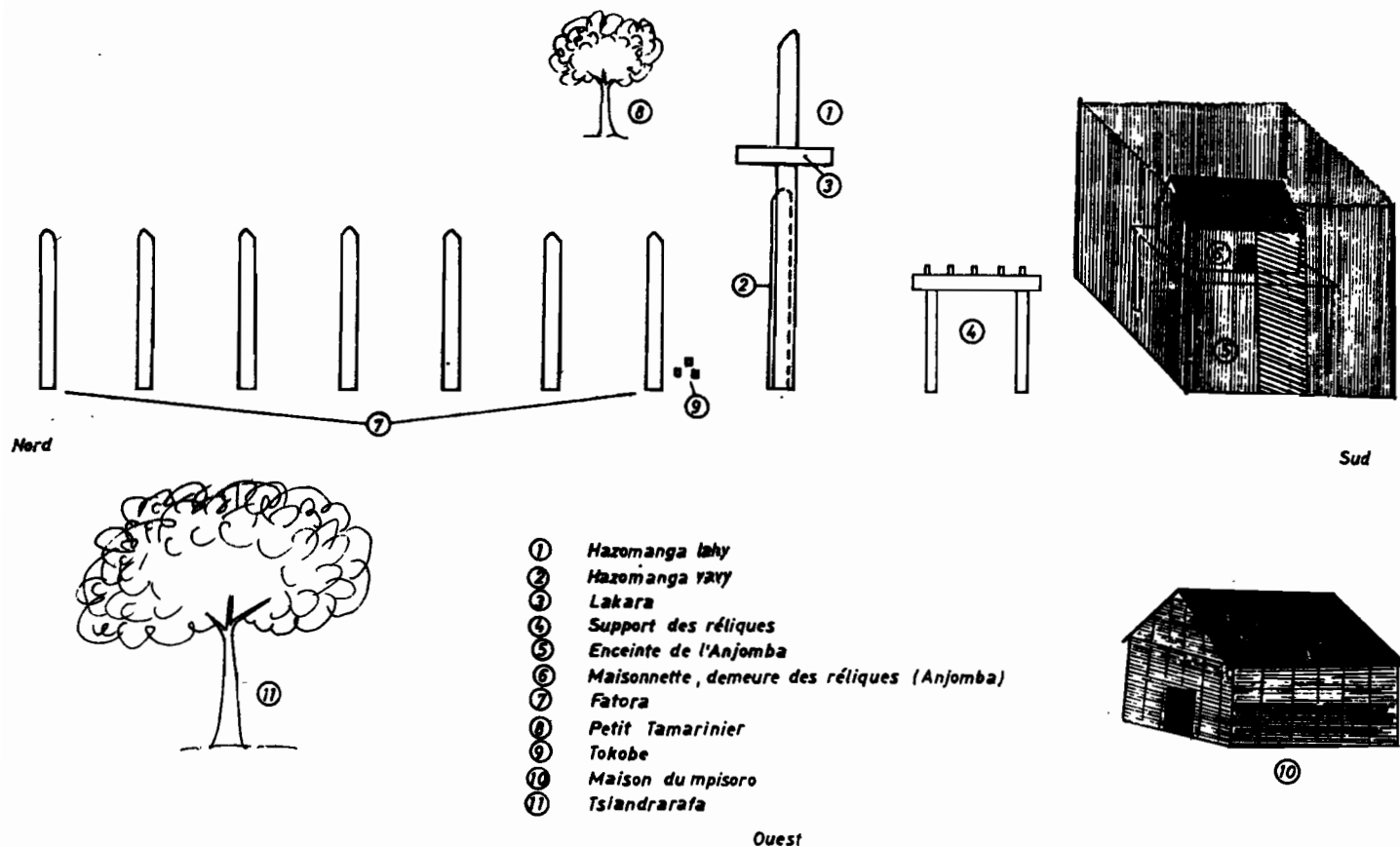
C'est dans ces conditions que l'équipe (1) dont nous faisons partie s'est rendue à Tanambao-Ambatry pour assister à la cérémonie d'implantation du *Hazomanga*, qui était resté inutilisé depuis presque sept ans.

b) Déroulement de la cérémonie

Le village de Tanambao, situé à environ trois kilomètres d'Ambatry vers l'est, compte une trentaine de maisons, en chaume pour la plupart. Il est devenu le centre d'intérêt, non seulement pour les Andriantsoandro, organisateurs de cette cérémonie, mais également pour d'autres Antalaotse intéressés par cet événement. Mêmes les fonctionnaires appartenant au groupe et exerçant dans des villes lointaines, y viennent pour témoigner leur attachement à la vie religieuse et sociale de leur patricien. Divers invités y sont aussi présents.

(1) Equipe de chercheurs en mission sous la responsabilité de Monsieur André BOURGEOT dans le cadre du programme MRSTD- ORSTOM, intitulé "le développement de l'élevage dans le Sud- Ouest malgache".

CROQUIS 1 : EMPLACEMENT DU HAZOMANGA DES ANDRIANTSUANDRO



Dans le lieu où doit être dressé le *Hazomanga*, chacun prend place sous les tamariniers environnants, les hommes au nord, les femmes au sud-ouest par rapport à la maison du *Mpisoro*, en attendant que la cérémonie commence.

Le *Hazomangavave* a été déjà planté depuis le mois de juin 1985. Normalement, d'après ce que l'on dit, le *Hazomangalahe* ne devrait rejoindre le premier qu'un an après. Mais comme il a été suspendu depuis longtemps, et que plusieurs incidents se sont produits, il est indispensable d'avancer l'événement pour éviter tout nouvel incident qui pourrait encore le retarder.

Devant sa maison, entouré des *Lonake* et des invités de marque, le *Mpisoro* s'adresse à son porte-parole qui est un homme de rang social élevé à qui cette tâche incombe. Il lui donne l'ordre de faire partir les *Anadonake* (fils de notables) et les *Vinanto* ("gendres") pour aller chercher les reliques, le poteau, les *fatifaty* (baguettes en bois de *katrafae*), les *fatora* (2) et les *toko* (trépieds). Le porte-parole s'adresse alors à l'assistance en ce sens. Il annonce le programme de la cérémonie et répartit les tâches et les responsabilités entre les *Temarofoty*, les *Temarorene* et les *Temarobe*.

Ainsi, la cérémonie débute par le départ des jeunes en vue d'accomplir leur mission. Entre temps une équipe part pour regrouper les troupeaux de boeufs: ceux des *Temarofoty* au sud, ceux des *Temarorene* au sud-est et ceux des *Temarobe* au nord. Le transport des reliques *Andriambohoemana* et *Lahimainte*, est à la charge des *Temarofoty*, celui d'*Andriamandravasaratse* et de *Firanga* à la charge des *Temarorene*, et celui de *Virano* et *Vofarivo* à la charge des *Temarobe*. Les six porteurs des reliques ont été désignés à l'avance, car la fonction est réservée à des hommes forts, sans infirmité, et qui ont été circoncis devant le *hazomanga*.

Pendant le parcours de la forêt au village, le porteur d'*Andriamandravasaratse* prend la tête de la file, suivi de près par ceux qui se chargent du poteau. Les autres ferment la marche. Les porteurs de autres reliques circulent entre les boeufs jusqu'à leur arrivée au village, dans le but de faire bénéficier les bêtes du contact avec les talismans.

Après avoir ordonné aux jeunes de partir, le porte-parole fait battre le *Hazolaky* (long tambour de bois) et sonner la conque. Cela indique le commencement de la cérémonie.

Tous se mettent alors en marche. Ceux qui restent sur place, c'est à dire le *Mpisoro* avec son entourage et les invités d'honneur ont l'occasion d'assister au spectacle des *Mpisafe* (chanteuses et danseuses) qui, les cheveux coiffés en boule au-dessus et libres par derrière (*baratsako*), un *lambahoany* (3) à la taille, manifestent leur joie en chantant des *takasy* (4).

Entre temps, un *Lonake*, muni d'un bol plein de boue mélangée à la mousse, s'avance vers l'assistance et met sur le front de chacun un peu de cette composition pour le protéger de tout incident maléfique qui pourrait survenir.

(2) *Fatora* : poteaux représentant les pères de famille qui composent les lignages; à chaque poteau est attaché un boeuf lors de la mise en place d'un *hazomanga*.

(3) *Lambahoane* : tissu imprimé de 1.60 m de long sur 1.20 m de large.

(4) *Takasy* : chansons spécifiques dont les paroles soulignent l'imploration à Dieu .

Les femmes entonnent vivement la mélodie suivante :

"Nay añ' ombe ey aba boak'an-jo añe" (5) .

Ce chant annonce le retour des groupes de jeunes gens, leur mission accomplie. L'assistance commence à s'agiter, se lève pour mieux voir les groupes qui débouchent du côté sud. Les animateurs -des hommes se sont joints aux femmes-enthousiastes, chantent en pleins poumons: "*Avy meva ! Avy meva !*" (6) Certaines danseuses, tenant une sorte de baguette dont l'extrémité comporte un fer en forme de trèfle, la lèvent le plus haut possible, en signe de bienvenue.

La cérémonie bat son plein et l'émotion atteint son comble. C'est le moment attendu par le *Mpisoro* pour désigner avec une baguette en bois l'endroit où doit être planté le poteau, serré contre le *Hazomangavave* à l'ouest.

Le *Fahatelo* (7) prend une bêche et commence à creuser, puis il laisse à un autre, désigné pour cette besogne, le soin d'achever le trou.

Pour mieux animer la séance, les femmes constituent trois équipes dont deux suivent les *Anadonake* qui portent à leur cou les reliques. Chaque équipe, de son côté, ne cesse de chanter et de danser à qui mieux mieux.

Juste à l'ouest du poteau qui vient d'être dressé, le *Fahatelo* installe une natte de jonc, *fandambaña*, sur laquelle sont déposés les vans (*tsikelo*), une louche (*sadro*) un coffret en vannerie (*raketse*) dans lequel sont introduites les reliques et des récipients en bois (*trovy*). Le *viarara* est déposé au pied du poteau, le manche en dessous. Il ne reste plus au *Fahatelo* qu'à étaler la natte, *lapa*, sur laquelle s'assoit le *Mpisoro*, toujours assisté des *lonake*, mais, cette fois, chacun occupe la place qui lui est attribuée suivant la hiérarchie.

De leur côté, les *Anadonake* entreprennent les travaux qui leur sont assignés tels que l'installation des *fatora*, disposés à intervalles réguliers vers le nord, matérialisant le rang social de chaque famille à l'intérieur du groupe, l'*ampototse* (le premier *fatora*) étant placé tout près du poteau sacré. Un peu plus au sud de ce poteau est dressé un support à deux pieds, portant cinq crochets en bois verticaux sur lesquels doivent être suspendues les reliques après onction. A deux mètres de ce support, toujours vers le sud, est édifiée l'enceinte en *fatifaty* à l'intérieur de laquelle se trouve une maisonnette en planche conçue spécialement pour abriter les reliques. Un toit en jonc est aménagé au-dessus de cette demeure pour la protéger. L'ensemble constitue l'autel des ancêtres (Cf croquis n° 1).

Ce nouvel aménagement a été adopté pour éviter que toute personne mal intentionnée dérobe les objets précieux contenus dans certaines reliques, l'or en particulier. L'entrée de l'enceinte et la petite porte de la maisonnette sont cadenassées. Autrefois, dit-on, les reliques étaient conservées à l'intérieur d'une simple maison en jonc.

(5) *Nay añ' ombe ey aba, boak'an-jo añe* : voilà les boeufs père, revenant du pâturage.

(6) *Avy meva ! Avy meva !* : les vénérés sont arrivés !

(7) *Fahatelo* : celui qui prendra la relève au cas où le *mpisoro* mourrait; c'est le second du *mpisoro*.

Près de chaque *fatora* (il en existe sept), auquel est attachée une vache *tamana* (âgée de quatre à cinq ans) se trouvent un trépied, une marmite sans couvercle et un seau plein d'eau.

Tous les préparatifs étant terminés, les objets mis en place, le *fahatelo* prend dans chaque seau, un peu d'eau destinée à l'aspersion de l'*anjomba* (demeure des reliques). Il égorge ensuite un coq noir, et le sang recueilli dans une assiette en bois sert à faire une marque sur le front de chaque membre du groupe en signe de bénédiction, le *Mpisoro* se la fait lui-même. Ceux qui ne sont pas encore circoncis n'en reçoivent pas.

Le silence suit ce rite, car le *Mpisoro* s'apprête à prononcer une invocation adressée d'abord à Dieu, puis à la terre, aux ancêtres et enfin aux reliques. La teneur de cette prière se résume dans les trois principaux points suivants:

- implorer Dieu pour purifier, sacraliser et bénir le *Hazomanga* et les reliques;
- demander à celles-ci d'exercer leurs bienfaits au profit des Andriantsoandro et de leur apporter puissance, richesse, prospérité, fertilité et santé;
- présenter aux reliques leur nouvelle demeure pour qu'elles soient protégées des malfaiteurs et des personnes mal intentionnées.

Le mot *masy* ("ainsi soit-il"), prononcé par toute l'assistance, marque la fin de l'invocation (Cf croquis n° 2).

Les *Mpisafo* relancent l'animation en entonnant des chants relatifs à chaque circonstance, tandis que les responsables de chaque *fatora* prennent du feu à partir du *tokobe* (trépied du *Hazomanga*).

Le moment est venu pour le *fahatelo*, accompagné des deux *anadonake*, chacun muni d'un *sakazo* servant à recueillir du sang, d'égorgier à l'aide du *viarara* les sept boeufs offerts à cette occasion. L'opération se déroule comme suit: après avoir tué un boeuf, le *fahatelo* vient se placer au sud-ouest du poteau sacré et y reste, maintenant le grand couteau entre les mains, les bras tendus et orientés vers le poteau, jusqu'à ce que ses compagnons finissent d'asperger avec du sang le poteau, puis le support des reliques, l'*anjomba* avec son enceinte, la maison du *Mpisoro* et enfin le *tsiandrarafo* (8) (Cf croquis n°3)

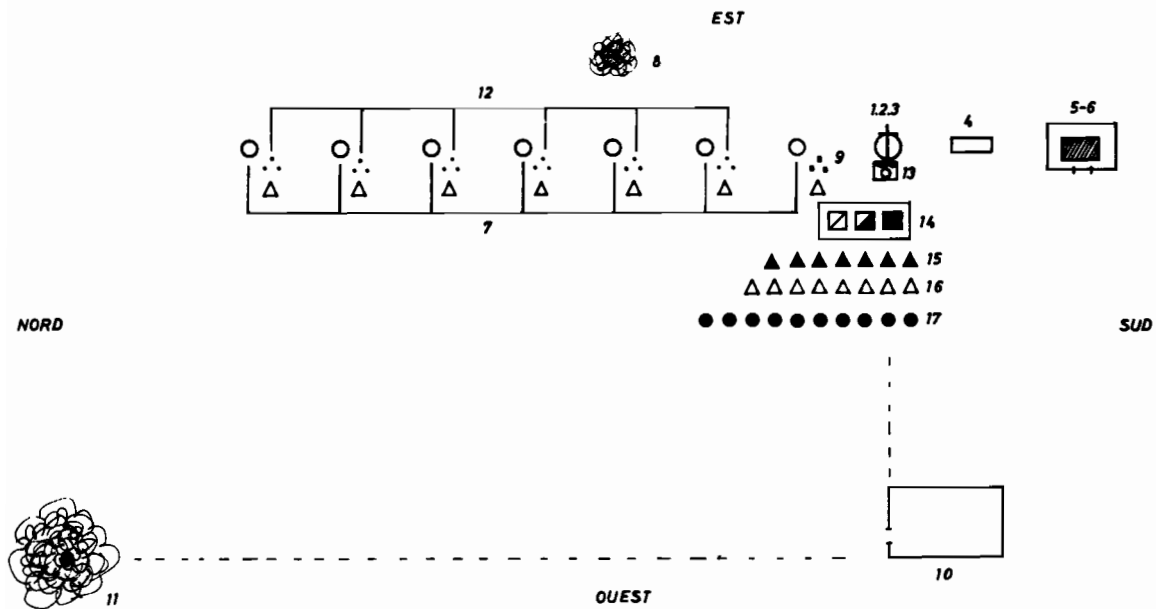
Les mêmes gestes sont effectués chaque fois qu'un nouveau boeuf est égorgé. A la fin, le *fahatelo* pose le grand couteau contre le poteau sacré du côté sud. Ses compagnons remettent le *sakazo* sur le *fundambaña*.

Les *Anadonake* de chaque *fatora* découpent des branches de tamarinier; ils dépècent les boeufs, puis font cuire la bosse, le filet et le foie, qui, déposés sur ces branches après cuisson pour constituer le *tatao* (9), doivent être remis auprès du *Mpisoro*. Pendant ce temps, le porte-parole s'affaire à allumer du feu avec du bois pris au pied de l'*ampototse* à environ six à huit mètres à l'est du poteau sacré. Il se met à griller les morceaux de viande qui lui sont remis, et les os des jarrets dont il enlève la moelle. Cet ensemble désigné sous l'appellation de *losone* lui sert à oindre les reliques qu'il suspend par la suite au support.

(8) *Tsiandrarafo* : lieu où l'on ne se sert pas d'éventail pour désigner l'ombre du tamarinier ; c'est là que le *mpisoro* reçoit ses hôtes.

(9) *Tatao* : morceaux de viande cuite, composée de filet-bosse-foie déposés sur les branches du tamarinier.

CROQUIS 2 : DISPOSITION DES ANDRIANTSOANDRO AVANT LE SACRIFICE



LEGENDE

- | | |
|---|--|
| 1.2.3 : Ensemble de poteaux sacrés (Hazomangalahy Hazomangavavy-Lakara) | 11 : Tsiandrara |
| 4 : Support des reliques | 12 : Toko de chaque fatora + propriétaire de fatora |
| 5-6 : Enceinte et maisonnette | 13 : Fandambana avec le rakitse-sadro-sakazo et les reliques |
| 7 : Fatora | 14 : ■ Mpisoro ; ▣ Fahatelo ; ▤ Mpanante. |
| 8 : Petit Tamarinier | 15 : Les Lonaka |
| 9 : Tokobe | 16 : Les Anadonaka |
| 10 : Maison du mpisoro | 17 : Les femmes |

CROQUIS 3 : DEROULEMENT DU SACRIFICE

EST

NORD

SUD

QUEST

LEGENDE

- ① : Position du Fahatelo et Mpanante en tuant le bœuf de chaque Fatora.
 ② → : Déplacement du Fahatelo.
 ③ → : Déplacement du Mpanante pour l'aspersion de sang.

[illegible]

- ① - Reliques suspendues au support
- ② - Les Anadonaka en position debout
- ③ - " accroupis
- ④ - Mpitioke Antsiva (Sonneur de la conque)
- ⑤ - Batteur du hazolahy
- ⑥ - Têtes de bœufs sacrifiés.

Les sept têtes de boeufs tués sont alignées par terre, au Nord du poteau sacré, dans l'ordre correspondant au rang social de celui qui l'offre.

La cuisson terminée, le *Mpisoro* désigne trois jeunes hommes pour ramasser le *tatao* de chaque foyer, les découper en menus morceaux qui vont être distribués à toute l'assistance, sauf à ceux qui ne sont pas circoncis (alors que les femmes en reçoivent) à la fin de la deuxième invocation.

Avant cet office, le porte-parole prend quelques morceaux de viande cuite, les place au pied du poteau et sur le support, puis il ordonne à huit jeunes Antalaotse de se poster entre le poteau et l'enceinte de l'*anjomba*. Quatre d'entre eux se mettent debout, tenant chacun un long bâton qu'ils agitent à droite et à gauche comme s'ils voulaient chasser un oiseau. Les quatre autres, accroupis, tiennent deux bâtons, avec lesquels ils frappent le sol. Cette disposition matérialise les points cardinaux et leur geste symbolise la purification.

A cet instant précis, l'on entend battre le *hazolahy* et sonner la conque. En même temps, le *mpisoro* présente le sacrifice, implorant Dieu, la terre, les ancêtres et les reliques afin de bénir les Andriantsoandro, de les protéger en tout et contre tout, et de leur accorder la grâce (Cf croquis n°4).

Au cours de cette longue prière qui s'achève par le mot *masy* prononcé par l'assistance, le *mpisoro* a annoncé publiquement devant le *Hazomanga* le rejet d'un membre des Tamarorene. Cette famille est bannie, dit-il, parce qu'elle a enfreint une règle, a commis un sacrilège dont il ne mentionne pas la nature. A cause de cet acte, la famille ne fait plus partie des Andriantsoandro et ne peut plus, désormais, se présenter devant ce *Hazomanga*, quelle que soit la circonstance. Elle est exclue des Renelime.

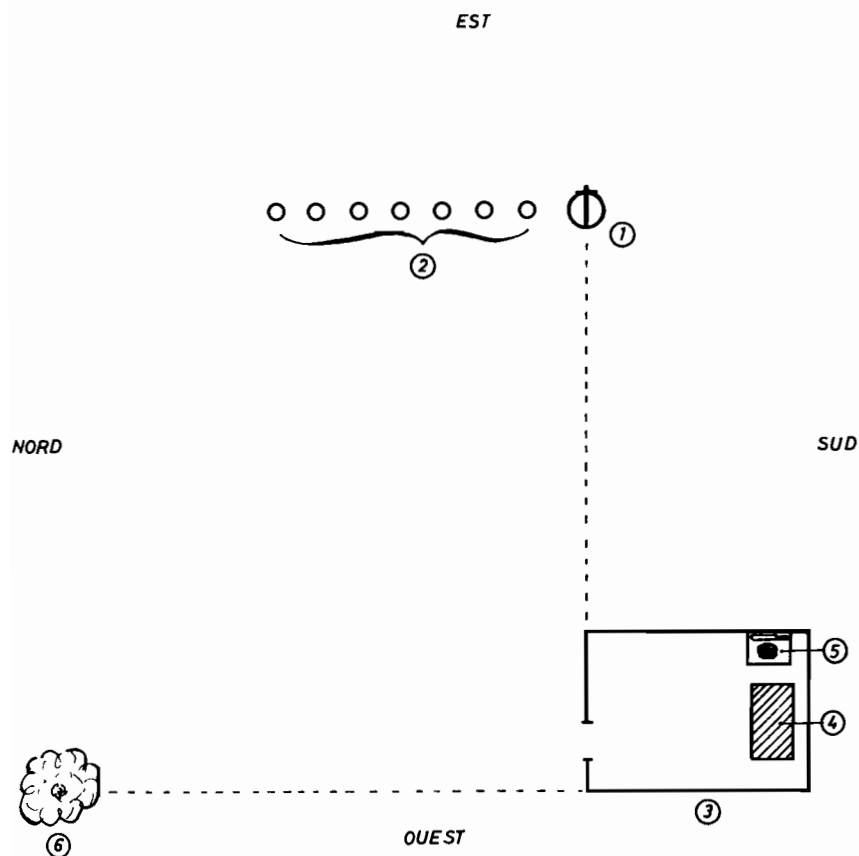
Le rejet devant un *Hazomanga* n'est pas une pratique nouvelle; mais la raison qui l'entraîne ne doit pas être un secret partagé par seulement quelques personnes du groupe. Ainsi, le *Mpisoro* doit mentionner la cause de ce rejet devant tous, pour que tous soient témoins de ce qui est transmis à Dieu et aux ancêtres concernant la famille de l'intéressé. De cette manière, le rejet a toute sa raison d'être. Et la famille concernée doit subir toutes les "peines" que cela implique, telles que l'expulsion du territoire appartenant au groupe...

Comme rien à ce propos n'a été déclaré à Dieu et aux ancêtres, nous pensons que le rejet a été la conséquence d'un conflit entre personnes, dont le *mpisoro* pourrait n'avoir été qu'un simple exécutant ?

Selon une version donnée par des Antalaotse résidant à Betioky-Sud, deux cousins de rang social important, dont l'un est Tamarorene et l'autre Tamarobe, seraient entrés en conflit depuis 1947. L'eau qui alimente la rizière appartenant à l'un d'entre eux aurait été coupée par l'autre. Après consultation du *Mpisoro* et des *lonake*, qui n'ont pas pu résoudre le problème, l'affaire est montée jusqu'au tribunal qui a statué, obligeant le coupable à laisser passer l'eau. Une deuxième fois, celui-ci aurait fait entrer ses boeufs dans le champ de culture de son cousin pour ravager les plantations. Un combat se serait alors engagé entre les deux familles, à la suite duquel un homme fut tué...

Le coupable avait, par ailleurs, un passé familial peu recommandable, notamment à propos d'un conflit concernant le *Hazomanga*, au sujet duquel les Andriantsoandro gardent le secret. La victime a donc profité de cette situation pour tenter de l'éliminer, car il n'y a pas de pire châtement que le rejet.

CROQUIS 5 : ORGANISATION SPATIALE DU HAZOMANGA EN GENERAL



LEGENDE

- | | |
|----------------------------------|--|
| ① Poteau sacré
Hazomanga | ④ Lit du mpisoro |
| ② Fatora | ⑤ Accessoires du Hazomanga
(Objets hérités) |
| ③ Maison du mpisoro
(Anjomba) | ~ Tsiandrarafa |

En effet, normalement, cela entraîne non seulement l'expulsion du condamné, mais encore celle de ses enfants et même de tous ses descendants qui ne peuvent, désormais, se marier avec les membres du groupe. Or ce n'est pas le cas de cet homme qui continue à rester parmi les Andriantsoandro, à cultiver ses champs, tandis que ses enfants sont acceptés en mariage par ceux de son groupe.

Ce rejet n'était peut-être qu'un simple rappel à l'ordre pour obliger l'intéressé à reconnaître ses torts, à moins que, de nos jours, le châtiment ait perdu de sa gravité.

Quoiqu'il en soit, l'homme sanctionné, même s'il n'a plus le droit de se présenter au *Hazomanga* des Andriantsoandro pour le moment, est toujours accepté aux deux autres *Hazomanga* Antalaotse, selon un informateur, qui explique cette anomalie par le fait qu'il s'agit d'une affaire interne au lignage. Les choses pourront sans doute évoluer dans l'avenir, mais l'accusé semble manifester une certaine indifférence devant tout cela. Il n'a d'ailleurs pas participé à la cérémonie.

Cette anecdote permet de mieux comprendre le rôle et la valeur du *Hazomanga* dans la société traditionnelle en pays mahafale.

La cérémonie touche à sa fin quand les Anadonake se mettent à distribuer les morceaux de viande cuite. Après quoi, le *fahatelo* ramasse les objets sacrés qu'il ramène dans la maison du *Mpisoro*. De son côté, le responsable des reliques, les range dans la maisonnette, tandis que l'assistance quitte le lieu sacré pour rejoindre le Tsiandrarafa en attendant le partage de la viande.

Vers seize heures, tout le monde se disperse pour prendre le chemin du retour. Le village de Tanambao, si animé pendant ces quelques heures, reprend sa vie calme de tous les jours.

Le *Hazomanga* confère à chaque patricien son originalité. C'est pour cette raison que les Andriantsoandro ont ressenti la nécessité de remplacer celui que leur ancêtre avait cédé à son cadet. D'où la création d'un *Hazomanga* associé aux talismans hérités de Tehaby. Mais l'introduction de ces talismans dans le *Hazomanga* semble contredire les règles habituelles de la société mahafale.

Que représente le *Hazomanga* en général ?

Quelle est sa fonction véritable dans la société traditionnelle en pays mahafale ?

II

PRESENTATION DU HAZOMANGA

Le *Hazomanga* est composé des éléments suivants:

- Une maison rudimentaire, construite d'une façon simple appelée *anjomba*(10), où sont rangés les accessoires (*viarara* ou *vilava*, objets ayant appartenu aux ancêtres fondateurs, tels que bijoux, armes, perles, ustensiles). C'est en même temps la demeure du *Mpisoro*, le seul homme habilité à cohabiter avec ces objets, car il occupe

(10) *Anjomba* : mot composé de préfixe *an* qui veut dire à l'intérieur et de la racine *zomba* qui signifie demeure.

le rang le plus élevé dans le lignage. Et, en tant que tel, il est considéré comme le plus "proche" des ancêtres et, donc, le seul qui puisse s'adresser à eux. D'où ses fonctions de *Mpitana-kazomanga* (détenteur du *Hazomanga*) et de *mpitata* (celui qui invoque Dieu et les ancêtres pour les vivants). Ainsi, il joue un double rôle en étant à la fois le serviteur de Dieu et des ancêtres, et le chef spirituel ou religieux du lignage.

- Au nord de cette maison, lui faisant face, est souvent dressé un tamarinier appelé *tsiandrarafo*.

- Légèrement au nord-est de la même maison, dans un espace libre, se tient un poteau de bois en *katrafao*, haut de un mètre vingt à un mètre cinquante, planté en terre; une planchette de quarante centimètres sur dix à quinze centimètres, épaisse de deux centimètres, est fixée à l'horizontale sur l'extrémité pointue du poteau. L'ensemble constitue le poteau sacré avec son *lakara* (11) formant ainsi l'autel des ancêtres.

- Collé à ce poteau, encore un bois de trois mètres environ domine en hauteur. On l'appelle *fiptahan-kitikitike* ("là où l'épervier se pose").

- A partir de ce même poteau, vers le nord, espacés de deux à trois mètres les uns des autres, sont placés des poteaux différents du premier, les *fatora*.

- Cet ensemble est disposé dans une cour assez spacieuse appelée *heva* ("espace sacré"), tenue propre en permanence par un jeune homme (Cf croquis n° 5)

A - VALEUR RELIGIEUSE

Dans cet ensemble, les objets hérités des ancêtres et le poteau sacré tiennent une place importante.

a) Les objets

Ces objets, rappelant la présence des disparus, créent une forte émotion chez les vivants. L'attitude manifestée par les vieux devant ces objets hérités se transmet aux jeunes. Cela aboutit à une communion de pensée à forte valeur spirituelle. Le *Hazomanga* ainsi est perçu comme représentant Dieu et les ancêtres. Cette conception est le fondement même de la religion qui reconnaît un Dieu unique dont l'appellation varie entre *Andriamañitse*, *Andrianañahare*, *Zañahare*. Il contrôle les vivants et les morts, tandis que les ancêtres qui voient en même temps Dieu et leurs descendants, servent d'intermédiaires pour transmettre à cet Etre Suprême les vœux et les prières invoquées par le *Mpisoro* à l'intention des vivants. Voilà pourquoi dans son discours d'imploration devant le *Hazomanga*, le *mpisoro* appelle d'abord Dieu, ensuite la Terre, garantie de toutes les prospérités, et, en dernier lieu, les ancêtres.

D'autres phénomènes immatériels qui n'ont rien à voir avec le *Hazomanga* existent dans l'esprit des gens. Il s'agit par exemple d'Andrianabolisy (le Dieu du mal), des *kokolampo* (esprits errants), etc..

(11) Lakara : plateau fixé au poteau sacré où l'on met les morceaux de viande que l'on offre aux ancêtres.

Andrianabolisy est l'"Etre suprême" des sorciers à qui ceux-ci ont recours pour entreprendre leurs activités consistant à "guérir" les malades ou à jeter des mauvais sorts. Cela ne les empêche pas d'appeler *Zañahare* au cours de leurs incantations lors des consultations. On ne doit pas les confondre avec les devins dont le rôle vise uniquement à faire le bien à partir de connaissances dans le domaine de l'astrologie et des plantes médicinales. Les devins tendent à disparaître, semble-t-il, remplacés par les sorciers qui jouent les deux rôles.

Le *kokolampo* est un esprit errant que l'on rencontre chez certains possédés qui sont consultés en raison de leur réputation: ils révèlent les choses cachées, prédisent l'avenir, ou guérissent les malades mentaux, en particulier les personnes habitées par les mauvais esprits.

b) Le poteau sacré

Les objets dont les propriétaires sont enterrés dans les tombeaux mettent en valeur les éléments concrets qui rejoignent Dieu, Etre suprême invisible. Les gens associent Dieu et les ancêtres. Pour cela, un poteau de bois de *katrafæ* est érigé au nord-est de l'*anjomba* dans la direction où l'on voit le soleil se lever. Placé à cet endroit, ce bois planté ne peut être que sacré.

Au jour choisi pour la mise en place de ce poteau, plusieurs boeufs, appartenant à chaque père de famille du lignage relevant du *Hazomanga*, sont tués au pied de chaque *fatora*, pour renforcer concrètement l'aspect sacré du poteau devant lequel doivent se dérouler les sacrifices de toutes les cérémonies religieuses. Ce bois est le symbole de la sacralisation du lieu où il est planté, mais il ne représente pas Dieu: il est seulement le témoignage mental de l'espace réservé à Dieu et aux ancêtres.

B - STRATÉGIES SOCIO-POLITIQUES

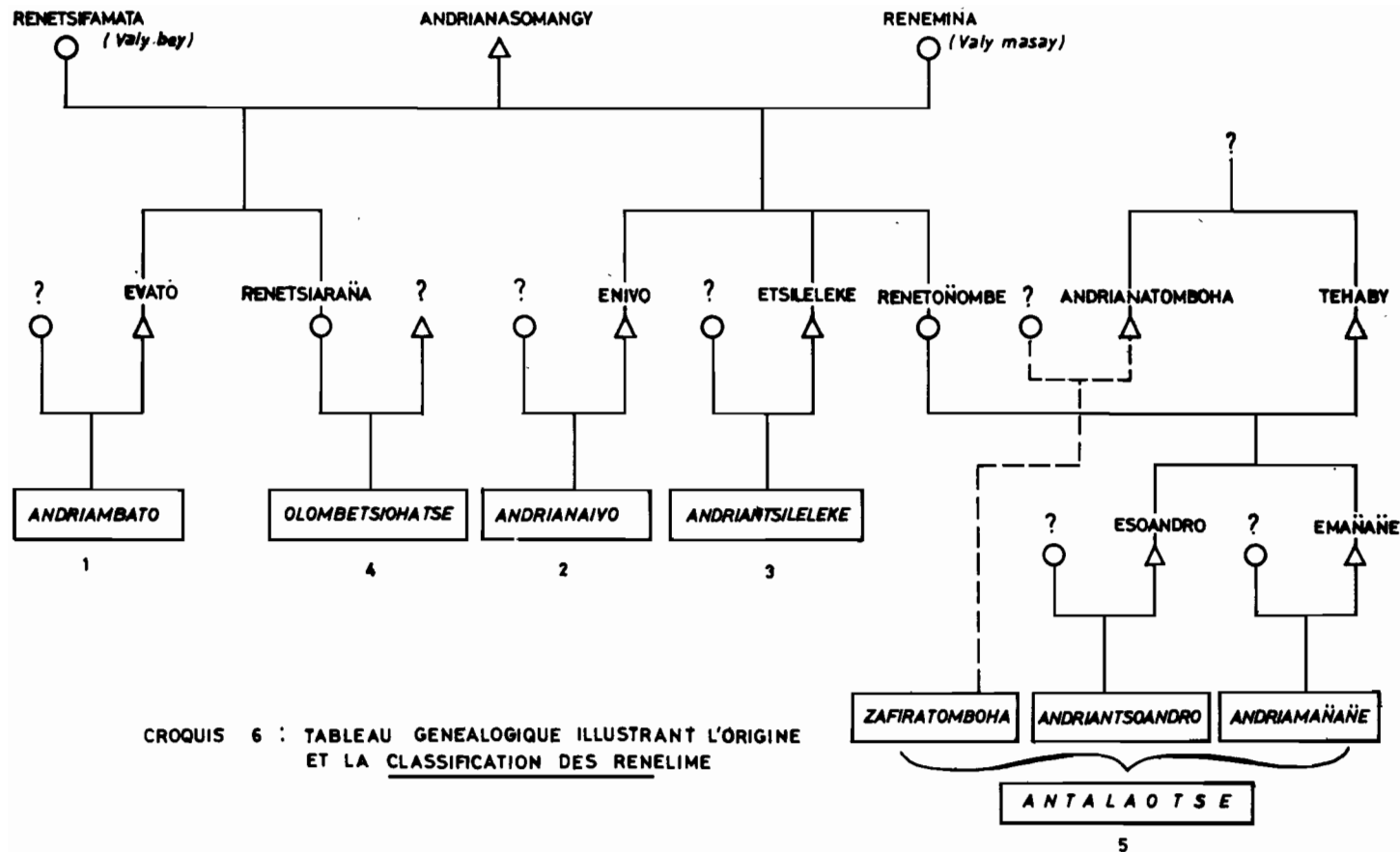
Organisés en patriclans, les Mahafale, trop nombreux, ne sont pas issus d'un seul ancêtre commun mâle. Ils sont donc divisés en plusieurs groupes que nous n'énumérerons pas ici.

Malgré les liens matrimoniaux qui les unissent, de loin ou de près, ces différents groupes mahafale se rattachent à leur patriclan.

Les objets hérités symbolisent l'appartenance à un *Hazomanga* et le groupe, descendant d'un même ancêtre mâle qui s'est établi autrefois dans le pays, garde ces objets de père en fils pour manifester l'authenticité de son origine. Ainsi, il y a autant de *Hazomanga* que de groupes existants. Mais deux types de *Hazomanga* sont reconnus par la tradition. Un troisième, en dépit des règlements qui gèrent la société, est apparu à l'époque coloniale.

Ces trois sortes de *Hazomanga*, ayant exactement la même vocation religieuse, sont pourtant tout à fait différents dans leur conception:

- D'abord, il y a les *Hazomanga* originels qui détiennent les trois groupes historiques de la société mahafale, à savoir, les Maroseraña, les Renelime et les Renentane (groupes indépendants de statut élevé). Nous avons signalé, à propos de



CROQUIS 6 : TABLEAU GENEALOGIQUE ILLUSTRANT L'ORIGINE
ET LA CLASSIFICATION DES RENELIME

l'origine des Antalaotse, l'éclatement qui s'est produit à partir des six enfants d'Andrianosomangy. Rappelons brièvement qu'Evato, Enaivo et Etsileleke ont donné respectivement les Andriambato, les Andrianaivo et les Andriatsileleke du côté des fils; et que Renetofombe et Renetsiarafina, du côté des filles, ont donné les Antalaotse et les Olombeitsiohatse.

Ces cinq clans ont formé les Renelime. (Cf croquis 6)

Une fille d'Andrianosomangy, Renefantsoro, mariée à un guerrier venant du sud, a mis au monde Andriamaroserafina, le fondateur de la dynastie Maroserafina.

Parmi tant d'autres, trois Renentane, les Temitongoa, les Temilahehe et les Tevondrofo, sont respectivement les descendants de Tsivale, d'Andriambeloza et de Renioma (tous les trois venant de l'est). Ces trois hommes étaient des chasseurs à leur arrivée sur le territoire mahafale. Par la suite, ils furent reconnus comme devins grâce à leurs connaissances en astrologie et leurs talents de guérisseurs utilisant les plantes médicinales.

- Puis, il y a le *Hazomanga* de "réhabilitation", ceux des Valohazomanga et des Folohazomanga (groupes dépendants).

- Et enfin, il y a le *Hazomanga hambo* ("faux *hazomanga*", ceux des dépendants libérés qui, à la faveur de l'abolition de l'esclavage appliquée par le régime français sur le territoire malgache, se sont détachés de leurs maîtres. Par ce moyen, ils ont obtenu un statut social que leurs ancêtres n'avaient pas auparavant.

En effet, trois groupes sociaux se dégagent de ces divers *Hazomanga*.

Le premier est issu d'ancêtres pionniers dont le souvenir est suffisamment fort pour les mettre à l'abri de toute "souillure". Leur descendants jouissent de l'estime générale. Ce statut privilégié est confirmé par les attitudes que les Renentane, les Renelime et les Maroserafina adoptent face aux autres groupes lors de événements publics... De plus, lors du partage de la viande à la suite d'un sacrifice, les meilleurs morceaux leur sont toujours réservés.

Le deuxième groupe est formé par les Valohazomanga et les Folohazomanga. Ceux-ci, dont les ancêtres ont été victimes des guerres intestines, ont dû venir négocier leur sort auprès des Maroserafina, acceptant ainsi que ceux-ci deviennent leurs maîtres. Ils purent ainsi se "resituer", autour des Maroserafina, travaillant la terre pour leur propre compte et défendaient le territoire qu'ils partageaient avec leurs maîtres. Aujourd'hui, n'étant plus contraints à quoi que ce soit, ces groupes qui disposent de leurs propres *Hazomanga* vivent en bons termes avec tout le monde.

Le troisième groupe est constitué par des dépendants éparpillés qui n'ont pas pris la peine de demander à leurs anciens maîtres, les Renentane et les Renelime, l'autorisation d'ériger un *Hazomanga*. Par ailleurs, ceux-ci n'ont pas pensé à leur donner un statut comme les autres et les ont laissés dans une situation marginale par rapport au cadre de la vie traditionnelle. Pourtant, dans l'espoir d'échapper aux humiliations, les membres de ce troisième groupe ont institué des *Hazomanga* qui n'ont pas de fondement réel dans la société mahafale.

C - STRATÉGIES ÉCONOMIQUES

Les Valohazomanga et les Folohazomanga sont liés aux Maroseragna auprès desquels ils ont négocié un statut. Pour cela, il a fallu trois boeufs dont un pour le sacrifice, un pour l'obtention du *viarara* et un troisième pour l'octroi d'une marque d'oreille (*vilo*), élément indissociable du *hazomanga*. A l'époque de la royauté, ils devaient aux Maroserafia: le *Lohavoñe* (prémices agricoles), le *Volihena*, train arrière du boeuf, en guise de reconnaissance ou de soumission. Ces prestations sont tombées en désuétude aujourd'hui, car ils se sentent libres.

Par ailleurs, tous les groupes ayant un *Hazomanga* reçoivent des boeufs, lors des circoncisions, de la part des oncles maternels en guise de *tandra* (12) et à l'occasion des *soroñ' anake* (13), de la part du père.

Souvent, des cadets se mettent ensemble pour donner trente boeufs à leur frère aîné devenu *mpisoro* quand celui-ci en a peu. Il s'agit là de renforcer son prestige vis-à-vis de son entourage et de ses homologues.

A la base de toute une éducation qui conditionne la vie de toute une communauté, le boeuf, considéré comme un patrimoine culturel, est la première préoccupation de chacun vis-à-vis de soi-même et de la société. Toute personne exprime le vœu de voir naître un garçon que l'on pourrait préparer dès l'enfance à faire prospérer le troupeau. Pour cela, le grand-père, assis à l'ombre de son tamarinier, raconte à ses petits-fils des anecdotes mettant en relief l'importance du boeuf d'un bout à l'autre de la vie de l'homme. Le soir, la grand-mère, entourée de ses petits-enfants, près du feu, débite des récits dans lesquels sont relatés les mérites d'un couple qui a atteint la réussite sociale grâce à l'intérêt qu'il a su manifester à l'égard des boeufs.

Ainsi, jeunes hommes et jeunes filles, quand ils manifestent leur attachement profond au bétail, sont considérés comme mûrement cultivés, et donc dignes du *Hazomanga*.

Le boeuf est un élément mobile qui lie un clan à d'autres. Le *mpisoro*, qui tient à la prospérité du troupeau relevant du *Hazomanga*, cherche à tempérer la circulation interclanique des bovidés. Ainsi, l'endogamie est souhaitée bien que sa pratique rencontre une difficulté car les filles, dans la situation actuelle, échappent souvent à ce système de mariage.

CONCLUSION

Le *Hazomanga*, avec toutes ses valeurs religieuse, morale et culturelle, crée chez l'individu un lien très fort qui le rattache à son patriclan, et, de ce fait, lui confère un statut social au sein de la grande société mahafale.

(12) *Tandra* : don en boeuf offert à une femme mariée par son père ou son frère.

(13) *Soroñ' anake* : reconnaissance de l'enfant par le père devant le *hazomanga*.

Dans sa pratique, le *Hazomanga* se révèle suivant les cas sous ces formes différentes :

- Le fait de voir passer le *Hazomanga* d'une main à l'autre, comme on le constate chez les Andriantsoandro, démontre qu'il est utilisé comme un instrument d'élimination ou de répression. Le *Mpisoro* naturel a été d'abord évincé sous prétexte qu'il n'avait pas de boeufs et ou l'a remplacé par son cadet. Celui-ci a été évincé à son tour et la place est revenue, finalement, au premier, qui, dès la prise de sa fonction de *mpisoro*, a annoncé le rejet d'un membre du lignage.

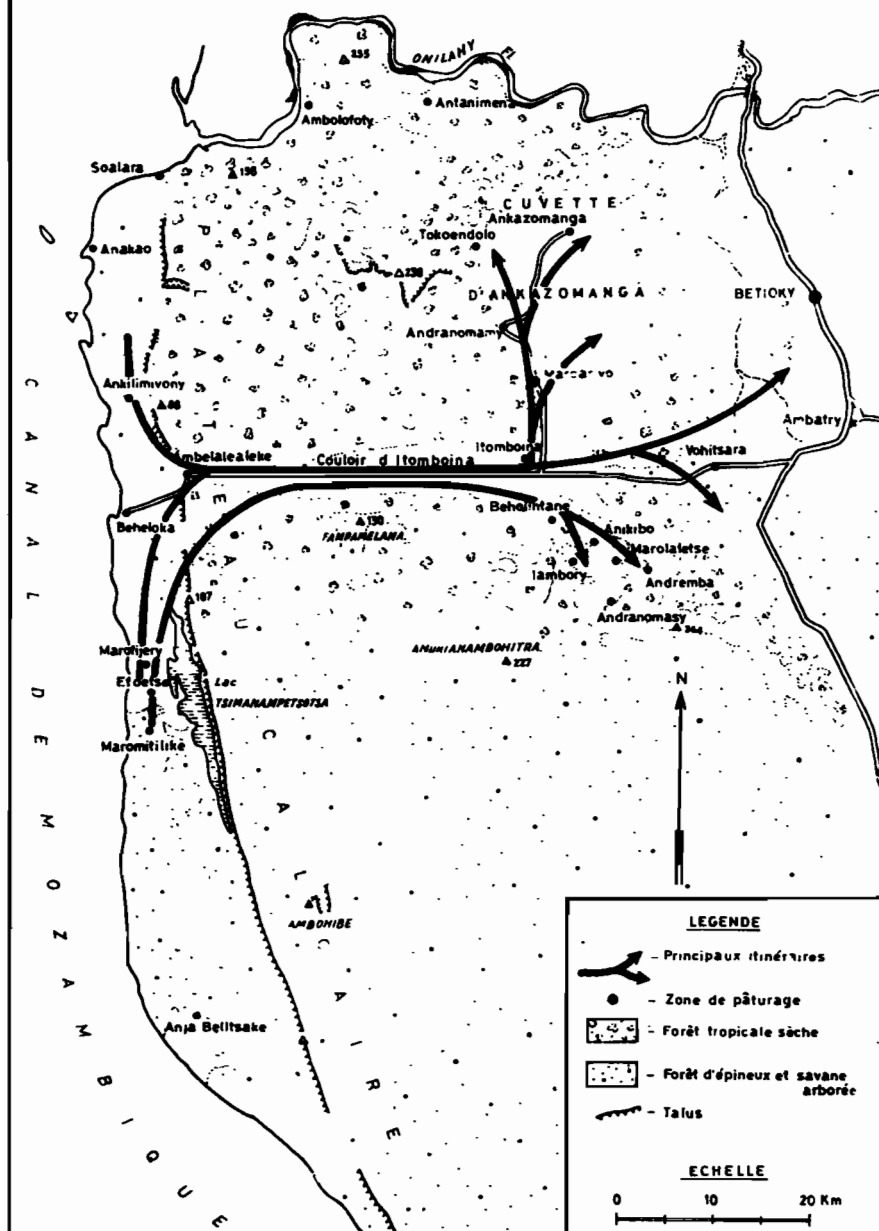
- Pour les Renentane et les Renelime, il est un témoin de prestige qui leur permet d'affirmer leur authenticité, tandis que pour les Maroseraña, il est un appareil idéologique renforçant leur position au sein de la grande société Mahafale.

- Il est un salut pour les *Valohazomanga* et les *Folohazomanga*, parce qu'il leur donne une base bien fondée dans la société.

- En dernier lieu, pour les anciens dépendants dont les ancêtres n'en possédaient pas, il est un moyen d'"intégration" par lequel ils tentent de se débarrasser du poids d'un passé irréversible.

Ainsi, le point essentiel qui se dégage de cette analyse est le suivant: de même que les diplômes confèrent un statut social à l'homme moderne, le *Hazomanga* assure la personnalité, donne sa raison d'être, à l'homme de la tradition.

LES ITINERAIRES DE TRANSHUMANCE DE LA PLAINE COTIERE MAHAFALE



TRANSHUMANCE, POLYGAMIE, CIRCULATION DES BOEUFs DANS LA PLAINE COTIERE ET DANS L'INTERIEUR DU PAYS MAHAFALE DU NORD

par

ARMANDINE

Séparée de l'intérieur par le plateau calcaire mahafale, la plaine côtière constitue une unité géographique soumise à des conditions climatiques défavorables. Seulement accessible en un petit nombre d'endroits tels le couloir d'Itomboina et la dune d'Embere, cette frange littorale s'étend entre le cap Sainte-Marie et Soalara; elle est occupée par les Mahafale côtiers -nommés aussi Tañalaña- et les Vezo.

Les Tañalaña se subdivisent en une multitude de clans, *firazana*, tels les Tevondroña et les Temahaleotse indépendants et alliés au royaume de l'Onilahy, et les Temitongoa, les Temilahehe, les Tetsivalca vivant dans le Menarandra et l'Ilinta. Tous ces Mahafale de la plaine côtière avaient établi des relations étroites avec les Mahafale de l'intérieur, et surtout avec les Maroscrafta.

Les Tevondroña eux-mêmes se divisent en deux grands lignages: les "Tevondroña bey" du sud et les "Tevondroña masay" du nord, occupant respectivement une portion de la plaine côtière allant de Behazomby à Marofijery, séparée au centre par les Temahaleotse de Beheloke, et, plus au nord, d'Ankilimivony à Soalara. Cette population, malgré les conditions naturelles défavorables, se consacrait à l'agriculture et à l'élevage.

Les Tevondroña faisaient transhummer leurs troupeaux vers l'intérieur du pays, beaucoup plus fertile. Ils entretenaient ainsi des rapports sociaux et économiques avec les Fofendravo, un clan mahafale d'Andremba, région qui constitue une

dépression favorable à d'excellents pâturages. Cet espace pastoral de qualité attirait de nombreux éleveurs provenant des diverses régions du pays mahafale du nord, entre les rivières Ilinta et Onilahy.

La transhumance était autrefois saisonnière; l'aggravation des contraintes climatiques tend à rendre définitifs les déplacements vers l'intérieur. Ce changement a été rendu possible grâce aux alliances, notamment matrimoniales, contractées avec les Fofendravo. Les Tevondroïne, poussés par les disettes liées à la sécheresse, ont utilisé la pratique de la polygamie pour s'installer temporairement à l'intérieur et y pratiquer l'agriculture.

I

HISTORIQUE DES TEVONDRONE ET DES FONENDRAVO

L'histoire des Tevondroïne et des Fofendravo paraît complexe; elle est rendue difficile par l'absence de sources écrites. Notre modeste contribution tente seulement de recouper les données qui ont pu être recueillies auprès de divers informateurs.

Les traditions orales révèlent que, jadis, les Tevondroïne et les Fofendravo cohabitaient dans un village au sud-est du lac Tsimanampetsotse, à Vohombositse. Ils sont unis par des liens de parenté et forment une communauté de résidence.

L'origine des Fofendravo est obscure. Par contre celle des Tevondroïne, grâce à une généalogie beaucoup plus fournie et précise, est plus sûre. La plaine côtière mahafale, qui fut fort longtemps une importante zone d'immigration, accueillit les Tevondroïne et les Fofendravo.

1) Le clan Tevondroïne, groupe originaire de l'Anosy

Les Tevondroïne ont comme ancêtre fondateur un *ombiasa* de l'Anosy.

Selon une tradition que rapporte Charles Clément (1) "Renioma, grand ancêtre fondateur des Tevondroïne, est un *ombiasa*, qui, dans ses randonnées à travers la plaine côtière, intervenait lors de cas désespérés".

Arrivé à Anatsono, Renioma a guéri la fille d'un chef Tetembola (clan sara). Celle-ci était paralysée à la suite d'une maladie. On avait fait appel à tous les *ombiasy* de la région, mais aucun n'avait pu la guérir; ses parents étaient désespérés. On l'avait surnommée "Pelakombo", alors que son véritable nom était Volamaka. Grâce à l'intervention de Renioma, elle fut guérie. Son père tint sa promesse: il lui accorda sa fille en mariage, et lui donna une partie de son territoire, tout le sud du littoral de Soalara à Ankeheo.

(1) Clément Séverin CHARLES : Les Mahafale de l'Onilahy; des clans au royaume du XVIème siècle à la conquête coloniale p. 128.

Dans un premier temps, les gens de Renioma cohabitèrent avec les Tetembola. A sa mort, à la suite d'une mésentente avec leur oncle maternel, ses fils se séparèrent et quittèrent Anatsono. Par la suite, Egodridry l'aîné, revint pour s'installer à l'ouest du territoire tetembola. Ses descendants sont les Tsivoky d'aujourd'hui. Ceux d'Ombelahe, le second, seraient les Tambalava de Toliara et de Morombe. Tandis que les descendants d'Earere, le dernier, seraient les Tevondroïne.

Ces frères furent donc à l'origine de trois clans, indépendants les uns des autres, mais reconnaissant leur lien de parenté.

Selon Charles Clément (2) "Arere alla jusqu'au niveau d'Itampolo, terre habitée à l'époque par un groupe d'anciens occupants, les Temangaranolava. Arere prit épouse dans ce groupe, leur union fut à l'origine de la formation du *firazana* Tevondroïne".

Le nom du clan vient de la toponymie du lieu où Earere s'était installé: Tevondroïne, "les gens des joncs". Il dispose d'une marque d'oreille, *Miheloke* (boudier), *Lohasotro* (tête de cuillère), *Toranaonjo* (indéfini) *Miheloke* est le nom donné par Earere; il illustre les raisons du départ définitif après le désaccord avec l'oncle maternel.

Les Tevondroïne ont érigé un *hazomanga lava* à Anakarake près d'Efoetse; il porte le nom de Kaikarivo qui, selon Charles Clément, "connote l'idée de l'importance démographique remarquable qui s'amorça sans doute aux XVII^e et XVIII^e siècles"(3).

Cependant, cette expansion démographique allait provoquer un éclatement du clan vers le milieu du XVIII^e siècle, et la dispersion géographique de plusieurs segments de lignages.

Cette dispersion s'explique aussi par la pratique de la polygamie. La généalogie *tevondroïne* (fig.1) en donne un exemple précis. Elahera descendant de Earere avait épousé deux soeurs Falaoombe; ce fut l'origine des *Tevondroïne bey* du sud, descendants de la première épouse, et des *Tevondroïne masay* du nord, descendants de la deuxième femme.

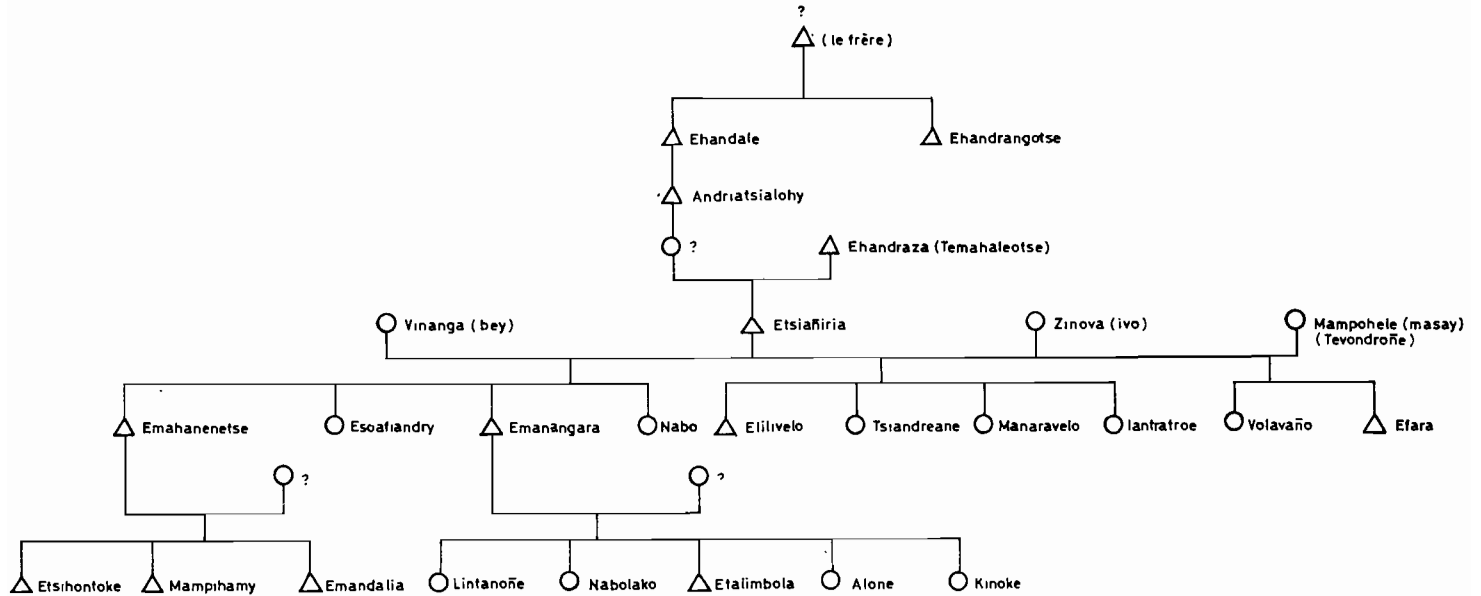
Actuellement, les Tevondroïne bey détiennent le pouvoir religieux et le pouvoir politique, à travers le *hazomanga lava*. Ils occupaient la partie sud du littoral, de Behazomby à Marofijere. Les *Tevondroïne masay* résidaient dans la région d'Ankilimivony jusqu'à Soalara.

Les Tevondroïne constituent un groupe assez nombreux, rendus très mobiles par la sécheresse. Mais le lien qui les unit est constitué par le *hazomanga lava*. Les cérémonies rituelles importantes, comme le *oren-kazomanga* (lors de l'érection du *hazomanga*) et la circoncision, *savatse*, qui ont lieu occasionnellement à Anakarake, réunissent tous les membres du groupe, y compris ceux qui habitent des régions éloignées. C'est le cas des Tevondroïne, de la vallée de l'Onilahy, la péninsule d'Andremba et d'Ambory, ainsi que ceux qui viennent des villes de Toliara et de Morondava.

(2) Clément CHARLES: op. cit. p. 128.

(3) Clément CHARLES: op. cit. p. 137

TABLEAU GENEALOGIQUE DES FONENDRAVO



La réunion des membres du clan ou, au moins, des représentants de chaque lignage, montre que le *hazomanga* est la marque de l'identité sociale et constitue un élément de cohésion. A la mort d'un *mpitan-kazomanga* (détenteur du *hazomanga*) on conserve les objets rituels tels le *vilava*, couteau sacrificateur, et le *hazolahy* (tambour sacré). Pour cette cérémonie, chaque lignage offre un boeuf en marque de respect et d'attachement aux ancêtres. L'*oren-kazomanga* n'impliquait pas seulement l'implantation des bois sacrés, mais aussi l'intronisation du nouveau détenteur du *hazomanga*.

Les lignages qui habitaient trop loin d'Anakarake possédaient dans leurs villages respectifs un *hazomanga fohy* (*hazomanga* court, femelle). Le chef du segment de lignage pouvait faire des sacrifices moins importants (*fandao, soro*) au *hazomanga fohy*. Certains pouvaient le faire au pied d'un tamarinier. Mais ils reconnaissaient qu'ils dépendaient religieusement et politiquement du lignage-mère.

2) Les Foñendravo

Aucune source écrite ne fait allusion à ce groupe dont, au début du XXe siècle, les chefs s'étaient alliés à Efotake, roi rebelle du Mahafale du nord. Ce dernier, avec Emahazo, de l'Ilinta, avait entravé la conquête coloniale dans le sud de Madagascar. Le colonel Lyautey (4), dans son livre, ne mentionne que le nom des villages où Efotake s'était réfugié: Ambory et Anikindria, mais le nom du groupe n'apparaît pas. Les complices étaient Elilivelo, exilé avec Efotake après sa soumission en 1902, et Etsimivane, fusillé à Antsatra (Maroarivo) après avoir refusé de dénoncer le refuge du roi.

Le problème de la datation est difficile à résoudre, à partir de données minimales; nous ne prétendons pas le résoudre. On peut cependant, à partir des traditions orales, esquisser l'origine du groupe Foñendravo.

Après une guerre intestine, les ancêtres des Foñendravo furent décimés; heureusement deux enfants, le frère et la sœur, avaient échappé à la mort. Ils furent élevés par deux frères Fonemate, lignage dépendant des Foñendravo et des Tevondroñe.

Les Fonemate vivaient essentiellement de la cueillette et de la chasse. Cette occupation les conduisit un jour à commettre une tentative de meurtre. Comme d'habitude, ils se rendirent en forêt, mais durent malheureusement rentrer bredouilles. Les deux enfants vinrent à leur rencontre. De fort mauvaise humeur, le tuteur de la sœur la précipita dans un *horake* (un grand trou ou un marécage). Fort heureusement, elle fut retenue par un tronc d'arbre et fut sauvée. Après cet événement, les deux Fonemate allèrent voir le souverain et lui firent part de l'existence de ces enfants Foñendravo. Ayant obtenu sa bénédiction, ils retournèrent dans leur village. Désormais, chacun des deux frères eut son propre lignage. Celui du tuteur de la fille fut appelé Tankorake, mais celui de l'autre frère garda l'appellation Foñendravo.

Le rôle du *mpanjaka* dans cette tradition révèle que, les Foñendravo étaient connus du roi maroseraña. Mais il considérait ce groupe comme allié et non comme dépendant.

(4) Colonel Lyautey, Db41, *Dans le Sud de Madagascar, Pénétration militaire - Situation politique et économique 1900-1902.*

La toponymie Fofendravo vient du nom d'un arbre *Fone* (les gens des *Fone*).

En ce qui concerne la datation, la confrontation de la généalogie Tevondroïne avec les dates du règne de Efoatake permet de situer approximativement la première immigration de ce groupe en direction de l'intérieur du pays mahafale. Efoatake a vécu à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle. Elilivelo était son contemporain. La généalogie Fofendravo ne remonte que jusqu'à trois générations à partir de Elilivelo. Le déplacement des Fofendravo s'était donc amorcé vers la fin du XVIII^{ème} siècle, époque probable de la segmentation du clan Tevondroïne. Sur ce point, nous rejoignons les analyses de Charles Clément: ces Fofendravo seraient donc partis en même temps que les segments Tevondroïne. Ce départ, ayant été provoqué par des mésententes au sein du clan, certaines traditions sur ce point restent à recueillir. La généalogie des Fofendravo ne remonte qu'à l'époque de la migration. Le groupe s'était déplacé en masse, poussé par de multiples raisons.

Des raisons d'ordre géographique, d'abord, liées à la sécheresse. De nombreuses lettres émanant de l'Administration coloniale (notamment de l'administrateur en chef Julien) décrivent l'état famélique des habitants de plusieurs villages du littoral, surtout pendant la saison sèche.

En 1896, notamment, la famine fut terrible (5). "Ces famines sont causées par des années de sécheresse qui, quoique apparaissant comme exceptionnelles, se sont renouvelées fréquemment."

En réponse à cette lettre, le Gouverneur Général fait savoir que (6) "ce qui n'est pas douteux, c'est qu'il y a dans l'extrême sud des famines dues à des sécheresses dont la périodicité est d'environ tous les quatre ans et, rarement, deux ans de suite. Ce qu'il y a également de certain, c'est que ces calamités sont limitées à certaines régions principalement à la zone maritime comprenant le plateau calcaire et les plaines littorales du Tsimanampetsotsa au nord d'Ampalaza".

Les traditions orales révèlent aussi que cette sécheresse fut la cause essentielle du départ des Fofendravo.

Par ailleurs, les Fofendravo, inférieurs en nombre, furent probablement repoussés après une lutte avec leurs voisins. Notre informateur affirme (7) :

"*Mialy ty Tevondroïne noho ty Fofendravo. Laha fa nirese iareo, nandeha Mienga vatamena nisy sotroritse, kitro ritse, lefo ritse amy ty Roandria. Tsy nahaja io fa doa (voreke)...*"

(Avant leur départ, les Fofendravo avaient laissé un *vatamena*, une malle rouge, contenant des objets usagés tels que cuillères, sagaies et *kitro* (arme en fer usagée), dans le but d'ensorceler les Tevondroïne. La présence de ce "*vatamena*" confirme qu'il y avait une lutte entre ces deux groupes).

Le choix symbolique des objets usés, *ritse*, connote, en termes de sorcellerie, l'idée d'une défaite sévère. Les Fofendravo souhaitaient la défaite brutale des Tevondroïne.

(5) CC. 4/D82, lettre du chef du district d'Ampanihy adressée au Gouverneur Général, s/n° 00608, le 20 mai 1911.

(6) CC. 4/D82, réponse à la lettre du 20 mai 1911, S/n° 2992, p. 2

(7) Benjamin (75 ans) Efoetse (14-6-87)

Par la suite, d'un commun accord, ils contractèrent une alliance *ziva*, marquant l'obligation mutuelle de non agression, pour en finir avec guerres et razzias, mais aussi pour reconstituer des liens qui avaient existé jadis. Cette alliance avait aussi pour objectif d'obtenir de nouveaux pâturages pour les troupeaux du groupe. C'est dans ces conditions que s'est produit l'exode des Fofendravo vers l'intérieur.

En quittant le littoral, ils s'installèrent successivement dans des régions propices à l'élevage. Le problème de l'eau se posait, et ils furent obligés de changer de résidence en de multiples occasions. Ils habitèrent successivement à Anikindria, à Ampataka, à Namotoa, à Mainteafara, à Ambory et à Andremba. Leur installation actuelle est assez récente; elle fut favorisée par l'existence d'un point d'eau (*vovo*) que découvrit tardivement un certain Endremba, qui donna ainsi son nom à la région.

Malgré les lacunes de l'information, il est nécessaire de mieux apprécier les relations existant entre Tevondroïne et Fofendravo.

3) Les rapports socio-économiques entre Tevondroïne et Fofendravo

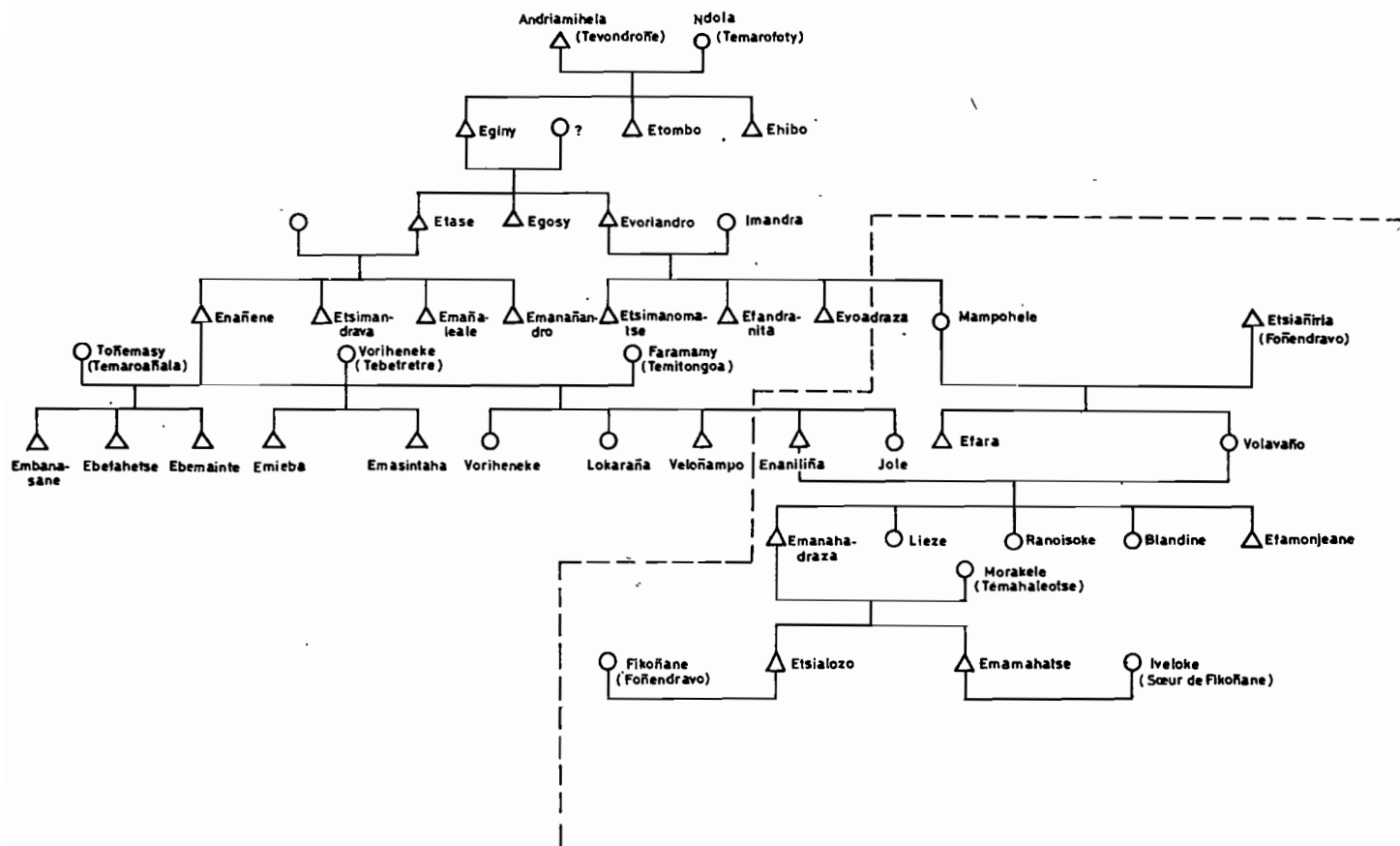
Tevondroïne et Fofendravo avaient, semble-t-il, des rapports complexes. Non seulement parents naturels, mais aussi *mpiziva* et alliés matrimoniaux. Les Tevondroïne créèrent un nouveau village dans le même espace résidentiel que les Fofendravo, tout en conservant leur autonomie. Ils avaient les mêmes activités productives.

Quand les Fofendravo furent installés à Mainteafara, un groupe de Tevondroïne vint les rejoindre. Il s'agissait de la famille des Andriamandikarivo (nom posthume) dont le fils s'appelait Esoratse. Il s'agissait d'un vaillant guerrier qui avait aidé les Fofendravo à repousser les incursions Antalaotra et celles des rois Tsiverfia et Tsibasy.

Par ailleurs, Enafiene, un chef Tevondroïne, grand éleveur (*mpanarivo*), qui possédait deux mille têtes, était l'ami d'Etsiañiria, chef Fofendravo. Le troupeau d'Enafiene pouvait fréquenter les pâturages Fofendravo en passant par le plateau. Cette amitié fut renforcée par l'union de Etsiañiria avec la fille de l'oncle paternel d'Enafiene. Ce type d'alliance s'est perpétué jusqu'à nos jours. Les unions entre Tevondroïne et Fofendravo sont nombreuses. Le cas le plus fréquent est celui du mariage de femmes Fofendravo avec des hommes Tevondroïne (actuellement, au total, vingt hommes Tevondroïne -ce sont surtout les transhumants- ont épousé des femmes Fofendravo). Peu de femmes Tevondroïne sont mariées à des Fofendravo, sauf celles qui résident définitivement à Andremba. On assiste donc à des échanges matrimoniaux déséquilibrés. Ce phénomène peut s'expliquer par le fait que les femmes Tevondroïne rencontrent rarement les hommes Fofendravo. Par contre les hommes Tevondroïne qui transhument et qui partent sans leur femme, seront tentés de prendre une seconde épouse à l'intérieur.

L'existence de la polygamie est probable. En effet, on constate au sein de ces deux groupes, malgré l'endogamie clanique dominante, que l'exogamie est librement pratiquée.

TABLEAU GENEALOGIQUE DES ALLIANCES TEVONDROÑE - FOÑENDRAVO



Ces relations se prolongent par des échanges surtout importants pendant les périodes de disette. Les échanges étaient généralement à base de troc ; quelquefois, ils donnaient lieu à des paiements en monnaie, dans les marchés hebdomadaires à Beheloka le Lundi, Efoetse le Mardi, Andremba le Mercredi, Itomboina le Vendredi, Maroarivo le Samedi, Ankilibory le Dimanche...

Les marchés étaient un lieu de rencontre pour les gens du littoral et de l'intérieur. Rares étaient les femmes célibataires Tevondroñe qui venaient aux marchés de l'intérieur. En général, ce sont les mères de famille qui accompagnent leur époux et apportent des poissons séchés ou fumés et des *horita*, pieuvres, à vendre. Elles ont des responsabilités tout en aidant leur mari pour faire face à l'insuffisance alimentaire.

Tableau récapitulatif des échanges en nature ou troc au marché d'Itomboina (année 1986).

Période	Produits d'échanges	Valeurs d'échange	
		En maïs (épis)	En manioc (tubercule)
Mars à Mai	1 poisson séché ou fumé	20 gobelets	10
	Mouton ou chèvre de 6 mois (<i>vibiñe</i>)	100 à 150 épis	200
	Mouton ou chèvre de 1 an (<i>Vantoe</i>)	200 à 250 épis	350
	<i>Tamana</i>	400 à 500 épis	450
	Mouton ou chèvre coupé (<i>Vosie</i>)	800 épis	550
	Boeufs de 1 an <i>maota</i> ou <i>temboay</i>	1500 épis	800 à 1200
	Boeufs de 1 à 5 ans <i>sakane</i>	2000 épis	900 à 1300
	Boeufs de 2 ans <i>roe ay</i>	2500 à 3000	1 400 à 2000
	Vache <i>Betsiterake</i> ou <i>Tamana</i>	4000 à 4500	2 000 à 2500

- *Vibiñe*: mouton ou chèvre de six mois,
- *vantoe*: mouton ou chèvre de un an,
- *vosie* : chèvre ou mouton coupé,

- *maota* ou *temboay*: boeuf de un an,
- *sakane*: boeuf de un à cinq ans
- *roe ay*: boeuf de deux ans,
- *betsiterake*: vache.

La valeur des échanges varie au cours de l'année et selon les années. Pendant la période de soudure, les produits agricoles coûtent plus cher. Les données du tableau montrent l'inégalité et la variation des valeurs des échanges. Le troupeau constitue la réserve dans laquelle on puise, les mauvaises années, pour acheter à l'intérieur les produits alimentaires tels que maïs et manioc. Les boeufs coupés ne sont pas vendus sur le marché, les éleveurs préférant les troquer contre des *sakane* ou des *temboay*, et les échanger contre les produits agricoles. Ils gardent au moins deux ou trois boeufs en réserve après l'échange. S'ils ne viennent pas au marché, ils se rendent directement sur le lieu de production au moment de la récolte au moyen de charrettes. A Efoetse, chaque famille possède au moins deux charrettes.

II

TEVONDRONE ET FONENDRAVO : DES AGRICULTEURS-ELEVEURS

La zone côtière mahafale est la région la moins arrosée de tout Madagascar. Dans l'ensemble, elle reçoit moins de quatre cents millimètres de pluie par an. Ce chiffre augmente au fur et à mesure qu'on pénètre à l'intérieur qui, ainsi, a une certaine vocation agricole, avec une pluviométrie annuelle qui varie entre six cents et sept cents millimètres. Pourtant, les habitants de l'intérieur sont en majorité éleveurs, alors que ceux du littoral (8), malgré des conditions climatiques défavorables, consacrent l'essentiel de leur temps à des activités agricoles".

1) L'agriculture

Malgré cette différence pluviométrique, le système de culture est le même. L'agriculture se pratiquait selon deux systèmes,

. le champ *vala* -surtout sur le littoral, rarement à l'intérieur- et les cultures dites de *baibo*,

. le *tetik'ala*, la culture sur brûlis.

Les champs *vala* et les *baibo*, sont plantés en manioc et patate douce, qui constituent l'une des bases de l'alimentation mahafale. Ils résistent bien aux aléas climatiques.

Les *tetik'ala* sont réservés au maïs, à l'intérieur, et au sorgho sur le littoral. En association à ces plantes, on cultive des cucurbitacées, *voazavo*, *vatavo*, *taboara* ou *trehake*, *voatango* et *kisene*. On ne voit, dans les deux régions étudiées, aucun apport de technique nouvelle: les paysans se contentent de la méthode traditionnelle, en raison de leur pauvreté et de celle du pays. L'agriculture n'a aucune visée spéculative: chacun cultive ce qu'il peut, en vue de subvenir aux besoins de sa famille. En cas de bonne récolte, les gens vendent le surplus pour acheter de quoi vêtir leur famille. C'est seulement pendant la période de soudure que les

(8) René BATTISTINI, Géographie humaine de la plaine côtière mahafaly, Etudes malgaches, Ed. Cujas, p. 84

Tevondroñe viennent aux marchés hebdomadaires de l'intérieur. Les Fohendravo, eux-même, connaissent la soudure qui frappe tout le sud malgache, sous le nom imagé de *santira vy*, "ceinture de fer", mais la disette est, pour eux, moins fréquente que dans le reste du littoral.

2) L'élevage

Les Tevondroñe et les Fohendravo comme tous les Mahafale, dont la civilisation matérielle est très simple, dépendent de leur milieu et, en cas de besoin, de leur troupeau. Le boeuf constitue leur unique capital, l'élément essentiel leur permettant d'affirmer leur position sociale.

Les Fohendravo possèdent un troupeau plus important que celui des Tevondroñe. Un riche Fohendravo peut avoir de sept à huit cents têtes; par contre un Tevondroñe ne possède guère plus de cent têtes, mais il a des ovins et des caprins en assez grand nombre, aux environs de six à sept cents têtes par famille. Au fur et à mesure que les disettes deviennent plus fréquentes, les Tevondroñe s'appauvrissent en vendant leurs boeufs. Pourtant, traditionnellement, pour habiller, soigner et nourrir la famille, ils préféreraient vendre leurs moutons et leurs chèvres, n'ayant recours à la vente de boeufs qu'en cas de force majeure. Les boeufs restent réservés aux hécatombes funéraires, et on n'aime guère consommer leur viande pour les besoins de la vie quotidienne. Comme l'indique A. Bernard (9), "avant d'être le but de la coercition étatique ou l'enjeu des transactions commerciales, le boeuf est d'abord le vecteur et la mesure des rapports sociaux dans la société mahafale".

Pour grossir le troupeau, il existe des stratégies spécifiques caractérisées, d'abord par la vente de boeufs coupés, ensuite par l'achat, avec la somme ainsi acquise, de *maota* ou de *temboay*. Ou bien, on troque les boeufs coupés contre des *maota*, des *temboay* et des *sakane*, de préférence femelles. La valeur d'échange varie selon l'âge du boeuf coupé: un boeuf coupé de cinq ans s'échange contre trois *maota* de sept ou huit ans ou contre deux *vositse* de quatre ans, ou deux *betsiterake* de sept à huit ans, ou un *vositse* de plus de dix ans, ou quatre *vositse* de plus de quatre ans.

C'est un système économique basé sur l'épargne, conçu pour éviter la tentation de dépenses inutiles.

Doté d'une importance aussi essentielle, le troupeau demande beaucoup de soins. Toutefois, dans la plaine côtière, les boeufs sont laissés sans surveillance dans les *monto* (formation végétale peu dense repoussant à l'emplacement d'un brûlis), et sur le plateau car il n'y a pas de vols. Selon Battistini (10) "l'absence de vols a des raisons géographiques: les troupeaux volés devraient en effet traverser le plateau calcaire par un nombre très limité d'itinéraires, et les voleurs seraient rapidement et facilement rattrapés. Le plateau calcaire constitue donc une protection efficace contre les Bara et Mahafale, voleurs de l'intérieur".

L'absence de parcs à boeufs sur le littoral traduit la rareté des vols. Les boeufs restent souvent dans l'espace où ils paissent. Cette manière de laisser le troupeau

(9) Alain BERNARD, Essai sur la transition de la société mahafaly vers les rapports marchands, Travaux et documents de l'ORSTOM, N° 9, p. 78.

(10) R. BATTISTINI, op. cit., p. 91.

sans gardien est connue sous le nom de *adada*. La contrainte de surveillance se présente seulement pendant la transhumance.

3) La transhumance

La transhumance constitue l'un des événements essentiels de la vie des jeunes Tevondroñe. Chaque année, au début de la saison de pluie, un grand nombre de troupeaux quittent la plaine côtière pour gagner les pâturages de l'intérieur.

Le calendrier de déplacement varie selon les années car il dépend de la première pluie. Il se situe entre les mois d'Octobre et de Décembre. On utilise des termes spéciaux pour qualifier le départ et le retour: *mitroatse*, c'est la montée ou le départ, *mivary*, c'est la descente ou le retour, termes liés à l'existence du plateau. La date du retour n'est pas fixe; elle dépend de l'abondance de pluie qui s'était accumulée dans des *sihanake* (mares) et des *vovo*. Quand les *sihanake* sont taries, les transhumants retournent vers le littoral.

La transhumance, qui se produit au moment où il y a un peu d'herbe sur la zone côtière, s'explique par l'importance des pâturages herbacés de l'intérieur en saison des pluies.

Les lieux de transhumance des Tevondroñe du sud se trouvent dans la péninsule d'Andremba qui constitue, avec les régions périphériques, un espace pastoral important. Ils se répartissent en deux zones au sud d'Andremba: les dépressions d'Anja, d'Andranomasy et de Bemanateza, au nord, et, au sud du couloir d'Itomboina: Anikibo, Marolaletse, Lohalambo, et Ankazomateaila.

La délimitation des terrains de pâture se fait par entente. Elle est d'ailleurs consolidée par les alliances matrimoniales ou par les liens de parenté et est renforcée par des serments publics solennels, les *titike* (11), pour éviter le vol.

Selon Battistini (12) "pour chaque clan de la plaine côtière, l'itinéraire et les lieux de transhumance sont fixes de longue date et sont à peu près les mêmes chaque année. Le droit de pâture sur le territoire des clans de l'intérieur semble avoir été accordé par le *Mpanjaka* de chaque royauté avec l'assentiment des clans de l'intérieur."

On peut définir les itinéraires suivis par les troupeaux au cours de la transhumance, ainsi que les pâturages. Les boeufs du clan Tevondroñe s'engagent sur le plateau et passent par le couloir d'Itomboina qui constitue l'axe majeur de la transhumance. La durée du trajet est de deux ou trois jours.

L'organisation de ce déplacement se fait au niveau de chaque famille. Les boeufs sont groupés et le gardiennage confié à des jeunes hommes. Ce déplacement se fait par groupe de même village ou de villages voisins. Parfois, tous les hommes d'une famille partent. Les vieux ou les chefs de famille restent avec les femmes au village. Ce départ aura lieu au moment de la saison de pluie. Désormais, les activités agricoles seront donc confiées aux femmes.

Pour les jeunes hommes, la transhumance est une occasion de se divertir, et de côtoyer les autres hommes et jeunes filles. Une fois arrivés aux lieux de pâture, les

(11) "Titike", serment fait entre deux groupes ou lignages ou individus pour éviter de se faire du mal.

(12) R. BATTISTINI, op. cit, p. 97.

transhumants résident dans des *kialo*, ou *toetsa'aombe*. Battistini les définit ainsi(13) : "le terme *kialo* s'applique uniquement au camp de boeufs dans la forêt ou sur les lieux de transhumance, dont le parc abrite le troupeau collectif de la grande famille".

Le choix et l'emplacement des *kialo* sont liés, d'une part, à l'existence de *sihanake*, d'autre part aux relations existantes avec les Fofendravo. Au début, on trouve de petits camps temporaires, loin des villages, à proximité des *sihanake* où le pâturage semble meilleur. Il existe aussi des *kialo* qui, dans une période plus tardive, deviennent des grandes sites où l'on revient chaque année; c'est le cas d'Andranomasy, d'Anikibo et de Behalintane. Dans ces *kialo*, on trouve des cases ou des huttes et des parcs à boeufs.

Les transhumants habitent ensemble et ils sont solidaires. Cette cohabitation reflète une atmosphère de cohésion et de solidarité. Ils font paître leur troupeau ensemble et ont un même *sihanake*, lieu de rencontre pour les différents troupeaux et pour leurs propriétaires.

Repartition des "*kialo*" selon les différents lignages

Village d'origine	Noms des transhumants	Lignages	Marques d'oreilles	<i>Kialo</i>	Nombre de boeufs
Behazomby	Evokatse	Tañalañam-poty	lohasolro	Marolaletse	40
	Famahane	Tetsivoky	Toranaon-jomihe loke	An-taimby -- * --	100
	Edibo	-- * --	-- * --	Andremba-Anja	50
Maromitilike	Vorimana	Tetsivoky	-- * --	Marolaletse	70
	Emaha	-- * --	-- * --	-- * --	60
	Manjakamana	-- * --	-- * --	-- * --	80
	Evantorane	-- * --	-- * --	-- * --	50
	Velomana	-- * --	-- * --	-- * --	60
	Emasintoe	-- * --	-- * --	-- * --	120
	Manjakavy	-- * --	-- * --	-- * --	60
	Evontana et Ebaze	-- * --	-- * --	-- * --	40
	Ebasiro	Tefaito	Miheloke	-- * --	60
	Evelonroso	-- * --	-- * --	-- * --	110
	Tonondraza	-- * --	-- * --	-- * --	90
Efoetse	Esomonga	Teberohala	miheloke mirango	Lohalambo	100
	Tombomana	-- * --	-- * --	-- * --	80
	Mahañitse et Etenae	-- * --	-- * --	Andranomasy	70
	Emanampe	-- * --	-- * --	-- * --	100
	Ekatseraka	-- * --	-- * --	-- * --	90
	et Elaha	-- * --	-- * --	-- * --	-- * --

(13) R. BATTISTINI, op. cit., p. 100

Village d'origine	Noms des transhumants	Lignages	Marques d'oreilles	Kialo	Nombre de boeufs
	Eza	Tankazonose	mihelo kopak'aila	-- * -- -- * --	40 -- * --
	Easy Emahatse	-- * -- Teberohala	-- * -- mihelo tsimirango	-- * -- Behalintane	100 50 -- * --
Anakaroke	Eziza	-- * --	-- * --	Andremba	60
	Ekimpanga	-- * --	-- * --	-- * --	40
	Lahimasy	-- * --	-- * --	-- * --	30
	Ekaneha	-- * --	-- * --	Anikibo	70

III

LES CONSEQUENCES DE LA TRANSHUMANCE

La transhumance, comme activité primordiale dans la vie des Tevondroïne, renforce leur association avec les Fofindravo par la multiplication des unions matrimoniales, d'où la pratique de la polygamie.

La transhumance tend à se muer en une véritable migration, temporaire ou définitive. Cela conduit les émigrants à se tourner vers l'agriculture.

1) La polygamie et la circulation des boeufs

Pratique traditionnelle des Mahafale, la polygamie a souvent des fins politiques. L'alliance matrimoniale, à l'origine, est motivée par la nécessité de créer un climat de confiance et de bonne entente pour pouvoir accéder aux espaces pastoraux. Sur le plan social, la femme garantit la continuité du groupe. Sur le plan économique, elle représente une force de travail non négligeable. La polygamie permet l'accroissement rapide du clan. Avoir plusieurs femmes constitue aussi un élément du prestige des hommes mahafale. La polygamie est le privilège des hommes riches: un homme pauvre ne peut pas épouser plusieurs femmes, car il faut des boeufs pour les rites.

Les jeunes Tevondroïne prennent des femmes chez les Fofindravo ou chez les Tevondroïne sédentarisés. Les transhumants qui partent seuls seront obligés de prendre une seconde épouse. Ils laissent leur femme et les enfants sur le littoral.

Lorsqu'un homme prend une nouvelle épouse, il doit donner une compensation à sa première femme, un *vilirafe*, qui est un boeuf *Tamana* ou *vositse* de deux ans. Le *vilirafe* est le signe montrant que la femme a accepté la deuxième épouse. Il doit aussi faire le *fiboaha* (14) et le *fandao* (15) pour la seconde épouse. En

(14) *Fiboaha* ou *vody ondry*, boeuf apporté au moment de la demande en mariage.

(15) *Fandao* ou *soron'anake*, rite qui marque l'intégration de l'enfant dans son clan paternel; on tue toujours un boeuf appelé "fandao".

retour ses beaux-parents lui donnent un *tandra*, une vache, qui est donnée par les parents de la femme après le *fandeo*. Ce *tandra* porte la marque d'oreille de la femme. Quand un troupeau est grossi par un *tandra* on dit qu'il s'agit d'un *aomben'ampela*.

En cas d'adultère, l'homme doit payer un *enga* en boeuf, en réparation de sa faute. Lors des rites funéraires, il apporte des aussi *enga* en boeufs à ses beaux-parents. C'est le don en nature. Il en est de même pour les beaux-parents qui, à leur tour, devraient apporter un *enga* à leurs gendres.

Ces coutumes organisent donc la circulation des boeufs. Au fur et à mesure que l'on a de nouvelles épouses, d'un côté le nombre de ses boeufs diminue, de l'autre il augmente par l'apport des femmes sous forme de *tandra* et de *enga*.

2) Les migrations temporaires ou définitives

Actuellement, on assiste à une évolution de la transhumance qui aboutit à plusieurs sortes de migration.

Dans un premier temps, la transhumance n'était qu'un simple déplacement saisonnier. Avec la sécheresse, les gens n'hésitent pas à émigrer, non seulement pour les besoins en transhumance de leur troupeau, mais aussi pour pratiquer l'agriculture. Les Tevondroïne ont été depuis longtemps attirés vers des sites plus favorisés même s'ils étaient situés hors de leur région natale. L'importance des pâturages de l'intérieur leur promet un séjour suffisamment long et les met à l'abri de la gravité des aléas climatiques.

Les transhumants, qui avaient épousé des femmes Fofendravo, ont ainsi tendance à quitter leur première femme. Cette situation rend précaire la vie de ces dernières qui sont obligées de s'occuper des enfants et des vieillards, et de prendre en charge les activités agricoles. Elles travaillent le champ et s'occupent du ménage. Tous les travaux leur incombent, ainsi que le souci d'assurer la survie de leurs enfants.

Par la force des choses, les femmes doivent, à leur tour, partir sur Toliara pour chercher du travail. C'est ainsi qu'il s'est formé à Toliara une véritable "colonie" de femmes tevondroïne, dont les membres se remplacent sans cesse. Le nombre de ces femmes augmente régulièrement au cours des périodes de soudure. Elles se concentrent surtout dans les quartiers de Tsianaloke-Besakoa, Tsimenatse, Ambalan'aombe, Camoën, Andakoro. Les unes se font bonnes chez les Indiens, et les autres se livrent à des activités lucratives comme la vente du riz, des haricots, des lentilles et du pois du Cap etc... Elles grossissent le nombre des *mpanao risoriso*, le marché noir.

Après un an ou deux, certaines d'entre elles reviennent dans leur village d'origine. Le fruit du long séjour est destiné à vêtir et à nourrir la famille. Celles qui sont délaissées par leur mari restent définitivement à Toliara.

De leur côté, les hommes, pères de famille ou non, avec leur seconde femme, restent à l'intérieur. Ce changement de comportement est causé par le besoin de se tourner vers les activités agricoles.

Les transhumants, qui s'installent temporairement à l'intérieur, pratiquent l'agriculture. Ils se sédentarisent et demandent des terres à leurs beaux-parents. S'ils sont deux frères transhumants, ils s'organisèrent de telle sorte que le gardiennage se fasse à tour de rôle.

Après la récolte, ils rentrent sur le littoral accompagnés de leur jeune femme Fofiendravo, et y restent, au plus, durant un mois. Les produits sont distribués entre les membres de la famille, les enfants et la première épouse, après l'accord de la seconde femme. En cas de bonne récolte, on achète des bœufs, des moutons ou des chèvres.

Le mariage avec les femmes de l'intérieur est une stratégie politique et économique. Les hommes peuvent acquérir facilement des terres pour leur troupeau et pour l'agriculture, mais ils gagnent une compagne qui va les aider pour les travaux agricoles.

CONCLUSION

Dans la plaine côtière mahafale, région tout à fait marginale, vivent des groupes assez mobiles qui pratiquent essentiellement l'élevage et utilisent la transhumance qui s'est plus tard transformée en migration temporaire.

Le groupe de transhumants a fini par se fixer dans les régions de pâture pour pratiquer l'agriculture. Cette situation est à l'origine de la polygamie qui a conduit à établir des rapports sociaux et économiques entre les Fofiendravo de l'intérieur et les Tevondroïne.

La plaine côtière qui était autrefois une terre d'accueil, est devenue zone de départ. Les départs sont consécutifs aux années de sécheresse prolongées, qui mettent en péril l'avenir agricole du pays.

Malgré les conditions naturelles défavorables à l'implantation humaine, les habitants du littoral restent attachés à leur pays.

La question se pose de savoir s'il y a désertification naturelle de la plaine côtière ou si l'accroissement démographique est la cause fondamentale de sécheresse ?

L'ORGANISATION TERRITORIALE TEVONDRONE-TEMAHALEOTSE DU LITTORAL NORD-MAHAFALE (*)

par :

**CHARLES I. H., RAKOTOARITSIMA B., RANDRIAMANARINA J. F. R.
RASIJA A., ROMAIN G.**
étudiants de Licence en Géographie

sous la direction de

RAKOTOMALALA Léopold.

Le vrai territoire tevondroñe-temahaleotse est limité :

- au nord par Soalara-Anakao,
- à l'est par le rebord occidental du plateau mahafale,
- au sud par Anakarake,
- à l'ouest par le canal de Mozambique.

Cependant, cette délimitation historique ne correspond plus au domaine d'occupation actuelle de ces deux groupes.

Nous savons que de tout temps la transhumance a provoqué un départ hors-zone des populations du littoral. Ce déplacement saisonnier peut évidemment s'étendre sur plusieurs dizaines voire sur une centaine de kilomètres.

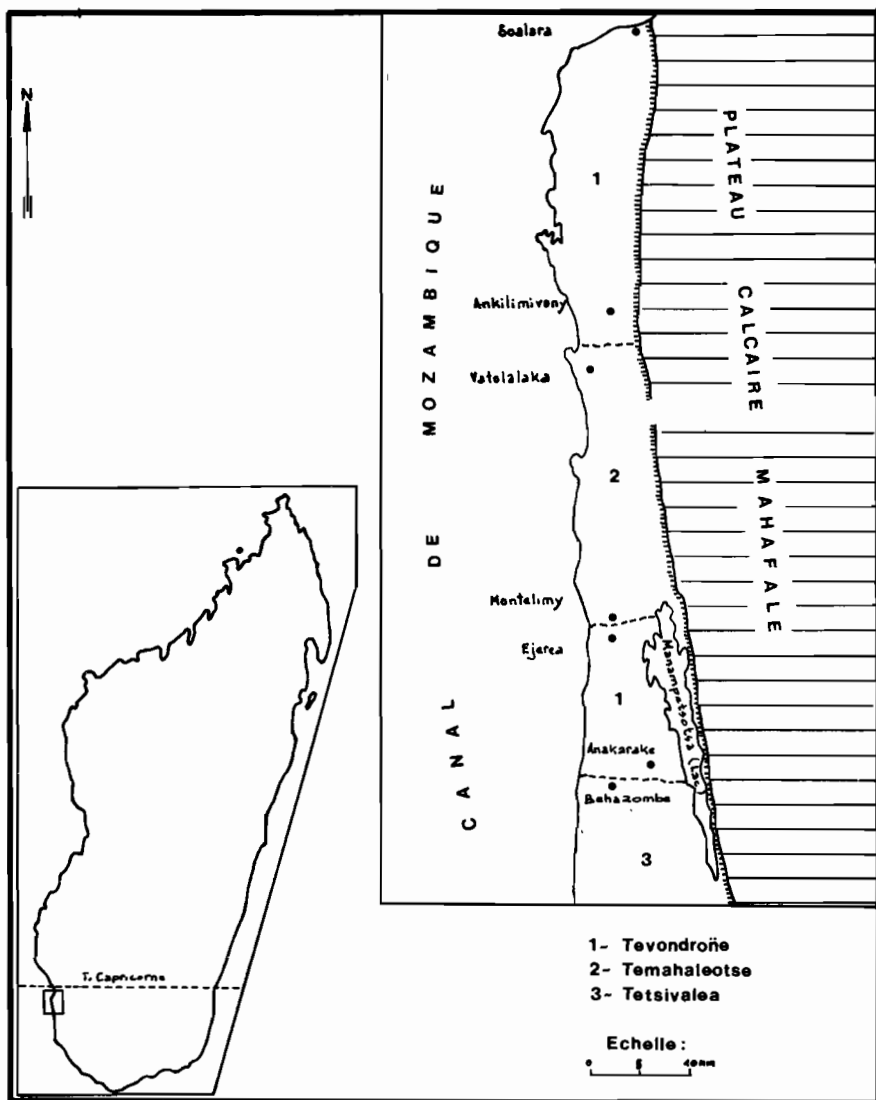


Fig.1: Localisation de la zone d'étude.

Néanmoins, depuis ces dix dernières années, cette coutume tend de plus en plus à disparaître. En effet, depuis le début des années quatre vingt, des familles entières quittent le littoral pour s'installer dans le Mahafale intérieur. D'autres préfèrent se diriger vers d'autres régions extérieures: aux environs de Toliara, le long de la Route nationale 7, dans le couloir d'Antseva, à la SAMANGOKY, aux environs d'Ankazoabo, dans le Menabe... Cette migration à caractère de plus en plus définitif va désormais élargir l'ancien territoire, *tanendraz*à.

Notre travail consiste à éclairer de façon succincte, cet éclatement spatial.

Une méthodologie très simple et très souple a été appliquée. Partant d'Ejerea (sur la carte du FTM Marofijery), notre village-exemple, nous avons remonté vers l'intérieur pour aboutir à Itomboñe, le pôle d'attraction le plus proche pour ces migrants de la zone côtière mahafale. Le plan en trois parties que nous allons adopter suit cette démarche.

I

LES CONDITIONS DE L'IMPLANTATION HUMAINE

A. LES CONTRAINTES D'UN MILIEU SUB-ARIDE

1. Une plaine côtière sableuse

Le territoire tevondroñe-temahaleotse se situe, dans son ensemble, sur une plaine littorale constituée par des matériaux dunaires de type grés-sableux et par des dépôts marins. C'est sur ces grès calcaires que sont implantés les villages. Ces terrains constituent ainsi le support de la vie agro-pastorale de la région. Leur extension correspond de manière sensible à l'espace utilisé par les populations.

2. Un climat à faibles précipitations

La température, d'une façon générale, reste moins élevée sur cette bordure côtière que dans la région intérieure.

Les précipitations, par contre, sont insignifiantes. Les rosées en constituent l'essentiel. C'est sur cette partie côtière que se situent les stations les moins arrosées de Madagascar avec une moyenne inférieure à quatre cents millimètres par an.

- Soalara	274,4 mm
- Anakao	310,8 mm
- Itampolo	357 mm

Toutefois, au fur et à mesure que l'on remonte vers l'intérieur, les chiffres de la pluviosité augmentent :

- Betioky-Sud	623 mm
- Ejeda	565 mm

Cette différence explique le phénomène de transhumance, c'est-à-dire la recherche de pâturages dans les zones où les réserves fourragères sont beaucoup plus abondantes.

3. Des ressources en eau insignifiantes

La plaine est dépourvue de tout réseau hydrographique pérenne. Ce qui représente un obstacle majeur pour l'alimentation en eau des hommes et du bétail. Les puits, *vovo*, saumâtres, constituent les seules ressources utilisables toute l'année.

4. Une végétation de bush

Le bush xérophile à euphorbes et *Didiera* recouvre l'ensemble du territoire. Cette végétation ligneuse est caractérisée par son adaptation à la sécheresse, soit au niveau des racines, soit au niveau des tiges et des feuilles.

La strate herbacée est à peu près inexistante. Comme chez les espèces ligneuses, certaines de ces plantes herbacées présentent aussi des caractères d'adaptation. Mais elles ont un cycle végétatif annuel toujours très court et une dépendance très étroite vis-à-vis des variations pluviométriques.

Au cours de ce bref aperçu physique, un fait apparaît avec netteté. Les conditions naturelles du littoral présentent des contraintes d'ordre édaphique, climatique et, par conséquent, hydrographique. Les hommes doivent tenir compte de ces réalités dans l'organisation et l'exploitation du territoire.

B. LE ROLE DE L'HISTOIRE DANS LA TERRITORIALISATION DE L'ESPACE

1. Création et structuration de l'espace tevondroñe: de l'Anosy à Vondroñe en passant par Anantsoño

L'une des traditions orales (1) que nous avons recueillies, relate l'histoire d'un certain ENIOMA, devin-guérisseur, fils de ZAFINDRAMITOHAMANA, qui partit de l'Anosy (Fanjahira ?) en direction de l'ouest. Cette tradition ne précise pas les étapes suivies. A la fin de ce voyage, ENIOMA arriva dans la basse vallée de l'Onilahy et s'installa à Anantsoño, près de la baie de Saint-Augustin. Là, il épousa

(1) Informateur : ESOAHERY à Ejerea.

une femme du clan Tetembola. De cette union naquirent trois fils : NDREARERY, NDREOMBELAHY et NDRETOMBOHA. Mais, très vite, les deux premiers entrèrent en conflit avec leur oncle maternel.

NDREOMBELAHY décida alors de remonter vers le nord et fonda à Ankotsaoka (actuel Toliara) le clan Ambalavà.

NDREARERY se dirigea, par contre vers le sud et s'installa à Vondrofo où apparut le clan Tevondrofo. Marié à une femme de la région, il eut six fils qu'il installa progressivement du sud vers le nord pour occuper le territoire compris entre Anakarake et Soalara. Il s'agissait de:

- EMIHELA, l'aîné et donc le successeur de NDREARERY, qui s'installa aux environs du lac Manampetsotsa où il créa le *tarike* (clan) Berohala;

- EHILALA à Maromitilike avec le *tarike* Tantohtatse,
- ESITRAE à Efoetse avec le *tarike* Temarovala,
- EMIHEVITSE à Ejerea avec le *tarike* Tetsihae,
- EMAMAKE à Soalara (sud) avec le *tarike* Tetsialahatse,
- EMITOA à Soalara (nord) avec le *tarike* Taikazonosy.

2. L'apparition de l'enclave Temahaleotse

À la mort de son père NDREARERY, EMIHELA prit donc la direction du clan tevondrofo. Il continua à habiter à Belondoy (actuellement en territoire tetsivalea), au sud du lac Manampetsotsa.

Or, dans ce village de Belondoy vivait aussi un de ses beaux-frères, un certain RALA, Antandroy-Karimbola, de caractère assez turbulent. Constatant qu'à sa mort, cette présence pourrait provoquer un conflit, EMIHELA décida d'installer les enfants de sa deuxième femme ainsi que leur oncle maternel dans un territoire non encore occupé, compris entre Montelimy et Vatolalaka. Cet isolement est à l'origine de l'enclave temahaleotse, prise en étau entre deux portions du territoire tevondrofo (2).

Certains récits relatant l'installation des Temahaleotse parlent d'une migration dirigée par NDRIAMANA, aboutissant ainsi à Beheloka en passant par le couloir d'Itombofo.

Ces deux clans possèdent leur propre *hazomanga lava* (3): à Ankarake pour les Tevondrofo et à Beheloka pour les Temahaleotse.

Ainsi se créèrent au cours des siècles, dans un cadre naturel assez original, deux territoires tevondrofo et temahaleotse, que nous avons délibérément choisis de regrouper en une seule entité, en raison des circonstances historiques que nous avons indiquées. D'ailleurs, les Tevondrofo forment avec les Temitongoa et les

(2) Informateur : Jean VELONAZATSE à Montelimy.

(3) Poteau cérémoniel où, lors de la circoncision (savatse), se réunissent les membres d'un même clan.

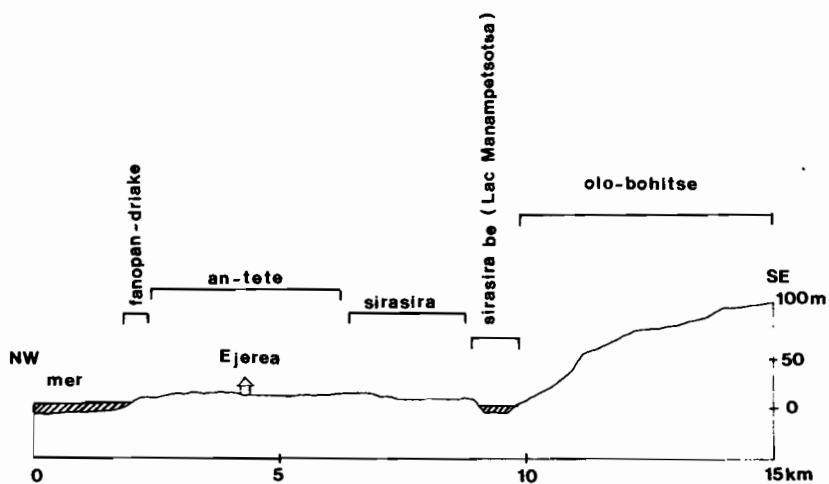


Fig.2: Coupe SE-NW du littoral mahafale.

Temilahehe la grande confédération clanique des Tokobeitelo (grand trépied) qui occupe cette partie littorale du Sud-Ouest de Madagascar. Les Temahaleotse ne sont, dans ce cas, qu'un sous-groupe apparenté.

Il nous reste maintenant à choisir un cas permettant de définir les caractéristiques d'une organisation territoriale.

II

EJEREA : UN EXEMPLE D'ORGANISATION TERRITORIALE

A. UNE UNITE D'HABITAT FORMEE DE ZOLIKE

1. Le site d'Ejerea

La coupe schématique ouest-est (Fig.2) de la plaine côtière mahafale fait apparaître les subdivisions suivantes :

- le rivage (*fanopan-driake*),
- la zone des dunes (*an-tete*),
- la zone des dépressions salées, (*sirasira*),
- le grand talus dominant la plaine, (*olo-bohitse*).

Le village d'Ejerea se situe au niveau de l'*an-tete*, c'est-à-dire sur les sols grésocalcaires portant essentiellement une végétation à prédominance d'euphorbes (surtout du *samata foty*).

2. *Tarike* et répartition spatiale de l'habitat

A Ejerea cohabitent huit lignages, *tarike*, dont un *tarike* temahaleotse qui a pris femme chez les Tevondrofitse et qui a décidé de s'y installer.

Chaque *tarike* est regroupé spatialement dans une cellule familiale appelée *zolike* (Fig. 3a). Mais, pour des raisons que nous n'allons pas évoquer ici, un *tarike* peut se scinder au niveau d'un même village en deux ou trois *zolike*.

3. Le *zolike* du *tarike* Mahimba

Ce *zolike* est réparti en trois sous-ensembles (Fig. 3b) correspondant aux trois frères du *tarike*.

Fig.3a: Répartition des zolike à EJEREA.

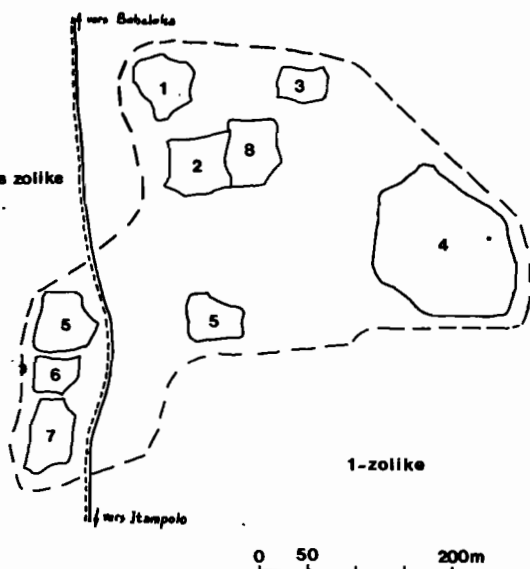
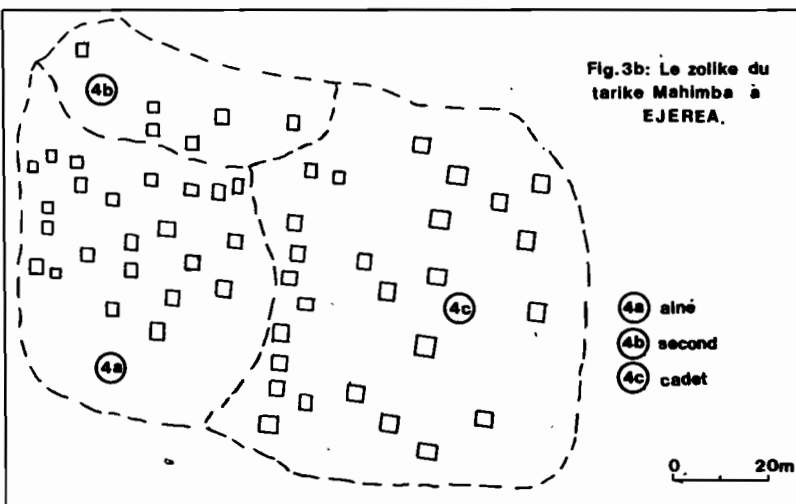


Fig.3b: Le zolike du tariki Mahimba à EJEREA.



L'ainé, *zoke*, occupe la partie sud-ouest du regroupement. C'est lui qui détient le *hazomanga fohé* (4) à l'heure actuelle car il était le second, *mpamitse*, du *Mpitoka* (chef de lignage) défunt.

C'est dans le nord-ouest que s'installe la famille du second frère, *añivo*.

Enfin, à l'est, on a le cadet, *zay*.

Toutes les cases de ce *zolike* sont construites en végétal.

B. L'ESPACE UTILISE (fig. 4)

1. Les terroirs agricoles

La polyculture est de règle dans cette plaine littorale mahafale. On y retrouve, en effet, les cultures suivantes :

- du sorgho (*ampemba, bajiry*),
- des pois (*lojy, antsamby*),
- du maïs (*tsako*),
- du manioc (*balahazo*),
- des cucurbitacées (*voazavo, voatango...*).

Elles sont évidemment installées sur les sols grésos-sableux déjà mentionnés, qui se répartissent en deux types essentiels en fonction de leur humidité :

- sur des sols assez secs, *tane maïke*,
- sur des sols beaucoup plus humides, *tane joba*.

Cette association entre cultures et aptitudes pédologiques se matérialise par la présence de champs clôturés, *vala*.

2. Sarike et monto : no man's land du littoral

En dehors des *vala* qui sont constamment aménagés, apparaissent, au niveau de l'espace utilisé, des zones pratiquement vides de toute activité culturale. Il s'agit des *sarike* et des *monto* qui servent de pâturages pour les troupeaux (zébus, chèvres, moutons) du village.

Néanmoins, ce no man's land englobe de temps en temps des champs de brûlis, *tetike*. Ce sont en général les *tetike* délaissés qui donnent naissance à cette végétation secondaire, *sarike*.

(4) Poteau cérémoniel de chaque *tarike* pour les petites cérémonies du genre *soro*.

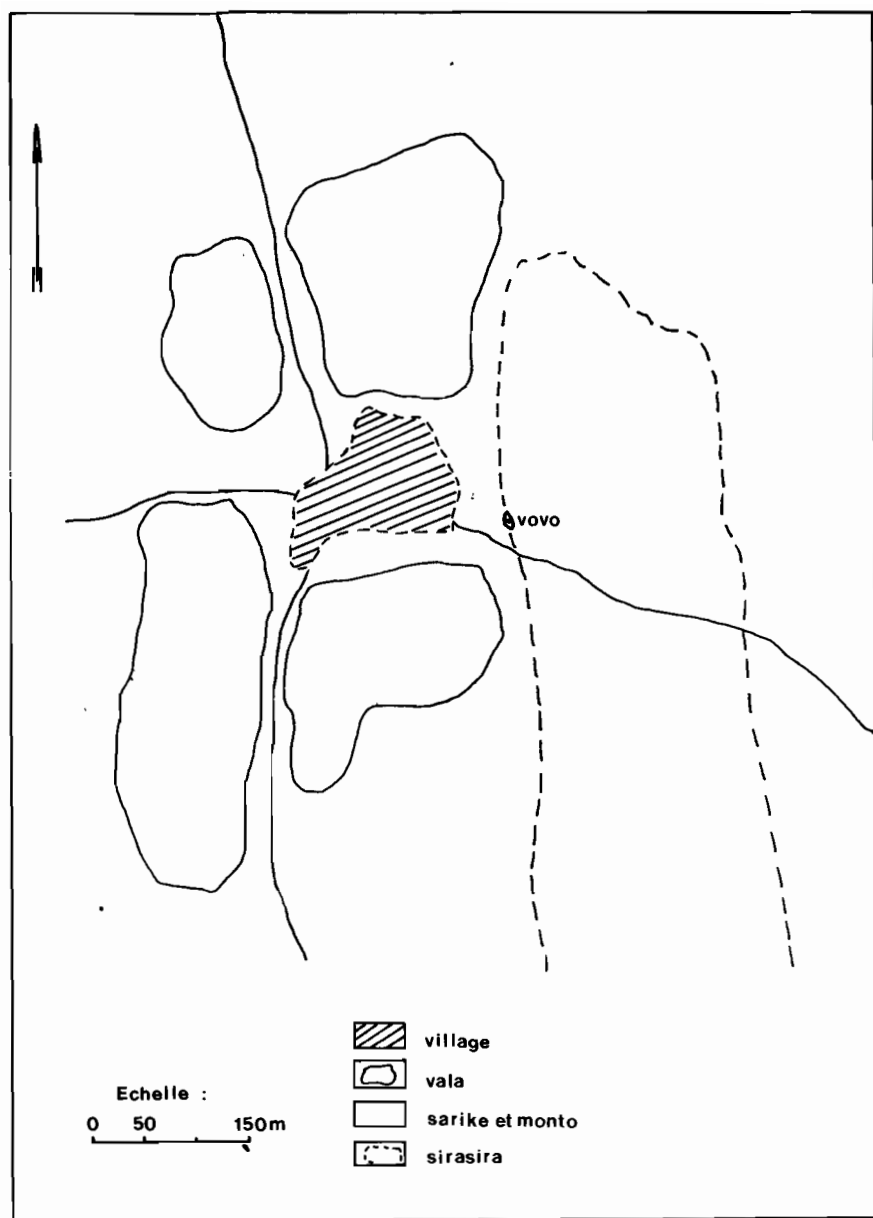


Fig. 4 : Ejerea et son espace utilisé.

3. Les pâturages éloignés du Mahafale intérieur

Nous reviendrons, dans la troisième partie de ce travail, sur le déroulement de la transhumance du littoral vers l'intérieur.

Quant à l'espace utilisé, nous ne saurions oublier de signaler les zones de pacage aux environs d'Itombofo, d'Iambory et d'Andremba. Elles font partie du territoire d'Ejerea dans la mesure où, à l'heure actuelle, des familles tevondrofo y résident définitivement. D'ailleurs, les liens matrimoniaux très fréquents qui se tissent entre eux et les Renelime tompontane font en sorte que ces migrants du littoral se sentent désormais comme chez eux dans leur propre village.

La réunion de ces trois éléments (habitat, *vala-sarike-monto*, pâturages éloignés) forme un tout qui n'est pas autre le territoire d'Ejerea. Leur complémentarité n'est plus à démontrer. Il suffit alors qu'un des maillons connaisse des difficultés pour que la machine ne tourne plus d'une façon convenable. C'est ce qui se produit, depuis le début des années quatre-vingt, avec l'apparition d'un déficit pluviométrique de plus en plus ressenti sur le littoral.

III

SECHERESSE, TRANSHUMANCE ET MIGRATION

A. LA SECHERESSE, FACTEUR ESSENTIEL DE LA DESORGANISATION DU TERRITOIRE ?

La sécheresse n'est pas un phénomène nouveau pour cette partie de Madagascar. Les enquêtes menées auprès des vieillards de la région nous apprennent qu'il existait déjà, au début du XXe siècle, des années sèches. Ces populations ont donc toujours vécu avec des insuffisances pluviométriques. Elles corrigeaient, alors, les fluctuations climatiques par un départ vers l'intérieur qui pouvait s'étendre sur plusieurs mois, voire deux ou trois ans. Le retour s'effectuait à la bonne saison.

Actuellement, ce retour apparaît de plus en plus rare. Deux raisons majeures sont à l'origine de cette situation.

Tout d'abord, les contraintes physiques imposent une production toujours faible et insuffisante, de sorte que ce littoral est inadapté aux fortes densités humaines. La charge démographique apparaît strictement limitée. Aussi, une grande partie de la population (les jeunes surtout) est obligée de rester en dehors du *tanendrazana*.

Par ailleurs, depuis un certain temps, on assiste à une crise permanente des ressources vivrières, liées à la sécheresse et à l'augmentation considérable du prix des produits importés. L'économie de marché n'est plus étrangère à la société tevondrofo-temahaleotse. Ainsi, le développement des rapports monétaires a pu

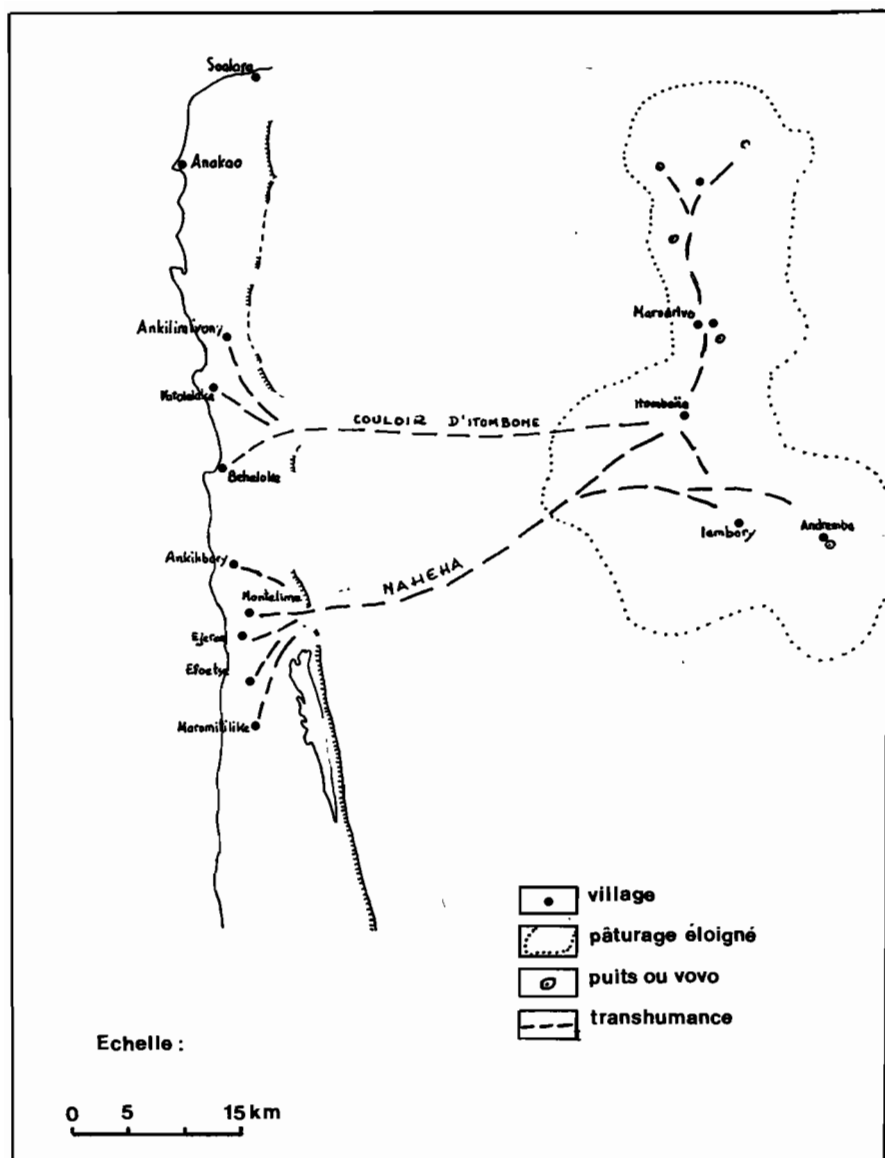


Fig. 5 : Les pâturages éloignés du Mahafale intérieur.

entraîner une vague d'expropriation chez les petits producteurs (vente d'une partie de la production et des quelques têtes de bétail dont ils disposent). A la fin, ils sont contraints à l'émigration.

Des trois causes énoncées, les deux dernières nous semblent les plus fondamentales dans la mesure où la sécheresse n'est qu'un révélateur d'une société coincée entre son milieu écologique et la difficile insertion dans une économie de marché.

B. DE LA TRANSHUMANCE A LA MIGRATION

1. Itomboïe, Andremba, Iambory, zones traditionnelles de transhumance

La transhumance s'est surtout développée avec la colonisation, quand régnait un certain atmosphère de sécurité. Elle consiste en "un déplacement cyclique et simultané du bétail et d'une partie de la population, excluant le transport d'une part importante du capital domestique (habitat notamment)".

Chaque village côtier tevondroïe-temahaleotse possède ses périmètres de transhumance (Cf. Annexe). En ce qui concerne le littoral nord mahafale, deux itinéraires sont toujours possibles pour rejoindre ces campements intérieurs (Fig. 5) :

- en suivant la route reliant Beheloka à Ambatry pour les transhumants venant des villages du nord;
- en passant par Naheha, sur le plateau calcaire, au nord-est du lac Manampetsotsa, pour les transhumants du sud.

Le départ ne s'effectue pas à n'importe quel moment. Il faut consulter avant tout un devin-guérisseur *ombiasa* pour désigner le jour favorable et, éventuellement, effectuer un sacrifice, *soro*, pour demander la bénédiction des ancêtres. Au cours du trajet, un ou deux arrêts sont toujours nécessaires, afin de permettre aux troupeaux de se reposer.

De la fin Novembre jusqu'au début du mois de Juin, une atmosphère d'effervescence règne dans les dépressions d'Andremba et d'Iambory, ainsi qu'aux environs d'Itomboïe.

2. Une migration de plus en plus intense.

Il est évident qu'avec la désorganisation ou, plus exactement, avec l'éclatement de l'ancien territoire clanique, la fuite vers d'autres zones beaucoup plus fertiles reste la meilleure solution pour les Tevondroïe et les Temahaleotse.

Après avoir commencé de façon modeste, cette migration définitive s'est fortement accentuée par la suite. Actuellement, à la place des anciens campements à boeufs, *kialo*, se dressent de véritables villages permanents (devenus même des *Fokontany*, ou cellules villageoises de base) à population mixte ou homogène. Dans le

cas de Temahaleotse, nous pouvons relever comme installations intérieures permanentes: Sarevata, Ankibo, Tanikibo, Miarintsoa...

On assiste aussi à l'existence d'un mouvement en direction du nord et du nord-est:

- vers Toliara (Sans Fil, Andakoro, Tsimine, Ampasikibo, Besakoa, Betania, Ampasinabo, Besasavy, Antanikidoy, Betsingilo...),

- dans le Bas-Fihireña (Marofatika, Andalavy...),

- le long de la Route nationale 7 (Ankiliberengy, Befoly, Anjapimirahalahy, Andaromihomaka, Andalagnabo, Vineta, Tranokaky...),

- dans le couloir d'Antseva,

- aux environs d'Ankazoabo,

- à la SAMANGOKY (Société d'Aménagement du Bas-Mangoky),

- dans le Menabe (Morondava, Andamoty, Misokotse...).

Toutefois, ces migrants entretiennent toujours des liens étroits avec les membres de leur famille restés au *tanendraz*a. La préservation de la cohésion sociale constitue l'aspect le plus caractéristique de la société mahafale..

CONCLUSION

Devant cette "évaporation humaine" qui affecte le littoral mahafale, la sécheresse n'est que le catalyseur d'une société "coincée" entre un milieu naturel répulsif et un système économique où les rapports marchands détiennent une place de plus en plus importante.

La désorganisation du territoire clanique se révèle ainsi irréversible, à moins que ne soient adoptées des solutions de secours ou d'urgence.

La tâche du géographe-chercheur est de saisir les phénomènes pour pouvoir expliquer les multiples mécanismes spatiaux. C'est aux responsables-décideurs de démontrer leur capacité de compréhension.

ANNEXES

Village et appartenance clanique	Pâturages éloignés de l'intérieur
1. Tanandranto (Tevondroñe)	- Manandafo - Andranomasy - Andremba
2. Maromitilike (Tevondroñe)	- Marolalitse - Antaimby - Ambolele - Tokoendolo - Lohalambo
3. Efoetse (Tevondroñe)	- Ambolele - Tokoendolo - Andranomasy
4. Ejerea (Tevondroñe)	- Itomboñe - Iambory - Andremba
5. Montelimy (Temahaleotse)	- Sarevata - Añolotse - Ankibo
6. Beheloka (Temahaleotse)	- Bealitany - Ankibo - Anjamatavy - Ampotaky - Miarintsoa
7. Ankilimivony (Tevondroñe)	- Itomboñe - Miarintsoa

GLOSSAIRE

Añivo	: au milieu
An-tete	: sur la terre ferme. Par opposition à <i>an-driake</i> , sur la mer.
Fanopam-driake	: là où les vagues viennent se briser. Rivage.
Fokontany	: cellule villageoise.
Hazomanga	: poteau cérémoniel.
Kialo	: campement à boeufs.
Monto	: tout ce qui est extérieur où village. <i>Monto</i> correspond à l'espace utilisé par les villageois et plus particulièrement à l'espace pastoral.
Mpamitse	: second du chef du lignage ou du clan.
Mpitoka	: le patriarche, le chef du clan.
Olo-bohitse	: litt. le rebord d'une montagne. <i>Olo-bohitse</i> correspond ici à l'escarpement occidental du plateau calcaire mahafale.
Ombiasy	: devin-guérisseur.
Renelime	: litt. cinq mères. Il s'agit ici des premiers clans qui avaient occupé le Mahafale avant l'arrivée de la dynastie Maroseraña. Ils sont où nombre de cinq: Ntaiafo, Ntalaotse, Ndrianaivo, Tañalaña et Besahoatse.
Samata foty (ou <i>Famata foty</i>)	: <i>Euphorbia stenoclada</i> .
Sarike	: formation végétale secondaire issue essentiellement d'un défrichement ou <i>tetike</i> .
Sirasira	: sols salés.
Soro	: cérémonie.
Tane Joba	: sols beaucoup plus humides.
Tane Maike	: sols secs.
Tanendrazza	: litt. terre des ancêtres.
Tarike	: lignage.
Tetika ou Tetik'ala	: défrichement.
Tompontane	: litt. les maîtres de la terre. Ce sont les premiers occupants d'une région.
Vala	: champs clôturés.
Vovo	: puits.
Zay	: cadet.
Zoke	: aîné.
Zolike	: regroupement spatial des cases d'un <i>tarike</i> .

BIBLIOGRAPHIE

- BATTISTINI R. (1964), *Géographie humaine de la plaine côtière Mahafaly*, Thèse, Paris, éd. CUJAS, 197 p.
- BERNARD A. (1978), *Essai sur la transition de la société mahafaly vers les rapports marchands*, Paris, ORSTOM, 406 p.
- HOERNER J. M. (1986), *Géographie régionale du Sud-Ouest de Madagascar*, Antananarivo, Ass. Géographes Madagascar, 189 p.
- RAKOTOMALALA L. (1986), *Réflexions sur la notion d'espace pastoral dans le Sud-Ouest de Madagascar*, in *Recherches pour le Développement, sér. Sc. Homme et Société*, n° 1, pp. 23-27.

LA FORET DANS LE MAHAFALE AUX XIX^e ET XX^e SIECLE

par

Manassé ESOAVELOMANDROSO

Au XIX^e siècle, le pays mahafale était réputé très peu peuplé. Les étrangers qui s'y aventuraient (traitants et explorateurs) ne pouvaient emprunter que les cours d'eau (l'Onilahy navigable, les autres fleuves et rivières à sec huit mois sur douze) seules voies de communication au milieu des fourrés, des forêts-galeries et de cette "mer de *raketa*" qui avait arrêté Catat dans sa marche vers le sud, en 1890. Les commerçants, européens ou créoles, ne voyaient, et, parfois, ne fréquentaient que les rares villages situés au bord de la mer, et devinaient à peine l'existence de ceux qui sont bâtis derrière la dune flamandienne. Aujourd'hui encore, rares sont les villages-rues. Il faut donc parcourir le pays pour découvrir qu'à l'intérieur de leurs territoires claniques (plaine côtière et certaines zones de la péninsule), les Mahafale, agro-éleveurs, habitaient et continuent à habiter des "villages-clairières", afin d'assurer leur propre sécurité et celle de leur bétail.

Ainsi, sauf dans le *Fatrambe* -zone des grands pâturages de la partie orientale de la péninsule- les Mahafale vivent dans et de la forêt. Jusqu'à la conquête coloniale, cette forêt à la fois sacrée, nourricière, refuge en cas de danger ou rempart contre les attaques ennemies, est respectée. Délibérément ou non, le colonisateur viole cette forêt où s'enfuient et où se cachent les populations qu'il veut contrôler. A sa suite, le chrétien transgresse les *faly* ou interdits qui, jusque-là, préservent des attaques de l'homme, des périmètres de forêts ou certaines essences. Enfin, sous couvert de modernisme ou de progressisme, certains individus, dans les zones à peuplement hétérogène, dénonçant ce qu'ils appellent "superstitions dépassées", ne respectent plus ni les arbres tabous, ni les forêts sacrées.

FORET RESPECTEE ET VENEREE, JUSQU'A LA FIN DU XIX^e SIECLE

Dans l'histoire du peuplement du pays mahafale, les traditions orales des groupes réputés *tompon-trano* (autochtones ou propriétaires des terres) s'accordent à dire que les ancêtres fondateurs qui vivaient avant tout de chasse, de cueillette et, à peine, d'agriculture, construisaient leurs maisons dans des clairières étroites. Selon d'autres traditions, certains groupes, aux XVI^e et XVII^e siècles, descendaient du plateau calcaire (domaine par excellence de la forêt) pour s'établir dans la plaine côtière, ou ils aménageaient dans des clairières situées en bordure des *alabey* (forêts épaisses) de la péninsule, d'où ils essaient de sortir. Ce mouvement qui pousse les populations à s'éloigner du cœur de la forêt correspond à une période de l'histoire mahafale caractérisée par une notable augmentation de la population, concomitante au développement de l'agriculture et à un début de capitalisation du bétail (1). S'affirment alors et se partagent le pays mahafale, les groupes *maroseraña*, *renetane* et *renelime*. Les plus dynamiques ouvrent de nouvelles clairières, étendant ainsi leurs territoires. Les villages sont donc noyés dans la forêt, reliés entre eux par des sentiers tellement peu marqués qu'un étranger devine avec peine leur existence.

Du XVI^e siècle à la fin du XIX^e siècle, à l'intérieur d'un territoire clanique, le cœur, ou certains périmètres de la forêt, sont déclarés sacrés, soit parce que des esprits ou des forces surnaturelles sont censés y résider, soit parce que les ancêtres morts y reposent. Ces "domaines des dieux", les vivants ne s'y aventurent qu'exceptionnellement: pour y enterrer les défunts ou y rechercher les zébus égarés. Et quand ils sont là, ils ne doivent ni couper les arbres, ni prendre le bois mort, encore moins allumer du feu, sauf pour le besoin d'une cérémonie funéraire. En effet, ces arbres appartiennent aux "dieux" ou sont leurs demeures. Les couper ou les brûler, c'est attenter à la vie des divinités, et donc non seulement se condamner soi-même mais attirer sur son groupe leur courroux.

D'autres périmètres de la forêt peuvent abriter un ou plusieurs sanctuaires. Les gens s'y rendent souvent pour célébrer des cultes, mais ils doivent se garder de provoquer des changements dans l'état des lieux.

Ainsi, dans ces deux cas (forêt-sanctuaire et forêt "demeure des dieux") les hommes ne doivent pas porter atteinte à l'intégrité du *ala*. Tout manquement à cette règle est sanctionné par le paiement d'un ou de plusieurs zébus qui sont sacrifiés pour implorer le pardon des "dieux". La récidive peut entraîner l'exclusion du groupe.

Ces parties sacrées de la forêt sont moins étendues que celles que l'on peut appeler "profanes" où le bétail pâture et d'où les hommes tirent leurs vivres et leurs médicaments.

Jusqu'à la colonisation, les Mahafale vivaient autant sinon plus des produits de la chasse et de la cueillette que des produits de l'agriculture et de l'élevage. La chasse au sanglier, au *haolo* (boeuf sauvage ou retourné à l'état sauvage), aux oiseaux

1. Cette augmentation de la population est difficile, voire impossible à chiffrer. Mais, sans elle, on comprendrait mal l'extension des cultures et la constitution de grands troupeaux de zébus dont la garde et surtout la défense nécessitent un certain nombre de guerriers.

(pintade, canard, pigeon vert, etc.) fournit l'essentiel des viandes consommées par les Mahafale. La capture de hérisson et de *trandrake* (tanrec...) et la prise de miel, apportent des compléments importants à leur ordinaire. Les baies et fruits, ainsi que les racines (*sosa*, *fangitse*, *velae*, *babo*...), que les enfants apprennent à reconnaître, à cueillir et à déterrer dès leur jeune âge, fournissent une bonne partie de l'alimentation mahafale. La forêt est donc un réservoir naturel de vivres, à l'époque inépuisable, dans la mesure où le nombre des habitants est peu élevé eu égard à la superficie des territoires claniques.

Dans le dernier tiers du XIXe siècle, la vague du caoutchouc aurait pu, à la longue, entraîner la disparition du *kompitse* et du *lombiry* (plantes à latex), mais elle n'avait pas duré. Par ailleurs, le *lombiry* étant un poison, son épuisement n'aurait pas constitué une perte énorme pour les hommes. Les achats de *somotsala* (lichen tinctorial) effectués par les traitants étrangers apportaient des ressources supplémentaires aux Mahafale. Ainsi la cueillette pour satisfaire les besoins des habitants ou ceux des commerçants européens ou créoles ne provoquait aucune prédation.

La forêt est aussi une réserve de médicaments. Les plantes médicinales utilisées pour soigner aussi bien les hommes que le bétail sont protégées. Les enfants apprennent très tôt à les reconnaître, non seulement pour pouvoir les utiliser en cas de besoin, mais aussi pour empêcher les zébus, les caprins et les ovins de les brûler.

Enfin, les arbres sont assez bien individualisés. Certaines espèces, et uniquement elles, peuvent être utilisées pour construire une maison; d'autres servent exclusivement pour les cérémonies funéraires. Seules quelques catégories de plantes peuvent servir à la cuisson des aliments. Parfois, des arbres, souvent des *kily* (tamariniers) et des baobabs, servent à recueillir le cordon ombilical des nouveau-nés marquant ainsi, et l'intégration de ces derniers dans les groupes de leurs pères, et le droit de propriété de ces groupes sur les lieux où ils sont implantés. Enfin des arbres qui rappellent l'histoire d'un ancêtre sont assimilés à eux.

Pour toutes ces raisons, même dans les forêts "profanes", le Mahafale n'abat pas les arbres à l'aveuglette, et n'allume pas le feu qu'il risque de ne pas contrôler, de peur d'endommager les arbres-tabous. Le *tetek'ala* (littéralement couper en petits morceaux la forêt avant d'y mettre le feu) n'est pas une petite entreprise individuelle. Tout le village est impliqué, et l'ancien doit organiser un sacrifice afin de demander, aux ancêtres et aux dieux, leur autorisation et leur bénédiction pour ce nouveau champ que le groupe crée.

Sacrée ou profane, la forêt est donc respectée. Elle l'est d'autant plus qu'elle constitue un élément important du système de défense mahafale.

Les villageois mahafale n'ont ni enceinte ni fossé pour les protéger. Noués dans la forêt, ils sont défendus par cet élément naturel. "Villages-clairières", ils sont d'autant plus imprenables que la forêt qui les entoure est épaisse. Les euphorbes, les épineux et les *raketa*, plantés à dessein ou sélectionnés, forment des haies vives qui renforcent le système défensif. La tradition orale vante l'efficacité de ce dernier en rappelant les troupes ennemies qui sont passées à côté des villages sans les découvrir. L'armée coloniale l'a appris à ses dépens lors de la pénétration du pays. Dans les chemins étroits bordés d'épineux ou de *raketa*, les militaires avancent à la queue leu-leu. Les Mahafale qui évitent les batailles rangées multiplient les embuscades au cours desquelles ils cherchent à abattre le chef de la colonne. Ce type de guerre a été très meurtrier pour le corps expéditionnaire, car une fois l'officier ou

le sous-officier tué, "les hommes démoralisés ne cherchent qu'à rallier le camp, harcelés par un ennemi invisible" (2). Pour prévenir une défaite, les villageois -plus particulièrement les femmes et les enfants- s'enfuyaient vers la forêt qui représente un refuge plus sûr que leurs clairières. En cas de défaite aussi, ils s'y réfugiaient afin de reconstituer leurs forces ou d'échapper à leurs vainqueurs, c'est-à-dire d'échapper à l'esclavage. La forêt est, là, "terre de liberté".

Pour ses multiples fonctions, la forêt mahafale a été préservée jusqu'à la conquête coloniale. En dépit de conditions écologiques peu favorables, le taux d'emboisement du pays devait être important. Sous la conjonction de plusieurs facteurs, cette situation allait changer dès les premières années du XIXe siècle.

II

FORET VIOLEE ET SACCAGEE AU XX^e SIECLE

La conquête et l'occupation coloniale ont projeté le pays mahafale dans une autre monde. Les différentes innovations consécutives à l'imposition d'une administration nouvelle et d'une économie de marché, les initiatives des chrétiens qui veulent transformer le Mahafale en "homme nouveau", et les efforts de certains partis politiques visant, depuis les années 1950, à combattre la tradition assimilée à tort à la réaction..., sont autant d'agressions subies par la société mahafale. La forêt, elle aussi, subit ces assauts: violée, elle est de plus en plus saccagée.

Les colonisateurs ont vite compris que, non seulement les Mahafale leur échappent -"se volatilissant dans la forêt ou dans un peuplement dense de *raketa*"- mais leur imposent des pertes en leur tendant des embuscades. Ces "barbares, dépourvus de génie militaire et incapables de courage dans l'attaque, mais rusés et fourbes" ne peuvent être vaincus que traqués dans leur refuge. Si, pour les Mahafale, la forêt est le centre par excellence de la résistance, pour les Français, elle est, contrairement aux "centres de pacification", le siège de la barbarie, car elle abrite les "rebelles", les "insoumis", les "irréguliers". Aussi faut-il l'investir, l'isoler des zones soumises, et la pénétrer. Le colonisateur ouvre alors des routes muletières ou charretières, ou des pistes stratégiques traversant les forêts non seulement profanes mais aussi, et surtout, sacrées. La route Ampalaza-Bevoalavo-Ampanihy coupe en deux la forêt d'Ankiririka -nécropole de la dynastie maroseraña du Menarandra- et passe à une vingtaine de mètres à peine des tombeaux royaux. Celle d'Ampanihy à Ejeda, d'une part, longe de trop près la nécropole d'Efihoña de sorte que les Manindriarivo ont dû enterrer leurs morts ailleurs, et, d'autre part, traverse la forêt-nécropole des Maroseraña de la Linta. Celle reliant Betioke à Savazy traverse, elle aussi, la forêt de Manintsy qui abrite les tombeaux des rois de l'Onilahy... Les tracés de toutes ces routes font penser à une action délibérée du colonisateur, qui dénote chez lui la volonté de désacraliser la forêt, et en même temps de contrôler les morts (3), ce qui facilite la soumission des vivants. Les Mahafale, conscients de ce viol de leurs espaces sacrés, mais impuissants devant la force d'occupation,

2. Archives du Service historique de l'armée de terre - Château de Vincennes, France. Travail en cours de M. ESQAVELOMANDROSO.

3. Les archives français ne permettent pas, en l'état actuel de mes recherches de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

déplacent leurs villages pour que les Français ouvrent d'autres routes et délaissent les premières qui passent trop près des tombeaux. Atterrés, ils constatent la rançon de leur défaite: les routes sont pour eux des *tatake* (déchirures de la forêt) et ne cessent de répéter leur regret "*loake i ala iñe*" (la forêt est trouée, la forêt est découverte). Quand les Français gardent leurs routes, les Mahafale limitent les dégâts en déclarant sacrée la partie de la forêt où se trouvent les tombeaux et profane celle qui se trouve de l'autre côté de la route. Cette prescription n'est pas suivie par les non-Mahafale qui, pourtant, sont de plus en plus nombreux à fréquenter ces routes.

Cette entreprise de désacralisation de l'espace a atteint son maximum quand les Français ont obligé les Manindriarivo et les habitants d'Ampanihy à déterrer leurs morts pour installer le terrain d'aviation. Comme déterrer un mort est un sacrilège inconcevable, même entre deux ennemis, ce sont les tirailleurs qui ont "nettoyé" l'endroit choisi, sûrement pas d'une façon innocente (4).

La désacralisation de la forêt mahafale est poursuivie, mais pour d'autres raisons, par les chrétiens en général, et les protestants en particulier.

En prêchant l'évangile, les missionnaires étrangers et leurs émules malgaches dénoncent comme autant de superstitions stupides la croyance des habitants à la sacralisation de la forêt, et le culte que ces derniers rendent à des arbres ou à des bosquets. Ils tournent en dérision les cérémonies célébrées en l'honneur de certains arbres réputés sacrés, ou ayant un pouvoir thérapeutique, ou encore capables d'exaucer les vœux, ou encore demeures d'esprits puissants. Devant l'attachement des paysans à ces croyances animistes, ils deviennent plus agressifs, en brûlant les bosquets ou les arbres sacrés. Étrangers ou proches des étrangers, ils sont craints par les villageois, non pas tellement à cause de leur Dieu tout puissant, mais surtout à cause des relations, réelles ou supposées, qu'ils ont avec l'administration. Le chef de district n'est-il pas catholique ? Les militaires et les fonctionnaires ne fréquentent-ils pas l'église ou le temple ? Tous ces hommes qui, chaque dimanche, viennent écouter les enseignements de leurs "chefs de cérémonie" assimilés à des *mpisoro*, ne sont-ils pas d'accord avec ces brûleurs d'idoles ? Impuissants, les Mahafale mettent cette entreprise délibérée de violation de leur être et d'anéantissement de leurs valeurs sacrées sur le compte de leur défaite, perçue comme un châtement divin.

Comme ces dernières années, le christianisme fait de plus en plus d'adeptes, ou plus exactement touche de plus en plus de monde, grâce aux dispensaires ouverts par les missionnaires et qui se substituent aux postes médicaux officiels non approvisionnés en médicaments, et grâce aussi aux distributions de vivres ou d'effets vestimentaires, quelques villageois viennent grossir les rangs des habitants des villes pour ne plus vénérer la forêt, même si délibérément, ils ne transgressent pas les *faly* ou interdits. Les esprits ont déserté la Route Nationale 10 comme les alentours des villes habitées par une population hétérogène (Mahafale, autres Malgaches, étrangers) qui ne connaît ni ne respecte les *falin-tane* (le tabous du pays). Dans ces zones devenues *tanem-bazaha* (terre des *vazaha*, c'est-à-dire terre des étrangers), et donc *tsy manam-paly* (n'ayant pas de tabou), les *tetek'ala* se multiplient. Ce mouvement s'étend et touche surtout la plaine qui, depuis la "paix coloniale" est colonisée par des membres de groupes claniques différents. Il en est de même de la partie orientale du plateau calcaire non habitée. Sur ces "terres neuves" où ne reposent leurs ancêtres, où ne demeurent leurs dieux, les Mahafale usent et abusent de la hache et du feu.

4. La tradition rapporte que c'est le représentant du groupe adversaire de celui des Manindriarivo qui se serait entendu avec le chef du district pour choisir cet endroit.

Cette disparition du couvert végétal sur une partie notable du Mahafale est aggravée par les attaques du modernisme.

L'introduction de la chèvre angora et son élevage à grande échelle, imposée aux paysans par l'administration coloniale dans les années 1940, ont contribué à l'accélération de la déforestation. En effet, non seulement elles broutent tout ce qu'elles trouvent, mais, en plus, leurs maîtres doivent couper pour elles toutes les branches des *kile* (tamariniers). Ces bêtes dévastent tellement tout à leur passage que les paysans les comparent à des *valala* (sauterelles). Voilà pourquoi, malgré l'apport en numéraire que représente sa toison -matière première pour les tapis mohair- les Mahafale préfèrent les *osy gasy* aux chèvres mohair et croisent ces dernières avec les premières pour s'en débarrasser.

Autant que la chèvre angora, les discours politiques de ces dernières années, mal compris par les éléments qui échappent ou qui veulent échapper à un contrôle social déjà peu efficace dans les zones à peuplement hétérogène, précipitent la déforestation. Voulant faire fortune sans risque ni effort, ils dénoncent pêle-mêle, sous couvert de progressisme, les "superstitions rétrogrades", et les "croyances aliénantes entretenues par les aînés ou les anciennes familles dirigeantes". Poussant à la production à outrance, ils procèdent à des défrichements désordonnés qu'ils ne mènent pas toujours jusqu'au bout, et brûlent de gros tamariniers pour en tirer du charbon.

Jusqu'à la conquête coloniale, le Mahafale était un pays boisé, "impénétré". La cohésion des sociétés claniques explique le respect que tout un chacun porte à la forêt qui remplit plusieurs rôles vitaux. Au XXe siècle, sous les assauts du colonisateur, du chrétien et du "progressiste", la forêt est désacralisée, et recule devant le fer et le feu. Ce mouvement peut s'expliquer par la situation qui prévaut actuellement dans le Mahafale. Dans les zones à peuplement hétérogène, la société, en voie de destruction est incapable d'imposer à ses membres les mêmes valeurs et la même discipline. Or, au même moment, l'état, par l'intermédiaire de son service des eaux et forêts n'arrive pas, ou ne cherche pas, à faire respecter ses propres lois qui répriment l'abattage d'arbres sans autorisation préalable. Dans les deux cas, on se trouve en présence d'une crise d'autorité qui, si elle continue, risque de rendre irréversible, la déforestation en pays mahafale.

MIGRATION D'UN GROUPE DU LITTORAL VERS LA PENEPLAINE : LES TELAVAPOSA

par

Paul RABIBISOA RAVOAY

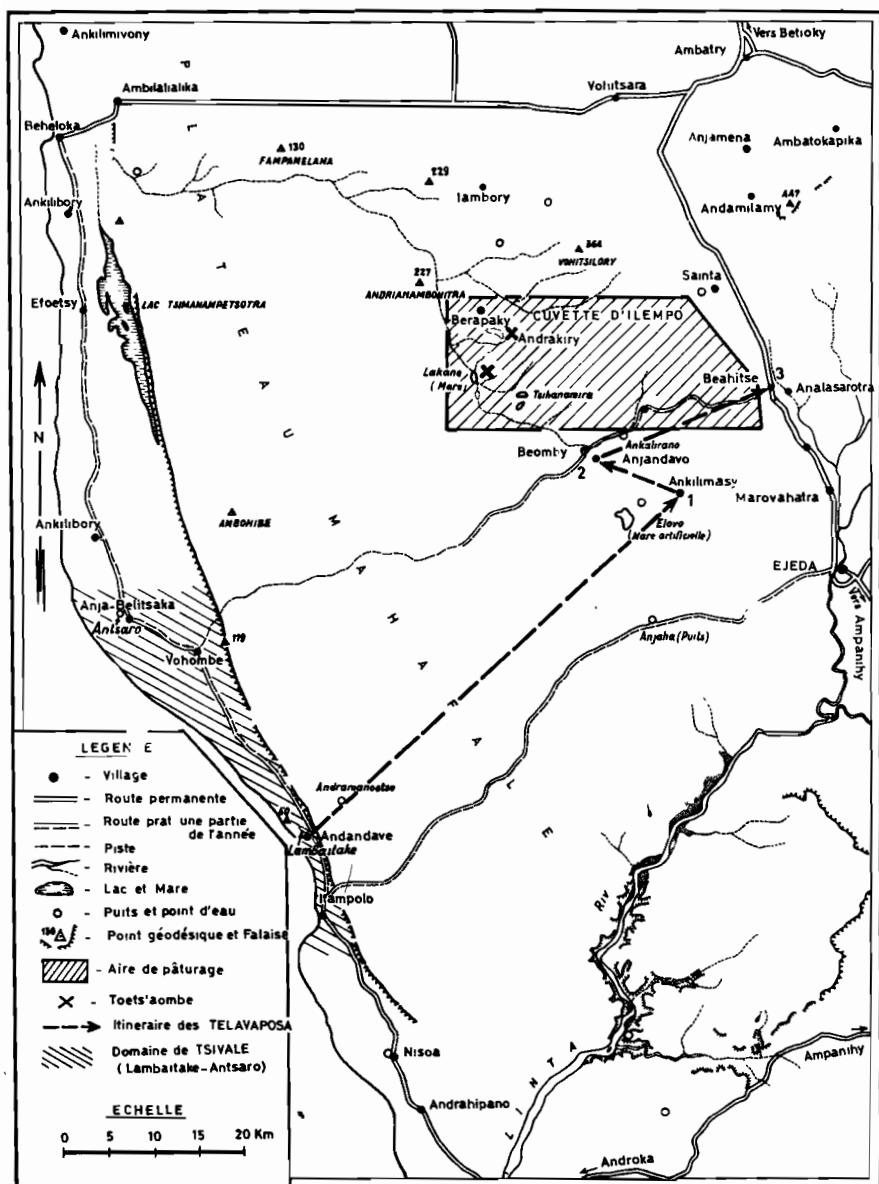
Andriambazaha, frère ou cousin d'Andriamaharavo, est l'ancêtre des Telavaposa. Il résidait à Andandave, ancien village à proximité de Lambaitake, où poussait un grand baobab. Au pied de cet arbre, un trou servait de refuge aux *fosa* (renards). D'où le nom (*famosora*) de Telavaposa pour désigner les gens qui vivent au village du baobab.

D'après cette version des Telavaposa eux-mêmes, leur groupe descendrait de Tsivale, guerrier venu de l'est. Les descendants de ce guerrier ont éclaté en plusieurs groupes: les Temitongoa, les Tsivalea, les Tesambe, et, maintenant, les Telavaposa. Ces derniers se réfèrent aux Temitongoa dont les boeufs portent la marque d'oreille (*vilo*), *karoke*.

LE TERRITOIRE DES TELAVAPOSA

Lorsqu'on parle de territoire en pays mahafale, il faut considérer en premier lieu la terre qui a été attribuée à l'ancêtre commun. Ici, le domaine de Tsivale, qui couvre toute la région d'Itampolo, de Nisoa au sud, jusqu'à Ankilibory au nord, et se trouve limité à l'est par le plateau calcaire. Les descendants de Tsivale, répartis en segments de lignage à l'intérieur de cette région, ont créé des villages, ainsi celui des Telavaposa connu sous le nom d'Andandave.

LES DIFFERENTES ETAPES DE MIGRATION DES TELAVAPOSA



Il y a, en second lieu, la terre acquise au fil des mouvements migratoires qui vont du littoral vers la pénéplaine. Conduits par Ebibilava, le père d'Emasitata, (Cf généalogie) les Telavaposa ont quitté Andandave en passant par Ankilimasy et Anjandavo, qu'ils ont occupés successivement avant de s'installer à Beahitse (Cf. carte). Même si de telles localités, comme Ankilimasy et Anjandavo, ne sont pas habitées à présent, elles reviennent de droit aux Telavaposa et font partie de leur territoire selon la règle qui régit l'occupation de l'espace chez les Mahafale.

La présence de tombeaux, de ruines de maisons de défunts (*aretse*), de toïfe (bois ou plantes placés près d'un parc à boeufs pour assurer la prospérité du troupeau), de grands arbres sacrés (*tsiandrarafo*), de champs... témoigne de l'ancienneté de l'occupation des lieux, et ces éléments sont reconnus comme signes d'appropriation.

Le boeuf entre en ligne de compte dans la conquête et l'occupation du nouvel espace. Il porte à l'oreille une marque symbolique, le vilo, qui perpétue et fait valoir l'existence d'un groupe à travers les âges et dans la société. Selon cette conception, le boeuf, par sa présence même, permet à l'éleveur d'affirmer naturellement ses droits sur la terre. C'est ainsi que les Telavaposa, avec leurs deux mille six cent quarante têtes de bétail, occupent dans la région de Beahitse, un espace d'environ soixante kilomètres sur l'axe est-ouest de Beahitse à Lakane, et de dix-huit kilomètres sur l'axe nord-sud, de Zambondro à Mamelona.

De nos jours, les Telavaposa ont abandonné le littoral pour la région de Beahitse dont le climat est plus favorable à l'agriculture et à l'élevage.

PRÉSENTATION GÉOGRAPHIQUE DE LA RÉGION DE BEAHITSE

La région de Beahitse est couverte d'un tapis végétal constitué essentiellement par une savane arbustive à *Hétéropogon Contortus* et par un bush xérophile, différent selon qu'il pousse sur le cristallin, ou sur le calcaire, ou sur les sols argilo-sableux. Il existe de vastes clairières à Ilempona, Somory et Anena au nord, Lakana au centre, et Beomby et Elovo au sud, qui disposent de mares saisonnières pour le bétail, sur la bordure orientale du plateau calcaire mahafale.

Quoique située dans une zone à climat semi-aride, la région reçoit des précipitations annuelles régulières et assez importantes. C'est un phénomène spécifique à la région qui s'étend d'Ambatry à Beahitse, caractérisée par un micro-climat très particulier.

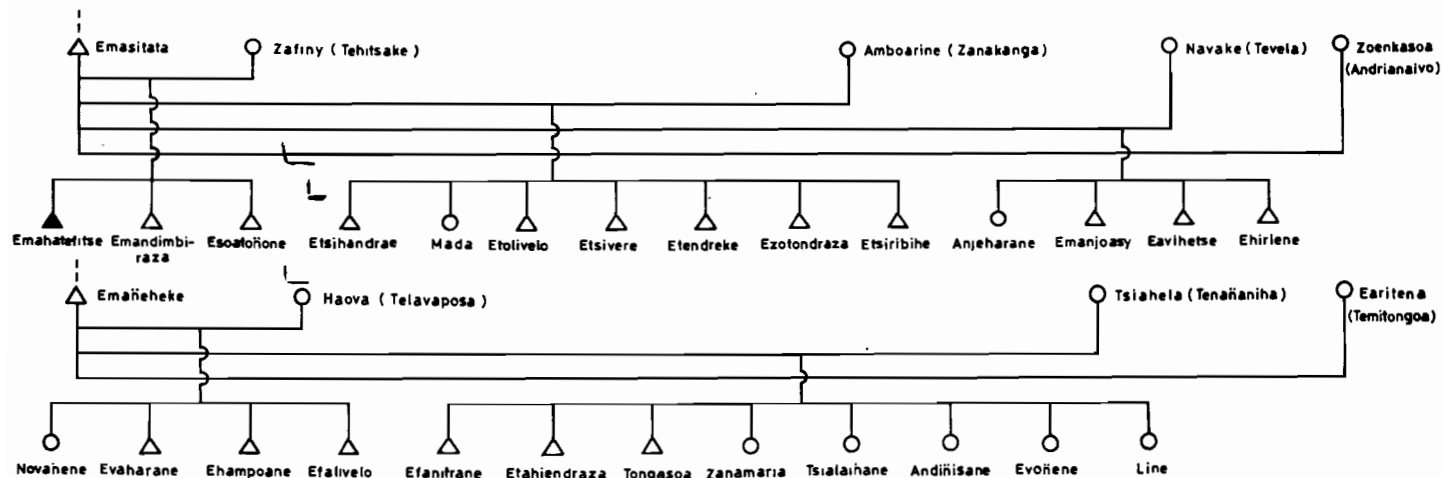
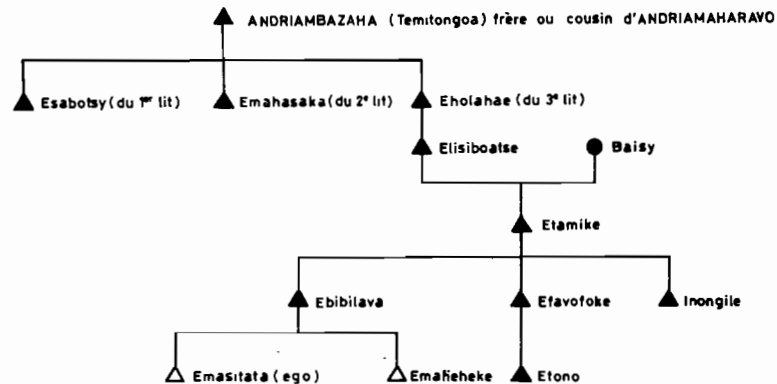
Toutes ces conditions réunies donnent une certaine harmonie à la végétation naturelle de Beahitse, de telle sorte que les éleveurs y trouvent une zone intéressante.

Beahitse, le village

Beahitse, gros village de la pénéplaine mahafale, est habité par des éleveurs migrants venant de la plaine côtière pour la plupart, entre autres, les Tevato et les Telavaposa qui sont considérés comme les premiers occupants du lieu. Ils auraient été là, alors qu'il n'y avait, à l'est du futur village, qu'une étendue d'herbe géante

GENEALOGIE DES TELAVAPOSA

△ ○ = Vivants
▲ ● = Morts



appelée *andrasike* où se cachait des *haolo* (boeufs sauvages) et des sangliers. D'où le nom de Beahitse (beaucoup d'herbe).

C'est à l'est de la Route nationale 10, au milieu des tamariniers, que furent construites, dans les années 1910-1915, les premières maisons des Telavaposa, et celles des Tevato à l'ouest.

Ainsi, à l'origine, Beahitse était formé seulement de deux petits hameaux abritant deux familles d'éleveurs.

Le village connut une lente extension: on vit apparaître, entre 1960 et 1977, les bâtiments de l'école primaire publique, le bureau du *Firaisana*, des demeures assez grandes le long de la Route nationale 10. Puis, soudain, les constructions se multiplièrent: dix-huit maisons en 1978, plus d'une soixantaine maintenant, d'après le Délégué Administratif du *Firaisana* de Beahitse. Plus de la moitié des maisons appartiennent aux Telavaposa.

Comment peut-on expliquer ce rapide développement ?

Activités économiques au marché de Beahitse

Beahitse doit son potentiel économique à sa situation de carrefour. Deux routes s'y croisent: la Route Nationale 10 (de Toliara à Fort-Dauphin) et une route secondaire qui va d'Itampolo vers la péninsule. Elles permettent aux habitants du village et à ceux des alentours de se livrer à une activité lucrative, à la vente sur place de leurs produits agricoles (notamment maïs, manioc) que les acheteurs transportent par camion vers le sud pour ravitailler les régions souvent atteintes par la disette: poulets, dindons, lait caillé, oeufs, sont acheminés vers Toliara à l'intention des citadins, amateurs de plats copieux. Ces courants empruntent la Route Nationale 10.

Du littoral, par une route secondaire partant d'Itampolo, arrivent des charrettes chargées de poissons séchés ou fumés. Ces produits marins sont de préférence troqués contre des denrées alimentaires qui serviront à nourrir les vieux parents et les enfants restés sur la plaine côtière. Mais les poissons, une fois entre les mains des acquéreurs, sont écoulés au marché du Jeudi.

Des maquignons, des marchands ambulants, des passants fréquentent le marché. On y vend des boeufs et des produits agricoles, on y achète des tissus ou des vêtements neufs; les "hôtelières" vendent des gâteaux ou des morceaux de poulet cuits, des morceaux de viande préparée, les sculpteurs proposent leurs statuettes en bois, les artisans des bracelets en cuivre ou en argent...

D'accès facile, et relativement propice à la spéculation économique, Beahitse est accueillant aux nouveaux arrivants qui souhaitent s'y installer. Dans cette perspective, les résidents du village n'hésitent pas à construire: ils sont sûrs que leurs maisons seront prises en location.

Accumulation des boeufs

A Beahitse, la principale préoccupation des migrants est l'élevage de boeufs. Le développement de cet élevage est une garantie de prospérité qui part de l'individu pour trouver son épanouissement au sein de la société.

Les Telavaposa, en général, obtiennent des boeufs à partir des produits agricoles. Dans les années 1920-1930, ils troquaient essentiellement la patate, le manioc, le maïs contre des chèvres qui sont à leur tour échangées contre des boeufs. En période d'abondance, une chèvre s'échange contre cent cinquante mètres carrés de patates dans le champ, deux chèvres contre cent cinquante mètres carrés de manioc dans le champ, deux chèvres contre cent mètres carrés de maïs. En période de mauvaise récolte, une chèvre contre cinquante mètres carrés de patates, deux contre cinquante mètres carrés de manioc ou contre cinquante mètres carrés de maïs.

Ces tractations se faisaient avec les gens du littoral: les Tevondroñe, les Temitongoa, les Temilahehe, les Tehajy, les Tevela et d'autres. Ces derniers sont actuellement présents dans la péninsule et font bon ménage avec les Telavaposa.

Dans les années 1920, la charrette a fait son apparition à Ampanihy-Ouest. Les Telavaposa en furent parmi les premiers utilisateurs pour évacuer leurs produits agricoles vers les villages importants: Ejeda, Ampanihy-Ouest, Androka. Ce fut alors leur premier contact avec le système monétaire. Dès lors, les produits écoulés dans le circuit monétaire ont donné un avantage inespéré aux agro-éleveurs. Le chargement en patate d'une charrette coûtait dix francs malgaches; le prix d'une petite génisse était de deux francs cinquante, alors que sur une superficie de cent cinquante mètres carrés, on pouvait avoir deux chargements.

En 1951, un commerçant s'est établi à Beahitse pour collecter les produits locaux. Cette réussite a attiré d'autres collecteurs qui sont venus, à leur tour, opérer sur place.

Dans les années 1954-1974, l'arachide se vendait régulièrement, et, chaque année, à la fin de la campagne, les Telavaposa allaient à Mahaboboke, à Sakaraha et même jusqu'à Ankazoabo pour acheter de petites génisses (quatre chèvres contre une petite génisse).

Aujourd'hui, des Telavaposa, comme le président du Firaisana Emasitata, son frère Emañeheke, son neveu Enitake, qui ont chacun plus de cinq cents boeufs, reçoivent de leurs troupeaux respectifs au moins cent veaux chaque année.

Dans la société des éleveurs de la région de Beahitse, les Telavaposa occupent une place respectable. Leur origine et leur richesse en boeufs suffisent à expliquer leur prépondérance. Leur activité constante et inlassable leur permettent de protéger leurs biens présents et de les développer encore davantage, ce qui suscite l'admiration de tous et vaut, à ce groupe, une réelle estime.

LA TRILOGIE COMPLEMENTAIRE : PLAINE COTIERE, PLATEAU ET PENEPLAINE EN PAYS MAHAFALE

par

Gilbert JOELSON

Le pays mahafale, dans son ensemble, évoque l'image de l'aridité, qui constitue un facteur gravement néfaste pour le développement socio-économique de la région.

Ampanihy-Ouest constitue à la fois le centre administratif et la plaque tournante de cette région qui subit un climat semi-aride caractérisé par d'insuffisantes et irrégulières précipitations. La sécheresse y sévit périodiquement.

L'observation de la dynamique de ce territoire, à partir des activités agro-pastorales de ses différentes micro-régions, permet de penser que le pays mahafale fonctionne grâce à la complémentarité qui existe entre ses trois principales entités: la plaine côtière, le plateau calcaire et la pénéplaine.

I

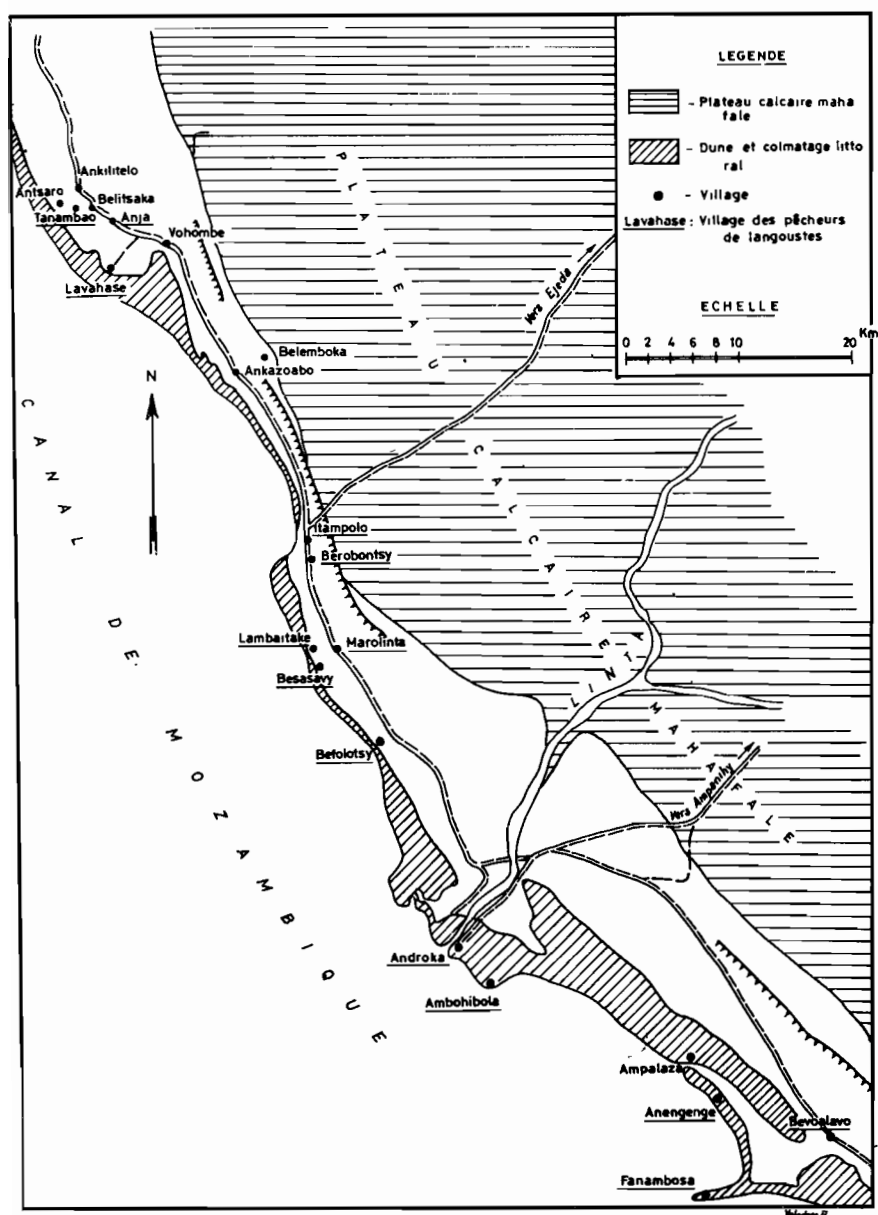
SITUATION ET DYNAMIQUE DES DIFFERENTES MICRO-REGIONS D'AMPANIHY-OUEST

Le pays mahafale se subdivise en trois zones, ayant chacune sa particularité.

De l'ouest vers l'est :

- la plaine côtière, formée en majeure partie par des matériaux dunaires, essentiellement grés-sableux; elle est le domaine du bush à euphorbes;

LOCALISATION DES PRINCIPAUX VILLAGES DES PECHEURS DE LANGOUSTES



- le plateau mahafale éocène où prédomine le bush xérophile, composé principalement d'espèces ligneuses et souvent épineuses, à feuilles très rares;

- la pénéplaine, prolongement du socle cristallin où s'étend une savane arbustive ou arborée selon la nature des sols, parfois entrecoupée de dépressions à mares saisonnières et de vastes clairières.

La population mahafale sait, par ses activités courantes, s'adapter à des conditions naturelles extrêmement défavorables sur le plan climatique.

a) La plaine côtière mahafale

La plus grande partie de la population côtière se concentre entre Itampolo et le fleuve de la Menarandra, pratiquant essentiellement trois types d'activités : l'agriculture, l'élevage et la pêche.

Sur la plaine côtière, les Mahafale, avant d'être des éleveurs, sont des agriculteurs qui produisent toute une gamme de plantes cultivables. Les cultures sont très diversifiées. On trouve, en premier lieu, des espèces peu exigeantes en eau comme les cucurbitacées (*voazavo*, *voatavo*, *voatango*), puis les espèces à tubercules, manioc et patate douce, enfin, des plantes moins rustiques comme le maïs, le sorgho et les légumineuses, haricot, lentilles, ambériques, *antake*.

Cette agriculture d'auto-subsistance est pratiquée sous la forme soit de cultures semi-intensives dans des champs clôturés (*vala mahafale*) à proximité des villages, soit de cultures sur brûlis dans des terroirs plus éloignés.

Ce dernier type de champs, connus sous le nom de *tetikala*, est à l'origine de l'assèchement progressif, voire de la désertification du liseré côtier. De ce fait, les sables dunaires ne rencontrent plus d'obstacles dans leur progression vers l'intérieur du pays et recouvrent de plus en plus les sols mis à nu par les défrichements incontrôlés des hommes, toujours en quête de nouveaux terroirs pour leurs activités agricoles.

En définitive, la superficie cultivable, déjà faible, se trouve de plus en plus réduite. Les *monto* et les *sarike* se substituent aux anciens terroirs délaissés. Ce phénomène déplorable pousse les habitants, de plus en plus nombreux, à quitter leurs villages, surtout les jeunes, à la recherche soit de nouvelles terres de cultures, soit de travaux plus rémunérateurs.

Il existe en outre des cultures de contre-saison dans le lit mineur et sur la basse terrasse inondable de la Linta et de la Menarandra comme la patate douce et le pois du cap.

A côté de cette agriculture peu développée, les Mahafale du littoral tirent également leurs ressources de l'élevage bovin et du petit bétail, ovins et caprins. La place importante qu'occupe le boeuf dans la vie socio-religieuse d'un Mahafale n'étant chose nouvelle pour personne, nous n'allons pas nous étendre sur cette question. Quant aux ovins et aux caprins, ils servent non seulement de nourriture en cas de disette, mais également de monnaie d'échange pour se procurer de denrées alimentaires quand la pénurie s'annonce.

Pendant la saison sèche, le bétail de la plaine côtière paît en semi-liberté dans les *monto* et les *sarike* ou sur le versant occidental du plateau calcaire, se contentant de la végétation forestière. Mais quand vient la saison de pluies, les éleveurs remontent en transhumance vers la pénéplaine, soit dans la région de Beahitse, soit dans les environs de Fotadrevo-Maniry.

Le troisième type d'activités qu'exercent certains Mahafale côtiers, en particulier ceux de Bevoalavo, est la pêche. Mais, celle-ci est surtout pratiquée par les Vezo Sara dont les villages sont jumelés à ceux des Tanalana le long du littoral. Par l'exploitation des produits de la mer, ces pêcheurs s'assurent des profits inestimables et arrivent à contourner les difficultés de la vie quotidienne. En effet, non seulement ils spéculent sur les poissons salés, fumés ou séchés, à leur propre compte, mais ravitaillent également le Cofrito (coopérative Frigorifique) de Toliara en poissons frais et la société Kaleta de Tolañaro en langoustes vivantes. Par cette entremise, la pêche de la plaine côtière, quoique pratiquée d'une façon traditionnelle, connaît un essor non négligeable.

b) Le plateau calcaire

A première vue, le plateau calcaire, recouvert par le bush épineux et dense, semble impénétrable et donc inexploitable. Il n'en est rien, car, du fait de sa nature karstique, il présente un intérêt considérable pour une région d'élevage où manque l'eau. En effet, la présence de nombreux avens constitue une aubaine pour les éleveurs du plateau dans la mesure où leurs troupeaux peuvent y apaiser leur soif.

Un nouveau type d'élevage se rencontre dans cette zone: c'est l'élevage forestier où le pâturage aérien prime et joue un rôle important pour la survie du bétail pendant la longue saison sèche.

Par ailleurs, les Mahafale du plateau font également des cultures sur brûlis, essentiellement du manioc et du maïs, dans les clairières situées sur le sommet ou sur le flanc oriental du plateau qui reçoit une quantité d'eau suffisante en saison des pluies, renforcée par l'apport assez important et régulier des rosées.

c) La pénéplaine mahafale

Depuis très longtemps vaste territoire de parcours (*fatrambe*) pour le bétail des groupes claniques mahafale, la pénéplaine commence à entrer dans une nouvelle ère. Cela s'exprime par une certaine transformation, voire une mutation des stratégies traditionnelles d'auto-subsistance.

Dans la situation traditionnelle, pour les Mahafale de l'intérieur, les troupeaux bovins sont au centre de toutes les préoccupations. Ils ne se soucient ni de l'agriculture, considérée uniquement comme base de l'auto-consommation, ni des autres activités plus lucratives, qui pourraient être une source de revenus monétaires.

Cette situation est en train de changer. Depuis plus d'une décennie, les Mahafale ont tendance à participer activement aux échanges économiques de l'extrême Sud-Ouest de Madagascar et ils s'intéressent davantage aux activités agricoles qui vont de pair avec l'élevage.

A l'intérieur même de la pénégplaine, deux régions se dégagent nettement en ce qui concerne le développement de l'agriculture et l'importance des cultures vivrières. Il s'agit du *Firaisana* de Fotadrevo et celui de Beahitse.

L'axe Fotadrevo-Gogogogo-Maniry est renommé tant pour sa production rizicole (Fotadrevo et Gogogogo sont considérés comme les greniers du Fivondronana d'Ampanihy-Ouest) que pour la diversité de ses produits agricoles. Avec ses populations regroupant des autochtones mahafale et des originaires du Sud-Est, Fotadrevo produit des légumes, des agrumes en plus du manioc, qui constitue également la production principale de Lazarivo et de Maniry.

La région de Beahitse-Beroy, elle, se spécialise dans la production de manioc et de maïs, obtenue soit en mettant en culture une partie de terrains de parcours, soit en défrichant le bush et les clairières de la bordure orientale du plateau calcaire.

L'exemple de la région de Beahitse montre bien l'intérêt que portent les Mahafale de la pénégplaine à l'agriculture, car transformer partiellement un espace pastoral en terroir de cultures implique une ouverture vers un certain développement socio-économique. Cela montre également qu'il ne leur suffit plus de vivre en autarcie et de s'enfermer dans leurs stratégies traditionnelles. D'où cette volonté de participer progressivement aux nouveaux systèmes de production qui leur permettent à la fois d'acquérir de l'argent pour accroître le nombre de têtes de leur cheptel, et d'entrer dans le monde des échanges monétaires.

Cette transformation s'exprime aussi par la sédentarisation des éleveurs-migrants dans la pénégplaine. En effet, la plupart des transhumants de la plaine côtière ne reviennent plus à leurs villages d'origine comme ils le faisaient autrefois à la fin de la saison de pluies. Actuellement, ils préfèrent vivre dans la pénégplaine, qui constitue encore un espace vaste et disponible, sur lequel il leur est facile de combiner l'agriculture et l'élevage.

Par ailleurs, la population de la pénégplaine mahafale ne néglige pas l'élevage de basse-cour. Bien que celui-ci n'ait pas une ampleur considérable, il procure un supplément d'argent assez estimable, car bon nombre de femmes *mpanao kinanga* (intermédiaires) s'approvisionnent soit à Beahitse et à Beroy, soit à Ampanihy-Ouest, en vue de vendre cette volaille à Toliara à un prix élevé.

Ainsi, les trois principales entités du pays mahafale méridional axent leur système de production sur l'agriculture et l'élevage, sans négliger la pêche qui est spécifique à la plaine côtière. C'est sur ces trois éléments que se fonde la complémentarité qui unit ces micro-régions.

II

CRITERES DE COMPLEMENTARITE EN PAYS MAHAFALE

Les trois entités micro-régionales présentent chacune des caractéristiques spécifiques, tant dans le milieu physique que dans l'ensemble des conditions d'existence. Pourtant, bien des affinités les rapprochent et les incitent à combiner leurs spécificités pour lutter contre l'ennemi commun, la sécheresse.

Entreprendre une telle lutte n'est pas chose facile et la population mahafale en est bien consciente. Mais il n'existe guère d'alternative. C'est la raison pour laquelle la masse paysanne déploie tous ses efforts et toute son ardeur pour tirer le parti maximum des moyens dont elle dispose en vue d'améliorer ses conditions d'existence. Cette volonté se concrétise d'une part au niveau de l'élevage, d'autre part au niveau du circuit des produits, c'est-à-dire des échanges dans la sphère de l'économie marchande.

a) Sur le plan de l'élevage

Dans la plaine côtière, aussi bien que dans le plateau calcaire, les troupeaux bovins sont condamnés à paître sur de maigres pâturages caractérisés par l'herbe rare des *monto* et par la végétation des *sarika* et du bush à euphorbes. De ce fait, les bêtes perdent leur embonpoint et leur vigueur, et sont plus vulnérables aux diverses maladies. Elles risquent même de succomber à force de manger certaines espèces d'euphorbes comme le *famata* qui provoque des diarrhées. A cela s'ajoute évidemment le crucial problème de l'eau.

Ces différents facteurs contraignants vont à l'encontre de l'épanouissement du cheptel. Pour préserver sa richesse, la marque de sa puissance et de son prestige social, l'éleveur côtier, tout comme celui du plateau calcaire, transhume pendant la saison des pluies vers la péninsule mahafale, plus attrayante et plus propice non seulement pour son bétail mais également pour sa famille. Là, il peut prétendre assumer pleinement sa fonction d'agro-éleveur.

La transhumance, pratiquée depuis fort longtemps par les éleveurs mahafale, profite donc autant aux hommes qu'au cheptel bovin. Elle présente des avantages pour les hommes parce que tous les membres de la famille, ceux qui ont transhumé ou ceux qui sont restés au village d'origine, s'organisent pour s'adonner aux activités agricoles. Chaque famille bénéficie ainsi d'une double production permettant de satisfaire ses besoins alimentaires, et même d'acquérir des ressources monétaires par la vente du surplus. On contribue donc ainsi à résoudre le problème de la pénurie alimentaire. Quant au cheptel bovin, il profite, dans la péninsule, de l'abondance du tapis végétal (composé essentiellement d'*Hétéropogon contortus*), et de la présence des mares suffisamment alimentées par les précipitations. D'autre part, dans la plaine côtière comme sur le plateau, pendant l'absence des boeufs, la végétation a le temps de se régénérer. A leur retour, en saison sèche, les besoins en pâture se trouvent ainsi relativement assurés.

Une sorte de division des fonctions s'instaure donc entre les trois régions: la plaine côtière et le plateau calcaire, foyers de départ des transhumants et des migrants, fournissent la force de travail pour la mise en valeur de la péninsule mahafale. Quant à cette dernière, en tant que zone d'accueil, elle fournit la terre. Il en résulte parallèlement une certaine régénération des pâturages dans la plaine côtière et sur le plateau calcaire.

b) Sur le plan des échanges de produits

Chacune des régions étudiées produit principalement du manioc et du maïs, nourriture de base des habitants du pays mahafale. Mais la production du littoral sur ce point reste très faible et insuffisante pour subvenir aux besoins de la population.

Les aléas naturels et climatiques que subit la plaine côtière interdisent, empêchent tout espoir d'amélioration, la situation étant, même, constamment aggravée par les défrichements incessants.

Force est donc pour les "côtiers" de se ravitailler auprès des gens du plateau, ou, encore plus loin, auprès de ceux de la pénégaine, pour remédier à l'insuffisance des denrées alimentaires. Cette insuffisance s'accroît en période de sécheresse. La population côtière est alors contrainte de vendre quelques têtes de son cheptel bovin à des prix dérisoires, afin de se procurer l'essentiel. A défaut, elle se démunie de ses chèvres, pour les troquer contre du manioc et du maïs. Lorsque cela est impossible, il n'y a pas d'autre solution que de quitter, temporairement ou définitivement, la région à la recherche de moyens de survie.

Par contre, lorsque la saison est bonne, la population de la plaine côtière diversifie sa production en produits vivriers comme les légumineuses, les cucurbitacées et surtout la patate douce, qu'elle écoule vers les gros villages et les villes de la pénégaine, lors des marchés hebdomadaires. Si les collecteurs ne viennent pas récupérer les produits sur place, les producteurs louent des charrettes pour les transporter vers Ampanihy-Ouest, Ejeda ou Beahitse. En cours de route, ils approvisionnent les habitants du plateau calcaire.

Le même processus s'effectue pour la commercialisation des produits marins. Les poissons salés, fumés ou séchés, sont acheminés vers le plateau et la pénégaine, tandis que les poissons frais et les langoustes vivantes sont collectés sur place par les employés de la Cofrito et de la société Kaleta.

Zone relais entre la côte et la pénégaine, le plateau calcaire qui bénéficie de sa position stratégique, a une situation privilégiée par rapport au littoral. Bien que sa production soit assez faible, la pénurie alimentaire le touche moins, dans la mesure où ses habitants peuvent se ravitailler dans la pénégaine ou sur la côte.

En période de soudure, ils achètent des produits vivriers (essentiellement du manioc et du maïs) de la pénégaine qu'ils revendent ou troquent contre des chèvres ou des produits marins sur le littoral. Par la suite, les poissons ainsi obtenus sont acheminés vers les centres semi-urbains de l'intérieur.

La pénégaine, quant à elle, joue un double rôle par l'importance de sa production agricole et par la présence des gros villages et de petits centres urbains.

D'une part, en tant que zone de collecte de produits vivriers de base et centre de commercialisation, elle assure l'approvisionnement en denrées alimentaires et la distribution des produits manufacturés et de première nécessité pour les Mahafale côtiers et ceux du plateau.

D'autre part, en tant que centre de consommation, elle acquiert les produits alimentaires que ces derniers produisent.

Le système d'échange, pratiqué en pays mahafale se manifeste sous deux formes :

- la vente de la production agro-pastorale lors des marchés hebdomadaires dans les gros villages et les centres urbains où se rencontrent producteurs, marchands et consommateurs. La création de ces marchés contribue au développement de l'économie marchande, car c'est une occasion, pour les ruraux, d'écouler leurs rares surplus qui sont collectés par les commerçants indiens ou nationaux ;

- le troc est toujours de mise entre la population côtière et celle du plateau calcaire; il prend de l'ampleur en période de soudure. L'unité d'échange varie selon les convenances de chaque partie intéressée: de la chèvre ou du poisson contre du manioc ou du maïs.

CONCLUSION

La complémentarité entre les trois micro-régions du pays mahafale témoigne de leur zèle à s'adapter face à un environnement difficile. On peut y voir un moteur possible favorisant l'insertion de la région dans l'économie marchande. Cette insertion contribuerait à changer radicalement l'image stéréotypée que l'on a généralement du pays mahafale. Mais les efforts spontanés des habitants ne peuvent pas être couronné de succès en l'absence d'une infrastructure routière digne de ce nom et en l'absence d'une solution satisfaisante au chronique problème de l'eau. L'échec de ces efforts enfermerait encore davantage les Mahafale dans leurs systèmes de production d'auto-subsistance. Ce serait très préjudiciable pour un pays dont le potentiel agro-pastoral demeure susceptible de déclencher le "boom économique" de l'extrême Sud-Ouest malgache.

LE TOMBEAU MAHAFALE, LIEU D'EXPRESSION DES ENJEUX SOCIAUX : TRADITION ET NOUVEAUTE

par

Stéphane PANNONX

La présence d'une sépulture atteste l'existence d'une communauté humaine; elle est la réponse au vertige, au mystère de la mort; elle est le vecteur concret du dialogue qui s'établit avec l'au-delà; elle renvoie une image filtrée normalisée de la communauté des vivants, de ses tensions, ses mutations, ses constantes (1). La mort, et avec elle les rites qui organisent les funérailles, le tombeau qui matérialise dans la nécropole le passage d'un homme du monde des vivants à celui des morts, donnent lieu à la mise en oeuvre de pratiques sociales regroupant la société dans son entier. C'est la lecture de ces pratiques qui peut permettre une approche des mentalités mises en jeu. Aussi serait-il préjudiciable de considérer les tombeaux peuplant le pays mahafale comme de simples éléments d'intérêt touristique et folklorique (2). L'intérêt réside dans le fait qu'ils retracent des expériences humaines auxquelles les vivants s'identifient. Ces expériences humaines originales, symbolisées par les *aloalo* sont particulièrement complexes et riches de signification dans la situation contemporaine, société de contacts, issue de la société traditionnelle et de la société

1. Que tous ceux, qui m'ont permis avec chaleur, disponibilité et, bien souvent, patience de réaliser plusieurs séjours en pays mahafale et sans qui cette étude n'aurait pu voir le jour, trouvent ici l'expression profonde de mes remerciements.

2. D'après N. BOULFROY, Vers l'art funéraire mahafale, *Objet et Mondes*, t. 16, fasc. 3, p. 95-116. Les *aloalo*, poteaux de bois sculptés - 2 à 3 m de haut - se composent d'une superposition alternée de motifs ajourés. Le schéma le plus généralement observé étant :

- quatre séries de deux losanges accolés ou *anakambohaforetse*, (branches d'étoile) ;
- trois séries de deux croissants de lune adossés ou *anakamboafore* ;
- le tout surmonté d'un cercle terminal ou *vola mirae*, (pleine lune) et d'un plateau portant une sculpture en ronde bosse ; zébu, ou scène symbolisant la vie du défunt. Le plus souvent en nombre pair, ils sont plantés

apportée par la colonisation française. La nouvelle génération de tombeaux, colorés, rutilants, voyants, ne peut être simplement analysée comme la marque de l'abandon des traditions et la perte de l'authenticité, mais comme la marque d'une évolution prenant en compte la colonisation et ses conséquences, comme la cristallisation d'éléments de structuration et de cohésion de cette société dans sa foisonnante diversité. Nous nous proposons, à partir de la lecture des figurations sculptées au sommet des *aloalo*, projections au plan des représentations mythiques et des appareils mentaux du système de valeurs des vivants, de procéder à une approche diachronique du fonctionnement social des tombeaux.

Ayant pris le parti de nous attacher plus spécialement à ces figurations, comme autant de messages que la communauté s'adresse à elle-même par le truchement de la sépulture de l'un de ses membres, nous tenons à procéder d'emblée à une série de remarques préliminaires. Cette limitation du champ d'étude aux tombeaux porteurs d'*aloalo* se justifie pleinement dans le contexte mahafale, l'accessibilité au tombeau étant partie intégrante du fonctionnement social et marque l'honorabilité. Le prestige qui en découle rejaillit alors sur l'ensemble du groupe, que ses membres soient potentiellement ou non susceptibles d'avoir eux-mêmes un tombeau (femmes, enfants), un tombeau et des *aloalo* (personnages de second ordre). Le tombeau est analysable à deux niveaux, en tant qu'objet signifiant clos mais aussi en tant qu'élément d'un ensemble plus vaste, la nécropole, image codée du monde des vivants et partie intégrante du territoire sur lequel ce monde s'exerce (3).

La sépulture, témoin pétrifié, marquée d'interdits et de sacralité est en fait la matérialisation des pratiques, des rites mis en oeuvre par la communauté des vivants pour réaliser le passage d'un de ses membres dans le monde des morts. Ainsi la seule vue des figurations, des symboles qu'elle porte, suffit, aux vivants à évoquer les usages sociaux liés à la mort, aux liens avec les ancêtres et avec le monde divin. Ce qui nous place au-delà d'une simple volonté décorative. Toute figuration est un signe et non une production gratuite, et cela même si les auteurs n'ont pas clairement conscience que cette mise en images d'une réalité se base sur les ressorts les plus profonds de leur être social. Pour cette raison les *aloalo* ne doivent pas être regardés comme des éléments décoratifs anecdotiques mais bien comme un message codé et censuré dont l'émetteur est la famille du défunt, et le récepteur le reste de la communauté; la véracité est garantie par la sacralité qui l'accompagne; le but est de présenter une image harmonieuse, équilibrée de la société, où chacun a une place

tournés vers l'Est en carré au centre de la plateforme de pierres (de 5 à 40 m de côté et en moyenne 1,30 m de haut) constituant le tombeau suivant un ordre strict. La structure architectonique des tombeaux, ayant évolué dans le temps présente dans sa phrase finale où les dimensions deviennent importantes trois formes :

- la première constituée par un massif parallélépipédique de pierres non taillées, conserve en son centre un espace (matérialisation de l'emplacement du corps) libre, sans pierre ;
- Pour la seconde, le massif de pierres est contenu par quatre parements de moellons taillés, le centre n'est plus laissé libre ;
- Dans la troisième le ciment ainsi que la peinture font leur apparition. Dans les trois cas , la présence de certains éléments est fréquente sans être systématique :
- La pierre mâle, *vato lahy* ou monolithe placé sur la façade est du tombeau, La pierre femelle, *vato-vavy* son pendant plus petit à l'ouest ;
- Quatre monolithes aux angles, *kalombato*.

Sur le tombeau, sont placés en lignes des bucranes signe du "coût", du tombeau et des *aloalo* réalisés grâce à la mise en oeuvre d'un système de don et de contre-don (un tas de pierres contre un zébu, un *aloalo* contre un zébu...).

3. Le tombeau et la nécropole répondent à la structure mentale de l'espace qui gère et organise tout espace avec la valorisation et la spécialisation de certains points cardinaux (Est et Sud).

déterminée. Sa valeur prémonitoire réside dans l'exemplarité de la vie du défunt, qui, dans le respect de cet équilibre social, s'exerce dans un certain consensus. Nous nous attacherons donc à faire ressortir ce qui est jugé digne d'être représenté pour qualifier le défunt, et, au-delà, les siens, devant l'ensemble de la communauté, cela pour l'éternité, sous la caution sacrée des ancêtres et du monde divin.

Il est au premier regard difficile devant l'exubérance actuelle des tombeaux de faire ressortir les normes qui régissent ces réalisations. Les normes se diluent dans la multiplicité des solutions, qui apparaissent comme des choix individuels, résolvant dans une expression sociale qu'est le tombeau la confrontation de cultures, de sociétés, de systèmes de références qui s'exercent dans la société mahafale à partir de la colonisation. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi de ne pas procéder à une analyse de détail, à une présentation exhaustive des nécropoles, des tombeaux ni même des funérailles. Notre propos étant de faire ressortir au niveau des structures sociales ce en quoi le tombeau mahafale reste, certes, un lieu d'expression du pouvoir mais aussi le centre d'enjeux sociaux où se confrontent la tradition et la nouveauté. Compte tenu de la teneur même de cette société dans sa forme ancienne nous verrons dans un premier temps ce en quoi la figure de zébu fait fonction de symbole des symboles, d'image par excellence, puis comment d'autres thèmes apparaissent de façon concomitante avec l'installation du système administratif français, pour finalement tenter de comprendre l'osmose qui s'établit entre la tradition et la modernité.

LE ZEBU, SYMBOLE ABSOLU

Le regard de l'observateur est frappé par la forte présence de la figure symbolique du zébu et par la répétition qui naît tant du nombre, -les tombeaux sont peuplés d'une forêt d'*aloalo* porteurs d'un véritable troupeau,- que de la double nature du support, bêtes sculptées dans le bois du *katrafay*, (Cedrelopsis Grevei, de la famille des Méliacées) ou cornes dépouilles des bêtes sacrifiées lors des funérailles. Il serait par trop réducteur de lire ce signe comme étant l'évocation directe du troupeau si cher à tout éleveur. Une telle lecture ne permet en effet nullement de mesurer l'intensité de l'investissement idéologique collectif véhiculé par ce discours en images, ni d'en comprendre les ressorts.

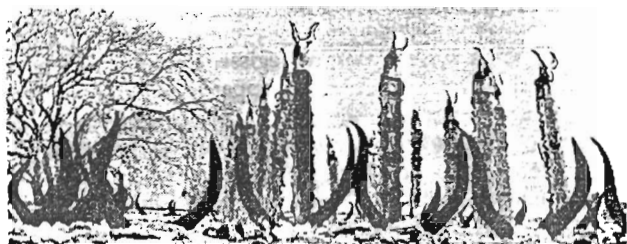
Le troupeau constitue, avant tout, l'élément fondamental de la survie de la société. C'est lui qui a fourni les moyens de subsistance au défunt, à son groupe, à sa famille, femmes et enfants -qui à proprement parler ne sont pas les possesseurs du troupeau-, à ses dépendants -qui ont pu selon leur intégration dans la société se voir octroyer un troupeau et donc une marque d'oreille, *vilo* -, à ses *andevo* qui, eux, sont exclus du droit de propriété (4). C'est donc par le troupeau que l'existence du défunt prend corps dans l'ensemble de la communauté et donc par lui que s'exprime la réalité des relations sociales entretenues par ce dernier: liens de famille, de "souveraineté", d'alliance et d'égalité, de possession des non-hommes que sont les *andevo*. C'est la mise en oeuvre de ces relations sociales qui rend possible les funérailles et l'érection de la tombe. En effet, la construction du tombeau comme

4. Nous conservons le terme *andevo* car la traduction par esclave contient des connotations qui nous semblent par trop liées au contexte romain ou sous des normes différentes au contexte colonial d'esclave-marchandise.

LE TROUPEAU



L'oiseau, compagnon céleste du zébu



La répétition, aloalos, bucranes



La similarité, zébus en action



Détournement de la signification



Dilution de la charge signifiante

l'exécution des rites funéraires, seraient matériellement rendues impossibles sans la participation des membres de la communauté dans le respect et la réalisation du jeu complexe des rapports sociaux entre chacun des groupes la constituant. La complexité des rapports sociaux s'exprime, et est pour chacun directement repérable par différents types d'intervention, à différents moments dans le déroulement de ces rites. Cette participation se mesure à la quantité de travail nécessaire, entre autre, à la réalisation du tombeau (extraction, transport et mise en place des pierres; préparation de l'emplacement du sol ; sculpture des *aloalo*; prise en charge de tous les participants). Le défunt doit donc être suffisamment puissant et reconnu comme tel pour mobiliser à son endroit, pendant un temps parfois long, la main d'œuvre suffisante à l'exécution de sa sépulture. La participation de la communauté des vivants se fait à deux niveaux: à un niveau concret traduisible en force de travail et à un niveau abstrait qui est la reconnaissance de la position sociale élevée du défunt, l'acceptation de sa domination, comme de son égalité. En quelque sorte les funérailles sont l'occasion de réaffirmer la valeur des rapports hiérarchiques entretenus au sein de la société, en les mobilisant autour de la personne du défunt. C'est le moyen de souder à nouveau celle-ci autour de la place laissée vacante par le mort qui, grâce aux rites funéraires matérialisés dans le temps, l'espace et la mémoire collective par le tombeau, accède au rang d'ancêtre, intermédiaire entre le monde divin et les vivants. C'est, de ce fait, la légitimation du statut inné, donné par la naissance, hérité du statut ancestral qui reviendra à son successeur.

L'on identifie la place sociale du défunt aux dimensions du tombeau et donc, en filigrane, à l'importance du nombre des vivants mobilisés à cette occasion. Compte tenu de la mise en jeu de l'ensemble des relations sociales du mort, le prestige qui découle de la magnificence de ses funérailles rejaillit sur l'ensemble des siens, cadets, enfants, femmes mais aussi dépendants et *andevo* (5). De la même manière, l'inexistence sociale est inversement marquée par la non-possession d'un troupeau. L'absence de bêtes en bien propre, rend l'auto-subsistance impossible et donc la dépendance inévitable. L'exclusion d'un individu, ou d'un groupe, de l'accès à la propriété d'un troupeau le plonge inéluctablement dans l'inexistence sociale. Son existence se faisant alors par rapport à ceux qui ont accès à cette propriété. Dans ce cadre, n'ayant aucune potentialité économique et sociale, le non-possesseur de troupeau n'aura pas de tombeau. L'*andevo*, comme il garde les bêtes de son maître, s'investit dans les funérailles et le tombeau de celui-ci. Son existence sociale se limite en quelque sorte à la durée de sa vie terrestre au service du maître. C'est le statut qu'il transmet à ses descendants et qui rejaillit sur tous les *andevo*, femmes et enfants. La relation d'équivalence entre existence économique et possession du troupeau implique une série d'autres équivalences: entre existence sociale et possession d'un tombeau et donc entre possession d'un troupeau et possession d'un tombeau.

La taille du tombeau, le cubage de pierre utilisé, le nombre d'*aloalo* et de bucranes sont autant de signes de l'importance du défunt, signes dont la mesure étalon reste le zébu. Par exemple les fils, frères ou neveux donnent un boeuf à chaque lignage ou sous-lignage qui fournit les pierres nécessaires à la construction du tombeau. A un tas de pierres correspond un boeuf dont le bucrane sera rendu et placé au sommet du tombeau. De même, les gendres payent en boeufs l'exécution d'autres tâches liées à la mise en oeuvre du tombeau. Là encore, les bucranes de ces

5. Les réalités des relations sociales sont rendues plus complexes par le jeu des alliances et des stratégies matrimoniales, ce qui dépasse le cadre que nous nous sommes fixé ici.

LE POUVOIR

Société traditionnelle



Société coloniale



bêtes seront déposés. Les bucranes renvoient directement à la richesse en bêtes donc à l'importance sociale et économique du défunt et de son groupe. La fourniture des *aloalo* revient aux gendres, qui, au nom de leurs femmes, les commandent, les paient au sculpteur contre un boeuf. Un *aloalo* simple (portant figuration d'un zébu ou d'un oiseau) correspond à un boeuf, un travail plus complexe peut valoir plusieurs bêtes. Le nombre et la qualité des *aloalo* évoque clairement la richesse des gendres, par eux des filles -en raison de l'endogamie importante dans le choix d'une épouse- et donc de la famille du défunt. La force sémantique du signe "zébu", dont la signification finale est la richesse en boeufs, s'exerce par la redondance de ces différentes formes symboliques. La richesse en boeufs découle de la capitalisation des bêtes et trouve son expression extrême à l'occasion des funérailles et de l'érection du tombeau. Le sacrifice des bêtes, souvent qualifié d'hécatombe, n'est pas l'ostentation excessive d'une richesse insolente mais la réalisation dans un cadre de dons et de contre-dons d'une série d'actions mettant à l'épreuve et réalisant la cohésion de la société.

L'utilisation d'une part non négligeable du troupeau lors des rites funéraires s'inscrit aussi dans un contexte de partage et d'une certaine redistribution des biens, même si cette redistribution s'exerce seulement pendant la durée de ces rites. La viande de certaines bêtes est consommée par l'ensemble des participants quelle que soit leur position sociale, même si le découpage et la répartition des morceaux s'effectue selon des normes renvoyant à la hiérarchie sociale. La viande des bêtes dont les bucranes sont placés sur le tombeau, n'est pas consommée par les membres de la famille (de même celle des bêtes abattues au moment de la mort, de la destruction de la maison du défunt ou de l'attribution de son nom posthume). Des bêtes sont donc abattues, pour nourrir les invités ou la famille pendant la durée des rites funéraires (*hena manitse* ou viande parfumée).

Là encore, l'on perçoit bien le rôle intégrateur, assimilateur des funérailles. La société se présente dans une harmonie qui sans être égalitaire, s'établit dans un certain équilibre des pouvoirs. Cet équilibre légitime la place, le pouvoir, l'autorité du mort et, au-delà, celui des siens. Celui qui a le pouvoir, doit pour ses funérailles "offrir" à la communauté une part de son troupeau. Ce don est à la fois la marque de son prestige et la condition de son passage dans le monde des ancêtres, ainsi que la condition de la transmission de son statut et de son troupeau à ses descendants.

Les bêtes alors, outre leur rôle d'étalon, font fonction de vecteur des échanges, et permettent la circulation des matériaux nécessaires au tombeau, dans le cadre de la hiérarchie sociale précédemment définie. L'acquisition des tas de pierres, comme des *aloalo*, n'est réalisable que par l'intermédiaire de l'échange contre une bête. Le zébu est alors, mesure et support de l'échange, son évocation -*aloalo* et bucrane- en est la marque, la preuve, le souvenir et rappelle ainsi aux vivants pour l'éternité l'accord réalisé à cette occasion par les membres de la communauté entre eux, entre le sacré et le profane, entre le monde des morts et celui des vivants.

Les funérailles sont-elles le passage nécessaire et obligatoire pour la confirmation, à l'occasion du décès d'un grand, de son importance et de celle des siens ? En effet, nous sommes amenés à nous poser la question suivante: quel serait le devenir de celui, et donc des siens, qui ne serait pas en mesure d'assumer économiquement des funérailles dignes de son rang ? (6). C'est-à-dire celui qui ne

6. Peut-on voir en cela une certaine limitation du statut donné par la naissance ?

pourrait mobiliser suffisamment de moyens en bêtes pour un déroulement correct des rites funéraires, sans pour autant hypothéquer par une ponction trop grande le troupeau transmis à ses héritiers. Donc pour réaliser, en concordance avec les normes, des funérailles, il faut posséder un troupeau suffisamment important. La magnificence de celles-ci, symbolisée par les signes "zébu", renvoie directement à la taille du troupeau du défunt, dont ses fils ont hérité. La forte valeur sacrée du zébu s'exprime au niveau des représentations par la charge sémantique de ces figurations. Le nombre de bucranes symbolise entre autre, le nombre de zébus correspondant aux tas de pierres. Cet emboîtement des signes concentre la signification sur ce seul symbole.

Le tombeau, chargé d'une forte valeur signifiante, est avant tout un lieu d'expression du pouvoir et la matérialisation tangible de privilèges. L'accès à la tombe est la marque de l'honorabilité réservée aux grands, comme la présence des *aloalo* et du *vatalahy* sur la paroi est. Les membres des groupes à pouvoir n'ont pas tous sur leur sépulture un tombeau, mais, le plus souvent, un simple amoncellement de pierres en marque l'emplacement. Les groupes dépendants n'ont ni *aloalo* ni *vatalahy*. Quant aux *andevo*, il leur est même interdit d'avoir un cercueil (7). Les nécropoles sont structurées suivant les mêmes principes organisateurs que les espaces habités, comme la tombe obéit à la même organisation que la maison. Deux pôles sont valorisés, l'est pour le monde sacré des esprits par rapport à l'ouest où se place le trivial; le sud, pour les aînés, par rapport au nord pour les cadets. Les sépultures prennent ainsi place dans la nécropole, les unes par rapport aux autres, au fur et à mesure de leur construction, en suivant cette double bipartition. Le monde des morts renvoie une image spatialisée de la hiérarchie du monde des vivants. Toute nécropole se compose alors d'un ensemble de tombes marquantes (avec massif de pierres, *aloalo*) dont la répartition suit l'organisation spatiale définie; de tombes plus "discrètes", cette fois sans *aloalo*; de sépultures matérialisées par un simple tas de pierres. L'espace des morts est un lieu de sacralité extrême. Son accès est réglementé et fait l'objet d'un contrôle. Les interdits y sont nombreux et forts.

Le pouvoir, outre la possession du troupeau, se définit par la domination sur les hommes. A ce propos, nous voudrions ici ouvrir une parenthèse. Ces constantes références au pouvoir du défunt peuvent permettre d'avancer une lecture possible des *aloalo* quand la base est anthropomorphique. Ceux-ci, plus que le souvenir d'éventuels sacrifices humains, semblent marquer la domination sur les hommes de certains défunts (8). Le contexte historique de l'apparition et de l'utilisation de ce thème pourrait permettre d'infirmer ou de confirmer une telle hypothèse.

A ce stade de l'analyse, la transcription de la signification des figurations de zébus comme la seule évocation du troupeau -centre des activités humaines- apparaît comme particulièrement réductrice. Le zébu, et par lui le troupeau, constitue la marque tangible, matérialisée, palpable, de la cohésion sociale et de ses répercussions au plan des représentations mentales. Le martèlement constant des évocations du troupeau concentre l'attention du récepteur ("bêtes sur pied" par les

7. N. BOULFROY, loc. cit, p. 108.

8. Un signe n'est jamais porteur d'une seule signification. La polysémie reste la base de toute lecture symbolique. Au delà de cette lecture, on peut voir la valeur sacrée extrême qu'est le zébu, incarnation de l'âme de son propriétaire portée par une figure humaine, et/ou une certaine dualité entre l'homme et l'animal, ou encore l'évocation de la nécessité de la base, le dominé (la caryatide) pour l'existence, le maintien en hauteur du dominant (dont l'importance est symbolisée par le zébu).

bucranes, "bêtes figées" pour l'éternité dans le bois par les *aloalo*, "bêtes-capital" dans leur conversion en matériaux par les tas de pierres). Cette répétition illustre la répétition temporelle mais aussi elle peut apparaître comme l'expression emphatique de la multiplicité (9). Ce qui concourt à évoquer l'abondance, allusion directe au troupeau, mais qui renvoie certainement, compte tenu de la charge sacrée intrinsèque du tombeau à des notions beaucoup plus abstraites liées aux croyances, à la conception du monde, aux rapports entretenus avec le domaine du religieux. Une telle analyse ne peut être menée à bien qu'en liaison étroite avec l'analyse de la sacralité mahafale, et du système religieux qui la réalise. Celle-ci sort du cadre restreint de ce travail, cependant nous procéderons à une série de remarques dont la portée, bien que limitée, nous permettra d'élargir le domaine de signification des figurations du zébu. La première remarque provient de la simple observation : le zébu domine et, bien que renvoyant au domaine de l'élevage, il prend à lui seul en charge cette signification. Rares, voire totalement absentes dans le système traditionnel (10), sont les figurations de l'élevage (scènes, objets liés à ces activités...). On rencontre, beaucoup plus rarement, des figurations d'oiseaux, des pique-boeufs. Ces oiseaux sont représentés debout, les ailes repliées en position de repos. La première lecture qui peut en être faite renvoie à l'atmosphère de l'élevage, ces oiseaux sont très souvent présents dans l'entourage des troupeaux. Il est possible aussi, nous le verrons plus loin, de les mettre en relation avec le monde aérien. Les choses se présentent comme si l'animal importait plus que les activités de l'élevage. Ceci n'est nullement contradictoire à ce que nous avons montré précédemment mais il nous semble que cela renvoie vraisemblablement à un contenu plus mental, expression de la religiosité, du surnaturel. Le boeuf qui, dans d'autres sociétés, incarne les forces vitales, viriles de la nature, est signe de terre, il assure aux humains la fertilité, la fécondité, la reproduction des biens (récoltes, bêtes, enfants). Il est frappant de constater qu'ici on le rencontre en relation intime ou de proximité avec des signes aériens tels que l'oiseau avec qui il voisine parfois sur les tombeaux, tels que les étoiles et la lune (pleine ou en croissant) qui compose la hampe des *aloalo*.

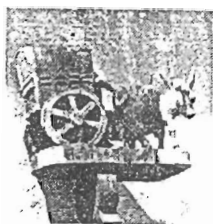
La reconstitution de la cosmogonie mahafale peut seule permettre une réelle approche de la symbolique de ces thèmes et de leur interpénétration. On est frappé aussi par ces "forêts d'*aloalo*" dressées vers le ciel. Faut-il mettre en relation la verticalité avec une fonction de relais, de médiation avec le ciel, domaine du "divin"; avec le rôle d'intermédiaire des ancêtres entre le monde divin et les vivants ? Question qui doit prendre en compte l'extrême séparation et imperméabilité apparente entre vivants et morts (isolement des nécropoles, rites de rupture des mondes, devoirs envers les ancêtres). Même si ces remarques semblent floues parce que d'un domaine moins tangible, la problématique dont elles découlent nous apparaît comme nécessaire à la perception globale et à la compréhension interne de toute société. N'oublions pas que c'est encore et aussi le zébu qui par son sang versé matérialise, mais aussi permet, sert de support au passage de l'âme du mort vers l'au-delà.

L'apparente simplicité du symbole zébu, image type de l'élevage, apparaît au terme de ce chapitre, comme fort complexe et peu claire. Loin d'avoir été simplifiée,

9. La répétition est une figure de rhétorique qui peut s'analyser comme un double rapport d'identité, identité de forme et identité de contenu.

10. Nous présentons comme une situation stable établie les tombeaux d'avant la colonisation. Il va de soi que cette société est elle-même le produit d'une évolution et qu'elle ne s'est constituée qu'après une lente et progressive construction.

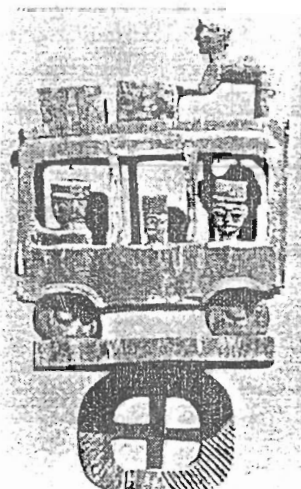
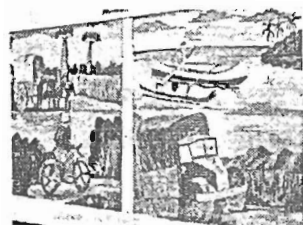
LES TRANSPORTS



Individuels, élément du train de vie



Collectifs, participation à l'économie de marché



Accès à la monnaie

elle a pris un sens d'une étendue large qui embrasse la société dans son fonctionnement économique, social, politique mais aussi religieux et surnaturel, révélant ainsi la nature même de ce type de signe. Le zébu, métonymie, est à la fois contenu et contenant, signifiant et signifié, objet pour le tout (11).

A ce stade de notre étude, il nous faut aborder le devenir de ce signe et donc tenter de repérer au niveau des représentations funéraires l'impact de ce choc culturel, qu'est la colonisation, tant sur le plan institutionnel, économique que sur le plan de l'imaginaire.

DU ZEBU AU TAXI-BROUSSE

La colonisation correspond à la mise en confrontation de deux sociétés, de deux systèmes de références avec l'affirmation de l'existence d'une culture dominante et par là même d'une culture dominée. La vision de cette confrontation que nous donnent les figurations funéraires procède à la fois d'une grande richesse -multiplication des tombeaux à *aloalo* et des thèmes abordés à leur sommet- et d'une répétition de stéréotypes -peu d'originalité dans la façon de traiter des séries assez limitées d'évocations. Aussi, il ne faudrait pas se laisser frapper par l'apparente exubérance qui s'en dégage au premier regard et considérer que leur rôle a perdu de son importance et de sa sacralité. Le fait même que les figurations funéraires se font l'écho des modifications structurelles que subit la société, prouve que les funérailles conservent leur statut tant au niveau de leur fonctionnement social, qu'au niveau de leur statut sacré.

A partir de la colonisation, on peut dire que la société coloniale se constitue en prenant, en quelque sorte, place entre la société traditionnelle et la société lointaine de la France (12). Elle se compose alors d'une partie occidentale, il s'agit des étrangers installés en pays mahafale à divers titres (colons, commerçants, administrateurs, prêtres...) d'une partie que l'on pourrait qualifier d'occidentalisation, il s'agit des administrateurs malgaches issus d'autres régions antérieurement colonisées auxquels viendront s'ajouter de façon croissante les Mahafales agissant dans cette société coloniale. Et enfin d'une partie plus strictement mahafale. Ces distinctions sont bien évidemment formelles car ces deux systèmes de références sont perméables et s'influencent. La société coloniale fonde son autorité sur la loi et les moyens mis en oeuvre pour la faire respecter. Ces moyens s'exercent sur le terrain, par le biais de l'administration et c'est elle qui, parce qu'en contact direct avec le pays, semble au premier abord avoir le plus marqué l'imaginaire mahafale. La multiplicité des scènes sculptées sur les *aloalo* faisant allusion à la participation, à l'intégration de certains membres de la société mahafale dans le système colonial nous le confirme. Les fonctions coloniales du défunt font l'objet de plusieurs familles

11. La métonymie, (ex : le trône pour la royauté), figure de rhétorique par laquelle on exprime la cause par l'effet, le contenant par le contenu, est considérée par certains auteurs comme proche de la synecdoque (ex: une voile pour le navire).

12. Pour plus de commodité nous parlerons de la colonisation comme d'un tout, tout en sachant que là encore, il faudrait nuancer en fonction du temps et des lieux, entre autre en abordant le problème des contacts antérieurs à l'intégration du pays mahafale dans l'ensemble malgache colonisé et de ses conséquences. Il s'agit aussi d'un choix quant à l'approche des figurations funéraires et de leurs liens avec la réalité, nous avons délibérément opté pour la mise en évidence du rapport entre le discours, la propagande en images et les structures sociales au risque de certaines imprécisions.

de figurations qui recoupent les divers domaines d'intervention possible dans ce système colonial et, par delà, dans l'Etat malgache. En effet, la pratique des *aloalo* illustrés étant toujours en vigueur, nous traiterons ensemble société coloniale et situation actuelle car elles s'inscrivent toutes deux dans les mêmes schémas de confrontation culturelle, avec des notions d'Etat, de pouvoir, de gestion, de droit, semblables (13).

La principale voie d'accès aux responsabilités coloniales se fait par le truchement de l'administration. Ce phénomène intervient à des niveaux différents de responsabilité mais se traduit sur les tombeaux par l'évocation du contexte, du décor, des insignes de ces fonctions. Le décor comprend la maison en dur, avec varangue, évocation du bureau où s'exerce le pouvoir administratif. Le bureau se compose toujours des meubles (chaises, tables). L'écriture fait son apparition, le bureau se double souvent, comme inévitablement synonyme de formulaire à remplir, de la présence sur la table d'un encrier. La scène met presque toujours en scène un personnage assis, incarnation du pouvoir administratif et/ou évocation du défunt en action, qui reçoit un consultant. Des actions d'éclat peuvent aussi être évoquées: l'arrestation de voleurs, les déplacements à dos de mule ou à cheval, le prestige d'être secondé par un aide. Dans tout les cas, le vêtement est à l'occidentale. Ces remarques permettent de caractériser la vision de ce que la société mahafale retient, au plan des représentations mentales, de l'administration. Cette vision semble ne pas avoir réellement évolué dans le temps. Seules certaines scènes ne figurent que sur les tombeaux correspondant à l'installation française: il s'agit de l'homme à cheval généralement porteur du casque colonial, réalité passée, symbole de l'arrivée des premiers Français. Les arrestations renvoient, entre autres, à d'autres composantes de l'emprise coloniale: l'ordre et l'autorité.

L'armée et la gendarmerie font plus tard leur apparition dans les figurations. Puisque ce sont des créations post-coloniales, elles intéressent la génération des enfants. Dans ce contexte, l'uniforme est souverain composé, avant tout, d'un couvre-chef, képi, béret, casquette. Là, la diversité des figurations est plus large, et laisse ressortir une part imaginative plus grande, car c'est l'uniforme qui est essentiellement signifiant. Il serait cependant dangereux d'expliquer cette relative diversité par une traduction directe de l'existence du défunt. Ici nous sommes dans un domaine où le réalisme sert de support figuratif à la traduction, à la transcription de la perception mentale d'un univers étranger. Ces personnages ne sont pas armés, les armes, signes de prestige, étant réservées, nous le verrons, à la prise en charge d'autres valeurs.

Enfin les échanges font leur apparition par le truchement des transports. Là encore, il faut se garder d'une lecture directe, transcrivant la présence d'un avion par exemple, comme la preuve du déplacement en avion du défunt. Tous les modèles de transport sont figurés, le cheval (en fait élément de prestige, prouvant vraisemblablement l'impact provoqué par l'arrivée des premiers Français à cheval et par le fait que les administrateurs français ont jusqu'à l'arrivée des automobiles, fait leurs tournées ainsi), le char à zébu, le vélo, la moto, l'auto, le camion, le car-brousse. Il faut distinguer deux types de transport, les transports individuels assimilables à des

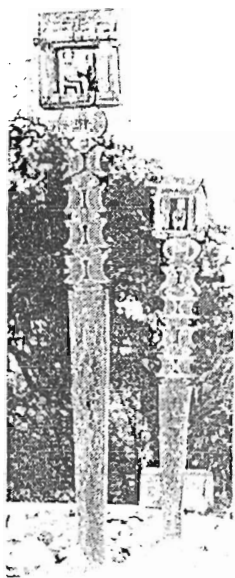
13. En raison du passage des générations, les tombeaux actuellement construits le sont essentiellement pour des individus dont la période d'activité se situe dans les années 1930/40. Nous nous référons tout au long du texte à la période d'activité des défunts et non celle de leur naissance.

signes de prestige, des éléments du train de vie; des transports comme activités économiques. Dans les deux cas le sens et le fonctionnement des symboles ne sont pas les mêmes. Cependant, il renvoie avant tout à une certaine ouverture du monde de référence correspondant à la fois à l'introduction de la société dans des rapports marchands et à la rupture du lien entre l'individu et l'unité territoriale de son groupe due à l'apparition de nouveaux pouvoirs. Ces nouveaux pouvoirs s'inscrivent à partir des années vingt dans un système politique plus vaste, l'ensemble national. L'ouverture de marchés, avec la demande croissante de produits liée à l'introduction du pays mahafale dans l'ensemble national explique cette nécessaire évocation des transports. Le déroulement chronologique marqué par le passage du char à zébu au camion correspond vraisemblablement à une différence de nature. Les transports font suite, et viennent compléter les activités des acteurs de la société coloniale, puisque ils sous-entendent l'accès à la monnaie. Deux mondes fonctionnent en parallèle, avec deux types de pouvoir, le pouvoir ancestral et le pouvoir colonial. En fonction de la place dans la société ancestrale des individus recrutés par l'administration coloniale, ces pouvoirs se superposent, s'opposent ou se complètent. Il en est de même pour le prestige qui en découle. Ces administrateurs, outre une rémunération de leurs offices, reçoivent des privilèges, le port de la sagaie par exemple leur est autorisé alors qu'il a été interdit à tous les hommes y compris aux chefs traditionnels. Ceci exprime bien les enjeux qui résident dans ces fonctions coloniales. Dans la situation actuelle, le poids, le pouvoir de l'administration reste vital. Une différence importante marque ces pouvoirs, le pouvoir ancestral est transmissible aux descendants, les fonctions coloniales, en principe, ne le sont pas.

Pour pallier à la difficulté d'appréhender des images aussi diverses que celles portées par les *aloalo* coloniaux, et pour dépasser le manque de cohérence apparent de cet ensemble, il est nécessaire d'avancer plus avant dans l'analyse des mutations sociales dues à la perte de l'indépendance politique de la société mahafale, qui sont lisibles à partir des sculptures funéraires. La colonisation provoque la confrontation du système monétaire avec le système de dons et de contre-dons. La monnaie apparaît comme support des échanges et comme élément de capitalisation et d'accumulation. La société se scinde alors en deux, une partie composée de ceux qui ont accès à la monnaie et une autre, ceux qui n'y ont pas accès. De plus, ceux qui peuvent accéder aux échanges et fournir des biens dans le cadre de l'économie de marché nouvellement ouverte vont directement en tirer prestige et richesse. Cet accès à la monnaie se traduit par l'acquisition de biens manufacturés "étrangers", par l'achat de terres, et par l'augmentation ou la constitution d'un troupeau. C'est la première possibilité qui donne lieu aux représentations les plus frappantes et les plus directement lisibles. Il s'agit de toute une série de références au mode de vie à la française, à des éléments du train de vie du défunt, qui toutes renvoient à sa richesse. Richesse qui dans ce cadre ne s'exprime plus en zébus mais en biens. On peut classer ces symboles dans trois grandes catégories: les signes de civilisation, qui renvoient d'ailleurs au discours colonial (la maison, les meubles, les vêtements de toile) (14); les signes de modernité (les véhicules, la machine à coudre); les signes d'une vie à la française (le café, le chapeau). Ces symboles expriment donc une nouvelle forme de richesse qui vient doubler la richesse en boeufs et qui, comme elle, est transmissible aux descendants. L'accès à la monnaie, et l'introduction du pays mahafale dans de

14. Le discours colonial fait généralement de ces éléments, les traits caractéristiques de la civilisation. Leur absence devient de ce fait synonyme de "barbarie".

MODE DE VIE A LA FRANÇAISE



La civilisation, la maison, les meubles,



le vêtement, l'uniforme



Les déplacements, élargissement du monde de référence

circuits d'échanges plus vastes, expliquent et rendent possible l'introduction dans la construction des tombeaux, du ciment, de la peinture, du placage de miroirs comme autant de marques de la richesse du défunt. Les *aloalo* zébu et les bucranes ne suffisent plus à dire la richesse. L'accès à la monnaie prend des formes figuratives multiples. Dans le contexte colonial, dans ses débuts, seuls les membres de l'administration perçoivent des versements en monnaie. Tous, chefs de quartier, de canton touchent une part de redevances qu'ils ont la charge de collecter. Plus tard, l'accès à la monnaie s'élargira. Mais toujours est-il que sans participer aux rouages de l'état, les Mahafale auront un accès difficile à la monnaie et aux marchés, aux biens transformés. Seule l'utilisation du troupeau (troc, vente) permet de contourner cet état de fait.

Or, compte tenu de l'importance de celui-ci, cette utilisation ne sera réalisée que face à une nécessité. Voilà pourquoi la participation à la société coloniale, synonyme d'un passage à une vie à la française, s'exprime dans les mêmes figurations. Il en est de même de l'abondance de ces représentations, tant dans leur forme expressive que dans leur nombre sur un même tombeau. La richesse en monnaie intervenant dans la mise en oeuvre du tombeau et des funérailles qui ne s'exercent plus dans le cadre d'un système de dons et de contre-dons, interdépendant des relations sociales, donc du pouvoir du défunt, l'accessibilité au tombeau s'en trouve modifiée. Une richesse nouvellement acquise pouvant alors remplacer le statut ancestral inné permettra à son possesseur d'acquiescer un tombeau à condition que la communauté, par consensus, lui reconnaisse ce droit. C'est aussi ce qui explique que, doublant le symbole du bucrane (zebu-étalon), le coût des funérailles et du tombeau en francs apparaisse écrit sur les parois du tombeau. Le bucrane ne joue finalement plus à lui seul le rôle de mesure. Dans certains cas, le nombre des bêtes consommées est aussi indiqué en toutes lettres.

La perméabilité sociale, issue des mutations économiques de la société mahafale, se trouve renforcée au niveau législatif, par l'abolition de l'esclavage concomitant avec le passage sous l'autorité française. La législation n'est pas à elle seule responsable de la modification des structures sociales; on sait que les usages, les mentalités sont longs à évoluer. C'est donc surtout l'impact de la mise en place d'un autre système économique qui rend l'ascension sociale possible. Cette perméabilité sociale correspond à l'effritement de la hiérarchie ancienne puisque par l'accumulation de biens il devient possible de quitter le statut, donc la place dans la société, donnée par la naissance. Ainsi théoriquement -plus rarement en pratique nous le verrons- tous les membres de la société sont égaux ou, plus exactement, tous les vivants de la communauté deviennent membres à part entière, de la société. De ce fait, et toujours théoriquement, tous ont accès au tombeau, aux *aloalo*. On voit en effet, mais plus comme cas d'exception que comme généralité, les anciens absents de la société, donc des nécropoles accéder au tombeau.

Un descendant d'*andevo* (le cas existe) après avoir accumulé une certaine richesse dans l'exercice de fonctions administratives, a pu à sa mort, marquer sa sépulture d'un tombeau planté d'*aloalo* à l'image de ceux de ses anciens maîtres. C'est cette fonction exercée dans le cadre de la société coloniale qui, non seulement lui a permis d'acquiescer un tombeau, mais plus encore lui a donné une place suffisamment importante et en vue dans cette société pour qu'une telle réalisation ne soulève pas une réprobation générale. Même si tout un chacun continue de savoir qui est qui, cette réalisation le pare, et, avec lui, sa famille, d'un prestige certain qui s'accompagne de la reconnaissance sociale. Bien entendu, les économies tirées des salaires

perçus ne peuvent permettre en tant que telles d'acheter un tombeau. Les funérailles gardant toute leur valeur, ne peuvent se dérouler que dans le respect des rites et donc elles nécessitent le recours au troupeau. On remarque que si les *andevo* ont accès au tombeau, ils n'apparaissent pas en tant que tels sur les représentations, d'une part parce qu'il est, semble-t-il difficile de figurer la servilité (y avait-il une marque extérieure, évidente de servilité ?); mais surtout parce qu'il serait incongru sur un tombeau, lieu de haute sacralité, de représenter un sous-être et/ou un non-être.

Les femmes, autres absentes "traditionnelles" du monde des morts, font leur apparition à deux niveaux. Elles accèdent, elles aussi, au tombeau et elles trouvent figuration sur les *aloalo* (15). Au niveau des représentations, les femmes semblent prendre une place de plus en plus importante. On les trouve figurées dans deux situations types, comme compagne de l'homme ou dans l'exercice d'un travail. Ce travail peut être agricole, lié à l'élevage, ou artisanal. La mention de l'agriculture est une grande nouveauté dans le contexte mahafale. Dans ce cas la femme plante le riz pendant que l'homme bêche à l'*angady*. Cette image, stéréotype parfait de la riziculture, évoque probablement la réalisation de cultures, destinées à être vendues car le riz évoque d'emblée une situation autre que la production domestique et introduit la notion d'échange. Cette figuration de la culture du riz, ici élément exotique, fait figure, comme d'autres scènes d'ailleurs, (scène de bureau, arrestation, troupe en uniforme), d'image d'Épinal. Ces illustrations de faits divers, d'images stéréotypées, ne sont pas sans évoquer pour nous une autre imagerie, véhiculée par la colonisation (journaux, livres d'écoles...), sans que nous puissions avec certitude les mettre en relation. Dans cette situation de la riziculture, la femme est forcément présente tant dans la réalité que dans sa figuration dans l'imagerie habituelle. On constate alors, puisque la femme intervient dans d'autres travaux, la reproduction d'images modèles. Ici c'est l'apparition au niveau des représentations de l'agriculture, et pas n'importe laquelle, qui importe plus que celle de la femme. La femme et l'élevage semblent s'insérer dans le cadre général de la complication et de la multiplication des formes figuratives liées au zébu. Dans ce cas, la femme accompagne l'homme dans une scène d'élevage figurant la première traite de la vache ou le vêlage. C'est probablement aussi une figuration emphatique de la naissance, de la fécondité élément du monde féminin. D'autant plus que l'élevage est très fortement marqué de masculinité, le soin du troupeau incombe totalement à l'homme, la femme n'a pas accès en propre à la possession du troupeau. La femme artisan ne se trouve pas explicitement représentée, on ne trouve aucune figuration de femmes au travail. C'est ce qui en est dit qui permet de replacer dans un contexte économique des figurations comme: la femme portant sur la tête une machine à coudre, ou une natte. L'intervention des femmes dans l'économie de marché est importante puisque ce sont en particulier leurs fabrications (nattes, étoffes, paniers...) qui peuvent faire l'objet d'une vente et donc qui donnent un surplus économique pouvant être transformé en monnaie.

C'est sans doute cette intervention qui, de la même manière, explique et justifie leur accès au tombeau. Même si sa réalisation reprend les cheminements traditionnels, c'est encore ce qui explique l'apparition de la femme en tant qu'épouse aux côtés de l'homme.

15. Là encore nous nous heurtons au problème de *aloalo* anthropomorphiques et plus particulièrement à ceux dont la caryatide est une femme. Pour résoudre cette question, il sera nécessaire de replacer ce mode de figuration dans son contexte historique, et dans son contexte d'occurrence. Ce qui n'est pas facilement réalisable en raison de la durée de conservation des *aloalo* et du fait que les bases disparaissent en dernier.

Son existence économique lui donne une existence sociale autre qui se traduit par le tombeau et par la figuration. Il ne faut pas oublier que cette représentation hiératique du couple ou de la femme seule (un autre *aloalo* dans ce cas porte la figuration de l'homme) s'inscrit aussi dans le cadre des éléments du train de vie. Les vêtements à l'occidentale, le sac à main pour la femme ou même la présence de la machine à coudre sont la démonstration de l'acquisition de biens donc de la richesse. Là encore, nous rencontrons la valeur polysémique d'un signe. Cette machine à coudre est à la fois élément du train de vie: signe de richesse, de réussite qui s'exprime par l'occidentalisation du mode de vie; mais aussi elle symbolise la confection de vêtements de toile sur le modèle de ceux portés par les étrangers, signes eux aussi du train de vie, confection qui peut donner lieu à l'exercice d'un travail recevant rémunération, faisant l'objet d'échange et de conversion en argent.

Les enfants apparaissent uniquement au niveau des figurations comme participant à la vie du défunt. Ils contribuent à créer, comme les femmes d'ailleurs, une atmosphère harmonieuse de paix sociale et familiale où les tensions sont absentes. Ces représentations traduisent aussi, sans doute d'une façon autre, l'importance de la descendance qui est la condition *sine qua non* à l'existence du défunt en tant qu'ancêtre. Elles prennent le relais du zébu force virile.

Nous voyons que ce qui est généralement qualifié de scènes de la vie quotidienne, tout en restant en connexion avec la réalité, utilise en fait le réalisme pour véhiculer une image codée, censurée, normalisée, de la société qui s'intègre dans un discours plus général où elle trouve sa propre justification. Ces images participent à, et constituent un système de références complexes où se décèlent les mutations de la société mahafale dans la société coloniale et/ou actuelle. Ce discours figuratif fonctionne comme un discours de propagande et tente de démontrer que ce qu'il matérialise (funérailles, tombeaux...) est juste. Le défunt ne tire plus sa place dans la société de la position qu'il doit à sa naissance (possesseur ou non, dépendant ou non, aîné ou cadet), mais de la place qu'il s'est forgée dans la société coloniale. C'est la richesse, tirée de ses fonctions, qui lui permet de réaliser son tombeau. Mais les choses ne sont pas si simples puisque les funérailles comme le tombeau et les *aloalo*, continuant d'exprimer les valeurs sacrées, surnaturelles de la société, ne peuvent être réalisées hors du cadre traditionnel qui implique le recours au zébu. Donc, plus une disparition de la tradition au profit de la modernité, ou que l'existence parallèle des deux systèmes, ces images traduisent le bricolage complexe qui s'opère entre tradition et nouveauté.

TRADITION OU MODERNITE ?

Le mode d'être des traditions non occidentales, alors que l'occidentalisation est croissante, se formule souvent, aujourd'hui, sur le registre de la résistance ou des survivances. Mais il ne s'effectue pas seulement dans des secteurs qui seraient laissés à l'écart de l'occidentalisation, puisque sa permanence ne peut être assurée que par le biais d'une hybridation culturelle, (comme c'est le cas du mode d'expression funéraire que sont les *aloalo* confrontés aux pratiques funéraires chrétiennes). Le passage entre tradition et traditionalisme correspond à la coupure historique entre deux états d'une même culture séparés par les bouleversements dus aux contacts avec l'Occident. La tradition est constituée des catégories et des principes dont la corrélation détermine le système de représentation du monde. Le syncrétisme apparaît comme

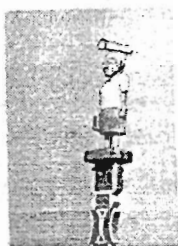
LA FEMME

Le couple



La femme et l'enfant

Caryatide



La femme au travail



une médiation au terme de laquelle s'établit un double mouvement de pensée entre le maintien et la suppression. Il tente de réaliser la résolution de la contradiction qui correspond à la résolution du conflit né des contacts. C'est un compromis culturel qui ne s'effectue pas sur des fragments culturels disjoints mais bien par la négation des principes fondamentaux et contradictoires des deux systèmes en concurrence. Chaque trait syncrétique sera porteur de cette double opposition, à la fois affirmation et négation de l'archaïque; assimilation et rejet de l'apport occidental.

La perméabilité sociale issue de la mise en place de la loi et de l'administration coloniales, traduite par l'accessibilité au tombeau et aux rites funéraires se réalise en fait dans un maintien certain des anciennes catégories de pouvoir, de représentations mentales, de jugement. Ce que l'on constate avant tout c'est la multiplication du nombre de sépultures marquées par un tombeau porteur d'*aloalo* et la diversification extrême des sujets figurés sur ceux-ci.

Cette diversification semble s'organiser en relation avec une certaine "personnalisation" du tombeau. En effet, à partir du moment où le défunt ne s'identifie plus seulement dans et par ce qu'il est né, mais par et dans ce qu'il a réalisé, son existence sociale comme la représentation qui en est faite par l'intermédiaire des *aloalo* va s'individualiser et inévitablement sortir du strict contexte traditionnel où tout est dit avec et par les signes zébu. L'écrit signe d'occidentalisation fait son apparition sur le tombeau. Le nom du défunt, inscrit généralement sur le *vato lahy* prend en charge cette "individualisation" du tombeau et marque l'existence du défunt dans le système colonial caractérisé par l'importance de l'écrit et de l'état civil. L'ostentation des mérites du défunt n'est pas plus grande, elle utilise simplement d'autres chemins expressifs. La peinture, les dimensions, les miroirs, la position le long des voies de communication, ne sont pas la modernité, mais autant de moyens destinés à interpeller, à concentrer l'attention du passant, récepteur du message figuratif, symbolique qui lui est destiné et, au-delà, destiné à la communauté des vivants. Ce message ne peut plus, pour être efficace et pertinent, s'exercer au sein d'une forêt sacrée, protégée abritant les tombeaux des personnages importants des grandes familles, mais il doit affirmer son existence en dehors du contexte de la nécropole qui est la matérialisation spatiale de la hiérarchie sociale et de la prédétermination du statut par la naissance. De la même manière, la puissance du défunt, agissant dans un autre contexte socio-économique avec d'autres implications au plan des représentations mentales, ne peut plus s'exprimer dans la seule charge symbolique du zébu car il ne rend plus compte de la totalité du système de références sociales. Cependant le système ancien persiste, et continue de s'exercer dans un cadre qui semble nouveau, occidentalisé: outre la structure générale du tombeau qui reste similaire (architectonique, *aloalo*, bucranes, ordonnancement interne), l'organisation de l'espace réservé aux morts se structure selon les mêmes règles et interdits. On voit donc autour de tombes majeures se regrouper, selon le respect de la double bipartition cardinale, des tombes mineures (simples parallélépipèdes de pierres ou de ciment). Ce sont donc les nécropoles qui se déplacent vers les routes et non des tombeaux isolés. La route entre d'ailleurs dans cette structuration de l'espace sans que nous ayons pu en saisir le fonctionnement (limite, point de jonction ou d'affrontement, lien d'unité).

Ce déplacement peut être mis en relation avec l'urbanisation des populations autour de centres issus de la colonisation (exode rural ?) ainsi qu'avec la ville comme emprise territoriale de l'administration coloniale et/ou étatique, lieu d'exercice des nouveaux pouvoirs à l'origine de l'accessibilité au tombeau. La multiplication des

scènes figurées sur les *aloalo* rend compte, aussi, des difficultés rencontrées par la société à intégrer les références issues du monde occidental (16). Elle rend compte encore de la nature moins élaborée de ce système symbolique en cours d'établissement.

En ce qui concerne l'accessibilité au tombeau, certes, il devient possible de l'acquérir, mais elle reste, on l'a vu, fonction de l'âge, du sexe, de l'honorabilité. Ce qui montre la persistance des anciennes catégories de jugement. La multiplication des tombeaux porteurs d'*aloalo* semble ne concerner presque exclusivement que les groupes ayant eu précédemment ce droit et ce privilège. L'extension se fait plutôt en direction des cadets et des branches familiales de second ordre. Il s'agirait alors plutôt d'une redistribution, ou d'un partage plus large des pouvoirs, donc de l'accessibilité au tombeau, parmi ceux qui potentiellement la possédaient déjà. Ce qui entre dans la logique de l'utilisation des pouvoirs locaux par la colonisation. Il aurait été totalement inefficace de recruter des administrateurs indigènes parmi les *andevo* par exemple (sauf à des postes de type technique ou dont l'étendue des pouvoirs se limite au groupe familial de ceux-ci), alors que le recrutement parmi les structures traditionnelles de pouvoir assure la réussite du maintien de l'autorité étrangère. Cette réussite sera plus grande si le recrutement utilise ces structures.

- En recrutant parmi les chefs de la société mahafale, dans ce cas, les pouvoirs se conjuguent.

- en recrutant parmi les lignées cadettes des chefs, les pouvoirs, alors, se complètent à un niveau plus large dans une "saine concurrence".

- en recrutant pour des postes régionaux parmi les chefs familiaux de groupes opposés à ceux dont l'autorité est reconnue dans cette région, les pouvoirs entrent alors en opposition. Le pouvoir traditionnel peut en sortir affaibli.

La richesse qui découle, on l'a vu, des fonction coloniales, permet l'accumulation de biens et de capitaux, c'est un des éléments d'explication au fait que la situation de l'administration malgache soit souvent héritée de la situation coloniale.

Le pouvoir, et le prestige traditionnel, bien entendu, ne disparaissent pas, ils se réalisent dans des moyens figuratifs autres. La figure du guerrier mahafale, (un homme debout portant la sagaie et dans certains cas le fusil de traite, vêtu de manière traditionnelle) semble être la transcription en image du prestige des privilèges incombant au chef. Ici le zébu, ne suffit plus à lui seul pour symboliser la richesse issue des fonctions coloniales, et le pouvoir que peut encore exercer le défunt dans le cadre plus traditionnel. La valeur sémantique du zébu, par ailleurs toujours présent sur les tombeaux (*aloalo* et bucranes) semble se diluer. L'on constate alors que les figurations funéraires renvoient à deux systèmes symboliques différents s'exerçant en même temps dans la société: un système symbolique étant censé signifier et faire référence à la société dite traditionnelle, et un autre système à la situation nouvelle occidentalisation, étatisée, économiquement ouverte sur l'extérieur. Ce dernier système, nous l'avons vu, décrit principalement les éléments du train de

16. La valeur symbolique de la croix chrétienne fournit un autre exemple de même nature. Ce signe est aussi devenu signe de la mort, signe que l'on place sur les images photographiques existantes du défunt, le renvoyant ainsi lui et les photos le représentant dans le monde des morts, l'excluant du monde des vivants.

vie à la française, marques de la richesse et de prestige que le défunt tire de ses fonctions administratives. Cette image du guerrier (non sans rappeler les séries de "cartes portales ethnologiques" réalisées en particulier à l'occasion de l'exposition coloniale) constitue, semble-t-il, la réponse aux figurations des fonctions coloniales. La parure répond alors à l'uniforme colonial (casque, gendarme, militaire...) Elle se compose :

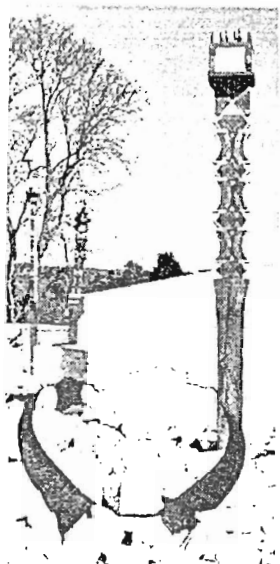
- de la sagaie, élément de prestige et de pouvoir,
- du costume comme élément de reconnaissance de la non occidentalisation et donc du maintien des usages (*sadia* et chapeau conique) ;

• de signes de richesse traduits par la présence des bracelets d'argent. Un autre élément peut compléter cette image, c'est le fusil de traite, qui semble préciser l'antériorité du prestige, de l'importance sociale des ancêtres défunt. C'est en quelque sorte le moyen de se détacher des nouveaux riches, en affirmant avoir participé aux échanges, avant même l'installation des Français. Cette figure date l'importance du défunt et récupère ainsi le prestige dû à ses ancêtres. Cela peut contrebalancer, par exemple, l'éloignement de la néropole ancestrale. En tout, là encore, les échanges confèrent une valeur sociale toute particulière à certains et révèlent un pouvoir de représentation de la communauté. Le fusil est la marque tangible de ce pouvoir de représentation. Cette figure du guerrier semble évoluer vers des formes plus complexes le mettant en action dans des scènes. Elle peut être accompagnée sur le même *aloalo* ou non par la figuration de la femme s'inscrivant dans le même contexte ancien. La femme porte la coiffure à boules et c'est ce qui généralement date et authentifie la figuration. Elle trouve place derrière l'homme, ou plus à l'ouest. A nouveau, cette représentation donne une image harmonieuse des deux composantes sexuelles de la société. Harmonie qui s'exerce sur, et vante l'ordre de la société au travers des rapports homme/femme. Notons aussi que cette image, là encore stéréotypée, peut servir de support à des volontés traditionalistes ou en tout cas à un resserrement sur ce que l'on considère comme incarnant la "mahafalité", en réaction soit à l'étranger, soit à l'intégration. Une volonté de retrouver, de conserver son identité propre.

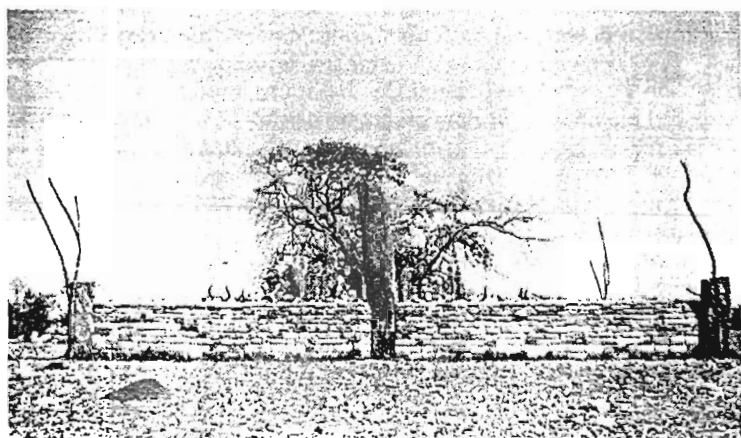
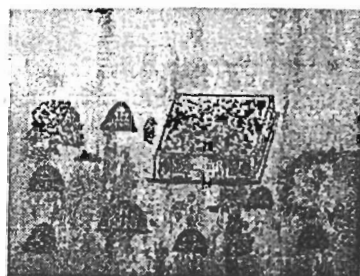
Le fonctionnement simultané sur le même tombeau, de ces deux systèmes de références nous situe dans un contexte de concurrence, de confrontation de deux types de pouvoirs mais aussi de mutations profondes dans la nature même de ceux-ci. Le pouvoir traditionnel seul ne permet plus de mettre en oeuvre les forces de travail nécessaires à la construction du tombeau, à la réalisation des funérailles (les relations sociales se trouvant ébranlées par les interférences des relations qui s'établissent dans le cadre de la société coloniale). De plus, rares sont les familles à pouvoir qui n'ont pas compté parmi leurs membres des acteurs de l'administration. Enfin, pour tenir leur rang ne seront-ils pas amenés à participer à la surenchère à laquelle donnent lieu funérailles et tombeau (ciment, peinture, orchestre...) (17). Il est donc nécessaire d'avoir recours à l'achat de certaines prestations ou de certains matériaux. De la même manière, la mise en oeuvre de la richesse nécessaire à la réalisation des rites funéraires et du tombeau ne serait considérée comme valide par

17. Face à ce "galvaudage" de la sacralité engagée dans les pratiques funéraires, une réaction contraire peut apparaître, et certains peuvent renoncer aux privilèges qu'ils étaient auparavant seuls à détenir. Cette renonciation les sort du commun.

LA MORT



Les funérailles



Le tombeau

la communauté des vivants que si elle passe par l'étalon zébu. En effet, seule l'existence sociale, qui se traduit par la possession d'un troupeau peut donner accès à la sépulture. La société et les individus effectuent en fait une autocensure de l'accessibilité au tombeau.

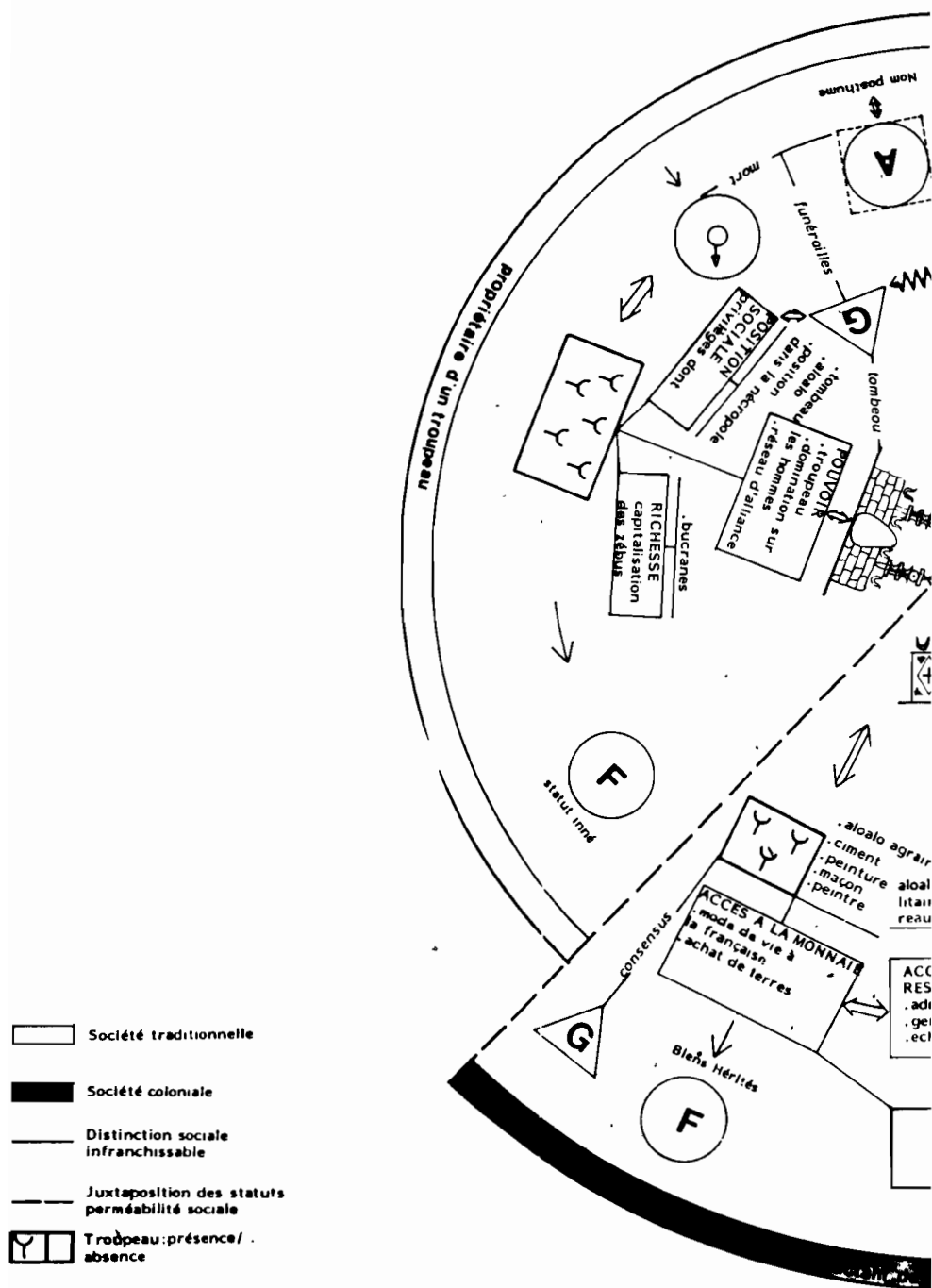
Les funérailles et leur matérialisation dans le tombeau ne peuvent se réaliser que grâce et sous couvert de l'accord de la communauté des vivants. C'est sans doute l'élément explicatif fondamental de l'incessant bricolage qui s'exerce à l'occasion des rites funéraires. Le tombeau marque l'accord des vivants pour la reconnaissance du statut du mort, et de sa transmission à ses descendants. C'est la mise en jeu des éléments de la cohésion sociale autour du statut, de la personnalité, de la situation particulière du défunt qui lui confère et confirme son statut d'ancêtre. Il serait donc simpliste de dire que la perméabilité sociale a fait totalement éclater les anciennes structures de pouvoir, comme d'affirmer la totale persistance de celles-ci. Face à l'ouverture, au désenclavement des structures sociales, la communauté a dû faire face à une confrontation que nous pourrions traduire par: privilèges et interdits / richesses et égalité. C'est dans ce cadre que le recours obligé au troupeau, au zébu (étalon, support de l'échange, symbole) semble s'insérer comme une justification *a posteriori* d'une évolution. Par cette autocensure, la société intègre, par le biais du retour au zébu, la nouveauté. Elle utilise pour cela un élément sacré commun à tous, elle obtient ainsi une nouvelle cohésion sur le plan des représentations mentales, et apparaît comme cohérente avec ses propres structures et normes. En réalité, la norme a profondément évolué. Le moteur de cette évolution apparaît comme étant essentiellement économique, sur fond d'égalité de droit. La richesse en est la clef, le tombeau la preuve et la matérialisation. Il est le lieu d'exercice de l'évolution du sacré, et le support de la nouvelle cohésion sociale qui se réalise autour de l'intégration du défunt; autour des nouvelles formes de sacralité transcrites par l'ensemble des symboles funéraires. Les bucranes et les *aloalo* zébus sont toujours très présents. Le système de dons et de contre-dons (tas de pierres, *aloalo*) s'établit en même temps que l'achat de la peinture par exemple. Actuellement, les boeufs échangés contre les pierres et/ou les *aloalo* peuvent être revendus pour la boucherie, le bucrane sera placé comme à l'accoutumée sur le tombeau. L'argent tiré de la bête est utilisé pour acheter les étoffes qui parent le cercueil -*mandia vola*-. Ce subterfuge pallie, en quelque sorte, à l'achat du ciment, de la peinture... La valeur du boeuf est ici utilisée plusieurs fois par l'intermédiaire des échanges.

Ainsi l'*andevoo*, ou la femme, ayant fait ériger un tombeau sur leur sépulture, avaient d'abord réinvesti le capital issu de leur travail dans l'acquisition d'un troupeau. Le troupeau reste, mais dans un cadre différent, la condition de l'existence sociale, et l'élément réalisateur des funérailles et du tombeau. Ceci est sans doute accentué par le fait que le troupeau reste la marque, le signe extrême de la richesse et du prestige; et reste ce qui sera transmis aux descendants.

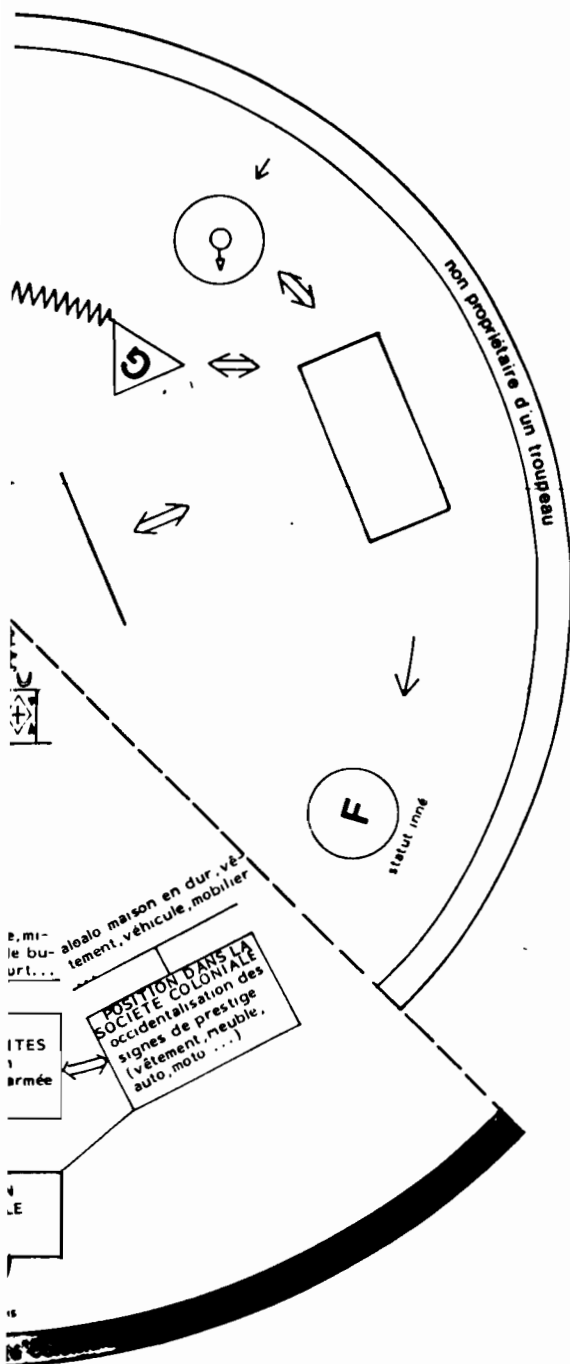
La sacralité du zébu persiste mais elle semble se concentrer de plus en plus sur sa valeur surnaturelle (part sacrée qui reste commune au plus grand nombre) (18). Cela explique probablement la complication des situations où apparaissent les

18. Ici pour approcher plus finement cette sacralité nouvelle, il faudrait la mettre en relation avec les systèmes sacrés chrétiens. Ce qui dépasse et de loin le cadre de ce travail.

TROUPEAU ET TOMBEAU, EN



ET MARQUES DE POUVOIR



figurations du zébu. Il ne se présente plus seul, en majesté, mais dans des scènes multiples. Il peut être couché; se lécher la patte; en compagnie de son gardien ou du pique-boeuf. D'autres scènes renvoient à la vie du zébu: après la naissance, le veau est porté sur les épaules du gardien (figure proche de celle du bon pasteur); la vache les pattes liées, placée aux côtés du jeune veau va être traitée pour la première fois; la lutte est engagée entre l'homme et la bête. Dans cette dernière scène, la force de l'homme égale celle de l'animal, elle s'inscrit dans un cadre empreint de masculinité contrairement à la précédente où la femme apparaît souvent. Cette diversité des évocations du zébu est aussi signe de richesse, car ces *aloalo* font l'objet d'une commande spéciale, d'un travail particulier et leur valeur marchande n'est pas la même. L'introduction de figures humaines renforce le lien entre l'homme et l'animal. En revanche, les figurations d'oiseaux disparaissent presque totalement des tombeaux nouveaux. Le lien entre les puissances terrestres et les puissances célestes aurait-il disparu ? La valeur symbolique des motifs en liaison avec le ciel qui composent la hampe des *aloalo*, se serait-elle perdue ne reposant plus sur une valeur surnaturelle ? Ces motifs ne seraient plus alors que la reproduction géométrique de signes dont le sens s'est perdu. Notons encore que la figuration du zébu peut participer à la représentation de scènes agricoles, telle le labourage. Dans ce cas le signe zébu est détourné au profit d'autres significations. Ces évocations multiples qui renvoient à l'animal mais aussi à l'élevage dans ses anecdotes marquantes, sont des figures de similarité. Ici, c'est sur le contenu que porte la similarité qui concourt à marquer l'amoncellement.

L'importance des pratiques funéraires, comme lieu d'exercice des enjeux sociaux, explique probablement l'apparition de scènes qui évoquent leur déroulement, ou celui d'autres situations de la vie traditionnelle. Le cortège funéraire, le tombeau, font l'objet de représentations. On les voit apparaître sur des tombeaux où le nombre des *aloalo* est important. Les musiciens et les lutteurs sont aussi représentés. Il semble bien que cela s'inscrive dans la nécessité de faire référence à l'unité, à la cohésion sociale qui s'exerce lors des grands moments de la vie collective mahafale. Unité, harmonie sont là en toile de fond.

Cette intégration de la nouveauté dans le cadre de pratiques ancestrales, comme les funérailles et l'érection du tombeau, explique la multiplicité des solutions figuratives trouvées pour exprimer ces nouvelles formes de cohésion sociale. Rien d'étonnant à ce que l'on se trouve submergé par l'exubérance des formes, tant au niveau des figurations elles-mêmes, que des tombeaux. Les fresques font leur apparition sur les parois en ciment, la couleur prend une place de plus en plus grande. De cette multiplicité des formes découle une apparente incohérence de ces ensembles funéraires qu'il est trop facile d'expliquer comme de simples choix, options personnelles, individuelles, car, quoiqu'il en soit, de l'accord de la communauté dépend la reconnaissance de la place du défunt qui s'exprime par ces images et donc de cet accord dépend la réussite du message adressé pour l'éternité à la communauté sous le regard des puissances divines.

CONCLUSION

Nous avons ici tenté de démontrer qu'il faut se garder d'aborder de telles manifestations culturelles, trop souvent cantonnées dans le domaine esthétique, à l'aide de catégories de jugement renvoyant à la notion du beau, qu'il s'agisse du beau à la française ou du beau à la mahafale. Le monde des images nous permet d'appréhender la société qui en est à l'origine dans ce qu'elle a de plus profond. Les figurations, expressions mentales codées, des réalités socio-politiques, donnent dans une situation syncrétique, un regard de la société sur elle-même et sur la société étrangère qui diffère du discours historique officiel, justification et propagande du pouvoir. Elles apportent un autre discours que celui des archives coloniales, ou que celui des généalogies issues des traditions orales mahafale. Les images offrent une vision iconographique originale des sociétés. Il ne saurait non plus être question de parler en termes de maintien ou de nécessaire destruction de la tradition et de l'ancien système archaïque -du reste profondément modifié par l'occidentalisation et l'étatisation-. Car ce sont de telles attitudes volontaristes et discriminatoires, dans une incompréhension totale des phénomènes, qui concourent à la déstabilisation voire à la destruction des communautés humaines.

BIBLIOGRAPHIE

- BABADZAN A.** - Tradition et histoire: quelques problèmes de méthode. *Cahier de l'ORSTOM, série Sciences Humaines*, XXI, n°1, 1985, p.115
- BARTHES R.** - Rhétorique de l'image. *Communications*, n°4, 1964, p.40-50.
- BERARD C., DURAND J.- L.** - *Entrer en imagerie, La cité des images*, Paris 1984, p. 19-34
- BERNARD A.** - *Essai sur la transition de la société mahafale vers les rapports marchands*, Paris, ORSTOM, 1978, 406 p.
- BOULFROY N.** - Vers l'art funéraire mahafale, *Objet et Mondes*, t.16, fasc.3, p.95-116.
- DECARY R.** - *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Paris 1962
- ESOAVELOMANDROSO M.** - La forêt dans le Mahafale au XIX° et XX° siècles, Séminaire dept d'Histoire Antananarivo, 1er-4 mai 1986, à paraître dans *Omaly sy Anio*.
- ESOAVELOMANDROSO M.** - Les formations politiques dans le Mahafale au XIX° siècle, à paraître.
- HOERNER J.- M.** - *Géographie régionale du Sud-Ouest de Madagascar*, Antananarivo 1986.
- SPEYER G.** - Notes sur le tombeau du roi Mahafale Tsiampondy dans le Sud de Madagascar, *La Terre et la vie*, 1933, n°1, p.54-55
- THOMAS, L.- V.** - *Mort et pouvoir*, Paris, Payot, 1978, 272 p.
- THOMAS, L.- V.** - *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982, 205 p.

TABLE DES PLANCHES

	Pages
LE TROUPEAU	120
LE POUVOIR	122
LES TRANSPORTS	126
MODE DE VIE A LA FRANÇAISE	130
LA FEMME	134
LA MORT	138
TROUPEAU ET TOMBEAU, ENJEUX ET MARQUES DE POUVOIR	140-141

NOTES SUR LE MAHAFALE

par

Jean Michel HOERNER

Pendant l'année universitaire 1986-87, une vingtaine d'étudiants géographes du Centre Universitaire Régional de Toliara ont enquêté dans le Mahafale dans le cadre de mon enseignement de maîtrise; ils étaient encadrés par Sylvie Tourrette, étudiante en DEA d'Economie (Montpellier) et Paul Rabibisoa, chercheur de l'Equipe de Recherche Associée MRSTD/ORSTOM de Toliara. Par petits groupes, ces étudiants ont accumulé un certain nombre de renseignements concernant la plaine côtière et la pénéplaine, sur l'axe de la RN 10. A partir des rapports de synthèse qu'ils ont établis, je me permets de dégager ces quelques notes qui permettent de mieux comprendre les réalités complexes du Mahafale. Toutes ne sont pas exclusivement consacrées à l'élevage même si elles lui sont liées et certains aspects du Mahafale présentés ici peuvent apparaître comme contradictoires avec les articles précédents. Le paradoxe n'est qu'apparent. Ces espaces du Sud-Ouest malgache sont encore trop souvent méconnus et méritent des regards croisés qui ne peuvent que contribuer à enrichir leur connaissance.

A PROPOS DE LA SÉCHERESSE

Il ne s'agit pas de reprendre toutes les descriptions et les explications déjà présentées sur ces phénomènes naturels si préoccupants pour les habitants du Mahafale comme de l'Androy. R. Battistini, M. Napetoke et moi-même, dans différents ouvrages, avons rappelé les effets et les causes des sécheresses catastrophiques qui caractérisent ces régions de l'extrême Sud, notamment le Mahafale (1). Je rappellerai les traits généraux. Tout d'abord, la saison humide est très

1. R. R. Battistini (1964), *L'Extrême-Sud de Madagascar*, Paris, Ed. Cujas, 2 t., 636 p.; J.M. Hoerner (1976), l'eau et l'agriculture dans le Sud-Ouest de Madagascar, *Madagascar Revue de Géographie* n° 30, p. 63-104 ; M. Napetoke...

courte pendant une année normale; en trois mois au maximum, de décembre à février, il tombe de deux cent cinquante à six cents millimètres de précipitations. La plaine côtière est la moins arrosée mais bénéficie davantage des rosées matinales, alors que les pluies sont de plus en plus conséquentes vers l'est et vers le nord. Cependant, elles ne se concentrent pas toutes pendant l'été austral; pendant la longue saison sèche et fraîche qui dure quelque neuf mois, des précipitations d'origine frontale ne sont pas rares, notamment vers le sud. Certains évoquent alors, pour ce climat tropical, une influence méditerranéenne. Ces pluies sont alors fondamentales pour les cultures quand elles ont lieu en octobre-novembre; les paysans sèment alors leur maïs ou leur sorgho (*ampemba*), dans l'espoir que d'autres pluies suivront. Dans le cas contraire, ils recommencent leurs semis plus tard; ils savent donc assumer des risques qui sont moins calculés que l'on ne le pense à première vue. Ce choix d'utiliser les pluies précoces, surtout dans la pénéglaïne, correspond pourtant à une bonne connaissance du climat régional. En effet, avant décembre, les conséquences d'une forte évapotranspiration due aux fortes chaleurs estivales nuisent considérablement aux cultures. Les paysans savent ou le pressentent. On pourrait aussi rappeler le rôle des clôtures des champs (*vala*) qui limitent les effets desséchants des forts vents du sud-ouest (*tsiokantimo*).

Cependant, outre les incertitudes de pluies précoces qui concernent surtout la pénéglaïne (*fatrambe*), une année sur trois reste très déficitaire dans l'ensemble mahafale, une année sur cinq pouvant être franchement catastrophique. Schématiquement, les raisons se résument, d'une part à l'absence de précipitations frontales qui peuvent toujours exister en plein cœur de la saison chaude et surtout, à la non-pénétration d'air chaud et humide en provenance du canal de Mozambique, liée aux dépressions tropicales, voire aux cyclones tropicaux. On assiste, en quelque sorte, à un blocage des mécanismes climatiques de la saison pluvieuse. Ces caractéristiques assimilent le climat du Mahafale à un climat sahélien avec, notamment, tous les risques d'un assèchement progressif. Toutefois, les données quantitatives trop fragmentaires ne permettent pas de le prouver définitivement, même si quelques éléments paraissent aller dans ce sens: écoulement fluvial de moins en moins fort, mares (*sihanaka*) de moins en moins permanentes ou plus rapidement mises à sec, etc... Autant dire que les populations reconnaissent un assèchement du climat, mais les raisons qu'elles avanceraient peuvent tout autant être considérées comme des arguments pour critiquer l'évolution sociale actuelle, comme nous allons le voir.

Les véritables raisons de l'assèchement correspondent sans doute à la nécessité d'une intensification de la mise en valeur des terroirs et des pâturages, en relation avec un fort accroissement démographique. Il y a près de trente ans, R. Battistini (2) constatait cependant la "désertification des terroirs" qui résultait, selon lui, d'une "émigration temporaire ou définitive consécutive à une succession d'années sèches", d'où l'ensablement des parcelles laissées incultes. L'érosion éolienne, principal facteur de sahélianisation, n'est qu'une conséquence des sécheresses, celles-ci à leur tour la favorisant; il s'agit donc d'un cercle vicieux. Une telle explication, si elle reste tout à fait plausible, me semble très incomplète: d'une part, ce qui est déterminant, c'est la fréquence de plus en plus élevée des années sèches et d'autre part, c'est l'insuffisance des ressources pour une population de plus en plus nombreuse. Le simple phénomène de la rupture d'un équilibre fragile populations/

2. R. Battistini (1964), *La Géographie humaine de la plaine côtière Mahafaly*, Paris, Ed. Cujas, 197 p.

ressources rend parfaitement compte de la gravité de la situation. J'ajouterais toutefois que la préoccupation majeure des paysans mahafale d'aujourd'hui demeure l'irrégularité sinon la quasi-absence des précipitations précoces d'octobre à novembre; il y aurait donc moins un assèchement qu'une modification de la répartition des pluies à l'intérieur de l'année, due certainement à des mécanismes qui ne sont pas strictement régionaux.

À ces considérations techniques qui s'approchent probablement de la réalité, il faut joindre les doléances "métaphysiques" des populations locales qui, à leur façon, expliquent la multiplication des sécheresses. Pour ces populations, la cause essentielle réside surtout dans le courroux des ancêtres qui seraient très mécontents du non-respect des coutumes. Ainsi, beaucoup de Mahafale critiquent avec véhémence l'allongement des veillées mortuaires qui peuvent durer plusieurs mois, d'où l'expression péjorative *mipi-dolo* (3), les "riches" étant particulièrement visés; il est vrai que la construction des vastes tombeaux individuels (*valavato*) impose naturellement des délais de plus en plus longs avant la mise en terre. Par ailleurs, le développement du christianisme, voire de la scolarisation, est également perçu comme responsable des méfaits climatiques. On reproche à beaucoup de Mahafale chrétiens de négliger les rites familiaux rendus aux poteaux cultuels (*hazomanga*). Certains vont même jusqu'à évoquer la destruction de quelques forêts sacrées par des pasteurs protestants trop zélés... On critique aussi les jeunes filles qui se font couper les cheveux alors qu'elles ne sont pas en deuil, etc. On le mesure, c'est l'évolution de l'ensemble de la société mahafale qui est mise en cause, une évolution à deux niveaux, l'impact de l'extérieur et une certaine manière ostentatoire de réagir vis-à-vis, justement, de l'influence "étrangère". On pourrait aussi considérer que cette mode funéraire qui vise à donner aux enterrements des notables ou admis comme tels, cet aspect grandiose que l'on remarque aujourd'hui et que l'on a tenté d'expliquer dans un article précédent (Cf. *Le boeuf et la cohésion sociale chez les Mahafale*), pourrait être simplement le moyen pour les plus riches ou ceux qui se sont beaucoup enrichis, d'essayer de s'imposer au reste de la population. S'agit-il d'un glissement politique ? Au sein de communautés qui rappelleraient, *mutatis mutandis*, les sociétés régies par un certain "communisme primitif" selon l'expression de K. Marx, ne verrait-on pas alors, sous la poussée tardive de l'économie moderne, c'est-à-dire monétaire, l'émergence de véritables classes qui remettraient naturellement en cause les structures traditionnelles ? Le fléau de la sécheresse serait la réponse négative des ancêtres à cette évolution qui, bien entendu, nierait à terme leur pouvoir surnaturel.

On ne peut clore ces réflexions sur la sécheresse sans évoquer les conséquences souvent tragiques des cinq années sèches successives qui ont frappé la plaine côtière de 1982 à 1987. La végétation naturelle du bush, constituée par des euphorbes, des didiéracées et des épineux, traduit les faibles aptitudes agricoles normales de cette région. Le manioc à long cycle cultural, soit douze mois environ; le sorgho, quelquefois le maïs, des cucurbitacées et beaucoup de variétés de pois dont le *voanemba* (pois voème *Vigna sinensis*), sans oublier les patates douces des *baiboho* alluvionnaires de la Linta, sont les principales cultures pratiquées. Lorsque les pluies sont trop déficitaires, les récoltes deviennent bien sûr très aléatoires. J'ai pu voir un champ *vala* en 1986 qui ne portait que cinq à six tiges d'*ampemba* sur plus d'un

3. *Mipi-dolo* : litt. "des hommes séchés comme des tranches fines de patate douce ou *piky*".

hectare ! Dans de telles conditions, notamment quand vient la période de soudure à la fin de la saison sèche, la crise alimentaire est d'une extrême gravité. C'est la disette, sinon la famine, bien que ce mot soit par trop fort; en février 1985, dans le *firaisana* (ex-canton) d'Itampolo, on dénombrait "officiellement" onze morts de faim (*maty salikoe*). Certes, la mortalité par inanition est difficile à définir mais le fait que l'on ait reconnu ces onze décès, indique l'ampleur du phénomène. Le remède à ces carences alimentaires consiste à troquer des zébus contre de la nourriture, dans le cadre de termes de l'échange très défavorables pour les éleveurs. Un veau *maota* peut se vendre à vingt pour cent de sa valeur habituelle. On échange même des chèvres contre des pieds de cactées (*raketa*, *Opuntia* sp.), dont on récupérera les figues... Il est vrai que les fruits des cactées représentent les aliments essentiels quand les cultures n'ont rien donné et lorsque l'on n'a pas les moyens d'acheter ou de troquer des produits agricoles de l'intérieur; exceptionnellement, des secours venant de Toliara ravitaillent les fonctionnaires en poste ou quelques privilégiés (du riz à Itampolo, en février 1986). Les populations font alors la différence entre deux variétés principales de *raketa*: le *vilovilo* d'assez bonne qualité et le *notsoke* de mauvaise qualité; ils font également cuire des fruits de tamarin (*kily*) sous la cendre pour leur enlever toute amertume, déterrent les *fangitse* (*Dolichos fangitsy*) ou les *tsotsa* (igname non cultivé, dioscoréacée). Enfin, la gravité des sécheresses est beaucoup plus accusée dans la plaine côtière qu'ailleurs dans le Mahafale, en raison de son isolement.

LES TERROIRS VAVATANE

Les deux types de terroirs les plus répandus et les mieux connus dans le Mahafale, sont le champs de brûlis (*tetik'ala*) et les champs permanents, notamment clôturés (*vala*). R. Battistini et moi-même (4) avons largement décrit ces deux formes de mise en valeur, en insistant sur le caractère semi-extensif remarquable des *vala*.

Vers l'est, dans la pénéplaine cristalline à chevelu hydrographique malgré l'écoulement intermittent, les petites dépressions argilo-limoneuses, souvent privées de réels cours d'eau, donnent lieu à des activités agricoles denses et variées. On appelle ces terroirs les *vavatane* (figure 1), ce qui signifierait la "terre qui reçoit", sous-entendu un bas-fond imperméable où convergent les eaux de ruissellement. Dans le creux de la micro-dépression, justement, on retient l'eau grâce à l'édification de petites "diguettes" d'argiles afin d'obtenir des rizières qui sont alors inondées et non-irriguées. Les Antanosy ont été les premiers à pratiquer cette riziculture originale; les Mahafale les ont copiés et il n'est pas exclu de penser qu'à moyen terme, cette petite région du Sud malgache, très sous-peuplée, devienne excédentaire en riz. A Marohira, près d'Ampanihy, où pourtant les conditions pluviométriques ne sont pas excellentes, un paysan mahafale cultive ainsi des rizières inondées depuis le début des années quatre-vingt.

En remontant les versants de ces micro-dépressions, il y a tout un "étalement" de cultures. Tout d'abord, on plante des bananiers et de la canne à sucre qui bénéficient d'un maximum d'humidité naturelle. Vient ensuite le manioc, souvent associé à des cucurbitacées et des légumineuses, cultures très prisées par les

4. R. Battistini (Cf. note 2); J.M. Hoerner (1986). *Géographie régionale du Sud-Ouest de Madagascar, Tananarive*, Ed. Assoc. des géog. de Madagascar, 188 p.

Mahafale même s'ils les jugent secondaires (5). Le maïs est en haut de pente, juste avant que l'on atteigne les villages ou les pâturages qui sont eux-mêmes délimités par des piquets (*vorovoro*), surmontés d'une touffe d'herbe.

Cette extension des *vavatane* mahafale atteste à la fois une occupation pseudo-définitive et la prééminence des activités agricoles. Certes, on n'y abandonne pas l'élevage qui reste socialement prédominant mais d'une part, on y édifie des villages alors que la zone était traditionnellement vouée aux transhumances avec habitat temporaire, et d'autre part, on y développe des activités agricoles. Certes, la finalité n'y est pas seulement vivrière, mais également tournée vers l'acquisition de zébus supplémentaires. Il n'empêche que l'on limite les pâturages, ce qui se traduit par les piquets (*vorovoro*) qui marquent la volonté d'une appropriation individuelle aux dépens des terrains de parcours clanique (*toets'aombe*). Cette évolution qui contrarie les habitudes pastorales mahafale -les clôtures (*vala*) des champs de la plaine côtière ont une vocation beaucoup plus complexe-, est à mettre en rapport avec la modification du rôle de la péninsule (*fatrambe*) dans l'articulation ancienne du Mahafale (Cf l'article de G. Joelson).

LA COMMERCIALISATION DES BOVINS

Les Mahafale vendent des boeufs qui alimentent des circuits commerciaux tels que l'on peut les suivre sur la figure 2. Bien que les conditions dans lesquelles se font ces transactions soient déjà bien définies, il convient de revenir sur quelques points de synthèse essentiels:

- Tout d'abord, il est vrai qu'un éleveur mahafale ne se défait pas très facilement d'un coupé (*vositra*). D'une part, il doit toujours tenir compte de l'avis de ses parents les plus proches. D'autre part, la valeur symbolique de telles bêtes est indéniable.

- Mais un Mahafale ne laisse pas mourir ses zébus de leur mort naturelle; autrement dit, il gère son cheptel de façon relativement rationnelle. Cela revient à dire que si l'occasion d'une cérémonie, funérailles ou autre, propice à assurer l'autoconsommation ne se produit pas, il échangera ses vieux *vositra* contre de jeunes veaux *maota*, certes à contre-cœur.

- Il peut également vendre ses *vositra* sur un marché, bien qu'il préfère souvent s'adresser à des intermédiaires qui le représenteront. Dans l'éventualité d'une telle démarche, les prétextes sont souhaitables, car ils justifient une transaction considérée comme honteuse. Un besoin urgent, *sahira*, reste le meilleur prétexte; un membre de la famille à soigner, un enfant à scolariser, la disette qui nécessite l'achat de produits agricoles, etc...

- On peut également se demander si la finalité de tout éleveur mahafale, qui consiste à accroître son troupeau indéfiniment afin d'assurer le mieux possible les inévitables funérailles (*engalolo*) garantes de la cohésion sociale (Cf mon article), ne le conduit pas aussi à privilégier une attitude spéculative. Alors, il peut vendre très cher ses plus beaux coupés !

5. Outre le maïs, le sorgho, le manioc et la patate douce, toutes les autres cultures vivrières ne sont considérées par les Mahafale que comme des cultures d'appoint complémentaires.

- Enfin, sans entrer dans des explications compliquées, on doit reconnaître que, dans des conditions normales d'autoconsommation, (vingt kilos par habitant et par an) et sans que la commercialisation du troupeau soit excessive (guère plus de cinq pour cent du total), il y aurait une surexploitation du cheptel d'au moins deux pour cent. La cause essentielle est due au trop faible disponible (accroissement naturel) du troupeau, qui serait dû à son tour à sa composition même: pas assez de femelles, forte proportion de coupés (*vositra*) qui pourraient constituer jusqu'à 40% de l'effectif total.

En définitive, après avoir insisté sur les aspects traditionnels de cet élevage bovin mahafale, on comprend mieux pourquoi les agents de sa commercialisation appartiennent dans leur quasi-totalité au même milieu que celui des éleveurs. Cependant, les Mahafale contrôlent surtout les circuits commerciaux vers Tulér alors que ceux qui vont vers les Hautes-Terres leur échappent en grande partie ; les migrants du Sud-Est (*korao*), sans trop se différencier des marchands mahafale, sont pourtant des maquignons beaucoup plus aisés.

Comme on peut le voir sur la figure 2, Ejeda, Beahitse et Fotadrevu sont les plaques tournantes des circuits de commercialisation des bovidés du Mahafale. Deux destinations essentielles se dessinent:

- Vers Toliara pour la consommation urbaine et l'exportation sur pied: la MIPROMA en 1986 et 1987 (6).

- Vers Morondava, Mandoto et surtout Ambalavao, sur des distances de plusieurs centaines de kilomètres à travers les solitudes des vastes espaces bara (Sakaraha-Manja; Sakaraha-Ihosi-Ambalavao; Bekily-Betroka-Ihosi-Ambalavao).

LES MAQUIGNONS ET LES INTERMÉDIAIRES SUR LES FOIRAILS A BESTIAUX

Comme je l'ai déjà laissé entendre, la commercialisation des bovidés dans le Mahafale répond à des rationalités cohérentes, même s'il existe certaines contradictions. Ainsi, les lois du marché sont respectées; les variations climatiques, régulent ces marchés. Par ailleurs, on garantit au maximum la légalité des transactions au sein des foirails à bestiaux qui se déroule de façon hebdomadaire parallèlement aux marchés des produits agricoles. Des taxes sont ainsi fixées pour toute bête exposée à la vente, tant à l'entrée qu'à la sortie du marché. Des "passeports", papiers justificatifs, permettent de bien faire la différence entre ces transactions régulières et contrôlées, et tout blanchiment de bêtes volées entre voleurs et recéleurs. Du moins, les autorités politiques (au niveau des *firaiana* ou ex-canton) souhaitent-elles qu'il n'y ait aucune confusion même si quelques opérations apparaissent un peu douteuses.

Les opérateurs eux-mêmes sont très bien organisés, un grand nombre d'intermédiaires permettant que les transactions puissent se dérouler dans les meilleures conditions. On ne rappellera jamais assez la difficulté qu'il y a, pour tout acheteur, de contourner la réticence naturelle des éleveurs à vendre leurs beaux coupés. Plus d'un éleveur conduit sur le marché quelques-uns de ses *vositra* sans jamais les céder; le prix et les conditions de la vente sont alors déterminants. On peut

6. MIPROMA: Minerais et Produits Malgaches (Société malgache).

citer l'exemple de ce vieux Mahafale qui a mené sur le foirail d'Ampanihy son plus beau boeuf sans d'autre intention que de le faire admirer. Certes, il s'agit d'une exception, mais elle est révélatrice d'un état d'esprit général.

Sur les marchés bovins mahafale, outre les éleveurs qui vendent et achètent, ou échangent simplement, on trouve des bouchers, des maquignons, une nuée d'intermédiaires et, bien sûr, des bouviers qui ne sont bien souvent que des auxiliaires.

Les bouchers travaillent davantage pendant la saison sèche, lorsque les produits agricoles font défaut. La fraîcheur relative du climat leur permet en outre de bien revendre le lendemain la viande qu'il n'a pas pu écouler le jour même, les boeufs des funérailles, *aombin-dolo*, sont les plus intéressants pour eux, car ils achètent moins cher; certes, après l'abattage, ils doivent restituer les bucranes aux propriétaires. Ajoutons que ces bouchers sont toutefois très concurrencés par les *kenoke* qui vendent la viande de chèvre.

Les maquignons se répartissent en deux groupes distincts: les Mahafale qui revendent à Toliara et les autres, dont surtout des *korao*, qui ravitaillent les Hautes-Terres. On n'évoquera pas les acheteurs de la SECIAM (7) ou de la MIPROMA qui n'opèrent plus, désormais, dans le Mahafale. Soucieux d'obtenir des bêtes à n'importe quel prix, ils étaient souvent accusés par les petits maquignons de casser le marché. Les maquignons mahafale sont souvent occasionnels. Quelquefois, ce sont leurs propres bêtes qu'ils acheminent jusqu'à Toliara; dans le meilleur des cas, à l'aide de cinq ou six bouviers qui sont recrutés parmi les parents ou alliés, ils convoient une vingtaine de zébus vers la capitale du Sud. Cette commercialisation s'inscrit en fait dans des circuits plus spéculatifs qu'il n'y paraît: troc avec des chèvres à Toliara, vente et revente de produits agricoles et d'épicerie, etc... Le but final, contradictoire peut-être, consiste alors pour ces maquignons-éleveurs à reconstituer leurs propres troupeaux... Le cas échéant, ces petits maquignons peuvent même devenir les bouviers des maquignons d'Ambalavao.

Ces derniers sont, comme on l'a dit, surtout *korao*. En raison de l'insécurité des zones qu'ils traversent pour acheminer les bêtes achetées dans le Mahafale jusqu'à Ambalavao, ils constituent des convois de six cents zébus environ, gardés par plusieurs dizaines de bouviers. Pour quelque trente jours de convoyage, ceux-ci touchent vingt cinq mille francs malgaches chacun. Ces gros maquignons doivent pouvoir faire face tant aux petites manoeuvres de corruption des agents vaccinateurs qui monnaient les indispensables certificats de vaccination, qu'aux vols dûment constatés le long des parcours. Ainsi, on cite volontiers le cas d'un maquignon de Fotadrevo ruiné après le vol de trois cent cinquante de ses zébus, soit les deux tiers des bêtes qu'il comptait acheminer à Ambalavao; on constatera en outre, par cet exemple, qu'il ne s'agissait pas d'un maquignon résidant dans le Betsileo, ce qui est assez rare.

Les intermédiaires, *mpirakely*, se classent en trois catégories :

- les *mpiantoke* ont la confiance des éleveurs, avec lesquels ils sont liés durablement; le système mahafale favorise ces relations de confiance. Ils vendent les zébus des éleveurs sans les leur acheter et ne les leur remboursera qu'une fois les bêtes revendues. Ses gains varient de dix à quinze pour cent de la valeur reconnue

7. SECIAM: Société d'exploitation du Complexe Industriel et Agricole de Morondava (Abattoirs).

des animaux, mais il peut arriver que le bénéfice soit nul, voire qu'il y ait une perte d'argent; dans tels cas, le remboursement aux éleveurs peut être différé.

- Les *komoso* ne sont présents que sur les marchés où ils n'ont qu'une simple fonction de démarcheurs, moyennant une commission forfaitaire variant de cinq cents à deux mille cinq cents francs malgaches par zébu acheté. Cela signifie qu'ils mettent simplement vendeurs et acheteurs en présence, une fois les détails de la transaction réglés.

- Les *takinake* sont les seuls, parmi ces intermédiaires, à travailler avec leur propre argent. Sur les marchés, ils se portent acquéreurs par exemple de quatre veaux *maota* d'une valeur totale de cent mille francs malgaches et ils vont dans les villages pour les échanger contre un coupé *vositra* qu'ils espèrent revendre cent cinquante mille francs. Ils facilitent le remplacement des bêtes âgées par de plus jeunes, en assurant de confortables revenus.

On le constate, tous ces opérateurs ont chacun leur place sur des marchés légalisés où, d'une part on se contente d'estimer le poids des bêtes qui ne sont donc jamais pesées -or les prix sont toujours évalués en kilogrammes de poids vif- et, d'autre part, on écoule obligatoirement des zébus volés, à tout le moins recelés. Il faut rappeler que les grands marchés mahafale sont situés à proximité des marges qui séparent le Mahafale de l'Androy et de l'Ibara, c'est-à-dire pratiquement à quelques dizaines de kilomètres de zones de vol et de recel. Les intermédiaires joueraient ainsi souvent un rôle complexe qu'il est difficile de circonscrire avec précision.

Enfin, on doit insister sur la vocation première de ces *mpirakely* qui consiste à contraindre les éleveurs à vendre leurs zébus. On imagine mal, par exemple, un Mahafale cédant directement l'un de ses plus beaux *vositra* à un "étranger": les *mpirakely* sont presque toujours des parents ou des alliés avec lesquels les éleveurs se sentent en confiance. Or tout éleveur doit au moins vendre ses bêtes âgées et on peut se demander, finalement, si cette finalité productive obligatoire n'a pas suscité à son tour la vocation intermédiaire. La commercialisation des bovins au sein de marchés bien définis ne serait que la rationalisation d'un besoin fondamental pour tout éleveur d'assurer la reproduction de son troupeau; or, il s'avère que les conditions de l'économie de marché dans lesquelles se font les transactions sont tout à fait acceptables pour les éleveurs mahafale, moyennant quelques aménagement tels que les interventions des intermédiaires *mpirakely* justement.

BIOGRAPHIE D'UN MARCHAND DE BESTIAUX DE TOLIARY

par

Deleau RAZAFIMANANTSOA

Les informations qui ont conduit à la rédaction de cet article proviennent pour l'essentiel d'une enquête dans le milieu de la commercialisation des boeufs et de la viande bovine réalisée pour un mémoire de maîtrise de géographie à l'Université de Toliary.

Il nous est apparu important de saisir cette occasion pour montrer que, contrairement aux préjugés habituellement admis, le respect de la tradition n'est pas obligatoirement un frein au développement. L'exemple de cette entreprise de commerce du bétail est la preuve que l'expansion des rapports marchands, fondée sur une activité essentiellement rurale, ne nécessite pas forcément la négation des coutumes et règles sociales héritées des générations antérieures, même si elle s'inscrit dans le cadre d'une économie d'échange, considérée comme "moderne". Si développement est synonyme d'un plus grand bien-être, alors la tradition est conciliable avec la priorité accordée à des activités professionnelles orientées vers une plus grande efficacité économique. Les stratégies traditionnelles ne sont-elles pas, d'ailleurs, l'expression de l'adaptation d'un groupe humain à son milieu de vie, même si, par le développement des techniques de production et des échanges, les contraintes économiques tendent à prendre le pas sur les cadres physique et humain ?

DU PETIT AGRO-ÉLEVEUR AU GRAND COMMERÇANT

Aujourd'hui, X, la cinquantaine alerte, chapeau de feutre, chemise-veste et bâton de bouvier à la main, est le portrait-type du marchand de bestiaux bien établi et sûr de sa situation.

Second fils d'une famille d'agro-éleveur du plateau Mahafale possédant une trentaine de boeufs castrés, il obtient de son père, à quatorze ans, une génisse de quatre ans (*temboay fatraise vave efatra ay*). Cette règle coutumière a pour but d'éduquer la responsabilité du jeune homme à l'égard de son troupeau futur, de l'initier à ses devoirs d'adulte. Utilisant les taureaux d'autres propriétaires du village, il a, à vingt deux ans, quatre zébus (la vache initiale, une génisse, un taurillon et un veau) et fréquente une jeune femme mal acceptée par son clan.

Son père meurt et les quelques animaux non sacrifiés lors des funérailles reviennent à son frère aîné. Fâché de cette injustice, quoique ce système d'héritage s'inscrive dans les règles coutumières, il part définitivement avec sa femme vers les rives de l'Onilahy, *toets'aombe* du clan, là où il faisait transhumer son troupeau auparavant. Ce qui est aussi à l'image des réactions paysannes face à la sécheresse du plateau mahafale. Très modeste, le couple a vécu courageusement dans sa case en *vondro* d'une seule pièce construite avec l'aide de la communauté déjà installée qui lui a aussi octroyé quelques champs de culture.

Désormais, incapable de reproduire, la vieille vache ne servirait plus qu'en cas de *enga* (don) pour les funérailles d'une vieille femme. Ce qui était pour le moment exclu, X ayant cessé toute relation avec son clan. Cette vache a perdu toute sa valeur d'usage et n'a donc plus aucune valeur marchande pour cette communauté villageoise. Ce qui peut paraître aberrant dans la logique occidentale. S'il s'était agi d'un *vositra*, X aurait peut être été obligé de le garder pour valoriser son cheptel, l'importance d'un troupeau n'étant évalué qu'en fonction du nombre de castrés. Ou alors il l'aurait gardé pour le faire rentrer dans un circuit cérémoniel non rentable dans l'immédiat.

X se trouvait dans la nécessité absolue de se déplacer pour la vendre et la proximité relative du marché de Toliara, un débouché commercial important, l'incita à s'y rendre. D'autant plus que c'était une occasion pour lui de rendre visite à des membres du clan déjà installés en ville et avec lesquels il n'avait pas rompu. Ce qui annulait aussi les frais de séjour. Le déplacement fut effectué à pied (deux journées de marche) avec une réserve de nourriture n'excédant pas ce qu'il avait l'habitude de manger au village, et n'occasionnant ainsi aucun frais supplémentaire.

A Toliara, la vieille vache fut vite vendue. En effet, soixante-six pour cent des bovidés commercialisés dans ce marché sont des *vositra lalatokana* (litt. castrés à une seule issue) et des vieilles vaches stériles ou réformées destinés uniquement à la boucherie. L'animal fut échangé contre deux jeunes *konda* (boeufs dressés).

De retour au village, ces deux taurillons de quatre ans furent enviés par un voisin qui avait l'intention d'acheter une charrette pour entreprendre des transports. X pouvait facilement s'en débarrasser car il s'agissait de bêtes extérieures à son troupeau. Pour un éleveur, tout ce qui fait partie du troupeau qu'il a élevé est "personnalisé". Chaque zébu a un nom et son propriétaire le reconnaît par sa robe, son caractère, sa démarche et ses traces de pas... Il fait partie de ses biens, de sa famille, de son ego... et il ne s'en dessaisit qu'en cas de *sahira*, (besoins graves comme la maladie ou la mort). Très souvent, le marché n'est, pour certains agro-éleveurs qu'un endroit où exhiber des "spécimens" de leur troupeau, et les boeufs castrés ne sont vendus que dans le souci de rajeunir et d'augmenter le troupeau en remplaçant l'animal vieillissant par des jeunes. Ce qui n'est pas le cas pour des animaux introduits de l'extérieur et qui constituent un capital valorisable.

X trouvant profit dans ces échanges, décida de se lancer dans le commerce du bétail à destination de Toliara, encouragé par sa femme qui y voyait la possibilité d'une revanche sociale. Trois principales motivations ont justifié cette décision:

- Sur le plan familial: d'un amour-propre blessé est né un esprit d'entreprise. Sa femme, pensant avoir une part de responsabilité dans la "déchéance" sociale du couple vis-à-vis du clan, l'a poussé à faire la preuve de ses capacités.

- Sur le plan social, X s'est rendu compte que le commerce des bovidés est un moyen de s'enrichir. Ce qui lui permettra d'accroître son propre troupeau pour devenir un jour *mpanarivo* (littéralement, "celui qui en a mille"), un respectable propriétaire de zébus.

- Sur le plan économique, le marché terminal de consommation de la ville de Toliara signifie l'existence d'une économie moderne, complémentaire de ce qui prévaut au village.

L'économie de marché n'est donc pas le seul levier de décision. Et, c'est dans ce sens que, déjà, la commercialisation des zébus dans le Sud-Ouest malgache s'inscrit dans le cadre de la vie sociale "traditionnelle", aussi bien que dans l'économie moderne d'échange.

Conscient de tout ceci et faute de capital, X se fait d'abord *mpiantoke*. Cela signifie qu'il assure la vente de bovidés confiés par les agro-éleveurs des environs de son village et qu'il ne paie qu'à son retour de Toliara. Notons que cette vente en consignation ne peut être réalisée que dans ce type de société à forte cohésion basée sur des rapports de confiance. S'il trompait, il serait rejeté de sa société, ce qui serait pire que d'aller en prison. La transition vers une société monétaire est donc possible par le biais des relations sociales traditionnelles basées sur des rapports non marchands.

Puis, petit à petit, il a accru son capital jusqu'à constituer son propre troupeau de vente pour accéder aujourd'hui au rang de "grand patron", à la fois:

- *Mpanao Isoriake*: il achète directement auprès de l'éleveur, avant que celui-ci n'arrive au marché avec son offre. Les prix proposés sont inférieurs à ceux de la place du marché et la différence constitue son bénéfice.

- *Takinaka*: avec l'argent dont il dispose, il achète divers types d'animaux pour les troquer contre des castrés (*vositra*). Son bénéfice se trouve dans la revente de ces dernières acquisitions auprès des bouchers de Toliara, clientèle fixe et régulière d'un fournisseur qui a fait la preuve de son sérieux.

Aujourd'hui, X réalise environ mille transactions par an à partir de tous les marchés aux boeufs du pays mahafale. Pour l'aider dans ses activités, il fait travailler des intermédiaires. Dans les villages où il existe des marchés aux boeufs, il a créé des relations locales d'affaires par des liens lignagers (*filongoa*), des parentés à plaisanterie (*ziva*), des liens de mariage (*valia*), des serments de sang (*fatidrà*) ou des relations purement professionnelles capables de le soutenir dans ses activités commerciales.

La collecte des zébus à convoyer à Toliara est effectuée par des associés et par des employés. Association signifie ici que la carte professionnelle de X est exploitée

en groupe. Le paiement des deux cent quarante neuf mille francs malgaches annuels à titre de contribution directe est lourd pour lui tout seul et il partage cette charge avec d'autres opérateurs en utilisant à tour de rôle la carte établie à son nom. De temps en temps, X loue aussi cette carte et est payé en fonction des transactions effectuées par le locataire à raison de cent francs par bovidé. Mais dans aucun cas, cette association ne signifie la mise en commun des capitaux.

Au service du commerçant, le collecteur est appelé *komose* (celui qui fait les commissions). Il s'agit d'agro-éleveurs habitant les environs des marchés où s'effectuent les collectes. Chargés de fixer le prix des bovidés auprès des producteurs et de constituer les lots, ils sont payés en fonction des transactions réalisées (cinq cents francs par bête collectée). Le collecteur assure le gardiennage et l'entretien des animaux jusqu'au jour du convoyage d'un lot devenu suffisamment important, en fonction des débouchés trouvés par le "patron".

Régulièrement, X quitte la ville de Toliara le lundi matin pour faire les marchés de Betioky le mardi, Beroï le mercredi, Beahitse le jeudi, Ejeda le vendredi et Ambatry le samedi. Il arrive en taxi-brousse pour payer les bovidés et s'occuper des envois (établissement des passeports, paiement des collecteurs et des bouviers conducteurs...). Sa présence sur les lieux d'achat est nécessaire, mais plus encore à Toliara, centre principal des ventes. Il décide donc de construire une case en tôle à Ampasikibo où, déjà, d'autres Mahafale se sont installés. Là, une quatrième femme, pas encore officielle, s'occupe de la tenue de la maison. Autorisé par sa culture mahafale, X est à la tête d'une famille constituée par cinq enfants et trois femmes. Il est le propriétaire d'un troupeau de cinq cents zébus et la polygamie est le signe social de sa prospérité.

Les trois femmes habitent la même cour au village sur les rives de l'Onilahy, dans des maisons en dur et avec des mobiliers semblables pour ne pas faire de jalouses. Pendant l'absence du mari, toutes les trois s'occupent des champs et des relations sociales au village. Les enfants sont installés à Toliara pour pouvoir y poursuivre leurs études secondaires.

Une approche économique de ses activités en 1986 se décrit comme suit :

Données de base :

- Nombre de transactions effectuées: 1000 bovidés
- Nombre de convois : 20
- Nombre de bovidés par convoi: 50 dont en moyenne 35 boeufs de boucherie et 15 d'élevage.
- Principal marché de regroupement: Beahitse.
- Nombre de jours de marche pour Toliara: 5
- Rémunération des collecteurs: en moyenne 1000 Fmg/ zébu
- Patente: 249.000 fmg
- Délivrance de passeport: 100 fmg/animal
- Taxe sur les marchés: 700 Fmg/ troupeau collecté.

- Frais de collecte :

• Prix d'achat moyen :	80.000 fmg	X 100	=	8 000 000 Fmg
• Taxes sur les passeports :	100 Fmg	X 1000	=	100.000 Fmg
• Taxes sur les marchés :	700 Fmg	X 20 troupe.	=	14.000 Fmg
• Rémunération des collecteurs :	1.500 Fmg	X 1000	=	1.500.000 Fmg

- Frais de convoyage :

• Salaire d'un bouvier :	1.500 Fmg	X 5 jour	=	7.500 Fmg
• Ration de riz ; (150 Fmg X 2 kapoaka) X 2 X 5 j			=	3.000 Fmg
• Frais de retour en Taxi-brousse			=	3.000 Fmg
• Soit en tout 20 convois X 3 bouviers X 13.500			=	810.000 Fmg

- Frais généraux :

• 40 voyages d'achat + retour :	3.000 Fmg	X 2 X 40	=	240.000 Fmg
• Hôtellerie et restauration :	5 j X 40	X 3.000	=	600.000 Fmg
• relations publiques :	4.000 fmg/voyage	X 40	=	160.000 Fmg
• frais divers :	5.000 fmg/voyage	X 40	=	200.000 Fmg

Soit : 1.200.000 Fmg

- Frais de vente :

• Taxe de marché :	100	X 1000	=	100.000 Fmg
• Patente annuelle	.		=	249.000 Fmg
• Perte d'animaux : 5/an X 85.000			=	425.000 Fmg

Dépenses totales : 84.398.000 Fmg

- Produits de vente :

• 1000 zébus X 100.000 Fmg en moyenne :				100.000.000 Fmg
---	--	--	--	-----------------

- Marge bénéficiaire :

• 100.000.000 - 84.398.00	soit 15.602 Fmg/ animal ou 15,6 %	=	15.602.000 Fmg
---------------------------	--------------------------------------	---	----------------

A force de persévérance, c'est-à-dire au bout d'une vingtaine d'années, X a pu améliorer sa situation. Il vit maintenant aisément sans toutefois le confort matériel occidental. Il n'a presque plus de contact direct avec les éleveurs producteurs. Cependant, le circuit de commercialisation établi par son entreprise n'exclut pas ces derniers.

Progressivement, il a abandonné ses liens avec la campagne et est devenu citadin. Il est passé du système purement traditionnel au monétaire et tient compte désormais de ses frais de déplacement, de personnel et des frais fiscaux.... Ce qui s'inscrit dans le circuit moderne de tout commerçant déclaré. Pour marquer sa réussite totale, il a réuni sa grande famille, là où habitaient ses parents, pour une cérémonie de réconciliation avec le lignage (*famitrnam-pilongoa*) qui lui a coûté une dizaine de zébus.

On pourrait imaginer qu'il a actuellement la possibilité de retourner à la campagne pour y vivre comme un notable, un *ray aman-dreny*. Mais son souhait serait de rester dans la ville le plus longtemps possible et, à sa mort, d'avoir des funérailles traditionnelles grandioses dans son village d'origine.

Même millionnaire, il n'a jamais renié ses origines. Il n'a pas oublié ses racines et malgré son intégration actuelle dans le secteur moderne, il mène une vie qui concilie la tradition et la modernité avec sa propre logique. Sa "mentalité traditionnelle" n'a pas été un frein pour la prospérité de son entreprise.

VERS UNE "MAHAFALISATION" DE LA VILLE DE TOLIARA ?

par

Bernard KOTO

Toliara polarise son arrière-pays et l'extrême-sud malgache, Mahafale et Androy. Ainsi, l'exode rural est devenu le facteur principal du peuplement de la ville. *"Avec plus de cinq mille habitants en 1987, (Toliara) représente 80% de la population régionale et plus de 15% de la population du Sud-Ouest. (Elle) a une croissance démographique exceptionnelle de 8% par an, résultant d'un excédent naturel de 2% et un solde migratoire nettement positif de 6%."* (J. M. Hoerner, 1988)

Toliara, ville vezo, subit depuis un petit nombre d'années, un processus de mahafalisation accélérée. En raison de l'importance du nombre des Vezo qui travaillent dans l'administration, on a tendance à considérer que Toliara est avant tout une ville vezo; d'autant que le dialecte local utilisé majoritairement s'inspire très largement du dialecte vezo. Cependant, depuis moins d'une décennie, cette situation a évolué: un habitant de Toliara sur deux est désormais mahafale, même si "la durée du séjour en ville n'excède pas de deux ans pour la majorité" (B. Koto, 1988)! Ainsi, sur mille cent ménages choisis au hasard que nous avons enquêtés directement en 1987, cinq cent-un, soit près de 46%, sont mahafale et parmi eux, les originaires du Sud mahafale (Itampolo, Androka et Ampanihy) représentent plus des 4/5 de l'effectif.

Cet exode rural des Mahafale, qu'il convient de mettre en rapport avec l'assèchement progressif du littoral mahafale, apparaît comme la meilleure solution pour résoudre les problèmes de survie. Effectivement, les besoins familiaux sont difficilement assurés dans la région d'origine. Notre propos n'est cependant pas de rechercher les mobiles divers de ces migrations mais bien plutôt d'analyser la "mahafalisation" de Toliara qui, par ailleurs, est en pleine expansion démographique.

UNE TRÈS IMPORTANTE PRÉSENCE MAHAFALE

La plupart des quartiers urbains et surtout péri-urbains de Toliara, ainsi que les villages de la RN 7, de Toliara à Andranovory, sont peuplés par les Mahafale. Ils représentent de vingt à quatre-vingt dix pour cent de la population urbaine des quartiers de Tsianengea, Tsimenatse et Sanfily. Ne disposant pas de "pavillon" au marché central, le *bazar be*, ils cherchent à s'installer à proximité du centre de la ville pour y mener leurs activités commerciales; ils réduisent ainsi leurs frais de transport. Beaucoup de Mahafale participent aux circuits commerciaux du riz qu'ils achètent aux grossistes indiens; d'autres vendent du maïs, du manioc ou des pois qu'il cultivent alors dans l'arrière-pays (régions de Vineta et d'Andranovory, etc.).

Ampasikibo, Betania, Anketa sont des quartiers entièrement mahafale. Beaucoup de migrants, récemment installés là, y pratiquent une agriculture d'appoint indispensable pour leur survie. A Anketa, ils se sont mis à faire des cultures maraîchères et vendent leur production dans les marchés de la ville. A Betaritarika, à Amborogony, etc., quartiers neufs qu'ils investissent de plus en plus, ils se livrent au même type d'activité. En outre, ils sont également nombreux dans les différentes unités industrielles de la ville (SUMATEX, STAR), entrant en concurrence avec les Masikoro au niveau des emplois, ces derniers estimant être prioritaires auprès des employeurs.

Durant leur séjour à Toliara, certains migrants mahafale réussissent à posséder des maisons qu'ils achètent ou construisent sur un terrain que les proches parents ou les représentants du pouvoir public leur offre. Ces logements en *vondro* ou en tôle comportent plusieurs pièces dont une partie est occupée par le propriétaire et une autre par les locataires. Ils peuvent aussi posséder d'autres biens à titre individuel ou collectif: terrains, bestiaux...

Dans les quartiers péri-urbains, tels que Ampasikibo et Besasavy par exemple, qui se situent à deux kilomètres du centre urbain sur la route du campus universitaire de Maninday, à l'est, les migrants mahafale sont agro-éleveurs. Originaires d'Itampolo et de Betioky, ils montrent beaucoup plus de dynamisme que les *tompontany* masikoro; bénéficiant de l'eau du canal d'irrigation, ils produisent cinquante pour cent de la canne à sucre vendue sur le marché voisin d'Ankilifaly. Les migrants récents, arrivés depuis 1988, fournissent la main d'oeuvre saisonnière, voire journalière, au Centre de Recherche de la FOFIFA qui dispose de plusieurs champs de coton; ils perçoivent, à la bonne saison, jusqu'à trente cinq mille francs malgache par mois, ce qui est largement au-dessus du salaire minimal garanti. Pendant la morte-saison, ils rejoignent leurs parents installés dans les villages de la RN 7 pour y exploiter, avec eux, le charbon de bois qu'ils vendent ensuite à Toliara. Cela leur permet de reconstituer, ou d'accroître, un beau troupeau de bovins, la principale motivation de leur migration.

Ces migrants, grâce aux systèmes de parenté fictive (parenté à plaisanterie, *ziva*, et la fraternité de sang, *fatidrà*) s'intègrent également dans les autres groupes claniques et ethniques; cela favorise considérablement les courants migratoires qui vont toujours en s'amplifiant.

Mais, à l'exode rural, s'ajoute le phénomène des néo-ruraux, originaires de la ville. Ainsi, aux migrants qui quittent leur région d'origine pour séjourner dans des villages où résident déjà certains de leurs parents proches et où ils exploitent surtout

le bois de chauffage et le charbon de bois, s'ajoutent les Mahafale qui abandonnent Toliara et ne reviennent plus dans leurs villages natals situés au sud de l'Onilahy. Ces phénomènes se reproduisent ailleurs dans la Grande Ile, pour les Betsileo par exemple. Les villages de la RN 7, à partir desquels les Mahafale mènent des activités spéculatives jusqu'au marché urbain de Toliara, sont bien près de devenir des pôles définitifs de fixation: les premiers tombeaux, qui en témoigneraient, caractérisent une authentique appropriation.

PRODUCTION MIGRATOIRE" TYPIQUEMENT MAHAFALE

"La production migratoire" est un concept utilisé par J. M. Hoerner pour définir les stratégies des néo-migrants qui investissent la ville tout en ayant de relations permanentes avec leurs villages familiaux d'origine.

Plutôt que de dresser un tableau exhaustif des activités informelles des Mahafale à Toliara, nous allons en choisir quelques unes qui contribuent largement à la "mahafalisation" de la ville. Ainsi, la petite boucherie et la petite hôtellerie sont des activités typiquement mahafale, donnant lieu à une division du travail par sexe et par âge; l'élevage caprin illustre bien cette double activité. Les chèvres, souvent gardées dans un parc, ne sont jamais vendues toutes à la fois. Les enquêtes effectuées auprès des ménages mahafale, montrent que chaque foyer dispose d'au moins une chèvre. Les bêtes qui alimentent la petite boucherie sont vendues sur pied par le chef de famille ou les frères aînés. Le prix est fluctuant mais oscille généralement autour de vingt-cinq mille francs malgaches par tête. Il est en fait fonction de la loi de l'offre et de la demande. Ainsi, les prix sont à la hausse lors des fêtes ou à l'occasion des diverses cérémonies familiales. Les hôteliers qui disposent de parcs, s'entendent avec les jeunes Mahafale pour se ravitailler en chèvres. Quant à la petite boucherie, la responsabilité incombe toujours au chef de famille ou aux aînés; la viande se vend par petit tas de cent cinquante francs malgaches la pièce ou au kilogramme (mille cent francs malgaches le kilogramme). Deux raisons essentielles expliquent le développement de la petite hôtellerie: les traditions culinaires des Mahafale de plus en plus nombreux, et la possibilité pour les gargotiers d'obtenir des profits importants. Il est vrai que les Tanalana, les Mahafale de la plaine côtière, sont très friands de viande caprine; ce qui n'est pas consommé par la famille, est toujours revendu, d'où la multiplication des petits commerces. Dans la petite hôtellerie, la viande est présentée en boulettes ou en brochettes; la viande, soigneusement grillée, est toujours bien présentée. C'est la femme qui procède à la cuisson. Dans ces petits points de vente où l'alcool local, le *toaka gasy*, coule à flot, un plat servi -viande/bouillon- est vendu à deux cents francs malgaches. Les moins fortunés se contentent souvent de la tasse de bouillon qui ne leur revient qu'à cent soixante-quinze francs.

La fabrication des sandales et la vente du charbon de bois sont les autres grandes activités informelles des Mahafale de Toliara. La fabrication de sandales de cuir de boeuf ou de chèvre a commencé vers les années quarante. Considérée comme un héritage ancestral, elle est monopolisée par les Temitongoa d'I tampolo ou d'Androka, qui utilisent désormais un nouveau matériau, les pneus usés, achetés à des chauffeurs... Avec un vieux pneu de Mercedes acheté à cinq mille francs malgaches, l'artisan peut fabriquer dix paires de sandales, chacune d'elles étant

revendue à mille huit cents francs malgaches. Le cuir de boeuf est souvent obtenu à l'occasion des grandes funérailles où l'on abat un grand nombre de bêtes. Il est vrai que les Temitongoa n'ont pas accès à l'abattoir de Befanamy qui exporte des peaux vers Antananarivo. Dans la mesure où ils retournent rarement au pays, ils fabriquent moins de sandales en cuir faute de matière première. Quant au charbon de bois, comme on l'a vu, les principaux centres de ravitaillement sont les villages de la RN 7 où tous les producteurs et vendeurs de charbon de bois sont mahafale. La vente par tas est plus pratiquée que la vente par sac, la clientèle peu fortunée vivant plutôt au jour le jour.

En résumé, la "mahafalisation" de Toliara, que l'on doit considérer comme un phénomène récent, semble autant liée à l'implosion urbaine et aux migrations qui lui sont corrélatives, qu'au style de vie des Mahafale dans le centre urbain. Leur ruralité reste constante, tant par leurs activités agro-pastorales, que par les relations privilégiées qu'ils entretiennent avec la campagne.

Pour témoigner la force de leur présence, les Mahafale construisent aussi des tombeaux à proximité de la ville, à Haviro, et près de leur village le long de la RN 7. Cela leur permet de "territorialiser" l'espace qu'ils occupent.

En fait, ces stratégies des Mahafale leur sont imposées par les circonstances. Il s'agit de stratégies à court terme, "au coup à coup", qui leur permettent, tant bien que mal, d'assurer leur survie. Cette situation caractérisée par la multiplication des activités-refuges marque la gravité du phénomène de paupérisation à Toliara. Toutes ces activités marginales pourraient disparaître très rapidement si la prospérité de la ville pouvait s'améliorer sensiblement.

CONCLUSION

LES SOCIÉTÉS DU MAHAFALÉ, AUJOURD'HUI : UNE COHESION SOCIALE MENACÉE ?

par

Manassé ESOAVELOMANDROSO

ii

Dernière région de Madagascar à être conquise par les Français, jugée turbulente par les militaires et les administrateurs, et dédaignée par les colons qui la trouvent peu rentable dans le cadre d'une économie de traite, le Mahafale est néanmoins, au début du XX^e siècle, intégré à l'ensemble malgache, alors colonisé. Ses habitants n'ont pas souffert de la spoliation de leurs terres mais ils ont dû payer la capitation et l'impôt sur le bétail. Même si cette fiscalité représente une charge financière somme toute assez légère, les populations, restées jusque-là indépendantes et méconnaissant l'économie monétaire, la jugent insupportable.

L'intégration du Mahafale à l'ensemble malgache implique sa soumission à un pouvoir lointain et négligent, aussi bien durant la période coloniale que sous les Républiques.

Peut-il en être autrement dans un pays où, en dépit des discours, les gouvernements ont été et demeurent foncièrement centralisateurs ? Aussi les Mahafale ont-ils subi et continuent-ils à subir les décisions de la Capitale, sans possibilité réelle de faire entendre leur voix, de participer à la définition de leur avenir. Il n'est donc pas étonnant de les voir développer des stratégies qui s'appuient sur leur passé tout en s'inspirant de certains apports extérieurs, afin de mieux s'insérer dans le monde moderne qui les agresse mais qu'ils ne peuvent pas ignorer.

La région mahafale est en marge du développement. Délaisée par les gouvernements successifs, elle n'a pas bénéficié, d'investissements conséquents, d'aménagements réalistes ou de formation pensée et solide des hommes, nécessaires

pour créer des richesses et développer une région. Mal reliée à ses voisines, elle est constituée de zones enclavées qui communiquent difficilement entre elles. Cette insuffisance des voies de communication aggrave les famines périodiques causées par la sécheresse ou l'invasion des criquets, dans la mesure où les produits circulent mal à travers la région.

Délaissée, la région brille par ses écoles dont la plupart sont des écoles-fantômes (sans élèves car sans instituteurs et sans matériels pédagogiques), ainsi que par ses hôpitaux ou centres médicaux sans médicaments, sans lits...

Et pourtant, elle figure dans des documents où périodiquement on mentionne des projets plusieurs fois annoncés mais jamais réalisés. Pour combattre la sécheresse, elle attend les barrages qui permettraient l'irrigation de plusieurs milliers d'hectares, les impluviums qui, quand ils sont construits, sont faits de sable à peine arrosé de ciment, et non de béton, ou encore les forages qui ne peuvent être poursuivis faute de compresseurs... Or le bétail ne peut pas attendre ces réalisations qui se font désirer. Et il succombe au manque d'eau, à la pénurie de pâturage, à l'absence de vaccins ou de médicaments.

Cette région jugée déshéritée produit des langoustes et des poissons, mais ne tire aucun bénéfice de ces richesses. Son sous-sol recèle de la houille, des pierres semi-précieuses, du kaolin, ...mais ces ressources sont, ou bien inexploitées, ou bien extraites et envoyées ailleurs pour y être travaillées.

Cette région délaissée est cependant rançonnée par des fonctionnaires d'autorité, plus particulièrement des gendarmes et des policiers qui abusent de leur pouvoir auprès de paysans illettrés.

Devant tous ces problèmes, les Mahafale réagissent parfois par la violence. C'est ainsi qu'ils ont payé un lourd tribut lors du soulèvement populaire d'Avril 1971. Mais souvent, ils puisent dans leur passé et dans leurs valeurs, l'énergie qui leur permet d'affronter le présent afin de mieux préparer l'avenir. Mais cela, ils le font seuls, parfois contre les décisions de l'Etat qui, à certains moments, apparaît, comme on l'a qualifié, un "monstre froid".

Dans la lutte contre le vol des boeufs, par exemple, les autorités gouvernementales ont interdit les *dina* ou *lily* ou *titike* (pactes) élaborés par les communautés villageoises ou les *raza* (dans la mesure où en dehors de quelques rares centres administratifs, les villages sont habités par des gens appartenant à un ou deux *raza*), alors qu'elles sont incapables d'éliminer le fléau. Ne voulant pas être victimes des vols à grande échelle qui ravagent les régions voisines (masikoro, bara, antanosy), les Mahafale ont rappelé les prescriptions des *lilin-tane* et des *lilin-draza*, chargeant chaque *raza* de faire la police chez lui. Ce réflexe communautaire a préservé le Mahafale des méfaits des *malaso*. Cela montre que, malgré les changements intervenus dans la région depuis le début du XXe siècle, de puissants facteurs de la cohésion de la société demeurent. Les *raza* restent des lieux de rencontre, de concertation où les décisions, prises par consensus, sont acceptées et mises en oeuvre par tous.

Puisque les *raza* sont restés vivants, des Mahafale utilisent leur idéal de fraternité et s'appuient sur leurs pratiques de solidarité pour s'approprier les terres neuves qu'ils colonisent, pour se défendre et réussir dans la ville ou *rova*, espace étranger par excellence car non soumis aux *lilin-draza* ou aux *lilin-lane*. Puisque les églises abandonnent leur premier projet de transformer en homme nouveau le païen converti et prônent l'inculturation, puisque les hommes politiques sont obligés par les faits à reconnaître à leurs concitoyens l'autonomie et l'initiative pour construire leur avenir, peut-être les Mahafale, au-delà de leur dispersion et de leurs divisions liées à leur rang ou à leur fortune, chercheront-ils à développer de nouveaux tissus sociaux, à créer des réseaux de solidarité, à retrouver ou à réinventer une nouvelle cohésion sociale. Cela, pour mieux vivre le présent et affronter avec des atouts le futur.

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE	3
I. INTRODUCTION :	
L'ENTITE MAHAFALE FACE A L'EXPLOSION DEMOGRAPHIQUE ..	5
1. Les effets contradictoires de l'aridité du milieu naturel ..	8
2. Identité mahafale et territoires	9
3. Explosion démographique et migrations	10
4. Production et triangle migratoires des Mahafale	12
II. POUR UNE ARCHEOLOGIE DU PAYSAGE DANS LE MAHAFALE	15
1. Les sites	16
2. Les systèmes de repérage	20
- Les points d'eau	20
- La végétation	21
- Les clairières	23
- Les tessons de poterie	23
- Les ossements	24
- Les traces de cendre et le foyer	24
- Les <i>taim-bala</i>	24
- Les "pistes coloniales"	24
- Les sites funéraires	25
III. LA COHESION SOCIALE DANS LE MAHAFALE A LA FIN DU XIXe SIECLE	27
1. Le <i>Raza</i> , unité fondamentale de la Société	28
A. Constitution ou apparition des <i>Raza</i>	28
B. Répartition territoriale des <i>Raza</i>	29
C. Composition ou organisation interne d'un <i>Raza</i>	31
2. Souci de sécurité/prospérité et cohésion sociale	32
A. Poids du nombre et capacité de reproduction	32
B. Contrôle de l'espace et idéal d'autarcie	34
C. Au sein des égaux, des leaders	35
3. Cohésion sociale et population régionale	37
A. Confédération de <i>raza</i> aux intérêts souvent opposés	37
B. Alliances matrimoniales et <i>ziva</i>	38
C. Transcendance des <i>lilin-tane</i>	39
IV. ELEMENTS POUR UNE MEILLEURE APPROCHE DE LA SIGNIFICATION DU HAZOMANGA EN PAYS MAHAFALE	41
1. La mise en place du <i>Hazomanga</i> des Andriantsoandro (l'un des groupes Renelime) résidant à Ambatry, Betioky-Sud	41

A. Esquisse historique des <i>Antalaotse</i>	41
B. Déroulement de la cérémonie	45
2. Présentation du <i>Hazomanga</i>	55
A. Valeur religieuse	56
B. Stratégies socio-politiques	57
C. Stratégies économiques	60
 V. TRANSHUMANCE, POLYGAMIE, CIRCULATION DES BŒUFS DANS LA PLAINE COTIERE ET DANS L'INTERIEUR DU PAYS MAHAFALE DU NORD	63
1. Historique de <i>Tevondroñe</i> et des <i>Foñendravo</i>	64
- Le clan <i>Tevondroñe</i>	64
- Les <i>Foñendravo</i>	67
- Les rapports socio-économiques entre <i>Tevondroñe</i> et <i>Foñendravo</i>	69
2. <i>Tevondroñe</i> et <i>Foñendravo</i> : des agriculteurs - éleveurs	72
- L'agriculture	72
- L'élevage	73
- La transhumance	74
3. Les conséquences de la transhumance	76
- La polygamie et la circulation des bœufs	76
- Les migrations temporaires ou définitives	77
 VI. L'ORGANISATION TERRITORIALE TEVONDRONE - TEMAHALEOTSE DU LITTORAL NORD MAHAFALE	79
1. Les conditions de l'implantation humaine	81
A. Les contraintes d'un milieu sub-aride	81
B. Le rôle de l'histoire dans la territorialisation de l'espace	82
2. Ejerea : un exemple d'organisation territoriale	85
A. Une unité d'habitat formée de <i>zolike</i>	85
B. L'espace utilisé	87
3. Sécheresse, transhumance et migration	89
A. La sécheresse, facteur essentiel de la désorganisation du territoire ?	89
B. De la transhumance à la migration	91
Annexes	93
Glossaire	94
Bibliographie	95
 VII. LA FORET DANS LE MAHAFALE AUX XIX ^e ET XX ^e SIECLES	97
1. Forêt respectée et vénérée jusqu'à la fin du XIX ^e siècle	98
2. Forêt violée et sacagée au XX ^e siècle	100
 VIII. MIGRATION D'UN GROUPE DU LITTORAL VES LA PENEPLAINE : LES TELAVAPOSA	103
1. Le territoire des <i>televaposa</i>	103

2. Présentation géographique de la région de <i>Beahitse</i>	105
- <i>Beahitse</i> , le village	105
- Activités économiques au marché de <i>Beahitse</i>	107
- Accumulation des bœufs	107
IX. LA TRILOGIE COMPLEMENTAIRE : PLAINE COTIERE, PLATEAU ET PENEPLAINE EN PAYS MAHAFALE	109
1. Situation et dynamique des différentes micro-régions d'Ampanihy Ouest	109
A. La plaine côtière mahafale	111
B. Le plateau calcaire	112
C. La pénéplaine mahafale	112
2. Critères de complémentarité en pays mahafale	113
A. Sur le plan de l'élevage	114
B. Sur le plan des échanges de produits	114
X. LE TOMBEAU MAHAFALE, LIEU D'EXPRESSION DES ENJEUX SOCIAUX : TRADITION ET NOUVEAUTE	117
1. Le zébu, symbole absolu	119
2. Du zébu au taxi-brousse	127
3. Tradition ou modernité	133
XI. NOTES SUR LE MAHAFALE	147
1. A propos de la sécheresse	147
2. Les terroirs <i>vavatané</i>	150
3. La commercialisation des bovins	151
4. Les maquignons et les intermédiaires sur les foirails à bestiaux	152
XII. BIOGRAPHIE D'UN MARCHAND DE BESTIAUX DE TOLIARY	155
1. Du petit agro-éleveur au grand commerçant	155
XIII. VERS UNE "MAHAFALISATION" DE LA VILLE DE TOLIARA ?	161
1. Une très importante présence mahafale	162
2. "Production migratoire" typiquement mahafale	163
XIV. CONCLUSION	
LES SOCIETES DU MAHAFALE, AUJOURD'HUI : UNE COHESION SOCIALE MENACEE ?	167
TABLE DES MATIERES	170

LA SERIE «AOMBE»

L'ensemble méridional de Madagascar comprend l'extrême-sud, le sud-ouest et l'ouest de Madagascar, c'est-à-dire, notamment, l'Androy, le Mahafale, l'Ibara, le pays Masikoro, le Menabe, et le littoral vezo.

L'Equipe de Recherche Associée MRSTD/ORSTOM, basée à Tuléar, étudie la réalité sociale de l'ensemble méridional de Madagascar et les transformations de cette réalité.

Elle a été constituée dans le cadre d'une première convention signée en 1985 entre le MRSTD (Ministère de la Recherche Scientifique et Technologique pour le Développement) et l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération). Cette convention a été renouvelée pour trois ans en décembre 1988.

L'ERA est constituée de chercheurs seniors, malgaches et étrangers, et de chercheurs en formation qui, pour la plupart, sont des étudiants avancés (maîtrises, DEA, doctorats) de l'Université de Tuléar (principales filières : géographie, histoire, lettres malgaches). Elle effectue diverses publications sous forme d'ouvrages, d'articles, de communications à colloques, séminaires et tables rondes, de mémoires et de thèses.

La série «AOMBE» présente des documents de travail directement issus d'observations de terrain, dans le but de livrer rapidement au public scientifique et aux différents opérateurs du développement de nouveaux matériaux de réflexion sur une réalité en rapide transformation. La forme peut ne pas être impeccable, car les documents ainsi publiés n'ont pas subi une longue élaboration : c'est l'originalité et la nouveauté des matériaux présentés qui sont privilégiées.