

LES CHAMPS DE L'ANCESTRALITE:

Parenté, Alliance et Patrimoine
à Madagascar

Paul OTTINO

Je dédie ce livre à Arlette; à Hiria si loin et pourtant toujours présent, à Jean Paul et à Pierre engagés dans leur vie; à Georges Condominas qui m'a appris l'ethnologie et, à Canberra, à Jim Fox auquel je suis très reconnaissant de son accueil.

AVANT PROPOS

L'idée du livre est venue en 1988-1989 à Canberra un peu par hasard. En année sabbatique de l'Université de la Réunion j'avais été accueilli à la *Research School* de l'*Australian National University* en qualité de *Visiting Fellow* pour participer à un projet d'études comparatives austronésiennes dirigé par les Professeurs Roger Keesing et James J. Fox. Cette idée a été concrétisée par une première lettre rédigée avec l'aide de Gilles Blanchet de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer et adressée à Monsieur Michel Levallois Président de cet organisme et par une seconde lettre envoyée à mon ami Jacques Lombard. L'année suivante un contrat de recherche d'un an de l'ORSTOM me permettait de rejoindre Tamatave où j'étais, avec Arlette qui m'accompagnait, reçu par deux amis Fulgence Fanony et Eugène Mangalaza, tous deux ethnologues, tous deux betsimisaraka responsables du Centre de Recherches Ethnologiques et Linguistiques (CEREL) attaché à l'Université. J'ai travaillé deux ans à Madagascar, en 1990 au titre de l'ORSTOM, en 1991 à titre personnel, la mise à la retraite que j'avais demandée interdisant la reconduction du premier contrat. Je considère ma recherche comme ayant été conduite dans le cadre de ces deux organismes: l'ORSTOM et la *Research School* de l'*Australian National University* où le Professeur James J. Fox m'a à nouveau accueilli en 1993 comme *Visiting Fellow* pour en achever la rédaction.

Au point d'arrivée l'ouvrage ne ressemble en rien à celui que j'imaginai bref et synthétique, à l'image des *Ifugao Law* de Barton ou des études néerlandaises sur les coutumes indonésiennes d'*adat recht* et à leurs développements allemands dont l'ouvrage de 1979 de F. von Benda Beckmann est un parfait exemple. Les séjours dans les villages ont modifiés ces intentions. Les valeurs, principes, catégories n'existent que contextuellement. Pour en rendre compte il faut certes les saisir dans leurs contextes eux mêmes déterminés non seulement par les intentions des hommes et des femmes, agents des actions et des interactions dans lesquelles ils sont engagés mais, plus encore par les positions personnelles qu'ils occupent dans ce que Pierre Bourdieu appelle les "champs" de leurs activités, en l'occurrence dans mon étude des gens des campagnes de celui dominant de l'ancestralité. Le résultat est une étude qui accorde une très grande place à l'ethnographie. Après tant d'années convaincu comme les ethnométhodologues que, les membres de toutes les sociétés et/ou cultures utilisent les composants de leurs structures sociales comme autant de ressources pour réaliser leurs actions ou réaliser leurs intentions, je suis convaincu que procéder autrement aboutit à un écrasement qui trahit la diversité des situations. En 1990-91, exactement de début décembre 1989 à fin novembre 1991, j'ai travaillé dans trois villages du nord du pays betsimisaraka, d'Imerina et de l'Androy, à ces données s'ajoutent d'autres données plus anciennes jusqu'ici restées inédites recueillies dans plusieurs autres régions de Madagascar entre les années soixante et soixante quatorze et dans les années 80. Je pense que l'ensemble de ces informations couvre à peu près la diversité des sociétés de Madagascar. Le travail sur l'Androy a été réalisé à partir des travaux de Georges Heurtebize sur lesquels j'ai travaillé avant de le rejoindre en Avril-Mai 1990 dans son village d'Analamahery où j'ai vérifié les points d'intérêts théoriques retenus dans la perspective que j'avais adoptée. Par la suite notre collaboration dont je donne les détails dans les quatre chapitres sur l'Androy s'est poursuivie par correspondances et par un court séjour de Georges à Tamatave et aussi par une rencontre à Tananarive. Je pensais signer avec lui la partie sur l'Androy. Cela - on le comprendra à la lecture - n'apparaissant guère possible et je veux ici reconnaître l'importance de sa contribution. Dans le village betsimisaraka d'Amboditononana j'ai également travaillé en étroite collaboration avec Philémon Marozama dépouillant à chaque retour à Tamatave les données préparant au séjour suivant. Dans tous les cas je suis seul responsable du choix des thèmes retenus, de la rédaction et du traitement des données. J'ai conservé sans les abrégés les noms des

personnes avec lesquelles j'ai beaucoup travaillé, abrégeant à deux ou trois syllabes les noms de la plupart des autres.

La bibliographie réduite au maximum m'amène à énumérer quelques études qui me paraissent fondamentales. Pour l'Imerina les études classiques de Georges Condominas et de Maurice Bloch et les ouvrages plus récents du R.P. Razafintsalama et de Claude Vogel viennent immédiatement à l'esprit. Je pense que, par sa démarche, ce chercheur a avancé notre compréhension des sociétés agricoles de Madagascar, mon étude s'inscrit dans les mêmes perspectives. Je dois mentionner le gros intérêt de l'étude de Rakotomalala Malanjaona sur l'Imerina périphérique du Vonizongo. Pour le Betsileo je renvoie à l'ouvrage de Kottak et à l'article très éclairant de Narivelo Rajaonarimanana dont je rappelle le contenu dans l'introduction. Les articles de Wilson sur le pays tsimihety sont particulièrement remarquables. Pour l'est de Madagascar l'intérêt du petit livre du R.P. Dubois dépasse très largement la société antemoro qu'il étudie; la lecture de la somme de Philippe Beaujard sur les Tanala de l'Ikongo s'impose. Pour le sud du pays betsimisaraka je renvoie au travail de Gérard Althabe qui a exercé une forte influence sur les radicaux malgaches et pour mon propos je rappelle les documents sur lesquels le R.P. Lahady fonde son étude de la religion betsimisaraka. Pour le nord du pays betsimisaraka, exactement la région du Mananara, je renvoie aux thèses non publiées de Fulgence Fanony et d'Eugène Mangalaza. Le petit livre curieux et touchant de Mellis imprimé aux frais de l'auteur contient des renseignements précieux sur le nord-ouest sakalava de la péninsule d'Ampasindava entre Analalava et Nosy Be mais l'étude d'Analalava est celle de Julian Feeney-Harnik et les travaux sur Nosy Be sont ceux de Jean François Baré sur lesquels je reviens. Pour les bara du centre sud je renvoie aux études brèves mais très documentées de Jacques Faublée et à celles très riches de Richard Huntington. Il reste le sud-ouest masikoro et vezo décrits dans le beau livre d'Henri Lavondès et dans l'ouvrage très personnel quasi cinématographique de Bernard Koechlin. Je tiens également à insister sur l'intérêt des recherches trop mal connues de Jean Poirier. Etudiant les Bezanozano Jean Poirier a, le premier, parfaitement saisi et décrit les liens qui attachent les hommes à leurs ancêtres et tous deux au sol avec cette sorte d'ancestralisation de la terre contenue dans le concept de *tompon-tany*. Il reste enfin les nombreux écrits de Louis Molet et de Jacques Dez qui reflètent leurs profondes connaissances des sociétés de malgaches. Il est impossible d'omettre les travaux des missionnaires norvégiens parmi lesquels ceux de Vig et d'Emil Birkeli. Particulièrement stimulant le second est tout aussi pertinent dans le domaine politique que dans le domaine sociologique. J'ai dans mon ouvrage volontairement très peu parlé de l'utilisation politique faite de la parenté et de l'alliance. Je renvoie pour cela aux articles des contributeurs de l'ouvrage collectif édité par Françoise Raison-Jourde qui, avec son introduction couvrent sensiblement les différentes formations politiques de Madagascar. Les vues de Raymond Kent renouvellent passablement les perspectives et ont le mérite de relativiser l'idéologie "indonésienne" qui, le moins que l'on puisse dire, n'a guère favorisé le sentiment d'unité nationale. Pour l'ancienne Imerina le meilleur ouvrage reste celui d'Alain Délivré et également la contribution récente de Françoise Raison-Jourde qui, au travers de l'évangélisation des hautes terres éclaire les composantes de la nouvelle culture malgache à la fois traditionnelle et chrétienne. Les études de Jacques Lombard et de Bernard Schlemmer et celles de Jean-François Baré expliquent l'expansion sakalava dont, pour les anciens royaumes du Menabe et du Boina et les royaumes Betsimihisatra et Bemazava plus récents, il est possible de suivre la progression matérialisée sur une période de trois siècles par les implantations toujours plus au nord des tombeaux royaux. Je n'ai parlé que des ouvrages d'anthropologie, excluant les études littéraire et géographiques ou autres qui n'en sont pas, ceci étant, *Madagascar* l'ouvrage de synthèse de Pierre Verin, est je pense la plus à jour et la meilleure introduction à une connaissance de l'île et du passé qui l'explique.

Je n'oublie pas les premières études des missionnaires de la *London Missionary Society* mais voudrais dire un mot de l'apport récent des anthropologues anglais et américains qui, venant d'une autre tradition, se sont interrogés sur des questions que les chercheurs français et malgaches - pensant que les réponses allaient de soi - ne se sont pas posées et ont ainsi ouvert de nouveaux champs de recherche. Maurice Bloch pour sa part a contribué à faire connaître Madagascar dans la communauté de langue anglaise, je ne reviens pas sur l'intérêt des études déjà citées de Wilson et d'Huntington. Qu'ils soient ou non directement cités dans les chapitres les ouvrages et articles de ces auteurs auxquels je pense et dont j'ai tenu compte figurent dans la bibliographie. Il va sans dire qu'il s'agit d'un choix tout personnel qui n'entend en rien diminuer le mérite d'autres travaux non cités.

Pour l'Androy outre évidemment Georges Heurtebize, je remercie M. Lahimpolotse depuis décédé, deux de ses fils: Tsimileza et Retsihisatse, Mesdames Anjalina la mère du second et Pelahova une ancienne épouse également divorcée de Lahimpolotse. En Imerina je ne cite que Madame Rasoahanta Esther et Rodin Rakotoniaina et M. Joseph Randrianasolomanana son beau-père. Je n'ai pas retrouvé d'autres personnes que j'avais bien connues vingt ans plus tôt, dont Romuald, un ami de l'époque et M. Ramantsialonina mon hôte d'alors. En pays betsimisaraka, je me limite à MM. Zafizanaka et Manahirana, à l'épouse du premier, à leurs fils Todilahy et Philémon, ainsi qu'à MM. Belalahy et Velonaina sans oublier M. Randrianajaina Directeur de l'Ecole. Je dois ajouter deux noms celui de M. Zanatany Robert d'Ambahikily *mpanjaka* Andrevola qui m'avait accueilli dans la basse vallée du Mangoky et - ce qui est autre chose - celui de Jean Armand Rakoto, un parent de trente ans d'une extrême intégrité morale qui, tant de fois, m'a aidé à comprendre ce que j'avais vécu et/ou observé mais pas compris. En France mes remerciements vont à Monsieur Michel Levallois et à Jacques Lombard qui ont rendu possible la recherche aboutissant à cet ouvrage. En Australie ma gratitude va au Professeur James J. Fox et aux personnels et chercheurs du Département d'Anthropologie de la *Research School*. Je suis très reconnaissant à Mesdames Ria van de Zandt et Susan Toscan de leur aide, de leur efficacité et de leur extrême gentillesse. Au dernier instant Madame Kay Dancey et à MM. Keith Mitchell et Ian Heyward du département de Cartographie ont réalisé la totalité des dessins et diagrammes reprenant entièrement la partie que Madame Tyrie avait commencé sans l'achever. Je leur en suis extrêmement gré. Pour Madagascar je remercie MM. Fanony et Mangalaza à Tamatave, MM. Manassé Esoavelomandroso correspondant de la recherche scientifique malgache et Jean Aimé Rakotoarisoa Directeur du Musée d'Art et d'Archéologie à Tananarive enfin Emmanuel Fauroux de la Mission ORSTOM de Tuléar. A Tananarive je remercie Sophie et Sixte Blanchy ainsi que Jean Armand et Fara Rakoto qui m'ont souvent reçu chez eux et tout particulièrement Sophie qui, à plusieurs reprises m'a accompagnée à Ambohimalemy et aidée dans les enquêtes. A la Réunion j'ai, tout au cours de cette période, apprécié le support et de l'amitié de Bernard Cherubini, Bernard Champion du département d'Anthropologie de la Faculté des Lettres et de Françoise Dumas-Champion.

Les deux années de Madagascar d'une révolution sans fin sur le fond de la terrible misère des villes et de la pitié de nombreuses campagnes, l'étonnante incapacité et/ou passivité des responsables que l'absence de moyens ne suffit pas à excuser pas, la violence désespérée que ces carences provoquent ont été très difficiles à supporter. Par bonheur Ambohimalemy en Imerina et Amboditononana en pays betsimisaraka étaient des villages relativement prospères. Au moment du séjour à Analamahery en Androy il avait plu et les hommes et leurs zébus étaient suffisamment nourris. Commencée à la Réunion et terminée à Canberra avec trois mois d'écriture intensive à Bondi-Junction à Sydney, la rédaction a été difficile. Au départ je n'avais pas mesuré l'ampleur du travail que j'entreprenais.

INTRODUCTION

LES CATEGORIES ET LES GROUPEMENTS DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE¹

La classification des parents et des alliés rigoureusement bilatérale en Imerina et dans d'autres régions des Hautes Terres de Madagascar où elle se fonde sur l'unité du couple conjugal, s'organise dans les autres régions sur l'unité des germains et notamment des frères germains ce qui, dans une logique lignagère de ces sociétés produit des terminologies bifurquées qui séparent les parents du côté du père (*an'ilan-dray*) aux parents du côté de la mère (*an'ilan-dreny*).² L'existence de deux systèmes de classification distincts, la diversité des termes locaux qui désignent les positions généalogiques, plus encore les logiques endogames et/ou exogames donnent l'impression d'une grande diversité des systèmes de parenté et d'alliance. En réalité les catégories et les groupements de la parenté, de l'alliance et du voisinage immédiat apparaissent remarquablement semblables dans les différentes régions de Madagascar distinguant comme je l'ai déjà dit la parenté identitaire localisée qui sépare les groupements de descendance ou dans les sociétés qui n'en possèdent pas les groupes de co-héritiers à une même fraction de patrimoine, de la parenté par l'alliance ou la parentèle qui les unit. Les différences tiennent davantage à la nature des patrimoines qui donnent aux groupements et groupes de co-héritiers un caractère discret³ qui, dans les sociétés rigoureusement pastorales comme les sociétés de l'extrême-sud mahafaly et antandroy et certaines sociétés de l'ouest sakalava, consistent en troupeaux et dans les sociétés pleinement agricoles et rizicoles des hautes terres en terres avec entre les deux tout un continuum de sociétés combinant l'agriculture et l'élevage produisant des formes mixtes. Les troupeaux facilement divisibles, affectent peu les structures familiales et sociales des sociétés pastorales il n'en est pas de même des patrimoines fonciers. Dès lors avec l'augmentation démographique les terres se rarifient, elles deviennent avec la filiation l'un des deux déterminants des structures sociales les transformant dans le sens de l'indifférenciation des côtés paternel et maternel dans les sociétés endogames et dans celui de l'indifférenciation des sexes dans le celui des sociétés exogames mettant les co-héritiers masculins et féminins sur un plan d'égalité transformant ainsi l'unité de base qui jusqu'ici était le groupe de frères ou demi-germains paternels en groupe de frères et de sœurs. Cette évolution conduit à l'effacement de la distinction identitaire et rituelle fondamentale opposant dans tout Madagascar la catégorie des "enfants/descendants d'hommes" que sont les *zana-dehilahy*, agnats (des deux sexes) à celle complémentaire des *zana-behivavy* qui sont les descendants ou enfants (également des deux sexes) de femmes qui, à moins qu'ils ne soient nés d'unions endogames à l'intérieur d'une même ancestralité, ne sont pas des agnats.

L'exemple ethnographique d'une société de riziculteurs nord-betsileo étudiée dans les années 70 par Narivelo Rajaonarimanana (1986 in Kottak et alii: 245-262) me permet de donner une première idée de la structure puis de la mise en acte de la parenté et de l'alliance malgache ce qui introduit à la suite de l'ouvrage organisé en trois parties autour des thèmes de ce que j'appelle:

la parenté identitaire d'ancestralité,

la parenté par le patrimoine

enfin, la parenté par l'alliance ou parenté de parentèle.

LES BETSILEO DU MANANDRIANA

Rajaonarimanana étudie la population régionale des *Zanaky ny dimy ren'y* (lit. enfants/descendants des cinq mères)⁴ localisée sur l'emplacement de l'ancien royaume nord betsileo du Manandriana occupé dès le 17^{ème} siècle par leurs ancêtres et soumis à la fin des 18^{ème} et au début du 19^{ème} siècles à l'autorité des souverains merina Andrianampoinimerina et Radama I.⁵ Lors de l'enquête les "descendants des cinq mères" représentaient environ quarante mille personnes dispersées dans des hameaux (*vala*) d'une dizaine de maisonnées établis sur les à-plats ou les pentes des collines dominant les rizières.

LES CRITERES IDENTITAIRES DE LA PARENTE D'ANCESTRALITE

Fig. 1: Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité.

Au moment de l'établissement du royaume les "enfants des cinq mères" se répartissaient en cinq groupements localisés discrets dont les descendants (réels ou putatifs) actuels forment une population régionale de roturiers (*olom-potsy*) fortement endogame⁶. Le critère d'ainesse permet d'organiser les catégories et groupements d'ancestralité par ordre de précedence rituelle. Ainsi l'*akitsanjy* II (des) Havatsiorilaza de la figure est l'ainé absolu (*zoky beny*) des neuf *akitsanjy* (II) issus de Kalatsara (*akitsanjy* I) qui à son niveau vient en troisième position. Les *akitsanjy* I et II initiaux ne sont plus que des catégories identitaires de référence qualifiés par les mêmes noms d'origine⁷ ou par ceux de leurs descendants. Les groupements discrets se situent au niveau des lignes locales de trois générations de proches parents vivants (*teraky*) qui en sont issues pour les activités de la vie de tous les jours et, pour la mise en acte des rituels, au niveau des branches généalogiques *taro-bahy* embrassant cinq générations. Les *akitsanjy* I ne sont jamais constitués en unités discrètes et les *akitsantsy* II que tout à fait exceptionnellement à l'occasion des grands rituels de mort. Les branches *taro-bahy* comme les lignes locales *teraky* sont individualisées et distinguées les unes des autres par les noms de l'ancêtre ou ascendant par lequel elles sont définies (*taro-bahin'i X* ou *terak'i Y*) mort s'il s'agit des branches généalogiques de cinq générations (cf. figure 7), vivant s'il s'agit des lignes locales. Les lignes locales *terak'i* ou (en simplifiant) *teraky*⁸ s'ordonnent à partir des germains⁹ de la génération (G0) des parents (*rae aman-dreny*) suivie des deux générations de leurs fils (G-1) et petits-fils non mariés (G-2) s'il s'agit de sociétés patrilinéaires, de leurs enfants et petits-enfants s'il s'agit de sociétés cognatiques. Aussi longtemps que les membres de la génération (G0) sont vivants et actifs leurs enfants et petits-enfants n'accèdent pas à une véritable majorité sociale. Les naissances de leurs premiers arrières-petits-enfants de la génération (G-3) annonce la fin du cycle qui se termine avec la disparition du dernier survivant de la génération G0 des parents. Dès lors l'unité initiale disparaît pour laisser la place à de nouvelles unités du même ordre. Il s'agit d'un cycle normal jouant dans une fourchette de trois générations correspondante à la durée de la vie humaine que les

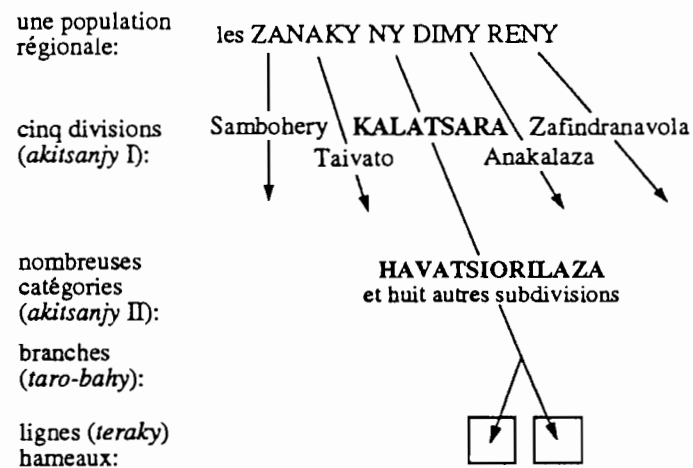


Fig. 1: Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité

gens expriment en expliquant que le fils est "celui qui aide" (*mpanampy* sous entendu le père) tandis que le petit fils est "celui qui le remplace" (*solo* ou *mpisolo*).

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

- un nom identitaire (*anaran-akitsanjy*, *anarana*= nom¹⁰) précisé par la mention du nom de la branche généalogique ou de la ligne dont ou encore du doyen du hameau de résidence,
- un *anaran-drae*, (lit. nom ou statut du père - voir note précédente). Dans le Manandriana ce concept patrimonial fondamental de la sociologie malgache désigne i) les biens immeubles inaliénables (terres, tombeau, maisons) enfermées dans les enceintes (*fahitsa*) entourant les hameaux, ii) les biens meubles lova (cheptel et argent) qui en cas de nécessité peuvent être aliénés et, iii) les co-héritiers dont ces biens forment le patrimoine,
- un découpage d'oreille de zébu (*fofo*)¹¹ qui permettant une identification immédiate des bêtes constitue une marque de propriété ancestrale inaltérable,
- des interdits ancestraux (*fadin-drazana*),¹² instaurés par les ancêtres originels que leurs descendants et leurs conjoints se doivent, où qu'ils résident, de respecter,
- une tradition ancestrale (*tantaran-drazana*) qui retient le souvenir de l'arrivée et parfois de l'origine des premiers ancêtres et explique avec les noms des branches généalogiques formées par leurs descendants, les interdits ancestraux. Les traditions contiennent parfois des généalogies (*tetiarana*) qui peuvent rapporter le nom et l'origine de quelques uns des conjoints des premiers ancêtres¹³ à l'origine des différentes branches de la même ancestralité,
- une sépulture d'origine *hadv fototsa*, (lit. fossé originel) généralement abandonnée mais qui, on le sait contient les dépouilles des lointains ancêtres parents ou grands parents de l'ancêtre dont Ego se réclame (*razam-be*) ensevelis dans le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) qu'il considère comme sien. Ces tombeaux abritent généralement les dépouilles des ancêtres proches de deux ou trois lignes locales relevant d'une même branche généalogique et, éventuellement celles de leurs conjoints.

La présence des conjoints membres d'autres *teraky* qui peuvent relever d'autres *taro-bahy* voire et d'autres *akitsanjy* explique que les termes désignant les lignes (*teraky*) soient également utilisés pour désigner les familles localisées (*fianakaviana*) formées à partir d'elles voire les hameaux dans lesquels elles sont domiciliées et auxquels les *teraky* servent de support.

LES UNITES RESIDENTIELLES

Les membres co-résidents des mêmes lignes (*teraky*) constituent les noyaux d'aggrégation des unités résidentielles qui dans le Manandriana se confondent avec les hameaux (*vala*) qui les occupent. Les hameaux sont délimités par des haies vives formant enceintes (*fahitsa*) qui enferment l'espace habité (*tokotany*) sur lequel sont construites les maisons d'habitation (*tragny*) et le parc de zébus collectif et également l'espace agricole (*tamboho*) avec champs de cultures sèches descendant vers les rizières. La dizaine de maisons de terre blanches, ocre ou rouges d'une seule pièce couvertes de chaume serrées les unes contre les autres forment un groupe compact au nord-est de l'espace occupé par le parc à zébu (également *vala*)¹⁴

profondément creusé dans le sol occupe la partie sud ouest du *tokotany* à l'opposé des maisons d'habitation.

Les activités agricoles, d'élevage et rituelles sont largement intégrées par les zébus et le riz. Les zébus piétinent les rizières et fertilisent les champs de cultures sèches. Avec le riz, dont à chaque récolte les prémices (*santa-bary*) sont présentées aux ancêtres, les zébus sacrifiés lors des rituels du cycle de vie et de mort sont par l'intermédiaire des prêtres familiaux ou ancestraux (*mpitsaotse*) le principal médium entre les vivants et les morts. Produire du riz constitue l'activité normale des riziculteurs *betsileo* et autres mais la possession de zébus leur permet d'exister rituellement et socialement. Enfin, le riz, les autres produits de culture et, plus exceptionnellement les zébus sacrifiés lors des rituels, sont consommés par les habitants des hameaux.

L'effectif des hameaux varie entre une vingtaine et une quarantaine de personnes enfants compris. Le doyen du hameau occupe la maison d'"origine" (*tragny fototsa*) qui, avant lui était celle de son père. Construite au nord-est du groupe d'habitation la *tragny fototsa* plus imposante est généralement construite en briques avec au premier étage une vérandah circulaire soutenue par des piliers. Les frères cadets du doyen et leurs enfants et, au fur à mesure qu'ils se marient, ses fils, construisent leurs maisons à l'ouest et/ou au sud de la sienne. Cet ordre intangible matérialiser la hiérarchie et la préséance de l'ainesse (généalogique et chronologique) visibles au premier coup d'oeil. Le mot le plus courant pour désigner les hameaux est *vala* ce qui n'empêche pas les paysans de parler d'*akitsanjy* s'ils insistent sur l'identité d'ancestralité, de *fahitsa* s'ils pensent aux limites du *tokotany*, d'*anaran-drae* s'il s'agit de patrimoine foncier ou de co-héritiers ou encore de *afo* (feu) s'ils pensent en termes de commensalité ou de commune résidence.

LA PARENTE PAR L'ALLIANCE OU PARENTE DE PARENTELE

Ego a le sentiment d'être entouré de parents et d'alliés certes, mais plus encore de personnes avec lesquelles il est ou, il n'est pas, en relation de confiance et de bon vouloir réciproque: de *fhavanana*. Le *fhavanana* étant dans tous les cas renforcé par l'interaction quotidienne, il s'établit normalement entre des personnes qui, même sans apparentées ou alliées, sont des voisins *mpiara-monina* qui, comme cette expression l'indique, "résident ensemble". Les données de Rajaonarimanana peuvent être visualisées ainsi:

Fig. 2: Le cercle des relations de *fhavanana*.

L'univers des parents et alliés englobe:

- les parents par l'ancestralité,
- une catégorie bilatérale (du côté du père et de la mère) de proches parents: *havana* qui, techniquement constitue une parentèle personnelle,
- un ensemble englobant *tamv* plus complexe puisqu'il comprend des apparentés éloignés des deux côtés du père et de la mère, des étrangers en relation de parenté ou d'alliance rituelle, enfin de simples amis personnels (*sakaiza*) sans aucune relation de parenté ou d'alliance réelle ou fictive.

Les catégories des apparentés *havana* et aussi *tamv* incluent d'ailleurs les parents par l'ancestralité appartiennent aux différentes lignes (*teraky*) d'une même branche

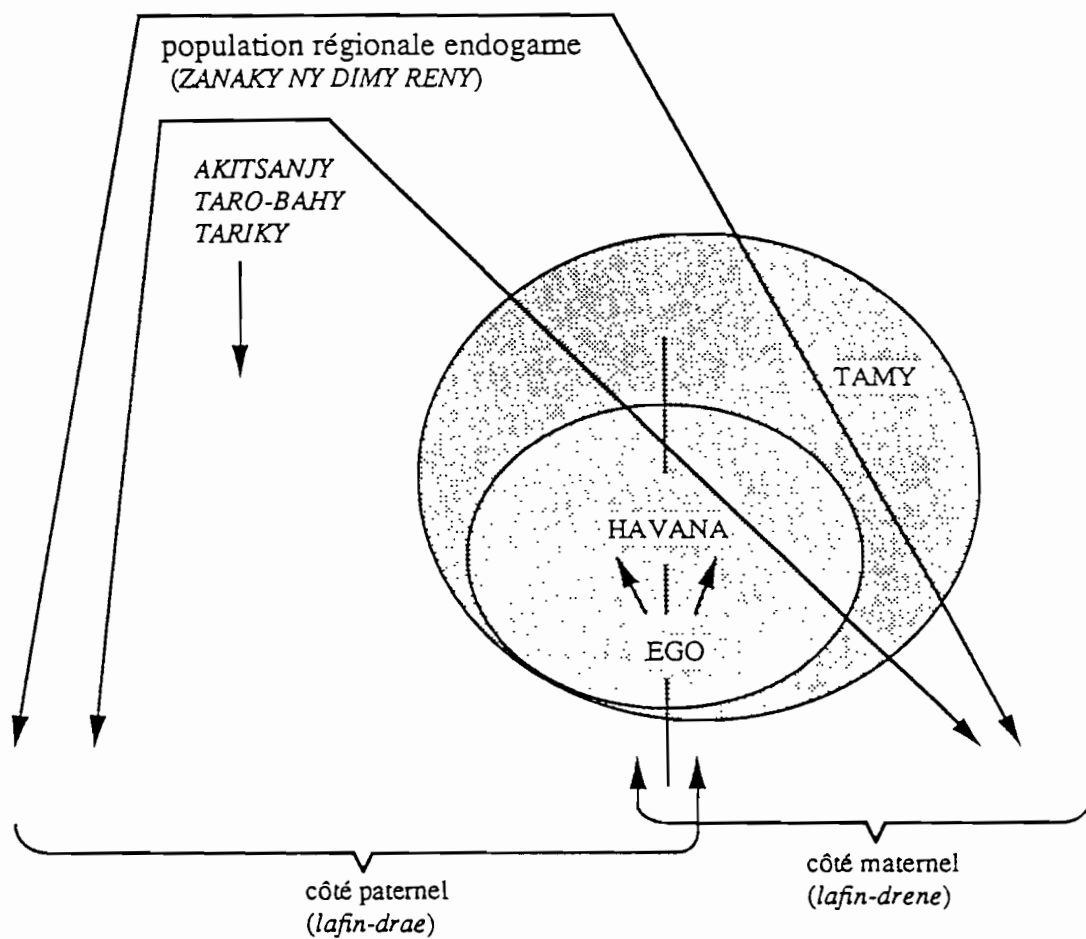


Figure 2: Le cercle des relations de *fihavanana*

généalogique (*taro-bahy*). Ce qui est moins habituel à Madagascar la détermination des liens de parenté entre Ego et Alter exige qu'Ego:

- "soit capable de maîtriser (pas à pas) l'histoire et la généalogie": "*vao azo zohina akaiky ny tantara sy ny tetiarana*" (ibid.251).

Cette exigence qui ne pose pas de problèmes pour les parents proches ou, à la rigueur pour les membres d'une même branche généalogique, en pose de sérieux lorsqu'il s'agit de retracer les liens généalogiques qui unissent Ego à des apparentés éloignés (*tamy*) non rattaché à l'*akitsanjy* (II) dont il relève. Dans le premier cas, si les droits individuels d'accès aux tombeaux et/ou aux unités résidentielles ne sont pas contestés, le seul fait de résider dans des hameaux voisins est un indice d'ancestralité commune suffisant qui dispense du recours aux généalogies. Dans les autres cas Ego et Alter doivent établir pas-à-pas les liens généalogiques qui, par une quelconque ligne de leur parentèle, les relient à un ancêtre commun. Cette détermination de la parenté par la généalogie ne peut pas s'appliquer aux apparentés fictifs qui du reste ne sont liés à Ego que par un lien personnel¹⁵ ce qui est le cas:

- des adoptés qui ne sont pas des parents d'Ego ou de son conjoint, des personnes qui ont vécu plusieurs années avec Ego sans être formellement adoptés (et dont l'adoption relève du concept anglais de fosterage),
- des parents rituels de sang: *fatidrà* ou *vaki-rà*, aussi des parents "par serment": *velirano*,
- des amis: *sakaiza*.

Très souvent ce que l'on croit être des adoptions ne sont que des *fosterage* qui, sans effets en matière d'héritage. Beaucoup plus sérieuses dans leurs conséquences les adoptions produisent des effets distincts selon que les adoptés sont des parents par l'ancestralité, des parents par l'alliance ou la parentèle ou des étrangers. Seuls les adoptés apparentés par l'ancestralité et membres des mêmes branches généalogique, à la rigueur des mêmes *akitsanjy* (II), héritent sans difficulté des biens immeubles (ancestraux ou non ancestraux) et meubles des adoptants. S'il s'agit de parents (par la parentèle) appartenant à d'autres *akitsanjy* (II) et, a fortiori, s'il s'agit d'étrangers, il n'est pas question - en dehors des cas de déshérence - qu'ils héritent des biens ancestraux de l'adoptant et tout particulièrement des terres qui forment le patrimoine de son *anaran-drae*. Ils héritent cependant des biens immeubles non ancestraux et, dans tous les cas, des biens meubles. Le problème ne se pose pas pour les autres formes de parenté ou d'alliance rituelle de sang ou par affinité. Purement personnelles les décisions d'Ego n'ont pas d'effets au delà de sa mort. Ceci posé, il est d'usage que les dons qu'Ego a reçus de ses parents fictifs lors de ses funérailles leurs soient rendus en contre-valeur. Il ne s'agit plus seulement d'une exigence du *fihavanana* mais bien d'une obligation coutumière (*adidy*). Toute différente l'adoption de proches parents qui est une forme d'alliance met en corrélation l'endogamie, l'exogamie et la fréquence des adoptions. En Imerina la possibilité et la fréquence (qui diminue actuellement) des mariages patrimoniaux de cousins ne rend pas l'adoption structurellement nécessaire et les adoptions fréquentes de proches parents s'expliquent tout simplement par le fait que les germains qui adoptent les enfants de leurs frères ou de leurs sœurs (ou des frères et sœurs de leurs épouses) sont eux mêmes sans enfants. En contraste au Betsileo où prévaut l'exogamie de parentèle et où les mariages de proches parents ne sont pas encouragés¹⁶ l'adoption est un substitue de l'alliance et, en même temps, le moyen simple de compléter lorsque besoin est l'effectif des maisonnées et/ou des unités résidentielles. A défaut de pouvoir épouser leurs proches parents les Betsileo les adoptent ce qu'une étude de Kottak confirme pour le sud du pays betsileo (1980: 190-200).

LA MISE EN ACTE RITUELLE DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE

Les parentés d'ancestralité et d'alliance sont mises en acte lors des rituels qui sont toujours le prétexte à de grands rassemblement festifs appelés *lanonana*. Sur les hautes terres les *lanonana* et notamment les *lanonana* de secondes funérailles¹⁷ réunissent des centaines d'assistants. Ces chiffres sont encore dépassés lors des circoncisions collectives de l'ouest et du sud qui peuvent attirer jusqu'à deux, voire trois milliers de participants. Préparées des mois à l'avance et mobilisant le maximum de participations et de moyens, ces fêtes qui, pendant plusieurs jours et plusieurs nuits, sont l'occasion d'échanges de nourriture (notamment de viandes et d'alcool) entre les vivants et les morts peuvent être considérées comme les activités principales des sociétés traditionnelles malgaches et, qui plus est, les seules pour lesquelles la culture traditionnelle offre des modèles précis d'organisation.¹⁸ Selon leur ampleur, les rituels du Manandriana sont célébrés au niveau des lignes locales *teraky*, de l'ensemble d'une branche généalogique voire d'une catégorie *akitsanjy* II. Dans le premier cas ils ont lieu dans les maisons des doyens des hameaux concernés agissant comme prêtres familiaux ou, s'il s'agit de rituels intéressant l'ensemble d'une branche généalogique voire d'une catégorie *akitsanjy* II, dans celle du doyen de la ligne aînée de la branche aînée agissant cette fois en qualité de prêtre ancestral¹⁹ soit auprès du tombeau de l'ancêtre commun aux différentes branches ou lignes des mêmes ensembles d'ancestralité. Dans tous les cas les doyens agissent en qualité de *mpitsaotsa*, de dispensateurs de *saotsa* (*saotra* en merina). *Saotsa/saotra* habituellement traduit par "bénédiction" évoque plutôt l'idée à la fois d'une garantie et d'un supplément d'efficacité que les ancêtres évoqués sont censés apporter à leurs descendants. La contribution des ancêtres est double. En accordant leur *saotra* à leurs descendants, ils garantissent le succès de leurs actions et, dans le même temps les protègent contre les entités invisibles ou les puissances naturelles qu'en agissant ou en ne pas agissant ils auraient risqué d'offenser. Dans toutes les régions de Madagascar les gens pensent en effet que les actions humaines (ou également l'absence d'action) sont dangereuses parce que toujours susceptibles d'avoir des répercussions imprévisibles dans le monde de l'invisible. A cette croyance s'ajoute la conviction que les actions des hommes ne sont jamais suffisantes par elles mêmes à garantir les résultats escomptés et qu'il est toujours nécessaire de leur apporter un surcroît d'efficacité que seuls les ancêtres peuvent procurer. Ces idées et l'importance de l'enjeu expliquent que, dans toute l'île, les doyens des groupements localisés se doivent - même s'ils sont chrétiens - d'intervenir en leur qualité de prêtres familiaux ou ancestraux dans tous les rituels du cycle de vie et du cycle agricole (pour lequel ils reçoivent les prémices de riz - *santa-bary*²⁰ qu'à leur tour ils offrent aux ancêtres. Dans le Manandriana en l'absence d'homme la charge de prêtre familial voire, plus rarement de prêtre ancestral de la branche généalogique, peut être assurée par la femme (fille d'homme ou agnat) la plus âgée de la génération la plus ancienne. Les cours des vies individuelles sont marqués par une série rituels:

- la circoncision (*falifaly zazalahy*),
- le *tonga fetsa* célébré lorsqu'un couple fête la naissance de son dixième enfant,
- le mariage (*fanambadiana*),
- les cérémonies et rites funéraires des premières et des secondes funérailles. Les premières funérailles concernent le cadavre, les secondes assurent la transformation du cadavre objet de crainte et de répulsion en ancêtre source des protections (*saotsa*).

Les *mpitsaotsa* ont la responsabilité d'assurer le bon déroulement des rituels c'est à dire en garantissant leur efficacité d'éviter de provoquer le courroux des ancêtres. Pour ce faire ils s'assurent de la collaboration des *tompon'anaran-drae* ("les

responsables de l'*anaran-drae*"). Ce terme revêt deux sens. Au sens strict, compte tenu des idées malgaches de la majorité sociale, il désigne les seuls membres (généralement masculins) de la génération aînée des parents. Au sens large il est étendu à l'ensemble des membres masculins adultes et adolescents de la ligne localisée. Coutumièrement seuls les *tompon'anaran-drae* de la génération aînée répartissent les tâches entre leurs parents par l'ancestralité, la parentèle et l'alliance qui, sur le Manandriana, relèvent des trois catégories:

des *zana-dehilahy* lit. les enfants/descendants d'hommes c'est à dire éventuellement leurs frères (agnats) cadets, leurs fils et leurs filles et les fils de leurs fils,

des *zana-behivavy* lit. les enfants/descendants de femmes, c'est à dire les fils et filles des soeurs et des filles mariées à l'extérieur qui résident dans les lignes et hameaux de leurs pères respectifs;

des gendres *vinanto*. Ce terme focalisé sur la position généalogique²¹ du gendre, mari de la fille, est dans cet emploi un terme catégoriel qui englobe tous les preneurs de femmes auxquels les *tompon'anaran-drae* de la génération des parents ont donné leurs soeurs et/ou leurs filles comme épouses. Lors des rituels outre les maris des soeurs et des filles la catégorie des *vinanto* comprend leurs germains (masculins), leurs pères et les germains (toujours masculins) de ces derniers.

Les *tompon'anaran-drae* féminins normalement mariées à l'extérieur n'interviennent pas. En revanche, par rapport à Ego, ses fils mariés de la génération (G-1) ayant eux mêmes des filles (G-2) mariées peuvent, en leur qualité de *tompon'anaran-drae*, demander la contribution de leurs propres gendres *vinanto* et de leurs proches qu'ils considèrent également comme preneurs de femmes. S'agissant ici de contributions à apporter, l'auteur ne mentionne pas aux côtés des trois catégories énumérées les deux (autres) grandes catégories des alliés donneurs de femmes et des parents maternels des *tompon'anaran-drae*. Effectivement, dans les conceptions malgaches regardant les donneurs de femmes comme supérieurs, les *tompon'anaran-drae* qui en ont reçu les épouses mères de leurs enfants, ne pourraient en aucune circonstance leur imposer les obligations et prestations qu'en revanche ils imposent à leurs propres *vinanto* preneurs de femmes et aussi, à leurs enfants parents par les femmes (*zana-behivavy*), que de la même façon ils regardent comme leur étant inférieurs. Les contributions des alliés donneurs de femmes et des parents maternels des *tompon'anaran-drae* qui ne manquent jamais de se manifester sont toujours volontaires. Il suffit de noter pour l'instant que la distinction tripartite:

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

constitue le fondement des échanges rituels et sociaux et par conséquent de l'ordre social des sociétés de l'ouest et du sud malgache, tout particulièrement de celles des andrandroy et des mahafaly de l'extrême-sud.

LA STRUCTURE DE LA PARENTE

Comme je l'ai fait pour présenter l'ethnographie de Rajaonarimanana, la parenté malgache distingue entre une parenté identitaire qui est une parenté de descendance localisée d'une parenté non identitaire de parentèle créée par l'alliance. Dans l'esprit

des gens la distinction va de soi. La parenté identitaire se définit par rapport à un ancêtre commun d'origine, que ses descendants regardent tout à la fois comme leur ancêtre progéniteur dont ils descendent directement et auquel ils rendent un culte et comme ancêtre fondateur duquel ils tiennent leurs droits. Parce qu'ils partagent la même ancestralité les descendants de l'ancêtre commun se disent *miray raza(na)* que l'on peut traduire par "ceux qui partagent/sont unis par un même ancêtre". En contraste la parenté de parentèle par l'alliance se définit par rapport aux enfants ou descendants communs les alliés se disant réciproquement *miray anaka*, "ceux qui sont unis par les mêmes enfants". Je me suis autorisé de cette distinction pour parler de parenté d'ancestralité pour la parenté identitaire de l'ancêtre par rapport auquel Ego se définit²² et de parenté de parentèle ou d'alliance pour les autres branches de sa parentèle qui est définie non pas, par rapport à un ou à des ancêtres communs (qui évidemment existent pour chacune de ses branches) mais par rapport à Ego lui-même dont la parentèle est créée par les mariages des ascendants directs dont il est issu. S'il s'agit d'une société de filiation patrilinéaire de son père, due père de son père, du père du père de son père. S'il s'agit d'une société (de filiation) cognatique ou indifférenciée de l'un quelconque de ses ascendants (parents, grands-parents ou arrière-grands-parents directs de la ligne localisée à laquelle il appartient. Seuls les germains de même père et de même mère ont la même parentèle bilatérale, les demi-germains n'ont en commun que celle de leur père ou de leur mère. Le critère distinctif des deux parenté d'ancestralité et de parentèle ou d'alliance est un critère d'orientation: ancêtre -> Ego pour la première; Ego -> ancêtre (ou Ego/Alter-> ancêtre commun) pour la seconde.

LA PARENTE IDENTITAIRE D'ANCESTRALITE

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

Considérer que les grandes catégories d'ancestralité du type *akitsanjy* I ou II sont cognatiques alors que les groupements (branches généalogiques ou lignes locales) qui en sont issus sont patrilinéaires est une fallacie qui résulte de la projection dans le passé des situations actuelles. Il s'agit en réalité du caractère discret des groupements et non discret des catégories qui résulte largement de la limitation générale à Madagascar de la parenté effective d'ancestralité et de parentèle à une fourchette de cinq générations. Une limitation qui coïncide également avec celle des prohibitions de mariage qui, jusqu'à la quatrième génération descendante²³, proscrirent les unions entre les descendants d'une même personne ou, suivant les régions, d'un même groupe de germains. Cette prohibition très forte pour les lignes locales de trois générations qui joue à l'intérieur des mêmes branches généalogiques est encore renforcée par la règle d'exogamie entre les co-résidents des unités, quartiers (*tokotany*) ou hameaux résidentiels. Ces prohibitions respectées rigoureusement dans le centre et le sud du pays betsileo ne le sont pas dans le Manandriana où comme en Imerina se pratiquent les mariages patrimoniaux des enfants de frères et de sœurs ou, quelquefois de frères destinés les uns et les autres en évitant la dispersion des patrimoines fonciers de prévenir la disparition des unités résidentielles. Les mariages d'enfants de sœurs sont absolument interdits dans l'ensemble de Madagascar. Lorsque dans le passé les catégories actuelles étaient encore des groupements discrets elles fonctionnaient de la même façon que les

groupements patrilinéaire et exogames actuels actuels qui en sont issus. L'exogamie et l'endogamie sont liés à l'idée de parenté limitée à la même fourchette des cinq générations; au-delà, en dépit d'une origine commune les descendants d'ancêtres trop éloignés ne se considèrent plus comme des parents, c'est le cas des membres des mêmes *akitsanjy* II appartenant à différentes branches généalogiques (*taro-bahy*).²⁴

LA GENESE DE LA PARENTE NON IDENTITAIRE D'ALLIANCE OU DE PARENTELE

La catégorie *havana* de la figure 2 constitue une parentèle personnelle bilatérale limitée aux descendance (des quatre couples) des huit arrières-grands-parents. Cette limitation est exprimée par des adages qui diffèrent de région à région, ainsi au *kila olo mana raza valo* (chaque homme possède huit ancêtres ou ancestralités) *masikoro* et *vezo* correspond le *valo razagna gny olombelogo* (les humains possèdent huit ancêtres) nord-betsimisaraka qui de la même manière au niveau d'Ego englobe ses germains, ses premiers et ses seconds collatéraux soit en français ses premiers et deuxièmes cousins. Les troisièmes cousins descendants des germains des arrières-grands-parents tombent hors des limites de la parentèle personnelle proche.²⁵ Dans la même figure la catégorie *tamy* ne peut pas être considérée comme une parentèle englobante de parents plus éloignés. Hétérogène dans sa composition elle se fond graduellement dans la population régionale des "descendants des cinq mères" et doit être considérée comme une catégorie intermédiaire entre la parenté effective des *havana* gouvernée par l'ethos du *fihavanana* et les étrangers avec lesquels, à défaut de cette garantie, les relations sont beaucoup plus problématiques.

Dans toutes les régions de Madagascar à organisation patrilinéaire les parentèles personnelles d'Ego contenues dans une fourchette de trois générations sont créées par les mariages successifs de son père, du père de son père, du père du père de son père:

Fig. 3: La création de la parentèle par l'alliance.

Les symboles noirs de la figure différencient la branche de la parentèle correspondant à la lignée patrilinéaire identitaire d'Ego des autres branches de sa parentèle et, les symboles noirs et grisés dégradés ce qui, (à peu près partout à Madagascar) est considéré comme la parentèle personnelle ou la parenté effective d'Ego avec les limitations décrites dessus. L'exemple des roturiers (*vohitse*) *masikoro* et des *vezo* de la région du Mangoky est particulièrement clair. Les descendants des huit arrières grands parents (cf. adages) sont des apparentés *foko*, ceux de leurs germains et au delà des apparentés et alliés *longo*. La terminologie distingue les *foko* paternels constituant la sous catégorie des *fokon-drae* des *foko* maternels constituant celle des *fokon-drene*. Comme la catégorie *tamy* nord-betsileo, la catégorie *longo* qui comprend des parents et des non parents alliés rituels ou simplement amis, ne peut pas du fait de cette hétérogénéité être décrite comme une parentèle bilatérale qui, plus large que la parentèle personnelle la contiendrait (fig. 3). Les terminologies générationnelles des hautes terres appliquent les mêmes termes aux parents de même niveau de génération, les terminologies bifurquées des régions périphériques distinguent à la première génération ascendante les parents paternels des parents maternels. La terminologie *masikoro* de l'ascendance évite toute ambiguïté. En ligne directe à la génération G+1 le père d'Ego et les collatéraux sont appelés *rae* et le frère de la mère d'Ego et ses collatéraux *renelahe* (lit. mère masculine). Moins de distinctions pour les femmes, la mère et ses germaines et collatérales sont appelées *rene* de la même façon que les soeurs du père. La génération G+2 est sans distinction de côté masculin ou féminin ni de sexe et tous ses membres sont des *raza*. En revanche à la génération G+3 le père du père du père

d'Ego est appelé *razambe* lit. "le grand *raza*" alors que ses collatéraux et les ancêtres du même niveau de génération des autres branches de la parentèle restent des *raza*. En ce rapportant à la figure précédente ce terme distingue immédiatement le *tariha* ou ligne d'ancestralité identitaire d'Ego des autres lignes de sa parentèle. A partir de la génération G+4 les ancêtres sont des *matoe*.²⁶ *Matoe* connote également l'idée d'une collectivité d'ancêtres lointains oubliés à l'origine des ancêtres *raza* généalogiquement connus et également de limite de la parenté. Cependant, le mariage avec ses parents *foko* étant interdits, sans se considérer comme des parents, les descendants des mêmes ancêtres lointains *matoe* restent des *longo* qu'il est recommandé (bon) d'épouser de préférence à des étrangers:

"*Tsy tsobo mifanambaly olon-kafa tena mpilongo tsara mifanambaly*": "Il n'est pas bénéfique d'épouser des étrangers, il est bon d'épouser de vrais *longo*"

Le qualifiant "vrai" signifiant ici qu'il s'agit de *longo* par la généalogie et non pas de *longo* par parenté rituelle ou simple amitié. Il y a encore une vingtaine d'années les interlocuteurs du sud-ouest et du sud s'accordaient à déclarer qu'autrefois à l'exception des princes et nobles *mpankaka* les gens n'épousaient pas des étrangers épousant par conséquent lorsque les interdits et prohibitions de parentèle leurs interdisaient d'épouser des parents proches *foko* des apparentés éloignés *longo* que le mariage transformait en proches parents *foko*.²⁷

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

LA COMPLEMENTARITE DES DEUX PARENTE

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

Fig. 4: Articulation de la parenté d'ancestralité et des parentés de parentèle.

La lignée patrilinéaire des trois Ego successifs et la lignée patrilinéaire (du père) de la mère d'Ego III sont différenciées des autres lignées de la parentèle. La lignée paternelle localisée sur une terre qui, parce qu'elle abrite le tombeau de l'ancêtre d'origine est regardée comme terre ancestrale, réunit les deux critères de filiation et de résidence qui partout à Madagascar sont les deux déterminants de *jus sanguinis* et de *jus loci* constitutifs de l'identité principale des groupements et des individus qui les composent. A l'intérieur de ces groupements de descendance (ou suivant les régions des groupes de co-héritiers) les mariages viennent préciser cette identité en différenciant par la parenté maternelle les lignes et les agnats issues ou nés de mères différentes. Par contraste la parenté généalogique des autres lignées de la parentèle n'est qu'une parenté de filiation ou de *jus sanguinis*. La figure qui correspond à l'exemple d'une société patrilinéaire peut être transformée en remplaçant les symboles masculins et féminins par les carrés de l'indifférenciation. La logique reste la même donnant simplement à Ego la possibilité d'aller résider dans le groupement localisé de l'un de ses parents voire souvent de ses quatre grands parents. En d'autres termes, contrairement aux sociétés patrilinéaires qui ne laissent à leurs membres

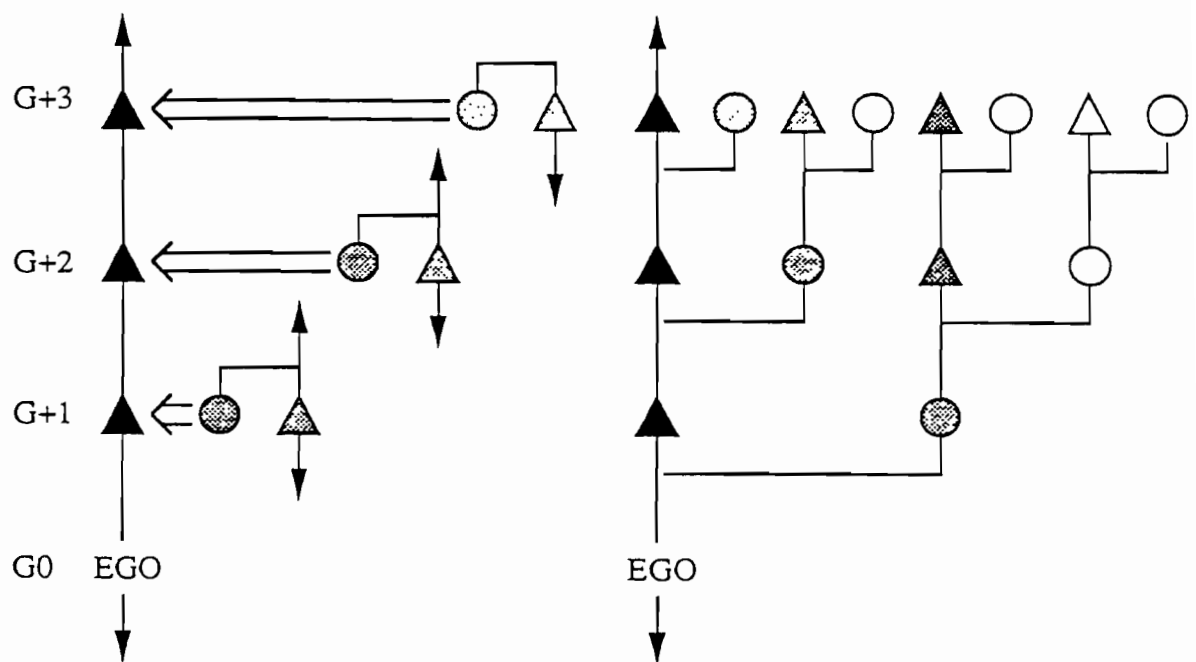


Figure 3: La création de la parentèle par l'alliance

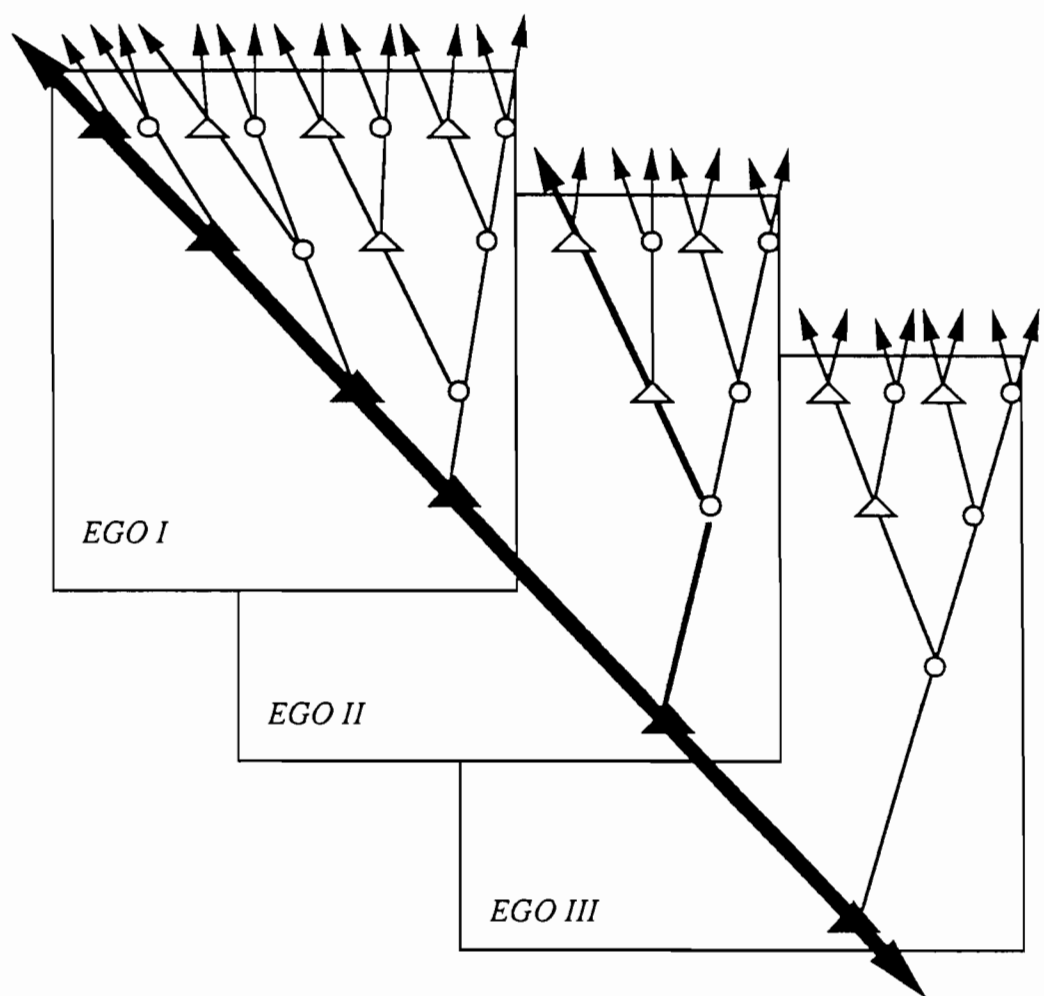


Figure 4: Articulation de la parenté d'ancestralité et des parentés de parenté

aucune possibilité de changement, les sociétés cognatiques leurs permettent en changeant de résidence de changer d'affiliation et par là, à la limite, d'identité.²⁸ En changeant de résidence Ego constitue en groupement ou lignée identitaire ce qui, jusqu'alors, n'était que l'une des autres branches anonyme de sa parentèle. Par la coïncidence des deux critères de filiation et de localité, celle-ci prend d'emblée le pas sur les autres.

Si Ego connaît sa parenté d'ancestralité identitaire dont il sait prolonger la généalogie jusqu'à l'ancêtre dont il se réclame, pour les autres branches de sa parentèle sa mémoire généalogique qui ne va guère au delà de la connaissance de ses grands-parents, de leurs germains et, éventuellement de leurs descendance directe, est limitée à l'inévitable fourchette de trois générations. La figure 4 indique que cette fourchette, glissant d'un cran à chaque génération, fonctionne comme une abaque qui suffit à expliquer que, limité par sa mémoire le fils n'ait pas la même parentèle que son père. Je l'ai déjà signalé à propos du *razambe* de la lignée patrilinéaire identitaire de la figure 3, les terminologies distinguent immédiatement l'ancêtre identitaire à l'origine des droits d'Ego sur la terre qu'il considère comme sa terre ancestrale des autres ancêtres non identitaires. Sur les hautes terres l'ancêtre identitaire et/ou fondateur à l'origine des droits fonciers d'Ego également appelé (comme sur le Mangoky et ailleurs) *razambe* s'oppose également aux autres ancêtres simples *razana* de sa parentèle. La différence est encore plus marquée dans le parler betsimisaraka du bas-Maningory qui désigne l'ancêtre fondateur par le terme de *lonjo-be* alors que les autres ancêtres ordinaires restent des *razagna*. La figure 1 des fragmentations successives de la parenté localisée d'ancestralité peut être représentée sous une forme taxinomique avec aux mêmes niveaux des unités discrètes de même ordre et de même nature par définitions exclusives les unes des autres qui, si ce n'étaient les relations de parentèle et d'alliance ne se recouperaient pas. En contraste les catégories *havana* et *tamy* de type parentèle qui n'ont d'existence que par rapport à un individu de référence²⁹ n'ont aucun caractère discret et se recoupant les unes les autres à la manière d'un réseau recoupent dans le même temps au travers des groupements d'ancestralité constitutifs de la population régionale. Alors que l'affiliation au groupements d'ancestralité localisés sur la terre où se trouve le tombeau de son ancêtre d'origine est pour Ego (au moins à un moment donné de sa vie) exclusive, sa parentèle est pour lui une trame potentielle qu'il est libre d'activer ou de non activer. En opérant conjointement les deux parenté d'ancestralité et d'alliance sont complémentaires et contribuent à créer et à maintenir une matrice cognatique et matrimoniale dont les limites coïncident avec la population régionale des descendants des cinq mères qui, dans sa totalité et dans ses parties fonctionne comme un ensemble ou pool matrimonial. Au niveau de la région les chaînes d'alliance entrecroisées par les mariages endogames des germains tissent de proche en proche une trame continue qui unit des personnes qui, sans être elles mêmes apparentées ou alliées, ne peuvent se considérer comme étrangères:

Fig. 5: L'entrecroisement des chaînes de germanité et d'alliance.

AB est (en français) le premier cousin de BC qui est le premier cousin de CD etc. AB et CD proches parents de BC ne sont ni parents ni alliés, pourtant proches parents d'un proche parent commun ils se considèrent comme alliés. En dépit de la distance AB considère plutôt DE comme un allié d'allié (CD) que comme un étranger. Du reste dans une population régionale réduite AB et DE peuvent se trouver parents ou alliés par exemple par l'intermédiaire du mariage d'un germain d'Ego ou d'un conjoint de germain engagés eux mêmes par le mariage et la germanité dans les mêmes types de relation que la figure simplifiée n'indique pas.

LA MISE EN ACTE DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE

L'idée qu'en se recoupant les parentèles recoupent dans le même temps l'ensemble des groupements et/ou lignes localisés d'ancestralité qui auraient vocation à rester distincts et isolés et, par conséquent relie les unités résidentielles qu'elles sous-tendent, a été systématisée par Claude Vogel (1973, 1975) ce qui lui a permis d'élucider la structure familiale et matrimoniale de l'Imerina orientale. Le modèle qu'il propose valable pour tout Madagascar, suppose l'existence:

d'une population régionale largement endogame,

d'unités résidentielles dont les noyaux formés de co-héritiers co-résidents sont indissociables des patrimoines fonciers ou/et de troupeaux de zébus qui leur donnant un caractère discret les constituent en corporations,

avec, entre les deux,

une forte mobilité individuelle à la fois des personnes et des terres dont la nécessité suffit à établir le caractère structural.

Le caractère discret des unités résidentielles est assuré par le principe patrimonial *anaran-drav/drae* qui, à la manière d'un noeud, maintient l'indissociabilité de leur effectif humain et des terres qui en constituent le patrimoine. Dès lors que ce noeud se défait les unités résidentielles disparaissent en tant qu'unités discrètes et leurs membres ainsi que les parcelles de terre qui les composaient se trouvent 'par les liens de descendance et/ou de parentèle) dispersés entre d'autres unités semblables dont elles accroissent les effectifs et la patrimoine foncier. La disparition du principe cohésif de l'*anaran-drav* résulte généralement de la succession normale des générations, le moment où les petits-enfants établissent leurs familles de procréations qui coïncide avec la disparition des derniers germains de la génération de tête s'accompagne de la division des patrimoines et par là généralement de la création de nouvelles unités résidentielles. La disparition peut également résulter d'autres causes: insuffisance d'effectif, déshérence etc. qui, dès lors que l'unité résidentielle cesse d'être viable, disperse de la même façon ses membres et les parcelles de terres qui en formaient le fonds. Ce second processus rare dans les sociétés patrilinéaires aussi longtemps qu'elles sont exogames est en revanche plus fréquent dès lors qu'elles admettent l'endogamie. Cela est le cas en Imerina où, d'une génération à l'autre, les implantations résidentielles et la distribution des parcelles de terre dans les terroirs se modifient considérablement.

La complexification du modèle de Claude Vogel tient au passage du temps et à l'augmentation démographique qui - la figure 1 l'a montré - multiplie entre le niveau de la population régionale et celui des unités résidentielles, les catégories, sous catégories, groupements et lignes d'ancestralité intermédiaires ces dernières coïncidant toujours avec les unités résidentielles. Cela signifie que dans la réalité il y a lieu de distinguer non pas deux mais (au moins) trois niveaux:

1) celui de la population régionale qui coïncidant ou non avec l'ensemble d'ancestralité maximal fonctionne en tout ou en partie comme un pool matrimonial,

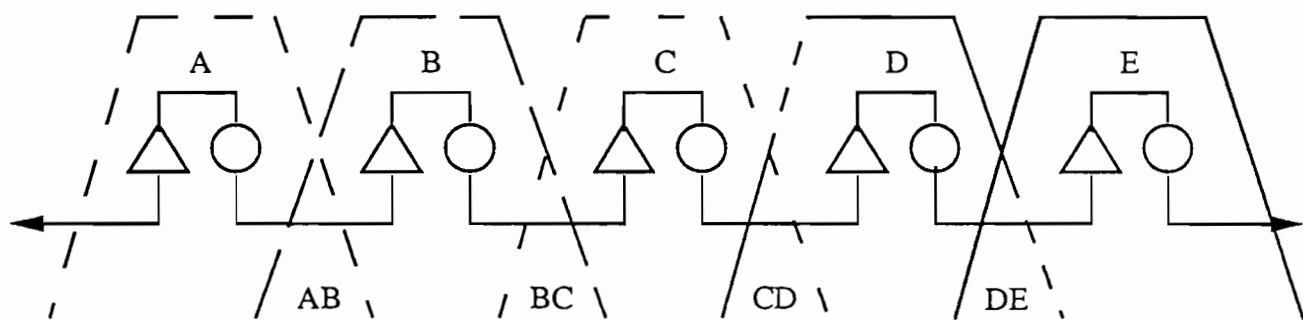


Figure 5: L'entrecroisement des chaînes de germanité et des parentés de parenté

2) celui de niveaux intermédiaires avec des catégories, groupements, lignées d'ancestralité généalogiquement emboîtés les uns dans les autres,

3) celui des unités résidentielles dont pour me répéter le noyau est constitué par des lignes locales de trois générations dernières subdivisions des subdivisions précédentes et dont les membres proches parents par l'ancestralité sont dans le même temps co-héritiers sur le même patrimoine. Ces proches parents co-résidents vivent avec leurs conjoints et leurs enfants non mariés dans des maisonnées ou cases (*trano*) partiellement autonomes.

Le niveau 1 est celui de la population régionale. Les groupements discrets des niveaux 2 et 3 sont pris dans une fourchette de cinq générations. Dans l'exemple de la figure qui suit, les (trois) générations de parents co-descendants d'un même ancêtre forment l'armature de trois unités résidentielles tenues ensemble par deux générations de parents communs morts:

Fig. 6: L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité.

Le remplacement des triangles de la filiation patrilinéaire par les carrés de la filiation indifférenciée ne modifie en rien la logique décrite. Je l'ai dit, partout à Madagascar la profondeur de cinq générations à partir d'une même souche constitue la limite de la parenté effective d'ancestralité aussi bien que de parentèle. J'ai situé la génération de tête des parents vivants au niveau de la génération G0 ce qui montre immédiatement que la fourchette des cinq générations de la parenté d'ancestralité essentiellement mobilisée à des fins rituelles est, au niveau de la génération G0, constituée par le recouplement de deux fourchettes de trois générations. En d'autres termes les germains et collatéraux de cette génération sont à la fois les petits-enfants de leurs grands-parents (de la génération G+2) et les grands-parents de leurs petits-enfants (de la génération G-2). Les germains et collatéraux de cette même génération (G0) se trouvent encore sur la ligne d'articulation qui sépare les vivants des morts. Cela, avec le principe de précedence généalogique, explique que le prêtre ancestral médiateur entre les vivants et les ancêtres et représentant de l'ensemble des descendants de la souche commune (G+3) ne peut ne peut être que l'aîné de la branche aînée. L'ensemble généalogique défini par rapport à l'ancêtre commun (*razam-be*) de la génération G+3 correspond pour les membres de la génération G-2 à la parenté d'ancestralité d'extension maximale qui, comme l'indique la figure, se scinde de génération en génération en unités patrimoniales de co-héritiers *anaran-drav* chacune partie prenante à une fraction du patrimoine initial provenant ultimement du même *razambe* de la génération G+3. Les limitations de la parenté effective à cinq générations et de celle des lignes locales (*teraky*) - noyaux des groupements patrimoniaux *anaran-drav* à trois - explique le glissement qui se produit à chaque génération. Dans l'exemple de la figure les groupes de germains de la génération G-2 qui constituent autant d'unités résidentielles et/ou patrimoniales *anaran-drav* sont les derniers à regarder l'ancêtre commun de la génération G+3 comme le *razam-be* comme l'ancêtre identitaire à l'origine de leurs droits. Leurs enfants de la génération suivante (G-3 non indiquée sur la figure) définiront leur parenté d'ancestralité à partir des trois ancêtres de la génération G+2 et leur parenté patrimoniale à partir des groupes de germains de la génération G-1. Le patrimoine initial du *razam-be* d'origine de la génération G+3 partagé en trois parties correspondant aux trois branches généalogiques définies au niveau de la génération G+2 aura alors perdu toute réalité.

La terre qui abrite le tombeau de l'ancêtre d'origine *razam-be* et que ses descendants reçoivent en héritage ancestral (*lovan-drazana*) et dont ils vivent constitue leur terre

ancestrale (*tanin-drazana*). Ces notions de *tanin-drazana* et de *razam-be* dont les écrits malgaches accentuent l'aspect très fortement émotionnel sont également des notions patrimoniales techniques. En transmettant en héritage à ses descendants les terres qu'il a ouvertes à la culture ou dont il a lui même hérité d'ancêtres plus lointains et en s'y faisant enterrer le *razam-be* les transforme en terres ancestrales. Cela permet de comprendre que le problème de la cassure d'avec la terre ancestrale ne se pose pas. Dès lors qu'un membre quelconque d'un groupement d'ancestralité quitte sa terre ancestrale d'origine pour s'établir définitivement ailleurs la terre qu'il acquiert³⁰ et sur laquelle il construit son tombeau le transforme à l'instant de sa mort en *razam-be* de ses descendants qui, vont considérer la terre où il est enterré et sur laquelle ils vivent comme leur terre ancestrale. Cela qualifie la figure précédente en montrant que l'ancêtre *razam-be* n'est pas forcément l'ancêtre de référence situé à la limite de la parenté effective mais l'ancêtre dont Ego tient ses droits (fonciers ou autres) en terme anthropologique comme son ancêtre fondateur qui, s'il y a eu migration, peut être son propre père ou le père de son père.

Il est possible à partir du modèle complexisé de Claude Vogel de différencier les sociétés et les cultures de Madagascar suivant qu'elles se fondent, (ou fondent leur représentation d'elles mêmes) sur le niveau 2 ou sur le niveau 3. Les sociétés pastorales antandroy et mahafaly de l'extrême sud malgache dont les patrimoines consistent en troupeaux de zébus, ce qui reste des véritables brûleurs de forêts itinérants de la côte est, ou encore les pêcheurs vezo du sud-ouest pour lesquels la terre est sans valeur marchande s'organisent et focalisent leurs cultures sur les catégories et groupements d'ancestralité identitaires du niveau 2. A l'inverse les populations d'agriculteurs et, tout particulièrement de riziculteurs des hautes terres qui tout en possédant le principe d'ancestralité n'en font pas un principe d'organisation sociale s'organisent et focalisent leurs cultures et représentations sur les unités résidentielles et patrimoniales du niveau 3 qui, (subordonnées dans les cas précédents aux catégories et groupements d'ancestralité de niveau 2) deviennent les instances dominantes. Il est clair que ces différences tiennent au statut des terres qui de peu d'importance pour les sociétés mobiles de pasteurs, d'écobuants ou de pêcheurs constituent pour les sociétés d'agriculteur et de riziculteur, au côté de la filiation, le deuxième facteur déterminant des structures résidentielles et familiales.

Le concept de population régionale tel que je l'emploie doit être précisé. Dans l'exemple betsileo les descendants des cinq mères constituent une population régionale homogène de roturiers qui fortement endogame fonctionne comme un pool matrimonial. Il arrive souvent à Madagascar qu'il soit possible depuis un point élevé de découvrir d'un seul coup d'oeil la succession des villages ou des hameaux et des terroirs qui la constituent. La superficie de l'aire couverte par la population régionale est en relation avec l'ancienneté d'occupation et le nombre de ses divisions et subdivisions depuis le peuplement originel. Suivant les régions, la nature du relief, les activités agricoles ou pastorales, les populations régionales occupent des espaces variant entre une dizaine et une trentaine de kilomètres carrés, quelquefois davantage avec jusqu'à une cinquantaine de villages. Les sociétés et ethnies malgaches fortement hiérarchisées et divisées en ordres sociaux distincts formant autant d'espaces (ou "pools") endogames distincts imbriqués à la manière d'un puzzle coexistent sur les mêmes espaces. Les anciennes distinctions d'ethnies et d'ordres sociaux tendent aujourd'hui à se simplifier avec une opposition majeure séparant les descendants des nobles et des roturiers confondus dans une même catégorie aux descendants d'esclaves placés hors catégorie voire parfois toujours pratiquement rejetés hors de l'ordre social. Une distinction crûment signifiée en Imerina en termes de couleur avec l'opposition des blancs (*fotsy*) et des noirs (*mainity*) descendants des anciens esclaves. Dans l'ouest, le nord et le nord-est de Madagascar les descendants des anciens esclaves africains (qu'ils soient ou non originaires de cette ethnie de l'ancien Mozambique) sont désignés comme *makoa*.³¹ La même simplification opère

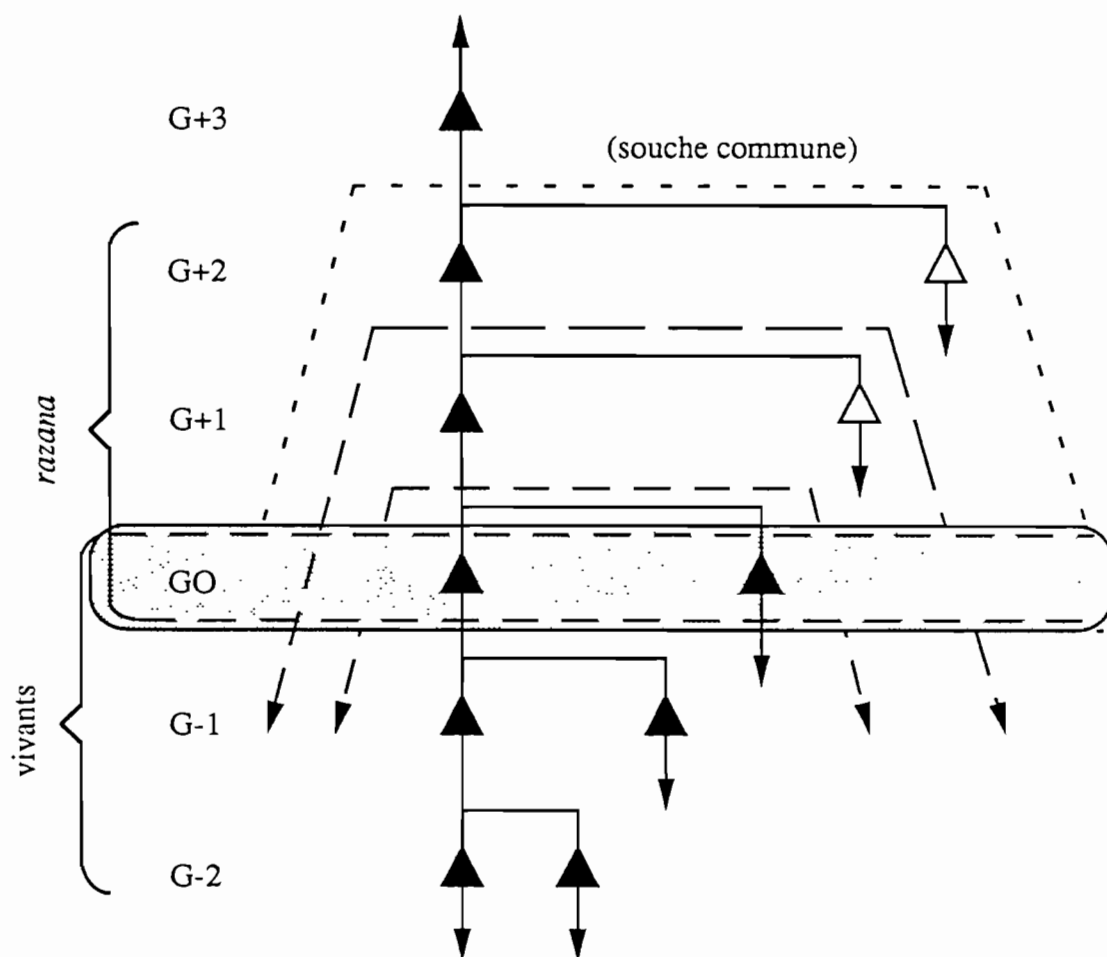


Figure 6: L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité

dans les régions de peuplement récent et composite du moyen ouest qui s'étendent entre les pays merina, vakinankaratra et betsileo et l'ouest sakalava. Quelque soit leur ethnie d'origine gens de même condition sociale (libre ou anciennement servile) s'intermarient et, très rapidement reconstituent en deux ou trois générations de quasi-isolats endogames de voisins (*mpiara-monina*). Parce qu'ils vivent de la même façon dans un même environnement, fréquentent les mêmes marchés hebdomadaires et se rencontrent dans les mêmes circonstances, les *mpiara-monina* (de même condition) ont très rapidement le sentiment de participer à un même univers d'intersubjectivité. Exprimé autrement le construct de population régionale tel que je l'entends n'est rien d'autre que l'horizon ou l'arrière plan nécessaire sur lequel s'ordonnent les catégories, groupements, et réseaux des relations parentales et matrimoniales.

LES TERRAINS D'ENQUETE

Les différences de structure et de fonctionnement des sociétés sur un continuum allant des sociétés lignagères pastorales les plus patrilinéaires ou agnatiques aux sociétés d'agriculteurs et de paysans combinant les principes d'organisation patrilinéaire et cognatique ont déterminé le choix des terrains d'enquête.

Fig. 7: Les lieux d'enquête.

Délaissant l'ouest malgache qui m'était pourtant familier j'ai travaillé en Imerina dans le village d'Ambohimalemy à seulement treize kilomètres à l'est de Tananarive,³² dans le village nord betsimisaraka beaucoup plus isolé d'Amboditonona,³³ enfin dans l'un des onze hameaux formant le village antandroy d'Analamahery.³⁴ Je complète ces données en utilisant des notes personnelles inédites recueillies dans d'autres régions de Madagascar en particulier dans le nord-ouest sakalava et antankarana, dans le sud-ouest masikoro et vezo de la région du Mangoky, enfin dans la région mahafaly autour d'Ejeda et d'Ampanihy dont j'ai développé quelques points dans les Appendices I et II de la fin de l'ouvrage. Pour Ambohimalemy j'ai repris et développé quelques aspects d'une première étude restée inédite il y a plus de vingt ans, exactement de Décembre 1989 à fin Octobre 1991. Conduite dans une perspective monographique plus large que celle actuellement retenue j'avais en particulier travaillé sur l'ordre social noir des *mainty* dont, dont m'intéressant ici à la parenté ancestrale par le patrimoine je ne parlerai pas. Si la recherche avait été axée sur les rituels une telle omission n'aurait pas été acceptable les milieux *mainty* d'Imerina qu'il s'agisse des descendants des esclaves d'autrefois ou des membres de l'ancien ordre roturier noir des *Mainty enin-dreny* sont dans ce domaine beaucoup plus conservateurs que les milieux blancs nobiliaires ou roturiers. J'ai à plusieurs reprises travaillé avec Madame Sophie Blanchy.³⁵ En Androy j'ai, après avoir préparé le séjour à partir de la lecture des écrits de Georges Heurtebize travaillé une quinzaine de jours sur place dans le hameau où il est installé depuis vingt cinq ans. Le travail de mise au point réalisé pendant ce séjour avec ses informateurs principaux s'est poursuivi par correspondance et à l'occasion de deux séances de travail à Tananarive et à Tamatave. Tout long de son séjour à Analamahery Georges Heurtebize a noté au jour le jour ses observations réalisant un travail d'archivage, je pense sans équivalent qui donne aux matériaux présentés une qualité de précision assez exceptionnelle. En pays betsimisaraka, j'ai pu en collaboration avec Philémon Marozama fils du Président de la commune rurale ou *fokon-tany*, établir une couverture généalogique pratiquement exhaustive de tous les groupements de descendance et des unités résidentielles du village complétées pour tous leurs membres adultes résidents par des fiches individuelles relevant avec leurs statuts

matrimoniaux du moment leurs mariages antérieurs et leur situation vis-à-vis de la propriétés et de l'exploitation des terres.

La nature des sociétés étudiées et leurs systèmes de valeurs m'ont obligé à des approches et à des modes de traitement différents. La société antandroy dont pourtant, depuis une cinquantaine d'années les membres émigrent largement vers les toutes les autres régions de Madagascar où ils passent des périodes allant de dix à vingt ans, reste à un degré surprenant encapsulée dans sa culture. De retour chez lui, l'émigré qui s'exprime sans peine dans un malgache commun convertit immédiatement ses disponibilités en zébus ce qui lui permet, par l'intermédiaire de ce médium d'exister socialement en gérant "coutumièrement" ses relations sociales. En revanche, les communautés betsimisaraka qui, par la géographie de leur milieu naturel et les difficultés de déplacement sont, dans un sens plus isolées que celles de l'Androy avec des gens qui ne s'expriment que dans le dialecte local, sont pourtant par les nécessités de la commercialisation de leurs produits beaucoup plus ouvertes à la société globale et à la modernité. Les paysans s'organisent en coopératives et dans les villages l'argent circule largement même si une partie importante utilisée dans les rituels contribue à maintenir la pertinence des catégories culturelles traditionnelles mises en acte à l'occasion des très nombreux rituels (*tsaboraha*) qui multipliés en saison sèche occupent l'essentiel de l'attention et de l'énergie des gens. Le médium argent est en pays betsimisaraka aussi dominant qu'il l'est depuis au moins un siècle en Imerina où l'argent pénètre toutes les relations sociales y compris celles mises rituellement en acte lors des grands rituels du *famadihana* correspondant deux, trois années ou davantage après la mort aux deuxième funérailles. A ce propos la circoncision événement majeur dans la plupart des régions de Madagascar et en Imerina dans les milieux noirs a cessé de l'être dans les milieux blancs nobiliaires ou roturiers où, particulièrement en milieu urbain elle n'est plus regardée que comme un rite domestique limité aux deux familles d'orientation des parents de l'enfant.

L'ethnographie de Madagascar suffisamment connue après des travaux de qualité de chercheurs de différentes nationalités me dispense de m'étendre sur ce qui a déjà été dit. Très brièvement, la parenté que j'ai appelée d'ancestralité définie par rapport à un ancêtre regardé comme l'ancêtre d'origine est tout à la fois une parenté de descendance et de localité. Ego - l'individu de référence - réside idéalement sur la terre défrichée par l'ancêtre dont il se réclame et dont il vit en en cultivant les produits et que parce qu'elle abrite le tombeau de cet ancêtre, il considère comme sa terre ancestrale. Résidents ou non-résidents les co-descendants d'un même ancêtre constituent une catégorie ou un groupement d'ancestralité ou de descendance ou, tout au moins, dans les régions qui ne reconnaissent pas ces entités, des groupes distincts de co-héritiers venant chacun à une fraction du patrimoine ancestral initial. Ce double aspect de l'ancêtre d'origine à la fois ancêtre progéniteur auquel ses descendants rendent un culte et ancêtre fondateur dont ils tiennent leurs droits, explique que, nécessairement localisée, la parenté d'ancestralité soit indissociable de la résidence et de ce que (en suivant toujours les conceptions malgaches) j'ai appelé la parenté par le patrimoine ou, en plus court, la parenté patrimoniale. Cette richesse d'implication explique que la parenté par l'ancestralité soit la source de l'identité principale à la fois rituelle et sociale d'Ego. Parce qu'elle est fondée sur la filiation et sur la localité cette identité de *jus sanguinis* et de *jus loci* ressemble davantage dans nos conceptions occidentale à une citoyenneté. L'ancestralité est sans conteste la raison être des individus et des groupements étendus ou restreints auxquels ils appartiennent et, dès lors qu'il est question de l'appartenance ou de la non appartenance à une catégorie ou groupement d'ancestralité donné ou à défaut à un groupe de co-héritiers, l'importance de l'enjeu suffit à expliquer l'intensité des émotions. La parenté d'alliance ou de parentèle produite par les mariages des membres de la même ancestralité avec, (selon les règles d'endogamie ou

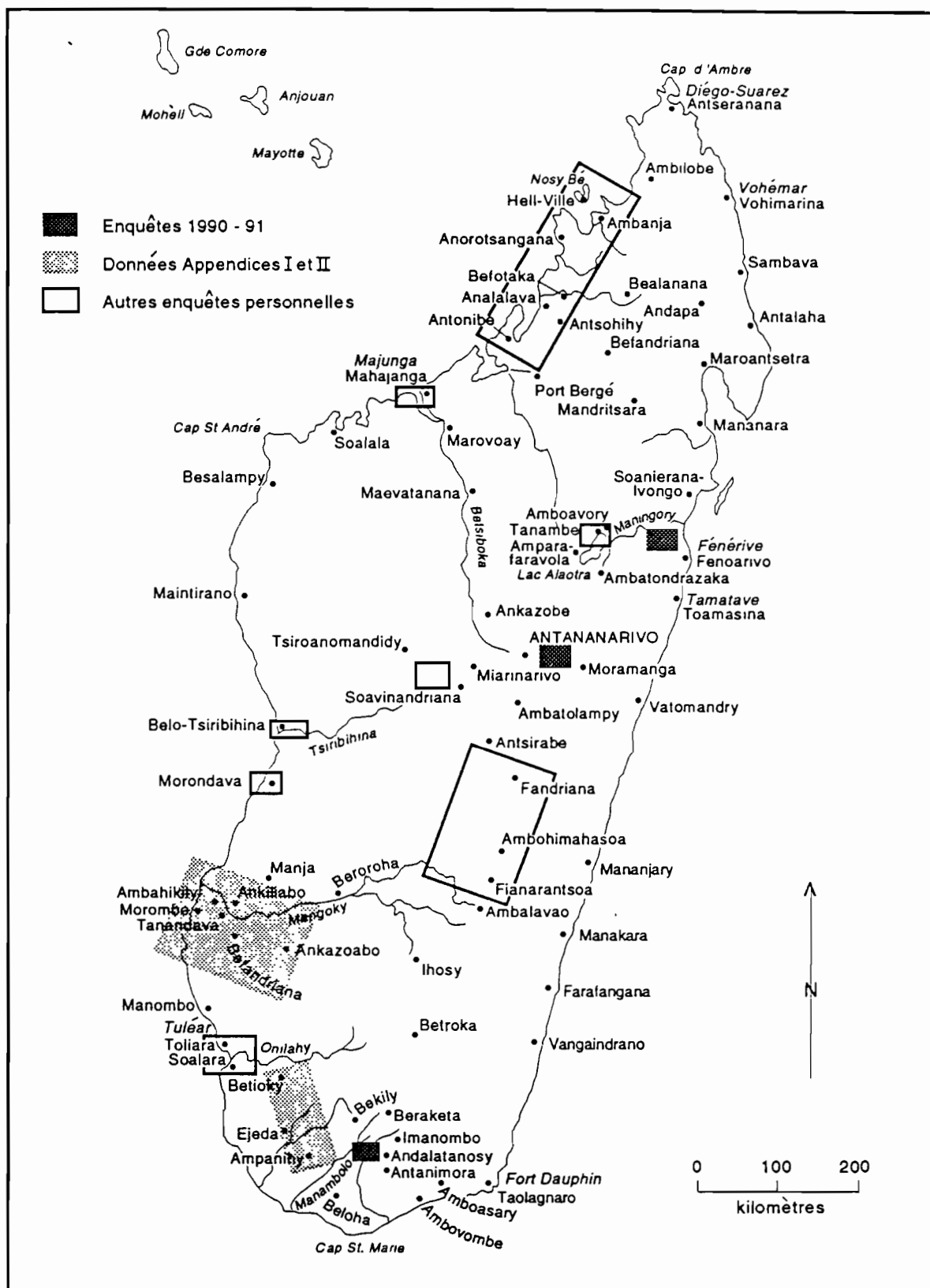


Fig. 7 : Les lieux d'enquête

d'exogamie), des conjoints appartenant à la même ou/et à d'autres ancestralités est, par opposition à la parenté identitaire d'ancestralité à vocation exclusive et fermée, une parenté ouverte et extensible qui, si elle n'est pas restreinte par une règle extrême d'endogamie, met en relation de proche en proche des groupements d'ancestralité qui sans elle resteraient étrangers les uns aux autres. A cet égard la parenté par les femmes apparaît d'une extrême importance pour la constitution de trames cognatiques régionales qui fonctionnant comme des pools matrimoniaux correspondent également à ce que Georges Condominas a appelé des espaces sociaux. Pour terminer je voudrais en conclusion m'interroger sur les fondements de la parenté et de l'alliance formes de sociabilité qu'à Madagascar les gens considèrent comme allant d'autant plus de soi, qu'elles sont perçues, je le répète, comme la projection et l'expression la plus immédiate et la plus achevée sur la terre de l'ordonnement cosmique du *lahatra*.

En partant de l'ethnographie des trois communautés antandroy, betsimisaraka et merina complétée dans les deux appendices par quelques données mahafaly et masikoro, je traite dans les trois parties qui suivent des trois types de parenté que j'ai appelés d'ancestralité (localisée et identitaire), de patrimoine, d'alliance ou de parentèle ce qui me permettra de discuter du fait résidentiel et, pour terminer de la conception malgache de la parenté et de l'alliance regardées au travers de l'ethos de confiance du *fihavanana* qui les gouverne comme l'expression la plus immédiate de l'ordre du *lahatra*, un ordre cosmique et normal des choses qui, parce qu'il englobe les vivants et leurs ancêtres et force au respect des usages (*fomban-drazana*) que ceux-ci ont établis, assure avec la moralité des actions humaines le maintien de l'ordre social.

Un dernier mot, j'utilise l'orthographe officielle malgache et, pour les parler périphériques la graphie *gn* qui a l'inconvénient de transcrire les sons du *n* vélaire et du français *gn* de vigne. La voyelle *o* correspond au son français *ou* quant au français *o* il est transcrit par *ô*.

NOTES

¹ J'utilise les termes alliance et allié(s) au sens français, à Madagascar ce que nous appelons des alliés sont (à moins qu'il ne s'agisse d'alliés rituels) des apparentés de conjoints ou des conjoints d'apparentés.

² Toutes les terminologies malgaches utilisent les dimensions du sexe et de la génération et également de l'ainesse relative qui s'applique aussi bien aux apparentés qu'aux épouses polygynes d'Ego. La terminologie générationnelle merina se réduit à ces dimensions, les autres terminologies que j'ai qualifiées de type lignager sont des terminologies appelées en anglais bifurcate-merging qui, à la première génération ascendante distinguent les parents paternels des parents maternels. Ainsi dans tout le nord de Madagascar les soeurs du père sont des pères féminins (*angovavy* ou *angivavy* (*ango/angy* = père, *vavy* = femme) et à l'inverse dans l'ouest et le sud les frères de la mère sont des *renilahy/renelahe*: des mères masculines (*reny/rene* = mère, *lahy/lahe* = homme/masculin). Ces bifurcations se répercutent parfois à la génération G-1 distinguant entre les enfants nés de germains de sexe différents ainsi les *zanaka* pour les enfants de germains de même sexe et les opposés aux (*asidy/asily* (enfants de germains de sexe différent, un terme qui la plupart du temps est utilisé par le frère de la mère pour parler des enfants de sa soeur. La même distinction se retrouve dans le sud ouest masikoro et vezo et dans l'extrême sud mahafaly sert avec l'opposition *anake/kelianake* dans le deuxième terme désignant de la même façon (en français) les neveux et les nièces croisés. Une dernière distinction dépend du sexe du locuteur qui désigne de manière différente ses germains de même sexe ou de sexe différent en employant le suffixe *raha* s'il y a identité de sexe et le suffixe *ana* si le sexe est différent ainsi les frères d'un homme sont des *rahalahy*, les soeurs d'une femme des *rahavavy* tandis que les frères d'une femme sont des *anadahy* et les soeurs d'une femme des *anabavy*. Ces distinctions ne sont pas utilisées dans l'extrême sud antandroy et mahafaly où les frères et les soeurs d'un homme et d'une femme sont les premiers des *rahalahe* les secondes des *rahavave*.

³ En anglais *corporate*.

⁴ Sur les terres centrales de Madagascar ce type d'appellation indique que la population d'origine était une population hétérogène apparentée par la décision politique d'un souverain, ici du premier souverain (*hova* en betsileo) à l'avoir soumise à son autorité. Le terme *hova* qui au betsileo, dans les pays Tanala, Bara et autres désigne les souverains et les nobles désigne les roturiers blancs en Imerina où les roturiers noirs étaient les *Mainty enin-dreny*, à nouveau "les noirs aux six mères". Les roturiers betsileo correspondant aux *hova merina* sont appelés *olom-potsy*, lit. "personnes blanches". Il n'existait pas au Betsileo de roturiers noirs.

⁵ Le royaume du Mandandriana était situé à la limite sud du Vakinankaratra ce qui explique la fréquence des incursions merina.

⁶ Formant en fait un véritable ensemble ou pool matrimonial.

⁷ Suivant les cas nom d'un ancêtre, de l'une des ses caractéristique physique ou morale remarquable ou encore d'un lieu géographique.

⁸ Le terme *teraky* forme possessive de *teraka* est suivi du nom de la personne par rapport à laquelle il est défini.

⁹ Plus rarement par rapport à de proches collatéraux co-résidents et co-héritiers sur une même fraction de patrimoine formant une unité patrimoniale appelée *anaran-dravay*. Le terme *anaran-dravay* qui englobe le groupe de co-héritier et le patrimoine foncier terres des champs et du village auquel ils ont accès, évoque également au travers de la notion de terre ancestrale (*tanin-drazana*), celle de tombeau également ancestral (*fasam-drazana*).

¹⁰ Beaucoup plus fort que le français "nom", *anarana* désigne la condition sociale et le statut; cf. note précédente.

¹¹ les découpages d'oreille de zébus sont suivant les régions désignés par des termes différents *sofin'aombe* (lit. oreille de zébu) dans l'ouest, *vilo* ou *vilo'e* dans le centre et l'extrême sud etc. .

¹² Les interdits ancestraux sont appelés *sandrana* sur la côte orientale et le nord de Madagascar par opposition aux *fady/faly* qui sont des interdits individuels. Le respect des interdits ancestraux s'imposent à tous les descendants de l'ancêtre et à leurs conjoints quelque soit le lieu où ils résident. Bien que les interdits ancestraux soient distincts des interdits territoriaux *fadin-tany* (interdits de la terre) qui s'imposent à tous ceux qui s'y trouvent, par courtoisie les étrangers simples visiteurs (*vahiny/ampenjiky*) ou nouveaux venus résidents (*mpihavy*) les respectent.

¹³ Autrefois transmise de bouche à oreille, d'où l'expression de *lova-tsofina* (héritage des oreilles), les traditions orales sont de plus en plus fréquemment transcrites et conservées dans des "livres de famille" (*bokim-mpianakaviana*).

¹⁴ Il est probable que ce soit le parc à zébu qui ait donné son nom au hameau résidentiel.

¹⁵ Il est tout à fait probable que ce soit le parc à zébu qui ait donné son nom au hameau résidentiel.

- 16 Lorsqu'ils se produisent (comme dans le Manandriana, cf. chapitre huit) ils mettent les gens mal à l'aise.
- 17 Ou, dans les régions qui ne les pratiquent pas, des cérémonies rendues aux morts devenus ancêtres.
- 18 Feldman éditeur 1985:35-37.
- 19 J'emploie ces termes de père familial et ancestral par souci de clarté, les dialectes malgaches ne font pas cette distinction ce qui force les gens à des explications.
- 20 Racine *santatra* en merina.
- 21 Au sens de *kin-type*.
- 22 La parenté d'ancestralité est techniquement une parenté *ancestor focused* ou *centered*. En anticipant sur ce qui suit je veux immédiatement signaler que toute parenté d'ancestralité n'est pas forcément une parenté identitaire au sens que j'ai donné à ce terme. Conformément aux adages malgaches Ego participe aux huit ancestralités de ses huit arrières arrières grands parents ayant contracté des unions exogames et, pour lui, chacune des lignées émanant de ces huit ancêtres constitue une lignée d'ancestralité. Dans les différentes régions de Madagascar la parenté d'ancestralité identitaire (pour la branche ou lignée localisées) ou ad-hoc (retracée entre Ego ou Alter pour une raison particulière) est qualifiée de parenté *foko*, un concept qui par lui-même, évoque l'idée de commune descendance. Comme toute parenté effective la parenté de descendance ou d'ancestralité *foko* est contenue dans une fourchette de cinq générations recoupée sur la personne d'Ego.
- 23 Celle (incluse) des arrières-arrières-petits-enfants (*taranaka fahatelo*).
- 24 Deux remarques sont nécessaires. L'appréciation du caractère endogame et, par la même occasion du principe de filiation cognatique des *akitsansy* I et II est faite a posteriori. Aussi longtemps qu'à l'instar des branches généalogiques ou des lignes locales qui en sont issues les *akitsany* constituaient des groupes discrets le principe de filiation s'appliquait et ils étaient patrilinéaires. La règle de filiation patrilinéaire n'est pas absolue et si dans les sociétés patrilinéaires la continuité des groupements résidentiels liés à des patrimoines et/ou à des groupements patrimoniaux de co-héritiers doit préférablement être assurée au travers des hommes, dès lors qu'il n'existe pas d'autres possibilités la filiation au travers d'une femme est acceptée. C'est dans ce sens que Southall a parlé de *successive* ou *cumulative patri-filiation* (Southall 1986: 417 et suivantes). En revanche dans les sociétés pastorales mahafaly et antandroy rigoureusement agnatiques à défaut d'un héritier masculin les lignées agnatiques disparaissent.
- 25 L'extension de la parentèle sakalava du nord et antankarana exprimée par l'adage *valo an'ila, valo an'ila* que l'on peut traduire "huit (ancêtres) d'un côté, huit de l'autre" définie à partir des seize arrières-arrières grands parents embrasse au niveau d'Ego ses quatrièmes collatéraux ou troisièmes cousins.
- 26 La classe *matoe* est considérée comme à l'origine des ancêtres *raza* (*matoe.. foto be ny raza*). La distinction tient à ce que l'on connaît l'histoire des *raza* alors que l'on ne connaît pas celle des *matoe* (*matoe tantara tsy hay, raza tantara hay*). Ceci explique que ce terme très utilisé par les roturiers l'est beaucoup moins par l'ordre nobiliaire des *mpanjaka* qui connaissent les généalogies connaissent l'histoire de leurs ancêtres proches et plus éloignés. cf. Appendice II.
- 27 Il s'agit techniquement d'un système Omaha.
- 28 L'idéal malgache de stabilité sociale qui condamne vigoureusement les gens qui ne sachant pas se fixer perdent leurs racines en devenant des vagabonds (*mpirenireny*) est suffisant à limiter ces mouvements. Son option choisie Ego a tout intérêt à s'y tenir.
- 29 Ou un groupe de germains de même père et de même mère (en merina *iray tam-po*) les demi-germains n'ont en commun que l'un des côtés suivant le cas paternel (s'ils sont de même père) ou maternel (s'ils sont de même mère) de leur parentèle.
- 30 De quelque manière que ce soit par défrichage, achat ou qu'il reçoit en don.
- 31 En Imerina la catégorie *mainity* qui, à leur grand dam, englobe souvent les descendants des roturiers noirs *Mainity enin-dreny* autrefois serviteurs et guerriers des souverains, désigne les descendants d'esclaves malgaches provenant d'autres ethnies et également les descendants des esclaves africains originaires du Mozambique appelés non pas *Makoa* comme dans les régions périphériques mais - effectivement - *Mazombika*. Dans les écrits et les chansons de Tananarive les descendants des esclaves africains sont des *zazamanga*.
- 32 Le village d'Ambohimalemy est situé en contrebas du village-nécropole d'Ambohitromby qui abrite le tombeau d'Andrianamboniolona l'ancêtre éponyme du sous-ordre nobiliaire des nobles (*andriana*) qui portent son nom. Situé tout près de la route nationale qui unit Tananarive à Tamatave après le gros bourg d'Ambohimangakely, Ambohimalemy est totalement pris dans le réseau urbain de Tananarive où une partie des habitants employés, fonctionnaires ou commerçants se rendent tous les jours pour y travailler. Normalement quoique surchargés les transports ne posent aucun problème. Village *andriana*, Ambohimalemy comprend une forte proportion (près de la moitié) de noirs

(*mainity*) descendants des anciens esclaves. Après plus d'un siècle de scolarisation la grande majorité des *andriana* par définition blancs (*fotsy*) peuvent lire et écrire et une sensible proportion d'entre eux appartenant au sous-ordre *andriana* ont fait des études secondaires et universitaires. Les *mainity* scolarisés sont beaucoup moins éduqués et, à de rares exceptions près, vivent beaucoup plus précairement

33 Situé à une vingtaine de kilomètres au nord de Fénérive le village betsimisaraka d'Amboditononana et les villages avoisinants compris entre le cours inférieur du fleuve Maningory au nord et la route nationale allant (lorsqu'elle est praticable) de Tamatave à Mananara, sont beaucoup plus isolés. En l'absence de toute route ils sont reliés entre eux et au chef lieu administratif d'Ampasy-Maningory par des pistes à peine praticables en saison des pluies. Les très nombreuses rivières et ruisseaux qui quadrillent toute la région doivent être franchis sur des troncs d'arbres le plus souvent non équarés et qui déjà normalement dangereux le sont plus encore en temps de pluie. L'absence de ponts qui, à moins d'être transportés sur des civières condamne les malades et les vieillards à ne plus quitter leur village limite les déplacements individuels qui ne peuvent se faire qu'à pied autant que l'évacuation des produits et l'approvisionnement des villages qui ne se font qu'à dos d'homme. Amboditononana a une école élémentaire avec deux instituteurs. La présence de cette école qui théoriquement permet d'apprendre à lire aux enfants ne change pas grand chose. A l'exception des deux instituteurs et de trois habitants du village dont l'un (Philémon Marozama) titulaire du baccalauréat, tous les adultes sont illettrés. Comme ailleurs dans cette région betsimisaraka personne ne connaît plus le français et les deux ou trois personnes âgées qui l'avaient parlé autrefois l'avaient à peu près complètement oublié.

34 Le village des pasteurs antandroy d'Analamahery localisé à une quarantaine de kilomètres au nord de la petite ville d'Antanimora et à une quinzaine de kilomètres plein ouest du village-marché d'Andalantanosy est formé de onze hameaux largement dispersés. Si Analamahery et les villages d'alentour ne sont reliés que par des pistes, la facilité des déplacements à pied dans ce pays sec de couleur fauve la plus grande partie de l'année, vert pale léger en saison des pluies avec d'immenses plaines couvertes d'épineux et de graminées parfois piquées de bouquets de tamariniers, communique un sentiment de liberté à l'opposé de l'impression quelque peu pesante que produisent les paysages betsimisaraka du bas-Maningory entourés de collines proches couvertes de *ravinala* et de bambous qui entourent les bas fonds aménagés en rizières et très vite cloisonnés par les rideaux de végétation. En dépit des migrations d'une partie de la population dans les autres régions de Madagascar le mode de vie antandroy sans problème et sans surprise semble (ce qui est faux) revêtir une qualité de permanence. Les hommes s'occupent de leurs zébus, les femmes prennent soin des cultures. Les difficultés et aléas de leur vie quotidienne expliquent que leurs intérêts majeurs soient retenus par les rituels de vie et de mort qui, à ces occasions, distribuent la société entre les deux grandes catégories des donneurs et des preneurs de femmes. Il n'y a jamais eu d'école à Analamahery ni dans les villages voisins et, à quelques exceptions près au niveau de la région les gens restent, comme ils l'ont toujours été, illettrés.

35 Sophie Blanchy a dressé le plan des implantations de maison du village actuel et a réuni de son côté des généalogies qui, attestant de la précision et du sérieux des informateurs recourent parfaitement les miennes également remises à jour. Madame Blanchy m'a fait parvenir la transcription complète du dernier interview réalisé à Ambohimalemy que j'avais noté et enregistré simultanément et a dressé un plan des implantations des tombeaux Andrianamboniolona d'Ambohitromby qui sans surprise complète en parfaite concordance les données recueillies lors du premier séjour.

PREMIERE PARTIE

LA PARENTE IDENTITAIRE D'ANCESTRALITE

Les sociétés de Madagascar souvent qualifiées à juste titre de sociétés des ancêtres fondent les identités collectives et individuelles de leurs membres et, par voie de conséquence, les hiérarchies de leurs ordres sociaux sur l'idée d'ancestralité. Ceci étant si cette idée est partout présente au point que dans toute l'île les grandes catégories et parfois les groupements de descendance *firaza(g)na*, *karaza(g)na* ou simplement *karaza* ou *raza* sont tout simplement, comme la dernière racine qui signifie "ancêtre" l'indique, des "ancestralités", seules les sociétés lignagères des régions périphériques et côtières entourant les hautes terres merina, vakinankaratra et betsileo en font un principe technique d'organisation sociale. Les sociétés lignagères qui représentent environ les deux tiers des sociétés malgaches assortissent à l'idée un principe de filiation (patrilinéaire ou agnatique, cognatique ou bilinéaire) qui leur permet de s'organiser en groupements de descendance discrets - en anglais *corporate descent-groups* -. Ces groupements ont une existence sociologique suffisamment distincte de celle de leurs membres pour leur permettre de faire prévaloir les intérêts collectifs qu'ils représentent sur les intérêts particuliers de ces derniers. Désormais ceux-ci ne peuvent agir qu'à titre privé ou, selon l'expression de Leach *in corporate capacity* en représentation des autres co-descendants du même ancêtre qu'ils engagent par leurs actes. Quoique l'on ait pu écrire les sociétés des hautes terres ne possèdent pas de groupements de ce type comparables aux *famosora* et *fehitriv* antandroy et betsimisaraka dont il va être question. Les unités discrètes se situent au niveau des groupes d'héritiers *anaran-drav* à une même fraction de patrimoine, au niveau des familles *fianakaviana* localisées auxquelles ces unités servent de noyaux d'aggrégation ou encore au niveau des familles de procréation - *ankohonana* - de leurs membres.

Il n'est question dans cette partie que de sociétés lignagère, outre que la société antandroy est une société pastorale et la société betsimisaraka du Bas-Maningory une société surtout rizicole dont les patrimoines sont constitué par des troupeaux de zébus pour la première et des terres pour la seconde, le caractère rigoureusement patrilinéaire ou agnatique de la première et à peu près complètement indifférencié - cognatique dans son principe de filiation - de la seconde, les place aux deux extrémités d'un continuum le long duquel se répartissent avec des combinaisons agriculture/élevage pastoral variables toutes les autres sociétés lignagères de Madagascar. Le principe strictement patrilinéaire ou agnatique de la société antandroy continue à gouverner la formation des groupements d'ancestralité appelés *raza* dans l'ensemble du sud et de l'ouest malgache et *karaza* et *famosora* dans la région étudiée. Le caractère cognatique ou indifférencié de la société betsimisaraka provient de la rareté des terres qui en ont fait avec la filiation l'un des deux déterminants de la structure sociale. Je traite de cette question dans la prochaine partie sur la parenté par les terres ou parenté patrimoniale à partir du même exemple betsimisaraka et d'un exemple merina.

Les figures 5 et 7 de l'Introduction montrent que, si - suivant les adages des différentes régions de Madagascar, toute personne peut théoriquement se réclamer de huit ancêtres ou de huit ancestralités, la seule ancestralité, qui compte pour Ego, qui

lui donne son identité est celle qui est définie par rapport à l'ancêtre d'origine ou, sur les hautes terres, le grand ancêtre (*razam-be*) dont il se réclame, dont il tient ultimement ses droits, qui est enterré sur la terre sur laquelle il réside et dont il vit. Exprimé autrement les idées d'ancêtre ou d'ancestralité et l'identité aussi bien individuelle que collective qu'elles produisent ont, quelque soit le type lignager ou non lignager de la société une double dimension: une dimension généalogique; une dimension spatiale ou territoriale. Ces deux dimensions se recoupent dans la personne de l'ancêtre d'origine dont il se réclame et/ou dans le tombeau dans lequel il est enterré. L'ancêtre identitaire d'origine - en anglais *apical ancestor* - dont Ego se réclame et par rapport auquel il se définit est à la fois le *razana loharanon'ny aina* : "l'ancêtre source de la vie" et l'ancêtre que l'on peut appeler fondateur à l'origine des droits de Cité et, là où ils existent des droits fonciers. Le tombeau de l'ancêtre constitue la terre qui l'abrite en terre ancestrale - *tanin-drazana* - de ses descendants. Lze fait pour les descendants de l'ancêtre de vivre sur la terre où est enterré l'ancêtre réunit les deux critères de filiation et de résidence ou de localité et leur confère un droit de Cité complet qui, dans les conceptions occidentales serait très proche d'un droit de citoyenneté à la fois de *jus sanguinis* et de *jus loci*. En contraste vivre ailleurs ne procure qu'une citoyenneté de deuxième plan qui fait qu'à peu près partout à Madagascar les étrangers nouveaux venus ne sont que des citoyens de deuxième ordre qui, pour toutes les circonstances de l'existence vont devoir dépendre des originaires *tompon-tany* dont le droit est complet. Dans le nord de Madagascar cela est exprimé crûment en disant qu'ils ne sont pas *masim-bava* que leurs paroles ne sont guère prises en considération. Cela est vrai aussi bien des membres des groupements d'ancestralité partis ailleurs - en merina - des *zanak'am-pielezana* lit. "des enfants de la dispersion" que des nouveaux venus - *mpihavy* - qui eux aussi, à l'instar des premiers, sont partis vivre ailleurs "sur des terres étrangères" (*an-tanin-olona*). Dans les conceptions malgaches ces deux conceptions des ancêtres et de l'ancestralité qui les constituent pour ce qu'ils sont (*maha izy azy*), sont indissociables l'une de l'autre et ce n'est que pour des raisons de facilité d'exposition que je les ai dissociés traitant dans cette partie de l'ancestralité comme principe identitaire et d'organisation sociale et dans la prochaine de l'ancestralité comme source des droits patrimoniaux.

Les données de cette première partie précisées dans la prochaine et également dans les deux Appendices de la fin de l'ouvrage permettent de poser la question de la généralité de ce type de groupements que les anciens royaumes malgaches qu'ils soient sakalava ou merina ont utilisé politiquement le concept d'ancestralité et établi leur domination sur les groupements fondés sur ce concept, au point parfois de les créer là où ils n'existaient pas. Bien qu'ayant travaillé dans une perspective plus sociologique que symbolique je discuterai des aspects religieux et rituels de l'ancestralité tout au long de l'ouvrage et notamment pour les antandroy dans le chapitre dix.

CHAPITRE PREMIER

L'AGNATION ANTANDROY

Les sociétés antandroy et mahafaly de l'extrême sud et, également à des degrés variables (suivant la part réciproque de leurs activités pastorales et agricoles), les sociétés bara, masikoro et sakalava du sud ou du Menabe,¹ sont dominées et ordonnées par l'idée d'agnation qui est, tout à la fois, une valeur et un principe d'organisation sociale.² Comme valeur l'agnation gouverne les rituels qui donnent leur cohérence à tous les domaines de l'existence. Comme principe d'organisation elle rend compte dans le même temps de la structure des catégories identitaires (*karaza*) et des groupes de patrifiliation discrets (*famosora*) qui les composent et de la morphologie particulière des villages antandroy et mahafaly composés d'une succession de hameaux ou, plus exactement d'enclos résidentiels qui enferment les cases et les parcs à zébus de leurs occupants dans des haies d'épineux. Ces hameaux ou enclos résidentiels sont dispersés sur deux ou trois kilomètres ou parfois davantage. Les *famosora* correspondent aux branches généalogiques localisées des *karaza* qui ne se constituent en groupements discrets agissant comme personne collective qu'à l'occasion des grandes circoncisions collectives *savatse* et des funérailles de ses membres d'importance: prêtres ancestraux, devins, doyens de hameaux, ou encore dans les cas d'insultes aux ancêtres. Les hameaux d'un effectif moyen de vingt à trente personnes sont composés des familles de procréation de deux générations d'agnats masculins adultes vivant avec leurs épouses et leurs enfants non encore mariés. Du fait des mariages polygynes ils sont composés de familles matricentrées de demi-germains (agnats) nés de mères différentes. Dans les villages les hameaux relevant des mêmes *karaza* et/ou *famosora* sont différenciés les uns des autres par le nom de leurs doyens qui, suivant les cas, peuvent être le père, le père de père, l'aîné des frères ou, plus rarement, un collatéral de la génération la plus ancienne.

Je pense que la spécificité des sociétés antandroy et mahafaly tient à cette détermination de la descendance et de la résidence par le même principe d'agnation. Dans ces deux sociétés pastorales d'hommes le principe d'agnation déjà suffisant à produire la patrilinéarité est encore renforcé par l'idée que les hommes constituent les chaînons forts de la structure sociale et que parmi les agnats seuls les agnats masculins "propriétaires" (*tompo*) des enfants - particulièrement des fils - et des zébus peuvent intervenir dans les activités rituelles et sociales liées à l'ancestralité. Cette conception conduit à écarter les agnats féminins que la règle absolue de résidence post-maritale obligent d'ailleurs à quitter leurs hameaux paternels et leurs frères pour aller vivre dans les hameaux des pères de leurs maris.³ Comprise comme valeur et principe dominants l'agnation commande au travers des rituels le maintien de la culture et de la structure sociale en prescrivant les conduites des agnats masculins de même ancestralité aussi bien les uns vis-à-vis des autres que vis-à-vis des non-agnats affiliés à d'autres ancestralités. Sur le plan des principes l'agnation qui propose les modèles idéaux en fonction desquels les conduites collectives ou individuelles sont évaluées prend le pas sur toute autre considération. En revanche dans la vie de tous les jours vécue dans les hameaux ou en transhumance les relations s'inversent et les familles matricentrées composées des agnats, de leurs épouses et de leurs enfants engagées dans des activités pratiques communes prend le pas sur l'agnation qui, pour autant, n'en perd pas sa force déterminante. La dynamique de la

société antandroy et des autres sociétés pastorales du sud et du sud ouest malgache réside dans ce renversement de perspective. A partir de l'exemple des Tandrahatelo Maromainty du village d'Analamahery j'étudie les catégories d'ancestralité *karaza* et groupes de patrilignage *famosora* du double point de vue de leur structure segmentaire de leur caractère de références identitaires exclusives qui, avec la disparition de l'ancien pouvoir des princes *mpanjaka* et la conscience de profonde unité qu'ils communiquent à leurs membres, leur donnent un sentiment proche de celui d'une commune citoyenneté. Un rappel historique replaçant les Tandrahatelo Maromainty dans les ensembles des Afomarolahy et des Renivave permet de comprendre l'organisation segmentaire et résidentielle de la société laquelle introduit à l'agnation comprise d'abord comme un principe de totalité et de continuité ensuite comme le fondement de l'identité sociale collective et individuelle. Je discute du fait résidentiel dans le prochain chapitre.

L'ORGANISATION SEGMENTAIRE LIGNAGERE ET RESIDENTIELLE

La figure des segmentations successives des ensembles historiques Renivave et Afomarolahy auxquels appartiennent les antandroy Tandrahatelo et Maromainty étudiés facilite les explications:

Fig. 1.1: Les segmentations des catégories et groupes de patri-filiation.

Il s'agit des *kopabe*, *karaza* pour les catégories historiques et identitaires et des *famosora* pour les groupes (discrets) de patri-filiation. Au siècle dernier les Afomarolahy et les deux autres divisions Renivave étaient placés sous l'autorité de l'ordre princier des Andriamagnare dont les Temanorignandro qui résident également dans la région constituent peut être une division. L'ancienne organisation politique était en fait une organisation prédatrice et guerrière justifiée par la fréquence des razzias de zébus cause majeure des affrontements. Cette cause diminuant notablement ou tout au moins cessant de concerner l'ensemble des membres d'un *famosora*, les ententes guerrières d'antan ont cessé d'avoir de l'intérêt. Actuellement les ensembles historiques et leurs divisions du type Afomihala, Afondriambita et Afomarolahy ne sont actuellement rien d'autre que des références identitaires, les *karaza* constituent des catégories définies généalogiquement à partir d'un ancêtre éloigné qu'aucun de ses descendants n'a connu mais dont les fils et, certainement les petits fils, on pu être connus par les grands parents des doyens des hameaux actuels. Les *karaza* qui sont d'abord des catégories identitaires qui, à l'occasion des grands rituels des circoncisions collectives - *savatsa* - et des funérailles de personnes connues sont mobilisés comme des unités collectives gardent toute leur pertinence dans le domaine des alliances et les mariages patri-endogames entre les membres des mêmes *karaza* font de leurs enfants des agnats par double filiation dont le statut rituel est plus élevé que le agnats par simple filiation nés de leur père et d'une mère étrangère au *karaza*. L'histoire antandroy est celle de la transformation et de la segmentation successive et cyclique de ses groupes de patri-filiation qui, au départ *famosora* deviennent des *karaza* qui, avec le passage des générations se subdivisent en nouveaux *famosora* etc. Le processus continuant les *karaza* qui ne sont plus mobilisés comme unités discrètes qu'à l'occasion des rituels perdent tout caractère discret pour devenir de simples catégories référentielles appelées *kopabe*. Ainsi les Tandrahatelo sont la dernière des quatorze divisions (*karaza*) du grand ensemble des Afomarolahy, l'une des trois composantes ou *kopabe* de la confédération historique des Renivave constituée il y a deux cents ou deux cent cinquante ans et regardée elle même comme un *kopabe*. Les *karaza* occupent une position intermédiaire entre les catégories référentielles *kopabe* et les groupements discrets *famosora*. Les *famosora* sont eux mêmes segmentés en patrilignes *tarike* qui coïncident avec les hameaux ou

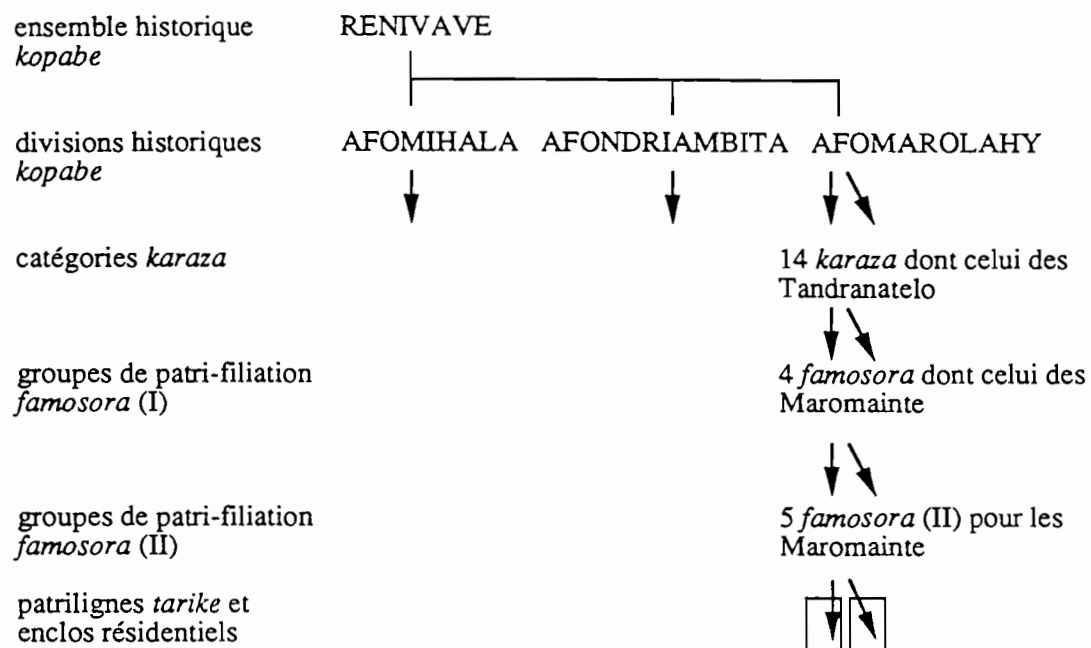


Figure 1.1: Les segmentations des catégories et des groupes de patri-filiation

enclos résidentiels. Les *tarike* embrassent la plupart du temps les trois générations habituelles en Androy invariablement les agnats masculins les plus âgés de la génération (G 0), leurs fils de la génération (G-1) suivie de la troisième génération des petits fils enfants et adolescents.⁴ Les *tarike* sont définis par rapport à l'ascendant commun de la génération G+1 qui, la plupart du temps mort, peut dans quelques cas être encore en vie. Dans ces cas les membres du *tarike* peuvent se répartir dans deux ou trois hameaux dont l'un où vit l'ancien comprend quatre générations.

Dans les années 90 les Renivave d'un effectif de vingt cinq à trente mille personnes occupent un territoire d'une centaine de kilomètres carrés dans le centre de l'Androy. Ce territoire est limité à l'ouest par le fleuve Manambovo et à l'est par une ligne imaginaire qui part de Ankoba au sud procède jusqu'à Imamombo au nord en passant à l'ouest d'Antanimora:

Fig. 1.2: Carte régionale de la répartition des grandes catégories d'ancestralité⁵

Les migrations des ancêtres des *karaza* et *famosora* Afomarolahy sont étudiées dans l'ouvrage de Georges Heurtebize auquel je renvoie.⁶ Il suffit de rappeler qu'elles sont récentes et qu'à la fin du 19^{ème} siècle et jusque dans les années 10 les Tandratanatelo ne formaient qu'un seul *famosora* concentré avec le reste des Afomarolahy dans un périmètre compris entre Andramasy au sud, Lahabe à l'est et la mare d'Andraganivo et Marosoritse au nord, à plus de soixante kilomètres au sud de leurs implantations actuelles. Les tombeaux de leurs ancêtres des générations G+4 et G+3 des figures 1.4 et 1.5 s'y trouvent effectivement (Heurtebize; fig. 28, 40, 41 et 37 p.169, 244 et 234). A cette époque les Tandratanatelo venant d'un village appelé Gabeno s'étaient regroupés d'abord dans la région de Marosoritse à quelques kilomètres à l'ouest de la grande mare Kili/am/bolamena" lit. "au tamarinier d'or". Une première branche qui par la suite devait devenir le *famosora* Tebagnake se détache de l'ensemble des Tandratanatelo pour partir sur Bongolava. Vers 1907 les autres branches correspondantes aux futurs *famosora* Marotsontsa, Marofotsy et Maromainte abandonnent à leur tour Marosoritse pour aller séjourner à Ankara qu'après divers mouvements exploratoires ils abandonnent vers 1911 pour s'établir à Analamahery où ils sont rejoints par les Tebagnake venus directement de Bongolava. Les Maromainte se fixent définitivement à Analamahery tandis que dans les années 20-25. Les trois autres *famosora* vont créer Antanandava à cinq kilomètres à l'ouest. A partir d'Analamahery et d'Antanandava les Tandratanatelo ont graduellement établis et peuplés d'autres camps de boeufs *toets'aombe* dont certains se sont développés en hameaux puis en villages. Les points d'implantation Afomarolahy vers le nord font nettement ressortir la direction des migrations. La poche d'Ankoba au sud-ouest est un vestige de l'ancien habitat.

Analamahery et Antanandava les deux villages importants des Tandratanatelo sont entourés d'autres villages occupés par des *karaza* qui relèvent soit des trois divisions (*kopabe*) Renivave (Afomaraly, Afomihala ou Afondriambita), soit d'autres *kopabe* considérés comme étrangers parmi lesquels ceux nobiliaires des Andriamagnare et des Temagnorikandro. La carte schématique fait apparaître les localisations avec le bloc des Afomarolahy entouré de trois ensembles territoriaux Afondriambita et au nord de l'ensemble Afomihala qui le sépare d'un quatrième bloc Afondriambita. La branche des Antankobo la plus anciennement séparée de l'ensemble principal des Afomarolahy, est localisée au sud-ouest et les Tandratanatelo sont situés à peu près au centre de l'espace Renivave. Dans les années 80 les Afomarolahy qui comprenaient environ 10.000 personnes, se divisaient en quatorze *karaza* que j'énumère dans l'ordre: les Marokobo, Marovitsake, Fondratehake, Tetafakatse, Tezantelo, Tsirite,

Tandaza, Tantsaha et, enfin les Tandranatelo. La localisation des *kopabe* et/ou *karaza* nobiliaires des Andriamagnare et des Temagnorikandro témoignent d'une association historique ancienne. Les noms des *kopabe* et *karaza* non Renivave n'ont pas été reproduits.

Pour résumer l'idée de *famosora* évoque celle d'identité donc de proximité; si elle se distend au delà des deuxièmes et troisièmes cousins elle fait nécessairement éclater l'unité des groupes de patri-filiation, il s'agit à nouveau d'un développement naturel que les gens sentent sans y réfléchir. La proximité de collatéralité au niveau des doyens des hameaux qui, par les liens qui les unissent, maintient l'unité de leurs enfants et de leurs petits enfants, est cruciale. Au fil des générations la segmentation des *kopabe*, des *karaza* et des groupes de patri-filiation *famosora* s'accompagne d'une multiplication des hameaux qui consacre en quelque sorte l'autonomie des patrilignes locales de même origine qui leur servent de noyaux. Il s'agit d'un cycle normal de développement qui, dans le même temps qu'il matérialise à l'intérieur des mêmes ancestralités d'origine les divisions définitives qui y mettront fin, préfigure leur transformation en unités - plus nombreuses - de même nature.

LES SEGMENTATIONS GENEALOGIQUES ET RESIDENTIELLES DES TANDRANATELO-MAROMAINTE

L'ancêtre d'origine du *karaza* Tandranatelo est Ratsiafe et la division du *karaza* en quatre *famosora* part de ses petits fils.

Fig. 1.3: L'origine et la division des Tandranatelo en quatre *famosora*.

Ratsiafe devait vivre vers le milieu du 19ème siècle. Seul le nom de son fils aîné Itihereke n' a pas été oublié (Heurtebize 1986: 105-107, 202-203). Le hameau de Lahimpolotse étudié du village d'Analamahery dépend du *famosora* Maromainte:

Fig. 1.4: La généalogie de référence du *famosora* Maromainte.

La généalogie très simplifiée qui sert de référence aux chapitre sur l'Androy indique lorsqu'ils sont connus les lieux de naissancen de décès, les localisations des tombeaux parfois précisés par des dates.⁷ A partir de la génération G+2 j'ai abrégé le plus grand nombre de noms que j'ai réduit à deux syllabes mais ai conservé ceux de Notry, de ses descendants directs, de Refeko et de Maka. Je n'ai pas touché davantage aux noms de Remahia et de Magnonja prêtres ancestraux (*mpisoro*) du *karaza* Tandranatelo, le second, plus que centenaire toujours en exercice en 1991 ni à celui de son frère Sodoro devin (*ombiasa*) pour l'ensemble du *karaza*. Les noms soulignés sont ceux des doyens des hameaux actuels et les rectangles ouverts vers le bas correspondent aux groupements de commensalités funéraires appelés *afon-draza* dont il est question dans la suite du chapitre et dans le chapitre onze sur les échanges rituels. J'ai indiqué la division du *famosora* (I) Maromainte en cinq nouveaux *famosora* (II) reconnus depuis quelques années.

Les habitants hommes et femmes agnats de dix hameaux Tandranatelo du village d'Analamahery appartiennent au *famosora* des Maromainte, le quatrième et dernier *famosora* du *karaza* des Tandranatelo. Les membres des trois premiers *famosora* des Tebagnake, des Marotsontsa et des Marofoty se répartissent dans les vingt deux hameaux du village voisin d'Antanandava. D'autres villages, hameaux ou camps de boeufs: *toets'aombe* ou *kialo* nombreux tels qu'Analamandro ou Belindo dans un

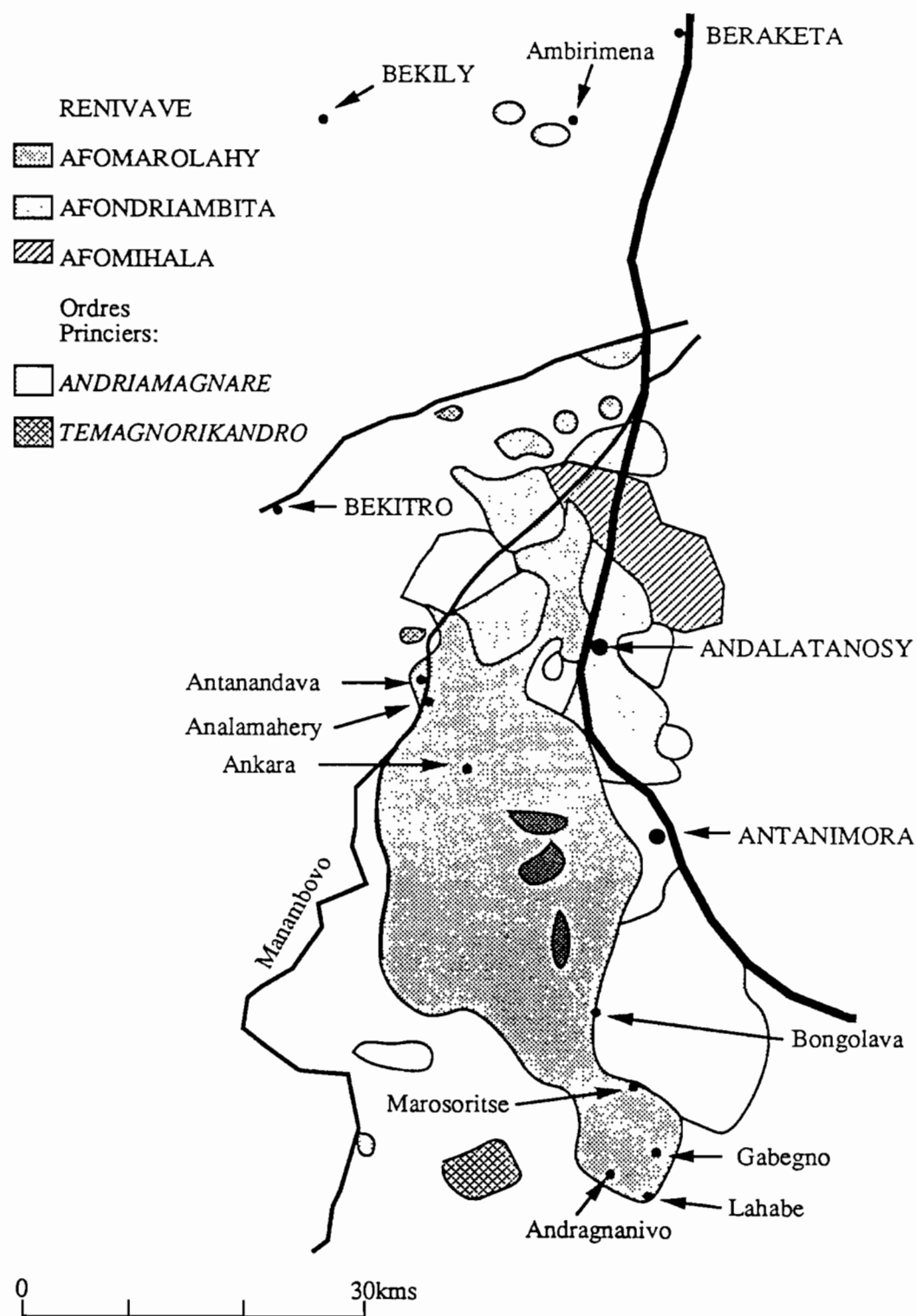


Figure 1.2: Carte régionale de la repartition des grandes catégories d'ancestralité

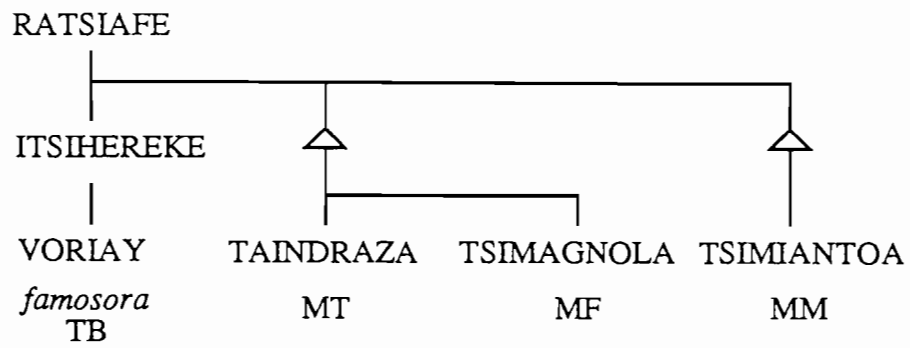


Figure 1.3: L'origine et la division du *karaza* Tandranatelo en quatre *famosora*

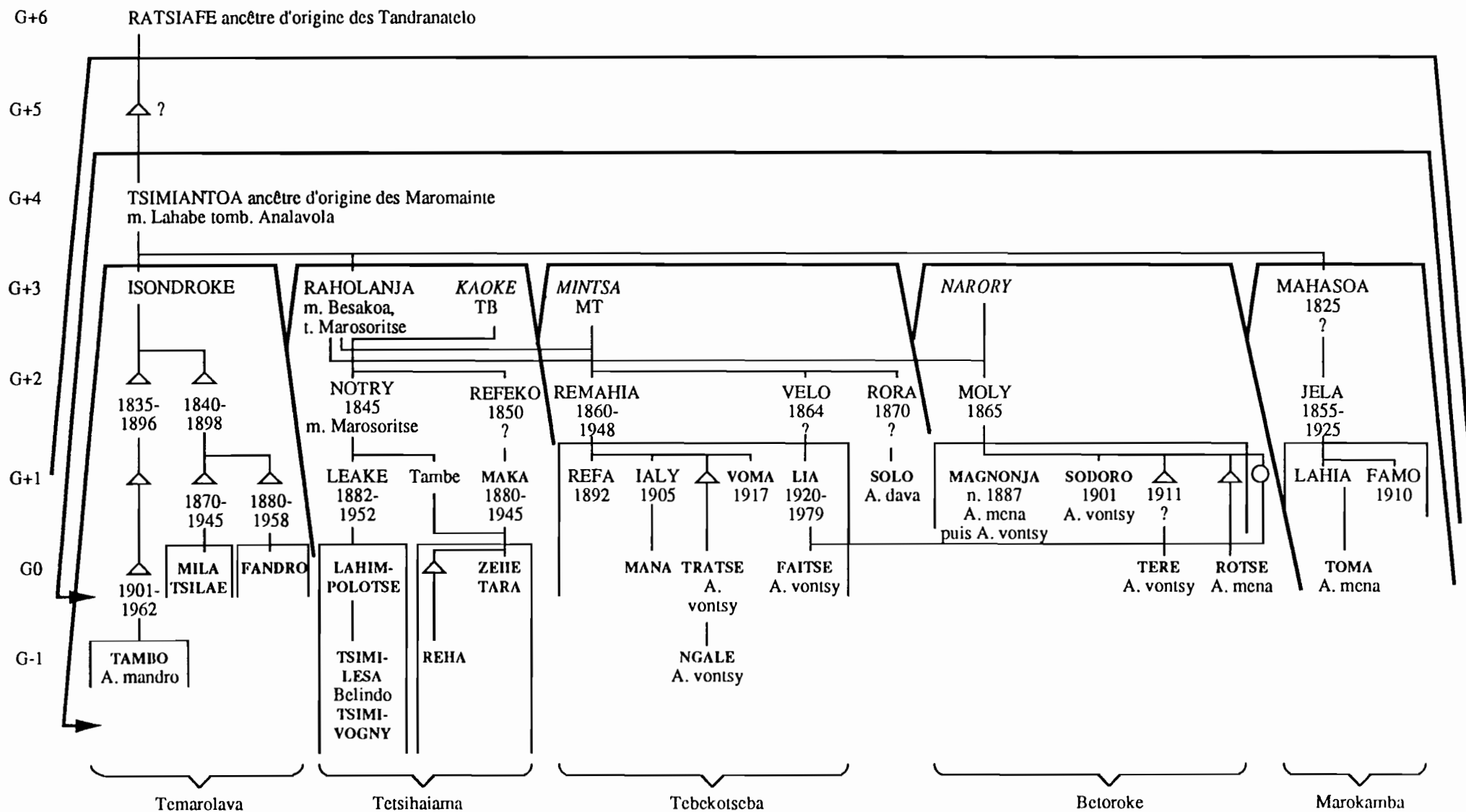


Figure 1.4: La généalogie de référence du *famosora* Maromainta

rayon de 30 à 35 kilomètres au nord et au nord-est ou, plus éloignés tel qu'Ambirimena situé en pays bara entre Bekily et Beraketa à une cinquantaine de kilomètres au nord ont été peuplés plus récemment à partir d'eux. Le poteau cultuel *hazomanga* des Tandranatelo se trouve à Androvontsy un village créé vers 1970 à trois kilomètres au nord d'Analamahery qui est la résidence de Magnonja le prêtre ancestral actuel plus que centenaire en 1990 au moment de l'enquête. En 1980 Heurtebize estimait l'effectif de l'ensemble des Tandranatelo à 800 ou 850 personnes dont 370 pour les seuls Maromainte. En 1986 le nombre de ces derniers était passé à 400 à 450, les difficultés d'évaluation s'expliquant par la grande mobilité des membres du *famosora* dispersés une partie de l'année dans des camps à boeufs temporaires ou permanents. En 1990 le chiffre total des Tandranatelo dépassait le millier.

La généalogie Maromainte de la figure précédente et, celle de l'implantation des enclos d'habitation Maromainte dans le village d'Analamahery et dans les hameaux et camps à boeufs dépendants qui suit, mettent en évidence les segmentations successives qui se produisent à chaque génération avec la transformation consécutive du/des *famosora* d'origine en *karaza* et l'apparition de nouveaux *famosora*. L'indication de quelques lieux de naissance et de décès et de localisation de quelques tombeaux vérifient l'itinéraire des migrations aussi bien du *famosora* Tandranatelo qu'en se reportant à la figure 1.9 des *famosora* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty. Les noms entourés d'un cartouche correspondent aux ancêtres agnats ou, au niveau de la génération G+3, à ceux de leurs leur épouses agnats ou non agnats qui servent de point de départ aux segmentations des nouveaux *famosora* (II). Les Tandranatelo du *famosora* Maromainte descendent en ligne masculine de Tsimiantoa leur ancêtre commun. Né vers 1785 (ibid. 139) Tsimiantoa est situé au niveau de la génération G+4. Il faut remonter deux générations plus haut pour arriver à Ratsiafe, génération G+6 l'ancêtre d'origine de l'ensemble des Tandranatelo. Les traditions se souviennent que Tsimiantoa né à Lahabe a longtemps vécu à l'ouest d'Andramasy où son nom est toujours associé à un tamarinier remarquable et est mort à une dizaine de kilomètres au sud d'Andraganivo dans la forêt d'Analalova (fig. 1.3 et Heurtebize ibid. fig. 37: 234). Raholanja (G+3) né à Besakoa à une dizaine de kilomètres au Nord est mort à Marosoritse tout proche d'Andrananivo. (ibid. fig. 45: 258). Remahia et Moly sont nés en 1860 et en 1865 à Analamahery ce qui confirme que les premières installations sur ce site datent de cette époque. Leurs aînés de la génération G+2 étaient nés dans la région d'Andraganivo ou dans celle d'Ankara.

A l'intérieur du *karaza* Tandranatelo, les segmentations des quatre *famosora* (I) partent des germains et collatéraux de Tsimiantoa de la génération G+4 de la figure 1.3. Celles des cinq *famosora* (II) Tamarolava, Tetsihaima, Tebekotseba, Betorovoke et Marokamba partent une génération plus bas de la génération G+3 avec, comme points de départ des segmentations les deux germains Isondroke et Mahasoa et les trois épouses de leur frère Raholanja. Cette segmentation à partir de femmes met en lumière le rôle structuralement crucial que ces dernières en leur qualité d'épouses agnats (les deux premières) ou étrangères (la troisième) jouent dans les divisions des ensembles agnatiques.⁸ Il y a plus. La détermination des lignes de fragmentation des *famosora* à un niveau de génération donné (dans les figures G+4 ou G+3) illustre le renversement de perspective signalé avec la définition de la parenté d'ancestralité effective laissée à l'initiative des doyens et des membres les plus âgés des hameaux à l'origine des patrilignes *tarike* qui les structurent. Cela signifie que les fragmentations sont toujours faites a posteriori par les descendants de la deuxième ou de la troisième génération descendante c'est à dire par les - le plus souvent - par les petits-enfants (*zafe*) ou les arrière-petits-enfants (*zafamily*) des ascendants morts choisis comme points d'origine des divisions. Des divisions qu'ils avaient ignorés aussi longtemps qu'ils étaient vivants. Les *famosora* ont ainsi l'originalité de se présenter à la fois comme des unités de patrifiliation définies par

rapport à un ancêtre et, dans le même temps du fait qu'elles sont définies par les descendants de ces ancêtres à partir d'eux mêmes comme des parentèles unilatérales agnatiques.⁹ De la même façon que les *famosora* (I) ont été définis par les germains de la génération G+2 à partir de leurs grands parents ou, plus exactement des familles matricentrées de la génération G+4 dont ils descendent, dans les années 70 les doyens de hameaux et aînés des générations G+1 et G 0 ont commencé à reconnaître l'existence des *famosora* (II) qu'ils ont fait partir de la génération G+3 de leurs grands pères ou arrières grands pères. Avec le passage du temps et le développement normal des cycles domestiques ces initiatives d'abord individuelles se généralisent à l'ensemble d'une génération reconnaissant l'existence des nouveaux *famosora*.

La différenciation des quatre *famosora* à l'intérieur du *karaza* Tandranatelo est officialisée par les modifications du découpage originel appelé *Tsimagnelo* des marques d'oreille des zébus (en antandroy *viloe* ou, plus précisément *viloen-draza*: "marque-blason des ancêtres"). Les oreilles droites conservant toujours la marque commune, les modifications n'affectent que les oreilles gauches. La marque *Tsimagnelo bagnake* des Tebagnake qui échancre les extrémités des oreilles gauches des zébus en queue de poisson a donné son nom à ce *famosora*. Les Marotsontsa et les Marofoty qui n'ont qu'une marque redoublent sur les oreilles gauches le découpage de l'oreille droite d'où la désignation de *Tsimagnelo roe*: "deux *Tsimagnelo*". Quant aux Maromainte avec la marque dite *Tsimagnelo kopoke* ils laissent intactes les oreilles gauches (ibid. fig 26:146). Ces données confirment qu'au moment de la création d'Analamahery les Tandranatelo étaient divisés non pas en quatre mais en trois patrilignes issues respectivement de Voriay, des germains Taindraza et Tsimagnola,¹⁰ enfin de Tsimiantoa qui s'établit définitivement à Analamahery tandis que ses collatéraux aînés vont créer Antanandava. A Tanandava l'implantation des enclos résidentiels Marotsontsa et Marofoty éloignés des enclos Tebagnake du schéma d'Heurtebize que je ne reproduis pas (ibid. fig 7: 36) confirme bien avec la séparation des patrilignes devenues *famosora* des germains Taindraza et Tsimagnola la dialectique agnation/résidence.

Les segmentations généalogiques des branches généalogiques des *famosora* de niveau I et leur reconnaissance en *famosora* de niveau II commencent à être reconnues dans les années 80. Dans le même temps, les quatre *famosora* de niveau I dont celui des Maromainte commencent à être regardés comme des *karaza* et le *karaza* originel des Tandranatelo comme un *kopabe*. Les segmentations puis les divisions définitives des *famosora* vont de pair avec la multiplication et la dispersion des hameaux auxquels les lignées localisées *tarike* définies sur la figure à partir des générations G+1 et G 0 servent de pôles d'aggrégation. La figure 1.4 montre que les hameaux relevant du *famosora* Maromainte qui forment pratiquement le village d'Analamahery (figure suivante) sont également dispersés dans les autres villages dont Antanandava et Androvontsy et camps permanents ou hameaux plus éloignés d'Analamandro, de Belindo, d'Ambirimena et autres. Cette dispersion s'accompagne d'une grande mobilité et de nombreux éleveurs qui, comme autrefois Magnonja (G+1) le prêtre ancestral Tandranatelo ou aujourd'hui Tsimileza (G-1) fils de Lahimpolotse, transhument avec leurs troupeaux entre les hameaux des villages où ils résident et les camps à zébus plus ou moins permanents où ils passent une partie de l'année. Parfois lorsque ces camps semi-permanents deviennent des implantations définitives ce qui est le cas d'Ambirimena ils peuvent s'y fixer définitivement ce qu'ont fait (parmi d'autres) Rotse et Toma de la génération G 0.

Fig 1.5: Les implantations des hameaux d'Analamahery.

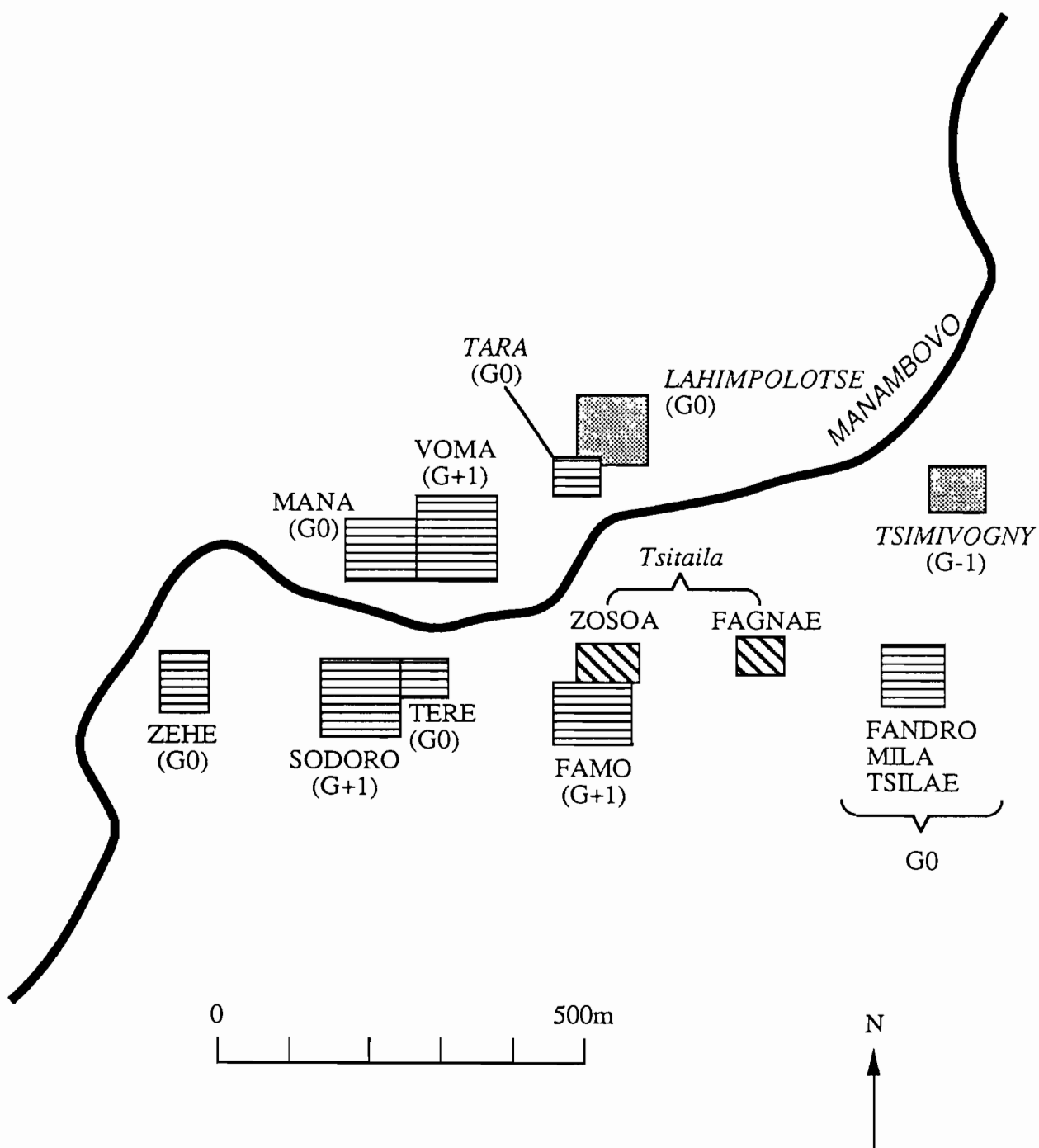


Figure 1.5: Les implantations des hameaux d'Analamahery

Les villages et les hameaux sont désignés par le même terme de *tanà* mais pour différencier les hameaux les gens les qualifient par le nom de leurs doyens et parlent du hameaux de X ou de Y: *tanàn'X*, *tanàn'Y*. La figure indique les noms des doyens ou chefs d'enclos résidentiels: *tompon-tanà* Maromainte d'Analamahery. Ceux des camps de boeufs *toets'aombe* et des villages plus récents créés à partir des hameaux d'Analamahery et déjà cités: Analamandro et Belindo, Ambirimena, Androvontsy sont indiqués dans la généalogie de référence. Les hameaux de Zosoa et de Fagnae ne sont pas des enclos Tandranatelo mais des enclos Tsitaila dont les membres qui sont les *anak'ampelan-draza*, mot à mot les "filles (masculines rituelles) par les ancêtres" des Tandranatelo leur apportent un concours indispensable dans les rituels. L'identité commune découlant de l'appartenance à un même ancestralité *karaza* et/ou *famosora* impose le respect de la morale du *filongoa*, de bon vouloir et de confiance réciproque dont il a été question et qui, s'agissant ici d'agnats est garantie par la menace des sanctions des ancêtres d'autant plus efficace qu'ils sont dans le même temps les ancêtres du lieu. Compte tenu des contraintes qu'il impose l'ethos du *filongoa* (qui de surcroît commande les relations avec les parents maternels et utérins et les alliés *longo*) ne saurait s'étendre à un nombre trop élevé de personnes et en tout cas guère dépasser quelques centaines pour les *famosora* et le millier pour les *karaza*. Ces évaluations sont confirmées par les observations qui établissent qu'au delà de ce chiffre les *karaza* perdent leur caractère de catégorie identitaire pour devenir de simples catégories de référence *kopabe*. Dès que les *famosora* dépassent le chiffre maximum de quatre ou cinq cents personnes, ils perdent leur caractère discret et commencent à se scinder en nouveaux *famosora* qui prennent de plus en plus de réalité. Au fur à mesure du passage des générations le jeu normal des segmentations maintient les effectifs dans ces limites et évite aux apparentés trop éloignés les uns des autres par la généalogie, par la résidence ou simplement par leur trop grand nombre, de devoir redéfinir eux mêmes leurs relations. S'agissant des parents par la parentèle et des alliés les seuls pris en considération sont les parents et alliés des seuls membres adultes des enclos résidentiels.

Pour résumer, à l'exception des cas de conflits graves qui, parce qu'ils "coupent" (*maito*) le *filongoa*, "coupent" la parenté", la segmentation résulte le plus souvent du passage du temps et de l'augmentation démographique qui l'accompagne qui ne sont reconnus qu'a posteriori. Les petits enfants (*zafé*) prenant en compte leur situation présente, définissent les points de départ des divisions au niveau de la génération de leurs grands parents paternels qui, eux mêmes, aussi longtemps qu'ils étaient en vie, les avaient ignorées pour la simple raison qu'elles n'existaient pas. Ce cycle normal de développement qui est celui des groupements domestiques se déploie généralement sur une trentaine d'année toujours dans l'inévitable fourchette de trois générations ou de deux générations d'adultes si on élimine leurs enfants et adolescents qui forment la troisième.

L'EXTENSION DE LA PARENTE AGNATIQUE

La généalogie de la figure 1.4 montre que, par rapport aux doyens de la génération G0 des unités résidentielles d'Analamahery et d'autres villages ou hameaux Tandranatelo-Maromainte âgés en moyenne d'une soixantaine d'années:

- le *famosora* (I) Maromainte défini par rapport à Tsimiantoa de la génération G+4 correspond à la descendance de ses trois fils (Isondroke, Raholanja, Mahasoa) de la génération G+3 et que,
- la fragmentation du *famosora* Maromainte en cinq nouveaux *famosora* (II) qui correspondent au patrilignes issues des unions simples d'Isondroke et de

Mahasoa et de l'union polygyne de Raholanja avec ses trois épouses qui lui ont donné des fils (Kaoke, Mintsa, Narory), part de la génération G+2.

Il ressort de la même généalogie que les doyens de la génération G 0 grands-parents de leurs petits-enfants et, eux mêmes petits-enfants de leurs grands-parents, se trouvent eux mêmes au point d'articulation de deux fourchettes de trois générations. Cela signifie que, comme partout ailleurs, l'extension maximum de la parenté effective antandroy à partir de la génération G0 par rapport à une souche commune d'origine est limitée en profondeur à cinq générations souche commune comprise ce qui signifie qu'en collatéralité elle ne dépasse pas les troisièmes cousins. La limitation de la parenté effective est confirmée par la terminologie locale de l'ascendance et de la descendance qui, au delà des *raza* et des *zafé* des deux générations ascendante et descendante catégorise les ascendants et les descendants plus éloignés par l'adjonction du qualifiant *-mily*: ainsi les *razamily* et les *zafamily*. Compte tenu de la durée de la vie humaine active, pendant laquelle les hommes exercent la plénitude de leurs droits et de leurs obligations, ce qualifiant a toutes les chances de s'appliquer à des ascendants ou des descendants que, non seulement, on n'a pas connus ou pas connus suffisamment, mais - c'est le point essentiel - qui n'ont jamais été des partenaires dans les obligations et responsabilités rituelles et sociales de l'existence. Ceci non seulement à cause de la trop grande différence d'âge mais encore parce que les obligations rituelles qu'un individu contracte au cours de sa vie inévitablement limitées par les mêmes fourchettes de cinq (pour la totalité de son existence) ou de trois (à un moment donné de sa vie) générations ne peuvent effectivement pas s'étendre au delà de ses grands parents et de ses petits enfants. Ces données éclairent la généalogie sous un tout autre jour. Si Ratsiafe et Tsimiantoa appartiennent à un passé très reculé, les personnes vivantes les plus âgées de la génération G+1 (qu'il s'agisse de Magnonja le prêtre ancestral qui, on le sait, est plus que centenaire, de son frère le devin-guérisseur (*ombiasa*) Sodoro ou encore de Voma né en 1917), ne sont que les arrières-petits-enfants (*zafamily*) de Tsimiantoa qui est leur *razamily*. Bien qu'il ait vécu au début du 18ème siècle Ratsiafe l'ancêtre commun des Tandrahatelo n'est finalement que le grand père paternel de leur grand père paternel. Cela signifie encore que les relations de cousinage les plus éloignées des Tandrahatelo Maromainta d'Analamahery de plus de soixante ans ne sont, effectivement, que des relations de premiers, deuxièmes ou de troisièmes cousins. Ces relations doivent être étendues aux quatrièmes cousins pour englober dans un seul ensemble les collatéraux des trois autres *famosora* Tandrahatelo. Cette extension qui dépasse les limites structurales et psychologiques de la parenté effective amène les doyens de hameaux ayant eux mêmes des fils mariés et des petits enfants à redéfinir le point de départ de leur parenté de *famosora* à un niveau inférieur, en l'occurrence pour les membres de la génération G0 à partir de la génération G+2. La même figure 1.4 permet de calculer l'extension collatérale des *karaza* c'est à dire le nombre de degrés de collatéralité qui unissent (ou séparent les uns des autres) les doyens des enclos résidentiels et leurs fils et petits-fils agnats. Cela reste théorique car les gens qui ne calculent pas de cette façon évaluent leurs liens communs proches ou lointains en fonction de la distance qui les sépare d'un ancêtre commun.

La généalogie fait apparaître quatre exemples de mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux ou, si l'on préfère d'enfants de frères ou de collatéraux agnats.¹¹ Les cas attestés beaucoup plus nombreux sont étudiés dans le chapitre neuf. A la génération G+2 ceux de Tambe et de Maka et de Lia et de la soeur de Magnonja et de Sodoro et, plus haut à la génération G+3, deux des trois unions polygyne de Raholanja, la première avec Kaoke une collatérale de ce qui est actuellement le *famosora* Tebagnake, avec laquelle la relation généalogique exacte n'a pas pu être établie et la seconde avec Mintsa qui est la fille de Taindrana (G+4) dont la descendance forme aujourd'hui le *famosora* Marotsontsa (fig. 1.3 et

Heurtebize, *ibid.*: 137 et 140). Ces unions anciennes aujourd'hui interprétées comme des unions à l'intérieur du *karaza* étaient à l'époque des mariages de cousins parallèles patrilatéraux et quelquefois, après une première union patri-endogame, des mariages de cousins croisés tous deux agnats à l'intérieur de ce qui à l'époque constituait le (même) *famosora* originel des Tandranatelo à l'intérieur de ce qui constituait à l'époque l'ensemble Afomarolahy. Ces mariages patri-endogames sont des mariages (*fanambalia*) *anaty ty raza*: à "l'intérieur de la *raza*".¹² En Androy les mariages patri-endogames sont sentis comme particulièrement bénéfiques au point que soit par la proximité soit par des pressions ou contraintes conscientes ou inconscientes des parents, les premières unions sont souvent de ce type. Les enfants et notamment les fils issus de ce type de mariage sont agnats par double filiation ou doublement agnats ce qui leur donne un statut rituel supérieur à celui de leurs demi-germains et collatéraux qui, agnats par simple patri-filiation nés de mariages exogames, ne sont pas autorisés comme ils le sont à intervenir dans les rites ancestraux les plus importants accomplis auprès du *hazomanga*.

Logiquement, compte tenu de la limitation de la parenté effective à cinq générations, le *famosora* Maromainte devrait disparaître en tant que tel le jour de la mort du dernier survivant de la génération G+1 (les mêmes Voma, Magnonja le prêtre ancestral ou encore son frère Sodoro etc.) pour devenir *karaza*. Par la même occasion, le *karaza* Tandranatelo cessant de fonctionner rituellement d'une manière organique ne serait plus pour les Maromainty qu'une catégorie de référence du type des *kopabe* Afomarolahy ou Renivave. En revanche compte tenu des effectifs démographiques il continuera sans doute à constituer un *karaza* pour les trois *famosora* aînés (Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty) des Maromainte. Ce dernier point confirme à nouveau que la segmentation n'opère pas mécaniquement mais est déterminée par les effectifs démographiques et la dispersion résidentielle respectifs des différentes patrilignes. Comme partout à Madagascar une nette distinction est faite entre la parenté par les hommes de *karaza* ou de *famosora* et la parenté par les femmes avec des parents non agnats qui, simples *longo*, appartiennent à d'autres *karaza*. Si, à l'intérieur de leur *famosora* et de leur *karaza*, les informateurs sont capables de retracer leur lignée patrilinéaire sur quatre, cinq, voire six générations, leurs performances sont beaucoup plus modestes dans les autres lignes de leur parentèle bilatérale. Alors qu'à peu près tous les antandroy connaissent leurs quatre grands parents, il est rare, qu'en dehors de la lignée correspondante à leur *famosora* ils soient capables de nommer leurs autres arrière-grands parents (*razamily*) de parentèle. En revenant aux figures 1.2 et 1.4, tous les Afomarolahy (où qu'ils résident et à quelques *karaza* et/ou *famosora* qu'ils appartiennent), regardent la région que leurs ancêtres occupaient encore au début du siècle comme leur *tanindraza* ou terre ancestrale. Jusqu'autour des années 80, les cordons ombilicaux des enfants des deux sexes enroulés et séchés devaient toujours être rapportés auprès de la mare des "tamariniers d'or" pour être déposés sur ses bords ou accrochés aux racines ou branches des tamariniers "placentaux" qui l'entourent. Cela commence à changer et Heurtebize signale que depuis une vingtaine d'années les Tandranatelo d'Analamahery, d'Antanandava et autres villages ou camps à boeufs avoisinants ont commencé à déposer les cordons ombilicaux de leurs enfants à Analamahery autour du tamarinier auprès duquel leurs ancêtres récents venus d'Ankara s'étaient installés en arrivant en 1911 sur le site d'Analamahery (*ibid.* 260). Ce nouveau tamarinier déjà réputé ancestral est de plus en plus regardé comme le centre de la terre ancestrale des Tandranatelo des nouvelles générations qui ne vont pas tarder à oublier la mare aux "tamariniers d'or". Je signale à ce propos que les placentas des nouveaux nés sont enterrés dans les hameaux (paternels) des mères où suivant la coutume elles sont allées accoucher.

L'AGNATION PRINCIPE DE TOTALITE

Le principe d'agnation compris comme totalité englobante emporte en Androy toute une série de conséquences logiques.¹³

- Le principe d'agnation, parce qu'il est exclusif, contient et subordonne tous les autres idées, principes ou normes traditionnels qui ne peuvent exister et être évalués que par rapport à lui en termes de compatibilité ou non compatibilité.
- La même exclusivité combinée avec celle de continuité renvoie à l'idée d'un point d'origine ultime et absolu qui en l'absence de toute entité extérieure ne peut que renvoyer aux ancêtres - agnatiques en Androy.

La nécessité d'un renvoi aux ancêtres qu'il s'agisse peu importe d'un ancêtre particulier ou d'une collectivité d'ancêtres générale à Madagascar s'explique par cette autre idée que les actions humaines étant toujours insuffisantes par elles mêmes à garantir les résultats attendus, les ancêtres se doivent de leur apporter la qualité ou le surplus (*ambinana*) d'efficacité nécessaire à leur succès. Les considérations sur la non fiabilité des actions humaines s'appliquent également dans le domaine de la procréation et, dès lors qu'après le rituel du mariage les rites nécessaires du rattachement de l'enfant au groupe d'ancestralité de son père ont été accomplis, les ancêtres interviennent pour apporter à l'enfant ce que la seule procréation ne suffit pas à lui assurer. Ce rôle est général à Madagascar où, les ancêtres dont on descend directement sont partout considérés comme les "sources de la vie" c'est à dire en faisant intervenir à nouveau l'idée de continuité, comme les garants du "flux de vie" que pour sanctionner de fautes graves ils peuvent effectivement interrompre dans certaines lignes de leur descendance. Sans entrer dans le détails des croyances sur la procréation et sur la part à attribuer au père et à la mère que toutes les sociétés de Madagascar ne théorisent pas, dans l'extrême sud antandroy et mahafaly les ancêtres sont supposés apporter à leurs descendants du même groupe d'ancestralité le surplus impondérable de l'agnation que leurs pères qui, par leur sperme produisent leurs os et leurs mères qui, par leur sang produisent leur chair,¹⁴ ne leur apportent pas. En ignorant les détails qui varient de région à région, il suffit de dire que l'enfant procréé biologiquement par ses parents est tout au long des rituels ancestraux créé socialement par des ancêtres paternels qui, l'incorporant graduellement dans son groupe d'ancestralité lui donnent par la même occasion ses identités sociales et rituelles (à nouveaux deux notions indissociables l'une de l'autre). Il s'agit d'un processus continu qu'Huntington explique parfaitement pour les pasteurs bara par la dialectique des deux principes masculin et féminin, le principe étant lié à l'idée d'ordre (rituel et social) et le second à celle de vitalité. Les rituels qui précèdent et suivent la naissance, président à la circoncision puis au mariage enfin après la mort la disposition des ossements secs dans la tombe ne visent en reprenant ses termes qu'à "endurcir" ses attributs masculins (Huntington: 19-46 et fig. 3). Cela peut être visualisé de la façon suivante avec les ancêtres évoqués lors des rituels du cycle de vie qui, par leur approbation, assurent le passage graduel de la féminité à la masculinité, en Androy à l'agnation.

Fig. 1.6: Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle.

Le processus permet de comprendre l'intérêt du mariage coutumier qui, qui transférant au père la capacité reproductrice de son épouse, permet par une série de rites de le rattacher progressivement à son groupe d'ancestralité. Cela signifie encore que le statut identitaire, ici celui d'agnation, ne s'acquiert que progressivement par des rites qui entrepris dès la conception se prolongent tout au long de la vie et au delà

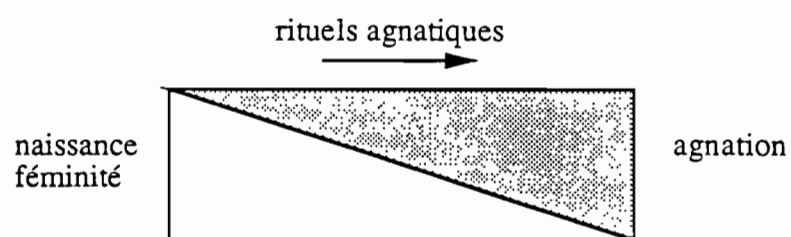


Figure 1.6: Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle

de la mort puisqu'il faut encore que l'agnat décédé soit au terme des rites appropriés reconnu comme ancêtre. Dans de nombreuses régions les rites ne sont terminés qu'au moment où les ossements secs du défunt devenu ancêtre sont déposés dans leur sépulture définitive. Le schéma de la figure est valable pour toutes les sociétés de Madagascar. Les rites sont accomplis par les membres du groupement d'ancestralité localisé dont Ego dérive son identité. Aucune difficulté pour l'Androy où il s'agit du *famosora* du père en revanche dans les sociétés indifférenciées ou dans celles qui, comme sur les hautes terres n'ont pas de groupements de descendance, le groupement ou, (en anticipant sur la suite de l'ouvrage), l'unité résidentielle et patrimoniale identitaires peuvent être ceux de son père, de sa mère, voire de l'un de ses quatre grands parents. Il est fréquent dans tout Madagascar que les mères et notamment les jeunes mères accouchent dans leur village ou hameau d'origine de sorte que le lieu de naissance de leurs enfants n'est pas considéré comme celui dont ils sont originaires et dont ils dérivent leur statut.

LES KARAZA UNITES RITUELLES

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

Les marqueurs d'identité

Les antandroy n'ont d'existence sociale que par les catégories et les groupes d'ancestralité auxquels ils sont affiliés par filiation patrilinéaire. Ces affiliations qui leur confèrent une identité sociale et rituelle en font des personnes sujets de droits et d'obligations. Dans la conception antandroy qui ne sépare pas le monde visible de son sous-basement invisible ces droits et obligations couvrent tous les domaines matériels et rituels de l'existence jugés importants que les coutumes ont pour effet d'institutionnaliser. Il suffit de citer le *miavake*: le partage progressif de son troupeau de zébus que le père allote de son vivant à ses fils en âge d'établir leur famille de procréation, l'accès ou la succession aux positions d'autorité telles celle de doyen de hameau ou, beaucoup plus prestigieuse, celle de prêtre ancestral, ou plus généralement avec l'accès aux différentes positions de la parenté et de l'alliance l'acquisition des statuts de prééminence qui les accompagnent. Ces statuts peuvent être soit personnels comme celui d'oncle maternel ou de neveu utérin ou catégoriels comme ceux des beaux parents "donneurs de femmes" à leurs gendres qui en sont les "preneurs" etc. Tout aussi important les agnats parce qu'ils sont une même personne, parce qu'ils sont les héritiers d'une même histoire, parce qu'enfin ils vivent sur un même territoire et agissent ensemble dans les grandes occasions de l'existence, ont le sentiment de comprendre le monde de la même manière et, en un mot de participer à un même univers d'intersubjectivité. L'identité qu'ils partagent leur est constamment rappelée par:

une histoire commune qui se souvient des migrations des ancêtres en ligne directe, de leurs résidences successives et, avec les repères de leurs tombeaux les segmentations généalogiques qui rendent compte de la création des villages et hameaux anciens et actuels, autant que des anciennes relations souvent hostiles avec les *karaza* non Renivave. (fig. 1.3)

la possession d'un (unique) pilier cultuel *hazomanga* servi par un prêtre ancestral *mpisoro*, qui conserve chez lui avec les objets rituels ancestraux appelés *raza* le feu ancestral allumé lors de sa désignation et censé ne s'éteindre qu'à sa mort qui, lors des rituels de circoncision et des funérailles, sert à allumer les foyers de commensalité (*afo*) des participants agnats.

la possession d'une marque-blason *viloe* appelée Tsimagnelo pour les Tandrantelo selon laquelle les membres des *karaza* doivent obligatoirement découper les oreilles droites de leurs zébus. Les *famosora* de même origine se différencient par des découpages spécifiques des oreilles gauches.¹⁵

LES PRETRES ANCESTRAUX

Avec en 1990-91 quatre *famosora* identitaires et un effectif qui, dépassait le millier de personnes réparties dans une trentaine d'enclos résidentiels dispersés dans plusieurs dépendants de plusieurs villages, hameaux et campements pastoraux, le *karaza* Tandranatelo ne fonctionnait de manière organique qu'à l'occasion des deux rituels ancestraux de circoncision collective *savatse* et de funérailles. Ces rituels sont toujours dirigés par le prêtre ancestral qui généralement appelé *mpisoro* devient *mpitata* lorsqu'après le sacrifice d'un ou de plusieurs zébus il s'adresse, lit. "parle" (*mitata*) aux ancêtres pour leur demander leur intervention et/ou leur protection. Par le nombre de personnes impliquées les unités rituelles antandroy sont beaucoup plus importantes que celles du sud et centre-ouest masikoro, vezo ou sakalava qui ne comprennent guère qu'une vingtaine ou une trentaine de personnes la plupart du temps co-résidentes d'un même quartier de village.¹⁶ Le prêtre ancestral est appelé *mpitoka* dans ces régions.

La succession des prêtres Tandranatelo

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

Fig. 1.7: La succession des prêtres Tandranatelo.

Les *karaza* ne constituent des entités collectives que dans la mesure où, possédant un poteau cultuel *hazomanga* servi par un prêtre ancestral, elles constituent des unités culturelles. Cela signifie que les Tandranatelo qui à l'origine ne formaient qu'une patriligne Afomarolahy ne sont constitués en *karaza* qu'au moment où Retamea devient leur premier prêtre ancestral. Retamea étant mort à Bongolava vers 1894 (ibid. tableau 41:135) cela, considérant l'âge avancé des prêtres ancestraux au moment de leur nomination doit se passer à la fin de la décennie 1880 ou au début de la dernière décennie du siècle dernier dans cette région. Jusqu'à ce moment Tandranatelo n'étaient que l'une des branches généalogiques Afomarolahy. La nomination dans les mêmes années d'Irofe comme prêtre ancestral et l'érection d'un nouvel *hazomanga* a été l'amorce d'une séparation avortée entre ceux qui allaient devenir d'une part les Marotsontsa et les Marofoty et, d'autre part, les Tebagnake. A la mort d'Irofe qui a coïncidé avec le premier peuplement d'Anandava dans les années 20 tout est rentré dans l'ordre, Irofe n'a pas été remplacé, le poteau cultuel qu'il servait a été abandonné, et les agnats de sa branche sont retournés au *hazomanga* principal toujours servi par Retamea. Le critère d'aïnesse généalogique et chronologique qui n'exclue pas les choix personnels entre des candidats sensiblement du même âge¹⁷ suffit à assurer la rotation entre les *famosora* puisqu'à la

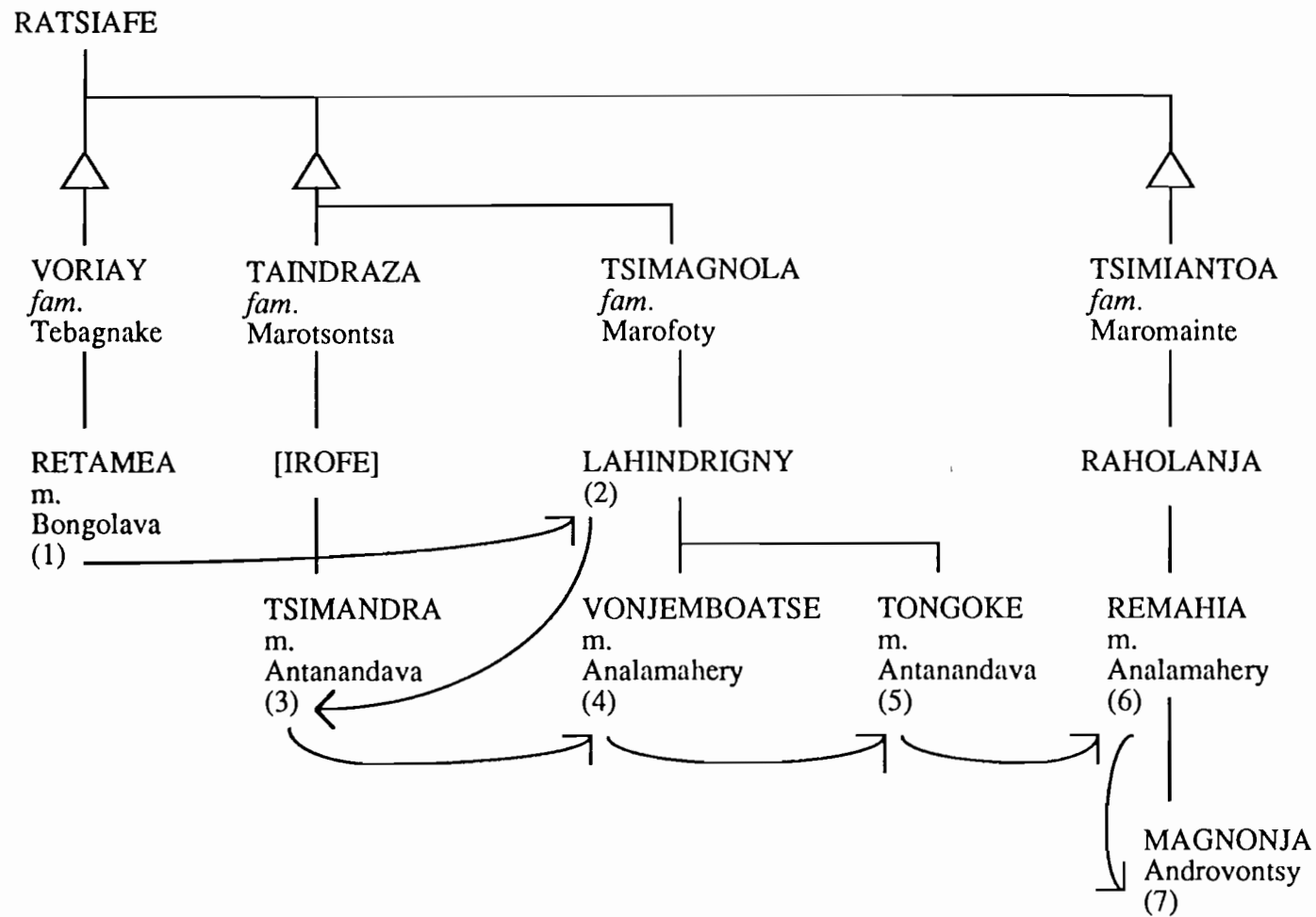


Figure 1.7: La succession des prêtres Tondranatelo

mort du dernier représentant d'une génération la charge repasse automatiquement à l'aîné du *famosora* aîné de la génération suivante.

L'installation d'un prêtre ancestral

La nomination d'un prêtre ancestral étant un événement rare, je suis obligé avant de préciser les conditions de nomination des nouveaux *mpisoro* résumer la cérémonie de leur installation. Les descriptions de Guérin de la désignation puis de l'installation d'un nouveau prêtre dénommé Laha font ressortir le pattern commun à l'ensemble de l'extrême sud (antandroy et mahafaly) de Madagascar et permettent de préciser les qualifications auxquelles les *mpisoro* doivent satisfaire. (Guérin: 61-64, également 26-27, 37, 45 et particulièrement 111-115).¹⁸

A la mort du prêtre ancestral son corps est transporté dans un abri spécial, le feu ancestral brûlant en permanence dans sa maison de fonction (*anjomba*) est laissé s'éteindre et le poteau cultuel *hazomanga* complètement abandonné est dit en deuil. Les objets ancestraux rituels¹⁹ enfermés dans une corbeille de vannerie sont déposés dans la forêt dans les branches d'un tamarinier et le corps du prêtre peut être conservé plusieurs mois avant qu'il ne lui soit rendu des funérailles grandioses auxquelles assistent des milliers de personnes. Deux, trois années, voire davantage peuvent s'écouler entre sa mort et la désignation de son successeur, pendant tout ce temps le *hazomanga* définitivement abandonné est dit en deuil et le *karaza* est dans l'impossibilité de procéder aux grands rituels notamment aux rituels de circoncision collectives qui, intervenant tous les cinq ou six ans, limitent par nécessité la durée de ce temps liminaire. Dès que le choix du successeur est arrêté et que le devin (*ombiasa*) a déterminé la date de son installation obligatoirement accompagnée de l'érection d'un nouveau *hazomanga*,²⁰ tous les doyens du *karaza* se rendent dans son hameau sacrifient sur le seuil de sa case un premier mouton pour lever le deuil de son prédécesseur et un second sur l'emplacement du futur *hazomanga*. Ses agnats procèdent au nord-est de sa case à la construction d'une nouvelle maison ancestrale en planches jointives (*anjomba*) qui doit être achevée dans la journée. Le jour précédant l'installation le futur prêtre accompagné des doyens du *karaza* se rend auprès du tombeau de son prédécesseur auquel il demande sa protection personnelle et celles des ancêtres. Le soir les agnats et la veuve de l'ancien prêtre se rendent dans la forêt, sacrifient un zébu auprès du tamarinier dans lequel ont été placés les objets rituels et les enferment dans une nouvelle corbeille qui a été obligatoirement tressée par l'une de ses soeurs ou collatérales agnat. La famille de l'ancien prêtre constituée en unité (*afo*) dort sur place dans la forêt. L'enclos du futur prêtre est le point de rassemblement de tous les membres du *karaza* qui passent la nuit à chanter et à danser.

Le matin de la cérémonie sept jeunes gens et sept jeunes filles dont les parents sont encore vivants²¹ partent dans la forêt tailler le nouvel *hazomanga* et en vue du village s'arrêtent pour attendre la famille de l'ancien prêtre avec sa veuve qui portant sur la tête dans une corbeille les objets rituels, tient à la main le tison avec lequel le nouveau feu sera allumé. Un frère ou un fils de l'ancien prêtre la suit avec les deux couteaux de sacrifice et deux pierres à aiguiser.²² Le double cortège reprend le chemin de l'hameau dès qu'il est aperçu des jeunes hommes procèdent à l'égorgeage des zébus que les porteurs du *hazomanga* devront enjamber. Dans le village un groupe de femmes se presse dans l'ancienne case du futur prêtre et l'isole en lui bandant les yeux (il ne doit pas voir le *hazomanga* avant qu'il ne soit dressé) et le cache aux regards en l'enveloppant (comme un cadavre) dans une natte. Pendant ce temps le deuxième groupe accueille la veuve de l'ancien prêtre dans le nouvel *anjomba* et utilise le tison qu'elle a rapporté de la forêt pour allumer le nouveau feu ancestral. A l'instant où le *hazomanga* est dressé le nouveau prêtre naissant à sa nouvelle fonction rejette la natte qui le dissimule, sort de son ancienne case pour pénétrer dans l'*anjomba* par la porte banalisée du sud ouest, y revêt ses vêtements rituels et, le couteau de sacrifice à la

main, ressort par la porte prestigieuse du nord-est qui dorénavant lui est réservée, pour présider à son premier sacrifice.

Le symbolisme est clair, le feu ancestral préparé et entretenu par des femmes qui ne peuvent être que des femmes agnats, (j'y reviens) matérialise la continuité entre les ancêtres du *karaza* et leurs descendants vivants. Une continuité également manifestée lors des deux repas festifs qui clôturent d'abord la désignation du futur prêtre puis la cérémonie de son installation. Dans les deux cas les participants agnats ne sont pas autorisés à consommer leur part de viande grillée avant que le futur ou le nouveau prêtre servi le premier n'ait, après avoir terminé la sienne, retrouvé "le goût de la salive de ses ancêtres" (ibid.: 61-64)²³ et renoué ainsi dans sa personne la continuité entre les (ancêtres) morts et les vivants. Au travers de ce lien rétabli les ancêtres garantissent la fertilité et l'efficacité des actes de leurs descendants. En ce qui concerne les règles de succession à la charge de prêtre ancestral Guérin écrit:

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

Rapportée aux règles impératives de filiation et de la succession patrilinéaire antandroy cette affirmation quelque peu surprenante signifie deux choses. D'abord la mère de Laha soeur du précédent prêtre ne peut être qu'une soeur germaine (dont agnat) ou une demi-soeur agnat. Ensuite que Laha succédant à son oncle utérin, ne peut être qu'un agnat par double filiation né que du mariage patri-endogame de sa mère.²⁴ S'il en était autrement il appartiendrait nécessairement au *karaza* (paternel) de son père et ne pourrait en aucune façon assumer cette fonction de prêtre ancestral dans le *karaza* (maternel) de sa mère. Les mêmes conceptions antandroy exigent que la veuve du précédent prêtre ancestral chargée au retour de la forêt d'une partie des objets culturels et portant le tison destiné à allumer le nouveau foyer ancestral ne puisse être qu'une agnat également épousée en mariage patri-endogame. De la même façon s'agissant d'ancestralité les femmes qui s'affairent au village à dissimuler le futur prêtre ou à allumer le nouveau feu rituel ne peuvent être que des agnats féminins. Le fait que Laha soit agnat par double filiation ne signifie pas que la double filiation agnatique soit exigée pour la succession à la position de *mpisoro*. En tout cas si tel était le cas à Faux Cap il en est autrement chez les Tandranatelo où parmi les sept prêtres (huit en comptant Irofe) seul Remahia de père Maromaine et de mère Marotsontsa est Tandranatelo par double filiation. Tous les autres titulaires de la charge sont nés de mères non agnats. Une situation surprenante lorsque l'on sait que les agnats par simple filiation autorisés à procéder aux rituels domestiques sont exclus des rituels ancestraux auprès du *hazomanga* et qui suppose que, quelque peu paradoxalement, cette restriction disparaît dès lors qu'ils sont établis prêtres ancestraux. Le grand âge des prêtres explique qu'ils se contentent d'assister aux rituels et qu'ils laissent à des aides égorgeurs (*mpanenda*) le soin de sacrifier les bêtes.²⁵ Pour les mêmes raisons, les prêtres ancestraux antandroy désignent dans leur entourage un aide plus jeune appelé *fahatelo* choisi pour sa connaissance des coutumes et qui les assistant leur succèdent très souvent. Cela veut dire que, par ces choix, les *mpisoro* en exercice déterminent quelque peu le choix de leurs successeurs qu'ils cooptent indirectement.

Bien que la charge de *mpisoro* soit réputée dangereuse pour son attributaire, le successeur désigné ne peut pas la refuser. En 1978 à la mort de Remahia, Magnonja le prêtre ancestral actuel qui se trouvait depuis 1950 à Ambirimena en pays bara a dû revenir s'installer auprès de ses deux fils aînés à Androvontsy. L'idée d'un danger inhérent à la fonction explique que le premier consultant dont la requête va obliger le nouveau *mpisoro* à offrir son premier sacrifice soit tenu de lui remettre le *vily ay* ("prix de la vie"). Le *vily ay* qui consiste coutumièrement en un zébu vivant, une

marmite ou de l'argent est censé protéger le nouveau prêtre ancestral de la puissance dangereuse - *hery* - de Ndragnahare, le Dieu créateur symbolisation du principe de vitalité, de la terre et des ancêtres,²⁶ qu'il devra invoquer.²⁷

LES UNITES DE COMMENSALITE FUNERAIRES

Autrefois la structure segmentaire des groupements et catégories d'ancestralité antandroy était (de proche en proche) mise en acte par les conflits armés principalement causés par les razzias de troupeaux. Ces conflits fréquents causèrent la mort de nombreux ancêtres parmi lesquels Tsimala fils aîné d'Isondroke, Raholanja et son fils Notry et d'autres non indiqués dans la généalogie de référence des Maromainte (fig. 1.5) à laquelle je renvoie (Heurtebize: 247, 256). Aujourd'hui cette cause majeure a disparu et les *karaza* sont (avec les *famosora* qui les composent) mis en acte à l'occasion des grands rituels de circoncision et de mort. A ces occasions les membres des différentes patrilignes relevant des différents *famosora* s'organisent en groupements de commensalité ou unités attributaires appelées "feux" (*afo*) qui correspondent ou ne correspondent pas aux enclos résidentiels. Je ne parle ici que des groupements d'attributaires constitués à l'occasion des enterrements qui sont appelés *afon-draza*, (lit. les feux ancestraux), les groupements de commensalité des circoncisions étant les *afon-teza*.²⁸ La différence entre les deux tient à ce que les *afon-draza* funéraires sont composés d'agnats - accompagnés comme c'est toujours le cas de leurs conjoints, les *afon-teza* des circoncisions sont composés d'agnats et des parents maternels des fils à circoncire qui, c'est à dire du point de vue des pères des enfants et de leurs oncles maternels d'agnats et d'alliés (*longo*) appartenant à des groupes d'ancestralités différents. Ceci à moins que les fils étant nés d'unions patri-endogames il s'agisse de parents agnats. Dans tous les cas la parenté d'ancestralité a priorité sur la relation d'alliance et même si les familles paternelle et maternelle sont formées d'agnats, la logique du rituel et ses rôles exigent que les distinctions d'oncle maternel (*renelahy*: mère masculine) et de neveu utérin (*anak'ampela*: "fils féminin") et, plus généralement, de donneurs et de preneurs de femmes soient maintenues.²⁹

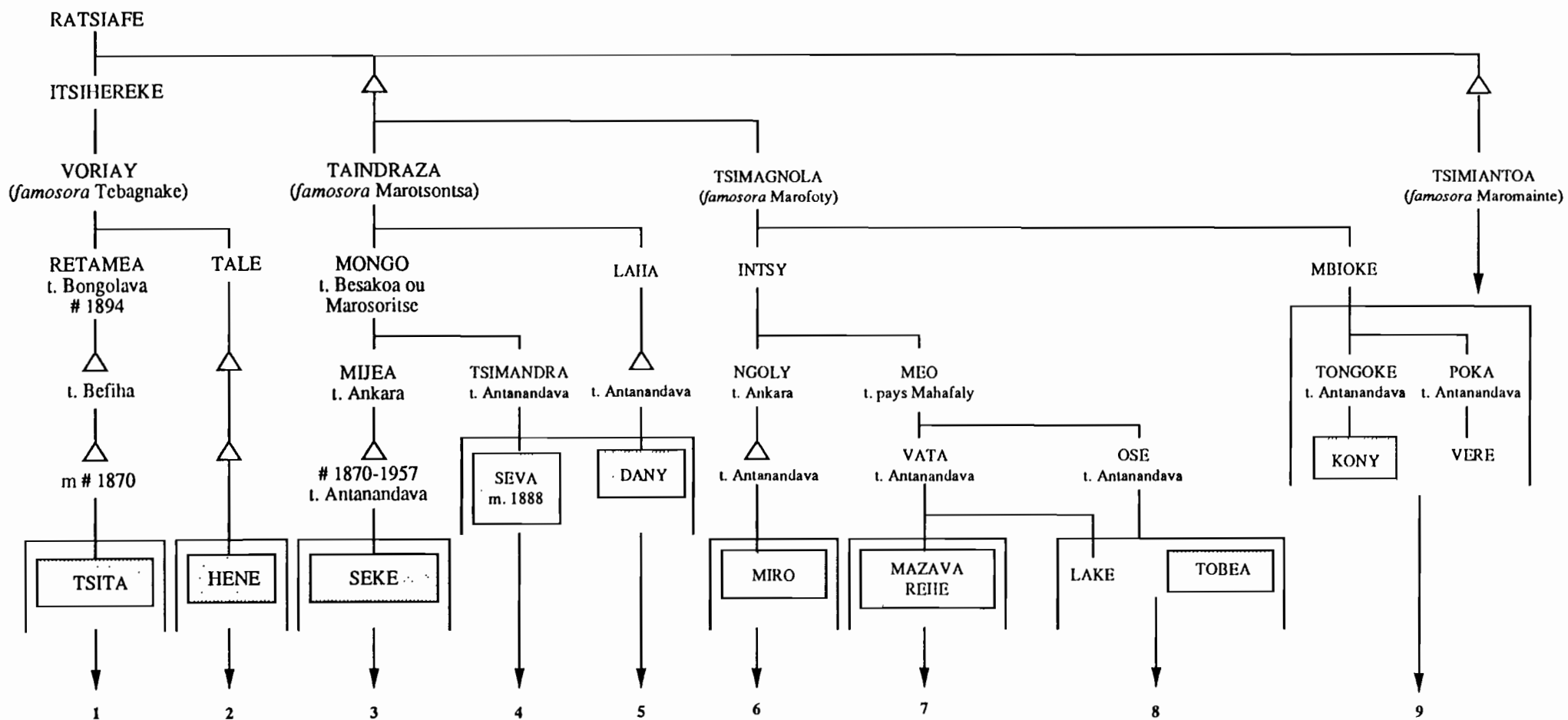
Chaque *afon-draza* est représenté par son doyen qui est à peu près toujours un doyen de hameau. La veille de l'enterrement tous les parents agnats groupés en *afon-draza* se réunissent à proximité du tombeau et, quelques soient leurs effectifs, les proches parents agnats du défunt ou de la défunte, remettent à chacun de leurs représentants une chèvre vivante offerte à titre de *famahan-draza*: de "part de nourriture ancestrale" qui peut être tuée, préparée et consommée sur place, avec un supplément de riz également fourni par les proches agnats du mort, ou, si des doyens de l'*afon-draza* décident de passer la nuit chez eux pour revenir le lendemain être ramenée dans leur hameau et accroître le troupeau. Depuis quelques années les Tandranatelo se répartissaient en quatorze *afon-draza*, deux pour les Tebagnake descendants de Voriay, trois pour les Marotsontsa descendants de Taindraza, quatre pour les Marofoty descendants de son frère germain Tsimanola enfin, jusqu'en 1991 cinq pour les Maromainte descendants de Tsimiantoa par ses trois fils Isondroke, Raholanja et Mahasoa. Les groupes de commensalité sont comme les hameaux placés sous la responsabilité de leurs doyens dont les âges sont très généralement supérieurs à 60 ans.³⁰ Les groupes récipiendaires Maromainte sont déjà représentés par les rectangles grisés de la généalogie de la figure 1.4. Je la complète par la nouvelle figure qui indique de la même façon les groupes récipiendaires des trois *famosora* aînés Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty. Les *afon-draza* des deux figures correspondent à ceux mis en acte lors des funérailles de Maharombake en 1986 (cf. chapitre 10):

Fig. 1.8: Les *afon-draza* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty d'Antanandava.

Les divisions suivent régulièrement les lignées mais leur composition précise peut être affectée par les relations personnelles qui peuvent amener des frères germains à se répartir avec leurs descendants entre des *afon* différents. La figure 1.5 en a donné un premier exemple pour les Maromainte avec le cas de Tambo associé jusqu'aux funérailles de 1986 du fils (Maharombake) de Lahimpolotse à l'*afon-draza* du prêtre ancestral Magnonja. En 1991 lors des funérailles de Lahimpolotse cette situation avait changée et Tambo avait reconstitué une sixième unité de commensalité Maromainte. La figure 1.8 donne, pour le *famosora* Marofoty issu de Tsimagnola deux nouveaux exemples. L'anomalie de Lake qui, tout en continuant à résider avec ses deux frères aînés Zava et Rehe dans le même hameau s'est séparé de leur *afon-draza* (7) pour rejoindre l'*afon-draza* (8) de Retobea fils du frère de leur père s'explique par une querelle si forte que la séparation avait dû être proclamée publiquement lors de la remise des *famahan-draza*. Il en était de même à l'époque de Vata et de Bose et aujourd'hui, pour des raisons cette fois d'effectif, leurs fils perpétuent cette coupure au départ conflictuelle. Les différends et conflits entre les doyens chefs de hameaux *tompon-tanà*, peuvent lors des rituels funéraires aboutir au rejet de certains *afon-draza* qui ne reçoivent rien. Leurs doyens responsables sont alors dits *maito*, lit. "coupés", "séparés" mais ces coupures personnelles qui ne s'imposent pas nécessairement aux germains, s'imposent très rarement aux fils qui, souvent renouent les relations (cf. chapitre dix). La division des *afon-draza* Maromainte correspond en gros à celle des cinq nouveaux *famosora* (II) de la généalogie de la figure 1.5. La coupure, en dépit des relations de proche parenté des unités de commensalité de Lahimpolotse, de son frère Kambola et de leurs cousins croisés Zehe et Tara provient d'un conflit sérieux. Le regroupement des membres des deux branches généalogiques d'Isondroke et de Moly eux mêmes répartis en cinq enclos résidentiels dispersés à Analamahery, Androvontsy, Analamandro et Ambirimena (cf. fig. 1.5 et 1.6) dans l'*afon-draza* 10 s'explique par la faiblesse des effectifs due aux migrations.³¹ En 1990 cette même unité de commensalité s'était à nouveau divisée en deux *afon-draza* correspondant cette fois aux branches généalogiques issues d'Isondroke et de Moly ce qui veut dire qu'à l'occasion des funérailles les Maromainte se répartissaient désormais en six unités attributaires. Ce remaniement montre que les *afon-draza* sont des unités ad-hoc qui selon les besoins peuvent être remaniées. Par exemple dans la figure qui précède la double référence à Lahia décédé et à son cadet Famo permet d'englober tous les descendants agnats vivants de Mahasoà, parmi lesquels Toma fils de Lahia établi à Ambirimena. Je reviendrai sur cette question dans le chapitre onze sur les échanges rituels.

L'AGNATION FONDEMENT DE L'IDENTITE SOCIALE

L'importance de l'agnation et la violence des réactions dont il va être question s'expliquent tout simplement par le fait que régissant à la fois l'ancestralité et la résidence l'agnation régit les deux éléments constitutifs de l'identité malgache qui, comme déjà dit, est une identité de *jus sanguinis* par la filiation et de *jus loci* par la résidence et/ou la territorialité. Comprise comme principe identitaire l'agnation postule que, de part leur origine commune les co-descendants agnats d'un ancêtre commun partagent la même identité jusqu'au point de ne constituer qu'un seul corps, une seule chair ou encore, comme l'exprime parfaitement l'expression vezo "*olo raiky roze*" employée pour signifier que deux ou plusieurs personnes font partie de la même ancestralité, une seule personne.³² L'identité dérive de l'agnation sous ses deux aspects généalogiques et territoriaux puisque par définition les catégories et groupes de patrification identitaires *karaza* et *famosora* sont localisés dans les limites d'un territoire bien délimité qui, pour une période de vingt à trente ans au moins, est matérialisé par la présence d'un village ou d'un hameau même abandonné



t. = localisation du tombeau
 □ = responsables groupes récipiendaires 1-9

Figure 1.8: Les groupes de commensalité funéraires (afon-draza) Tebagnake, Maroisontsa et Marofoty d'Antanandava

ou par le site connu de l'emplacement de l'habitation du proche ascendant dont on se réclame, coutumièrement brûlée après sa mort. La généalogie de référence et la figure 1.5 montrent que les différentes patrilignes d'un même *famosora* coïncident en gros avec des enclos résidentiels ou hameaux permanents dont, je l'ai dit elles forment les structures d'aggrégation. La patrilignée agnatique de la mère peut avoir, si elle est prestigieuse et/ou riche en bétail, une certaine importance mais, quelque soit son prestige, il ne saurait être question pour un homme antandroy d'aller s'y fixer. L'idée profondément intériorisée est que la résidence post-maritale uxori-locale, chez le père de l'épouse constituerait le plus grand des deshonneurs. Deux exemples ethnographiques recueillis par G. Heurtebize confirment l'importance émotionnelle qu'aujourd'hui comme dans le passé les antandroy continuent à attacher à l'agnation sous ses deux aspects de patri-filiation et de patri-résidence.

LES TSITAILA D'ANALAMAHERY

Les Tsitaila des deux hameaux d'Analamahery regardés comme les *anak'ampela an-draza*: les "filles (masculines rituelles) par les ancêtres ou l'ancestralité" des Tandranatelo, ne sont marqués d'aucune opprobre. Ils descendent du mariage (exceptionnel) uxori-local d'un étranger Mara avec Nantso une fille de Raholanja qui remonterait autour de l'année 1840. Depuis ce temps leurs descendants n'ont plus quitté les Tandranatelo qu'ils ont accompagné à Ankara avant de les suivre à Analamahery puis à Antanandava (fig. 1.3). Je reviens dans le chapitre dix sur le concept d'*anak'ampela* indiquant à ce point qu'il existe deux catégories d'*anak'ampela*:

les *anak'ampela* ordinaires (les gens disent *anak'ampela avao*: "juste des *anak'ampela*"), qui, s'agissant de rituels, sont les fils des filles et des soeurs agnats mariées, dont le concours est indispensable dans nombre de rituels domestiques qu'il s'agisse du rituel domestique dit *am-bala*: lit. "à l'entrée du parc à boeuf (*vala*)" ou des rituels accomplis auprès du *hazomanga*.

les *anak'ampela an-draza*, par les ancêtres comme les Tsitaila dont la compétence rituelle est généralisée à l'ensemble du *karaza* Tandranatelo ce qui veut dire qu'ils peuvent invoquer les ancêtres en leur sacrifiant un zébu, pour n'importe quel membre de ce *karaza*. A défaut d'*anak'ampela* "personnel" les Tandranatelo d'Antanandava, d'Andranovontsy ou d'Analamahery peuvent faire appel à n'importe quel Tsitaila masculin de ce village.

Depuis l'origine les descendants de Nantso et de Mara, en dépit de la singularité de leur résidence, s'intermarient librement avec les Tandranatelo et deviennent Tandranatelo s'ils naissent d'un père Tandranatelo. Ce processus d'assimilation progressive explique que vers 1920 les doyens Tsitaila d'Analamahery prirent la décision de, pourrait-on dire de se naturaliser en circonscisant leurs fils auprès du *hazomanga* Tandranatelo. Ce qu'ils firent jusqu'à l'année 1966 où les responsables de cette décision estimant que ce changement avait donné de mauvais résultats, - sans doute des morts inexpliquées autrement que par le courroux des ancêtres - prirent la décision de revenir à leur prêtre et au poteau sacrificiel ancestral du Mandraré où, ils font à nouveau circoncire leurs fils. Cela signifie que bien qu'ils résident auprès des Tandranatelo depuis un siècle et demi et enfreignent par là la norme impérieuse en Androy de résidence patri-locale, les Tsitaila tiennent cependant pour éviter d'autres calamités à reprendre leur identité agnatique qu'ils avaient un moment abandonnée. Conscients de l'énormité de leur manquement les

doyens Tsitalila ont dû implorer le pardon de leurs ancêtres en accomplissant devant le *hazomanga* du Mandrare le rituel d'expiation du *misoloho*.

L'AFFAIRE IMBINA: LE SCANDALE DES RESIDENCES UXORI-LOCALES

Les unions uxori-locales et par la suite pour les descendants issus de ces unions la résidence dans les hameaux relevant du *famosora* maternel sont senties comme impensables. Exception faite des Tsitaila qui, en dépit de la cohabitation et des intermariages avec les Tandranatelo, sont toujours considérés comme des parents ou alliés *longo* vivant uxori-localement, il n'existe actuellement pour l'ensemble du *karaza* Tandranatelo qu'un seul exemple d'uxori-localité. Pourtant les Tandranatelo et les membres des autres *karaza* Afomarolahy reconnaissent qu'à la suite d'un mariage survenu il y a trois siècles entre Andriamarolahy - peut être l'ancêtre éponyme des Afomarolahy - et une femme Temagnorikandro (appelée Ramasy) tous les Afomarolahy se trouvent vis à vis des Temagnorikandro dans la position d'*anak'ampelan-draza* et sont considérés comme tels par ces derniers. Si le cas des Tsitaila vis-à-vis des Tandranatelo et de l'ensemble des Afomarolahy vis-à-vis des Temagnorikandro explicables sans doute par des raisons rituelles impérieuses ne sont pas disputés,³⁴ il n'en est pas de même d'autres affirmations sur le statut supposé uxori-local d'ancêtres d'autres *famosora*. Georges Heurtebize rapporte un incident dont il est à l'origine et qui failli très mal dégénérer.

G.H. avait établi en recoupant les dires de deux informateurs par d'autres indices que le *famosora* Temaromainte du *karaza* Fondratehake (l'un des quatorze *karaza* Afomarolahy) réparti dans plusieurs hameaux des deux villages de Varavagna et d'Anjakamba Ambane, pouvait effectivement être issu du mariage uxori-local d'un homme étranger de *karaza* Tevazoa avec une femme Fondratehake. En d'autres termes que les membres du *famosora* Temaromainte (de la même façon que les Afomarolahy par rapport aux Temagnorikandro ou les Tsitaila par rapport aux Tandranatelo) seraient non pas des agnats du *karaza* Fondratehake mais leurs *anak'ampelan-draza*.

Lors d'une visite à Varavagna G.H. mentionne cette hypothèse en livrant malencontreusement le nom de son principal informateur le vieil Imbina (né en 1890) du *karaza* Tebeforatse (du même ensemble des Afomarolahy) domicilié dans l'un des hameaux du village de Kalemboha. Cette révélation plonge ses interlocuteurs Temaromainte dans la plus totale stupeur. Ils veulent immédiatement entraîner G.H. chez le doyen de l'hameaumaïs celui-ci est absent. G.H. rentre chez lui à Analamahery et, quelques jours plus tard, comme cela était prévu, part pour la France. Un an et demi plus tard à son retour à Analamahery G.H. apprend que l'affaire "suit son cours" ce qui l'oblige à se rendre à plusieurs reprises chez les Temaromainte du village de Varavagna pour s'expliquer jusqu'à ce que, finalement et à son grand embarras ceux-ci exigent qu'un rendez-vous soit pris chez Imbina lui-même prévenu par lettre dans son hameau de Kalemboha. Le jour fixé G.H. qui, au préalable avait exigé et reçu des Temaromainte l'assurance de leurs intentions pacifiques, les précède dans l'hameau d'Imbina où les fils de ce dernier le reçoivent fraîchement l'accusant de conduire chez eux "leurs ennemis tout bonnement décidés à les tuer". Lorsque vers le milieu de l'après midi les Temaromainte de Varavagna apparaissent accompagnés de surcroît de ceux de d'Anjakamba Ambane, l'émotion est à son comble. Les descendants d'Imbina "franchement alarmés" sortent à l'extérieur de l'enceinte de cactées du hameau et s'assient en face des nouveaux arrivés. Les deux groupes étant séparés d'une dizaine de mètres. Le vieil Imbina enfermé dans sa case ne paraîtra pas.

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

D'emblée les fils d'Imbina reconnaissent leur torts et escamotant le fond du débat, abordent immédiatement la question de la réparation due (par la faute d'Imbina) aux Temaromainte pour le préjudice moral qu'il leur a fait subir.. La discussion du montant de la réparation se prolonge jusqu'à la nuit et, finalement, l'accord se fait sur deux vaches et deux chèvres que les fils d'Imbina remettent sur le champ aux Temaromainte. L'intensité des réactions provoquées fait parfaitement ressortir la gravité de l'affaire et de ses implications pour les Temaromainte qui, dans leur désarroi et leurs dénégations en étaient parfaitement conscients, reconnaissant que:

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

L'enjeu est clair. Les Temaromainte ne s'y trompent pas et savent pertinemment que, si tel était le cas, ils subiraient non seulement une véritable perte d'identité mais avec ce statut d'*anak'ampelan-draza* en situation de résidence uxori-locale, une véritable diminutio sociologique. Cette situation est parfaitement saisie par les fils d'Imbina qui s'attendent au pire et dont la seule issue pour dénouer l'affaire est, (quelque soit la vérité de l'affaire), de reconnaître leurs torts en ouvrant immédiatement - comme ils le font - la discussion du montant de l'amende pour une faute qui, dans les conceptions locales, tout en deshonorant les descendants peut être coutumièrement qualifiée de *miranga raza* c'est à dire d'insulte aux ancêtres. C'est à juste titre que les fils d'Imbina accusaient G.H. d'amener chez eux leur ennemis, le mot n'est pas fort car au même titre que l'assassinat, la sorcellerie ou le vol, l'injure aux ancêtres est le moyen le plus radical de *manimba filongoa*: "d'abîmer l'éthos d'entente réciproque" jusqu'à le briser (toujours *mailo*) complètement. Leur colère à l'égard de leur vieux père était d'autant fondée que, quelques années plus tôt, celui-ci avait, déjà soutenu l'hypothèse plus radicale de la descendance féminine de l'ensemble des Fondrahetake, ce qui aurait eu pour effet, en en faisant les *anak'ampelan-draza* (uxori-locaux) des Afomarolahy de les exclure de cette grande division. A cette occasion les recherches historiques d'Imbina avaient valu à ses fils de payer une amende de plusieurs zébus qu'ils avaient dû remettre non pas au seul *famosora* Temaromainte offensé mais aux représentants des cinq *famosora* constitutifs du *karaza* Fondratehake (ibid.).

Pour terminer je voudrais souligner que ces réactions émotionnelles très fortes en même temps qu'elles témoignent du caractère exclusif des ancestralités agnatiques antandroy qui identifient et "possèdent" leurs membres au point de les confondre en une seule personne ou un seul corps - l'expression vezo d'*olo-raiky roze*: "ils ne sont qu'une seule personne" pour désigner les membres des mêmes groupements d'ancestralité, leur laisse très peu de place pour exister personnellement. Cette même assimilation à une personne ou corps collectif explique que l'affiliation à un groupe d'ancestralité en même temps qu'il détermine l'identité, détermine les caractéristiques collectives et partagées des personnalités de leurs membres. Certains des noms ou désignations identitaires des catégories et groupements de patri-filiation déjà rencontrés sont effectivement compris comme autant d'indications. Chacun sait que les Afomarolahy, lit. "les feux/foyers (de commensalité) d'une multitude d'hommes", sont très nombreux; que les Marokamba, lit. beaucoup de jumeaux, en procréent effectivement. D'autres appellations comme les Maromainte ("les nombreux noirs" ou

"ceux au teint foncé" opposés aux Marofoty ("les nombreux blancs au teint clair" ne sont pas senties comme informatives mais les Maromainte et les Marofotsy partagent les uns et les autres des caractéristiques physiques, psychologiques ou sociales qui les constituent pour ce qu'ils sont (*maha-izy azy*). Ces traits ou caractéristiques supposés héréditaires servent de base à des typifications qui expliquent qu'alors que les membres de certains *karaza* ou *famosora* de bonne réputation sont recherchés, d'autres sont à l'inverse évités. Ainsi les Tsimahaivelo lit. "ceux qui ne connaissent pas les vivants" qui, dans tout l'Androy, remplissent les tâches de fossoyeurs qui les lient à la mort et que pour cette raison personne ne veut épouser constituent par nécessité une caste endogame. Le lot des Tananatsosa de la vallée du Mandraré est sans doute encore moins enviable. Selon les croyances, une malédiction transmise cette fois en ligne utérine les condamne après leur mort à sortir de leurs tombeaux pour tourmenter, terroriser voire parfois étrangler les vivants. Cette malédiction éternelle pour certains, n'est que temporaire pour d'autres qui croient qu'ils finissent par retourner dans leur tombeau à moins - une idée très fréquente à Madagascar particulièrement en pays betsimisaraka - que, se fixant sous un tamarinier isolé dans la forêt, ils ne se transforment en lianes (Guérin 71-72).

NOTES

¹ L'ancien royaume sakalava du Menabe.

² L'ethnographie Nuer d'Evans Pritchard a été réexaminée dans cette perspective par Terence M.S. Evens qui a appliqué les perspectives de Louis Dumont (in Galley 1984: 319-334). Il y a une trentaine d'années, Lavondès et moi anthropologues débutants sur le Mangoky, impressionnés par la réalité des groupements résidentiels nous demandions ce à quoi, pouvait bien correspondre les lignages des *Notes and Queries*. Ce n'est que très progressivement qu'en regardant les ancestralités comme des entités identitaires que j'en suis venu à adopter la perspective dont traite Evens.

³ Techniquement la résidence post-maritale est viri-patri-locale.

⁴ Correspondant aux lignées résidentielles que Leach appelait "locales" les trois générations comprennent toujours la génération aînée des parents, le plus souvent du seul doyen du hameau (G 0), suivis de la génération des fils mariés et des filles non mariés (G-1) et des fils et filles enfants ou adolescents des premiers (G-2).

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

⁶ (notamment chapitres six et sept)

⁷ Les données sur les localisations et les âges proviennent de l'ouvrage de 1986 d'Heurtebize auquel je renvoie.

⁸ Un point que souligne Huntington dans son étude d'une communauté bara (1988: 63-68).

⁹ Cf. la première distinction de Goodenough entre ce qu'il appelait les groupements ancestor focused ou centered: définis par rapport à un ancêtre et Ego focused: définis par rapport à un individu de référence reconnus pour cette raison comme des parentèles. Si les parentèles bilatérales sont généralisées, les parentèles unilatérales sont beaucoup plus rares.

¹⁰ Je ne sais pas s'il existe une relation entre le nom de l'ancêtre Tsimagnola à l'origine du *famosora* Marofoty et le nom de la marque d'oreille Tsimagnelo.

¹¹ Les cas attestés beaucoup plus nombreux sont étudiés dans le chapitre neuf.

¹² Le terme *raza* comme équivalent de *karaza* retrouve dans cette expression le sens général qu'il revêt dans les autres régions du sud et de l'ouest de Madagascar où, si on les considère du point de vue des unions endogames qui s'y produisent, il désigne les grandes catégories de descendance cognatique.

¹³ Relevées par Evens dans l'article cité sur les Nuer.

¹⁴ Je ne dis pas qu'à l'instar de la société bara étudiée par Huntington toutes les sociétés pastorales posent que l'homme donne le sperme qui donnera les os et la mère le sang et la chair. Concernant le sang les antandroy d'Analamahery se contentant d'affirmer que le père était le "maître" (*tompo*) des enfants ne se souvenaient d'aucune théorie de procréation. En revanche d'autres antandroy émigrés dans d'autres régions de Madagascar m'ont affirmé que tout le sang venait de la mère ce qui confirme les renseignements obtenus par Schomerus-Gernböck pour la société mahafaly qui écrit: "tout le sang vient de la mère et que le père ne joue aucun rôle" ("*das ganze Blut nur von der Mutter auf das Kind übertraben wird, der Vater spielt keine Rolle*") (134). Les masakoro, vezo et sakalava du sud-ouest auprès desquels j'ai travaillé pensent que le sang vient des deux côtés mais que le sang du père est froid, tandis que celui de la mère est chaud, ce qui justifie en particulier l'interdiction (*samby ampela*) des unions entre les enfants de soeurs et leurs descendants. Une union incestueuse d'enfants de soeurs ne peut apporter que la mort ce que Schomerus-Gernböck confirme pour les mahafaly: "*Deshalb gilt die Heirat von Kinder zweier Schwestern als Inzest der togeborene Kinder zur Folge hat*": "Considéré comme inceste, le mariage d'enfants de deux soeurs ne peut avoir pour suite qu'un enfant mort né" (ibid.). Pour la théorie princière et nobiliaire (*mpanjaka*) masakoro et sud-sakalava et l'idée de force de sang et de sang chaud et froid je renvoie aux deux Appendices. Les membres de l'ordre nobiliaire merina des Andrianamboniolona posent sans aucune ambiguïté que le sang vient des hommes "qui sont la source de la vie et que les femmes ne sont que le sac qui sert à envelopper le fœtus" ("*ny rae no loharanon'ny aina, ny reny kitapo nofonosana*"), une idéologie qui rejoint exactement celle des princes Andrevola masakoro pour lesquels "*gny ampela dia fisia fitorohonohan'gny zanaka avao*": "la femmes n'est que la corbeille dans lequel l'enfant (le fœtus) reste sans bouger". Je reviens sur ces questions dans le chapitre huit et sur les idées de force du sang et de sang chaud dans les deux Appendices.

¹⁵ Selon des renseignements recueillis non pas en Androy mais dans la région de Betioky en pays mahafaly, le marquage des oreilles des zébus au *viloe* du groupe de patrifiliation de leur propriétaire se font (pour cette région) en Octobre au moment où les jeunes zébus sont gras et plus résistants et tous les jours de la semaine à l'exception des jeudi et dimanche. Il existe deux types d'incisions: l'incision au sommet dite *vakintendro*, l'incision latérale dite *latsakararafa*. L'opérateur, généralement le propriétaire procède de bas en haut en commençant par les incisions latérales et

terminant par celle du sommet de l'oreille. Les incisions doivent impérativement se faire le même jour.

16 Le prêtre ancestral est appelé *mpitoka* dans ces régions.

17 L'évaluation des âges sont dûes aux recherches ou (pour les plus jeunes) aux notations directes d'Heurtebize. En réalité les gens ont rarement des idées claires et les difficultés sont encore accrues par les mariages polygynes des hommes et les unions multiples des femmes.

18 La cérémonie d'installation a été observée par Guérin dans les années 60 dans le village de Marovato à l'ouest de Faux Cap.

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

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

21 Cette expression est usitée dans toutes les régions de l'île. Le chiffre sept multiplié par 2 est particulièrement favorable et la présence des deux sexes symbolise la fertilité.

22 Un pour les zébus, un pour les moutons et chèvres.

23 A Madagascar la salive comme ici "le goût de la salive des ancêtres" symbolise la continuité du flux de vie (*aina*) qui, au travers du prêtre ancestral (*mpisoro*) dont il consacre la qualité de médiateur établit une continuité directe entre les ancêtres et leurs descendants.

24 Je renvoie aux chapitres neuf et dix sur l'alliance antandroy.

25 Dans la cérémonie décrite par Guérin les sept génisses destinées à être sacrifiées étaient entravées et allongées sur le sol devant le *hazomanga* avec leurs têtes tournées vers l'est. Il est très important que les bêtes sacrifiées ne réagissent pas ce qui est censé témoigner de l'assentiment des ancêtres qui, dans le cas contraire marqueraient ainsi leur désapprobation ce qui obligerait à répéter le sacrifice.

26 A nouveau les deux dimensions de l'identité sociale qui en Androy est une identité agnatique.

27 Sur la côte ouest les *masikoro*, *sakalava* ou *vezo* pressentis pour exercer la charge de prêtre ancestral ou, dans l'ordre princier des (*ampanjaka* de gardiens des reliques (*jiny* ou *dady*) sont autorisés, s'ils craignent pour leur vie, à la refuser (Lavondès 113).

28 Lors des circoncisions les hommes portent de longues tiges écorcées *teza* d'où le nom des *afon-teza*.

29 Je reviens sur ces questions dans les chapitres neuf et dix.

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

31 Lorsqu'ils parlent de migrations de longue durée (dix ans ou davantage) vers d'autres régions de Madagascar, les antandroy d'Analamahery parlent de départs "vers le nord".

32 Littéralement: "ils (ne) sont/(ne) forment (qu')une seule personne"

33 Analamahery ou Antanandava pour les Tandranelo et plus récemment Androvoity.

34 Le cas des *anak'ampelan-draza*: filles (masculines rituelles) par les ancêtres ou l'ancestralité qu'il s'agisse des Tsitaila par rapport aux Tandranelo ou de ces derniers par rapport aux Temagnorikandro est particulier et la détermination de leur rôle rituel exact demanderait une recherche que je n'ai pas faite sur les relations réciproques d'alliance rituelle qui lie nécessairement certaines ancestralités les unes aux autres.

CHAPITRE DEUX

LE FAIT RESIDENTIEL ANTANDROY

Georges Heurtebize pense que l'originalité de l'habitat antandroy qu'il s'agisse de la dispersion des hameaux à l'intérieur des villages ou des maisons et cases d'habitation à l'intérieur des hameaux, s'explique par la liberté et l'autonomie des individus qui, à ses yeux, constituent les valeurs centrales de la société, de l'ethos et des personnalités antandroy.¹ La figure 1.5 du chapitre précédent donne avec l'exemple du village d'Analamahery une idée de la composition des villages antandroy formés de hameaux ou, plus justement d'enclos résidentiels largement dispersés et appelés *zolike* en plusieurs régions de l'Androy. Les enclos d'habitation qui enferment les cases de leurs occupants et les parcs de leurs zébus peuvent, de loin, être confondus avec les champs collectifs de cultures sèches (*tonda*) qui en dépendent protégés de la même façon par des enceintes d'épineux. Analamahery est ainsi formé de douze hameaux dispersés sur plus de mille mètres de part et d'autre de la rivière Lambomaty, l'un des affluents du fleuve Manambovo l'un des trois grands fleuves de l'Androy, qui une grande partie de l'année n'est rien d'autre qu'une rivière de sable. Si, en fonction des effectifs, les superficies et les dimensions des hameaux peuvent varier du simple au triple, de cinquante à cent cinquante mètre dans leur grande longueur, l'ordonnancement interne des cases d'habitation, de leurs dépendances et des parcs à zébus est invariant. Les haies d'agaves entourant les hameaux et les champs de culture, forment, aussi efficacement que les cactées d'autrefois des barrières quasi-infranchissables. Seules deux ou trois ouvertures ménagées au sud et au nord au travers des épineux permettent la circulation de leurs occupants et des zébus, chèvres et moutons qui conduits au pâturage tous les matins sont ramenés le soir dans les enclos où les zébus sont enfermés pour la nuit dans les parcs. Dans ce pays plat, la dispersion des hameaux et la possibilité de les confondre avec les champs de culture également entourés de haies d'agaves ou d'épineux expliquent que l'on ne soit jamais sûr de l'étendue des villages antandroy et que l'on ne découvre les hameaux que progressivement, "si on les cherche".² Les hameaux sont individualisés par le nom de leur doyen, qui en est le *tompo* c'est à dire le "maître" et/ou le "responsable".³ Plusieurs mois après la mort de Lahimpolotse son hameau était encore désigné par son nom avant de devenir environ un an plus tard celui de Kambola,⁴ son demi-frère cadet agnat et successeur obligé. Les enceintes des hameaux abritent un, deux ou trois parcs à zébus qui, dans cette société polygyne, correspondent aux familles matricentrées des épouses du doyen et de ses fils. Séparées par des espaces libres, ces unités sont immédiatement visibles avec, dans cette société polygyne, les cases des fils serrées les unes contre les autres et toujours disposées au sud du parc à zébu commun. Les agnats masculins résident dans le hameau de leur père, les femmes adultes qui s'y trouvent sont, soit les épouses du moment du doyen et de ses fils, soit d'anciennes épouses divorcées ayant choisi de vivre le reste de leur vie auprès de leurs fils, soit encore des soeurs mariées à l'extérieur revenues après un dernier divorce ou un veuvage auprès de leurs frères.

La société antandroy d'Analamahery et de sa région est une société pastorale et les zébus sont le médium des échanges rituels et sociaux liés à l'ancestralité. Les hommes seuls pouvant en être propriétaires (*tompo*) de zébus ils sont les seuls à pouvoir participer à ces échanges. Contrairement à ce qui se passe dans les autres régions de Madagascar les patrimoines individuels consistant en troupeaux sont

individuels. Je reviens longuement sur cette question dans le chapitre dix, il suffit de noter que les troupeaux qui commencent à être constitués dès avant la naissance des fils par les dons faits par le père de la mère, sont accrus lors de leur circoncision par ceux venus de leur oncle maternel et, en quelque sorte consacrés lors de leur mariage par la coutume du *miavake*.⁵ Coutume spécifique à l'extrême sud antandroy et mahafaly de Madagascar, le *miavake* n'est pas un héritage et/ou une succession à cause de mort, mais un transfert entre vifs par lequel le père au moment où les aînés de ses fils se marient reconnaît leur majorité⁶ et l'existence de la famille matricentrée à laquelle ils appartiennent en leur transmettant une fraction de son troupeau qu'ils vont gérer pour leur propre compte et pour celui de leurs frères germains. La mise en possession des zébus paternels donne aux fils un plein droit de Cité qui leur permet de remplir leurs obligations rituelles et sociales. Dans cette logique le *miavake* exige que les pères transfèrent avec leurs bêtes les responsabilités qui s'y rattachent et que, les attributaires qui acceptent les premières acceptent les secondes ceci d'autant que leur père déssaisi d'une partie de son troupeau (et, au mariage du dernier de ses fils aîné, de la totalité) ne peut plus les assumer. Dès l'instant où les aînés des fils sont en possession de zébus, ils entrent dans le cycle des prestations et contre prestations puisque les zébus reçus à une occasion doivent être rendus à une autre. Le transfert successif du troupeau a plusieurs conséquences:

Il est définitif et ne se fait qu'au bénéfice des aînés des fils.⁷

A l'intérieur des familles matricentrées les aînés des différentes familles matricentrées sont placés dans une position d'autorité par rapport à leurs cadets germains.

L'autonomie des familles matricentrées consacrée par le *miavake* est symbolisée par l'édification d'un nouveau parc à zébu à l'intérieur des hameaux dont l'aîné des fils est désormais responsable (*tompo*) et dans lequel, aussi longtemps qu'ils ne possèdent pas le leur, ses cadets vont continuer à abriter leurs bêtes. Cela veut dire que ces derniers ne seront véritablement adultes qu'en établissant leur propre parc amorce éventuelle de leur futur hameau. Si le *miavake* a pour effet de consacrer l'autonomie des familles matricentrées en permettant la construction de nouveaux parcs à l'intérieur des hameaux, l'autonomie individuelle des frères germains cadets à l'intérieur des familles matricentrées s'obtient en construisant un parc à l'extérieur du hameau. Significativement, dans un premier temps le hameau n'est pas qualifié de *tanàn' X*, mais de *toets'aomby*: de campement (pastoral) semi-permanent.⁸ Tout à fait différente de la propriété patrimoniale foncière de l'*anaran-drav* merina ou du *lôva raiky* betsimisaraka de la deuxième partie, la propriété pastorale antandroy se situe non pas au niveau des groupes de germains ou demi-germains co-héritiers mais au niveau des individus. A l'intérieur des parcs cette réalité apparaît dans la diversité des découpages-blasons des oreilles des zébus (*viloe*) qui, transmis des vaches à leurs veaux archivent les relations rituelles et sociales établies entre les agnats masculins, leurs parents maternels et utérins⁹ et leurs familles alliées donneuses et preneuses d'épouses.¹⁰ On comprend que cette autonomie des individus soulignée par Heurtebize interdise (contrairement à ce qui se passe dans les sociétés agricoles) de considérer les proches parents agnats des lignes locales (*tarike*) formant les noyaux des hameaux comme des groupes de co-héritiers à un même patrimoine. Les antandroy se mariant jeunes, il est habituel que les hommes de plus de quarante cinq n'aient plus de troupeau dont ils se sont défait par fraction lors des mariages de leurs aînés. Aussi longtemps qu'ils vivent les doyens retiennent cependant avec leur autorité rituelle une certaine unité du troupeau partagé, ne serait-ce que pour permettre le choix des bêtes les plus appropriées aux différents sacrifices et/ou transferts. A cette exception l'autonomie de gestion des fils aînés attributaires est complète et, en fonctions de leurs liens personnels avec leur

famille maternelle et les familles de leurs épouses, ils décident librement des temps et des lieux de transhumance dont les lieux de campements (*toets'aomby*) des demi-frères et même des frères germains agnats, préfigurent avec la séparation plusieurs mois par an l'éclatement des hameaux d'origine et, au fur à mesure des mariages des germains des familles matricentrées.

Le chapitre précédent a expliqué le processus de fragmentation des *famosora* en lignées (*tarike*) localisées de trois générations (père, fils, fils des fils) de co-résident qui forment les structures d'aggrégation des hameaux. En partant de la généalogie des Tandranatelo Maromainte et de l'implantation des hameaux d'Analamahery des figures 1.5 et 1.6 je décris le cycle de développement de celui de Lahimpolotse. Ces données étalées sur une trentaine d'années permettent de discuter des relations entre les trois grandes catégories de co-résidents des hameaux antandroy (agnats masculins, agnats féminins, épouses (agnats ou non agnats) des premiers et, pour terminer, à partir de l'autonomie des décisions individuelles prises au niveau et à l'intérieur des familles matricentrées, de parler brièvement de la transhumance et, quelque peu paradoxalement dans cette société d'hommes, de l'importance de la parenté par les soeurs et par les épouses que la transhumance suppose et renforce dans le même temps.

LES HAMEAUX ET LEURS OCCUPANTS

La généalogie des Tandranatelo Maromainte (figure 1.5) indique les noms de vingt deux *tompon'tanà*: doyens des hameaux relevant du *famosora* Maromainte et leur localisation soit comme celui de Lahimpolotse à Analamahery soit dans d'autres villages comme celui d'Andranovontsy où se trouve le hameau du prêtre ancestral Magnonja et le poteau cultuel (*hazomanga*) des Tandranatelo ou encore dans des campements pastoraux semi-permanents (*toets'aombe*) essaimés jusqu'à la limite septentrionale de l'Androy et même au delà puisqu'Ambirimena situé entre Bekily et Beraketa, se trouve en plein pays bara. En dépit de cette localisation les campements pastoraux d'Ambirimena et les terrains de parcours qui les entourent peuplés ou utilisés par des antandroy sont considérés établis en territoire antandroy. Le processus de formation de nouveaux hameaux est documenté par les exemples de Tsimileza et de Tsimivogny fils de Lahimpolotse et de leur collatéral Ngale qui tous trois se partagent entre le hameau de leur père et les hameaux qu'ils viennent de créer. Mais tandis que la création par Tsimileza de son campement pastoral (*toets'aombe*) de Belindo à une quarantaine de kilomètres au nord-est d'Analamahery s'explique par les nécessités de transhumance. Cela n'est pas le cas de Tsimivogny et de Ngale qui, en établissant leur propre parc et hameau à quelques centaines de mètres de celui de leur père et quelques soient leurs motifs¹¹ se conforment au pattern culturel. Les vingt deux hameaux relevant des trois autres *famosora* Tandranatelo forment plusieurs quartiers du village voisin d'Antanandava (Heurtebize 1986, fig. 7: 35).

Les effectifs des hameaux sont de l'ordre de 20 à 25 ou 30 personnes, épouses des agnats et leurs jeunes enfants et adolescents des deux sexes non mariés compris. Les informations recueillies pour 17 des 22 hameaux Maromainte de la même généalogie¹² font ressortir leur composition et leur profondeur généalogique:

ENCLOS VIDE	1
PREMIERE GENERATION (DU DOYEN):	
(a).famille (seul) doyen:	13
(b).(a)+1 ou de 2 cadets:	2
(c) doyen seul	1
NOMBRE DE FILS RESIDENTS MARIES:	
aucun	2
1 fils	3
2 fils	7
3 fils	3
> de 3	1
PROFONDEUR GENEALOGIQUE:	
2 générations	3
3 générations	11
4 générations	1

Tableau 2.1: Composition des hameaux Tandranatelo Maromainte.

Les différences d'effectifs confirmées par les anomalies pyramides des âges que je ne reproduis pas reflètent la réalité des migrations avec une grande partie des jeunes hommes de la catégorie *lahilahy* partis pour plusieurs années "au nord" (un terme qui dans la région étudiée désigne plus particulièrement les hautes terres betsileo et merina et la dépression du Lac Alaotra).¹³ En 1990 l'enclos de Tara décédé était vide et le vieux Voma se retrouvait seul dans le sien soigné par une fille veuve ou divorcée. Suivant les hameaux la proportion des partants variait entre 30 et 50%. Cette émigration n'est pas définitive. Après dix, quinze ou vingt ans les émigrés reviennent. Les deux enclos sans fils étaient ceux de Voma et, celui nouvellement établi de Tsimivogny fils de Lahimpolotse qui n'a qu'une fille et tardera pas à être rejoint par un ou deux de ses jeunes frères. Le hameau de quatre générations d'Androvontsy est celui de Magnonja le prêtre ancestral plus que centenaire avec un fils non marié et la famille de procréation de l'un de ses petits fils (*zafe*) né d'un cadet du précédent et dont les propres enfants des deux sexes déjà adolescents sont les arrières petits enfants (*zafamily*) de Magnonja. Deux hameaux, ceux de Lahimpolotse et de Tratse incluent les familles de procréation de plus de trois fils. Je ne les ai pourtant pas classé dans la même catégorie car si Tsimileza et Tsimivogny se partagent effectivement entre leurs enclos personnels et celui de leur père peuvent être considérés comme continuant à en faire partie, cela ne me semble plus être le cas de Ngale le fils de Tratse qui résidant avec ses deux épouses et un frère cadet marié dans son enclos (*toets'aombe*) s'est définitivement séparé de celui de son père.

Ces éléments font ressortir que les hameaux sont le plus souvent composés de la famille (polygynie du moment) du doyen dont l'âge varie entre quarante et soixante ans et des familles de procréation de deux de ses fils. Généralement les autres fils ont créés leur propre hameaux. Dans ce cas la ligne (*tarike*) d'aggrégation est celle du doyen. Il est rare qu'un frère cadet du doyen réside avec celui-ci, si cela se produit (comme dans le cas étudié de Lahimpolotse et de Kambola) le *tarike* d'aggrégation va être définie au niveau de leur père (en l'occurrence Leake).

LE HAMEAU DE LAHIMPOLOTSE

Les résidents du hameau de Lahimpolotse appartiennent à la lignée (de filiation) *tarike* de son père Leake. Avec une quarantaine de personnes enfants compris, le hameau est plus peuplé que les autres hameaux de la région. Cette différence s'explique par les nombreux mariages polygynes de Lahimpolotse, de ses trois fils aînés (Tsimilesa, Retsihisatse et Tsimivogny) et de son demi-frère Kambola.¹⁴ Les relevés d'Heurtebize mis en rapport avec la généalogie 2.1 permettent de donner une description de l'état du hameau en 1990 et en Juin 1991 et de reconstruire les situations de 1965, de 1975 et de 1985.

Fig. 2.1: Les résidents du hameau.

Je n'ai noté sur la généalogie que ce qu'il faut connaître des mariages polygynes simultanés et/ou successifs des agnats adultes du hameau dont l'ordre est indiqué par les chiffres qui suivent les noms de leurs épouses. A l'exception de Tataha revenue en 1989 après un dernier divorce vivre auprès de son frère germain Kambola, je n'ai pas représenté les soeurs et filles de Leake mariées hors du hameau dont je reparlerai à propos des alliances (chapitres neuf et dix).¹⁵ Les noms de certaines épouses qui ne figurent pas sur la généalogie apparaîtront dans les deux chapitres sur les alliances antandroy et, précisément outre l'instabilité des unions, ces "manques" mettent en évidence la double morphologie de leur habitat. Les adolescents et jeune adultes se partagent une partie de l'année entre leur hameau paternel au village et des campements (*kialo*) ou installations plus permanentes (*toets'aombe*) sur les lieux de transhumance tels que Belindo. Ce qui a été le cas des trois aînés de Lahimpolotse (Tsimilesa, Resihisatse et Tsimivogny) et de leurs premières épouses. Kambola et Arivovelo ont passés des années en immigration.

La figure 2.1 dissimule le décalage des âges généalogiques et chronologiques des épouses de Lahimpolotse et de Kambola et de leurs enfants et petits enfants. Zelisoa et Marizety filles de Tsimilesa et Miltine aînée de Retsihisatse petites filles de Lahimpolotse sont nées les mêmes années que sa fille Colette et que Sambitery fille de son frère. Ses épouses langorody et Iadilie ont sensiblement l'âge de ses fils Tsimilesa et Retsihisatse dont elles sont culturellement les mères. Si l'on tenait compte des âges chronologiques la généalogie devrait être figurée ainsi:

Fig. 2.2: Le décalage des âges chronologiques et généalogiques.

Le hameau de Lahimpolotse n'est pas différent des autres hameaux de la région et s'oriente de la même façon dans le sens sud/nord mais les maisons ou cases marquant partout dans leur grande longueur une déclinaison de 20° vers l'est qui, avec les constructions successives, tend à s'accroître sans que personne ne s'en aperçoive, donne pour l'ensemble des hameaux une direction générale sud-ouest/nord-est. L'Androy et le pays Mahafaly¹⁶ se singularisent du reste de Madagascar en considérant comme direction privilégiée et auspiciuse non pas le nord mais le sud. L'est demeure comme partout ailleurs la direction des ancêtres. Le sud étant supérieur au nord et l'est à l'ouest (S>N et E>O) ces directions orientées déterminent l'implantation des maisons de prestige des première (*valy be*, lit grande épouse), deuxième (*valy ivoe*, lit. "épouse du milieu") et troisième épouse (*valy masay*, lit. "petite épouse"). Souvent construites souvent en planches jointives de *fantsiolotse* et toujours établies au sud, au centre et au nord des hameaux¹⁷ et immédiatement au sud/sud-ouest des parcs à zébus de l'aîné de leurs fils, les maisons des épouses du moment du doyen sont immédiatement visibles. A l'intérieur sous-espaces

résidentiels correspondant aux familles matricentrées les maisons des épouses des fils mariés se disposent de la même façon avec celles du fils aîné au sud/sud-est, et, par ordre de naissance, celles des cadets vers le nord/nord-ouest.¹⁸ La fréquence des divorces et des remariages successifs vient perturber l'ordonnement idéal. Il est très rare que lorsque les fils sont eux mêmes mariés, leurs mères continuent à vivre dans la maison qu'elles occupaient à l'origine. Si, remariées et à nouveau divorcées ou veuves, elles sont revenues vivre auprès de leurs fils comme *ampela bantotse*, - une expression peu aimable que l'on peut traduire par "(vieille) femme ayant dépassé la ménopause" - la coutume prescrit que leurs cases soient construites à l'ouest de celle de l'épouse ou des épouses de leurs fils aînés.¹⁹ Cette localisation dramatise leur diminution de statut encore plus accentuée s'il s'agit des soeurs divorcées ou veuves revenues dans leur hameau paternel avec la même qualité d'*ampela bantotse* agnats qui, pourtant doivent de la même façon non seulement résider à l'ouest des épouses (la plupart du temps non-agnats) de leurs frères mais encore, lorsqu'elle est revenue auprès d'eux, au nord de leur mère divorcée. Lorsqu'un jeune frère ou demi-frère agnat du doyen vit auprès de lui (ce qui est le cas de Kambola) il occupe un espace résidentiel situé au nord de celui occupé par les fils de la dernière épouse de son frère aîné et s'organise sur le même pattern. Soit l'ordre suivant:

EPOUSES ACTUELLES DU DOYEN > ANCIENNES EPOUSES MERES DE FILS > SOEURS DIVORCEES.

Les agnats féminins mariées résident chez leur mari. A l'intérieur des sous-espaces résidentiels les habitations s'ouvrent vers le nord par une ou deux portes étroites. La porte de prestige sur le côté est de la paroi nord qui ne peut être empruntée que par l'épouse qui l'occupe ou son mari tend à disparaître. De plus en plus il ne subsiste que les portes nord-ouest et sud-ouest toutes deux banalisées.²⁰ A l'intérieur de la pièce unique dont les parois sont recouvertes de nattes les rares objets sont toujours entreposés à la même place mais les lits sur bâti de bois autrefois absents se généralisent. La disposition des dépendances par rapport aux habitations est toute aussi rigide avec les cuisines au sud ou à l'est, les greniers à provision (*riha*) à l'est et, lorsqu'ils existent, les poulaillers à l'ouest.²¹ Je n'ai numéroté que les habitations (à l'exclusion de leurs dépendances). La numérotation de la première à la dernière figure correspond en gros aux dates de construction. Elle ne peut être continue que pour la situation de départ de 1965; par la suite dans le même temps qu'elle enregistre les cases nouvellement construites elle n'enregistre plus les anciens numéros des habitations disparues.

LA SITUATION DE MAI 1990

Gravement malade au moment de l'enquête Lahimpolotse était soigné par sa seconde épouse Iadilie qui, constamment auprès de lui jusqu'à sa mort vivra prostrée suivant la coutume pendant les mois de deuils. Iangorody sa première épouse était temporairement absente. Une troisième et dernière épouse (sa onzième épouse chronologique) l'avait quitté au début de l'année. Lahimpolotse n'avait plus la propriété des zébus des parcs de l'enclos, qu'il avait suivant la coutume du *miavake* réparti au moment de leur mariage entre les trois aînés de ses fils. Tsimileza qui avait reçu le premier tiers en 1969-70 avait immédiatement construit un deuxième parc où il avait également placé ses zébus et ceux de son germain (Maharombake) reçus à leurs naissances et lors de leurs circoncisions. Maharombake étant mort en 1986 Tsimileza est devenu le seul utilisateur du parc conservant le zébus de son frère pour le compte des trois fils qu'il a adopté et qui vivent avec sa mère. Deux ans plus tard Retsihisatse reçoit le deuxième tiers du troupeau et construit le troisième parc de l'enclos. En 1978 Tsimivogny recevant le dernier tiers des zébus de son père les laisse où ils se trouvaient

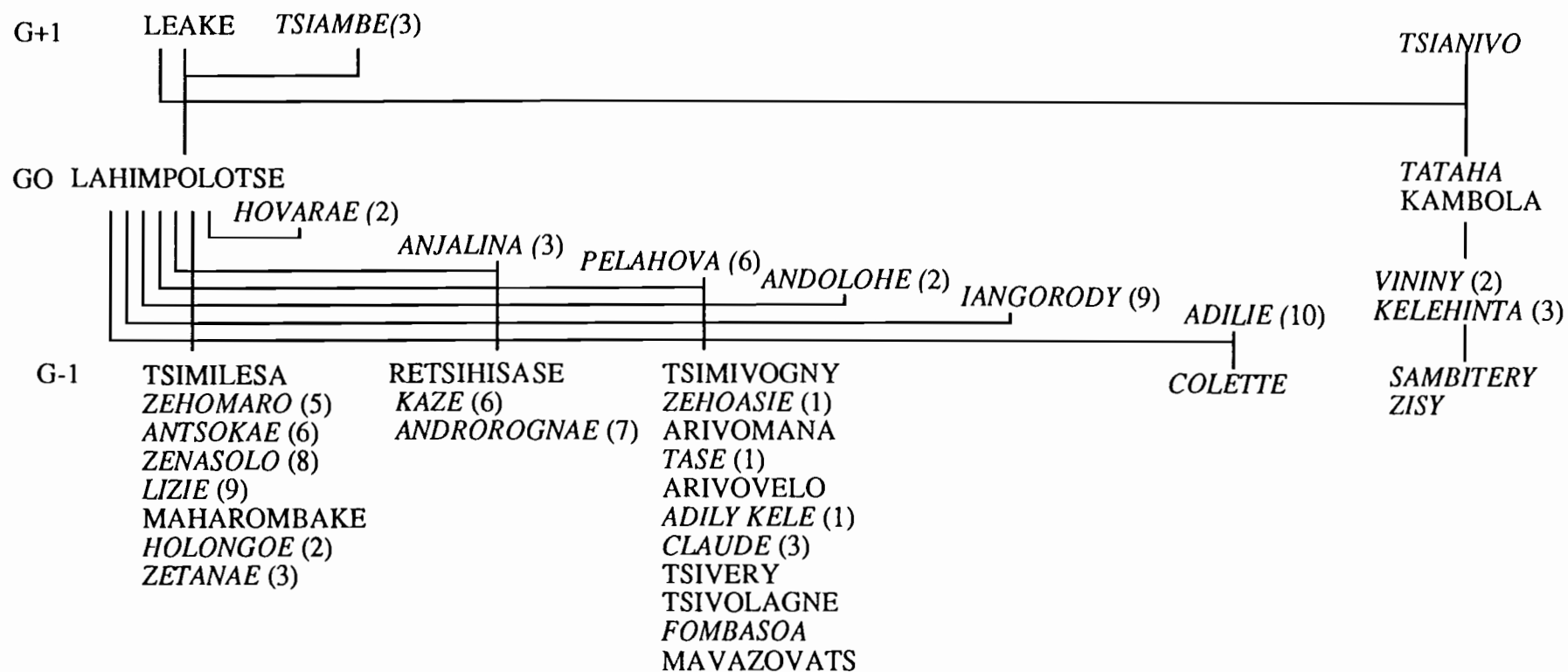


Figure 2.1: Les résidents du hameau

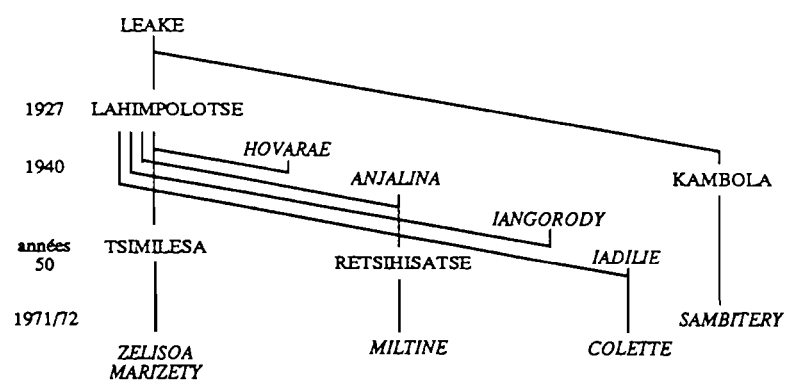


Figure 2.2: Le décalage des âges chronologiques et généalogiques

dans le parc de son père situé au sud de l'enclos et par conséquent au sud des parcs de ses deux frères aînés. Kambola qui n'a jamais eu beaucoup de zébus les laissés avec ceux de Tsimivogny dans l'ancien parc de Lahimpolotse. Depuis 1988 Tsimileza qui passe plusieurs mois par an dans son camp permanent de Belindo a partagé son troupeau ne laissant dans son parc d'Analamahery que les vaches et leurs veaux. Tsimivogny qui la même année a construit de l'autre côté de la rivière de sable qui traverse Analamahery à trois cents mètres de celui de son père un nouvel enclos et un nouveau parc se partage pour l'instant entre les deux résidences. Début 1990 pressentant la fin prochaine de son père Tsimileza et les siens étaient revenus auprès de lui.

Fig. 2.3: Le hameau en 1990.

Les pointillés marquent les extensions successives par rapport à 1975 et à 1985. Les lettres correspondent aux espaces résidentiels qui correspondent eux mêmes aux familles matricentrées et, avec les précisions déjà indiquées, aux parcs à zébu. Une double ligne entoure les (trois) maisons de prestige faites de planches de bois de *fantsiolotse* assemblées occupées respectivement par Pelahova une ancienne épouse divorcée de Lahimpolotse [3] et par Iangorody et Iadilie, ses épouses du moment [10 et 22]. Ces maisons de prestige sont l'un des privilèges du doyen de hameau. S'ils désiraient en construire une pareille son frère cadet et ses fils, devraient obtenir son autorisation. Les autres constructions sont des cases de blocs de boue séchée sur une armature de bois (*trano tany*) relativement confortables lorsqu'elles sont en bon état et que leurs parois intérieures sont revêtues de nattes ou des cases plus modestes en matériaux végétaux des (*trano setra*) qui se détériorent très vite. Les *trano setra* souvent construites par de jeunes garçons servent généralement de cuisine à leur mère ou à une autre épouse de leur père mais il arrive qu'elles soient habitées. Les deux cercles noirs représentent les mortiers collectifs, le plus ancien au sud de l'enclos et pratiquement le seul utilisé est un lieu de rencontre pour toutes les femmes épouses et soeurs des d'agnats du hameau. Les implantations des cases conformes à l'ordonnancement idéal (épouses actuelles > épouses des fils nés d'unions antérieures > anciennes épouses mères de fils > soeurs agnats) fait apparaître les trois sous-espaces résidentiels des fils de Lahimpolotse nés de ses trois épouses précédentes et, rejeté tout au nord, celui de son cadet Kambola. Les maisons des épouses actuelles (de Iangorody et de Iadilie) sont bien construites à l'est de celles des fils nés des épouses précédentes. Ces dernières lorsqu'elles ont choisi de revenir auprès d'eux sont installées à l'ouest des cases de leurs épouses (Hovorae, Anjalina, Pelahova et Vininy) et au sud de celle éventuellement occupée par une soeur veuve ou divorcée de leur ancien mari (Tataha). L'espace résidentiel de Lahimpolotse couvrant par définition la totalité de la superficie du hameau dont il est le maître (*tompon-tanà*), je décris à la suite les sous-espaces résidentiels de ses fils et de son frère Kambola en commençant par ce dernier. J'expliquerai les anomalies dans le sous-chapitre qui suit.

Le sous-espace résidentiel de Kambola

Kambola a passé une quinzaine d'années au Lac Alaotra avant de revenir à Analamahery. Divorcé en 1988 de Vininy il a construit une nouvelle maison à auvent pour sa nouvelle femme Kelehinta [23] et leurs deux bébés (garçons) nés en 1989 et en 1990. Le second âgé de deux ou trois mois était un *ajajà mena* (un enfant rouge) non encore considéré comme une personne. Après son divorce Vininy n'a pas quitté le hameau et continue à y vivre avec ses deux jeunes fils nés de Kambola [12]. Plus jeune que les trois anciennes épouses de Lahimpolotse, Vininy est néanmoins considérée

comme *ampela bantotse* puisque seul ce statut lui permet de résider dans l'enclos de son ancien mari. Sambetiry et Zisy ses deux filles aînées qui, jusqu'à son divorce vivaient avec elle, se sont mariées.

Le sous-espace de Pelahova et de ses enfants

L'espace résidentiel des enfants de Pelahova est théoriquement sous la responsabilité de son fils aîné Tsimivogny. En réalité ce dernier passant la plus grande partie de son temps dans son enclos personnel de l'autre côté de la rivière, Pelahova retient toute son autorité.²² Tsimivogny laisse une partie de ses zébus dans le parc qu'il partage avec ses frères et avec Kambola. Pelahova qui ne peut guère se reposer sur Arivomana souhaite que son frère jumeau Arivovelo émigré depuis une dizaine d'années revienne à Analamahery.

Après son divorce Pelahova n'avait pas quitté la maison de planches de première épouse que Lahimpolotse lui avait fait construire en 1955. Début 1990 cette maison non entretenue depuis des années cette maison était en si piètre état que Pelahova a été contrainte de l'abandonner pour s'installer avec ses quatre enfants adolescents (Tsivory etc.) dans la case de terre [19]. Construite en 1983 par Tsimivogny cette case qui, jusqu'alors servait de gîte de passage, était souvent occupée par les deux filles aînées de Pelahova fréquemment en visite dans leur hameau paternel. En 1980 pensant se marier Arivomana avait construit la case 20 pour sa future épouse (Tase) qui ne l'occupa que quelques semaines avant de repartir chez elle. Toujours célibataire au moment de l'enquête Arivomana prenait ses repas chez sa mère avec ses frères et soeurs cadets. Arivomana avait également construit la case non numérotée située près de l'angle nord-est du parc à boeuf qu'Iadilie utilise comme grenier à provision. En 1990 il terminait une nouvelle case à auvent [25] plus ambitieuse. En 1982 lors d'une visite au village son jumeau Arivovelo avait construit la case à auvent [21] pour son épouse Adily kede (la petite Adily) afin de la distinguer de sa belle mère (*rafoza*) Iadilie nouvelle épouse du père de son mari.

Le sous-espace de Tsimileza

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

La case à auvent [14] a été construite en 1981 pour sa deuxième épouse Zenasolo. Zetiaroe alors première épouse occupait la case [13] plus au sud. Lorsque Zetiaroe a divorcé, Zenasolo prenant sa place s'est installée dans son ancienne case [13] et a cédé la sienne [14] à la nouvelle dernière épouse (Lizie) de son mari. En 1990 Tsimileza et Lizie le plus souvent à Belindo n'occupant pas cette case, ils y ont logé Tataha, une soeur germaine aînée de Kambola qui après un troisième divorce, plutôt que de rester avec son seul fils d'une vingtaine d'années dans le hameau de son ancien époux, a préféré revenir dans son hameau d'origine avec le statut d'*ampela bantotse* agnat.

Il reste la case à auvent [24] qui commencée en 1986 par Maharombake pour sa deuxième épouse Zetanae avait été achevée la même année après sa mort par Tsimileza. Zetanae l'a occupée quelques temps avec ses enfants avant de les quitter pour se remarier. En 1990 la case [24] était souvent occupée par la mère de Tsimileza lorsqu'elle ne l'accompagnait pas à Belindo.

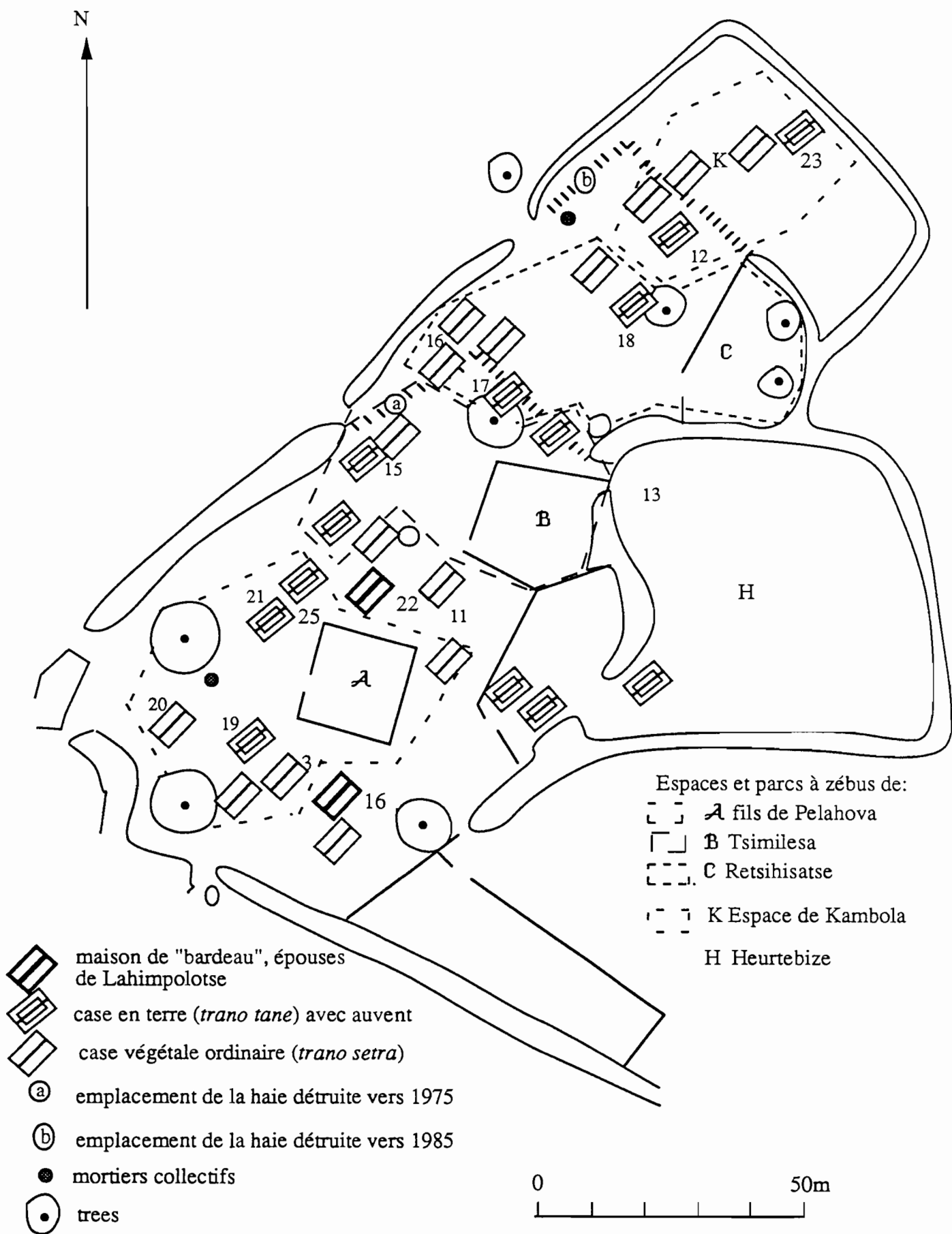


Figure 2.3

Le sous-espace de Retsihisatse

Retsihisatse est le fils unique de Lahimpolotse et d'Anjalina. Après son divorce Anjalina s'est d'abord remariée puis séparée a résidé quelque temps chez son père, dans l'un des hameaux du village d'Ankara avec les deux aînées (Miltine et Kirisy) de son fils nées de l'un de ses précédents mariages. Finalement elle est revenue s'installer auprès de lui à Analamahery dans une case en matériaux végétaux (*trano setra*) construite par son fils qui peu satisfait de son allure lui avait rajoutée un auvent. En 1990 Retsihisatse marié avec Kaze et Androrognae²³ s'apprêtait à en épouser une nouvelle. Travaillant à temps partiel avec Georges Heurtebize, Retsihisatse employait pour garder ses zébus un jeune et lointain parent (agnat) de sa mère qui, seul salarié (*mpikarama*) du hameau, était hébergé par Anjalina [16]. Au moment de l'enquête Anjalina logeait sa petite fille Miltine qui, enceinte, était selon la coutume revenue accoucher de son premier enfant dans le hameau de son père. Miltine chez sa grand mère depuis près de trois mois semblait peu pressée de rejoindre son mari.

La case de terre à auvent [17] construite par Retsihisatse en 1978 pour son épouse (et cousine croisée) Pinde est devenue après le départ de cette dernière celle de Kaze qui y vit avec leurs trois jeunes fils et la dernière née de quatre mois. Androrognae la deuxième épouse occupe la case de terre à auvent [18] construite pour elle en 1984. Sans enfants elle partage son habitation avec Kirisy fille de son mari et soeur germaine non encore mariée de Miltine.

L'EVOLUTION DU HAMEAU

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

La situation en 1965

L'enclos ne comprend que cinq habitations avec pour les maisons [1] et [3] un grenier à provision (riha) attenant:

Fig. 2.4: Le hameau en 1965.

Leake père de Lahimpolotse est mort en 1952 dans un enclos situé à quelques centaines de mètres de l'enclos actuel. Les deux maisons en planches jointives de Tsiambe [1] divorcée de Leake au moment de sa mort et de Tsianivo [4] qui l'a assisté jusqu'au dernier moment sont construites à l'ouest de celles de leurs fils. Tsiambe héberge trois petits fils (Tsimilesa, son frère germain Maharombake et leur demi-frère Retsihisatse) nés de deux épouses précédentes divorcées de Lahimpolotse (Hovarae et Anjalina). Tsianivo, dernière seconde épouse de Leake vit à côté de son fils Kambola né en 1940 et encore célibataire. Lahimpolotse est, à ce moment, marié avec deux soeurs utérines: Pelahova et Andolohe. Pelahova a quatre enfants et Andolohe n'en a pas.

La situation en 1975

Fig. 2.5: Le hameau en 1975.

Les deux veuves de Leake occupent les mêmes maisons. Lahimpolotse toujours marié avec Pelahova sa première épouse a divorcé d'avec Andolohe dont la case 4 est tombée en ruine. Il vient d'épouser Iangorody épouse du milieu et Iadilie dernière épouse pour lesquelles il a construit les cases [6] et [7]. Iangorody n'a pas d'enfant. Iadilie a une fille Colette. Kambola marié avec Vininy à laquelle il a construit une cuisine vit avec leurs deux filles Sambetiry et Zisy dans la même case [5].

Les trois fils aînés de Lahimpolotse sont mariés et passent la plus grande partie de l'année dans le campement permanent de Tsiabà. Tsimilesa est à ce moment marié avec Antsokay et Zehomaro pour laquelle il a construit la case [8]. A tour de rôle ses deux épouses hébergent ses deux filles aînées (Zelisoa et Marizety) nées de deux unions précédentes. Maharombake et Retsihisatse qui résident à Tsiabà n'ont pas de cases à Analamahery. Maharombake vient d'avoir un fils de son épouse (Holongoe). Les deux filles (Miltine et Kirisy) de Retsihisatse qui vit seul avec son épouse du moment (Satriaze) se trouvent à Ankara auprès de sa mère Anjalina. Leur demi-frère Tsimivogny vit dans le hameau d'Analamahery où il a construit la case [9] et la cuisine attenante pour sa femme Zehoasie et leur fille Bakole.

La situation en 1985

Fig. 2.6: Le hameau en 1985.

Tsianivo veuve de Leake est toujours vivante. Tsiambe n'est plus. Lahimpolotse a divorcé d'avec Pelahova qui continue à vivre avec leurs cinq derniers enfants (Tsivory etc.) dans la même maison [3]. Iangorody devenue première épouse a quitté la case de terre [11] qu'elle occupait pour la nouvelle maison de bardeau [10] que son mari vient de lui construire au sud du hameau et immédiatement à l'est de celle de Pelahova. Iadilie et sa fille ont laissé l'ancienne case [7] qu'elles occupaient pour aménager la case [11] en piètre état que Iangorody vient de quitter. Iadilie devra attendre 1988 pour que Lahimpolotse lui fasse construire, à peu près sur le même emplacement, une maison de planches. La case [11] avait été construite quelques années avant par un salarié de passage pour le compte de Tsimilesa. Celui-ci réalisant soudainement qu'elle était improprement située à l'est (et non à l'ouest) de la case [6] occupée depuis 1975 par la nouvelle épouse (Iangorody) de son père, s'est vu contraint de procéder à un échange. Iangorody cède sa case [6] à la mère de Tsimilesa (Hovarae) pour occuper la nouvelle case 11. La mère de Tsimilesa n'occupera pratiquement jamais la case 6 que, quelques années plus tard, Iadilie utilisera comme cuisine.

Kambola vit toujours avec Vininy et leurs trois enfants (ses filles Sambetiry et Zisy et un jeune enfant) dans la maison à auvent [12].

Vers 1980 Tsimilesa construit la case [13] pour sa première épouse Zetiaroe et un an plus tard la case [14] pour sa dernière épouse Zenasolo. Ses deux filles aînées (Zelisoa et Marizety) continuent à alterner entre les deux cases des nouvelles épouses (*rene kely*)²⁴ de leur père. Maharombake commence à construire la case [15] pour son épouse Zetanae et leurs trois enfants. Le fils aîné de Maharombake né de sa précédente épouse (Holongoe) vit avec eux. Gravement malade Maharombake ne terminera pas cette maison qui, jamais habitée, sera achevée après sa mort par Tsimilesa.

La case [17] construite par Retsihisatse en 1978 pour sa cousine croisée Pinde qu'il venait d'épouser est devenue en 1985 celle de sa nouvelle première épouse Kaze et de

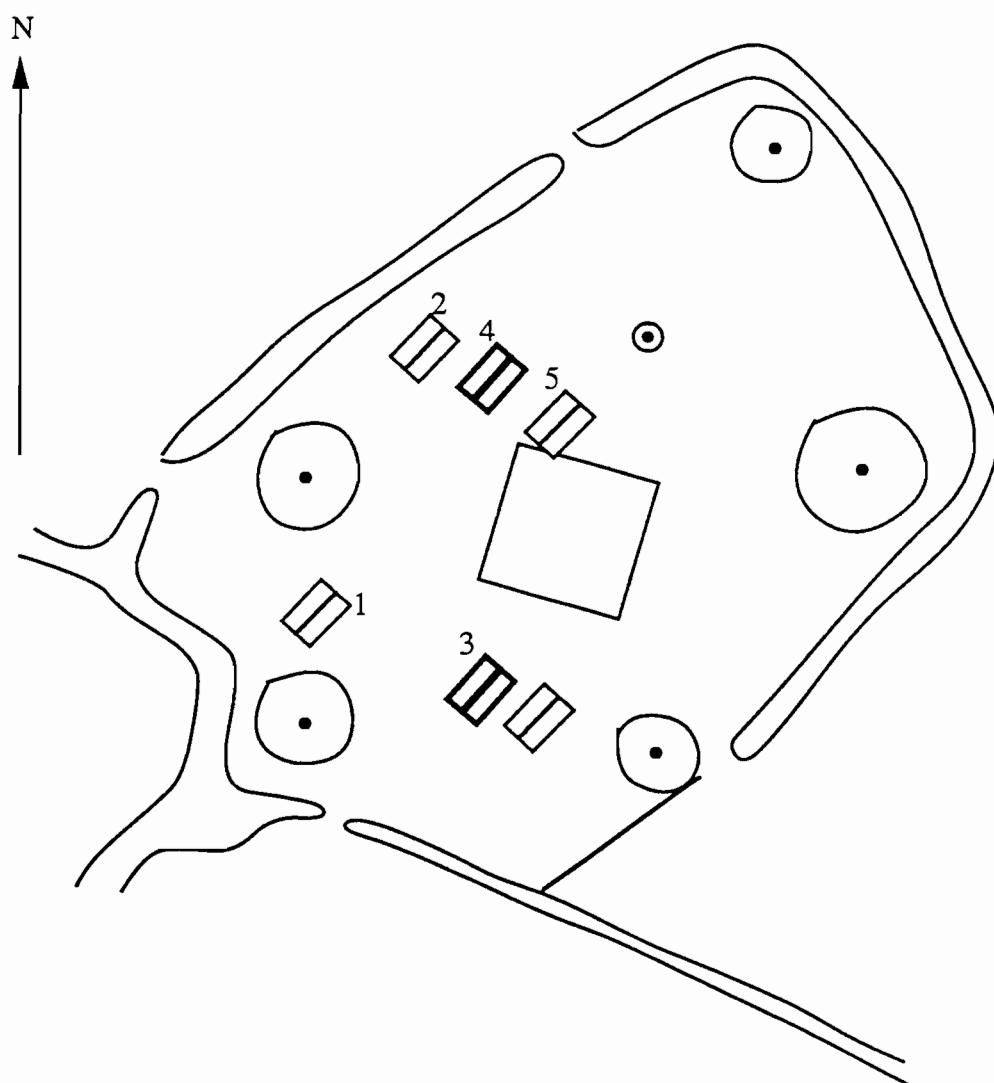
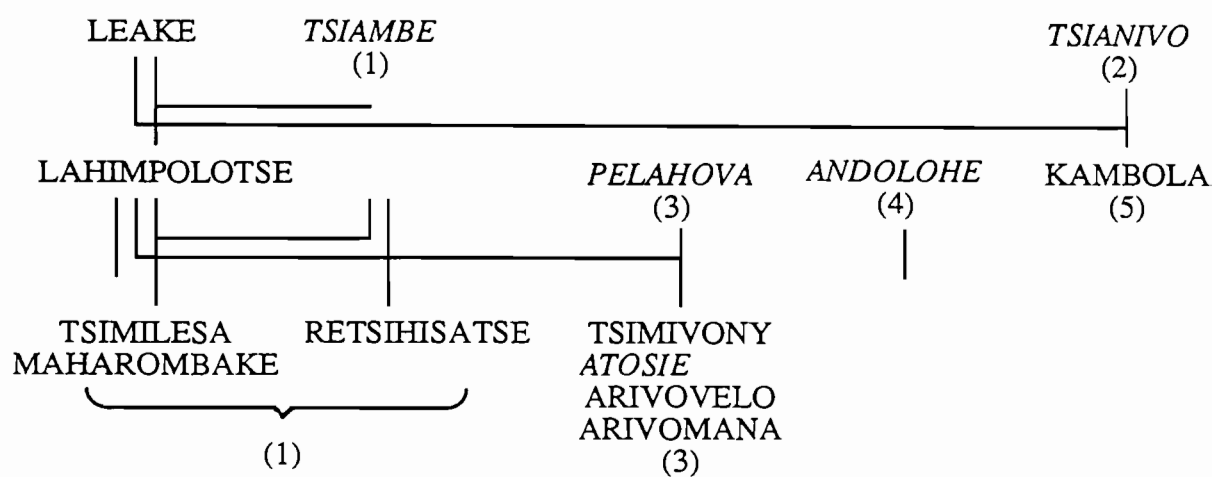


Figure 2.4: Le hameau de Lahimpotse en 1965

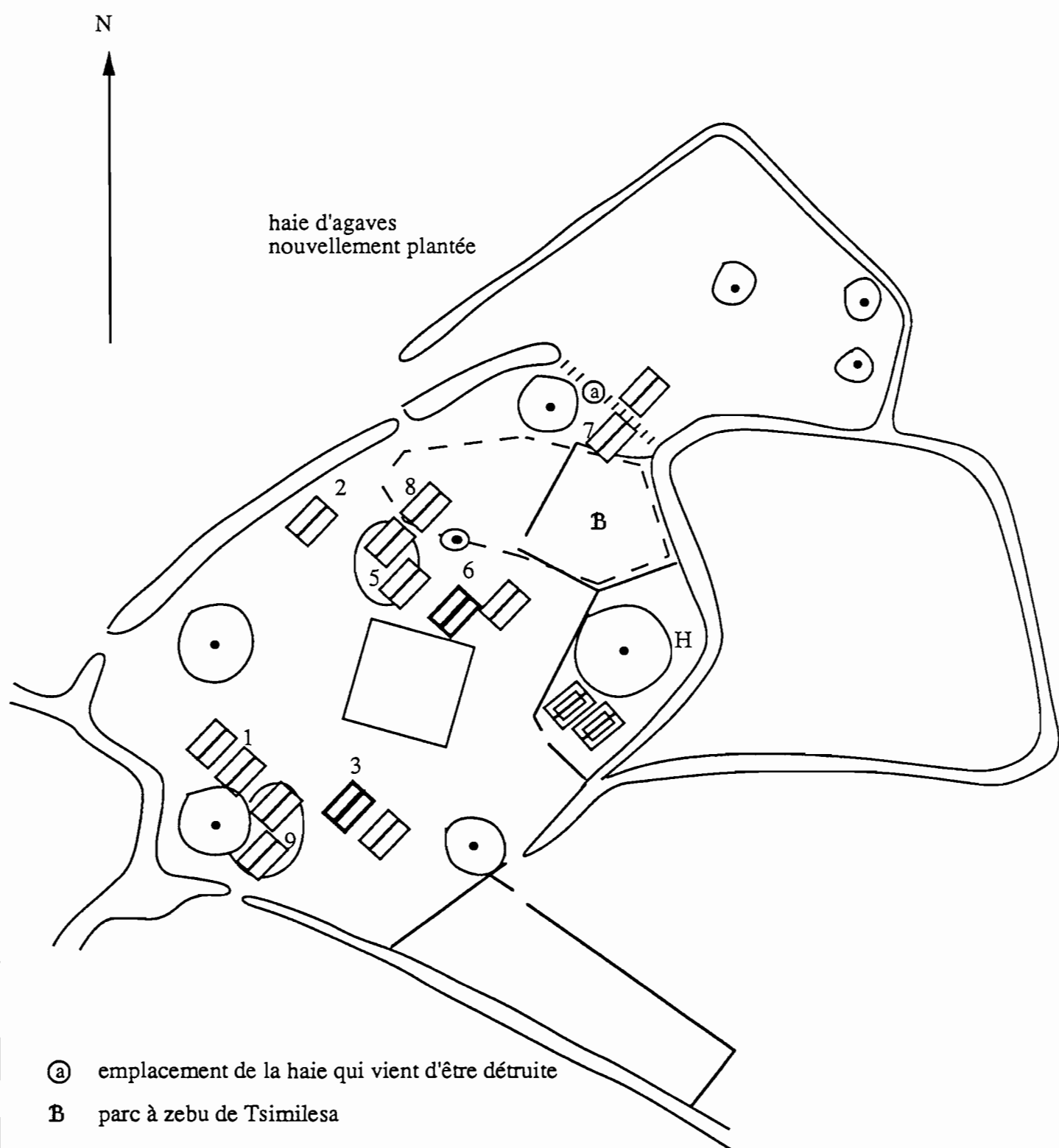
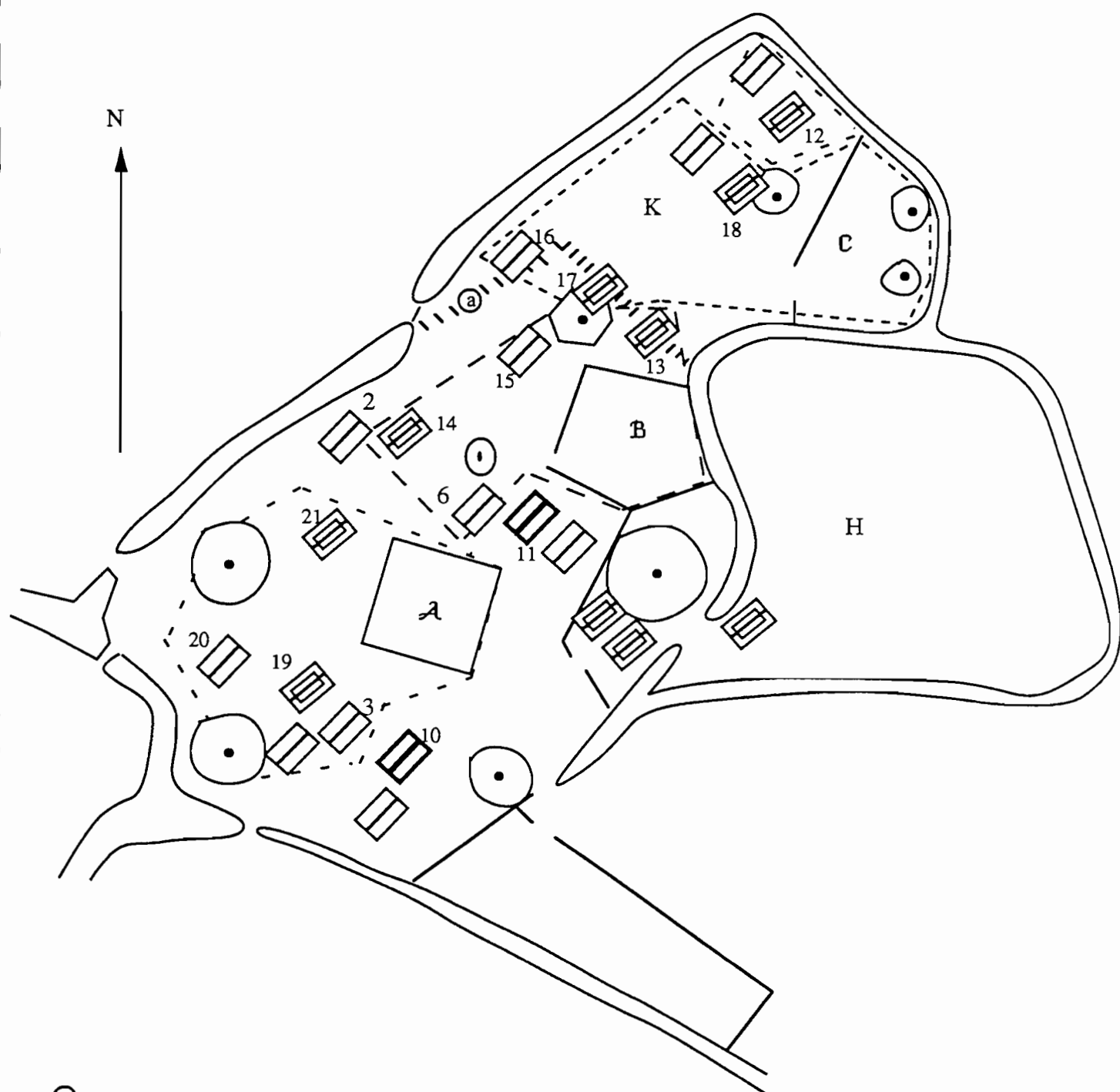


Figure 2.5: Le hameau de Lahimpolotse en 1975



Ⓐ emplacement de la haie détruite vers 1975

Parcs à zebus de:

A Tsimivony

B Tsimilesa

C Retsihisatse

Figure 2.6: Le hameau de Lahimpolotse en 1985

leurs deux enfants. Androrognae la seconde épouse est installée dans la case [18] qu'il lui a construite en 1984. Le sous-espace occupé par Retsihisatse comprend encore la case [16] plus simple construite pour sa mère Anjalina revenue à cette époque vivre auprès de lui avec ses deux filles aînées (Miltine et Kirisy) qu'elle a toujours élevées.

Tsimivogny construit la case [19] pour son épouse Zehoasie et leur fille Bakole pour remplacer l'ancienne case [8] improprement édifée au sud de celle de la première épouse du moment (Iangorody) de son père. En 1980 Arivomana construit la petite case [20] pour Tase dont il se séparera en 1985. En 1982 son frère jumeau Arivovelo construit la case [21] pour sa première épouse Adily kede.

LE HAMEAU APRES LA MORT DE LAHIMPOLOTSE

Lahimpolotse est mort en Juin 1990, son corps a été gardé plusieurs mois dans le hameau avant d'être placé dans un cercueil et porté au tombeau. Pendant tout ce temps la position de doyen est vacante. Conformément à la coutume Kambola n'a succédé à Lahimpolotse qu'après l'accomplissement du dernier acte symbolique qui, ordonné au tombeau par un Tsimahaivelo marque la séparation définitive du mort d'avec les vivants.²⁵ La figure établie par Heurtebize reproduit la situation de 1971:

Fig. 2.7: Le hameau en Juin 1991.

Leur veuvage terminé, Iangorody et Iadilie les deux épouses de Lahimpolotse ont définitivement quitté Analamahery. Il ne pouvait pas en être autrement puisqu'Iangorody était sans enfants et que Iadilie n'était mère que d'une fille (Colette) d'ailleurs mariée et partie ailleurs. Iangorody souvent absente du vivant de son mari l'a été tout autant après sa mort jusqu'à son départ définitif. En revanche conformément à la coutume Iadilie a, depuis le jour de la mort de Lahimpolotse jusqu'à son enterrement, vécu prostrée dans une minuscule case-abri de *setra* construite pour elle par son gendre (*vinanto*) le mari (et cousin croisé) de sa fille. Cette case non numérotée sur la figure est située au sud de la maison de planche rénover [3] de Pelahova.

Pour l'instant Kambola nouveau doyen continue à résider dans la partie nord de l'hameau (et non, comme il le devrait, au sud). Chacun sait que cette situation ne peut être que provisoire. Kambola vit avec Kelehinta et leurs deux jeunes enfants dans la case [23]. Son ancienne épouse Vininy dont il s'est séparé en 1988 et leurs deux fils n'ont pas quitté leur ancienne case [12]. Début 1991 Kambola a construit pour sa soeur Tataha la petite case de terre [26]. Depuis son retour définitif dans le hameau, Tataha occupait la case [14] construite par Tsimilesa qui a été définitivement reprise à la fin de l'année précédente par la mère de ce dernier (Hovorae).

En Janvier 1991 quelques mois après la mort de Lahimpolotse la maison de planche [10] en excellent état de sa première épouse Iangorody où il est mort a été brûlée avec la cuisine attenante. Il reste la maison [22] de sa seconde épouse Iadilie qui constituant la pièce d'héritage (*lova*) la plus importante est attribuée à Tsimilesa le premier fils aîné. Dès le départ définitif de l'épouse de son père Tsimilesa démonte la maison qu'elle occupait, la déplace et la réassemble à une quinzaine de mètres plus au sud pour en faire la maison de Zenasolo sa première épouse²⁶. Zenasolo cède la case à auvent [13] qu'elle abandonne à Lizie la co-épouse suivante. Dans le même mouvement l'ancienne case [14] de Lizie réputée appartenir à la mère de Tsimilesa (Hovarae) mais qui l'année précédente avait été occupée par Tataha devient celle des trois fils adolescents de Maharombake que Tsimilesa a adopté et sa mère Hovorae s'installe avec les deux plus jeunes fils de Maharombake dans la nouvelle case [24] correctement placée au nord et un peu à l'ouest des précédentes. (Tataha on le sait occupe la nouvelle case [26] également correctement disposée).

Retsihisatse a maintenant trois épouses. La première Kaze occupe la case à auvent [17]; la seconde Androrognac devenue épouse du milieu la case à auvent [18] et la dernière une nouvelle maison de briques - la première du genre à Analamahery [27] propre, qui bien qu'elle soit implantée au sud de celles de ses deux co-épouses aînées ne peut manquer d'exciter leur jalousie. Pas de changements pour la case [16] de sa mère (Anjalina) correctement construite à l'ouest de celles de ses épouses.

La maison de planches [3] de Pelahova a dû être déplacée. Fin 1990 elle était en si mauvais état qu'elle n'était plus habitable et Pelahova qui s'était installée dans la case [19] de son fils Tsimivogny l'utilisait comme cuisine. En outre construite tout à côté de la maison d'langorody [10] où Lahimpolotse était mort destinée à être brûlée, il apparaissait évident qu'elle ne manquerait pas de brûler par la même occasion. Remontée et rénovée quelques mètres plus loin elle est à nouveau occupée par Pelahova tandis que la case [19] qu'elle a libérée abrite le jeune couple de son fils Tsivery marié en Janvier 1991. Fin 1990 Tsivery avait, en prévision de son prochain mariage, construit la case de terre [28] qu'il avait au dernier instant abandonnée pour la case [19] laissant la case qu'il avait construite à son jeune frère Tsivolagne nouvellement marié ce qui correspond bien à l'ordre d'ainesse. Tsivolagne a construit la petite maison non numérotée tout en bas et à droite du schéma qui, utilisée comme grenier à provision par sa mère Pelahova, peut servir à l'occasion de gîte de passage. Arivovelo de retour à Analamahery après plusieurs années dans le nord s'y est réinstallé et a bâti en 1991 une nouvelle case à auvent [29] pour sa première épouse qui, depuis le départ de Iadilie n'est plus Adily kede mais simplement Adily. Aménageant dans sa nouvelle case Adily abandonne celle qu'elle occupait [21] à sa co-épouse (Claude) dernière femme de son mari. Arivomana toujours célibataire s'étant installé dans la case [25], son ancienne case [20] sert de cuisine à Adily. L'ancienne case non numérotée située au nord-est du parc des enfants de Pelahova et de Kambola également construite par Arivomana sert de cuisine aux épouses d'Arivovelo et de Tsivolagne. Quant à Tsimivogny l'aîné de Pelahova il semble s'être définitivement installé dans son nouvel hameau.

LES EXPLICATIONS DES ANOMALIES

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

La décision de Pelahova de ne pas quitter sa maison [3] du sud du hameau oblige Lahimpolotse qui ne peut pas s'y opposer à construire pour sa nouvelle première épouse (langorody) la case [10]. Ne pouvant par manque de place la construire au sud de celle de Pelahova, il la construit à quelques mètres à l'est (fig. 2.5 et 2.3) ce qui est acceptable. Après son divorce Kambola est contraint pour les mêmes raisons de manque de place de construire la case [23] de sa nouvelle épouse (Kelehinta) au nord (et non pas sud ou à l'est de la case [12]) de son ancienne épouse (Vininy) ce qui est aberrant et fautif.

Même cas pour les fils de Pelahova qui dans la confusion qui suit la mort de Lahimpolotse accumulent les fautes. Début 1991 Tsivolagne et sa jeune épouse occupent la case [28] improprement située au nord du parc à zébus que son frère aîné Tsivery vient d'achever, Tsivery qui se marie pendant la même période s'installe dans la

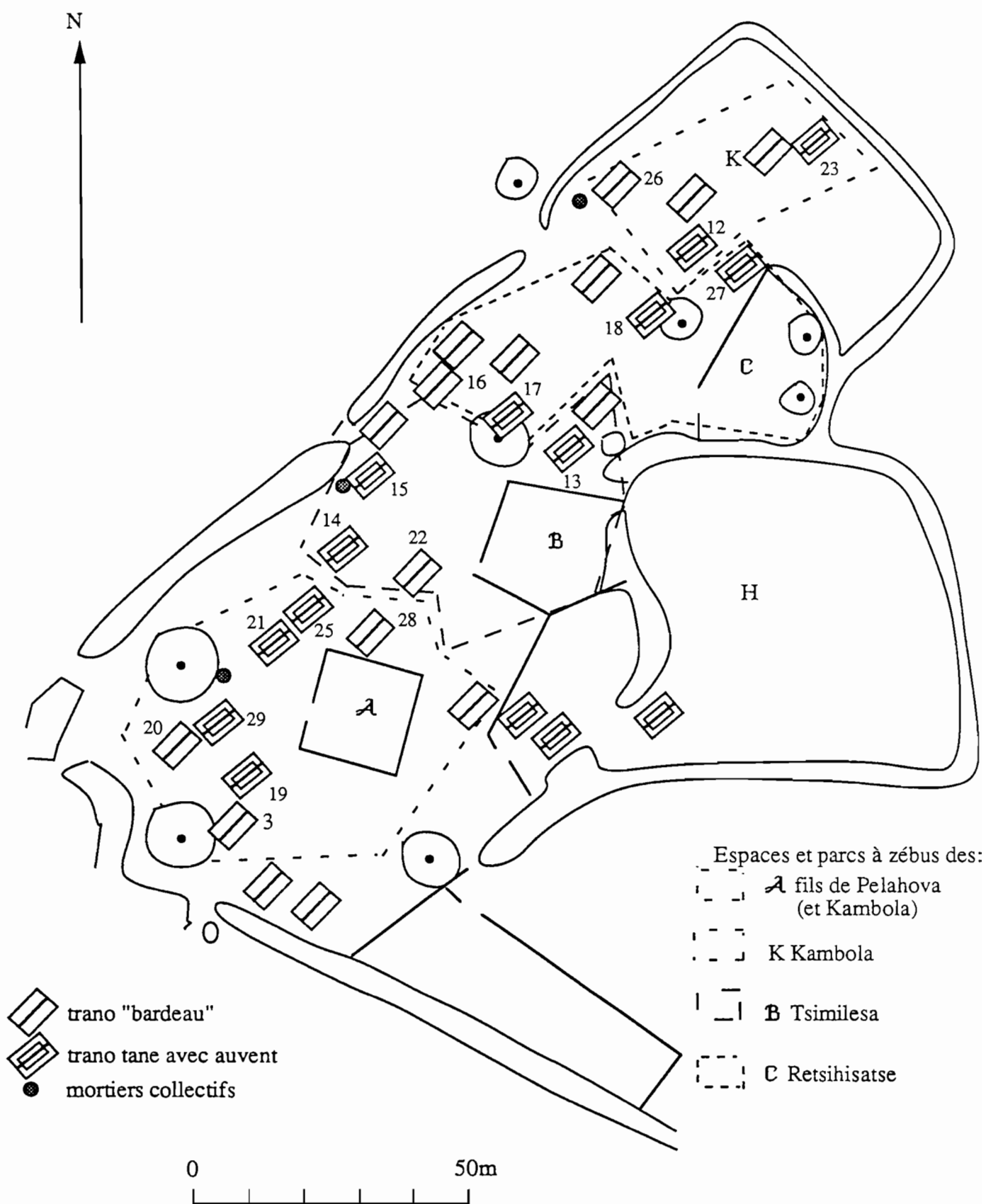


Figure 2.7: Le hameau de Lahimpolotse en juin 1991

case [19] que leur mère Pelahova occupait jusqu'à ce que son ancienne maison [3] soit déplacée et rénovée. Cette situation peu satisfaisante serait à peu près acceptable du fait que Tsimivogny leur frère aîné (je pense, certainement pour ne pas forcer sa mère dans une maison d'*ampela bantotse*) à construit un nouvel hameau dans lequel il réside et qu'Arivomana le frère qui le suit [25] n'est pas marié. Tout devient inacceptable avec le retour à Analamahery après plusieurs années d'émigration d'Arivovelo qui ne pouvant construire la case [29] de sa première épouse à l'est de la maison de sa mère et des cases de ses jeunes frères sur l'emplacement de l'ancienne maison mortuaire détruite par le feu de son père, est obligé de la construire à l'ouest.

La localisation du parc à zébus que les fils de Pelahova partagent avec Kambola au sud du hameau s'explique au départ par la même décision de celle-ci de rester auprès d'eux et également par l'institution du *miavake*. En maintenant sa place, Pelahova maintient celle de ses enfants. A l'inverse en choisissant de partir les mères de Tsimilesa et de Retsihisatse ont perdu (au moins pour un temps) avec leurs places celles de leurs fils. Ceux-ci presque adolescents au moment du divorce ont été élevés dans le hameau par la mère veuve de leur père (fig. 2.4) et, en quelque sorte, mis hors jeu. Effectivement ils passent la plus grande partie des années qui suivent en transhumance vivant dans les campements pastoraux. Lorsque, dans les années 80, ils reviennent s'établir à Analamahery, ils ne peuvent que s'installer qu'au nord de Pelahova et de ses enfants. La séquence gouvernée par la coutume du *miavake* est la suivante:

Au moment du divorce de leurs parents, Tsimilesa, son frère cadet depuis décédé et son demi-frère Retsihisatse ont une quinzaine d'années. Elevés par leur grand mère paternelle lorsqu'ils sont à Analamahery ils passent la plus grande partie de l'année en transhumance à Tsiabà ou ailleurs (fig. 2.9) avec une partie du troupeau paternel et ne rentrent pas à Analamahery lorsque Lahimpolotse y retourne. Conformément au *miavake* dès que Tsimilesa se marie Lahimpolotse lui remet une partie de son troupeau, le premier tiers puisque Tsimilesa représente le premier des trois groupes de frères germains nés de ses (trois) épouses lui ayant donné des fils. Tsimilesa et son cadet reviennent quelque temps à Analamahery et, Pelahova et ses enfants occupant le sud du hameau, déplacent la haie de clôture vers le nord pour construire un parc. Ils ne résident pas pour autant au village et laissant le parc vide repartent rejoindre Retsihisatse à Tsiabà. Deux ans plus tard Retsihisatse se marie et reçoit sa part. Fils unique, Retsihisatse installé à Tsiabà et ne se donne pas la peine de construire un parc dans le hameau d'Analamahery. Au début des années 80 Tsimivogny le l'aîné de Pelahova se marie et reçoit la gestion du dernier tiers du troupeau qu'il laisse tout simplement dans le parc où il se trouve à quelques mètres de la maison et des cases de sa mère et de ses germains. Les quelques zébus de Kambola émigré au Lac Alaotra confiés à Lahimpolotse y restent. 1980 représente pour les résidents du hameau une année cruciale avec les réinstallations de Tsimilesa et de son frère (Maharombake), de Retsihisatse et de Kambola et le retour des deux mères des premiers. La construction des nouvelles cases oblige à deux nouveaux déplacements de la haie de clôture vers le nord.

Je pense que ces situations ne sont tolérées que parce qu'elles sont senties comme provisoires et dans le cas de Pelahova et de ses fils ne pourra être résolue que par leur départ définitif du hameau ce qui permettra à Kambola le nouveau doyen de s'installer à leur place auprès du parc où il abrite ses zébus. Le sous-chapitre qui suit me permet de préciser les idées qui sous-tendent ses arrangements et les réactions qu'elles suscitent.

L'ORDONNANCEMENT DES MORTS

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

- règle 1. (Les tombeaux étant orientés vers le nord) les hommes sont placés au sud et de préférence sur le côté est du tombeau et les femmes au nord (homme/sud>femme/nord) et de préférence sur le côté ouest du tombeau.
- règle 2. Les pères sont placés au sud de leur fils ou de leur fille (père>fils ou - a fortiori fille).
- règle 2 bis. Les mères sont placées au sud de leur fille mais (règle 1) au nord de leur fils (mère>fille mais >fils)
- règle 3. Lorsque le cercueil d'un père voisine avec le cercueil de sa fille, celui-ci est décalé vers l'ouest par rapport au cercueil de son père
- règle 3 bis. Lorsque le cercueil d'une mère voisine avec le cercueil d'un fils celui-ci est décalé vers l'est par rapport au cercueil de sa mère. (Heurtebize: Fig.10, p.165):

Le décalage qui symbolise l'évitement de l'inceste marque la supériorité est/homme>ouest/femme.²⁷

LES CO-RESIDENTS AGNATS ET NON-AGNATS

A l'intérieur des hameaux les co-résidents se répartissent en agnats masculins et féminins et en non agnats, qui, hors des cas rarissimes sont les épouses des premiers ou leurs anciennes épouses divorcées revenues vivre auprès de leurs fils:

Fig. 2.8: Les catégories et statuts des résidents.

J'ai noté "épouses" et non pas "non-agnats" car les épouses peuvent être étrangères ou apparentées soit par la parentèle (*longo*) soit par l'ancestralité partagée de *karaza* ou de *famosora*, c'est à dire des parentes agnats mais qui dans ces cas, les hameaux constituant des unités exogames (plus loin) sont obligatoirement originaires d'un autre hameau du *famosora* ou *karaza*. Les agnats masculins sont le doyen du hameau, ses fils, les fils de ses fils auxquels s'ajoutent éventuellement (tableau 2.1) un frère ou demi-frère agnat, ses fils et les fils de des fils. Les seuls agnats féminins résidents permanents sont des enfants et des adolescentes non mariées revenues après un dernier divorce ou veuvage vivre auprès de leurs frères avec le statut d'*ampela bantotse*, cette fois agnats. Rien ne distingue les statuts des *ampela bantotse* agnats ou non agnats, et dans les deux cas l'expression qui s'applique à des femmes ayant dépassé la ménopause qui ne se remarieront pas est peu gratifiante. La présence d'autres non-agnats est rarissime.

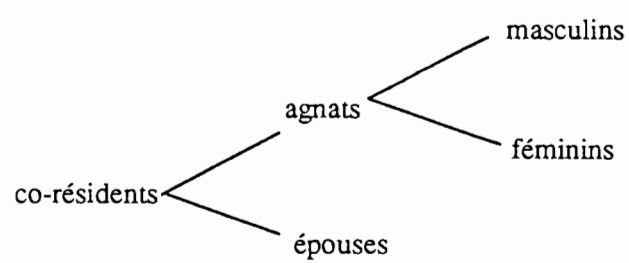


Figure 2.8: Les catégories et statuts des résidents

L'ORDONNANCEMENT SYMBOLIQUE DES CASES

Les relations de précedence entre les résidents des mêmes hameaux fondées sur l'ainesse ou l'antériorité des unions déjà matérialisées par l'implantation des habitations déterminent les attitudes et les conduites qui sont elles mêmes sous-tendues par la distinction des genres masculin et féminin et, pour les femmes, par le fait qu'elles sont ou non mères de fils. Les implantations des habitations matérialisent les statuts personnels et servent de guide aux attitudes et conduites interpersonnelles. La dispersion sur toute la longueur des hameau des maisons des première, deuxième et troisième épouses du doyen, symbolise son appropriation de toute la superficie du hameau et justifie son titre de *tompon-tanà*, de la même façon qu'il justifie l'appellation d'"épouse du milieu" de sa seconde épouse. Cette disposition est d'autant plus remarquable que les maisons de prestige construites en planches jointives de *fantsiolotse* des épouses du doyen contrastent avec la simplicité des autres cases de terres (et souvent la pauvreté des cases des *ampela bantotse*) du hameau. Les maisons de bois sont actuellement une prérogative des doyens de hameau, pour en construire une semblable son frère co-résident ou ses fils aînés devraient obtenir son autorisation. Tenus de partager équitablement leurs nuits entre leurs co-épouses, les doyens passent cependant la plus grande partie de leur temps dans la maison de leur première épouse construite au sud de l'hameau, en l'occurrence pour Lahimpolotse celle de langorody où il a vécu les derniers mois de sa vie. Deuxième épouse Iadilie qui le soignait se déplaçait sans cesse entre sa cuisine où elle préparait les repas de son mari et la maison de sa co-épouse aînée absente où se trouvait son mari. De la maison de langorody, Lahimpolotse découvrait d'un seul regard au travers des deux portes nord, la succession des groupes de cases et des (trois) parcs à zébus du hameau. Ce n'était le cas ni de ses fils dont les perspectives se réduisaient progressivement, ni a fortiori de la perspective de son frère Kambola dont la porte nord de la case s'ouvrait pratiquement sur les épineux de la haie de clôture.

L'ordonnancement spatial et/ou symbolique des hameaux antandroy qui matérialise l'ordre normal des choses ou, en malgache, du *lahatse*, que les gens savent déchiffrer instantanément et adapter en conséquence leurs conduites. Faute d'un tel guide, les antandroy qui ne parlent que des événements qui existent (*zava-misy*) et qu'ils ont vu avec leurs yeux (*hita maso*) auraient bien du mal à expliquer de la manière abstraite dont j'en rend compte les raisons de leurs conduites. Dès qu'ils se rencontrent dans les cases ou s'assemblent à l'occasion des rituels les gens reconstituent spontanément leur structure sociale avec dans tous les cas les hommes à l'est et les femmes à l'ouest, les plus âgés au sud, les plus jeunes au nord.

En dépit de la grande liberté apparente permettant par exemple à n'importe qui de couper un chemin pour y planter du maïs, en réalité les structures sociales antandroy sont rendues extrêmement rigides par la pression des normes. Un regard sur les figures successives montre que la disposition des cases est largement conforme à ce pattern. Les exceptions toujours explicables par des raisons matérielles n'en sont pas moins ressenties senties comme fautives, c'est à dire dangereuses parce que susceptibles de soulever la colère des ancêtres garants de l'ordre du *lahatse*. De 1965 jusqu'à sa mort en 1990 Lahimpolotse a toujours résidé au sud de son cadet Kambola et son fils aîné Tsimileza au sud de son cadet Retsihisatse. Les situations fautives déjà décrites dans lesquelles se trouvent Kambola et les fils de Pelahova qui sembleraient résulter d'une certaine insouciance s'expliquent par deux raisons:

N'intéressent que quelques membres des sous-espaces résidentiels elles ne menacent pas l'ordonnancement - toujours *lahatse* - de l'ensemble du hameau et le système d'autorité et de précedence qu'il sous-tend.

Chacun sait que résultant des arrangements hâtifs qui ont précédés et suivis la mort de Lahimpolotse elles sont temporaires, l'effectif du hameau allant devoir être redistribué.

Du vivant de Lahimpolotse, il en était autrement. Lorsqu'en 1976 Tsimilesa se rend compte que la case [11] qu'il destine à sa première épouse est située à l'est de celle de la deuxième épouse (Iangorody) de son père, conscient de la faute que cela constitue et des dangers encourus, il se hâte de procéder à l'échange décrit qui, de proche en proche, initie une série de changements qui l'impliquant lui même, ses épouses et sa mère se prolongent sur une quinzaine d'année avant d'aboutir enfin en 1990 à une disposition normale (épouses du père > épouses du fils > mère divorcée du fils) avec Iadilie (l'épouse du moment de son père qui a remplacé Iangorody) à l'est de ses propres épouses elles mêmes installées à l'est de sa mère

Les antandroy ont une appréhension matérielle et non intellectuelle des choses. Dans les cas rapportés les intéressés ne prennent conscience de l'existence de l'ordre du *lahatse* qui s'impose à eux qu'au moment où ne sachant plus où construire leurs cases, ils se rendent compte qu'ils sont sur le point ou en train de le transgresser. L'exemple des fils de Pelahova a montré que les anomalies qui au départ peuvent être produites par un enchaînement de situations parfaitement normales n'en produisent pas moins par la suite une situation qui ne l'est plus. La mort de Lahimpolotse a rendu des situations acceptables de son vivant parce qu'explicables par la procédure du *miavake* ou d'autres raisons, inacceptables. Kambola devenu doyen du hameau ne peut plus désormais continuer à résider dans la partie nord de l'enclos et, s'il continue à le partager avec quelques uns des fils de son frère, il est contraint de s'installer dans la partie sud auprès du parc attribué à Tsimivogny et à ses frères dans lequel il garde également ses zébus. Ceci implique tout simplement le départ de ces derniers, un départ que Tsimivogny a amorcé en créant son propre hameau. Son cadet Arivovelo revenu du nord construira probablement son propre hameau où avec son jumeau et, sans doute dans un premier temps ses deux derniers frères, il constituera un deuxième pôle d'aggrégation. Leur mère Pelahova vivra sans doute avec lui. Il est difficile de prévoir ce que feront Tsimilesa et Retsihisatse qui, pour l'instant, ne manifestent aucune leur intention de partir. Tsimilesa qui s'est installé avec ses trois épouses et les fils de son frère décédé au centre du hameau continue à se partager entre Analamahery et Belindo où il est possible qu'il finisse par s'établir. Retsihisatse, ses trois épouses et ses quatre jeunes fils très jeunes occupent la partie nord de l'enclos. Il est vraisemblable que dans une dizaine ou une quinzaine d'années il créera son propre hameau mais, les deux fils de Kambola étant très jeunes rien ne presse pour l'instant. Ceci d'autant qu'au moment du départ définitif de Tsimivogny et de ses frères, Kambola rétablira une situation normale en se réinstallant au sud de l'hameau où il garde d'ailleurs ses zébus.

Ces exemples illustrent suffisamment la pression des normes en montrant que, dès l'instant où l'implantation des habitations existantes ne permet plus d'implanter de nouvelles constructions sur leurs emplacements appropriés, les gens ressentent une gêne et une inquiétude qui les forcent à chercher de nouvelles solutions. Les figures 2.4 et 2.7 montrent que les derniers mariages de Lahimpolotse ont eu pour effet de créer deux (nouveaux) sous-espaces résidentiels intrusifs implantés à l'est de ceux occupés par leurs fils mariés nés de ses épouses précédentes. Dans le cas décrit Iangorody n'ayant pas d'enfants et Iadilie n'ayant qu'une fille, le problème disparaît avec leurs départs. En revanche si elles avaient été mères de fils, la co-présence de demi-germains relevant de deux familles matricentrées distinctes dans les mêmes parties sud et centre du hameau aurait occasionné le départ des uns ou des autres. Un dernier point, en me rapportant au tableau 2.1 et en me fondant sur des informations recueillies à Analamahery et aussi hors de l'Androy auprès d'antandroy immigrés, je

pense qu'à l'intérieur des familles matricentrées, les mariages qui déjà séparent les demi-agnats, séparent de la même façon les frères germains qui, dès que leurs propres fils deviennent adolescents, dont incités, s'ils ne l'ont pas fait plus tôt, d'établir leur propre parc et leur propre hameau. Il y a là sans doute un effet indirect de la coutume du *miavake*. Une fois de plus les mariages donnant naissance à des fils ne peuvent avoir pour effet que de séparer à terme les germains.

LES RELATIONS INTERPERSONNELLES

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

Les catégories d'âge et de sexe

Je ne reproduis pas les termes concernant les très jeunes enfants qui, avant l'âge de trois mois²⁸ réputés "enfants d'eau" (*zaza rano*), ne sont pas reconnus comme des personnes humaines. S'ils meurent leurs corps qui n'entrent jamais dans les tombeaux ancestraux peuvent être abandonnés à proximité de marécages ou de lieux humides:

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

Tableau 2.2: Les catégories d'âge et de sexe.

Ces catégories fondées sur des critères d'âge et de sexe et, tout autant sur celui de fertilité (fécondité/non fécondité) dénotent des statuts sociaux. Les *ajajà lahy* et *ajajà ampela* lit. "enfants masculin" et "féminin" aussi préoccupés qu'ils soient par les jeux sexuels restent, aussi longtemps qu'ils n'ont pas procréé, des enfants. En revanche une adolescente enceinte sera considérée comme une femme (*ampela*) et un

adolescent père d'un enfant comme un géniteur (*lahilahy*), ces deux termes emportent l'idée de procréation. En revanche, un jeune homme ou une jeune célibataire seront considérés comme *lahilahy* ou *ampela*. La majorité des migrants appartiennent aux catégories *ajajà lahy* et *lahilahy*; en principe les adolescentes et les jeunes femmes n'émigrent qu'en compagnie de leur père ou de leur mari. *Ondaty be* (lit. homme grand/âgé) et *ampela be* (femme grande/âgée) sont des termes respectueux qui désignent des hommes et des femmes ayant déjà des petits enfants (*zafe*). Il en est de même des appellations *Rangahe* et *Rakemba* largement utilisés en adresse. En revanche, lorsqu'ils sont utilisés comme des termes de référence ils s'appliquent à des hommes ou à des femmes socialement reconnus par leur fonction (doyens de hameau, prêtres ancestraux...), leur personnalité ou, simplement, parce qu'ils sont à la tête d'une nombreuse descendance²⁹.

Les relations entre agnats

Il y a lieu de distinguer les relations entre agnats de même sexe (père/fils, frère de père/fils de frère, frères ou demi-frères, collatéraux fils de frères et soeurs ou demi-soeurs) et les relations entre agnats de sexe différent (père/filles, frère/sœur ou demi-frère demi-sœur, collatéraux fils et filles de frères). Les relations entre agnats de même sexe appartenant à des générations différentes sont des relations de respect qui, dérivent davantage de l'ordre du *lahatse* et de l'éthos du *filongoa* que de l'autorité très limitée du père doyen du hameau qui, bien que je parle d'agnats, n'a rien de comparable à la *patria potestas* romaine. Lorsqu'une faute est commise le père obligé d'intervenir agit en sa qualité de mandataire des ancêtres. Sorte de *restitutio in integrum* l'indemnité qu'il impose vise à rétablir l'état antérieur. La gravité des manquements ou des fautes est proportionnelle au degré de proximité des relations. Toujours graves pour Ego s'il s'agit de son père ou des germains de son père, elle décroît s'il s'agit de ses germains suivant le degré de proximité culturellement reconnu. Les frères de même père et de même mère (*miharo-rae*, *miharo-rene*: lit. "mélanger le père, la mère") sont plus proches les uns de autres que les demi-frères nés du même père mais de mères différentes (*miharo rae fa tsy miharo rene*) qui sont eux mêmes plus proches que ne le sont les uns des autres des demi-frères utérins nés de la même mère mais de pères différents (*miharo rene fa tsy miharo rae*). Ces derniers à moins d'être nés de mariages patri-endogames, ne sont pas les uns pour les autres des agnats. Les relations entre agnats de sexe différents sont gouvernées par la plus grande retenue. Les frères et soeurs ne peuvent pas se toucher mutuellement la tête (ce qui est général et interdit à tous les parents quelques soient leur sexe) ou le corps et, en aucun cas un frère ne peut enjamber (*mandika*) sa sœur assise ou allongée ou même, en son absence, enjamber la natte sur laquelle elle dort. Ces actions seraient assimilées à un inceste.

Les relations entre agnats et non-agnats

Pour les co-résidents des hameaux il s'agit des relations entre époux et des relations réciproques des agnats avec les épouses non-agnats de leurs frères et de leurs fils. Les relations entre les fils et leurs mères non-agnats ou encore des agnats avec les anciennes épouses revenues vivre dans les hameaux avec le statut d'*ampela bantotse* entrent dans cette catégorie. Les relations réciproques entre les fils et les co-épouses de leur père considérées, (qu'elles aient ou qu'elles n'aient pas des enfants) comme des mères, sont marquées par des interdits réciproques absolus proscrivant tout ce qui de près ou de loin toucherait à la sexualité. De la même manière les beaux pères (*rafoza*) regardent leurs belles filles (*valin'anadahy*: épouses des fils) comme absolument interdites (*faly*). A l'inverse loin d'être interdites les relations réciproques entre beaux frères (*valilahy*) et belles soeurs (*ragnaotse*) sont des relations à plaisanterie permettant des libertés qui, en cas d'absence du mari peuvent

aller (de préférence secrètement) jusqu'à des relations sexuelles. Si elles sont découvertes la compensation à payer au mari offensé est bien moindre que s'il s'était agit d'un étranger.³⁰ Le respect à l'égard du père, de la mère et de leurs collatéraux exclut de les interpeller à distance (*mitoka*).

Les relations entre les épouses actuelles et anciennes

L'animosité des co-épouses suggérée par le terme de *rafe* ou *mpirafe* qui les désigne avec le double sens de co-épouse et de rivale est bien plutôt une animosité idéologique structurale (qui préfigure les lignes de fragmentation qui sépareront les descendants de leurs fils respectifs) qu'une caractéristique de leurs relations. A l'intérieur des hameaux les familles polygynes matricentrées des épouses et co-épouses des agnats masculins occupant des sous-espaces résidentiels distincts nettement délimités constituent des unités autonomes. Chaque co-épouse qui possède sa propre maison, son propre jardin et sa propre cuisine où elle prépare quotidiennement le repas de ses enfants et, à tour de rôle avec ses co-épouses celui de son mari, ne dépend nullement de ces dernières. Les inimitiés restent latentes. Lors du séjour à Analamahery le conflit larvé entre deux co-épouses se manifestait par l'absence alternée de l'une ou de l'autre.³¹ Ce cas paraît constituer l'exception et les relations quotidiennes des co-épouses à l'intérieur des hameaux notamment autour du mortier collectif paraissent aussi bonnes que possible. Si l'une est malade, absente ou empêchée, ses co-épouses ou, à défaut, celles des frères ou du père de son mari, viennent s'occuper de ses enfants. Les relations entre les anciennes épouses restées ou revenus dans le hameau après leur divorce et les nouvelles épouses de leur ancien mari sont souvent meilleures que les relations entre les co-épouses en exercice. Au point qu'il est courant que les jeunes enfants (*ajajà*) ou les filles adolescentes nés d'un précédent mariage résident chez l'une des épouses actuelles de leur père.

L'éthos antandroy exige que tous les demi-germains paternels nés du même père, traitent les co-épouses de leur mère, (qu'ils appellent "mère" -*rene* -) avec autant de respect que s'il s'agissait de leur mère véritable. Ils sont prêts comme les à travailler pour elles non seulement en leur construisant une cuisine, mais encore en leur rapportant du bois à brûler ou éventuellement en les aidant dans leur jardin.³² L'attitude est la même mais plus formelle à l'égard des soeurs et demi-soeurs de leur père et de ses frères revenues au hameau comme *ampela bantotse* agnats. En bref, la relative autonomie des familles matricentrées et les différences de statut des co-résidents ne suppriment pas une solidarité communautaire voire une convivialité à l'intérieur des hameaux. Cette convivialité se manifeste par l'émergence de groupements d'activité ad-hoc recoupant au travers des familles matricentrées. Ainsi, si les alliés *longo*, c'est à dire dans ce cas les parents les plus proches des familles d'orientation des deux conjoints: les père, mère et germains, sont reçus par la famille de procréation de leurs enfants, les arrangements concernant l'accueil des soeurs et des filles (agnats) mariées et de leurs enfants qui reviennent très souvent en visite dans leur hameau paternel, sont l'affaire de tous. Ces proches parentes sont indifféremment accueillies par leur père, par leur mère ou encore, si leur mère divorcée réside ailleurs, par l'une épouses actuelles de leur père. Au moment de l'enquête, Colette l'une des filles de Lahimpolotse et Miltine fille de son fils Retsihisatse, du même âge et toutes deux mariées l'année précédente, se trouvaient depuis quelques semaines dans le hameau où, conformément à la coutume, elles étaient venues accoucher de leur premier enfant. Colette se trouvait naturellement chez sa mère Adilie et Miltine chez (Anjalina) la mère de son père qui, si elle avait été remariée ailleurs serait revenue dans le hameau de son ancien mari pour l'accouchement de sa petite fille. L'unité des hameau est particulièrement marquée lors

des grands rituels de circoncision ou de mort avec la participation de tous leurs résidents.

LA SITUATION D'ETRE FEMME EN ANDROY

En Androy, et dans toutes les autres sociétés pastorales des sud, centre-sud et sud-ouest de Madagascar, le fait d'être homme ou femme détermine des cours de vie très différents. A moins qu'ils n'émigrent vers le nord, les hommes sont très peu mobiles. S'ils ne créent pas leurs propres hameaux, ils peuvent vivre et mourir dans celui de leur père. En sens contraire, la règle qui exige que les épouses suivent leurs maris dans leurs hameaux paternels (résidence post-maritale viri-patri-locale) combinée avec la fréquence des divorces et des remariages rend compte de la grande mobilité des femmes. Les mariages endogames de cousins croisés enfants de frères et de soeurs qui par définition ne résident pas dans le même hameau sont encouragés. Les mariages entre cousins parallèles patrilatéraux enfants de frères ou de collatéraux agnats sont acceptés à condition qu'ils aient été élevés dans des hameaux différents. Cette prescription n'a rien à voir avec le degré de collatéralité. A degré égal des collatéraux qui, avant de se marier, n'ont jamais été co-résidents peuvent se marier. S'ils l'ont été ils ne le peuvent pas. Chacun sait que les unités résidentielles forment pour les agnats co-résidents qui y vivent une unité d'exogamie.

En Androy plus qu'ailleurs les hommes occupent le devant de la scène mais leurs femmes soeurs ou épouses mères de fils déterminent la reproduction de la structure sociale. Cela veut dire que, pour exister socialement, les femmes doivent non seulement fécondes mais encore procréer des garçons. L'union stérile reste sans conséquence et, lorsqu'elle est dissoute par la mort ou le divorce, ne laisse guère plus de souvenir que les expériences sexuelles des adolescents. A l'inverse, dès qu'un fils est né et aussi longtemps qu'il vit, les deux familles de son père et de sa mère restent prises dans un réseau d'obligations et de contre-obligations rituelles réciproques qui ne sont pas affectées par la dissolution de l'union. Les frères de mères et les fils de soeurs restent des oncles maternels (*renelahy*) et des neveux utérins (*anak'ampela*) (chapitres neuf et dix). Même mère de fils la situation des femmes est remise en cause par les divorces. Les pères étant maîtres (*tompo*) de leurs enfants et tout particulièrement de leurs fils,³³ leurs mères divorcées doivent les abandonner. Si les enfants sont très jeunes elles sont autorisées à les garder avec elle chez leur père ou leur nouveau mari jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de trois ans. Après quoi elles les ramènent dans leur hameau paternel et les remettent à leurs pères ou, s'ils sont absents ou décédés à leurs plus proches parents agnats. Les mères ne sont jamais autorisées à retenir leurs ses fils (à moins qu'ils ne soient nés d'unions irrégulières). Absolument rigide pour les garçons la règle est plus souple pour les filles. Par exemple la quatrième épouse chronologique de Lahimpolotse divorce alors qu'elle est enceinte et accouche de sa fille Liatsara chez son nouvel époux. Dans ce cas, s'agissant d'une fille Lahimpolotse, n'a pas été empressé à récupérer l'enfant qui finalement est toujours restée chez le mari de sa mère, ce qui s'agissant d'un fils aurait été impensable. Les femmes antandroy se référant au même adage selon lequel les enfants appartiennent à l'homme trouvent ces situations parfaitement normales au point qu'il est courant qu'une jeune divorcée préfère confier ses fils en bas âge à la mère de son ex-mari voire à l'une de ses anciennes co-épouses et partir seule. Mais, à nouveau il est fréquent que s'agissant d'une fille la mère préfère l'amener avec elle et la confier à sa propre mère souvent remariée dans un autre hameau.

Si les hommes sont les maîtres et/ou responsables (*tompo*) de leurs enfants, de leurs troupeaux et des parcs à zébu, leurs épouses sont théoriquement maîtresses de leurs cases d'habitation qu'avant ou après leurs mariages leurs maris ont construit pour elles³⁴ ainsi que des parcelles de cultures sèches personnelles qu'elles cultivent à

l'intérieur du champ collectif (*tonda*) protégé comme les hameaux par une haie d'épineux. Heurtebize note qu'à la question, "A qui appartient ce champ ?" La réponse est toujours un nom de femme (ibid. 31). Cette affirmation ne vaut qu'aussi longtemps que, les épouses même divorcées continuent à résider dans le hameau de leur ancien maris. Si ce n'est pas le cas non seulement la femme divorcée doit abandonner la maison qu'elle occupe, mais encore, comme cela a été décrit, son départ force à des réaménagements à l'intérieur du hameau avec le maximum de mouvements si elle était la première épouse.

Les conceptions antandroy et plus généralement malgaches, qui regardent les femmes comme "donneuses" ou "sources de vie", les rendent naturellement responsables de la stérilité, une notion différente de celle de fécondité et de période féconde ou fertile de la vie qui, importante pour les hommes, l'est encore davantage pour les femmes. En revenant au tableau 2.2. des catégories d'âge et de sexe si le terme d'*ondaty be* et le titre de *Rangahy* ont la connotation d'hommes fertiles, l'emploi de celui d'*ampela bantotse* qui, s'applique à des femmes qui ne procréeront plus, n'ajoute rien - bien au contraire - à celles d'*ampela be* ou de *Rakemba*.³⁵ Seules les femmes ayant mis au monde des fils peuvent retourner vivre auprès d'eux comme *ampela bantotse*. Ce n'est le cas ni de langorody sans enfants ni de ladilie qui est mère d'une fille. L'une et l'autre n'ont pas d'autre choix que de retourner (sans enthousiasme) dans le hameau de leur père et/ou de leurs agnats. Il n'est pas concevable en Androy qu'une mère âgée veuve ou divorcée aille vivre auprès de l'une de ses filles à la charge de l'un de ses gendres. Dans cette société la seule garantie d'une femme stérile ou mère de filles réside dans le lien d'agnation qui les assure de pouvoir finir leur vie auprès d'un proche parent agnat à défaut de père, un frère ou un fils de frère. La règle non formulée selon laquelle une fille ne se marie pas en retour dans le hameau d'où vient sa mère fait que les mères sans fils et leurs filles seront dans leur vieil âge irrémédiablement séparées. La mère ne pouvant que se réfugier dans son hameau paternel chez ses frères ou fils de frères (disons hameau A), sa fille qui fait de même se trouvera dans son hameau paternel (B) par définition différent du hameau paternel (A) de sa mère. Des fils lui donneraient l'option supplémentaire d'aller auprès d'eux dans leur hameau paternel (C) (chapitre neuf). Une dure réalité qui confirme qu'être mère de fille n'est guère plus avantageux que d'être stérile. Outre que les femmes qui ne possèdent pas de zébus interviennent très peu dans les rituels, elles n'offrent jamais l'assurance de sécurité qu'offrent les hommes.

Il serait difficile d'appliquer la distinction analytique de Meyer Fortes à la société antandroy en affectant les hommes au domaine public³⁶ et les femmes au domaine ou sphère privée ou domestique. Si cela est un peu vrai dans le sens où les hommes propriétaires des zébus sont les seuls à pouvoir intervenir dans les rituels ancestraux qui fonctionnent sur ce médium, les femmes remplissent dans le domaine public deux fonctions cruciales. En qualité de filles et/ou de soeurs (agnats) elles mettent en relation leur hameau (donneur de femmes) d'origine et les hameaux (preneurs de femmes) dans lesquels elles ont procréé des fils. En qualité d'épouses tout en produisant les fils qui perpétuent la continuité des unités résidentielles, elles sont en même temps au point de départ des lignes de fragmentation qui séparent au départ les familles matricentrées les unes des autres, séparent par la suite les lignées formées par leurs descendants agnats (fig. 1.5).

LA TRANSHUMANCE ET LA PARENTE PAR LES FEMMES

Les zébus constituent la seule activité et la seule richesse des antandroy et, je l'ai dit, le seul médium des échanges rituels c'est à dire des transactions sociales jugées les plus importantes. Cela explique que dès qu'un antandroy revient d'émigration il convertit ses avoirs en zébus. Ce patrimoine facilement partageable leur permet d'échapper aux contraintes foncières auxquelles sont soumises les sociétés paysannes et tout particulièrement les sociétés rizicoles d'autres régions de Madagascar. Si cela constitue un avantage, la société antandroy subit en revanche des contraintes climatiques particulièrement sévères qui, liées à l'alternance des saisons des pluies chaudes et des saisons sèches froides, sont encore fréquemment aggravées par des périodes de sécheresse prolongées. Ces conditions toujours précaires qui peuvent aller jusqu'à menacer la survie des hommes constituent une menace permanente pour leurs troupeaux ce qui, avec la préoccupation constante de trouver plus au nord ou plus à l'est de nouveaux pâturages, explique la nécessité de la transhumance et des adaptations nécessaires qu'elle suppose. Pratiquement toutes les années, la plus grande partie des habitants des hameaux se dispersent par familles matricentrées voire par groupes de deux ou trois agnats qui, avec leurs femmes et leurs enfants adolescents, pratiquent plusieurs mois de transhumance foraine ou s'établissent avec leurs bêtes dans des campements (*kialo*) qui, s'ils sont fréquentés pendant plusieurs saisons, deviennent des *toets'aombe* avec leurs cases d'habitation et leurs champs de culture. Les prises de décisions collectives au niveau des frères de même mère ou, à l'intérieur des groupes qu'ils forment, individuelles favorisent l'autonomie des uns et des autres. L'alternance de la population (mères d'enfants en bas âge, vieux et malades exceptés) entre les hameaux situés près du lieu où se trouvent le poteau cultuel ancestral *hazomanga* et les pâturages parfois lointains de transhumance constitue un phénomène de double morphologie au sens de Marcell Mauss avec toutes les implications sur les formes sociales et les formes de sociabilité que ce concept suppose. Les sociétés antandroy et mahafaly devraient être étudiées dans cette perspective en suivant les gens dans leur alternance entre les hameaux permanents et les camps de transhumance. N'ayant pas pu, par suite des circonstances travaillé de cette manière,³⁷ je ne peux envisager la transhumance que sous l'aspect de l'autonomie qu'elle suppose et favorise non seulement au niveau des familles matricentrées des frères germains adultes mais aussi au niveau des familles de procréation - fussent-elles polygynes - des frères. En préfigurant l'éclatement des hameaux, l'autonomie de ses résidents, préfigure à terme, celui des *famosora* dont ils relèvent. Dans le même temps cette autonomie nécessaire favorise la liberté individuelle que Georges Heurtebize regarde comme le trait le plus caractéristique de la personnalité antandroy.

Les hommes âgés des catégories *ondaty be* et *rangahy* se réservant les responsabilités rituelles, les tâches matérielles quotidiennes incombent aux femmes de tous les âges et aux adolescents et les hommes jeunes des catégories *ajajà lahy* et *lahilahy*. Activité essentiellement masculine, l'élevage des zébus est considéré comme la seule tâche sérieuse. En contraste l'élevage des chèvres et des moutons également confié aux hommes et l'agriculture activité mixte sont loin d'avoir les mêmes résonnances émotionnelles. En dehors des activités proprement pastorales autour des troupeaux et des parcs à zébus les adolescents et jeunes adultes construisent et entretiennent les cases et les maisons (habitations, cuisines ou réserves à provision) et les clôtures des hameaux, campements ou camps de transhumance et des champs de cultures vivrières. Ces champs défrichés et sarclés par leurs soins à l'aide de la bêche à lame étroite (*fangale*), sont cultivés et entretenus par les femmes qui assument la plus grande part des travaux. les hommes confectionnent tous les objets de cuir et s'ils sont chargés de chercher le bois à brûler, les femmes assurent en période de sécheresse la corvée beaucoup plus pénible de

l'approvisionnement en eau potable et de cuisine. Partant en petits groupes de grand matin, elles s'en vont parfois à plusieurs kilomètres creuser profondément un lit de rivière et reviennent une grosse calebasse sur la tête, une seconde aussi grosse soutenue par une pièce de tissus (comme un enfant) sur le dos, une troisième plus à la main. Théoriquement la division sexuelle des tâches est absolue, en réalité si les femmes ne traient pas les vaches, elles peuvent si nécessaire et quelques soient leurs âges, surveiller les zébus. Cela se produit couramment en saison des pluies. Lors du séjour à Analamahery c'était le nombre des enfants et adolescentes gardant les troupeaux qui m'avait fait prendre conscience de l'absence des garçons et jeunes gens.

Les décisions regardant la gestion des troupeaux, le choix des pâturages et/ou des lieux de transhumance ou encore l'affectation rituelle des bêtes sont l'affaire des hommes les plus âgés qui confient les tâches matérielles aux adolescents et aux jeunes adultes. Tous les matins avant que les troupeaux ne soient sortis des parcs, les jeunes gens traient les vaches toujours séparées pour la nuit de leurs veaux. Le lait obtenu, environ un demi-litre par bête consommé caillé (*mabobo*) est un élément essentiel de l'alimentation antandroy. Sortis des parcs les troupeaux sont conduits vers les pâturages, avant d'être ramenées et enfermées le soir dans les enclos résidentiels. Dans les conditions climatiques de l'Androy avec des pâturages excessivement pauvres, des rivières sans eau et des périodes de grandes chaleurs, le gardiennage est une tâche astreignante. En saison sèche, les pâturages étant secs et l'eau rare, il faut aller très loin pour trouver de l'herbe et pour abreuver le bétail. La sécheresse persistant, les gardiens élaguent les rares arbres ou sont réduits à brûler les cactées ou les haies d'agaves entourant les champs, parfois le hameau lui même afin qu'après ce traitement les bêtes puissent les consommer. Si la sécheresse est aggravée par des vents desséchants les récoltes meurent sur pied; les pâturages disparaissent complètement; les rivières ne sont plus que des rivières de sable avec de minces filets d'eau qu'il faut aller chercher de plus en plus loin en fouillant de plus en plus profondément leur lit. La saison sèche coïncidant avec la saison froide les bêtes éprouvées sont vulnérables et, au matin, les plus faibles sont découvertes mortes dans les parcs. En désespoir de cause, les hommes et leurs bêtes partent vers le nord, jusqu'à la limite du pays antandroy et au delà jusqu'à Ambirimena en pays bara. L'incertitude climatique explique la nécessité de la transhumance et de la recherche de lieux propres à établir des camps pastoraux (*kialo*) qui, lorsqu'ils sont fréquentés pendant plusieurs saisons, deviennent comme Tsiabà ou Belindo des campements semi-permanents (*toets'aombe*) se transforment graduellement en hameaux dont la multiplication finit par former de nouveaux villages. La division des troupeaux des demi-frères agnats au sein d'un même hameau avec le choix de lieux de transhumance distincts affecte le devenir des unités résidentielles en préfigurant leur future division. Un plan de localisation des campements et camps de transhumance³⁸ permet de comprendre ce processus. Il est question de Lahimpolotse et de ses fils (que son demi-frère Kambola qui n'a jamais possédé beaucoup de zébus a toujours suivi). Je rappelle qu'à partir de 1969-70 Lahimpolotse a commencé à répartir son troupeau entre ses fils et que le *miavake* a été terminé une dizaine d'années plus tard avec le mariage de (son troisième aîné) Tsimivogny.

Fig. 2.9: Les campements et camps pastoraux du hameau de Lahimpolotse.

En résumé :

Avant 1966: Pas de camps permanents *toets'aombe* mais de nombreux *kialo* au sud d'Analamahery et autour d'Ambatoraty et de Betegne les villages paternels de Tsiambe et de Tsianivo les mères de Lahimpolotse et de Kambola. Ceux-ci s'y rendent plusieurs

mois chaque année et si la sécheresse est sévère transhument autour d'Ampangidraoke, ou d'Ankara-Moraharivo où ils ne s'installent que pour quelques semaines dans des campements itinérants (toujours *kialo*).

Fin 1966-début 1967: Lahimpolotse accompagne Refa, le nouveau mari de sa mère Tsiambe divorcée de son père, dans le *kialo* de Lapeloha que ce dernier fréquente depuis plusieurs années.

Période 1967-1972.: Pas de *kialo* fixes mais des *kialo* itinérants qui suivent les mouvements de transhumance vers le nord.

Mars 1973-Novembre 1978: Pendant cette période Lahimpolotse, ses fils et Kambola à l'instar de nombreux habitants d'autres hameaux d'Analamahery conduisent leurs boeufs à Tsiabà qui, avec ses champs de culture devient un *toets'aombe* semi-permanent. La dernière récolte y sera effectuée en 1979 par Tsimileza. Fin 1973-début 1974 une saison exceptionnellement mauvaise force les membres du hameau à conduire leurs zébus beaucoup plus au nord jusqu'à Angebo à une vingtaine de kilomètres à l'est de Beraketa.

Saison 1979-1980: Pour la première fois, les fils de Lahimpolotse désormais tributaires des zébus de leur père se séparent: Tsimileza suit Zehe, l'ancien mari divorcé de Tsiaty, l'une des soeurs de son père jusqu'à Mikaikarivo village paternel de l'une de ses nouvelles épouses. Retsihisatse ne s'éloigne pas d'Analamahery. Tsimivogny fréquente la région d'Ankazobe-Marotrano proche de Vohidroe où est mariée Anda, une autre soeur de son père.

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

Fin 1990-début 1991: Tsimileza part très loin (*lavitse marè*) à l'ouest à Volovolo où sa demi-soeur Liatsara (fig. 2.1) née après le remariage de sa mère est née et est mariée. Retsihisatse est revenu tout près à Antanandava chez les mêmes parents de son ancienne épouse Pinde (ce qui confirme que le divorce importe peu d'autant qu'il s'agit d'unions d'agnats). Quant à Tsimivogny selon son habitude il se déplace à l'est entre Belindo et Koroma.

Ces données rapportées dans un diagramme de parenté confirment l'importance de la parenté par les femmes qu'il s'agisse de parents maternels ou d'alliés dont la proximité détermine largement les choix des itinéraires et lieux de transhumance :

Fig. 2.10: La parenté par les soeurs et/ou les épouses et le choix des lieux de transhumance.

Aussi longtemps qu'il contrôle ses troupeaux, Lahimpolotse suivi de Kambola les conduit à proximité des villages paternels de sa mère et de la mère de Kambola veuves de son père et, fin 66-début 67 sur le *kialo* du mari de sa soeur Tsiare. Même schéma pour ses fils une fois les troupeaux partagés, ils transhument autour des villages des maris des soeurs de leur père même s'ils sont divorcés. Le cas de Tsimileza est exemplaire: il accompagné le mari divorcé d'une soeur de son père

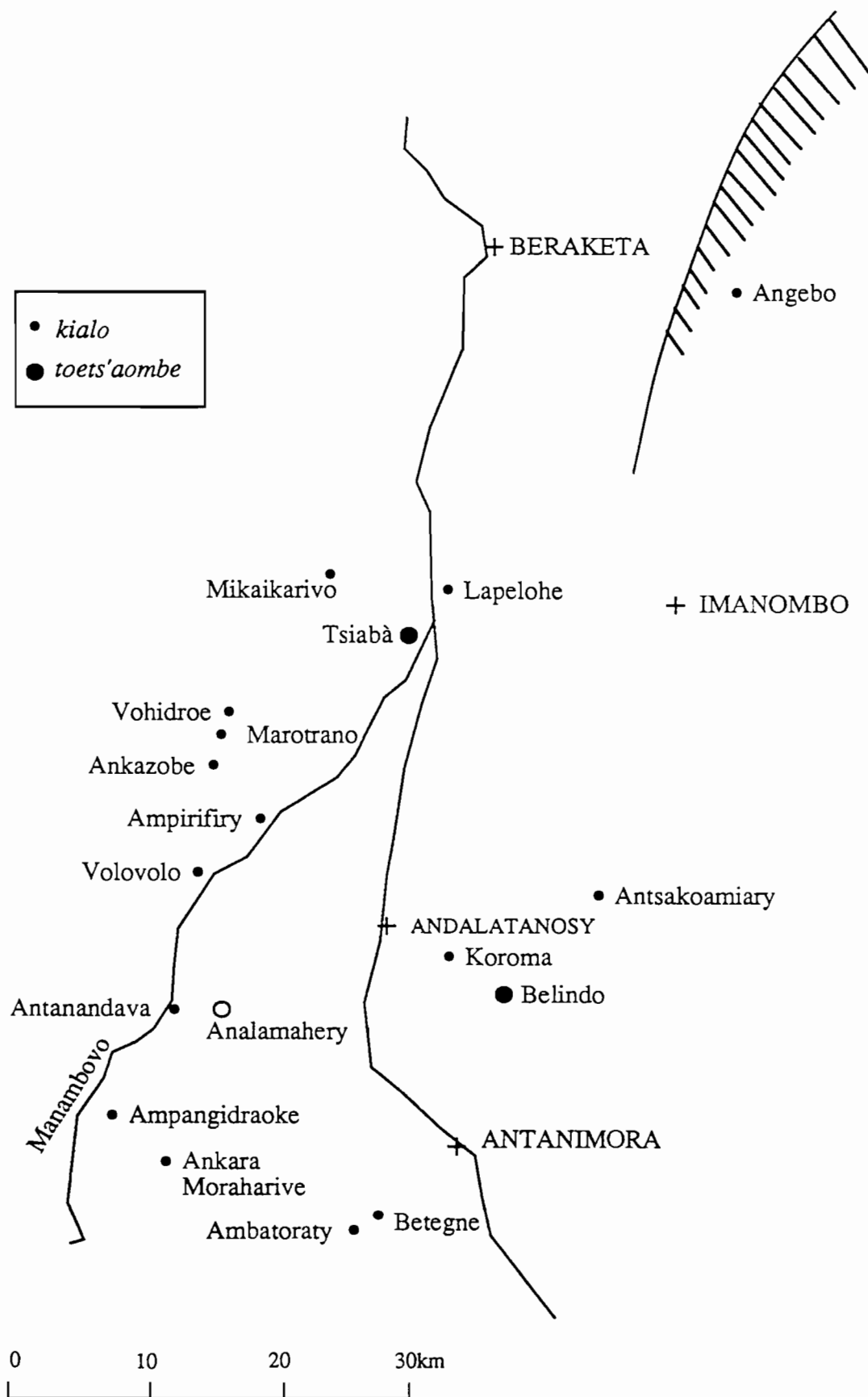


Figure 2.9: Les campements et camps pastoraux du hameau de Lahimpolotse

chez le père de sa nouvelle femme, son nouveau beau-père (*rafoza*). Cette utilisation maximum des liens d'alliance est répétée par Retsihisatse lorsqu'il conduit son troupeau près du village du mari de la soeur de sa femme. En bref, les cas relevés montrent que le choix des itinéraires et lieux de transhumance se font en fonction de la présence à proximité des hameaux (paternels):

- de parents maternels (*rene*) agnats de la mère véritable ou des co-épouses du père;
- d'alliés (*longo*) maris des soeurs du père; pères des épouses (c'est à dire beaux pères - *rafoza* -); ou, dans un seul cas, des beaux frères maris de soeurs (*valilahy*);
- d'alliés d'alliés (*longo ty longo*) ce qui représente les exemple d'extension maximale de l'alliance avec un mari d'une soeur de l'épouse, (que l'on appelle *rahalahy*: frère et non *valilahy*: beau-frère); ou le père de la nouvelle épouse d'un ancien mari d'une soeur du père (cf. figure).

Les exemples de Tsimileza et de l'un des maris divorcés d'une soeur de son père confirment que, dès l'instant où des fils sont nés des unions, l'alliance et les liens personnels qu'elle crée sont maintenus au delà du divorce qui ne les entame pas. Les cas rapportés ne donnent aucun exemple d'un beau-père qui conduirait ses zébus à proximité du hameaux de l'un des ses gendres ce qui serait pourtant possible (aussi bien pour Lahimpolotse que pour ses fils et on demi-frère). Les seuls preneurs de femmes mis à contribution sont les époux de soeurs (*valilahy*). Les choix et variations des lieux de transhumance, dans le même temps qu'ils confirment le poids des contraintes climatiques sur l'évolution des groupements résidentiels, font ressortir l'importance de l'alliance et, plus généralement, de la parenté par les femmes. Soeurs ou épouses elles apparaissent à l'intérieur des groupements de germains ou demi-germains agnats masculins et des points de clivage potentiels ou, si l'on préfère, comme des opérateurs décisifs de différenciation. Les demi-frères agnats établissant avec leurs alliés du fait de la proximité des réseaux de coopération distincts, l'alliance et la parenté par les femmes ne peuvent jouer que dans le sens d'un affaiblissement des liens agnatiques. Je reviens sur ces questions dans les chapitres neuf et dix sur les mariages et alliances antandroy.

L'alternance entre les hameaux et les camps pastoraux rythme la vie antandroy. Dans tous l'extrême sud antandroy et mahafaly les départs se font au début de la saison *faosa* qui correspond à la saison sèche et les troupeaux peuvent revenir dans les hameaux au cours de la saison *asare* qui correspond à la saison des pluies. Pendant cette période pendant lesquelles les hommes et les femmes travaillent aux champs, les zébus enfermés la nuit dans les parcs sont sortis et dans la journée et gardés aux alentours des hameaux. Une enquête en 1973-1974 dans la région de Betioky en pays mahafaly a montré que les mouvements de transhumance n'avaient pas l'amplitude qu'ils revêtent dans la région étudiée de l'Androy. A cette époque les troupeaux confiés à des adolescents-gardiens (*mpamarake*: lit. "suiveurs") étaient conduits à une vingtaine de kilomètres autour des villages. Ces mouvements réduits n'empêchaient pas la période de transhumance correspondant à la saison *faosa* ne constituer le principal repère et, peut être, le début de l'année. Un rappel des idées mahafaly sans doute aucun très proches des idées antandroy éclaire sur la conception du temps des populations pastorales de l'extrême-sud et du sud-ouest malgache. Très brièvement, les douze mois de l'année se répartissent en trois saisons :

<i>faosa</i> : Juillet, Août, Septembre est la saison sèche,

<i>asara</i> : Octobre, Novembre, Décembre est la saison des pluies, des plantations et des sarclages,

<i>asotry</i> : Février, Mars, Avril, Mai est la saison froide.

Ce relevé ne comprend pas Janvier et Juin qui sont des mois de transition. Janvier appartient à la saison *asotry* s'il pleut et à la saison *asara* si le temps est sec. Juin fait la transition entre *asotry* et *faosa* et est appelé *mahamai-body* (lit. qui brûle le derrière)³⁹ car il fait chaud le jour et froid la nuit. Les mois pairs du comput européen (Février, Avril etc. considérés comme "mariés" sont des mois favorables, Avril et Juin sont les mois des circoncisions et Octobre celui du marquage des oreilles (*viloe*) des zébus. A contrario les mois impairs (Janvier, Mars etc.) considérés comme des mois "non mariés" (*vola ota*) ne sont pas des mois favorables.

NOTES

¹ Heurtebize voit dans la manière dont les hommes ou les femmes antandroy saluent de loin les étrangers qu'ils croisent sur les pistes avec toujours le regard direct et la main hautement levée la paume présentée en avant le symbole le plus immédiat de cette liberté et de cette autonomie (manuscrit:27).

² L'expression est d'Heurtebize.

³ Cf. chapitre précédent.

⁴ *Tanà Kambola*.

⁵ *Miavake* signifie "distinguer" sous entendu les familles matricentrées des demi-germains nés de mères différentes et également les parts ou fractions du troupeau remis à leurs aînés. L'institution est une institution de "distinction".

⁶ Dans le reste de Madagascar où l'on hérite que des morts et où, aussi longtemps que le père est vivant, les fils ne sont pas vraiment adultes.

⁷ Les aînés sont libres de confier quelques unes des bêtes de leur père à leurs frères cadets notamment des vaches dont ils peuvent garder en toute propriété les veaux. Cette matière plus complexe qu'il n'apparaît du fait de l'origine des bêtes marquées par les découpages des *karaza* et *famosora* dont elles proviennent nécessiterait une enquête. Dans d'autres sociétés, si le père peut effectivement confier une terre à ses enfants nouvellement mariés, i) il le fait au bénéfice de tous aînés ou cadets ii) il ne s'agit dans tous les cas que d'arrangements temporaires pour l'exploitation des terres qui peuvent être complètement remis en cause à sa mort.

⁸ Cf. le terme *vala* nord betsileo du Manandriana rappelant les *gotra* sanskrit désigne à la fois l'enceinte à zébus et le hameau ce qui jusqu'aux années cinquante correspondait exactement aux *fahitra* du sud-ouest masikoro et mahafaly qui, de la même façon, désignaient à l'intérieur des ancestralités *raza* les unités constituées par les parcs à zébus et les lignées qui y étaient associées.

⁹ Très brièvement (en suivant les distinctions antandroy) j'appelle parents maternels les proches parents agnats de la mère et parents utérins les fils et descendants des soeurs ou des filles. Pour plus de détails cf. chapitre neuf et figure 9.8.

¹⁰ Huntington a mis cet aspect en lumière dans son sous-chapitre "Marriage and Cattle Exchange" (1988:101-105) écrivant notamment: The composition of every herd is a reflection of all the marriages of all the males and females of that family that have taken place over several generations" (ibid.:104). La plupart des bêtes d'Analamahery provenaient des échanges rituels et des croix naturels (les veaux étant dans ce cas marqués du découpage de la vache) et une minorité d'achats faits au marché.

¹¹ Parfois tout simplement le nombre de têtes de leur troupeau et/ou l'insuffisance de place dans le parc.

¹² Les renseignements manquent pour les hameaux de Tambo, Solo, Rotse et Toma.

¹³ A Analamahery cela est immédiatement apparent ne serait-ce que par le nombre d'enfants, de personnes âgées et, surtout d'adolescentes, gardant les zébus, une activité incombant normalement aux jeunes gens.

¹⁴ Également par l'aide matérielle apportée par Georges Heurtebize

¹⁵ J'ai également omis trois fils de Leake morts adolescents et un quatrième, son frère jumeau décédé quelques mois après la naissance.

¹⁶ Ainsi que l'ordre nobiliaire des *mpanjaka* masikoro dans le sud-ouest.

¹⁷ Le classement hiérarchique des épouses est déterminé dans les ordres roturiers par l'antériorité de leurs mariages et chez les princes et nobles (*mpanjaka*) par les statuts des épouses.

¹⁸ Ceci est quelque peu théorique car généralement les cadets mariés dès que leurs fils commencent à être adolescents tendent à établir leurs propres hameaux.

¹⁹ A ce propos alors que les pères parlent des maris de leurs filles comme de leurs *vinanto*, les mères désignent plutôt leurs brus comme les *valin'anadahy* ou les *valin'anake* (épouse de fils, épouse d'enfant) de leurs fils. *Vinanto* désigne le gendre et la bru mais en Androy et dans l'ouest de Madagascar lorsqu'ils parlent de *vinanto* les gens se réfèrent aux gendres en insistant sur leurs position subordonnée et leurs obligations de preneurs de femmes.

²⁰ Les cases sont si basses qu'il n'est possible de se tenir debout qu'en se plaçant sous la faîtière du toit. Heurtebize a noté une augmentation régulière des dimensions des cases (réduites à l'origine à un rectangle de trois mètres sur deux) et une généralisation des auvents et également compensant en quelque sorte la disparition de la porte de prestige, l'apparition d'une petite fenêtre au milieu de la paroi est traditionnellement aveugle.

²¹ Je n'ai pas parlé de l'état des hameaux ou enclos résidentiels qui ne sont pas particulièrement propres dans le sens comme l'écrit Heurtebize que les détritiques sont abandonnés au hasard. Heurtebize poursuit: "Le soleil sans doute stérilise rapidement tout, puisqu'il n'y a pas de mauvaises odeurs, même en provenance des parcs à boeufs qui s'exhaussent sur l'amoncellement des bouses, devenues ici un amas de matière pulvérulente brune. Le parcs à boeufs à côté des maisons présentent quand même un inconvénient, les mouches, dont on est envahi" (ibid. 1986: 14-15). J'ajoute qu'en pays mahafaly, masikoro et sakalava du sud, il est interdit "par respect pour les zébus" d'utiliser leurs bouses comme engrais et, pour la même raison, de pénétrer dans les parcs avec un chapeau et des chaussures.

²² Pelahova, une maîtresse femme tient son autorité du fait qu'elle est mère de nombreux fils (*maro anake*)

²³ Respectivement ses sixième et septième épouses chronologiques.

²⁴ Comme dans le folklore universel l'expression de *rene kely*, "petite épouse" peut avoir le sens de mâtresse, alors même que dans le sud et l'ouest de Madagascar la cordialité des relations entre les nouvelles épouses du père et ses filles nées de précédentes unions, dément la logique des contes.

²⁵ Comme expliqué dans le chapitre premier, les Tsimahaivelo (lit. "ceux qui ne connaissent pas la vie/les vivants") constituent une sorte de caste de fossoyeurs dont les services sont indispensables à l'occasion des funérailles. Très brièvement le cercueil déposé dans l'enceinte délimitée par les murs du tombeau ayant été recouvert de dalles et deux pierres dressées (*vatolahy*) ayant été érigées au milieu des côtés est et ouest, les proches parents et alliés co-résidents rangés en une seule file se placent à l'ouest du tombeau chacun soutenant de sa main droite un long fil de coton dont l'une des extrémités est toujours reliée au cercueil. A un moment le Tsimahaivelo coupe le fil au ras du tombeau et les vivants s'éloignent sans regarder en arrière. De retour au hameau, l'abri qui prolongeait la maison mortuaire est abattu et brûlé avec celle-ci.

²⁶ Voir note 2.

²⁷ Cette explication locale suggère (ce qui n'est sans doute pas dans l'intention de leurs auteurs) que les femmes enterrées dans les mêmes tombeaux que les hommes ne peuvent être que leurs soeurs agnats et que par conséquent leurs fils et leurs filles qui devraient normalement se trouver dans le tombeau de leur père mais qui se trouvent dans celui du père de leur mère ne peuvent être nés que d'une union illégitime.

²⁸ Ceci à peu près partout à Madagascar.

²⁹ Cf. note 16.

³⁰ Heurtebize cite le cas d'un adultère commis par un frère jumeau avec l'épouse de son frère et la réflexion de ce dernier qui l'apprenant se contente de remarquer: "Lui ou moi c'est tellement pareil, ça n'a pas d'importance" (Heurtebize, manuscrit:40). Dans la même logique l'indemnité de réparation dû au mari trompé par un membre du *famosora* ou du *karaza* est d'un zébu, tandis qu'un étranger devrait en payer quatre ou cinq. La réflexion du frère jumeau trompé renvoie à l'adage vezo "*olo raiky roze*" faisant des agnats une seule personne.

³¹ La co-épouse restée au village partait visiter ses parents, dès que sa rivale revenait de visiter les siens.

³² Je renvoie aux exemples des descriptions.

³³ Je rappelle que le terme *anadahy* qui en Androy et dans le pays Mahafaly désigne le fils, désigne dans les autres régions de Madagascar le frère d'une femme.

³⁴ En terre ou matériaux végétaux mais non des maisons de prestige des épouses du doyen construites en planches de *fantsiolotse* qui font partie de son héritage (*lova*) peuvent (si elles ne sont pas brûlées) être transmises à ses fils.

³⁵ Le statut d'*ampela bantotse* peut être considéré comme hors catégorie.

³⁶ Selon ses termes le *political-jural domain*.

³⁷ Entre autres raisons, la situation d'insécurité ne m'aurait pas permis de le faire.

³⁸ établi par Heurtebize.

³⁹ Dans les cases les gens se placent (trop) près des foyers

CHAPITRE TROIS

LES GROUPEMENTS D'ANCESTRALITE BETSIMISARAKA

En pays betsimisaraka et dans tout le nord de Madagascar les groupements d'ancestralité localisés sont appelés *fehivry*¹ et les grandes catégories identitaires dont ils relèvent *karaza*. Les *karaza* sont définis par rapport à un *razagna taloha*, lit. un "ancêtre d'autrefois"; les *fehivry* par rapport à un ancêtre plus proche le *lonjo be* qui, à l'origine des droits résidentiels et fonciers de ses descendants, est à la fois leur ancêtre progéniteur et leur ancêtre fondateur. L'appellation de *lonjo be* le distingue des autres ancêtres de la parentèle qui sont simplement des *razagna*. Si les *fehivry* reconnus comme tels ne sont rien d'autre que les branches généalogiques localisées des *karaza* dont ils dépendent, toutes les branches généalogiques localisées des *karaza* ne constituent pas pour autant des *fehivry*. Pour ce faire, elles doivent encore être liées à des terres ancestrales de "grand héritage" (*lôva be*) précisément appelées *simbon-drazagna*: "vêtement de l'ancêtre" ou *simbon-tragno*: "vêtement de (sa) maison" c'est à dire de son tombeau.² L'appartenance à un *fehivry* détermine l'accès d'Ego aux terres formant le patrimoine de ce *fehivry*, ses droits à résider sur l'espace résidentiel ou *tokotany* qui en relève et son statut identitaire qui, à son tour, autorise l'accès au tombeau ancestral. Il existe une détermination réciproque entre les *fehivry*, les sites et groupements résidentiels *tokotany* et *ampehikely* et les tombeaux telle que:

Fig. 3.1: Les relations entre les *fehivry*, les terres, la résidence et les tombeaux.

Dans l'Androy à principe de filiation patrilinéaire une telle relation serait directe. Dans le pays betsimisaraka, l'adage "*valo razagna gny olombelogno*": "chaque humain possède huit ancêtres ou ancestralités" vient, avec le principe à peu près parfaitement indifférencié de la structure sociale³ et les choix personnels qu'il autorise, complexifier ces relations qui ne peuvent plus être des relations de détermination directe. La filiation étant cognatique, les *fehivry* strictement exogames et les mariages interdits dans les *fehivry* des quatre grands parents,⁴ Ego betsimisaraka appartient à leur quatre *fehivry* voire, théoriquement (en se rapportant à l'adage cité) aux huit *fehivry* de ses arrières-grands-parents. Pour des raisons pratiques les affiliations possibles se réduisent aux quatre *fehivry* des grands-parents. Il ne s'agit que de potentialités qui, pour se réaliser, exigent qu'au principe de filiation s'ajoute celui de résidence. Dès lors qu'ils coïncident ils déterminent l'affiliation et l'identité principales d'Ego. Ceci encore à la condition qu'Ego satisfasse à ses obligations rituelles en payant notamment ses contributions de *rasa tsigny* pour l'entretien de la maison funéraire du *fehivry* et l'accomplissement des rituels qui s'y rapportent. Dans la mesure où Ego contribue à l'entretien des tombeaux relevant des *fehivry* de ses quatre grands-parents il peut, où qu'il réside y maintenir ses droits d'accès.⁵ La résidence déterminant largement l'affiliation principale au *fehivry* cela veut dire que si Ego maintient ses droits, il peut, en changeant de résidence changer de *fehivry* et, par là, finalement, d'identité.⁶

Le nombre de questions posées m'oblige à les traiter en deux chapître. Je présente dans celui-ci l'histoire récente du peuplement de la région du Bas-Maningory ayant conduit dans les années 20 à la création du village étudié d'Amboditonona et discute de la structure des *fehity* actuels qui en anticipant sur ce qui suit se répartissent en trois catégories:

les *fehity* anciens, *tompon-tany* au sens d'originaires et de maîtres (*tompo*) de la terre et du pays (*tany*);

ceux de leurs anciens dépendants descendants de leurs anciens esclaves ou anciens salariés;

ceux qui n'entrent pas dans la catégorie précédente installés anciennement ou plus récemment.

La perpétuation de cet ordonnancement explique le maintien de l'ordre et de la hiérarchie sociaux. Je conclus sur le caractère de personnes collectives des *fehity* dont, selon l'adage vezo cité, les membres ne sont qu'une seule personne ("*olo raiky roze*"). J'étudie dans le prochain chapitre les *fehity* en tant qu'unités rituelles des cultes ancestraux.

L'HISTOIRE RECENTE DU BAS-MANINGORY

Il est difficile d'imaginer aujourd'hui qu'au siècle dernier les villages du Bas-Maningory de quelques centaines d'habitants établis sur les hauteurs et dominant les étendues de rizières qui les entourent n'existaient pas, qu'ils n'y avait pas de villages et que les betsimisaraka "originaires" et "maîtres ou responsables de la terre et du pays" (*tompon-tany*) vivaient dans des campements dispersés⁷ dont les effectifs, esclaves compris, variaient entre vingt et trente personnes. L'esclavage était en effet généralisé et les esclaves makoa venus du Mozambique aidaient leurs maîtres à défricher au couteau d'abattis la forêt pour faire pousser le riz sec sur les champs de brûlis (*jinja*). Les rendements diminuant très rapidement, il était nécessaire, après deux ou trois récoltes, d'abandonner les anciens défrichements et les anciens campements pour s'en aller plus loin abattre et mettre à feu de nouveaux pans de forêt. Le R.P. Lahady⁸ a qualifié cet état initial de nomadisme (1979: 36) et les gens se souviennent de cette période de grande mobilité qui, du reste, si elle a disparu au niveau des *fehity* ou de leurs branches localisées dans les différents villages, se maintient pour une partie de la population. En gros l'idéal de stabilité est respecté par le tiers des habitants qui s'occupant des terres ancestrales et formant les noyaux des villages⁹ ne bougent à peu près pas, un deuxième tiers est plus mobile, quant au dernier tiers - hommes ou femmes - "plus légers que l'herbe sèche", il ne cesse de se déplacer. On comprend que ce mode de subsistance ne pouvait durer qu'aussi longtemps que les groupements humains étaient assez peu nombreux et les terres couvertes de forêts assez abondantes. Avec l'augmentation démographique et la déforestation consécutive de la forêt primaire qui, partout laisse la place à une végétation appauvrie de fougères, de bambous et d'arbres du voyageur (*ravinala*), ces conditions cessent d'exister à la fin du siècle dernier précisément au moment de l'arrivée des premiers français dans la région qui, comme partout ailleurs à Madagascar, imposent le regroupement de l'habitat épars en villages administratifs. En 1889 cela conduit à la création du village d'Ambodihazoambo à partir duquel dans les années 20 sera fondé Amboditononana.

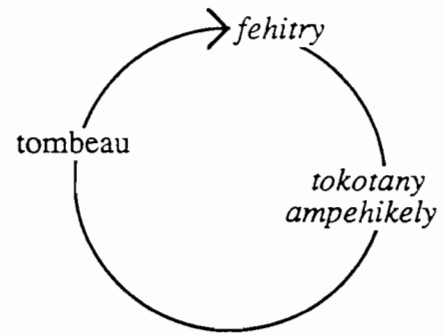


Figure 3.1: Les relations entre les *fehitry*, les terres, la résidence et les tombeaux.

La fixation et la concentration de la population oblige les habitants des nouveaux villages à abandonner l'agriculture itinérante de brûlis qui ne donne qu'une seule récolte de riz par an au profit de la culture du riz en rizières irriguées et inondées qui en donne deux. L'aménagement des rizières exige le creusement d'un réseau de canaux qui, drainant les basses vallées en saison des pluies et les irriguant en saison sèche, donne aux terres jusque là sans valeur, une valeur marginale considérable. L'abolition de l'esclavage survient malencontreusement au moment où le besoin de main d'oeuvre - qui, de tout temps a été le problème majeur à Madagascar - n'a jamais été aussi grand. Pour conserver auprès d'eux les esclaves libérés leurs anciens maîtres sont obligés de leur céder quelques terres et rapidement, cette main d'oeuvre s'avérant encore insuffisante, ils sont obligés de recruter des salariés (*mpikarama*) extérieurs qu'ils s'attachent de la même façon en leur cédant quelques terres. Désormais pourvus de terres formant un patrimoine ancestral minimum, les uns et les autres construisent leurs tombeaux et se constituent en *fehitry*. Cette nouvelle situation ne modifie pas pour autant l'inégalité de la structure sociale. Comme par le passé les qualités de *tompon-tany* aux sens de descendant des anciens maîtres du pays ou, à l'inverse, de non *tompon-tany* continuent à faire la différence et à conférer aux membres des *fehitry tompon-tany* un droit éminent et une supériorité de statut forçant en toutes matières les non *tompon-tany* à passer par leur intermédiaire. S'ajoutant aux différences symboliques des statuts rituels et sociaux, l'inégalité économique explique les différences de structures des *fehitry* originaires et des *fehitry* des descendants de leurs anciens dépendants esclaves makoa ou salariés. Un siècle après l'abolition de l'esclavage la situation des makoa et des descendants des anciens salariés - soit dit en passant souvent de même origine¹⁰ - est loin d'être comparable à celle des descendants de leurs anciens maîtres et/ou employeurs *tompon-tany*. Les premiers restent stigmatisés par leur ancienne condition servile, ce qui dans une région où, suivant les villages, ils représentent entre le tiers et la moitié (ou davantage) de la population, ne peut pas ne pas modifier la culture et les structures familiales et sociales.

L'histoire récente explique au travers de la formation des *fehitry* actuels et de leur hiérarchisation les caractéristiques des structures sociale et foncières actuelles qui, un siècle après le début de la colonisation, sont toujours marquées par trois événements majeurs, les deux premiers concernant l'ensemble de Madagascar, le troisième spécifique à Amboditononana et à sa région:

- le regroupement de la population dans des villages administratifs dont celui d'Ambodihazoambo suivi de
- l'abolition de l'esclavage et,
- dans les années vingt, de la création à partir d'Ambodihazoambo du village d'Amboditononana.

LE REGROUPEMENT DE LA POPULATION ET LA CREATION D'AMBODITONONANA

Un premier extrait de généalogie qui, au siècle dernier, préfigure les relations actuelles facilite les explications.¹¹

Fig. 3.2: Le nexus des relations de parenté, d'alliance et de clientèle au début du siècle.

La succession des générations sert de repère. Seviry et Ndianinivôla naissent dans la première moitié du 19^e siècle. Seviry "l'ancêtre d'autrefois" née d'une mère

ZafiSoahariagna qui lui donne son statut et d'un père Zafin'i Sandry,¹² est considérée comme le point d'origine (*fototra fihaviana*, *fototra*=souche) de l'ensemble ZafiSoahariagna auquel appartient le *fehity* Rafandrohôzana de Manahirana et de son fils Philémon. Par rapport à Manahirana, Seviry se situe à la quatrième génération ascendante. Sa fille Tsiandrona étant morte sans postérité sa descendance s'effectue au travers de Mariamo et de sa demi-soeur Beandalana (non indiquée sur la figure). De l'union de Marinkely une esclave makoa de Seviry et de son collatéral Pimpa est né Indianambininy qui, relevé de la condition servile de sa mère, devient grand prêtre ancestral (*ampijôro be*, *be* = grand) des habitants Soahariagna et Zafin' i Sandry des villages d'Ambodihazoambo et d'Ambodimanga I. Indianambininy n'a cependant pas hérité du statut de son père et ses descendants avec ceux de sa demi-soeur utérine Treva forment l'actuel *fehity* Marinkely. Boreda conjoint de Treva est regardé comme le *lonjo be* de l'une des trois branches de l'actuel *fehity* Maroantsaky. Personne n'a pu retracer sa relation exacte avec Imboafotsy du hameau de Vohipamelona. Cet ancien hameau devenu village où Mariamo aurait un temps résidé est considéré comme l'un des points d'origine des Rafandrohôzana actuels.

Ndianinivôla l'ancêtre par sa fille de Zafizanaka et de Todilahy dont il va être souvent question est la *lonjo-be* des Zafin'i Sandry dont les membres répartis entre les deux villages Ambodimanga I et Amboditononana ne forment néanmoins qu'un seul *fehity*. Lorsqu'elle s'installe à Ambodihazoambo elle est accompagnée de la famille de son esclave Sado mère de la mère de Razamany qui s'unira à Kiao la *lonjo-be* des Zafimihoatra. Kiao est affiliée par sa mère à l'ancien ensemble des Ravilolo (ou Zafin-dRavilolo) également reconnu comme *tompon-tany*, "maîtres du pays".

Les Ravilolo, ZafiSoahariagna et Zafin'i Sandry sont réputés *ampihavagna andraza*: "apparentés par l'ancestralité" une relation que personne n'est capable de retracer. La preuve la plus évidente de cette relation tient à ce que leurs descendants Zafin'i Sandry, Rafandrohôzana (pour les ZafiSoahariagna) et Zafimihoatra (pour les Ravilolo) sont inhumés dans des fosses voisines abritées dans les deux pièces de la même maison des morts (*tragno manara*) du village funéraire de Vohipatsy.

Mariamo serait née dans la première partie du 19^e siècle sans doute vers 1840 et sa fille Rabamo qui naît dans la décennie 1860-1880 meurt "avant la rébellion" en 1945, "âgée de plus de quatre vingt dix ans". Fin 1991 la génération G0 était celle d'hommes et de femmes ayant des enfants (*zanaka*) et des petits-enfants (*zafy*) dont les âges variaient entre cinquante cinq et soixante cinq ans. Les alliances qui coupent au travers des âges généalogiques risquent d'induire en erreur. Par exemple vers la fin de sa vie et alors qu'il est âgé de près de soixante dix ans Indianambininy épouse une toute jeune fille d'une quinzaine d'années ce qui explique que les âges chronologiques de ses enfants (dont celui de l'épouse de Belalahy) correspondent à ceux des autres membres de la génération G0. Ils sont d'ailleurs considérés comme appartenant aux catégories d'âge des *Sahidy lavatagnana* pour les hommes et des *Andognovavy* pour les femmes.

Il est délicat de chercher à établir la nature exacte des liens personnels qui, après l'abolition de l'esclavage, s'établissent entre les anciens maîtres et leurs anciens esclaves voire avec leurs enfants nés de parent esclave. Les gens disent qu'Indianambininy et que Tsianaloka ont été "amenés" (*nandosina*) respectivement par Mariamo et par sa fille Rabamo¹³ en pensent qu'ils étaient liés à celles-ci par des alliances de sang (*fatidrà*) exclusives de toute relation sexuelle.¹⁴ La nature des relations de Rabamo et de Tsianaloka reste mal élucidée, elle était d'autant exceptionnelle que ce dernier né esclave contrairement à tous les usages, aurait été - au moins pour un temps - inhumé aux côtés de Pimpa dans la fosse masculine ZafiSoahariagna de la maison funéraire de Vohipatsy, devenue depuis la fosse de leurs descendants Rafandrohôzana. Les règles d'affiliation des enfants nés d'unions de parents de statut inégal se déduisent clairement de ces premiers exemples. Indianambininy "suit"¹⁵ la condition de sa mère et non de son père, il en est de même des enfants de sa soeur utérine Treva qui sont Marinkely comme leur mère et non

MAITRES DU PAYS

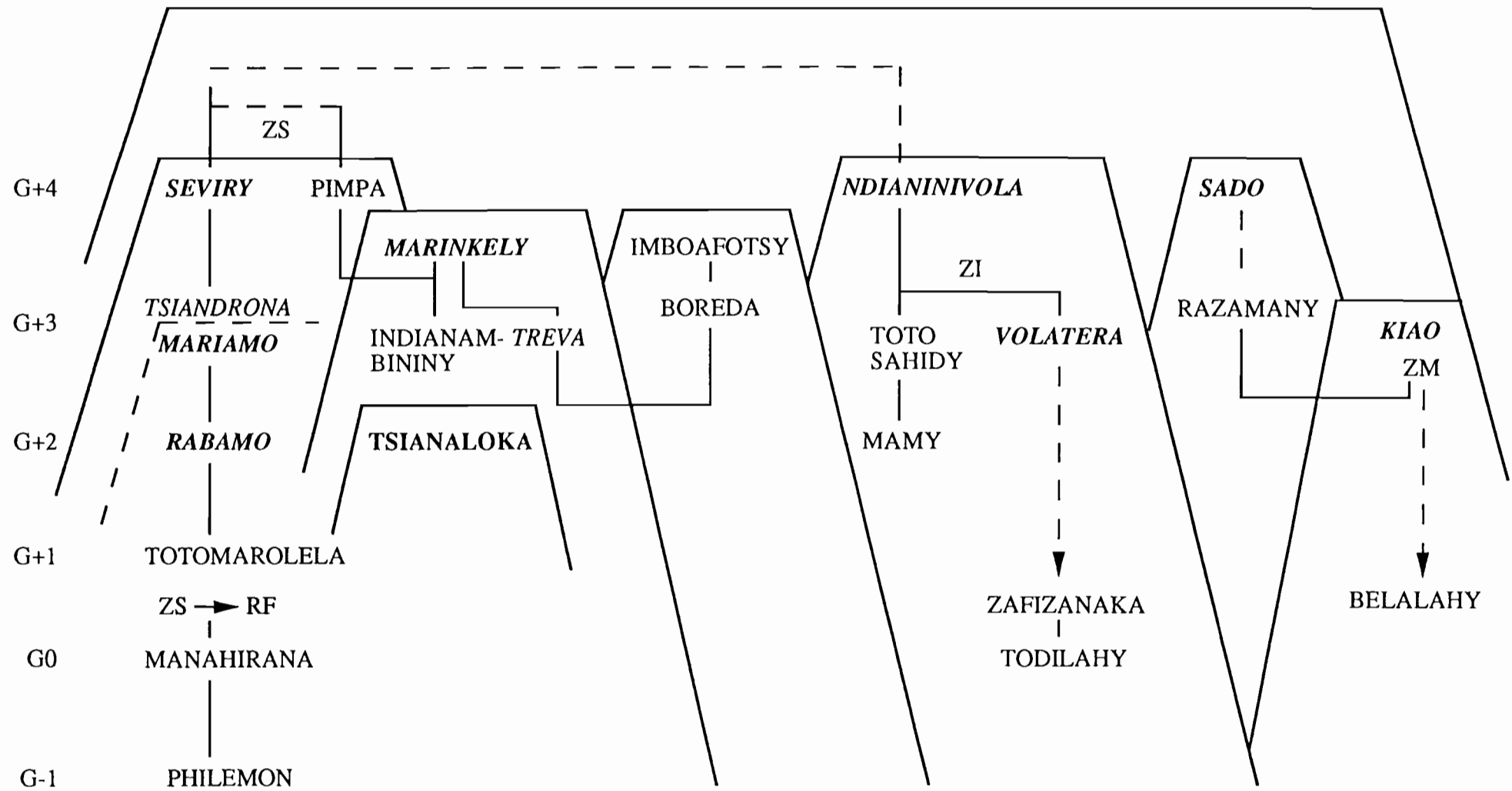


Figure 3.2: Le nexus des relations de parenté, d'alliance et de clientèle au début du siècle

Maroantsaky comme leur père. La même règle vaut dans le cas où la mère est de statut supérieur au père ainsi les enfants de Kiao et de Razamamy sont Zafin'i Sado et non Zafimihoatra. Les descendants Zafimihoatra de Kiao ne sont pas nés de Razamamy mais d'un ou de plusieurs autres partenaires dont ses descendants directs ne se souviennent pas. Les généalogies des *fehitry* établissent que, dans une première période, les unions entre personnes libres et esclaves ou descendantes d'esclaves non reconnues restaient coutumièrement sans effets à l'égard des enfants qui suivaient la condition de leur parent mère ou père makoa.¹⁶ Une situation difficilement pensable dans d'autres régions de Madagascar où, si l'homme de statut supérieur a accès aux femmes de même statut et aux femmes de statut inférieur, l'inverse n'est pas vrai. En anticipant sur ce qui suit, lorsque dans une deuxième période postérieure à la création d'Amboditononana les enfants nés de ces unions mixtes seront admis comme membres du *fehitry* de leur parent libre, ils ne le seront qu'au titre de membre de second rang avec un statut symbolique inférieur à ceux de leurs collatéraux nés de deux parents libres.¹⁷

La figure indique les hameaux dans la forêt (*tanàgna anaty ala*) ou campements (*lasv*) des premiers ancêtres regroupés par la colonisation sur Ambodihazoambo. Tsiandrona vivait sur le site du futur village regroupé d'Ambodihazoambo. Kiao était installée au nord ouest à Vohipôtaka. Indianambininy se trouvaient avec sa mère à Antsirabe dans le campement de son père Pimpa. Imboafotsy était à Vohipamelona, et un certain Rafandrohôzana¹⁸ un peu au nord ouest d'Ambodihazoambo à Ambodilempona. Peu de temps après le regroupement des hameaux sur Ambodihazoambo,¹⁹ Toto Sahidy, un Zafin'i Sandry et son épouse ZafiSoahariagna fondent le village d'Ambodimanga I, toujours peuplé d'une majorité de Zafin'i Sandry. Les premiers décès se produisant (dont ceux de Seviry et de Ndianinivôla qui meurent très âgées puis de Marinkely et de Sado les deux ancêtres éponymes des *fehitry* de leurs descendants), les habitants du village les enterrent sur le site de Vohipatsy qui, rapidement avec la multiplication des enceintes funéraires qui enferment les fosses devient le village funéraire qu'il est actuellement (prochain chapitre).²⁰

Dès l'abolition de l'esclavage les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry regroupés à Ambodihazoambo donnent des terres les premiers aux Marinkely et à Tsianaloka, les seconds aux Zafin'i Sado. Dans le village les ZafiSoahariagna, les Zafin'i Sandry et leurs dépendants forment autant d'espaces résidentiels (*tokotany*) qui, dans cette première époque se confondent avec les sections appelées *ampehi/kely*, lit. "les petits *ampehy*" dont l'ensemble forme précisément "le grand *ampehy*": l'*ampehi/be* ou, en d'autres termes, l'espace habitat du village.²¹

Dans les années 20 les ZafiSoahariagna d'Ambodihazoambo qui, avec l'aide de leurs dépendants Marinkely et de Tsianaloka ont transformé en rizières mis les terres qui entourent le village, atteignent et dépassent la colline de ce qui allait devenir Amboditononana. Le nouveau site situé à deux kilomètres à vol d'oiseau au sud-ouest d'Ambodihazoambo, se trouvant désormais au centre de leurs possessions ils trouvent avantageux de s'y installer. Ils ne tardent pas à être rejoints par Mahogo du *fehitry* Zafin'i Sandry accompagné de son fils le père de Zafizanaka et de ce dernier alors âgé d'une dizaine d'années et de ses dépendants enfants et petits enfants de Sado dont Razamamy qui formeront le *fehitry* Zafin'i Sado.

La famille de Kiao dont une partie des descendants formeront le *fehitry* Zafimihoatra occupant déjà la partie centrale du site les ZafiSoahariagna et leurs dépendants qui deviendront les Marinkely et les descendants de Tsianaloka s'installent dans sa partie nord et les Zafin'i Sandry accompagnés de leurs dépendants Zafin'i Sado dans sa partie sud et sur la colline devenue le hameau de Zafizanaka (chapitre cinq). Les Zafin'i Sado s'allient immédiatement aux descendants de Tsianaloka qui appartiennent à la même

ethnie makoa. L'union de Kiao de statut libre et de Razamany petit fils de Sado date de cette première époque.

Peu de temps le *fehity* Marofotsy établi tout près à quelques centaines de mètres au nord ouest du village s'installe à Amboditononana à côté de l'emplacement occupé par la famille de Tsianaloka avec laquelle ses membres s'intermarient ce qui confirme que, bien que libres et réputés *tompon-tany*, le statut des Marofotsy n'était pas très élevé. Les Marofotsy sont rejoints par les membres de la branche de descendance (*ampihiaigna*) cadette dite Ramahaibe du *fehity* Ravahoaka d'Antanetilava qui s'est par la suite constitué en *fehity* en construisant son propre tombeau. Le *fehity* des Ravahoaka d'Amboditononana se distingue de celui des Ravahoaka d'Antanetilava dits d'Ilapa, d'ailleurs représentés au village par plusieurs de ses membres qui s'y sont mariés (cf. fig. 2.6).²²

Je l'ai dit, la main d'oeuvre des premiers dépendants s'avérant insuffisante, Mariamo et ses enfants font appel à plusieurs familles de travailleurs salariés sans liens de parenté les uns avec les autres dont les descendants formeront par la suite les *fehity* Maroandambagna et Maroantsaky. Si les Maroandambagna étaient regardées comme d'origine esclave et les Maroantsaky comme d'origine libre, leurs morts respectifs n'en sont pas moins déposés dans des fosses voisines autrefois entourées d'une même palissade et aujourd'hui enfermées dans les deux pièces d'une même maison funéraire. Ces dernières arrivées avec les mariages et l'augmentation démographique qui s'ensuivent aboutissent à la multiplication des espaces résidentiels *tokotany* étudiés plus en détail dans le chapitre cinq.

L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE

Elle survient à Ambodihazoambo antérieure par conséquent à la création d'Amboditononana mais, en dépit de la généralisation récente des intermariages, les anciennes conditions libres ou serviles continuent à marquer la société. Pour avoir une idée juste des conséquences de l'abolition il est nécessaire de distinguer deux périodes. La première va de l'abolition légale de l'esclavage qui, en se rapportant à la figure de dessus, se produit au niveau des générations G+3 et G+2 jusqu'à la génération G+1 de Totomarolela. La seconde que l'on pourrait qualifier d'abolition coutumière ou d'acceptation de cette abolition est postérieure au grand rituel²³ de 1965 dont je vais parler conduit par Mamy²⁴ grand prêtre ancestral (*ampijôro be*) sur l'espace rituel (*tohy*) au village funéraire de Vohipatsy.²⁵

L'impureté des esclaves et leur purification

L'abolition de l'esclavage surprend les anciens maîtres qui, pour conserver leur main d'oeuvre particulièrement nécessaire dans la région étudiée du fait de l'ampleur des travaux à entreprendre n'ont pas d'autre choix que de leur donner quelques terres et de les reconnaître socialement en leur donnant le droit de construire leurs propres tombeaux (ci-dessus). Ceci étant, le changement de statut légal imposé par la colonisation ne modifie en rien l'état d'impureté rituelle des anciens esclaves inhérente à leur ancienne condition. Réputés *maloto* lit. sales, souillés, c'est à dire impurs, les esclaves n'étaient pas seulement regardés comme inférieurs mais, à la limite, ils n'étaient pas reconnus comme des personnes humaines qu'il serait possible d'épouser. Ce refus de reconnaître les esclaves comme faisant partie de l'ordre social provient de ce que "sans ancêtres ni ancestralités"²⁶ (et également sans tombeaux), ils ne pouvaient participer à aucun rituel ancestral et les fonctions de prêtres ancestraux (*mpijôro*) ou de gardiens de tombeau (*mpiambi-jiny*) qui y étaient liées n'avaient aucun sens pour eux. L'autorisation de construire des tombeaux change radicalement cette situation et il est apparu que pour que les anciens esclaves puissent honorer leurs ancêtres ils devaient être soumis à un rite de purification destiné à les "relever" (*manangana*)²⁷ de leur ancienne condition. Les termes

utilisés, *mampandro*: (faire) baigner ou laver, *diovina*: nettoyer dans le sens de purifier de l'impureté (exactement de la saleté servile), confirment la finalité du rite.²⁸

taloha izikoa manambady andevo il faut (sic) mampandro azy..manadio azy.. manasa ny maloto: autrefois lorsqu'on épousait un(e) esclave, il fallait le faire laver, le purifier (ou rendre pur).. laver la saleté.."

mifidy ampijôro, mifidy olo-madio, ampiambi-jiny mitovy: choisir un prêtre ancestral, choisir un gardien de tombeau, c'est pareil.

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

Un Zafin'i Sandry d'Ambodimanga I se souvient de la cérémonie de purification d'une petite-fille d'esclave qui en présence de tous les membres du *fehity* de son futur conjoint, avait été conduite à la rivière pour être purifiée par le prêtre ancestral. Au cours de cette cérémonie abandonnant ses anciens vêtements au fil de l'eau elle s'était revêtue de vêtements neufs symbolisant avec son changement de condition la fin de son état d'impureté. Les participants s'étaient ensuite rendus au *toby* funéraire proche du tombeau ancestral, où, après avoir sacrifié un zébu, le prêtre avait appelé (*magnaniso*) les ancêtres pour leur demander leur approbation et leur bénédiction et avait attribué à l'ancienne esclave un nouveau nom (ce qui avait été également le cas d'Indianambininy).

Le même témoin avait assisté à un deuxième rite semblable au précédent avec cette différence qu'après le bain de purification il s'était conclu non pas devant le *toby* funéraire mais devant l'autel (*falambagnambato*) collectif du centre du village. Pendant toute cette première période les enfants nés d'un parent d'origine esclave non purifié (*tsy diovina*) n'étaient pas considérés coutumièrement comme légitimes. Si, par crainte de l'inceste, la parenté biologique était prise en considération, ils n'étaient pas socialement reconnus et si les enfants issus d'unions mixtes pouvaient à la rigueur hériter des terres que leur parent libre avait acquises à titre personnel, en aucun cas ils ne pouvaient prétendre à hériter des terres formant le patrimoine de leur *fehity*. Ecartés des héritages ils l'étaient des successions et, l'accès au tombeau de leur parent libre leur était refusé, ils ne pouvaient qu'être enterrés dans le tombeau de leur parent d'origine servile. L'admission au tombeau était strictement subordonnée à la célébration du rite de purification:

"izikoa magnano, mahazo miditra anatin'ny tragno manara, izikoa tsy magnano an'io tsy mahazo": "s'ils (les parents font le rite, les enfants et descendants) peuvent entrer dans le tombeau, s'ils ne le font pas ils ne peuvent pas".

Les esclaves purifiés et, a fortiori, leurs descendants pouvaient assumer toutes les fonctions rituelles. Cela est confirmé par les cas de Indianambininy et après lui, de Toto I²⁹ le fils de sa soeur (fig. 3.2 et 4.5) qui, l'un et l'autre, grands prêtres ancestraux (*ampijôro be*) étaient habilités à invoquer non seulement les ancêtres de leur propre *fehity* mais les ancêtres de tous les *fehity* du village considérés comme ancêtres du lieu. Curieusement si les effets des rites de purification ont été admis dans le domaine rituel, il n'en a pas été de même de la reconnaissance des pleins effets des unions avec des descendants d'esclaves et ce qu'ils aient été purifiés (*diovina*) ou non (*tsy diovina*).³⁰ Les exclusions ZafiSoahariagna et, (encore récemment) Rafandrohôzana de leurs proches parents nés d'une mère ou d'un père d'origine esclave des partages fonciers et du tombeau constituent des restrictions majeures qui, dans la mesure où les *fehity* sont d'abord des unités patrimoniales et

de tombeau, font ressortir à l'intérieur d'un même *fehity* l'existence de facto de deux statuts:

- un statut à part entière pour les membres nés de parents libres;
- un deuxième statut de second rang pour les autres dans ces cas non seulement pour ceux nés d'un parent d'origine servile mais aussi - ce qui permet de sauver la face - pour les membres du *fehity* nés d'unions coutumièrement non reconnues comme légitimes.

Il n'a pas été possible de préciser le statut des anciennes unions, ces questions relevant du non-dit les gens ne savent plus s'il s'agissait d'unions coutumièrement légitimes, de concubinages tolérés ou de simples liaisons sans effets juridiques.³¹ Placés dans de telles situations ambiguës les membres des *fehity* libres nés d'un parent makoa préfèrent, par crainte de subir l'humiliation d'un refus, ne pas exiger la reconnaissance de leurs droits. A la différence des ZafiSoahariagna et des premiers Rafandrohōzana qui ont refusés de reconnaître les effets des mariages entre personnes de statut différent, les Zafin'i Sandry n'ont pas établis des différences de rang entre leurs descendants nés de conjoints libres ou d'origine servile, (notamment Zafin'i Sado).

La suppression des interdictions rituelles et sociales

Les préjugés ne font pas obstacles aux mariages mixtes qui se multiplient au point que les makoa qui, selon les villages, représentent - je l'ai dit - le tiers, la moitié voire davantage de la population entrent dans toutes les généalogies et dans tous les *fehity*. Les restrictions au statut créent des situations d'autant inconfortables que le rite de purification complètement tombé en désuétude ne permet plus d'y remédier. Inévitablement les membres des *fehity* nés de parents libres sont obligés à des tolérances qui ne satisfont personne:

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

Dans les années 60 sous l'influence conjuguée du Président Tsiranana et de l'église catholique, il se produit un grand mouvement d'opinion qui aboutit en 1965 à une véritable révolution. Au cours d'un grand rituel collectif (*befangoaka*) conduit au village funéraire de Vohipatsy et comportant le sacrifice de dizaines de zébus, Mamy le "grand" prêtre ancestral *ampijôro be*, en présence de tous les responsables des *fehity* et les chefs de groupements d'activité *ampehikely* d'Amboditononana et d'Ambohimanga I et des représentants des *fehity* des villages voisins, s'est adressé aux ancêtres des deux villages pour leur demander d'accepter une redéfinition radicale des règles rituelles et sociales en autorisant:

La suppression de deux jours interdits (*fady*) sur trois (les Dimanche et Jeudi) qui jusqu'alors interdisaient i) de travailler dans les rizières et dans les champs et ii) d'enterrer les morts à Vohipatsy ne gardant comme jour interdit que le Mardi.

La suppression des interdits (toujours *fady*) de défiance, interdisant toute relation sociale et proscrivant toute union maritale avec des Merina ou des Antemoro.³²

La reconnaissance de la constitution du *fehity* Rafandrohôzana à partir de l'ancienne catégorie *karaza* des ZafiSoahariagna et le rôle de pivot joué par ses membres depuis la création d'Amboditononana.

L'acceptation de la suppression, avec la cérémonie de purification des descendants d'esclaves, de toutes les interdictions de mariages avec des (*makoa*) descendants d'esclaves entraînant pour les enfants nés de ces unions mixtes la suppression des interdictions les empêchant de s'adresser aux ancêtres de leurs parents libres et, à leur mort, d'être admis dans leurs tombeaux ancestraux.

L'intervention de Mamy est confirmée dans les années 75 par Zava prêtre ancestral Rafandrohôzana agissant comme représentant de la communauté villageoise et, à nouveau en 1985, par Zafizanaka prêtre ancestral Zafin'i Sandry agissant dans la même capacité de "grand" prêtre - *ampijôro be* -.

L'ETHNOGRAPHIE DES *FEHITRY* D'AMBODITONONANA

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

Fig. 3.3: Les critères de classification et de hiérarchisation des *fehity*.

Ces critères qui se retrouvent dans tout Madagascar ordonnent les *fehity* d'Amboditononana de la manière suivante:

Les *fehity* libres originaires (*tompon-tany*). Ils sont au nombre de trois avec d'un côté les Zafin'i Sandry et les Rafandrohôzana et de l'autre les Zafimihoatra dont la majorité des membres vivent dans le village d'Ampasina-Maningory et d'Ambodimanga II et qui, pour plusieurs raisons (cf. chapitre cinq), n'ont pas le statut des précédents. (A ces trois *fehity* il faut ajouter le *fehity* Marolahy dont le tombeau se trouve effectivement à Vohipatsy et qui, si aucun de ses membres ne réside à Amboditononana³³ est néanmoins réputé "originaire et/ou maître de la terre par l'ancestralité" - *tompon-tany ny raza* -).

Les *fehitry* libres "originaires" (*tompon-tany*) et non originaires. Il s'agit du *fehitry* originaire des Marofotsy (MF) et des *fehitry* Maroantsaky (MT) formé par les descendants des premiers salariés qualifiés de cette façon, et Ravahoaka (RV) qui ne le sont pas ou, j'y reviens ne le sont pas au même degré. Alors que les Ravahoaka d'Ilapa sont considérés dans ce village comme *tompon-tany*, ceux installés à Amboditononana sont encore regardés comme *ampihavy* (nouveaux venus).

Les *fehitry* formés par les descendants des anciens esclaves makoa sont au nombre de trois. Les Marinkely et les Zafin'i Sado ont lors de la création d'Amboditononana accompagnés les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry. Les Maroandambagna également des descendants d'anciens esclaves des ZafiSoahariagna ont été recrutés comme salariés après la création du village. Les Marinkely sont purifiés (*diovina*) alors que tous les Zafin'i Sado ne le sont pas:

"Zafin'i Sado mahazo an-kilany andevo, an-kilany madio": "Les Zafin'i Sado sont (lit. prennent) d'un côté esclaves, de l'autre libres (propres).

L'exemple des Zafin'i Sado confirme qu'à l'intérieur de certains *fehitry* les membres des lignées nés d'ascendants libres (propres) sont libres alors que ceux nés d'un père ou d'une mère makoa non purifiés restent marqués par cette origine. En réalité la hiérarchisation rituelle et sociale des *fehitry* d'Amboditononana qui prend en considération d'autres facteurs est plus complexe. En 1990-91 l'accord se faisait à peu près sur l'ordre de précedence suivant:

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

Tableau 3.1: La hiérarchisation des *fehitry* d'Amboditononana.

Comme ailleurs, la classification betsimisaraka du Bas-Maningory est fondée sur la notion de *tompon-tany*. L'expression de *tompon-tany* que l'on peut traduire par "maître/responsable de la terre", "du pays" ou par "originaire". Cette notion est d'autant difficile d'appliquer que son emploi est toujours contextuel. Dans un sens tous les *fehitry* possédant des terres auxquels leurs membres résidant là où elles se trouvent ont accès, peuvent être dits *tompon-tany*: maîtres de la terre. Ceci admis, certains *tompon-tany* le sont davantage que d'autres ou encore, par rapport à eux, ne le sont pas du tout.

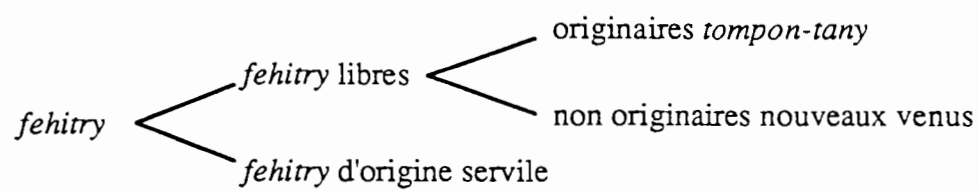


Figure 3.3: Les critères de classification et de hiérachisation des *fehitry*

Les trois *fehitry* Zafisoahariagna --> Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et, (je l'ai dit, à un degré moindre), Zafimihoatra regardés comme de "vrais" (*tegna*) *tompon-tany*, réunissent le maximum des qualifications matérielles et symboliques constitutives de cette notion. Lorsque les gens emploient cette expression pour parler d'eux, ils ne l'emploient pas seulement dans le sens d'originaires et/ou de maîtres de la terre, mais encore dans celui de "maîtres ou de responsables du pays". Une qualité dont découle celle de "maîtres/possesseurs et responsables du village" (*tompon-tanàgna*) que, les *fehitry* d'Amboditononana et leurs membres possèdent de la même façon à des degrés très variables; certains le sont plus que d'autres qui, tout en l'étant, le sont à un degré moindre. Les Rafandrohôzana et les Zafin'i Sandry situés tout en haut (*ambony indrindra*) de l'échelle accusent entre eux une légère différenciation marquée par le signe >. Ils sont immédiatement suivis des Zafimihoatra qui précèdent eux mêmes les Maroantsaky et les Maroandambagna. Ceux-ci engagés à la même époque comme salariés sont, en dépit de leur différence d'origine libre et esclave, sensiblement classés sur le même plan avec cependant une légère préséance des premiers sur les seconds que je marque par le même symbole. Les Marofotsy viennent à la suite.³⁴ *Tompon-tany* dans le sens de "maîtres de la terre" ils ne sont pas pour autant considérés (à l'instar des trois premiers) "maîtres et responsables du pays" et, par conséquent, pleinement *tompon-tanàgna*: "originaires, maîtres ou responsables du village". Ces qualités suffisent à marquer leur prééminence sur les Ravahoaka qui derniers arrivés sont considérés comme des - *ampihavy* -, des "nouveaux venus". En dépit de leur antériorité d'arrivée les Marinkely et les Zafin'i Sado sont classés sur le même plan au bas de l'échelle avec encore au dessous d'eux les descendants de Tsialaloka non reconnus comme formant un *fehitry*.

Cette classification qui combine les critères tels que l'ancienneté d'installation dans le village, l'importance du patrimoine foncier, les effectifs et tient également compte de la personnalité des notables (*olo maventy*) qui les représentent et de leurs poids dans la vie du village. Les éléments d'appréciation personnelle expliquent les hésitations notamment à l'égard des Marinkely et des Zafin'i Sado que certains voulaient classer en sixième et septième position immédiatement avant les *fehitry* libres Marofotsy et Ravahoaka. Ces hésitations sont encore liées à la structure des *fehitry* qui réunissent ou ne réunissent pas tous les qualifications de la figure 3.1 supposées en être constitutives possession d'une maison funéraire, localisation sur un espace résidentiel - *tokotany* - organisation en groupements d'activité *ampehikely* mis en acte au niveau du *fehitry* à l'occasion de toutes les activités agricoles privées et, au niveau du village et du terroir pour l'accomplissement des travaux collectifs notamment d'entretien du réseau d'irrigation qui quadrillant les vallées transformées en rizières. A ces composants, il faut ajouter la possession des lieux des cultes agraires *toby finomana* établis sur les emplacements des premiers champs de riz sec de brûlis défrichés par les ancêtres ou à proximité des plus anciennes rizières irriguées (*horaka*) qu'ils ont établies.

LES FEHITRY MAÎTRES DU PAYS, DE LA TERRE ET DU VILLAGE

Maîtres/responsables de la terre et du pays, les actuels Rafandrohôzana successeurs des Zafisoahariagna, les Zafin'i Sandry et, à un degré moindre les membres de la branche Zafimihoatra d'Amboditononana, sont, reconnus (plus haut) comme *tompon-tanàgna*: "propriétaires/responsables du village", ce qui leur assure une position dominante. En revanche, si les Marofotsy sont également reconnus *tompon-tany* l'emploi de cette expression à leur égard ne revêt pas la connotation quasi politique de "maître du pays" qu'elle revêt pour les Zafisoahariagna/Rafandrohôzana, pour les Zafin'i Sandry et, également pour les Zafimihoatra descendants par Kiao (représentés par Belalahy) des anciens Ravilolo faisant les uns et les autres partie d'une même

population régionale d'originaires "maîtres de la terre et du pays". La plupart des interlocuteurs s'accordent sur le schéma suivant:

Fig. 3.4: Les divisions des ensembles, catégories et groupements *tompon-tany*.

Exacte ou pas, cette représentation ad-hoc fortifie les *tompon-tany* maîtres du pays dans la conviction qu'au milieu du siècle dernier leurs ancêtres appartenaient à un même ensemble historique de Betsimisaraka libres, une filiation dont, plus qu'un statut ils dérivent le sentiment d'une quasi nationalité, d'une citoyenneté de premier rang. Soahariagna (la richesse bénéfique) et Sandry (force, puissance vitale) une soeur et un frère sans doute mythiques auraient vécu il y a longtemps (*fa ela*) peut être au milieu ou à la fin du 18^{ème} siècle. La relation privilégiée entre les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry supposés descendre d'un frère et d'une soeur, la filiation de Seviry née d'un père ZafiSoahariagna et d'une mère Zafin'i Sandry, le mariage de Toto Sahidy avec une ZafiSoahariagna (fig. 3.2)³⁵ et d'autres éléments perceptibles dans les généalogies pourraient indiquer l'existence d'une structure sociale ancienne différente de l'actuelle qui admettait à l'intérieur des mêmes catégories ou groupements généalogiques les mariages entre les *zana-dehilaly* (enfants ou descendants d'hommes) et les *zana-baiavy* (enfants ou descendants de femmes).³⁶ Les interlocuteurs se souviennent de la mère de Ndianinivôla³⁷ qui serait enterrée dans le village funéraire d'Ambodiringitsy. En revanche Ravalolo n'est pas connu à Amboditononana. Zafizanaka explique qu'il n'est plus possible de parler de *fehity* ni même de *karaza* à propos des ZafiSoahariagna qui selon lui englobaient à une époque ancienne les Zafin'i Sandry:

" *nalalaka ny soritanin'i Zafisoahariagna ka rahefa nitombo ny isan'ny olona dia niadivagna io anarana io*": " les limites du finage (*soritany*) des ZafiSoahariagna étaient devenues trop étendues et, lorsque le nombre des gens a augmenté, on a fait des distinctions (*niadivagna*) à l'intérieur de ce nom".

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

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

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

"Autrefois, tous les *tompon-tany* étaient ZafiSoahariagna. Cela à l'époque de Totomaroela, de Mila (son frère), et après la mort de Rabamo, de (sa soeur) Delphine et de (son frère) Imboalahy (fig. 3.5) a été changé en Rafandrohôzana. Quand ils étaient en vie, on ne parlait que des ZafiSoahariagna et cela encore pendant la rébellion de 1947".

Zafizanaka rappelle que lors du rituel de 1965 Mamy pour dramatiser le rôle crucial que les ZafiSoahariagna descendants de Mariamo avaient joué dans la création d'Amboditononana, les avait comparé au piquet d'attachement ou au lien

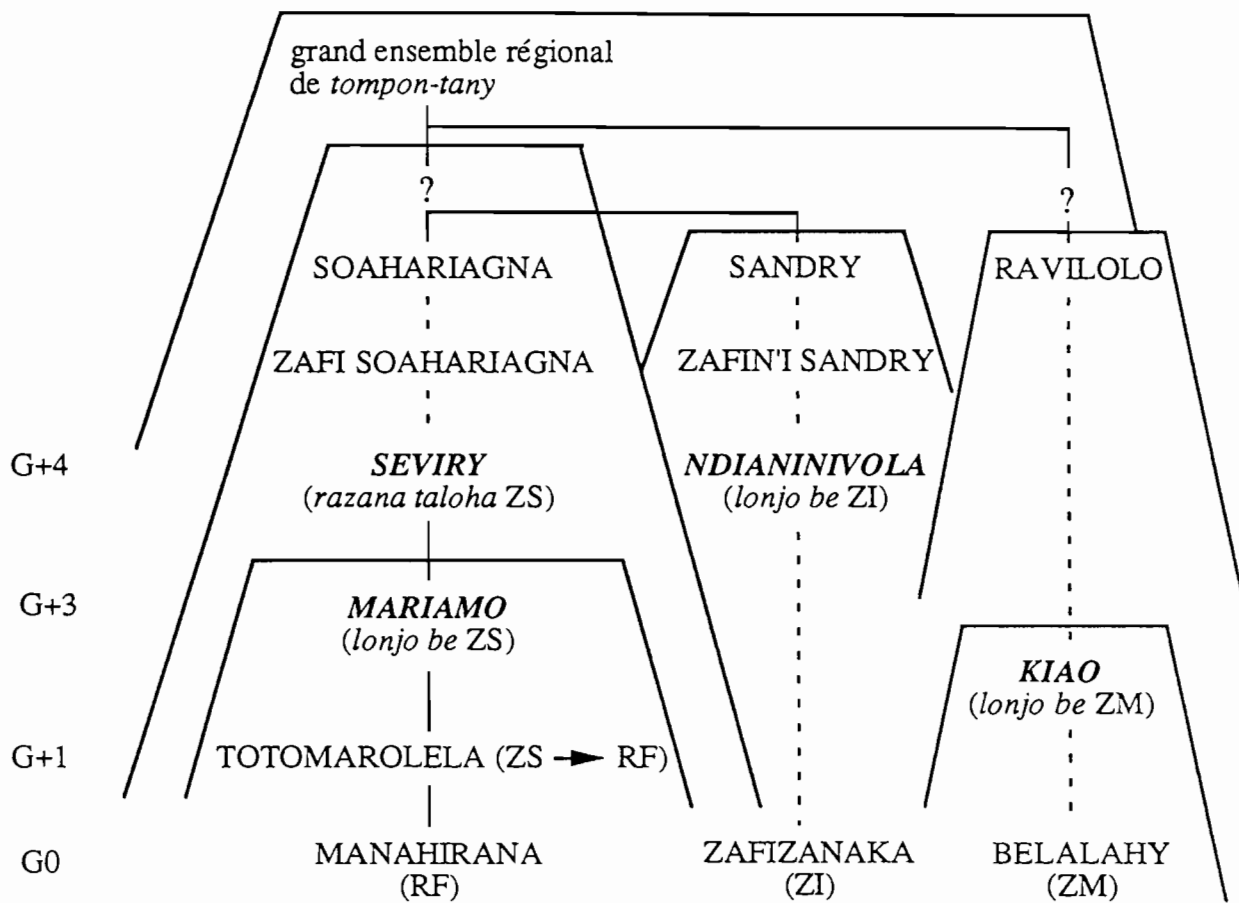


Figure 3.4: Les divisions des ensembles, catégories et groupements *tompon-tany*

(*fandrohizana* ou *fandrohôzana*) constituant les différents *fehitry* du village une seule communauté:

"*fandrohôzana* , *dia finakinana na fandrohizana*

.. *satria tery ambony dia nolazaina fa niadivagna io anarana ZafiSoahariagna io, koa nizara telo izany ZafiSoahariagna io, koa ny nihaviany na ny hoe ny tena ZafiSoahariagna dia:*

- 1) *Rafandrohôzana io no fototra fandrohizana ny fehitry na ny soritany*
- 2) *Zafin'i Sandry.*
- 3) *Ravilolo;*

satria iray ihany ny ampijôro tao Vohipatsy dia i Mamy Rémi koa izy no nifidy ireo anarana ireo":

"*Fandrohôzana*, cela veut dire un piquet ou un lien..

.. c'est parce qu'ils (les ZafiSoahariagna) étaient devenus trop nombreux qu'on a dit qu'il fallait faire des distinctions à l'intérieur de ce nom de ZafiSoahariagna,

aussi les ZafiSoahariagna ont été divisés en trois, aussi ceux qui proviennent des vrais Zafisoahariagne sont:

- 1) les Rafandrohôzana qui sont le lien fondamental des *fehitry* et de la fraction de territoire
- 2) les Zafin'i Sandry,
- 3) les Ravilolo...

parce que le seul prêtre ancestral - *ampijôro* - à Vohipatsy était Mamy Rémi, c'était lui qui a choisi ces noms".

Ces explications tronquées ne s'appliquent qu'à la branche locale des ZafiSoahariagna dont le grand prêtre ancestral Mamy a changé le nom en celui de Rafandrohôzana (*Zafisaoahariagna.. nafindra anaran'i Rafandrohôzana*). Je n'ai pas obtenu d'explication sur le choix du nom de Zafimihoatra³⁸ attribué aux descendants de Ravilolo si ce n'est la confirmation d'une continuité puisque la mère de Kiao, elle-même Ravilolo, est bien enterrée dans la pièce de la maison funéraire où se trouve le tombeau des Zafimihoatra dont son arrière petit fils Belalahy est le gardien. La figure montre qu'avec la même profondeur généalogique que les ZafiSoahariagna, les Zafin'i Sandry répartis entre Amboditononana et Ambohimanga II continuent à ne constituer qu'un seul *fehitry* avec pour *lonjo be* Ndianinivola. Après les exemples antandroy cet exemple betsimisaraka confirme que les cycles de transformation des catégories d'ancestralités en groupes de filiation discrets ou vice versa sont largement déterminés par l'importance de leurs effectifs respectifs. En revenant aux premières explications de Zafizanaka il est clair que lorsque les habitants actuels de la région se réclament encore d'une origine ZafiSoahariagna ils veulent établir par l'intermédiaire par ces lointains ancêtres leur statut d'originaires et par là de maîtres du pays. Il n'est pas nécessaire de traiter plus en détail des *fehitry* Zafin'i Sandry et Zafimihoatra ce dernier représenté au village par Belalahy gardien du tombeau de Vohipatsy³⁹ dont je reparle dans le chapitre qui suit. Je me limite ici aux descendants de Seviry affiliés au *fehitry* Rafandrohôzana et domiciliés à Amboditononana. Les numéros de cases renvoient au plan-schématique du village de la figure 5.1.

LA DESCENDANCE DE SEVIRY ET DE MARIAMO

Fig 3.5: Le *fehitry* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry.

Au moment de l'enquête la descendance de Seviry dispersée dans plusieurs villages du Bas Maningory formait une catégorie d'ancestralité *karaza* divisée en plusieurs

branches généalogiques qui, dans la mesure où, localisées sur un ou plusieurs espaces résidentiels (*tokotany*) de différents villages, elles possédaient leur propre tombeau, étaient considérées comme formant autant de *fehivry*. Les *fehivry* sont définis par rapport à un ou une ancêtre d'origine *lonjo-be* ce qui signifie que pour Amboditononana seuls les descendants de Mariamo y résidant font partie du *fehivry* Rafandrohôzana défini par rapport à elle ce qui excluerait théoriquement les descendants de sa demi-soeur Beandalana. En réalité ces derniers lorsqu'ils se trouvent à Amboditononana sont considérés comme Rafandrohôzana. Trois types d'explications ont été données pour une situation sentie comme non orthodoxe:

La première fondée sur l'ethos du *fihavanana* (au sens d'*affectio parentalis*) va de soi: on ne peut pas ignorer les apparentés.

La seconde patrimoniale explique que les descendants des deux soeurs sont co-héritiers sur les terres qui partagées ou non partagées constituaient dans le passé un patrimoine ZafiSoahariagna dont, où qu'ils résident ils sont au même titre que les Rafandrohôzana d'Amboditononana sont les héritiers.⁴⁰

La troisième reprenant la même idée fait encore remarquer que les descendants les plus âgés des deux soeurs de la génération de leurs petits enfants (*zafy*) ou arrières petits enfants sont encore de "vrais" (*tegna*) parents par l'ancestralité qui, englobent les descendants d'un ancêtre ou souche commune jusqu'à la génération de leurs arrières-arrières-petits-enfants.⁴¹

Dans la conception betsimisaraka ces apparentés appelés *havagna mitohy*: littéralement "apparentés qui se suivent (par la généalogie que l'on peut immédiatement reconstituer)" sont considérés comme des parents proches, par opposition aux *havana am-pihavanana* qui ne le sont pas:

"*Havana mitohy no akeky, havana am-pihavanana zegny tsy tena havana, havan'ny havana lavitra izany*" "Ce sont les parents "qui se suivent" qui sont proches, les parents par le *fihavanana* eux ne sont pas véritablement des parents, les parents de parents ceux-là c'est loin" ..

Ces explications confirment le caractère souple parce que pragmatique des catégories et groupements de la parenté malgache. Les chiffres de la figure 3.5 correspondent aux enfants de Rabamo (de 1 à 7) et de Delphine (de 8 à 10) ayant laissé une descendance aujourd'hui dispersée en pays betsimisaraka où elle constitue sept *fehivry* et en pays sakalava notamment dans la région de Tsaratanana où plusieurs descendants de Seviray commerçants en zébus se sont installés en se mariant sur place. En 1991 la plupart des descendants de Beandalana résidaient à Ambodivoanio et à Ambodigavo⁴², je m'attache ici à ceux des descendants de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine et son fils Imboalahy leur demi-frère.

La branche de Rabamo

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

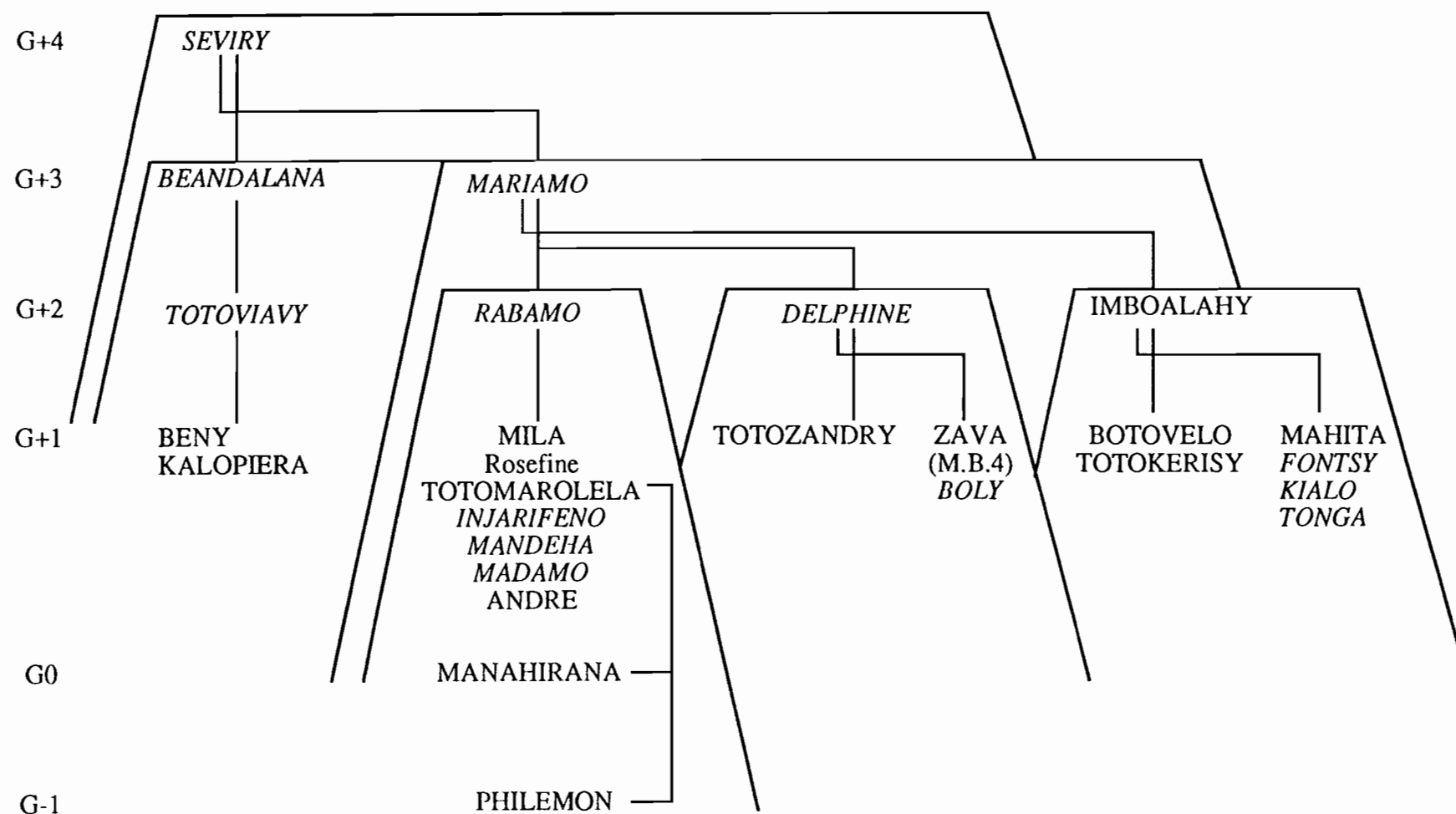


Figure 3.5: Le *fehity* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry

- Rozéfine (2) a eu neuf enfants tous nés à Ambonilaitra mais seule une petite fille (Claudine) se trouve au village où elle réside dans la case [94] d'une parente absente au moment de l'enquête. En dehors de Claudine considérée comme Rafandrohôzana "parce qu'elle réside à Amboditononana" les enfants de Rozéfine affiliés aux *fehitry* de leurs lieux de résidence "deviennent Rafandrohôzana" lorsqu'ils sont au village.

- Parmi les enfants de Totomarolela (3) seul Manahirana (M.92), Président de la Commune Rurale, chef du groupement d'activité *ampehikely* et gardien du tombeau Rafandrohôzana de Vohipatsy se trouve au village. Son demi-frère paternel aîné qui a longtemps vécu à Ambonilaitra est depuis plusieurs années à Tsaratanana. Sa soeur germaine mariée d'abord à Ampasy puis à Antanetilava a laissé plusieurs enfants. Ceux de la première union résident à Ampasimazava, ceux de la seconde sont restés avec leur père à Antanetilava. Des trois enfants vivants de Manahirana sa dernière née adolescente et son aîné Philémon [135] sont au village. Une fille est mariée à Fénériver.

- Les quatre enfants d'Injarinifeno (4) tous nés à Tsaratanana et y vivant sont considérés comme Sakalava.

- Les cinq enfants de Mandeha (5) sont nés à Ambonilaitra où ils résident faisant partie du *fehitry* de leur père. Parmi les petits enfants trois fils de son fils aîné sont au village: Sidahy [91], Thomas [83], enfin François chez Manahirana. Les enfants et petits enfants de 5 appartiennent au *fehitry* de leur père lorsqu'ils se trouvent chez lui mais sont Rafandrohôzana à Amboditononana.

- Madamo (6) a été mariée à Manatody (également marié à une fille de Delphine, plus bas) et père par une autre union de l'épouse de Manahirana, mère de Philémon. Ses sept fils nés à Ambonilaitra y résident et font partie du *fehitry* de la mère de leur père. Seul l'aîné est depuis quelques années à Tsaratanana en pays sakalava. En revanche leurs enfants et petits enfants sont largement dispersés à Antsiratenina, Ambalazetra, Ampasimpotsy et Fénériver Parmi eux seule une petite fille (Valo) réside au village dans une ancienne case [96] ayant appartenue à Philémon.

- André (7) est définitivement établi à Tsaratanana en pays sakalava ou sont nés ses deux filles qui y sont mariées et un fils Ramila dont les cinq enfants nés de trois femmes différentes sont au village, quatre avec lui et sa dernière épouse chez laquelle il vit [97]⁴³, un cinquième né de son épouse précédente également originaire du village est élevé par sa mère.

La branche de Delphine

Delphine a été mariée deux fois. De son premier mariage est né Totozandry (8) aujourd'hui décédé, du second Zava et sa soeur Boly (9 et 10). Les quatre enfants nés des deux mariages de Totozandry vivent au village, les premiers (Velombanio et Rozaha) dans les cases [92 et 94], les seconds deux fils auprès de leur mère remariée [133].

Très âgé, Zava né de la deuxième union de Delphine avec un Botomintso d'Ambatofôlaka⁴⁴ est prêtre ancestral du *fehitry* Rafandrohôzana, sa fille réside au village [13]. Boly soeur germaine de Zava a été mariée au même Manatody ancien époux de Madamo (plus haut) dont il va encore être question dans le prochain chapitre (fig. 4.3). Leur fils aîné qui résidait à Ambatomipaka était prêtre ancestral du *fehitry* Zafindiamarovôla de ce village et, à sa mort, son frère Marolahy lui a succédé bien que résidant à Amboditononana [95]. Détail intéressant le *fehitry* Zafindiamarovôla dont les deux frères ont été et sont prêtre ancestral est celui de leur grand père maternel Botomintso. Trois autres enfants de Boly sont dispersés à Sahavinda, Ambonilaitra et Saramongo.

La branche d'Imboalahy

Les descendants d'Imboalahy sont dispersés mais les trois enfants de sa fille aînée Mahita vivent au village, Vany et sa fille [23 et 21], les cadets de la première (Lavectro et Edwige) chez Manahirana et une fille de Tonga y retient ses droits.

Ces dernières données font ressortir le rôle pivot que Manahirana joue à l'intérieur du *fehivry* Rafandrohòzana en accueillant les descendants de Seviry qui choisissent de résider dans le village. Avant François, Lavectro et Edwige (cf. fig. 9.8), Manahirana avait accueilli Sidahy et son frère Thomas les deux aînés de François.

LES FEHITRY DE DÉPENDANTS

La création d'Amboditononana explique avec l'arrivée de *fehivry* libres venus d'ailleurs l'émergence des nouveaux *fehivry* des anciens esclaves. A la seule exception du *fehivry* Marofotsy tous les *fehivry* de dépendants qu'ils soient anciens esclaves ou anciens salariés tiennent leurs terres des membres des *fehivry* Rafandrohòzana et Zafin'i Sandry. Les dépendants des premiers les descendants de Tsianaloka (intermariés aux membres du *fehivry* libre des Marofotsy et les deux *fehivry* de salariés, les Maroantsaky d'origine libre et les Maroandambagna d'origine servile. Les dépendants des Zafin'i Sandry sont les Zafin'i Sado descendants de leurs anciens esclaves.

Les descendants de Tsianaloka "apporté" par Rabamo, ses enfants, petits enfants et arrière-petits enfants ne sont toujours pas reconnus comme formant un *fehivry* et leurs intermariages avec les membres du *fehivry* libre et *tompon-tany* des Marofotsy semble actuellement favoriser leur assimilation à ce dernier. Je reprends cette question dans le prochain chapitre et dans le chapitre cinq sur la résidence.

Les salariés ascendants des actuels Maroandambagna et Maroantsaky arrivent plus tard. Abusé par le terme de *fehivry* j'ai longtemps essayé de leur retrouver un ancêtre - *lonjo be* - commun avant de me rendre compte que, reconnus aujourd'hui comme formant autant de lignes de descendance ou *ampihiaigna* distincts, ils n'étaient à l'origine qu'un groupement de familles, voire d'individus sans relations les uns avec les autres. Les appellations de Maroandambagna et de Maroantsaky appliquées à leurs descendants reflètent avec leur hétérogénéité d'origine leur ancienne condition de dépendants. Maro/andambagna signifie "beaucoup de *ambagna*". Les *ambagna* sont les feuilles de *ravinala* sur lesquelles sont servis les parts de nourriture cuite distribuées aux travailleurs ou participants à des travaux ou rituels collectifs. Maroantsaky serait une déformation de *Maro/tsaiky* signifiant en sakalava beaucoup d'enfants. Les deux termes indiquent tout simplement qu'ils avaient les uns et les autres beaucoup (trop) d'enfants et par là coûtaient (trop) cher à nourrir. L'hétérogénéité reconnue confirme qu'au départ les ancêtres n'appartenaient pas à une ancestralité commune et que leur parenté n'était qu'une parenté post-mortem résultant de ce qu'ils avaient été enterrés dans des fosses communes. Aujourd'hui les Maroantsaky observent la règle d'exogamie des *fehivry* que les Maroandambagna ne respectent pas. Je reviens dans un instant sur ce point.

Il reste les Zafin'i Sado dépendants des Zafin'i Sandry sur lesquels je reviens dans le prochain chapitre qui d'abord divisés en deux ensembles sans connexion généalogique retraçable et formant deux *fehivry* avec leurs deux tombeaux respectifs à Vohipatsy. Les descendants de Sado ancêtre éponyme et *lonjo be* forment le *fehivry* proprement Zafin'i Sado du village et le *fehivry* Zafin'i Sado dit de Gorobe qui vient à son tour en 1988 de se subdiviser en deux *fehivry*.

Les Marinkely et les Zafin'i Sado

Je reparle des Marinkely liés aux ZafiSoahariagna et aux Rafandrohôzana dans les chapitres cinq et six. Nombreux et dispersés pour cette raison dans quatre espaces résidentiels (*tokotany*) et sont de surcroît organisés en deux *ampehikely*, les Marinkely ne constituent néanmoins qu'un seul *fehity* avec un seul tombeau bien que leurs deux branches aient chacune leur propre gardien de tombeau (*mpiambi-jigiv*). Clients des Zafin'i Sandry les aïeux des Zafin'i Sado actuels se sont dès l'abolition de l'esclavage constitués en *fehity* avec ses membres distribués entre Ambodihazoambo et le village d'Ambohimanga I créé par Toto Sahidy. Très vite avant l'abandon d'Ambodihazoambo et la création d'Amboditononana les Zafin'i Sado se scindent en deux branches. Celle du village avec Tody cumulant les fonctions de prêtre ancestral et de gardien de tombeau. Celle dite Gorobe nommée d'après le nom de l'ancêtre de cette branche le premier à être enterré dans le tombeau Zafin'i Sado-Gorobe de Vohipatsy. Bofona le prêtre ancestral de *fehity* Gorobe arrière petit fils de l'ancêtre éponyme réside à Amboditononana [25] alors que la plupart de ses membres vivent à Ambodimanga I et à Marotrano. En 1989 avec la création d'un troisième tombeau le *fehity* Gorobe s'est à nouveau scindé en deux nouveaux *fehity*, le nom du second n'étant pas encore décidé il reste pour l'instant Gorobe mais l'exogamie cessant les mariages deviennent possibles entre les membres des deux branches Gorobe transformées en *fehity*.

Les descendants de Tsianaloka

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

Près de soixante dix ans après l'arrivée de Tsianaloka "amené par Rabamo" (*nandosin'i Rabamo*) à Amboditononana ses enfants, petits enfants et arrières petits enfants qui ne sont toujours pas reconnus autrement que par dérision⁴⁵ comme formant un *fehity* restent simplement ses descendants: les Zafin'Tsianaloka. Les explications les concernant qui m'ont été données sont passées par trois phases. Au début de mon séjour lors d'une première reconnaissance du village le groupe de cases qu'ils occupaient du côté nord du village m'avait été présenté comme relevant des Rafandrohôzana dont les cases étaient localisées à l'opposé dans la direction sud. La preuve étant l'absence de mariages qui confirmait l'exogamie des *fehity*. Dans un deuxième temps ils m'avaient été présentés comme frères et soeurs des mêmes Rafandrohôzana ce qui amenait à parler de la relation supposée de parenté ou d'alliance de sang (*fatidrà*) de Tsianaloka et de Rabamo (fille de Mariamo la *lonjo be* des Rafandrohôzana). L'hypothèse (non fondée) d'une alliance de sang est révélatrice de la manière dont les relations Rafandrohôzana/descendants de Tsianaloka sont actuellement perçues. Après plusieurs dizaines d'années ces relations demeurent particulièrement solides puisque des descendants de Tsianaloka vivant à des dizaines de kilomètres d'Amboditononana continuent à venir prêter la main lors des récoltes. Qu'ils reçoivent ou ne reçoivent pas de salaire les descendants de Tsianaloka sont traités comme des parents respectés et se voient offrir le gîte et le couvert recevant de surcroît au moment de leur départ après le discours d'adieu et les remerciements réciproques un cadeau par exemple une bouteille de rhum ou de *toaka mena* beaucoup plus prisés que l'alcool *betsabetsa* de canne à sucre.

La prétendue absence d'union entre Rafandrohôzana et descendants de Tsianaloka ou, plus exactement d'unions reconnues, car il y en a (fig.4.2), s'explique par la différence de statut. En revanche dès leur installation sur la colline d'Amboditononana les descendants de Tsianaloka s'unissent aux Zafin'i Sado également makoa mais aussi aux Marofotsy dont il a été question ce qui, au travers

des intermariages explique que la plupart des descendants de Tsianaloka résidant dans le village affiliés utrolatéralement⁴⁶ à ce *fehity* peuvent se considérer comme en faisant partie. Cette coalescence des deux groupements de descendance dont je parle dans le chapitre cinq (fig. 5.3) contribue à expliquer que les descendants de Tsianaloka ne se soient pas formés en *fehity*.

Les salariés Maroantsaky et Maroandambagna

Les *fehity* Maroantsaky et Maroandambagna sont divisées en lignées de descendance (*ampihiaigna*) sans relation généalogique les unes avec les autres. La parenté putative post-mortem résulte de ce qu'ils sont enterrés dans les mêmes fosses communes des deux pièces de la maison funéraire de Vohipatsy. Ceci étant si les Maroantsaky possèdent aujourd'hui tous les attributs d'un *fehity* et se reconnaissent comme tels, cela n'est pas le cas Maroandambagna au point que les membres de leurs trois lignées s'intermarient ignorant la règle fondamentale d'exogamie des *fehity*. Cette différence s'explique par le fait qu'à l'origine les ancêtres des Maroantsaky se sont largement intermariés ce qui leur imposant par crainte de l'inceste de respecter la règle d'exogamie de parentèle, ne tarda pas (dans la mesure où les ancêtres par lesquels ils la définissaient étaient enterrés dans le même tombeau), à la transformer en règle d'exogamie d'ancestralité et par là à se considérer tout naturellement comme des parents par l'ancestralité appartenant à un même *fehity*. Cela ne fut pas le cas des Maroandambagna qui bien qu'ils "se mélangent dans les mêmes fosses" (*mifangaro anatin'ny lavaka*) restent divisés en trois lignées (*ampihiaigna*) qui, ne respectant aucun interdit (*fady*) commun, s'intermarient sans avoir le sentiment d'enfreindre (*nandika*) la règle d'exogamie des *fehity*. Les Maroantsaky se réclament de trois lignées de descendance issues respectivement:

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

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

Fig. 3.6: Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa

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

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

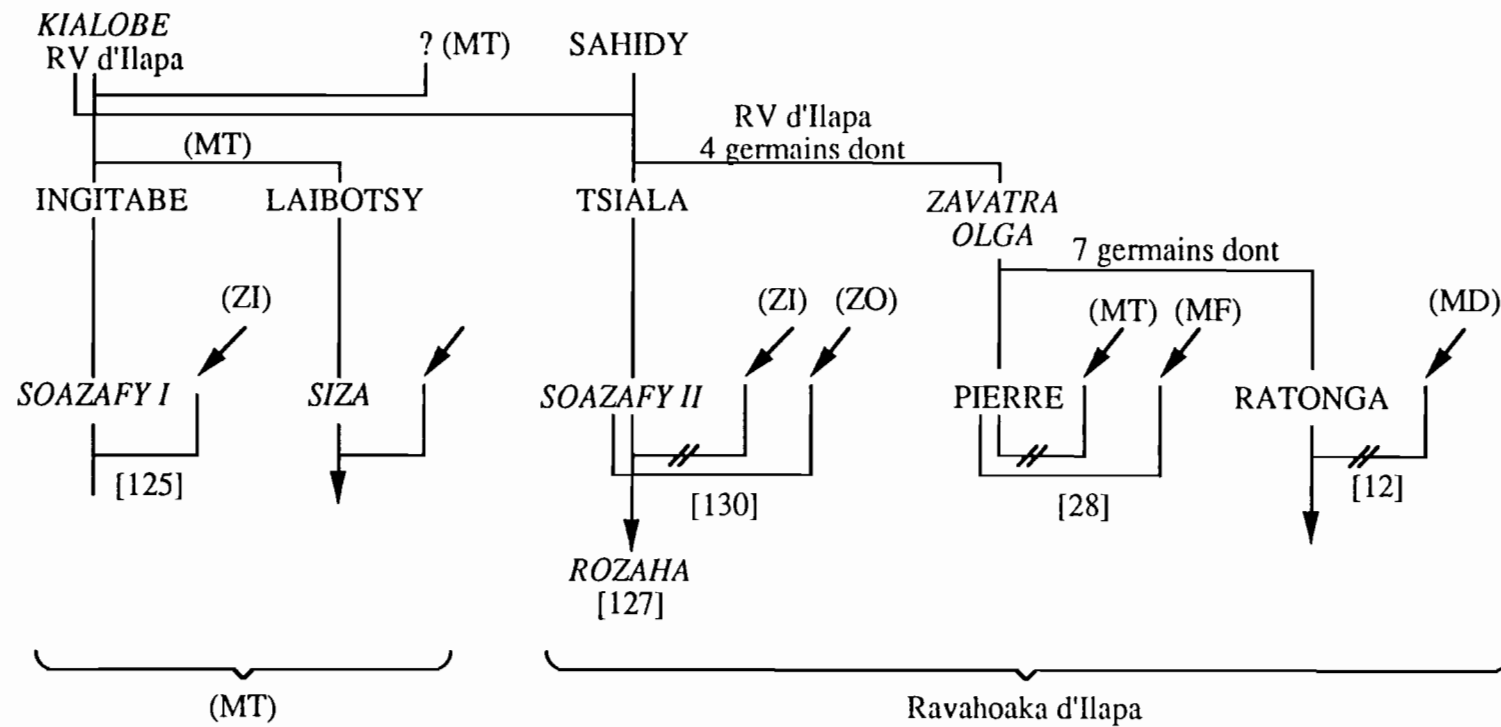


Figure 3.6: Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa

- La lignée Maroandambagna (proprement dit) définie par rapport à une Kialo fille de Dango un étranger au village dont le tombeau se trouve à Vohibogny.⁴⁷
- La lignée Somobato I définie par rapport à une Nazandry fille de Tsialaina dont le nom est toujours associé à celui de sa soeur aînée Imboriky.
- La lignée Somobato II de Maromaitso est définie par rapport à une deuxième Kialo et à son frère Nafo de Mahambo.

Les deux lignes Somobato se distinguent l'une de l'autre en se réclamant la première de la région du village actuel de Marotohitra et du village funéraire de Vohibogny qui y correspond⁴⁸ et la seconde par rapport au *fehivry* Maromaitso. Le village et le tombeau sont situés à une vingtaine de kilomètres au nord d'Amboditonona. Seule Kialo de la lignée Somobato II est reconnue comme *lonjo-be* de ses descendants directs et de ceux de son frère qui ne résident plus au village. Par le mariage de Kialo et de Tsara fils de Treva (fig. 3.2) du *fehivry* Marinkely la lignée Somobato II est absorbée dans ce *fehivry* dont l'un de ses petits fils (Lalahifotsy) est prêtre ancestral. L'exemple de la ligne proprement Maroandambagna de Bedo me permet en anticipant sur ce qui suit de faire ressortir le caractère patrimonial de la notion de *lonjo-be* ou d'ancêtre fondateur et de préciser quelques concepts.

Fig. 3.7: La lignée Maroandambagna de Bedo.

Dango enterré dans la maison funéraire de son *fehivry* de Vohibogny n'est peut être jamais venu à Amboditononana puisque l'ancêtre fondateur qui a "ouvert" ou obtenu de quelque autre manière que ce soit (en l'occurrence en la recevant par don) les terres devenues le patrimoine de ses descendants est sa fille Kialo. Ceci étant lorsque ses descendants définissent la ligne à laquelle ils appartiennent, ils le font non pas par rapport à Kialo mais par rapport à son mari en disant qu'ils sont les descendants ou qu'ils descendent de Bedo mari de Kialo: *indosin'i Bedo vadin'i Kialo*, qui est un étranger. A l'intérieur de la ligne Laibory est considéré comme le "chef de file (*filoha*) de branche" (*filohan'(ny) sampana: Laibory*).

Les conditions d'emploi du mot branche (*sampana*) ont, pour les mêmes raisons que celui d'*ampihyagna*, donné lieu à de vives discussions. Plusieurs personnes soutenant que son supposant l'existence d'un tronc ou d'une souche communs⁴⁹ excluait les Maroantsaky et les Maroandambagna dont les ancêtres ne partageaient pas la même ancestralité et n'était légitime que pour les "vrais" (*tegna*) *fehivry*.⁵⁰

LA STRUCTURE DES *FEHITRY* ET LEURS CONDITIONS D'EXISTENCE

Les distinctions de la figure 3.3 fondées sur l'opposition cruciale *tompon-tany*/non *tompon-tany* sont opérantes dans toutes les sociétés lignagères de Madagascar et sont largement à l'origine des différences des statuts sociaux et/ou rituels. Je ne reviens pas sur la qualité de *tompon-tany* qui confère aux *fehivry* et/ou à leurs membres qui peuvent s'en prévaloir un droit éminent et une supériorité de statut qui, en toute matière, oblige ceux qui n'en jouissent pas à passer par leur intermédiaire. La hiérarchie sociale qui enregistre cette opposition se fonde également sur la manière dont les *fehivry* libres *tompon-tany* ou non *tompon-tany*, libres ou d'origine servile satisfont plus ou moins complètement aux pré-requis qui commandent leur existence. Exprimé autrement en pays betsimisaraka comme partout ailleurs à Madagascar la hiérarchie des groupes localisés d'ancestralité est déjà préfigurée dans leurs structures marquées par leurs origines et par les circonstances et conditions de leur

formation qui, au niveau des individus explique également les structures d'autorité des villages dont je dirai un mot dans le dernier chapitre. Je parle ici des préconditions d'existence des *fehitry* et de l'extension généalogique de la parenté d'ancestralité qui en découle.

LES PRE-REQUIS D'EXISTENCE

Les paysans betsimisaraka qui utilisent leurs structures sociales comme autant de ressources n'éprouvent pas le besoin de conceptualiser les idées qui les sous-tendent. Si les interlocuteurs n'ont pas beaucoup d'idée concernant les *karaza* qu'ils associent simplement à des régions géographiques délimitées en expliquant que les *fehitry* qui en sont issus y sont localisés, ils font en revanche la preuve de leur sens de la structure sociale en subordonnant les possibilités d'existence des *fehitry* perçus comme des personnes collectives à celle d'un certain nombre de pré-requis ou de pré-conditions nécessaires qui supposent:

L'existence d'un groupement de descendance provenant soit d'un ancêtre d'origine soit, d'un couple conjugal (*nalefan'olon-droa an-drano*) qui soit identifié par un nom lui même indissociable d'une histoire (*tantara*): "*misỳ tantara mbola fantatra ny niandohany, izikoa tsy fantatra, tsy fehitry*": "il y a une histoire qui connaît encore son début, si elle (cette histoire) n'est pas connue, il n'y a pas de *fehitry*"

Les membres du *fehitry* doivent savoir établir degré par degré les relations généalogiques qui les relie les uns aux autres par l'intermédiaire de l'ancêtre commun *lonjo-be* de référence.⁵¹

L'existence d'un tombeau qui constituant les vivants et leurs ancêtres en un seul corps mystique constitue par la même occasion le *fehitry* en une seule unité rituelle avec un seul prêtre ancestral (*ampijôro*) qui, en sa qualité de doyen, assure la communication entre les vivants et les morts. Le tombeau implique également que le *fehitry* possède un gardien (*a)mpiambi-jigny*.

L'existence d'un principe d'exogamie exprimé par l'adage: "*olo raza iray tsy mahazo mitrotro*": "les gens de même ancestralité ne peuvent pas s'unir".

La domicialisation du *fehitry* sur un ou plusieurs sites résidentiels (*tokotany*) d'un village donné qui, sur le Maningory sont regardés comme formant avec leurs membres résidents et leurs conjoints ou autres dépendants des *ampehikely*

L'existence de terres ancestrales formant le patrimoine foncier *lôva* des *fehitry* ou des groupes de co-héritiers formant avec les terres auxquelles ils ont accès des unités appelées *lôva raiky*.

Je reviens sur les relations des *fehitry* et des *ampehikely* et sur le caractère patrimonial des premiers dans les chapitres cinq, six et douze et me limite ici à deux questions, celle des traditions d'origine (*tantara*), celle de l'exogamie. Les histoires d'origine donnent aux groupements d'ancestralité malgaches leur identité spécifique. Dans la région les *fehitry* n'existent qu'aussi longtemps que leurs membres se souviennent de leurs traditions qui maintiennent leur existence en les différenciant

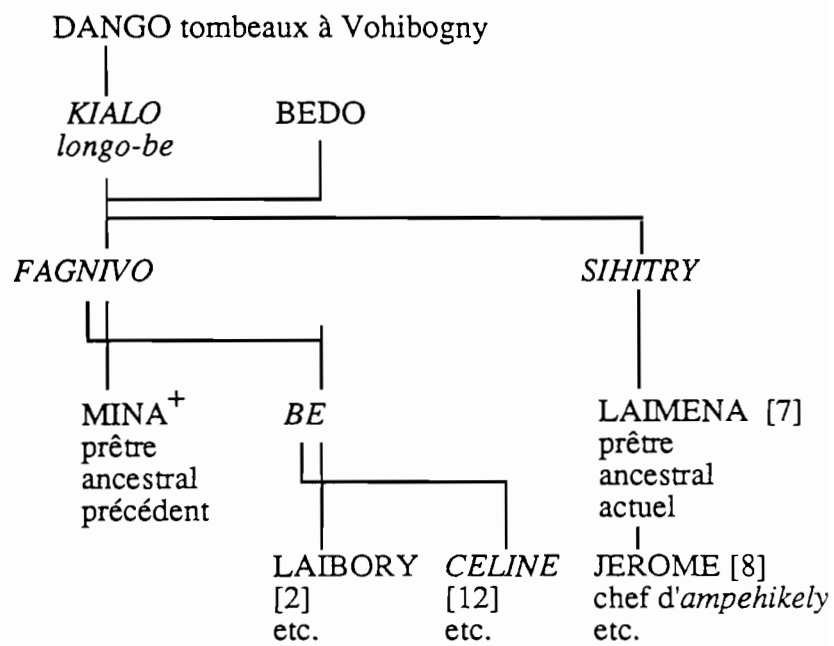


Figure 3.7: La lignée Maroandambagna de Bedo

des autres *fehity* qu'ils relèvent ou non des mêmes *karaza*. Le flou qui entoure les *karaza* tient précisément à ce que leurs histoires dont il ne subsiste que des bribes sont "perdues" (*very*). En ce qui concerne l'exogamie des *fehity* il n'y a pas de problème, le principe général est des plus simples: les gens qui portent le (ou, du fait du caractère indifférencié de la structure sociale), les noms des mêmes *fehity* ne peuvent pas se marier. A moins qu'ils ne relèvent de branches généalogiques distinctes qui, affirmant leur identité distinctes en construisant leurs propres tombeaux, se sont constituées en *fehity* séparés. Cela a été le cas des Ravahoaka, des Zafin'i Sado-Gorobe et aussi des lignées Maroandambagna qui, à la différence des branches Ravahoaka ou Zafin'i Sado-Gorobe n'ont jamais été généalogiquement reliées. En un mot, l'obligation d'exogamie étant fondée sur l'idée d'identité symbolisée par le mélange des corps dans les tombeaux, la construction d'un nouveau tombeau dramatisant la fin de cette identité marque la fin de l'obligation d'exogamie.

Les données précédentes établissent en outre que l'exogamie de *fehity* théoriquement indéfinie et distincte de l'exogamie de parentèle se limite de la même façon à la descendance d'un groupe de germain comprise dans une fourchette de cinq générations: les unions interdites jusqu'à leurs arrières-arrières-petits enfants inclus sont autorisées à la génération suivante. Il n'est pas possible de distinguer techniquement entre les deux types exogamies. S'il y a une différence elle tient simplement à ce que les villageois qui connaissent mieux leur parenté de *fehity* que leur parenté de parentèle respectent davantage les interdictions qui s'y rapportent. Pour terminer, il est possible à partir de l'ethnographie et des idées exprimées par la intéressés de résumer les pré-requis d'existence des *fehity* qui se doivent d'être à la fois:

Des groupements généalogiques définis par référence à un ancêtre progéniteur et fondateur (*lonjo-be*) invoqué dans les rituels (*tsaboraha*) et duquel les membres des *fehity* tiennent leurs droits résidentiels et fonciers.

Des groupements de co-résidents (*ampehikely*) localisés dans le village où se trouvent avec le tombeau du *lonjo be* les terres qu'il a mises en valeur et qui forment le patrimoine de ses descendants. (Les membres des *fehity* ne forment que les noyaux des *ampehikely* qui comprennent également leurs conjoints et tous les dépendants auxquels ils ont donné l'autorisation d'y résider. (cf. chapitre sur la résidence).

Des groupes de co-héritiers (*mpiara-mandôva*) qui avec le patrimoine foncier ancestral (ou fraction de ce patrimoine) dont ils héritent sont confondus dans le concept de *lôva raiky* ou d'unité patrimoniale d'héritage, fraction du patrimoine initial du *lonjo be*.

Des unités de culte ancestral focalisées sur le tombeau du *lonjo be* et servies rituellement par le prêtre ancestral (*a)mpijôro*) et matériellement par un gardien de tombeau (*a)mpiambi-jiny*) agissent comme médiateurs entre le *lonjo be* et autres ancêtres des *fehity* et leurs descendants.

Des unités exogames interdisant les intermariages entre les membres des mêmes *fehity* (descendants du même *lonjo be*).

Les groupements de co-héritiers formant des unités patrimoniales *lôva raiky* correspondent l'intérieur des *fehity* aux lignées de descendance *ampihiagna* dont la définition et les conditions d'emploi ont donné lieu à de nombreux échanges d'opinion. Manahirana et Philémon ont expliqué que:

"na dia fehitra araiky dia mety mirasa ampihiagna maromaro": "les fehity unitaires (iraiky) peuvent néanmoins se partager en de nombreuses lignes ampihiagna)"

D'autres interlocuteurs reconnaissant que les *fehity* sont effectivement divisées en *ampihiagna* qui correspondent toujours à des unités ou des sous-unités d'héritage et d'exploitation, soutenaient que ce terme ne pouvait être utilisé que pour parler de la ligne de descendance d'une personne vivante: d'elle même, de ses enfants, de ses petits-enfants. Il s'agit de deux conceptions distinctes sur lesquelles les différents interlocuteurs ne s'accordent pas. Philémon et M.B. de Fénéry dérivent le mot *ampihiagna* de la racine *fehy* commune aux termes de *fehity* et d'*ampehikely* et soulignent l'idée de lien, une explication caractéristique de la manière de pensée non seulement betsimisaraka mais malgache qui, pour employer les concepts de Bourdieu, appréhende le monde social comme un champ et un réseau de relations structuré par les statuts et positions occupées par ceux qui s'y trouvent en fonction de leurs ancestralités:

"raha ohatra.. ka mamehy zavatra amin'ny tady.. dia ny zavatra hamatorana na ny tady no atao hoe fehiny fa ny ao anatin'ny fehiny no atao hoe fehezina.. ka ny taranaka rehefa mahazo na mitohy amin'ny razagna iray no atao hoe ampihiagna.."

"par exemple..on attache quelque chose avec un lien .. alors la chose attachée ou le lien, on les appelle fehiny mais (pour) ce qu'il y a à l'intérieur de ce fehiny on dit fehezina: (ce qui est attaché).. alors tous les descendants qui s'affilient (mahazo = lit. prennent) ou suivent (mitohy: suivre sans discontinuité) un ancêtre on dit ampihiagna.."

La notion d'*ampihiagna* et de *mitohy* supposent une ancestralité commune ce qui explique que de nombreux interlocuteurs ne parlent d'*ampihiagna* au sens de branche que dans la mesure où il sont effectivement liés par une origine commune à un ancêtre commun. Cela, nous l'avons vu, n'est pas le cas des lignées composants les *fehity* Maroantsaky et Maroandambagna.

LA STRUCTURE ET L'EXTENSION DES FEHITY

L'extension généalogique des *fehity* est celle de la parenté identitaire d'ancestralité par définition localisée. La constitution de nouveaux *fehity* institutionnalisée par la construction d'un nouveau tombeau⁵² sans effets immédiats sur l'appartenance de ceux qui en prennent l'initiative, n'en détermine pas moins avec leur identité post-mortem, l'identité future de leurs premiers descendants. L'idée que les *fehity* et, à un degré moindre les *karaza* dont ils "sortent" (de la même manière que les branches sortent du tronc d'un arbre), constituent des entités collectives est liée à celle d'une identité partagée provenant d'une origine et/ou d'une hérédité commune. Cette idée est battue en brèche par l'idée inverse que les mariages séparant les destins des germains et, a fortiori ceux de leurs enfants, au fil des générations viennent diversifier à l'intérieur des *karaza* et des *fehity* les branches et lignes qui sont issues. L'ethnographie betsimisaraka confirme l'ethnographie antandroy en établissant que le processus complet allant de l'identité absolue des germains, à l'hétérogénéité de leurs descendants opère toujours dans une même fourchette de cinq génération calculée en pays betsimisaraka non pas comme en Androy à partir de la souche commune d'un individu ou d'un couple mais du groupe de germains supposés par définition

"identiques" qui en est issu. Dans les sociétés à idéal endogame d'Imerina ou d'ailleurs l'identité peut être recrée de génération en génération par les mariages de proches parents ou de parents moins proches.⁵³ Cela est impossible dans les sociétés exogames où chaque nouveau mariage vient diluer davantage cette même identité qui, comme en pays betsimisaraka est censée disparaître complètement à la quatrième génération descendante des arrières-arrières-petits-enfants d'un groupe de germains ou, pour employer l'expression locale, de leurs *zafim-pahatelo*, ("troisièmes" petits-enfants).⁵⁴ A la génération suivante les *zafim-pahefatra* ("quatrièmes petits-enfants") qui restent apparentés par l'ancestralité mais qui, dans les idées locales sont supposés ne plus rien avoir en commun, peuvent se marier (*mahazo mifampialaka*).⁵⁵ La limitation de la parenté effective et de l'identité à une fourchette de cinq générations, avec dans le cas de l'identité une diminution progressive ne peut que retentir sur la structure et la consistance des *fehity* qui fondés sur ces mêmes notions ne peuvent être perçus comme des personnes collectives qu'aussi longtemps qu'ils sont sentis par leurs membres comme formant une unité.

En 1965 lorsque le grand prêtre ancestral Mamy reconnaît officiellement au village funéraire de Vohipatsy la diversification des *fehity tompon-tany* maîtres de la terre et du pays en posant au côté des Zafin'i Sandry l'existence des nouveaux *fehity* Rafandrohòzana et Zafimihoatra issus respectivement des ZafiSoahariagna et des ZafindRavilolo, il le fait en toute sécurité sans crainte de réactions négatives de la part des ancêtres pour la simple raison que Seviry l'ancêtre ZafiSoahariagna d'autrefois, sa collatérale Ndianinivòla et sa fille Mariamo *lonjo-be* des *fehity* Zafin'i Sandry et Rafandrohòzana toutes trois ensevelies dans des fosses distinctes de la maison funéraire commune de Vohipatsy se situent par rapport à lui pourtant très âgé au niveau des générations G+4 et G+3. Ce qui veut dire qu'il faudrait remonter encore plus loin (ce que personne n'est capable de faire) pour retrouver une souche commune Zafisoahariagna/Zafin'i Sandry.

Les limites de la parenté effective et de l'inceste étant largement dépassées Mamy peut consacrer l'existence de nouveaux *fehity* en leur donnant des noms supposés refléter leurs caractéristiques propres que leurs membres sont censés partager. Ce faisant il ne fait rien d'autre que constater et officialiser a posteriori une situation déjà existante. Si l'on se rapporte à l'exemple Rafandrohòzana des figures 3.4 et 3.5 il apparaît que ce *fehity* défini a posteriori par rapport à sa *lonjo be* Mariamo de la génération G+3 est en fait déterminé à partir de ses trois enfants (Rabamo, Delphine et Imboalahy) ayant laissé une descendance. Le *fehity* qui en est issu encore ignoré au niveau de la génération G+1 de Totomarolela de ses germains et collatéraux ne prend sa pleine réalité qu'au niveau de la génération G0 ses arrières petits enfants à laquelle appartient Manahirana. Si, l'importance du patrimoine foncier étudié dans le chapitre six, va sans doute maintenir pour une ou deux génération l'existence du *fehity* Rafandrohòzana, il est exclu qu'il se perpétue au delà. Les divisions déjà amorcées dans les divisions des terres d'héritage et les arrangements individuels pour les besoins de leurs exploitations se feront au niveau des trois branches issues des enfants de Mariamo et élimineront à très brève échéance les descendants d'Imboalahy qui ne résideront pas d'une manière permanente à Amboditononana. Le même phénomène du franchissement de la fourchette des cinq générations explique la "défection" de Todilahy du prochain chapitre qui, en construisant un nouveau tombeau, différencie sa descendance de celles de ses demi-germains Zafin'i Sandry nés des autres unions de son père (Zafizanaka) et annonce la constitution prochaine d'un nouveau *fehity* qui, de part l'importance du patrimoine foncier contrôlé par Zafizanaka continuera peut être à être domicilié à Amboditononana. La logique de la détermination des *fehity* betsimisaraka est bien la même que celle qui sous-tend la détermination des *famosora* antandroy.

LES INSULTES AUX ANCETRES: LES *FEHITRY* PERSONNES COLLECTIVES

Les *fehity* sont perçus comme des personnes morales ou collectives constituant de véritables corps collectifs individualisés par des caractères physiques, psychologiques, moraux, par des prédispositions, par une personnalité spécifique supposée transmise héréditairement à leurs membres, en un mot par des attributs positifs ou négatifs partagés quelquefois exprimés par les noms qui les désignent. Après les *famosora antandroy* les *fehity* du Bas-Maningory en ont donné de nombreux exemples. Les noms des *fehity* betsimisaraka Rafandrohôzana, Maroantsaky, Maroandambagna ou autres censés les caractériser paraissent avec les allusions au rôle de rassembleurs des premiers et aux charges financières que les Maroantsaky et les Maroandambagna leurs avaient imposés par leur trop nombreux enfants, sont davantage liés à l'histoire du peuplement de la région que les noms des *karaza* et *famosora antandroy* ce qui reflète en partie leurs modes de vie opposés agricole et pastoral. Curieusement, en dehors des noms attribués aux *fehity* qui les caractérisent souvent dans leur rôle social, lorsque, dans d'autres circonstances, les gens utilisent le terme de *fehity* ou celui de *fehiny* qui plus que le premier insiste davantage sur l'idée de descendance biologique, pour caractériser ou typifier des gens qui sont apparentés, ils le font d'une manière négative ou péjorative. Ainsi, pour manifester une désapprobation sans nuance, des jeunes gens ivres qui se sont battus sont désignés comme "*zareo nahafehiny*". S'agissant de véritables *fehity* la caractérisation peut être toute aussi globale et brutale; des parents qui essaient de décourager un choix matrimonial n'hésitent pas à parler de *fehitr'olo boka*, "famille de (gens) lépreux", de *fehitr'olo maola*: de "famille de (gens) fous" ou encore de *fehity andevo*: de "famille (de descendants) d'esclaves".⁵⁶ Si elles reviennent aux oreilles des intéressés ces affirmations sont autant d'insultes aux ancêtres, en betsimisaraka d'*asaha(n-d)raza*, délit majeur à Madagascar.

L'affaire Imbina du premier chapitre a établi que l'acte d'insulter les ancêtres (*miranga raza* en antandroy) met en acte l'ensemble des groupes d'ancestralité concernés et fait ressortir leur caractère d'entités collectives ayant une existence distincte de celles de leurs membres mais que ceux-ci agissant comme représentants de leurs co-descendants⁵⁷ peuvent engager en agissant solidairement. En pays betsimisaraka toute une personne jugée responsable de ses actes qui, au cours d'une dispute, insulte les ancêtres de son adversaire,⁵⁸ commet un *asaha raza* qui engage collectivement i) son *fehity*, ii) celui de la personne dont les ancêtres ont été insultés. Il existe deux types d'insultes: l'*asaha anabavy*: "l'insulte à la soeur" et l'*asaha raza* l'insulte aux ancêtres, le second beaucoup plus grave que le premier.⁵⁹ L'insulte à la soeur comprend deux degrés de gravité suivant qu'Alter fait des allusions à la conduite sexuelle de la soeur d'Ego ou qu'il accuse carrément Ego d'avoir commis un inceste avec sa soeur. Un frère et une soeur étant censés éviter absolument toute allusion au sexe ou à leur vie sexuelle parler à l'un d'eux de la conduite sexuelle est une vilénie absolument déplacée qui, cependant n'atteint pas à la gravité d'une accusation d'inceste avec la soeur qui, parce qu'elle concerne les ancêtres se résoud finalement à une insulte aux ancêtres.⁶⁰ Ceci explique que l'accusation d'inceste avec la soeur soit jugée plus grave que l'accusation d'inceste avec la mère.⁶¹ Les fautes qualifiées d'injures aux ancêtres entâchent le *fehity* offensé d'une souillure qui, si elle n'est pas lavée, emporte des conséquences collectives redoutables. Que l'offense provienne de tiers et non pas des premiers intéressés ne change rien. Il demeure de la responsabilité des descendants d'en effacer les effets en exigeant et en obtenant une réparation publique matérialisée par un rituel *fafy* comportant un sacrifice de zébu et une remise de compensations. Parce qu'il s'agit d'un préjudice que le *fehity* offensé cause au *fehity* offensé, le *fafy* doit obligatoirement être accompagné du sacrifice d'un zébu et de compensations. Il n'est pas toujours nécessaire d'en arriver à ces extrémités. Si, dans un délai raisonnable

(inférieur à une quinzaine de jours), Ego reconnaît ses torts et s'excuse (*mikabaro tena*) auprès d'Alter directement offensé et, que les doyens de son *fehitry* font la même démarche auprès de ceux du *fehitry* insulté, il est possible d'éviter des suites graves. La cérémonie d'expiation et de réparation se réduit alors à un simple *fanasana ny razagna* (lit. lavage des ancêtres) qui consiste pour les représentants du *fehitry* coupable à remettre aux représentants du *fehitry* victime de l'insulte une somme d'argent minimale (10 ou 20 francs) et à leur offrir quelques bouteilles d'alcool de canne (*betsabetsa*) ou de rhum (*toaka*) sans omettre d'en verser une petite quantité dans un verre déposé sur l'autel collectif du village. Cette formule qui, comme cela est toujours exigé reconnaît publiquement les torts est la plus économique et la modicité de la compensation qui ne diminue en rien le sérieux de l'affaire indique que la réparation concernant les ancêtres est une réparation symbolique et non matérielle. Effectivement dans la grande généralité des cas s'agissant d'*asaha raza* l'offenseur accompagné de membres de son *fehitry* bien conscients de la gravité de l'enjeu "courent" chez les offensés pour s'excuser de leur faute. Par précaution les doyens des *fehitry* entreprennent cette démarche même si l'insulte émane d'un jeune enfant.

Si, en revanche, dans le délai prescrit, l'offenseur ne reconnaît pas ses torts, l'affaire devient d'ordre public et, même si les deux parties le désiraient, le pardon n'est plus possible. Dès lors, les descendants de l'ancêtre insulté sont obligés pour éviter sa colère de demander réparation. Une délégation du *fehitry* offensé conduite par un notable *olo-maventy* ou *tangalamena* agissant comme porte parole se rend chez les responsables du *fehitry* de l'offenseur pour exiger "de quoi laver, (*ampandroina*, lit. "baigner c'est à dire purifier) l'ancêtre" insulté. Le porte parole précise que le *fehitry* offensé ne se contentera pas d'alcool (*toaka*) ou d'argent, mais exigera (*mitaky*) également un zébu. Si l'insulte confirmée par des témoins n'est pas réfutable, les représentants du *fehitry* coupable et, s'il y a lieu, ceux de la commune rurale *fokontany* acceptent le principe d'une réparation destinée à "purifier l'ancêtre" (*mamafy raza*, racine *fafy*) par une cérémonie *fafy*. Le *fafy* consiste en argent (de 12.000 à 50.000 frs en 1990), en alcool et en rhum mais cette fois en quantité suffisante pour faire boire tous les assistants du village et ceux venus d'ailleurs. Clôturent la cérémonie, un zébu est égorgé au pied du poteau sacrificiel (*fisokina*) dressé auprès de l'autel collectif du village. Les représentants du *fehitry* offensé prennent acte:

"Azonay ny fafy nataonareo": "nous acceptons le *fafy* que vous avez fait."

Mais, marquant à nouveau la gravité de l'affaire, ils avertissent qu'en cas de récidive ils réagiront de la manière la plus violente, comme seuls les vivants peuvent le faire en utilisant le feu:⁶²

"raha manandroy itsiofanay afo an-tamiana": "si vous le refaites une seconde fois, nous mettront le feu au seuil de votre porte".

Les cas des Fondratehake qui sont punis par leurs ancêtres pour avoir déserté leur poteau cultuel ancestral et des Tsitaila antandroy illustrent la gravité des insultes aux ancêtres que les betsimisaraka considèrent comme créant une véritable souillure et les populations du sud-ouest et du sud un *havo*, un "blocage" de l'ordre normal des choses (du *lahatra*) dont les ancêtres sont les garants. Ces souillures ou blocages risquent tout bonnement d'interrompre la continuité de la vie. Ne pouvant dans la logique de l'ancestralité malgache se tourner contre des étrangers, les ancêtres ne peuvent que punir leurs propres descendants qui certes victimes de l'insulte sont néanmoins coupables de ne pas avoir exigé la réparation rituelle qui en aurait effacé les effets. Dans l'exemple précédent, les ancêtres insultés par l'injure d'inceste faite à leurs descendants, peuvent, parce qu'ils ne les ont pas réparées, rendre le frère et la

soeur qui en sont victimes stériles, voire les faire mourir ou encore, sans les frapper eux mêmes, atteindre d'autres membres de leur *fehitry* vérifiant le caractère de corps ou de personne unique ou collective des groupements d'ancestralité. Les exemples reproduits sont des cas d'insulte aux ancêtres à la fois graves et délibérés. Il n'en est pas toujours ainsi et l'offense peut être parfaitement involontaire ce qui, à nouveau, ne change rien à la gravité de l'affaire:

Lors d'une tournée administrative, M.B de Fénérive accompagnant d'autres fonctionnaires arrive dans le village de son grand père maternel (*kako lahy*) lors d'un rituel funéraire, en l'occurrence, l'inauguration d'un nouveau tombeau en parpaing remplaçant l'ancienne palissade de bois (*andry zato*). Pendant que les habitants et invités s'apprêtent à aller au village funéraire, il est reçu officiellement avec les autres fonctionnaires chez le Président de la Commune Rurale (*Foko tany*) et, avec les autres prié, en tant que étranger (*vahiny*) de prendre part au repas préparé à leurs intentions. M.B. ne dit rien. Le soir, un nouveau repas est servi, et M.B. prie le Président de la Commune Rurale de le servir après les autres. Embarras de son hôte et des autres villageois présents, M.B. poursuit: "Vous m'avez appelé *vahiny* (étranger) ?" - Silence - "Vous connaissez une telle (fille du grand père maternel en question) ?" "Bien sûr". "C'est ma mère".

Le Président dit simplement: "attendez", se lève et revient après un moment avec un billet de 50 francs qu'il remet avec une damejeanne de *betsabetsa* à M.B., geste à valeur de *mikabaro tena*, de reconnaissance de sa faute. Il explique immédiatement à M.B. et aux personnes présentes, qu'il se devait d'honorer l'ancêtre offensé (le grand père maternel de M.B) et, que s'il ne l'avait pas fait, cela aurait un cas d'*asaha raza* avec tous les risques qui en découlent.

NOTES

¹ Ou *fehitra*, la forme *fehity* que je retiens correspond davantage à une forme possessive qui met davantage l'accent sur l'appartenance. Une autre forme est *fehiny* ne me paraît pas avoir dans la région du bas-Maningory le sens de ligne personnelle de descendance définie à partir d'un membre du *fehity* qui voit naître ses petits enfants qu'il revêt en pays tsimihety et qui correspond à ce que l'on appelle souvent *foko* dans le sud ouest et dans le sud

² Sous-entendu de la "maison froide": *tragno manara*.

³ Ce qui est la même chose. L'irome tient à ce qu'en dépit de la composition statistique des catégories et groupements d'ancestralité, des espaces résidentiels *tokotany* des villages, des résidences post-maritales et encore de la distribution des héritages, nombre d'interlocuteurs expliquent la structure sociale comme si elle était unilinéaire en distinguant par exemple soigneusement les enfants d'hommes des enfants de femmes. A vrai dire, si le principe de filiation des catégories et groupements d'ancestralité betsimisaraka était déduit de la composition de leurs généalogies, la tendance serait beaucoup plus utérine que cognatique.

⁴ Les betsimisaraka du Bas-Maningory disent que les mariages sont interdits "jusqu'aux grands parents" (*hatramin'ny kako*).

⁵ En Polynésie cette situation est exprimée en disant que "les droits dorment", une expression que j'ai entendue à deux reprises à Madagascar mais qui ne constituait qu'une manière de parler.

⁶ Du parent, grand parent, voire exceptionnellement arrière-grand parent auquel il se rattache généalogiquement par un lien coutumièrement reconnu ce qui exclut les descendants biologiques d'unions non coutumièrement reconnues.

⁷ Décrits comme des *tanàgna anaty ala*, mot à mot des "villages dans la forêt".

⁸ Prêtre catholique le R.P. Lahady est betsimisaraka.

⁹ Ce point est peut être le plus important de la sociologie malgache: un idéal de stabilité sociale consacré par la continuité résidentielle respecté par un tiers des membres des groupements résidentiels relevant des différentes ancestralités qui forment les lignées d'aggrégation - en anglais *core lines* - ou, dans les villages les noyaux permanents des groupements résidentiels.

¹⁰ Certainement l'abolition de l'esclavage a provoqué de grands mouvements de populations, certains esclaves préférant quitter leurs anciens maîtres. Les gens n'ont aucune idée des proportions.

¹¹ Les noms en italiques placés au dessous des noms des ancêtres indiquent leurs hameaux ou campements (*lasy*) - d'origine. J'ai également indiqué par des abréviations les noms des *fehity* de leurs descendants. A l'exception de MT pour Maroantsaky, les abréviations des noms d'ancestralité ou de *fehity* (ZS pour ZafiSoahariagna, ZI pour Zafin'i Sandry etc.) se comprennent d'elles mêmes. Les flèches --> indiquent l'émergence des *fehity* Rafandrohòzana (RF) et Zafimihoatra (ZM) à partir des ancestralités ZafiSoahariagna et Ravilolona (ou ZafindRavilolo). Les indications des noms des *fehity* actuels auprès des noms de ceux que leurs descendants ont reconnus comme leurs ancêtres *lonjo-be* constitue un anachronisme puisqu'à l'époque à l'exception du *fehity* Zafin'i Sandry (ZI) les autres *fehity* n'existaient pas, les Rafandrohòzana et les Zafimihoatra n'étant qu'une branche généalogique des ensembles ZafiSoahariagna et Zafindavololo ou Ravololo. Les *fehity* actuels d'Amboditononana qui ont commencé à se constituer dans la décennie 20 après la création du village ont été reconnus *de jure* qu'à l'occasion du grand rituel de 1965 conduit au village funéraire de Vohipatsy par Mamy (fig. 3.2) le "grand" prêtre ancestral (*ampijoro be*) qui, en reconnaissant leurs ancestralités, leur a donné leurs conditions d'existence.

¹² Seviry serait née à Namoharagna, un site abandonné (*tanàgna lemby*) perdu dans les broussailles à quelques kilomètres au nord-ouest d'Amboditononana. Les noms de ses parents ne sont plus connus.

¹³ *Nandosin'i Mariamo*, *nandosin'i Rabamo*.

¹⁴ Cette affirmation est évidente pour Mariamo et Indianambininy qui étaient de proches collatéraux croisés (figure 3.2) entre lesquels le mariage était de toute façon impossible.

¹⁵ Le terme "suivre" - *manaraka* - signifie qu'affilié à son père ou à sa mère, Ego pourra à sa mort être inhumé dans son tombeau. L'affiliation au *fehity* se dit *mitondra* "porter", *mitondra roa* "porter deux" dans le cas de l'affiliation à deux *fehity*. L'emploi du terme *manaraka* signifie à l'origine qu'affilié au *fehity* de l'un de ses parents, on n'est pas affilié au *fehity* de l'autre. Comme c'est toujours le cas à Madagascar, le sens des termes étant toujours contextuel, il peut arriver que l'expression "suivre le père ou la mère", signifie qu'affilié à leurs deux *fehity* (*mitondra roa*), Ego a été inhumé dans le tombeau de l'un ou de l'autre. Le contexte prévient généralement toute ambiguïté.

¹⁶ Le prochain chapitre donnera plusieurs exemples plus récents, si évidents qu'ils dispensent de recourir à des enquêtes qui à peu près toujours mettaient mal à l'aise les personnes âgées de plus de cinquante ans. Les générations plus jeunes paraissent beaucoup plus indifférente ce qui s'explique par

l'évolution des mentalités et aussi par le fait que, comme le remarquait un interlocuteur sakalava d'Ambanja, "les makoà sont vraiment (*an-kitiny*) entrés dans toutes les généalogies".

17 Le témoignage des généalogies est si évident qu'au cours de l'enquête je me suis abstenu de poser à mes interlocuteurs des questions à l'évidence gênantes et dont je connaissais déjà la réponse.

18 Dont je doute fortement de l'existence, il s'agit certainement d'un ZafiSoahariagna.

19 Le regroupement de 1899 s'est fait sous la direction d'un Botoraka dont j'ignore l'ancestralité d'appartenance.

20 Les anciennes enceintes palissadées abritées par un toit qui protégeaient les fosses ont été remplacées par des maisons funéraires en ciment.

21 J'explique dans le chapitre cinq que, par la suite les deux notions de *tokotany* et d'*ampehikely* se dissocient pour former actuellement deux concepts entièrement différents.

22 Les premiers Ravahoaka d'Ilapa à s'installer à Amboditononana étaient conduits par Ramahaibe, un vieil homme accompagné de son fils et son petit fils s'installe sur l'emplacement RV3 (Fig. 5.1) qu'ils occupent toujours actuellement.

23 Ce grand rituel collectif est appelé *bemangoaka* et non pas *tsaboraha*. Le *bemangoaka* accompagné du sacrifice à la diligence des *fehity* participants de plusieurs zébus, peut être regardé comme l'addition de plusieurs *tsaboraha* menés collectivement sous la direction du "grand" prêtre ancestral (*ampijoro be*, *be* = grand) agissant comme représentant des responsables des différents *fehity*. Je reprends cette question dans la dernière partie du prochain chapitre.

24 Rémi Mamy du *fehity* Zafin'i Sandry est le fils de Toto Sahidy (cf. fig. 3.2).

25 Les rituels - *tsaboraha* - sont conduits devant les autels *fanambanambato* qui se trouvent i) au centre des villages, ii) sur des collines à proximité immédiates des premiers champs ancestraux défrichés par les ancêtres où, leur sont présentées en prémices les premiers grains de riz grillés - *petradango* -, enfin iii) à proximité - quelques dizaines de mètres des maisons funéraires. Ces lieux de rassemblement des vivants sont toujours appelés *toby* et les *toby* des champs de culture *toby finonamanana*, lit. "toby où l'on boit l'alcool *toaka* ou *betsabetsa* qui accompagne toujours la viande des zébus sacrifiés aux ancêtres et consommée par leurs descendants et les assistants. La viande cuite servie par parts sur les feuilles de bananiers (*lambagna*) est toujours accompagnée de riz cuit également enveloppé dans des feuilles de bananier.

26 Je renvoie à l'expression sakalava déjà citée: *andevo tsy manan-draza*.

27 Ce terme de *manangana* (racine *tsangana*): élever mais aussi adopter - *fananganana*: l'adoption - explique les confusions fréquentes qui font regarder les anciens esclaves relevés de leur ancienne condition impure et servile comme les adoptés et leurs anciens maîtres comme leurs adoptants.

28 A nouveau cela a prêté à confusion car de nombreuses personnes se fondant sur le fait que la phase principale du rituel comportait un "bain" ont établis des parallèles erronés avec les rituels dit du Bain (*Fandroana*) d'Imerina et des autres régions.

29 Ou Totomanankatafa.

30 Les antandroy présentent des exemples du même genre d'inconsistance les agnats par simple filiation exclus des rites auprès des poteaux cultuels (*hazomanga*) peuvent cependant accéder à la position de prêtres ancestraux servant ces mêmes poteaux cultuels.

31 Sans surprise cela dans le cas d'unions entre personnes de statuts différents permet de sauver la face en rationalisant le refus des droits ou d'accès au tombeau en prétendant qu'il ne s'agissait que d'une union passagère.

32 Un *fady* peu respecté puisque Seviry était mariée en deuxième union avec un Antemoro (Botomintso).

33 La plupart des Marolahy vivent à Ampasina-Maningory.

34 Le fait que le tombeau ancestral Marofotsy se trouve sur l'actuel terroir du village interdit de considérer les membres de ce *fehity* comme des étrangers nouvellement venus (*ampihavy* ou *ampenjiky vao tonga*). Un interlocuteur qui l'avait fait s'était vertement fait semoncer par les personnes présentes conscientes que cette opinion aurait pu constituer une insulte aux ancêtres des Marofotsy (cas d'*asahan-draza* voir chapitre suivant).

35 Toto Sahidy, un Zafin'i Sandry et de sa femme Kalanona, une ZafiSoahariagna sont regardés en tant que couple comme les ancêtres fondateurs du village d'Ambodimanga I.

36 Je renvoie à la notion merina de *razambe* du chapitre sept.

37 Sabezato.

38 Le sens de Zafimihoatra est "les descendants qui dépassent (les autres), qui excellent".

- 39 Les Zafimihoatra occupent la seconde pièce de la maison funéraire des *tompon-tany* d'Amboditononana, la première étant partagée entre les Rafandrohōzana actuels et les Zafin'i Sandry.
- 40 Les descendants de Bealanana possèdent effectivement des terres dans le terroir d'Amboditononana.
- 41 Les arrières petits enfants sont appelés *zafim-paharoa*: deuxièmes petits enfants et les arrières petits enfants *zafim-pahatelo*: troisièmes petits enfants ce qui, comme partout ailleurs à Madagascar marque actuellement la limite de la parenté d'ancestralité effective.
- 42 Affiliés dans ce village au *fehity* Zafindrasoa de l'épouse de Kialopera marié uxori-localement:
- 43 Je reviens sur les cas de Ramila et de Sidahy dans le chapitre cinq sur la résidence
- 44 Ce Botomintso deuxième époux de Delphine du village d'Ambodifototra est différent du deuxième époux Antemoro de Seviry
- 45 En dehors de leur présence, ils sont appelés par dérision Zafin'i Marignoaomby, un qualifiant dont je n'avais pas obtenu l'explication dans le village et qu'il m'a été impossible d'élucider à Tamatave en dépit de l'aide de Betsimisaraka. Il pourrait s'agir d'une allusion à des actes de bestialité.
- 46 Par leur père ou leur mère, (latin *uter*: l'un ou l'autre).
- 47 Où se trouve également le tombeau des descendants de Tsianaloka.
- 48 La maison funéraire des descendants de Tsianaloka lui-même originaire de Marotohitra se trouve également à Vohobogny (cf. chapitre précédent).
- 49 Les mots utilisés étaient *vatana iray* pour tronc et *fotony* pour souche.
- 50 Parmi les exemples avancés ceux des branches des *fehity* Zafin'i Sandry et Zafimihoatra localisées à Amboditononana et respectivement dans les villages d'Ambodimanga I et d'Ampasina-Maningory; les deux branches Ravahoaka constituées par la suite en deux *fehity*, celui du village, celui d'Ilapa, les divisions des branches Zafin'i Sado devenues actuellement avec trois tombeaux distincts trois *fehity* dont deux de Gorobe.
- 51 Techniquement la filiation doit être établie et non pas supposée ce qui correspond à la notion de *demonstrated descent* de Kottak (1980: 166-169).
- 52 Cf. l'exemple de Todilahy, (fig 4.4 du prochain chapitre).
- 53 Pour l'Imerina chapitre huit, notamment fig. 8.8, pour l'Androy chapitre neuf notamment fig. 9.5.
- 54 Pour éviter toute ambiguïté les premiers petits enfants, sont les *zafy*, les seconds les arrières petits enfants et les troisièmes les arrières arrières petits enfants. A nouveau ce comput destiné à établir des relations collatérales se fait à partir d'un groupe de germain et non pas à partir de la souche commune de leur parent commun ou du couple de leurs parents commun.
- 55 Si l'on se rapporte à la figure 5 de l'introduction les descendants de la quatrième génération descendante à la limite de la parenté se situent à la génération G-2 par rapport aux germains de la génération G+2.
- 56 Cette idée d'hérédité est générale à Madagascar, de la même façon dans le sud-ouest sakalava, *masikoro* et *vezo* les gens typifient couramment les gens dont il vaut mieux se méfier en les qualifiant globalement de *tarihan'olon-dratsy* ou de *tarihan'olo mpangalatse* donnant à ce terme de *tariha* qui, véritable qualifiant à pas variable peut servir à désigner l'ensemble d'un groupement de descendance voire d'un ordre social, le sens de ramassis de mauvaises gens enclins à la sorcellerie ou au vol, qui quoiqu'ils fassent sont marqués d'une manière indélébile par leur hérédité.
- 57 "*in corporate capacity*" dans les termes de Leach.
- 58 L'insulte stéréotypée étant la comparaison de l'ancêtre avec un chien (sauvage): "*amboa razagna*" ou le vœu que son cadavre soit déterré (lit. fouillé) par les sangliers: "*tsitroin-dambo raza*".
- 59 Ce qui exclu les personnes notoirement irresponsables et les jeunes enfants encore que dans ces cas les situations ne soient jamais très claires. Si elles sont jugées très graves les paroles d'un enfant d'une dizaine d'années peuvent déjà engager la responsabilité collective de son *fehity*.
- 60 Les sociétés non endogames distinguent strictement la dyade frères/soeurs (étendue à leurs collatéraux) de la dyade époux et cette distinction est à la base des rituels de réparation de l'inceste appelés *fafy* dans l'est malgache.
- 61 En fait la faute est liée à l'idée d'indentité est d'autant plus grave que cette identité est plus complète. On comprend que les deux parents qui chacun apportent une part constitutive de la substance de leurs enfants ne sont pas identiques à eux de la même façon que ces derniers qui partagent totalement la même substance le sont les uns par rapport aux autres.
- 62 Les vivants apaisent leurs ancêtres morts en utilisant pour leur compte le feu que ces derniers dans leur univers froid ne peuvent plus utiliser.

CHAPITRE QUATRE

LES VIVANTS ET LES MORTS

Les idées malgaches distinguent sans les séparer, le monde visible des vivants du monde invisible des ancêtres, les constituent en un seul univers socio-cosmique¹ qui trouve sa complète expression dans la parenté d'ancestralité des *fehitry* qui englobe les vivants et les morts. Le respect des usages obligatoires *fomba* notamment des *fomban-drazana* transmis par les ancêtres comme autant de prescriptions obligatoires (*hafa-drazana*) garantit la stabilité de l'ordonnement cosmique du *lahatra* dont comme l'indique l'expression *laha-drazana* ils sont d'ailleurs les initiateurs. Le respect des usages qui, sous le contrôle supposé des ancêtres assure des conduites conformes au *lahatra* ménage contre la dure réalité de la vie perçue comme une compétition sévère où chacun recherche son propre intérêt, un espace de sociabilité soustrayant les actions humaines à l'arbitraire voire à la violence des égoïsmes individuels. Je me limite aux aspects sociologiques et, sans traiter autrement que périphériquement des aspects symboliques de l'ancestralité.

- les relations des *fehitry* avec les maisons "froides" funéraires (*tragno manara*) et la détermination des statuts individuels par les tombeaux,
- les *fehitry* comme unités de culte ancestral ce qui m'amène à décrire le rituel du *rasa hariagna* qui, une, deux années ou davantage après le décès consiste à donner sa part au mort,

ce qui me permet pour terminer de parler des spécialistes des rituels d'ancestralité et de donner une idée de la structure religieuse d'Amboditononana.

LES FEHITRY ET LES MAISONS FUNERAIRES

Six des neuf *fehitry* d'Amboditononana ont leurs tombeaux ou maisons des morts dans le village funéraire de Vohipatsy. Leur disposition et arrangements relatifs confirment les différences d'antériorité d'occupation et les différences de statuts des *fehitry* des originaires et de ceux de leurs dépendants. Les Marofotsy enterrent leurs morts dans le tombeau très proche d'Ambodihintsina (cf. figure 5.1), les Ravahoaka du village dans celui d'Ambodirengitra à trois ou quatre kilomètres, quant aux descendants de Tsianaloka ils ramènent les leurs beaucoup plus loin dans l'un des tombeaux du village funéraire de Vohibogny au nord du fleuve Maningory. Pour être complet il existe encore sur le terroir d'Amboditononana deux autres *fehitry* "originaires" (*tompon-tany*), dans la même acception de "maîtres de la terre" mais non "du pays": celui des Marolahy; celui des Zafilango. Les Marolahy sont divisés en deux *fehitry* dont les membres résident respectivement à Ampasina-Maningory et à Maregnaka. Les habitants d'Amboditononana considèrent ce premier *fehitry* Marolahy et ses membres qui continuent à inhumer leurs morts dans l'une des maisons funéraires de Vohipatsy, comme "*tompon-tany ny raza*": "originaire et maître de la terre par les ancêtres".² Le deuxième *fehitry* Marolahy dont les membres vivent à Tanambao II possèdent leur propre maison funéraire appelée Vohilalangy du nom du lieu où elle est construite. La localisation des tombeaux à Vohipatsy crée une sorte de communauté ancestrale. Les *fehitry* Marolahy et Zafin'i Sado-Gorobe dont les ancêtres sont évoqués par les grands prêtres ancestraux

(*ampijôro be*) agissant pour le compte de l'ensemble des *fehitry* en font partie et, pour cette raison, leurs membres sont toujours perçus comme des "gens qui viennent un peu d'ici" (*olo avak'eto*).³ De la même façon les Zafilango dont la maison funéraire des se trouve à environ un kilomètre à vol d'oiseau au nord-est du village (fig. 5.1) ne peuvent pas être regardés comme des étrangers. Après Indianambininy, Toto I⁴ et Mamy (fig.3.2 et 4.5), la fonction de grand prêtre ancestral jusqu'à tout récemment assumée par Zava du *fehitry* Rafandrohôzona est désormais assurée par Zafizanaka prêtre ancestral des Zafin'i Sandry qui, à ces occasions agit de la même façon pour le compte de l'ensemble de la collectivité villageoise.

Pour résumer les deux critères d'antériorité d'occupation de la terre et de pureté rituelle qui, par le concept de *tompon-tany* déterminent la hiérarchie des rapports sociaux mettent également en jeu l'ensemble des conceptions religieuses betsimisaraka. Dans un article sur les Tsimihety⁵ culturellement très proches des Betsimisaraka Wilson a parfaitement montré que ces conceptions religieuses liées à l'ancestralité et fondées sur la double dimension du temps et de l'espace, se recoupent sur la tombe de l'ancêtre (1971: 206). Dans le Bas-Maningory la notion de tombeau est étendue aux terres ancestrales (*tanin-drazagna*) qui l'entourent au point qu'elles sont métaphoriquement assimilées à son vêtement ou à celui de l'ancêtre (*simbon-tragno* (*manara*) ou *simbon-drazagna*). Ces idées suffisent à expliquer la prééminence indiscutée des originaux *tompon-tany* qui, parce que leurs ancêtres gages de vitalité ne sont efficaces que là où ils ont vécu et ont été enterrés, sont les seuls à pouvoir intervenir auprès d'eux. Ce qui veut dire que les résidents étrangers (*vahiny* ou *ampenjiky*) ou les nouveaux venus (*ampihavy*) dont les ancêtres sont par définition enterrés ailleurs et qui, lorsqu'ils ont des droits, les tiennent obligatoirement des *tompon-tany* c'est à dire finalement de leurs ancêtres, sont obligés pour tous les rituels de passer par l'intermédiaire de leurs descendants. Cela est particulièrement vrai du rituel de remise des prémices *petra-dango* qui exige qu'avant la récolte les premiers épis de riz encore laiteux (*lango*) soient présentés grillés aux ancêtres fondateurs qui, les premiers, se sont appropriés les terres en les "ouvrant" à la culture (plus bas). Après avoir décrit le village funéraire de Vohipatsy je discute:

- des tombeaux d'inhumation des descendants Zafisoahariagna de Seviry et notamment des Rafandrohôzana qui nous sont connus;
- de la création d'une nouvelle maison funéraire.

L'intérêt du premier thème est de montrer que les membres des *fehitry* ayant passé la plus grande, ou la dernière partie de leur vie dans l'espace résidentiel (*tokotany*) qui en relève ne sont pas forcément inhumés dans le tombeau qui y correspond. Leur choix personnel (s'ils l'ont exprimé) ou leur affectation post-mortem n'affecte pas nécessairement leur identité d'ancestralité et/ou leur affiliation à leur *fehitry* d'appartenance principale mais, affecte directement l'identité de leurs descendants. Le second montre que la création d'un nouveau tombeau annonce à court terme celle d'un nouveau *fehitry*.

LE VILLAGE FUNÉRAIRE DE VOHIPATSY

Contrairement à ce qui se passe dans d'autres régions du pays betsimisaraka, dans le Bas-Maningory l'enterrement est définitif et les dépouilles déposées dans le tombeau n'en sortent plus. Cette règle souffre trois exceptions et les exhumations suivies de réinhumations (*fagnokaragna*),⁶ sont possibles s'il s'agit:

De rapatriement après plusieurs années des restes mortels d'un membre du *fehity* mort ailleurs et enterré dans une sépulture provisoire dont les ossements théoriquement recueillis au complet et disposés dans une petite caisse sont ramenés au tombeau ancestral.

De réaménagement des maisons funéraires et des déplacements des corps qui s'imposent soit, parce que l'emplacement se révèle non bénéfique pour leurs descendants, soit parce des inondations menacent d'atteindre les fosses mortuaires de polluer les restes "secs" des ancêtres. Cette éventuellement très grave pour les morts⁷ bouleverse l'ordre normal des choses (*lahatra*). Très grave pour les morts cette éventualité l'est tout autant pour les vivants.

De création d'une nouvelle maison funéraire. Dès l'instant où le nouveau tombeau qui va consacrer à terme l'existence d'un nouveau *fehity* est sur le point d'être achevé son ou ses initiateurs doivent impérativement y transférer les restes d'au moins un grand ou arrière-grand-parent d'une (seule) branche quelconque de sa/leur parentèle.⁸

Les règles betsimisaraka d'accès au tombeau sont sans équivoques: seuls les membres d'un même *fehity* sont autorisés à "mélanger leurs os et leurs sannies" ce qui signifie qu'en aucune circonstance des parents des différentes branches de la parentèle d'Ego qui par les interdictions d'exogamie et l'impossibilité de se marier dans les *fehity* des quatre grands parents appartiennent à des *fehity* distincts ou des conjoints membres par définition d'autres ne peuvent être admis dans le même tombeau. Préservés de l'inceste au delà de la mort les membres masculins et féminins des *fehity* sont inhumés dans des fosses séparées, appelées *lava-dehilahy*, pour les hommes et *lava-baiavy* pour les femmes.⁹ Autrefois entourées d'une palissade à claire voie et protégées par un toit de palmes de *ravinala*, dans toute la région du Bas-Maningory les fosses sont aujourd'hui enfermées à l'intérieur de maisons funéraires qui, contrastant avec la simplicité des cases végétales des villages, sont des constructions solides de parpaings couvertes d'un toit de tôles sur un soubassement de ciment.¹⁰ Lors des enquêtes les gens ont souvent précisé que tel ou tel membre du *fehity* mort au loin ou tel ou tel étranger marié au village qui après leur mort n'avaient pas été ramenés chez eux, étaient enterrés dans une sépulture individuelle creusée à l'extérieur des murs de la maison funéraire (*tragno-manara*) de leur conjoint.¹¹ Ce type de sépulture dit *anaty hazo*: "dans un cercueil" a été celui des maris¹² de Kiavitry et de sa fille Kialo de la deuxième branche Maroantsaky ce qui, tout en confirmant le caractère hétérogène de ce *fehity*,¹³ établit qu'ils n'appartenaient pas à la même ancestralité que leurs épouses.

Les maisons funéraires dont les poutres faîtières sont toujours orientées dans le sens nord-sud, s'ouvrent comme les maisons ordinaires vers l'ouest.¹⁴ Le plus souvent elles n'ont qu'une seule pièce et, dans le cas où elles en ont deux celles-ci séparées par une cloison ne communiquent pas et s'ouvrent sur l'extérieur chacune par leur propre porte. En entrant et en regardant droit devant soi, la fosse des hommes est toujours située à droite de celle des femmes avec souvent entre les deux une demi cloison. Actuellement cimentées les fosses sont recouvertes d'un panneau métallique qui n'est retiré que lors des enterrements ou de certains rites de remise de tissus (*ati-damba*). Dans les fosses les cadavres sont déposés les uns sur les autres, ce qui justifie l'expression de "mélanger les sannies" et les corps sont disposés de manière à ce que la tête placée à l'est soit tournée vers le nord¹⁵ avec par conséquent les pieds à l'ouest du côté de la porte. Les portes le plus souvent en fer des maisons funéraires sont fermées par des chaînes et des cadenas dont la clé est confiée au gardien de tombeau *mpiambi-jigny* qui, pour cette raison, a l'obligation de résider dans le village d'implantation principale du *fehity* correspondant au tombeau. Les maisons et les

fosses funéraires ne sont ouverts qu'aux funérailles, lors des remises de tissus (*ati-damba*) qui peuvent être liées ou non au rituel du *rasa hariagna* décrit plus bas ou pour les occasions plus exceptionnelles dont il a été question. Dans tous les cas les rituels qui accompagnent leur ouverture des maisons sont dirigés par le gardien du tombeau *mpiambi-jigny* qui en est le responsable (*tompo*). En dehors de ces circonstances les rituels n'ont pas lieu dans les maisons funéraires mais à proximité sur un espace cérémoniel *toby* ménagé à quelques dizaines de mètres à l'ouest, le *toby* comporte toujours un autel consistant en trois pierres dressées d'environ 80 centimètres de hauteur surmontées à la manière d'un dolmen miniature par une pierre plate.

Seviry, sa collatérale Ndianinivôla et la mère de Kiao (fig. 3.2 et 3.4) décédées au début du siècle à Ambodihazoambo ont été les premières ancêtres à être, enterrées à Vohipatsy. Aujourd'hui les fosses masculines et féminines de leurs descendants Rafandrohôzana, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra sont abritées dans les deux pièces d'une même maison funéraire qui, rénover à plusieurs reprises, n'en reste pas moins le tombeau le plus ancien de Vohipatsy. Dans l'esprit des gens cette proximité est la preuve tangible d'une ancestralité commune. Dans le même temps, le fait que les fosses des Rafandrohôzana et des Zafin'i Sandry voisinent dans une même pièce tandis qu'elles sont séparées des fosses Zafimihoatra par une cloison, confirme à leurs yeux que, déjà à la fin du siècle dernier, il s'agissait de deux branches distinctes d'une même catégorie de *tompon-tany*. Jusqu'à l'abolition de l'esclavage les serviteurs makoa dépendant d'un même maître étaient ensevelis, sans même parfois être séparés par sexes, dans des fosses communes dans lesquelles leurs dépouilles "se mélangeaient" (*nifangaro anatin'ny 'avaka*). Dans les années 20, avant même la création d'Amboditononana Indianambininy avait obtenu de Mariamo l'autorisation de construire un tombeau pour sa mère Marinkely. De la même façon Razamany avait obtenu l'accord des Zafin'i Sandry pour la construction d'un tombeau pour sa mère¹⁶ et sa grand mère maternelle Sado future ancêtre éponyme et *lonjo be* de ses descendants. Pour compléter la description de Vohipatsy:

Les fosses des *fehivry* des dépendants Maroandambagna et Maroantsaky de statut sociaux différents sont creusées dans les deux pièces séparées de la même maison funéraire. La raison avancée est que, dans les années 20 au moment de la construction de la maison funéraire, ils étaient les uns et les autres salariés des enfants de Mariamo (Rabamo, Delphine et Imboalahy) la *lonjo be* des Rafandrohôzana.

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

Je l'ai dit deux *fehivry* d'Amboditononana les Marofotsy et les Ravahoaka n'enterrent pas leurs morts à Vohipatsy. Le tombeau des premiers situé à Ambodihintsina est seulement à un kilomètre à l'ouest du village. Ambodiringitra, le tombeau des seconds se trouve quelques kilomètres dans la direction sud-est. Le tombeau Sahavolo du *fehivry* Zafilango, dont les membres habitent le village d'Anamborano est également situé à l'est-sud-est d'Amboditononana (Fig. 6/2 et 3)

Il en est de même de Tsianaloka et de ses descendants dont la maison funéraire de Vohibogny relève du village de Marotohitra à quelques kilomètres au nord du Maningory. Plusieurs personnes croient que la qualité exceptionnelle des relations entre ce groupement de descendance et les Rafandrohôzana est confirmée par le fait que Tsianaloka frère de sang de Rabamo serait enterré dans la fosse masculine Rafandrohôzana de Vohipatsy. Un interlocuteur se souvenait que, toute sa vie Tsianaloka avait contribué à l'entretien du tombeau en payant à chaque occasion les

rasa tsigny et que ce fait exceptionnel d'accueillir un étranger dans le tombeau ancestral avait contribué au choix du nom de Rafandrohôzana, de "lien", pour désigner les descendants de Mariamo résidant à Amboditononana. Zafizanaka pour sa part pense que la dépouille de Tsianaloka a été amenée dans le tombeau de Vohibogny où se trouvent ses descendants.¹⁷

LA DETERMINATION DES IDENTITES PAR LE TOMBEAUX

Je discute ici des lieux d'inhumations

- des enfants, petits enfants et arrières petits enfants de Seviry la grande ancêtre d'autrefois;
- de la descendance de Rabamo (la fille de sa fille Mariamo) et à l'intérieur de cette descendance
- des lignées issues de ses fils Mila et Totomarolela en développant les choix possibles de Manahirana Président de la commune rurale (*Fokontany*) - une fonction qui correspond lointainement à celle d'un maire rural - et de son fils Philémon.

Les premiers descendants de Seviry

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

Fig. 4.1: Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry.

Anaty hazo signifie "dans un cercueil" sous entendu individuel. Il peut s'agir de sépultures définitives d'étrangers qui, ayant suivi leurs épouses, ont été après leur mort enterrés à l'extérieur des murs des maisons funéraires de celles-ci (cas de Botomintso à Vohipatsy), soit de membres du *fehivry* morts au loin qui (cas de Mila décédé à Soanierana Ivongo) peuvent être ramenés dans le tombeau de leur *fehivry* ou laissés définitivement là où ils se trouvent.¹⁸

Fin 1991 seuls Beny et son frère Kalopiera affiliés au *fehivry* Zafindrasoa et Zava l'*ampijôro* Rafandrohôzana et sa soeur Boly étaient vivants. Le décalage des générations explique que Beny et Kalopiera soient de l'âge (chronologique) des membres de la génération G0. Kialo a été inhumée dans le tombeau du *fehivry* de sa mère à proximité du village d'Anorombato de celle-ci.

Je n'ai pas indiqué les *fehivry* d'appartenance des descendants de Seviry qui, tout en étant affiliés à titre principal au *fehivry* correspondant à l'espace résidentiel (*tokotany*) sur lequel ils vivent restent potentiellement affiliés aux *fehivry* de leurs grands-parents. Dans le cas de dessus les membres de la génération G+1 qui tout en vivant dans le village de l'un de leur parent, maintiennent leurs droits fonciers dans le village de l'autre, peuvent être considérés comme quasiment affiliés à titre principal à deux *fehivry*. De leur vivant c'était le cas de certains enfants de Rabamo notamment de Rozefine, d'Injarifeno et d'André qui vécurent une grande partie de leur vie en pays sakalava (où se trouvent une partie de leurs descendants) et d'Imboalahy et de la plupart de ses enfants et également de Totomarolela qui s'est partagé entre Amboditononana et Ambonilaitra et de ses soeurs Mandeha et de Madamo qui ont vécu alternativement

dans le premier village et dans ceux de leurs époux. C'est aujourd'hui le cas de Beny et de Kalopiera qui Rafandrohôzana à Amboditononana sont Zafindrasoa à Ambodivoanio et à Ambodigavo où ils résident respectivement. Les mêmes principes prévalent dans toute la région du Bas-Maningory.

Les inhumations résultent de la décision des intéressés ou d'un accord entre leurs parents paternels et maternels et parfois entre leurs grands-parents. Les conjoints appartenant à d'autres *fehity* et étrangers à l'affaire ne peuvent intervenir à moins qu'ils ne réclament le corps de leurs fils ou fille pour les inhumer dans leur propre tombeau. Dans les cas où les statuts des parents sont différents le problème ne se pose pas, les enfants dont l'accès au tombeau du *fehity* de statut supérieur est refusé ne peuvent qu'être inhumés dans celui de statut inférieur. La figure indique que des germains ou demi-germains membres par l'un de leurs parents ou grand-parent commun d'un même *fehity* peuvent être inhumés dans des tombeaux relevant du *fehity* de l'un quelconque de leurs autres parent ou grands-parents. Le choix ou l'affectation d'Ego à un tombeau déterminé n'établit nullement une sorte d'affiliation principale post-mortem au *fehity* qui y correspond. Ainsi Totomaroela enterré dans le tombeau Ambodihintsina du *fehity* Zafindramatôkana du village d'Ambonilaitra où il est né, reste sans conteste l'une des grande figure non seulement du *fehity* Rafandrohôzana et du village d'Amboditononana. Son exemple et, en se rapportant à la figure, ceux de ses germains vérifient que les trois éléments du pattern *fehity/ampehikely*/tombeau peuvent être dissociés.

Les descendants de Rabamo

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

Mila enterré dans une sépulture individuelle à Soenirano-Ivongo a été marié plusieurs fois et d'abord avec Sanasy du *fehity* Zafin'i Sado du village. A sa mort Sanasy a été normalement enterrée dans le tombeau Zafin'i Sado de Vohipatsy où l'ont suivi Razafy et Tovolahy nés de cette union. La situation de leurs enfants est encore plus intéressante dans le sens où la diversité des affiliations aux *fehity* fait éclater de leur vivant l'unité des demi-germains que, dans le futur, l'inhumation dans différents tombeaux consacrera post-mortem. Le statut de Fomba née d'une deuxième épouse de Mila (non portée sur la généalogie) qui mariée dans le village de Marotrano y réside ne fait pas problème. Fomba et sa fille sont considérées Rafandrohôzana.

Fig. 4.2. Les tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila.

Les choix des tombeaux de Razafy, de Tovolahy et de sa fille Merline reposent la question des unions mixtes entre membres de *fehity* libres et descendants des anciens esclaves makoa. Il est tout à fait possible que les enfants de Sanasy du *fehity* Zafin'i Sado et peut être de surcroît non purifiés (*tsy diovina*) n'ayant pas pu, (à l'époque ZafiSoahariagna,) être admis dans le tombeau Rafandrohôzana de leur père aient dû la suivre dans son tombeau. La hiérarchie étant sans fin, Merline fille aînée de son fils Tovolahy par une descendance de Tsianaloka donc, de statut encore inférieur, a été amenée dans le tombeau de Vohibogny. Cette hypothèse présentée comme une certitude ne fait que confirmer la hiérarchie des statuts des *fehity* du tableau 3.1 du chapitre précédent Rafandrohôzana > Zafin'i Sado > descendants de Tsianaloka. Ceci

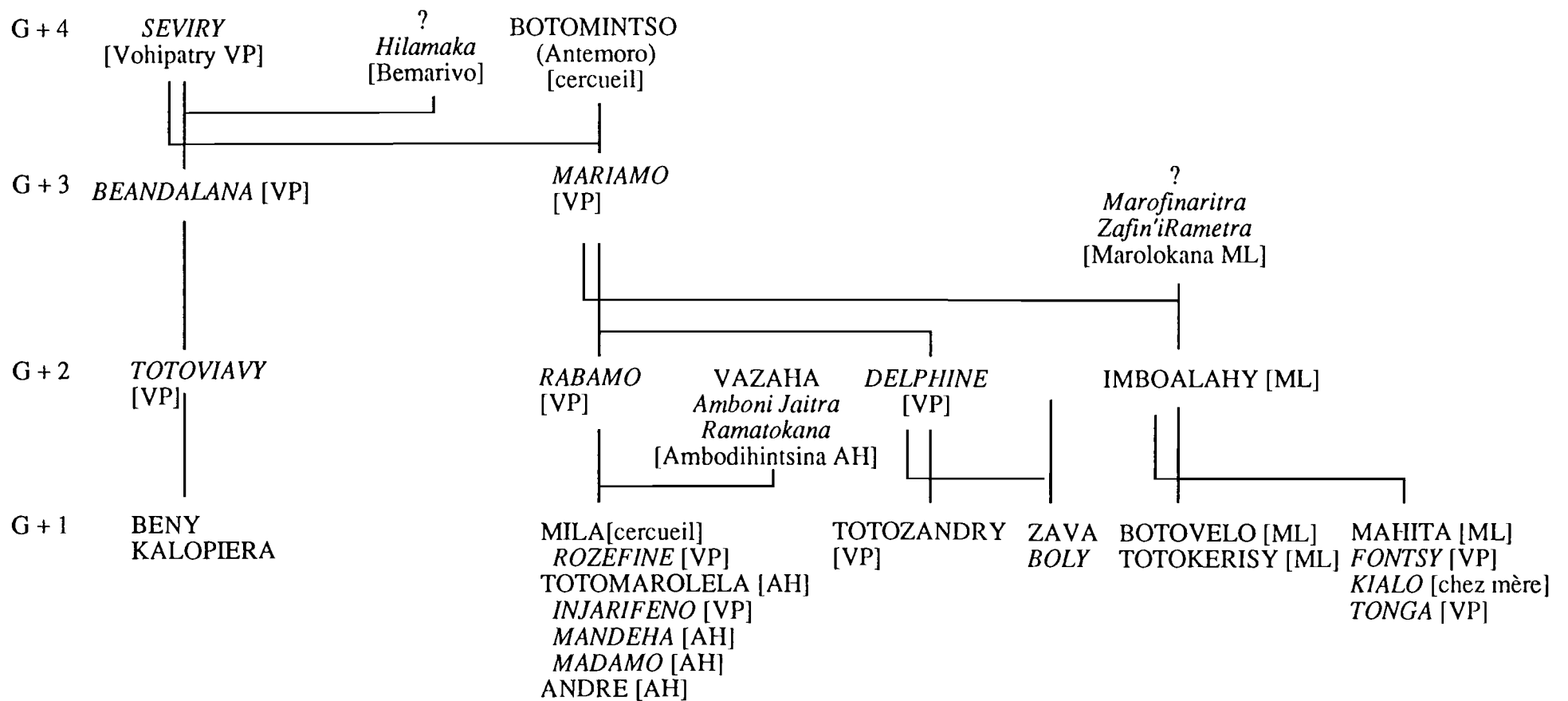


Figure 4.1: Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry

entendu, il reste que les statuts respectifs et les lieux d'inhumation sont tout à fait normaux. Razafy et Tovolahy admis à la suite de leur père comme co-héritiers sur une fraction des terres d'héritage Rafandrohōzana provenant de Rabamo (chapitre cinq), ont implicitement été reconnus comme Rafandrohōzana. C'est leur domiciliation sur l'espace résidentiel Zafin'i Sado qui, avec leur affiliation principale à ce *fehity*, a déterminé leur inhumation dans le tombeau de leur mère. En d'autres termes, s'il y a eu des ambiguïtés ou des pressions, elles se sont manifestées au moment des choix résidentiels. La même explication vaut pour Merline.¹⁹

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

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

Merline dont je viens de parler était de son vivant mariée à Toto Justin du *fehity* Marinkely dont une soeur (Marie Jeanne) a épousé son demi-frère Tsiva (cf. généalogie). S'ils revenaient à Amboditononana leurs enfants (actuellement à Anamborano et à Maregnaka) auraient toutes les chances d'être affiliés à titre principal à ce *fehity*. A la question: "Pourquoi ?" Il m'a été répondu que "nés d'un frère et d'une soeur ils étaient des parents très proches (*marigny mare*) et qu'ils pouvaient toujours résider sur l'un des *tokotany* de l'un ou l'autre des deux *ampehikely* Marinkely du village".

La réalité brutale des refus d'admission dans le tombeau ancestral du parent ou grand parent libre ne remet pas en cause l'appartenance au *fehity* pas plus (si l'union est coutumièrement reconnue) que l'accès en qualité de co-héritier aux terres de son patrimoine. Cela prouve à l'évidence que le capital²⁰ symbolique d'une "bonne" ancestralité est considéré plus important que le capital social de l'appartenance à tel ou tel *fehity* qui commande l'accès aux terres et que le capital économique qui en dérive. Une fois de plus, la résidence sur un espace résidentiel (*tokotany*) et l'admission à l'héritage d'une terre ancestrale qui impliquent que l'on soit affilié au *fehity* qui y correspond, n'emporte pas forcément l'admission dans le tombeau. En se rapportant à la figure 3.1 il est clair que, s'il existe au départ une directionnalité obligée: tombeau -> *fehity*, (ce que va confirmer l'exemple de Todilahy qui suit), par la suite il n'y a plus aucune directionnalité. Les difficultés proviennent finalement des ambiguïtés des critères d'identification des personnes nées de parents de statut inégal. Pour les personnes "bien nées" il n'y a pas de problème ce qu'établissent la liberté de choix de Manahirana et de Philémon:

Fig. 4.3: Les choix de Manahirana et de Philémon.

Totomaroleta père de Manahirana qui a toujours vécu à Amboditononana où, possédant ses propres terres, il a géré pour le compte de ses co-héritiers les terres d'héritage Rafandrohòzana de Rabamo a été enterré auprès de son père (Vazaha) dans un tombeau du village funéraire d'Ambodihintsina dépendant du village d'Ambonilaitra. Il ne cesse pas pour autant - je le répète - d'être considéré comme l'un des personnages les plus importants du *fehity* Rafandrohòzana.

Le cas de son fils Manahirana tout à la fois Président de la commune rurale, chef de l'*ampehikely*, gardien du tombeau Rafandrohòzana, enfin gestionnaire pour le compte des co-héritiers dispersés du même patrimoine foncier laissé par Rabamo, n'est pas différent et son nom est également indissociable de ceux de Rafandrohòzana et d'Amboditononana. Or, précisément, le paradoxe tient à ce qu'il n'est nullement certain que Manahirana soit enterré à Vohipatsy. Sans que l'on puisse (pas plus que lui même) l'affirmer, il n'est pas exclu qu'il suive ses père et grand-père paternel dans leur tombeau d'Ambodihintsina. Si cela était il resterait comme son père l'une des grandes figures d'Amboditononana. Où qu'il aille, il n'est pas plus certain qu'il y soit suivi par Philémon. Les mariages successifs de Mahatody, le père de la mère de Philémon peuvent l'inciter à l'avenir (toujours à l'instar de Todilahy - au dessous -) à effectuer un regroupement de quelques uns de ses enfants issus de ses trois lits dans un nouveau tombeau. Ou encore, compte tenu de l'importance foncier de son héritage provenant pour partie de deux *fehity* Zafindrasoa et Ramatòkana d'Ambonilaitra, que Philémon, tout en maintenant en sa qualité d'ainé de ses deux soeurs vivantes l'intégralité de ses droits à Amboditononana, s'affilie à l'un ou l'autre de ces deux *fehity*. Un dernier scénario possible serait que lui même ou l'une de ses soeurs resserrent les liens avec le *fehity* Zafindiampenofohy de sa (Tabavy) grand-mère maternelle d'un village proche de Mahambo à une quarantaine de kilomètres au sud.²¹

En termes de degrés de proximité les mariages de Mahatody et de sa fille Razafy²² resserrant considérablement les liens avec le *fehity* Rafandrohòzana ont pour effet d'en transformer la structure interne. Normalement cousins au deuxième degré les enfants de Madamo et de Boly nés de Mahatody et ceux nés de Tabavy (dont Razafy épouse de Manahirana et mère de Philémon) deviennent par Mahatody des demi-germains et leurs enfants de la génération G-1 des premiers cousins. Ce nouveau noyau de proches parents et de co-héritiers sur un même patrimoine peut constituer pour partie celui d'un nouveau *fehity* qui comme l'exemple suivant le montre pourrait résulter de la création d'un nouveau tombeau ou inciter à cette création.

LA CONSTRUCTION D'UN NOUVEAU TOMBEAU ET L'EMERGENCE D'UN NOUVEAU FEHITRY

La construction d'une nouvelle maison funéraire et les rituels qui l'accompagnent nécessitent des moyens et un travail considérable qui ne peut être réalisé qu'avec l'aide des parents et des alliés qui, le jour du tranfert et de la réinhumation des dépouilles de sa mère et de ses germains (qui exige l'achèvement du creusement des nouvelles fosses laissées jusqu'au dernier moment inachevées), sont mobilisés dans un *tambirò*. Les participants aux *tambirò* qui ont fourni leur travail n'apportent aucune quote-part.²³ Les travaux - *asa* - touchant aux maisons funéraires et aux morts sont considérés éminemment dangereuses. Contrairement aux merina dont les tombeaux se trouvent parfois à quelques mètres des maisons et qui, à l'occasion des deuxième funérailles (*famadihana*), sortent leurs ancêtres, en réenveloppent les restes dans de nouveaux linceuls, les gardent sur leurs genoux et les font danser à bout de bras avant de les réintroduire sur leurs dalles de pierre, les betsimisaraka ont peur des morts. Les tombeaux sont loin des villages et il n'est jamais facile de trouver des volontaires pour le genre de travail décrit qui outre qu'il est sû dangereux est perçu comme extrêmement polluant.²⁴ Les jeunes gens qui s'en chargent boivent beaucoup afin "de ne pas se souvenir de ce qu'ils ont vu". Présents le gardien du tombeau et les organisateurs sont attentifs à ce qu'aucun fragment de vêtement, de natte et, à plus forte raison de reste mortel, ne soit dérobé pour servir à des pratiques

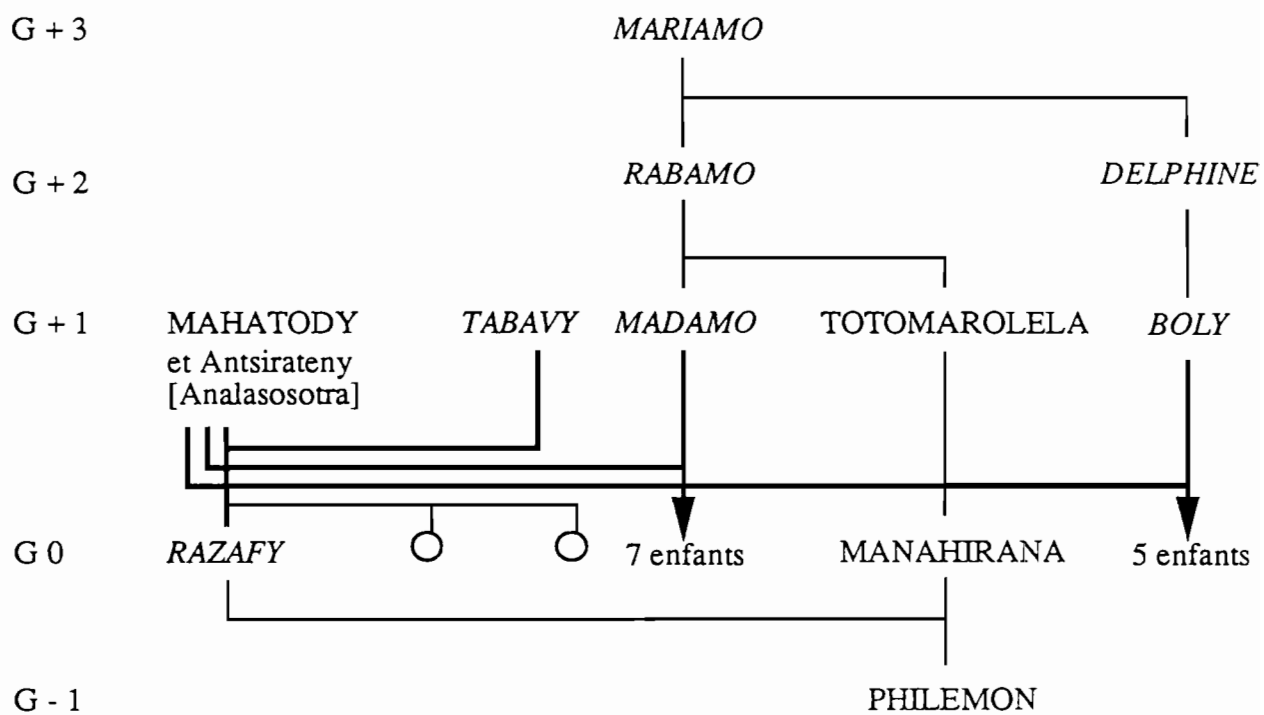


Figure 4.3: Les choix de Manahirana et de Philémon

de sorcellerie. Ceci, à nouveau en contraste total avec l'Imerina où, à l'occasion des deuxièmes funérailles, les femmes stériles ou simplement celles qui veulent avoir des enfants, s'arrachent les restes de anciennes nattes sur lesquelles étaient étendus les morts que l'on vient de changer pour, de retour chez elles elles les placer sous leurs couches persuadées d'en obtenir la fertilité.

Todilahy fils de Zafizanaka réalise la potentialité que les mariages successifs de Mahatody préfigurent pour Philémon. Déjà pourvu de terres suffisantes, en prenant la décision de construire un nouveau tombeau il crée à court terme un nouveau *fehity*. Aussi longtemps qu'une telle décision n'est pas prise toute projection reste spéculative. Ceci d'autant que, l'idéal de stabilité personnelle et sociale général à Madagascar, incite les gens à considérer une situation qui dure depuis quelques années comme définitive. Une tendance paradoxale pour des gens qui, vivant dans un contexte de grande instabilité matrimoniale dans lequel ils vivent (chapitre onze), savent qu'à tout moment, une nouvelle union est susceptible de tout remettre en question. Dans les conceptions malgaches aucun tombeau (ou ici aucune fosse funéraire) ne pouvant rester vide: il aurait "faim" et provoquerait la mort de son constructeur ou d'un ou plusieurs de ses proches, Todilahy a dû obtenir l'autorisation préalablement d'y transférer, dès qu'il sera prêt, les restes de sa mère Beny, de l'un de ses frères et d'une de ses soeurs et de leurs descendants décédés inhumés dans une maison funéraire dont relève le village de Rantolava. Les autres germains de la grand-mère maternelle et leurs descendants demeurent dans le tombeau d'origine.

Fig. 4.4: La construction d'un nouveau tombeau.

Les autorisations ont été données:

- par les membres du *fehity* de la grand-mère maternelle représentés par leur prêtre ancestral et leur gardien de tombeau dépendant de Rantolava et,
- par les descendants de la soeur et du frère utérins de sa mère dont il se propose de transférer qui, affiliés à différents *fehity* sont dispersés dans plusieurs villages de la région.

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

- le tri (*fagnokaragna* au sens strict) des ossements des parents à transférer. Ce travail considérable qui exige le sacrifice d'un zébu implique souvent la nécessité de vider en totalité les fosses, de reconnaître et de réenvelopper tous les corps et de réintroduire dans les fosses ceux qui ne doivent pas être transférés. Ces tâches faites collectivement par tous les *zana-drazagna* (les enfants/descendants des ancêtres) ensevelis dans le tombeau d'origine sont accompagnées de libations de canne fermentée (*betsabetsa*).
- Les dépouilles enveloppées dans des linceuls ont été veillées sur place pendant deux nuits avant d'être transférées et inhumées dans la nouvelle maison funéraire. Le transfert et la réinhumation des dépouilles à la seule diligence des *zana-drazagna* qui en assurent le transport) en évitant que les dépouilles ne soient mouillées²⁵ doivent se faire dans une seule journée.
- Arrivés à proximité du nouveau tombeau les porteurs déposent les corps dans un abri sans cloisons mais protégé par un toit (*tragno lava*: maison longue) prévu

à cet effet et pénétrant à l'intérieur de la maison funéraire, commencent immédiatement à creuser les deux fosses (masculine et féminine).²⁶

En présence des membres du *fehity* de la mère de sa mère et des Zafin'i Sandry représentés par son père Zafizanaka, Todilahy agissant en qualité de prêtre ancestral sacrifie un zébu au titre du rituel du *tata-bahitra*.²⁷ Pendant que les dépouilles sont suivant leur sexe déposées dans l'une ou l'autre fosse, le bucrâne du zébu sacrifié est planté sur l'extrémité d'un poteau (*jiro*) érigé sur le lieu où il a été égorgé. Un ou deux mois après un deuxième rituel dit du *filazan'ny tanga*: de l'annonce de l'arrivée des ancêtres, exige le sacrifice d'un deuxième zébu. Cela ne clos pas le cycle des rituels qui sont "fermés" par le dernier rite du *manody tragno*, précisément: de "fermeture de la maison (funéraire)". Le rituel de fermeture qui doit être accompagné d'autant de sacrifices de zébu qu'il existe dans le tombeau de lignées de descendance, (ici trois établies au niveau de Beny, de sa sœur et de son frère) parce qu'il est l'addition de plusieurs rituels est non pas *tsaboraha* mais un *befangoaka*.

Le nouveau *fehity* aura pour grande ancêtre (*lonjo be*) la mère de (la mère) Beny de Todilahy qui, ce point mérite d'être relevé n'est pas la première née (*talagnolo*) de ses germains ni même l'aînée (*zoky*) du frère et de la sœur transférés avec elle. Ce détail montre que les *lonjo be* sont créés par leurs descendants qui prennent l'initiative de les considérer comme tels.²⁸ L'attribution d'un nom doit être décidé en commun par les *zana-drazana* qui, par la suite, constitueront l'effectif du nouveau *fehity* et un an après sa complétion le nouveau tombeau n'avait pas encore de nom. Fin 1991 il devait être également décidé de la désignation d'un prêtre ancestral (sans doute Todilahy) et d'un gardien de tombeau qui devait résider à Anamborana village correspondant au nouveau tombeau et lieu d'implantation du futur groupement résidentiel. A cette époque Todilahy n'envisageait pas de quitter Amboditononana.²⁹ L'exemple confirme que si les relations de détermination entre les éléments de la figure 3.1 ne jouent pas d'une manière directe, elles sont, par les possibilités de choix individuels ménagées par le principe indifférencié de la structure sociale, un puissant moteur de transformation de cette même structure. Ces choix qui font éclater l'unité des groupes de germains font éclater par la même occasion l'unité des *fehity*. La dispersion des germains ou demi-germains dans des tombeaux différents si elle n'affecte pas leur affiliation personnelle (je n'y reviens pas) sépare définitivement les lignées de leurs descendants. Constitués en *fehity* distincts ces derniers oublient très vite les liens de germanité qui unissaient leurs aïeux et/ou ancêtres fondateurs (*lonjo be*) respectifs se souvenant dans le meilleur des cas (cf. les ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry) qu'ils étaient *ampihavagna an-draza*: apparentés par l'ancestralité.

LES FEHITRY UNITES DE CULTE ANCESTRAL

Les rituels rendus aux morts constitue pour les vivants une obligation impérieuse fondée sur l'idée de la continuité du *fehity* et aussi sur celle de l'existence d'un cycle d'obligations réciproques liant toujours à l'intérieur des *fehity* considérés comme des entités collectives leurs membres vivants et morts, ces derniers dans la mesure où les vivants s'en souviennent ne l'étant pas vraiment. La description de Vohipatsy et de la disposition de l'espace rituel *toby* avec son autel *fanambagnambato* à l'est des maisons funéraires introduit aux rituels ancestraux conduits par les prêtres ancestraux (*ampijôro*), les gardiens de tombeaux *mpiambi-jigny*³⁰ et également les chefs d'*ampehikely* (*sefon'ampehikely*). L'idée que les actions humaines ne sont pas en elles mêmes suffisantes à garantir les résultats anticipés si les ancêtres n'y apportent pas le supplément d'efficacité explique que les gens ne dissocient pas les aspects proprement instrumentaux des aspects symboliques ou religieux, de leurs actions. Ces deux aspects sont d'ailleurs confondus les uns et les autres dans le même terme de *asa* - de travail qui les désigne et qui, effectivement, est censé agir à

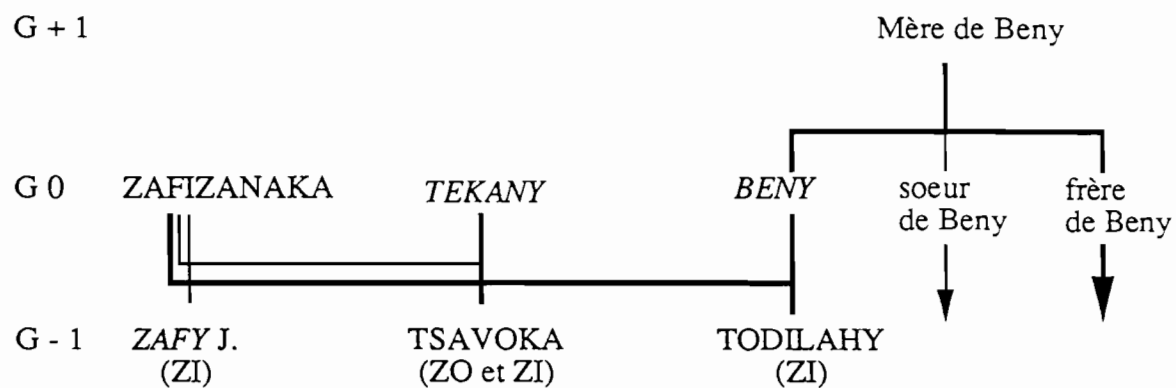


Figure 4.4: La création d'un nouveau tombeau

la fois sur le monde extérieur visible (*hita maso*: qu'on voit avec les yeux) et sur le monde invisible (*tsy hita maso*: que l'on ne voit pas avec les yeux).³¹ La description du rituel majeur du *rasa hariagna* me permet de discuter du dépassement de la parenté et de l'alliance qui se fait au travers de l'ampleur des participations. Auparavant je dois dire un mot des rituels, de leur lieux et temps et des spécialistes qui les conduisent ce qui introduit au dernier sous-chapitre sur la structure religieuse des *fehivry* et du village avec toujours, sous-jacent, le concept *tompon-tany*.

LES RITUELS: LEURS TYPES, TEMPS ET LIEUX

Les séquences, lieux et temps des rituels présentent un pattern commun. En dehors des funérailles aussi imprévisibles que la mort, les rituels se font dans la période qui va du début Juillet à fin Septembre. Quelques uns, peu nombreux, se prolongent en Octobre. La période des festivités³² coïncide avec la saison fraîche (ce qui facilite les déplacements) et, surtout avec la période des récoltes qui donne aux gens les moyens de faire face aux dépenses. Il s'agit dans la région de la récolte du riz *vary vato* de deuxième saison qui est deux fois plus abondante que celle du riz *vary kitra* de première saison récolté de Décembre à Février. Pendant cette période festive une moyenne de quatre à cinq rituels *tsaboraha* sont organisés chaque semaine à Amboditononana et une trentaine dans la circonscription (*Firaisana*) d'Ampasina-Maningory qui correspond en gros à une même population régionale prise dans les réseaux matrimoniaux du village et des villages voisins (fig. 11.4). C'est assez dire que les rituels *tsaboraha* absorbent le maximum de temps, d'énergie et de ressources et en même temps que, par l'ampleur des participations, ils dépassent de proche en proche les limites de la parenté et de l'alliance. Le rituel le plus fréquent est celui de la remise de la part du mort ou *rasa hariagna* suivi des rituels de réfection ou d'inauguration de nouvelles maisons funéraires (*manody tragno manara*) décrite plus haut dans ce chapitre. Les mariages viennent à la suite, mais ils n'intéressent que les familles étendues des conjoints. Quant aux circoncisions elles sont de plus en plus réduites aux deux familles d'orientation du père et de la mère de l'enfant.³³ Les rituels ordinaires sont appelés *tsaboraha* mais, lorsque ils demandent la participation de plusieurs unités ou sous-unités rituelles et exigent le sacrifice de deux, trois zébus, voire davantage, ils se transforment en rituels collectifs appelés *befangoaka*. Ainsi les rituels d'inauguration de nouvelles maisons funéraires qui concernent nécessairement au deux ou trois lignées constituées en autant de groupes de *zana-drazana* relevant d'au moins deux *fehivry* sont nécessairement des *befangoaka*.³⁴ Tous les rituels exigent que les ancêtres soient avertis de la cérémonie projetée cette responsabilité incombe au prêtre ancestral ou au gardien du tombeau, quelquefois au responsable du groupement d'activité (*ampehikely*) qui, la veille généralement, invoquent nommément les ancêtres intéressés devant l'autel collectif (*falambagnambato*) du village ou du village funéraire de Vohipatsy.³⁵ Les ancêtres (fondateurs) sont avertis des présentations des prémices de riz (*petra-dango*) soit depuis l'autel collectif du village soit sur place (pour Amboditononana) depuis l'un des cinq *toby finomana* aménagés sur les emplacements des premiers terrains qu'ils ont défrichés:

".. *tany natôkana gny razagna.. natao ho jinja finomana*": "la terre que les ancêtres ont défrichés (mot à mot inaugurée) on l'appelle champ *finomana*"

Le qualifiant de *finomana*: ("à boire", "où l'on boit") est une allusion à la consommation d'alcool (*toaka* ou *betsabetsa*) qui accompagne obligatoirement les rituels ancestraux. C'est également sur les autels des *toby* ou *jinja finomana* qu'avant de procéder à la récolte de riz, les premiers grains encore laiteux (*lango*) sont présentés grillés aux ancêtres fondateurs, d'où également l'appellation de *toby petra-dango*: "*toby* de remise des prémices *lango*". Les figures 6.2 et 6.3 localisent et numérotent en fonction de leur ancienneté les cinq *toby finomana* ou *petra-dango* du village qui, évidemment appartiennent tous aux *fehivry tompon-tany*.³⁶ Outre

Amboditononana le *toby finomanana* Rafandrohôzana d'Ambalaviha [1] sert les deux villages Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana d'Ambodimanga I et d'Ambohipamelona. Quelqu'ils soient (prêtre ancestral, gardien de tombeau ou chef d'*ampehikely*) les officiants sont toujours des descendants directs des ancêtres invoqués. Les invocations sont toujours précédées de cris aigus censés attirer l'attention des ancêtres et aussi leur demander de revenir dans leurs tombeaux s'ils s'en sont absents.³⁷ La nuit précédent le rituel se passe en chants et en danses. La responsabilité des prêtres ancestraux et des gardiens des tombeaux sont très grandes, ce sont eux et non pas les membres de leur *fehity* qui en ont pris l'initiative qui dirigent et ordonnent les rituels, accueillent les participants et président au sacrifice du zébu. Les initiateurs n'assumant que les tâches matérielles.

LE RASA HARIAGNA OU REMISE DE LA PART DU MORT

Le *rasa hariagna*, lit. "partage des richesses", ou *rasa sandry*: "partage de l'énergie vitale"³⁸ ou *manati-tsandry* qui lui transmet de la force, ou encore plus explicite *fanomezan-drasa*: "remise de la part (du mort)" consiste de la part des enfants à remercier leur père ou leur mère décédés dont ils sont co-héritiers, de ce qu'ils ont reçu d'eux, en leur donnant leur "part" c'est à dire un zébu sacrifié à son intention sur le site cérémoniel *toby* du village funéraire. Normalement le *rasa hariagna* devrait précéder le *rasa lôva*: le "partage des biens d'héritage reçus de lui entre ses co-héritiers et pour cela ne devrait trop tarder à suivre le décès, un an ou deux sont considérés appropriés. En réalité plusieurs années, dix ans, voire davantage peuvent séparer l'enterrement du *rasa hariagna* ce qui explique que les enfants du morts procèdent au partage de ses biens avant de lui avoir donné sa propre part. Le rituel est conduit par le gardien de tombeau *mpiambi-jigny* en présence du prêtre ancestral, des organisateurs du rituel et des membres du *fehity* accompagnés de leurs conjoints. Les idées concernant le *rasa hariagna* ne sont pas claires. En dépit de l'explication conventionnelles en termes des remerciements que les vivants doivent aux morts,³⁹ je pense qu'il s'agit plutôt d'une sorte de contrat *do ut des*. En donnant au père ou à la mère, ce qui leur est dû, (des tissus, un zébu), leurs enfants leur apportent l'énergie (*sandry*: *manati-sandry*) qui va leur permettre en retour de les faire bénéficier de leur efficace, de leur *tso-drano*. Le *tso-drano* des parents morts récemment qui médiate celui des ancêtres, assurent aux descendants la postérité, des récoltes suffisantes, une vie longue et paisible et, surtout, l'efficacité de leurs actions qui, je le répète, comme toutes les actions humaines sont insuffisantes en elles mêmes à garantir les résultats escomptés. La traduction (chrétienne) de *tso-drano* par bénédiction est insuffisante à rendre compte de la notion malgache qui, outre l'idée de respect (*fanajana*) des plus jeunes à l'égard de leurs aînés et, a fortiori des aînés des aînés que sont les ancêtres, est l'assurance du concours indispensable que seuls ces derniers peuvent assurer à leurs descendants. Chacun sait que toute personne privée du *tso-drano* de ses ancêtres est condamnée à une existence difficile (*saro-piaignana*) et à des errements (*ratsy velon-tegna*) ne pouvant que déboucher sur le malheur. Si, les gens sont conscients des conséquences négatives qui s'ensuivraient pour eux s'ils ne procédaient pas au *rasa hariagna*, ils sont moins certains des conséquences pour les morts, sinon que le rituel constitue une sorte de rite de passage facilitant leur transformation en ancêtres.⁴⁰ A preuve, si le *rasa hariagna* tarde, les morts auxquels il est dû s'impatientent et visitent leurs enfants - tout particulièrement l'aîné (*talagnolo*) - en rêve.⁴¹ Événement de joie (*lanonana*), le *rasa hariagna* est tout à fait distinct de l'enterrement dominé à l'inverse par la tristesse, mais en dépit de cette propriété qu'il partage avec le *famadihana* merina, je pense que le rituel betsimisaraka qui s'inscrit dans les conceptions locales du culte des ancêtres, n'est pas comme le *famadihana* merina par rapport aux premières funérailles de l'enterrement un rituel de secondes funérailles.⁴² Sans m'étendre sur

cette question qui nécessiterait une étude particulière je suis obligé de dire un mot des enterrements, déjà décrits par de nombreux auteurs.⁴³

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

Dans la région du Bas-Maningory, les morts décédés sur place sont définitivement placés dans les fosses des maisons funéraires. Dans d'autres régions du pays betsimisaraka placés dans un cercueil ils sont enterrés temporairement dans une fosse et quelques années plus tard leurs ossements sont recueillis et transférés dans le tombeau définitif, souvent dans l'un des cercueils collectifs de leur *fehity* placés sous des abris couverts mais ouverts sur l'extérieur par des parois à claire voie. Les ossements des hommes et des femmes sont séparés. A l'occasion de l'enterrement définitif une somme symbolique de soixante francs appelée *fody rango* (lit. fermeture du cercueil) est donnée aux représentants des autres *fehity* de la parentèle du défunt qui ne reçoivent pas le corps à titre de dédommagement. L'explication est à nouveau *valo razagna ny olombelogo*: les humains ont huit ancêtres/ancestralités complétée par l'affirmation: *raiky foana no ilevegna*: on n'enterre qu'une seule fois.⁴⁴ Je rappelle rapidement que les pères et les mères ne peuvent pas enterrer leurs enfants mais que ces derniers les enterrent. Dans la même logique les gendres (*vinanto*) peuvent enterrer leurs beaux-pères mais l'inverse n'est pas vrai. Les époux et les frères de sang ne peuvent pas s'enterrer. Les mêmes règles valent à Amboditononana et dans les villages environnants. Lorsque les fils pénètrent avec les autres porteurs dans les maisons funéraires pour y déposer le corps de leur père ou de leur mère, ils peuvent se déplacer autour des fosses dans toutes les directions, il n'en est pas de même des gendres qui doivent rester du côté des pieds du cadavre et à l'ouest des fosses. Les personnes autorisées à enterrer leurs parents ou alliés proches, n'ont pas le droit de consommer la viande mauvaise⁴⁵ *foaraka* du ou des zébus sacrifiés à leurs funérailles qui est considérée comme une sorte de substitue de leurs corps. En revanche cette viande peut être consommée par les parents ou alliés non autorisés à les enterrer et par l'ensemble des autres participants.⁴⁶ La consommation d'alcool étant associée à la joie - par conséquent aux occasions festives rituelles ou non - *lanonana* - et non à la tristesse, les proches parents et le conjoint de la personne décédée s'en abstiennent.

A l'instar de toutes les populations du nord de Madagascar les betsimisaraka - nous l'avons vu - ont peur de la mort et des morts. Les maisons funéraires ou les tombeaux sont cachées loin des villages de préférence dans la forêt domaine des ancêtres et des entités de la surnature, rien de semblable par conséquent à ce que l'on trouve sur les hautes terres merina et betsileo ou dans l'extrême sud mahafaly et antandroy avec, partout, la structure massive des tombeaux visibles dans le paysage. La mort transforme l'être humain - *olombelogo* - objet de droit et d'obligations en cadavre - *faty* - objet de crainte, d'aversion et également de honte,⁴⁷ à un point tel qu'en sakalava du nord et en antankarana le corps sans vie est appelé *kaka*: "bête, monstre". Dans la région du Bas-Maningory, les proches parents et alliés "atteints par le malheur" (*tai-fombo*) ont éprouvent un sentiment d'intense pollution qu'il retrouvent chaque fois qu'ils qu'ils sont en présence de cadavres aussi bien récents qu'anciens⁴⁸ à l'intérieur ou à l'extérieur des maisons funéraires. Le gardien de tombeau joue un grand rôle à cet égard un grand rôle puisqu'il fait l'intermédiaire entre les les vivants, les morts récents et les ancêtres. Au village, lors des funérailles, au moment où le cadavre placé sur une sorte de litière ou dans un cercueil léger provisoire va être transporté au tombeau, il s'adresse à lui, lui rappelle son nouvel état et se tournant vers les assistants leur demande de l'accompagner à sa dernière demeure. Arrivé à proximité du tombeau, il ordonne aux porteurs de s'arrêter et s'adressant cette fois aux ancêtres leur annonce sa venue. La maison funéraire et la fosse ou le tombeau sont ouverts et, au dernier instant, juste avant que sa dépouille soit déposée sur les corps de ses parents de *fehity* de même sexe, il prend congé du

mort et l'exhorte à accepter sa nouvelle condition et à laisser les vivants tranquilles. A moins qu'il n'ait été ensorcelé auquel cas il l'adjure de se venger ce qui, dans la tension et l'excitation des funérailles contribue à créer une atmosphère de craintes.⁴⁹ C'est fini. La fosse est recouverte, les porteurs du corps ressortent de la maison funéraire qui est fermée, se lavent avec l'eau des bambous apportés à cet effet et les assistants restés à l'extérieur reprennent le chemin du village dans la plus complète confusion. En plein contraste avec l'aller où les parents et alliés et la population du village rangés de telle façon que les jeunes précèdent les vieux et les femmes les hommes, étaient suivis du mort porté sur une civière par quatre porteurs, avec venant en fin de cortège les *olo-maventy* ou personnes d'importance - uniquement des hommes - du village et des villages environnants.

L'ethnographie du *rasa hariagna*

Lors de mon séjour un fils passablement troublé par une visite en rêve de son père⁵⁰ décédé plusieurs années auparavant s'est hâté d'organiser son *rasa hariagna* procédant quelques jours avant la cérémonie au rituel préalable du *ati-damba*, littéralement "remise de tissus".⁵¹ Le gardien du tombeau ouvre la maison funéraire, découvre la fosse masculine ou féminine où se trouve l'ancêtre à honorer et étale (*velarina*) les tissus ou couvertures offerts sur les corps entassés en prononçant les noms du bénéficiaire et du donateur. Le donateur des tissus (*mpanati-damba*) demeure généralement sur le seuil de la maison funéraire. Les *rasa hariagna* sont obligatoirement précédés de la remise des tissus *ati-damba*, mais cette remise peut être faite tout à fait indépendants lorsque, par exemple, les ancêtres déjà honorés par le rituel du *rasa hariagna* apparaissent en rêve pour les demander. Depuis l'offre des tissus *ati-damba* jusqu'à la dispersion des participants sur l'espace cérémoniel *toby* du village funéraire les rituels du *rasa hariagna* occupent une dizaine de jours. La séquence est la suivante:

Les enfants du mort sous la direction de l'ainé *talagnolo* avertissent leurs parents et alliés de leur intention et procèdent à l'aide du gardien de tombeau au *ati-damba*. Ils emploient les jours qui suivent à collecter les aides et contributions volontaires, à acheter le ou les zébus à sacrifier et à réunir la quantité d'alcool nécessaire.

Le matin qui précède le jour du *rasa hariagna* a lieu le rituel du *hodihody*. Les organisateurs accompagnent le prêtre ancestral de leur *fehity* devant l'autel (*falambagnam-bato*) du centre du village où ce dernier, tourné vers l'est et en présence des représentants de tous les *fehity* du village fait le *laho-jôro* (lit. l'invocation de demande, *laho* -> *mangaho* = demander) qui consiste à avertir le mort et l'ensemble des ancêtres du *fehity* propre et des *fehity* parents et alliés du village et de sa région de la cérémonie prévue pour le lendemain. Cinq litres d'alcool - *toaka* - sont prévus, une petite quantité est versée sur l'autel et les assistants boivent le reste.

Le reste de la journée se passe à préparer le rituel du lendemain, un abri (*tragno lava*) couvert d'un toit mais sans cloisons est construit sur l'emplacement cérémoniel *toby* à l'ouest de l'autel *falambagnambato*. Le *toby* est lui même établi à quelques dizaines de mètres à l'ouest de la maison funéraire qui généralement n'est pas visible. L'alcool *toaka* et l'alcool de canne *betsabetsa* sont stockés au village. Le même soir le zébu devant être sacrifié le lendemain est attaché derrière la case non pas de l'organisateur ni du prêtre ancestral mais du gardien de tombeau. Tout étant prêt pour le lendemain la veillée - *tsimandrimandry* - doit se passer en chants et danses collectifs qui doivent durer toute la nuit. Les organisateurs ne doivent pas dormir, il s'agit d'une interdiction *fady* dont la violation compromettrait le succès du *rasa hariagna*.

Le lendemain matin les organisateurs et tous les assistants se rendent au village funéraires où, le gardien de tombeau qui les a devancé assure la réception des participants parents et alliés venus en délégation du village du mort et d'autres villages et, lorsqu'ils sont assez nombreux délivre le discours de bienvenue ou *fanotsafana*

kabary.⁵² Le zébu est déjà sur place attaché à quelques mètres du *toby*. En simplifiant beaucoup et omettant des détails d'intérêt symbolique, le zébu jusqu'alors attaché à quelques mètres de là est amené devant l'autel (*fanambagnam-bato*) ou il est renversé⁵³ et entravé, la tête tournée vers l'est. L'animal ne devant pas souffrir - j'y reviens immédiatement - il n'est pas si c'est un taureau castré avant d'être égorgé comme cela est toujours le cas en Androy.

Le gardien de tombeau ou également le prêtre ancestral du *fehitry* qui parfois cumule ces deux fonctions, après avoir comme la veille appelé le mort à honorer et l'ensemble des ancêtres (*magnatoro*) par leurs noms sans référence aux *fehitry* d'appartenance de leurs descendants, s'adresse à nouveaux à eux dans un discours (*rasa volagna*). Les organisateurs en l'occurrence les enfants du mort à honorer sont présents derrière le prêtre ou le gardien de tombeau mais n'interviennent pas. Il est absolument interdit de se placer à l'est c'est à dire du prêtre et du zébu à sacrifier c'est à dire entre eux et les ancêtres. Celui qui se mettrait à l'est du zébu serait assimilé au zébu et devrait être tué. "Si c'était un enfant ?" Réponse: "c'est différent, il ne sait pas, il serait chassé..". Les prêtres et gardiens étant généralement trop âgés, des jeunes gens égorgent le zébu, eux mêmes le frappant du plat de la main (*manefaka aomby*) pour le dédier au bénéficiaire du *rasa hariagna*. On sacrifie pour faire couler le sang (*manapaka.. mba ampandeha ny ra*) car le sacrifice et la consécration du zébu ne vaut qu'au moment où son sang qui contient sa puissance vitale (*haigna*) est répandu. C'est pour cette raison que la bête égorgée est changée d'emplacement et traînée sur plusieurs mètres (*mifindra lasy ny aomby*)

La responsabilité des hommes qui mettent le zébu à mort est sérieuse. Les zébus consacrés aux ancêtres ne doivent pas souffrir.⁵⁴ Leurs plaintes qui seraient le signe que les ancêtres n'en veulent pas obligeraient à recommencer le rituel. Les sacrifices sans violence des *rasa hariagna* sont en complet contraste avec ceux des funérailles ou, dans d'autres régions de Madagascar, des circoncisions qui, dans les luttes que leur imposent les jeunes gens les bêtes sont passablement malmenées.⁵⁵ Il semble que la violence et la souffrance soient des attributs des rituels de régénération ou de changement de condition: féminin -> masculin; vivant -> mort (puis, peut être ancêtre) et, en sens inverse, la non violence et la non souffrance un attribut des rituels que j'appellerais "de continuité" (ce qui était le cas du rituel antandroy d'installation d'un nouveau prêtre ancestral décrit dans le premier chapitre).

A l'exclusion de la bosse, des intestins, du foie et des reins qui sont cuits entiers et découpés par la suite pour être offerts aux personnes d'importance et aux aînés (*olomaventy* et *zokizokiny*) le reste du zébu sacrifié est immédiatement découpé en cubes (*terika*) puis en petits morceaux (*latana*) sans être dépecé et cuit, chair, os, cuir, cornes, sabots dans de grandes marmites de fonte apportées à cet effet.

La viande cuite à l'eau est simplement salée. La préparation des repas collectifs communiels *fihinanam-be*: "grand repas"⁵⁶ est l'apanage des hommes, les femmes invitées à les consommer n'interviennent pas. Les organisateurs (*tompon-tsaboraha*) assurent eux mêmes la distribution des repas composés d'une part de viande cuite et d'un paquet de riz cuit joliment emballé dans des feuilles de *ravinala* que les assistants reçoivent et mangent sur place. Dès que le repas est achevé les organisateurs aidés cette fois des femmes et des participants nettoient l'emplacement cérémoniels appelé à cette occasion non plus *toby* mais *lapa* ("palais": *mamafa lapa*: balayer le *lapa*) et cela terminé le rituel est clos par le *rava lanonana*: lit. la "dispersion de la fête" symbolisée par l'extinction des foyers (*vono afo*) qui ont servi à cuire la nourriture. Dix derniers litres de *betsabetsa* sont bus en même temps.

Je n'ai donné qu'un minimum d'informations. Les participants qui ont apporté une contribution monétaire⁵⁷ appelée *soron'afo* revoient en outre une part de viande crue qu'ils ramènent chez eux. Le rhum et l'alcool fort (*toaka*) sont achetés dans les

boutiques d'Ampasina-Maningory; l'alcool de canne plus léger (*betsabetsa*) consommé en grande quantité est fabriqué à Amboditononana dans une sorte de grand hangar couvert d'un toit du hameau de Zafizanaka.⁵⁸ Je n'ai pas parlé de la distribution des parts provenant des différentes parties du zébu, également souvent décrites. Les chants et des danses qui ne cessent pas dans la nuit du *tsimandrimandry* qui précède le sacrifice du zébu du lendemain, ni tout au long de la journée relèvent des genres *osika* et *larovoka* tous deux dansés sur deux ou trois rang se faisant face qui avancent et reculent sur place.⁵⁹ Le *rasa hariagna* terminé les jeunes gens revenus dans le village du mort honoré prolongent la soirée tard dans la nuit avec des danses et des chants *aratsandana*.⁶⁰ Pour la famille du mort le *rasa hariagna* ne sera véritablement terminé que le lendemain avec le partage entre les seuls organisateurs du *rasa hariagna* de la tête du zébu sacrifié qui ramenée au village est fichée au haut d'un poteau (*fisokina*) dressé à côté de la case du fils aîné du mort. Toutes les phases des *rasa hariagna* qui constituent des rituels festifs - *lanonana* - interdisent de pleurer et sont l'occasion de consommation de *betsabetsa* et, pour certaines phases comme la mise à mort du zébu ou encore la distribution des parts de viandes cuites aux aînés (*zokizokiny*), de rhum (*toaka mafana*). Ces consommations sont obligatoires et quelque soit le nombre des assistants sont fixées en litres ou, pour la *betsabetsa*, en dame-jeannes.

L'ampleur des participations

Elle est telle qu'elle constitue un dépassement de la parenté et de l'alliance. Les organisateurs ne pouvant pas assumer à eux seuls la totalité des frais: achats du/des zébus, du riz, de l'alcool, éventuellement salaires de travailleurs, le financement du *rasa hariagna* et, plus généralement des autres rituels, est assuré par:

- Les apports propres des organisateurs et - ce qui est presque toujours le cas - s'ils appartiennent à la génération des parents voire des grands parents, ceux de l'ensemble de leurs enfants et petits enfants - *zana-drazana* - "descendants du mort ou de l'ancêtre à honorer" qui fournissent le maximum de ce qu'ils peuvent fournir.
- Les contributions des parents de proches parents paternels et maternels du *fehivry* et de parentèle et leurs alliés et les aides (*fanampiagna*) des parents plus éloignés qui, les unes et les autres sont comptabilisées sur un cahier. Ces aides n'ont aucunement le caractère obligatoire des contributions antandroy du chapitre dix. Par définition ces parents et alliés qui ne descendent pas de l'ascendant en question ne sont pas ses *zana-drazana*.
- Les quotes-parts des assistants du village ou venus en délégation des autres villages qui apportent leur *soron'afo* dont, en contrepartie des réciprocités futures, les montants sont comme également notés sur un cahier.

Le grand repas de type traditionnel est avec la consécration du zébu sacrifié au mort à honorer un moment essentiel du *rasa hariagna*. Il n'est nulle question ici comme à l'occasion des *ihumations* de "mauvaise viande"; au contraire bien qu'il n'y ait pas non plus de terme spécial la viande consommée et aussi les parts de viande crue reçues par les contributeurs des *soron'afo* ont le caractère de ce que l'on appelle en merina la *hena mpitam-pihavanana*, la viande qui rattache la parenté/l'état de confiance réciproque. Si les contributeurs ne sont pas venus eux mêmes ou sont repartis leur part de viande crue leur est envoyée chez eux. En février 1991 le *rasa hariagna* d'un homme de village d'Andapateza (cf. figure 9.5) apparenté à plusieurs familles d'Amboditononana a été célébré sur le site cérémoniel du village funéraire de Vongavonga avait attiré deux cent cinquante à trois cents personnes venues y participer en apportant leurs contributions en argent *soron'afo* et celles de leurs

proches - des collatéraux - qui n'avaient pas pu se déplacer (ce que pour les plus âgés l'état des pistes explique aisément). Un relevé des contributeurs fait apparaître qu'ils venaient de 19 villages situés en gros dans une dizaine de kilomètres carrés, Andapateza et Amboditononana étant à cet égard éloignés au maximum (fig. 11.4). Les données ressortent du tableau:

VILLAGES	NOMBRE DE PARTICIPANTS	CONTRIBUTIONS
ANDAPATEZA	90	6940
Ambalinisana	1	100
Andampy	8	800
Sahafilo	1	100
Morarano	4	260
AMBODIBONARA	44	3860
AMBATOFOLAKA	38	3320
Agnaribato	2	300
ANALAMANKARAGNA	37	3200
ANKASIMBELONA	18	1660
Ampihaona	1	100
Ambatofilo	2	160
Vohibato	9	800
AMBODITONONANA	116	11140
Rokonina	16	1240
Antanetilava	5	500
Vohitromba	1	100
Marotragno	2	200

Tableau 4.1: Les participations au *rasa hariagna*.

Les totaux n'ont pas grande importance et le tableau reflète bien le réseau matrimonial du mort, de ses parents, de ses germains et de ses enfants organisateurs de la cérémonie. J'ai indiqué en capitales les noms des villages importants pour Andapateza, Ambatofolaka ou sur les cartes Ambodimanga II l'étant également pour Amboditononana (cf. chapitre neuf). Les montants exprimés en francs malgaches importent peu. Les contributeurs agissent comme représentants de leurs propres familles de procréation et quelquefois pour celles de leurs parents ou collatéraux. La somme de soixante francs, en malgache *roaambinfo*⁶¹ *paraty* (douze piastres) somme minimale versée dans la plupart des rituels revêt une valeur symbolique. Cent francs par familles élémentaires constitue la contribution la plus fréquente mais l'aspect prestige reste essentiel et les personnes d'importance (*olo-maventy*) versent beaucoup plus. Manahirana a donné 1000 francs, si dans son cas cette contribution est jugée normale, les contributions doivent rester proportionner aux moyens et les personnes qui, par rapport à leur statut donneraient trop, seraient mal jugées. Outre l'argent remis au titre de *oron'afo*, ce que l'on peut appeler les délégation ont contribué en nourriture, en riz et en alcool fournissant 125 litres d'alcool de canne *betsabetsa* et 10 litres de rhum (*toaka mena*)⁶² s'ajoutant aux contributions obligatoires des organisateurs qui, lors du *rasa hariagna* décrit, avaient représenté un total (vérifié) de 75 litres de *betsabetsa* et de quelques litres de rhum.

Le tableau 4.1 a fait apparaître l'ampleur des *rasa hariagna* qui, pouvant suivant le prestige du mort, intéresser plusieurs villages dépasse largement la parenté et l'alliance et, en même temps l'importance des dépenses occasionnées par l'accueil de participants venus des villages environnants dans un rayon de plusieurs kilomètres qui coïncide toujours à peu près exactement avec les réseaux familial et matrimonial du mort, de ses proches parents et alliés, et des familles d'orientation des conjoints de ses enfants et petits enfants. Le coût des rituels ancestraux, l'accueil de dizaines

voire de centaines de participants qui bien qu'ils amènent une contibution il y a lieu d'entretenir en leur fournissant la viande de zébu, du riz et de l'alcool, explique le poids des contributions de *rasa tsigny* exigées de tous les membres adultes ou en âge de l'être du *fehitr*y et l'importance attachée à leur paiement.⁶³ Reculant devant les dépenses impliquées les vivants ont tendance à repousser d'année en année les rituels qu'ils savent ne pas pouvoir éluder et, à tarder à rendre aux morts leurs dûs. Ils ne s'y résolvent que lorsque plusieurs indices interprétés comme autant de signes les rappellent à leurs explications et les amène à consulter des spécialistes de la possession *tromba*⁶⁴ ou bien le *moasy* qui possède des talismans et utilise la divination par graine ou *sikidy*.⁶⁵

LA RELIGION DE L'ANCESTRALITE

Je me limite à ces deux points parlant des spécialistes des rituels de l'ancestralité, de leurs compétences et obligations et de ce que l'on peut appeler la structure religieuse du village.

LES SPECIALISTES ET LES COMPETENCES REQUISES

Il existe trois spécialistes: le prêtre ancestral *ampijôro* ou *mpijôro*, des gardiens des maisons funéraires *mpiambi-jiny* et, en anticipant sur le prochain chapitre des chefs de groupements d'activités *ampehikely* qui s'ils en dépendent pas directement des *fehitr*y s'y rattachent puisqu'ils en sont eux mêmes membres. Les prêtres ancestraux peuvent intervenir en toute circonstance et invoquer les ancêtres à l'autel *falambagnam-bato* du centre du village, devant le *toby* funéraire auprès du village funéraire, ou si la maison funéraire est isolée, d'elle même, enfin à l'autel des *toby finomana* ménagé à proximité des rizières irriguées (*horaka*) sur une pente de colline où les premiers ancêtres auraient défrichés leur premier champ de riz sec sur brûlis (*jinja*) et où on lieu les rituels d'offrande de prémices *petra-dango*. Les gardiens de tombeaux qui n'interviennent qu'auprès des villages ou maisons funéraires sont obligés la veille des rituels d'informer les ancêtres en s'adressant à eux devant l'autel du village. Enfin les chefs de groupements d'activité (*sefon'ampehikely*) intervient sur les *toby finomana* pour demander aux ancêtres de protéger les récoltes (*mijôro voly*) et tout particulièrement le riz et le girofle, le premier consommé ou vendu, le second purement commercial.

Le prêtre ancestral intervient à toutes les occasions du cycle de vie (naissance, mariage, mort), des vœux *voady* ou *tsikafara* et dans tous les cas exceptionnels aussi bien devant l'autel collectif du village, que devant les *toby* également collectif du village funéraire de Vohipatsy et le/les *toby finomana* dépendant(s) du *fehitr*y auquel il appartient. Le gardien de tombeau intervient pour tous les rituels les concernant qu'il s'agisse d'enterrements, de transferts de dépouilles de membres du *fehitr*y morts ailleurs et ramenés dans leur tombeau ancestral, de *rasa hariagna* ou, plus exceptionnellement, d'exhumations (*fagnokaragna*) rendues nécessaires par le déplacement d'une maison funéraire qui s'avère mal située ou de la création d'un nouveau tombeau commandant le transfert de dépouilles d'ancêtres (cf. plus haut Todilahy).⁶⁶ Je reviens dans le prochain chapitre sur les chefs de groupement d'activité (*ampehikely*) rappelant ici qu'ils assurent rituellement la protection des cultures dont je parle dans le prochain chapitre. Les trois fonctions emportent des contraintes différentes. Le prêtre ancestral du *fehitr*y en dépit de l'importance de son rôle peut résider ailleurs que dans le village d'implantation de son *fehitr*y ce que confirment les cas de Bofona et de Marolahy prêtres ancestraux de deux *fehitr*y d'autres villages.⁶⁷ A l'inverse les gardiens de tombeaux et les chefs d'*ampehikely* doivent obligatoirement résider dans les villages dont dépendent les tombeaux dont ils s'occupent et où sont localisés les *ampehikely* dont ils sont responsables. En dépit

de l'appellation de *mpiambi-jigny*, les gardiens de tombeaux n'ont pas la garde d'objets ancestraux comparables précisément aux *jiny* masakoro,⁶⁸ au *dady* sakalava du Menabe ou du Boina ou encore aux objets rituels antandroy décrits dans le premier chapitre. Les fonctions de gardien de tombeau ou de responsable d'*ampehikely* ne sont pas problème, dès qu'il y a un tombeau il faut un gardien de tombeau et un *ampehikely* n'est pas concevable sans un chef d'*ampehikely*. Le même raisonnement associe des prêtres ancestraux aux *fehitry* mais les choses vont beaucoup moins de soi et les anciennes figures des *ampijôro be*: des "grands" prêtres ancestraux invoquant collectivement tous les ancêtres du village pour le compte de leurs habitants écrasent quelques peu les prêtres actuels qui, à l'exception de Zava et de Zafizanaka prêtres ancestraux des *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry et aussi de Lahafotsy pour le *fehitry* Marinkely ne peuvent pas prétendre à la même compétence. Si, effectivement en s'adressant à leurs ancêtres pour leur demander des faveurs (qui le ferait à leur place ?) ils font des invocations - *jôro* -, ils n'en sont pas pour autant prêtres ancestraux:

"*magnano jôro fa tsy ampijôro*": "ils font des invocations, ils ne sont pas prêtres ancestraux"

Effectivement seuls Zava, Zafizanaka et Lahafotsy déjà cités sont des *ampijôro ampively aomby*: des "prêtres qui frappent (à petits coups répétés de l'*angira* les zébus près à être sacrifiés)" et qui par conséquent ont le droit d'en sacrifier et d'accomplir par là les rituels les plus importants peuvent être regardés comme de "vrais" prêtres ancestraux. Effectivement Zava et Zafizanaka tous deux institués par Mamy en ont reçus la canne *angira* dont je viens de parler qui est un signe de la fonction. Lahafotsy du *fehitry* Marinkely a reçu la sienne de Toto I qui la tenait lui-même d'Indianambininy considéré comme le premier grand prêtre ancestral d'Ambodihazoambo, puis après la création d'Amboditononana de ce village:⁶⁹

Fig. 4.5: La transmission des fonctions de prêtre ancestral dans le *fehitry* Marinkely.

Mamy du *fehitry* Zafin'i Sandry qui a toujours résidé dans le village voisin d'Ambohimanga I a succédé dans la fonction de grand prêtre à Indianambininy agissant par conséquent pour les deux villages et également pour celui tout proche de Vohipamelona peuplé de Zafin'i Sandry et de ZafiSoahariagna devenus Rafandrohôzana. Cela ouvre la question des grands prêtres ancestraux. J'ai souvent au cours de mes séjours à Amboditononana entendu dire qu'il n'y avait plus d'*ampijôro be* et que le dernier avait été Mamy qui lors du grand rituel décrit dans le chapitre précédent avait en supprimant les interdits et en autorisant chaque *fehitry* à avoir désormais son propre prêtre ancestral, supprimé par la même occasion, sa propre fonction. Cette question mettait mal à l'aise les interlocuteurs qui craignaient d'offenser les grands prêtres du passé et, ce faisant, leurs propres ancêtres. En dépit d'une possible évolution actuelle le concept de *tompon-tany* au sens de "maître de la terre" oblige à conserver, sinon la fonction de grand prêtre, du moins une fonction de prêtre ancestral du terroir habilité à s'adresser en cette qualité aux ancêtres locaux qui, les premiers ont défriché les terres et les ont mises en culture. Dans la logique de l'ancestralité ces grands prêtres ou prêtres du terroir ne peuvent être que leurs descendants. Il en est de même dans les rituels de *petra-dango*, encore significativement appelé *mangala fady vary*: "enlever les interdictions (de moisson et de consommation) du riz", accomplis sur le site du premier défrichement par un prêtre ancestral ou chef de groupement d'activité *ampehikely* descendant direct du ou des ancêtres invoqués. Zava trop âgé n'officiant plus il a demandé à être remplacé par Zafizanaka. Fin 1991 à l'occasion non pas d'un rituel de *petra-dango* mais du remplacement de l'ancien autel d'un *toby finomana* (trois montants de pierres surmontés d'une dalle plate) par une table de ciment massive comme celle tenant lieu

d'autel au centre du village, Zafizanaka s'est adressé à deux reprises aux ancêtres locaux les avertissant la veille du jour du rituel devant l'autel du village puis répétant ses invocations le lendemain sur place, devant le nouvel autel inauguré par le sacrifice d'un zébu dont la tête a été fichée sur le pieu *fijorona*. En présence des membres de son *fehity* (du village et de ses représentants venus d'Ambodimanga I) et des aînés (*zokinzokiny*) des *fehity* d'Amboditononana et des villages voisins,⁷⁰ Zafizanaka s'est tourné vers l'est et après trois cris aigus a invoqué ses propres ancêtres et, à la suite tous les ancêtres du terroir:

"magna(n)toro, mampilaza an-janahary⁷¹ zahay, mampilaza an-drazagna;

"Nous appelons, nous avertissons les dieux, les ancêtres,

amin'ny Sabotsy misy tsaboraha, an-drazagna, an-tany..

Samedi aura lieu un rituel, pour les ancêtres, pour la terre, nous les humains nous interrogeons,

mangataka, amia tso-drano, amia hafaliana, amia zaza, amia vokatra tsara, tadiaviana volafotsy, volamena,

nous demandons, aux ancêtres, aux dieux, donnez nous la protection de votre efficacité, donnez nous la joie, donnez nous des enfants, donnez nous des récoltes nous cherchons de l'argent, de l'or

satria anareo magnagno gny ologno, magnano raha, magnano tany.."

Parce que vous avez façonné les humains, vous avez façonné les êtres, vous avez façonné la terre.."

Zafizanaka procéda ensuite au discours *rasa volagna*, (partage des paroles) appelant les uns après les autres, ses propres ancêtres Zafin'i Sandry puis, Rabamo évoquée à titre de ZafiSoahariagna suivie des Ravilolo d'Ampasina-Maningory (fig. 3.4) enfin des ancêtres des *fehity* actuels Maroantsaky, Marinkely et Maroandambagna évoqués individuellement en tant qu'ancêtres fondateurs du terroir⁷² et non pas en leur qualité d'ancêtres de tel ou tel *fehity*. Il a terminé son invocation en se tournant vers le nord et en appelant les Zafimihoatra qu'il a ainsi dissocié des Ravilolo. Les ancêtres des *fehity* étrangers Ravahoaka et Marofotsy qui ne sont pas enterrés à Vohipatsy n'ont pas été mentionnés. Je ne sais pas pour quelle raison de nombreux assistants "avaient marché sur le sang" c'est à dire qu'ils étaient arrivés en retard après le sacrifice du zébu auquel ils auraient dû assister. A l'exception des chants et des danses les détails du rituel sont les mêmes que ceux des *rasa hariagna*.

LA STRUCTURE RELIGIEUSE DU VILLAGE

En 1991 la distribution des titulaires des fonctions ancestrales dans le village (auxquels, en anticipant sur le prochain chapitre, j'ajoute les chefs d'*ampehikely*) était celle du tableau dont la dernière colonne indique la possession ou la non possession de *toby finomana* pour les rituels de *petra-dango* (TF) et autres rituels agricoles:

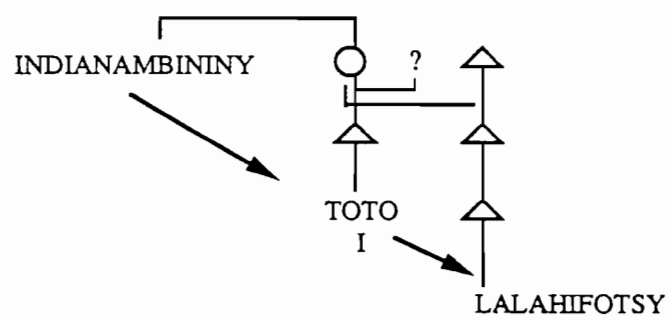


Figure 4.5: La transmission des fonctions de prêtre ancestral Marinkely

<i>FEHITRY.</i>	PRETRE	GARDIEN	<i>AMPEHIKELY</i>	TF
RF	Zava	Manahirana	idem	oui
ZI	Zafizanaka	idem	Todilahy	oui
ZM	Sondry	Belalahy	néant	oui
MD (1)	Laimena	idem	Jerôme	non
MD (2)	Tovolahy	idem	Jerôme	non
MT	Soazafy I	Totolalahy	idem	non
MF	Bofona	Martial	Vambaka	oui
RV	Godrofo	Bezandry	idem	non
MI (1)	Lalahifotsy	Soba	idem	non
MI (2)	Lalahifotsy	Toto	idem	non
ZO	Tody	idem	Imbeloma	non
TS		Gisy	néant	non

Tableau 4.2: Les fonctions de l'ancestralité.

Le tableau confirme que tous les *fehity* ne satisfont pas de la même façon aux pré-requis de constitution des *fehity* énumérés dans le chapitre précédent qui, théoriquement, conditionnent leur existence. Par opposition à la complétude des *fehity tompon-tany*, le cas des Maroandambagna (MD) est probant. Si le *fehity* constitue un seul *ampehikely*, il est évident qu'avec deux prêtres ancestraux et deux gardiens de tombeau il apparaît comme l'amalgame de deux lignées distinctes dont les membres de surcroît peuvent se marier manquant ainsi à la règle fondamentale de l'exogamie des *fehity*. Dès que l'une des lignes créera sa propre maison funéraire les Maroandambagna se scinderont en deux *fehity* distincts. A cet égard l'unité Maroantsaky pourtant amalgame de lignées et d'unités patrimoniales distinctes est plus affirmée avec le respect de la règle d'exogamie et un seul prêtre ancestral, en l'occurrence Soazafy I l'épouse de Zafizanaka ce qui ailleurs dans le pays betsimisaraka serait impensable. Le *fehity* Marinkely dont les membres nombreux et répartis en deux lignées sont dispersés dans les quatre ensembles résidentiels (*tokotany*) qui en dépendent sont pour des raisons pratiques liées aux patrimoines distincts divisés en deux *ampehikely*, conserve son unité avec un seul prêtre ancestral Lalahifotsy mais cependant deux gardiens pour le même tombeau. Pour terminer le groupement des descendants de Tsianaloka (TS) qui manque à toutes les caractéristiques constitutives des *fehity* n'a effectivement aucune chance d'être reconnu comme tel. Son prêtre ancestral se trouve normalement à Marotohitra dont dépend le tombeau de Vohibogny mais, ce qui est aberrant le gardien de tombeau (Gisy) qui devrait résider dans ce village réside à Amboditononana. Les fonctions de prêtre ancestral et de gardien de tombeau peuvent se cumuler ainsi que celle de gardien de tombeau et de chef d'*ampehikely* mais les différences d'âges excluent la possibilité de cumuler la charge de prêtre ancestral avec la responsabilité de chef d'*ampehikely*.

Toutes les personnes indiquées considérées comme des *olo-maventy*: personnes d'importance ou de poids par opposition à celles qui n'en ont pas appartiennent aux catégories d'âge des gens entre trente et quarante ans et des plus de quarante ans. Les

premiers hommes ou femmes sont des *Sahidy*⁷³ et les seconds des *Sahidy lavatagnagna* pour les hommes ou *Andognovavy* pour les femmes. Normalement l'ordre de succession aux charges rituelles et à celle de responsable d'*ampehikely* sont simples. Le prêtre ancestral est de préférence le doyen de la génération la plus ancienne et à sa mort (ou pour toute autre raison majeure d'empêchement), sa charge passe à son cadet le plus proche qui, peut être une femme. S'il est le dernier de sa génération la charge passe à l'aîné des fils de ses frère ou soeur aînés. Le gardien de tombeau appartient à la même génération et sa charge se transmet de la même façon à un cadet, fils ou neveu résident. Par contre les chefs d'*ampehikely* appartiennent généralement à la génération plus jeune et sont choisis pour leurs qualités personnelles dans la classe des *Sahidy*. Les prêtres ancestraux appartiennent à la catégorie *Sahidy lavatagnagna* ou à celle équivalente des *Andognovavy* s'il s'agit de femmes (cas de Soazafy I) ceci aussi longtemps qu'ils ne se considèrent pas et ne sont pas considérés comme des vieillards.⁷⁴

Cela respecté par les anciens *fehitriv tompon-tany* ne l'est pas forcément par les autres. Le prêtre ancestral Zafin'i Sado n'est pas Zaman'i Toto mais son fils Imbeloma porté sur le tableau qui décédé en 1991 a été remplacé par son frère Tody. Il y a quelques années Zaman'i Toto n'était pourtant pas très âgé. Pourtant, la règle reste en gros respectée, à moins que les deux fonctions ne soient cumulées, le gardien de tombeau est plus jeune que le prêtre ancestral peut être un cadet de sa génération ou un fils ou (en français un) "neveu" de la génération suivante (ce qui est le cas de Manahirana par rapport à Zava et aussi de Belalahy neveu utérin de Sondry). A moins qu'ils ne cumulent les deux fonctions (cas de Tovolahy et de Soba) les chefs d'*ampehikely* sont toujours plus jeunes que les prêtres ancestraux et que les gardiens de tombeaux (l'exemple de Todilahy fils de Zafizanaka). Les effectifs des membres co-résidents des *fehitriv* qui en forment les noyaux étant restreints à une dizaine ou, au plus, à une vingtaine de personnes, une étude des relations exactes entre les titulaires des différentes charges ne présente pas d'intérêt.

Dans les années 1990-1991, les campagnes malgaches étaient comme le reste du pays totalement abandonnées à elles mêmes et, dans cette situation de complète incertitude on comprend que les rituels étaient peut être le seul moyen laissé aux éleveurs et aux paysans de maintenir des formes de sociabilité dépassant le cercle de la parenté, de l'alliance et du voisinage immédiat. Dans le même temps les interlocuteurs s'accordaient à déplorer ce qu'ils interprétaient comme une sorte de dégénérescence ou, plus exactement, de perte de repère des rituels du moment comparés aux rituels du passé. Je pense que cette opinion est fondée et, s'explique principalement par l'évolution de la structure sociale vers l'indifférenciation et par la modification des règles de filiation et de résidence post-maritale qui sapent la distinction fondamentale entre les *zanaky ny lahy*, les enfants d'hommes et les *zanaky ny viavy* les enfants de femmes qui, précisément jouent des rôles opposés et complémentaires dans de nombreuses phases des rituels. Cette distinction perdant de sa netteté lorsqu'elle ne disparaît pas complètement introduit une confusion certaine dans le déroulement des différentes phases des rituels qu'il s'agisse de remise de la part du mort, d'inauguration de maisons funéraires, de mariages, voire simplement de vœux *voady* ou *tsikafara*. On comprend l'impatience des personnes âgées devant ce qu'elles ressentent comme des confusions. En Androy, il n'y aurait aucun problème.

NOTES

- ¹ Cette conception a été théorisée par Barraud et Platenkamp 1990.
- ² Cette expression peu claire signifie qu'"au temps des ancêtres", c'est à dire au 19 siècle les Marolahy pratiquaient la culture de riz de brûlis sur le périmètre de l'actuel terroir d'Amboditononana et d'Ambohimanga I.
- ³ L'instituteur avait employé le mot merina *somary*, "quelque peu", "plus ou moins".
- ⁴ Toto I est le fils de Vely fils de Treva la soeur d'Indianambininy.
- ⁵ Je rappelle que la grande ethnie des Tsimihety dont la plupart des ancêtres proviennent de la région de Mananara en bordure de la baie d'Antongil est de même origine que l'ethnie des Betsimisaraka du nord.
- ⁶ Au sens strict le terme ne s'applique qu'au recueil des ossements.
- ⁷ On ne sait jamais trop pourquoi, mais dans ce cas l'eau est incompatible avec l'attribut sec de leur qualité d'ancêtres que, semble t-il, ils perdraient.
- ⁸ Je n'ai pas relevé de cas où un initiateur de tombeau y aurait transféré des ascendants directs appartenant à différentes branches de sa parentèle et ne pense pas que cela soit possible la règle d'exogamie des *fehity* s'y opposant. Des membres de différents *fehity* ne peuvent en aucune façon se retrouver dans un même tombeau et, a fortiori, dans une même fosse. Cf. la suite du texte.
- ⁹ *Lavaka*, *lava-* en composition signifie "trou", il n'y a que deux fosses par *fehity*: la fosse masculine, la fosse féminine dont la capacité combinée avec à l'idée que les *fehity* déposent leurs morts dans un même tombeau limite matériellement quelque peu leur effectif.
- ¹⁰ Ailleurs dans le pays betsimisaraka notamment au nord de Tamatave l'ancienne forme de sépulture avec des constructions rectangulaires d'une dizaine de mètres de long sur cinq à six mètres de large palissadées de bois très dur (*hazo valo*) est conservée et la règle de séparation des sexes étant respectée les corps de pères ou de mères et de leurs enfants de même sexe, de frères ou de sœurs sont déposés dans de grands cercueils déposés sur des claies à même le sol. Un ami Tsimihety était stupéfait de cet arrangement faisait remarquer que les dépouilles des morts étaient à la merci de voleurs violeurs de tombeaux (*kilôla*) ou, pire, de sorciers prélevant des fragments d'ossements pour la constitution de sortilèges mortels. Il est à peine utile de préciser que de tels agissements jadis punis de mort constituent dans l'esprit des gens le summum des actes anti-sociaux.
- ¹¹ Althabe reproduit un extrait du discours que l'oncle maternel d'une jeune fille nouvellement mariée adresse au jeune mari auquel il vient de faire visiter la maison des morts du *fehity* de ses alliés:

"Quoique gendre, tu restes un étranger; tu ne peux donc être enterré ici, à moins qu'avant ta mort, tu ne dises aux anciens: 'enterrez moi là où tombent les gouttes de pluie. L'eau de pluie lave tout, le fait d'être étranger, le fait d'être esclave; après quatre ou cinq années, les Anciens peuvent décider de te faire rentrer dans la maison des morts, puisque tu es lavé du fait d'être étranger'" (Althabe 1969:188).
- ¹² Toto et de Rabe
- ¹³ Dans la région les sépultures provisoires des personnes inhumées dans des cercueils individuels (*anaty hazo*) sont appelées *fasa(na) mihitsoko*.
- ¹⁴ La topographie difficile des villages betsimisaraka ou simplement l'orientation en fonction de la piste centrale qui les traverse peuvent imposer d'autres dispositions (prochain chapitre).
- ¹⁵ Comme pour les cases les parois est et nord des maisons funéraires sont dites *amboniloha* et *agnindragna*.
- ¹⁶ Tsivity.
- ¹⁷ Zafizanaka avait dit que la dépouille de Tsianaloka "était montée à la maison funéraire de Vohibogny" (*fatiny niakatra* Vohibogny). Je pense que Tsianaloka a été un temps enterré dans un cercueil individuel (*anaty hazo*) à l'extérieur de la maison funéraire où se trouvent les fosses ZafiSoahariagna/Rafandrohôzana et a été par la suite ramené à Vohibogny peut être pour y inaugurer l'actuel tombeau de ses descendants. Je n'ai pas voulu approfondir cette question touchant de trop près au statut social, ce qu'il est important de noter c'est l'incertitude de nombreux interlocuteurs et parmi eux d'au moins un intéressé vivant à Mahambo fils du fils aîné (*talagnolo*) de Tsianaloka.
- ¹⁸ Ce qui est un critère d'évaluation décisif du décédé, qui s'il n'est pas ramené au tombeau ancestral est privé des rituels qui y sont liés tel celui du *rasa hariagna* et finalement n'est pas reconnu comme ancêtre.
- ¹⁹ Cet exemple confirme que les explications dérivent du sens de la structure sociale des interlocuteurs qui, plus qu'une vérité souvent impossible à atteindre recherchent, en fonction de leur situation personnelle, à donner une image ou explication plausible de la réalité.

- 20 Les expressions "capital (symbolique, social, matériel etc.) sont utilisés au sens de P. Bourdieu.
- 21 Garan'i Tsaiky.
- 22 Ce qui n'aurait pas été possible pour ses filles ou ses fils nés de Madamo et de Boly qui n'auraient pas pu se marier dans le *fehity* de leur mère.
- 23 Ce qui différencie les *tambirô* des *rasa hariagna* (remise de la part du mort) où les participants remettent aux organisateurs des contributions en argent (*soron'afo*). Cf. plus bas.
- 24 Un vieux terme *bisa* dénote la pollution de la mort.
- 25 S'agissant d'ancêtres par définition "secs", en aucun cas leurs dépouilles ne doivent être mouillées, ce qui dans un pays où il pleut autant même en saison sèche n'est pas sans poser quelques problèmes moins difficiles à régler aujourd'hui puisque les corps autrefois protégés par des nattes, sont désormais soigneusement enveloppés dans des feuilles de plastique (cf. note 51).
- 26 Selon l'usage Todilahy a remerciés les travailleurs en leur offrant un zébu tué, découpé, cuit et consommé sur place avec des compléments de riz et d'alcool; non seulement de l'alcool de canne (*betsabetsa*) mais, compte tenu du caractère "brûlant" du travail, du *toaka mafana* (*toaka* "chaud") c'est à dire du rhum.
- 27 L'expression signifie "aggrandissement des racines/de la souche (sous entendu des membres du groupement d'ancestralité)".
- 28 Sans s'étendre ici sur cette question il faut se souvenir que l'ordre d'ainesse n'a aucune importance puisque la mort est censée abolir les distinctions d'âge (et même de sexe) caractéristiques des vivants. Partout, dès qu'ils sont admis dans les tombeaux ancestraux, les morts ont vocation à devenir des *razagna*.
- 29 Ce qui ne s'oppose pas à ce qu'il exerce la fonction de prêtre ancestral du *fehity* potentiel, seul le gardien de tombeau devant résider dans le village dont il relève (et qui en relève).
- 30 Dans la région les gens disent indistinctement *ampijôro* ou *mpijôro*, en revanche j'ai toujours entendu parler de *mpiambi-jigny* (et jamais d'*ampiambi-jigny*).
- 31 Sur ce thème Feeley-Harnik 1986.
- 32 Appelées du même terme de - *lanonana* - sur les hautes terres et dans la région.
- 33 Aucune comparaison avec les grandes circoncisions - *laza* - sud-betsimisaraka décrites notamment par les R.P. Cotte (103-115) et Lahady (67-93) qui en fait une sorte de prototype des invocations *joro* aux ancêtres. Rien de commun non plus avec les circoncisions collectives (*savaise*) des sud et sud-ouest de Madagascar.
- 34 Je renvoie à l'exemple décrit plus haut de Todilahy, le *befangoaka* de plus grande ampleur à été le rituel collectif conduit par Mamy à Vohipsy.
- 35 L'autel de Vohipsy est établi hors de vue des maisons funéraires sur l'espace cérémoniel (*toby*).
- 36 Rafandrohôzana: [1, 3 et 5], Zafin'i Sandry: [4], Zafimihoatra: [2] et Marofotsy également [2].
- 37 Il en est de même en Imerina à l'occasion des enterrements pour annoncer aux ancêtres l'arrivée de l'un de leurs descendants et également dans les annonces faites la veille des deuxièmes funérailles et également immédiatement avant l'ouverture des tombeaux.
- 38 *Rasa hariagna* signifie partage - découpage -, comme on découpe de la viande - des richesses et *rasa sandry* partage de la force. Ce concept de *sandry*, de force, de puissance positive que l'on retrouve dans l'appellation des Zafin'i Sandry: "ceux qui participent à la puissance du *sandry*" ou "les descendants de l'énergie, de la force" est complexe même s'il est d'utilisation courante en Imerina où l'on souhaite à l'invité que la nourriture qu'on lui sert: "*manjary nofo. manjary sandry*": "qu'elle devienne chair (qui forme la substance - *ventiny* - du corps), qu'elle devienne force (la force vitale qui va l'animer)". Dans d'autres régions du pays betsimisaraka le *rasa sandry* désigne la compensation qu'un mari divorcé (à ses torts) donne à sa femme.
- 39 Les interlocuteurs parlent de remerciements et aussi de récompense (*valisoa*) que les fils et filles accordent à leur père ou à leur mère, ou successivement aux deux, pour les avoir mis au monde, nourri par leur travail dans les rizières et enrichi en plantant des caféiers et/ou des girofliers. Plusieurs personnes ont insisté sur cette idée de récompense en malgachisant le mot français en *mi-récompenser*.
- 40 Mangalaza (1988) développe ces conceptions.
- 41 Le manque d'idées concernant le sort des morts privés de *rasa hariagna* est typique de l'attitude à leurs égards, crainte très certainement mais, en même temps, rejoignant le cynisme de Jean Giraudoux de "La guerre de Troie n'aura pas lieu" une remarquable indifférence justifiée il est vrai par la même idée que les hommes ne peuvent pas connaître ce qu'ils ne voient pas avec leurs yeux.
- 42 Je renvoie à l'étude de Hertz sur la représentation de la mort (bibliographie).

43 Pour le pays betsimisaraka Althabe qui décrit et explore le symbolisme des différentes phases des enterrements (betsimisaraka-Betanimena) de l'arrière région de Bruckville (1969: 121-148) et, pour le Mananara Fulgence Fanony (1974) et Eugène Mangalaza (1988) tous deux ethnologues et originaires de cette région.

44 Ce qui est faux en l'occurrence.

45 La viande *foaraka* correspond au *fandofo* antandroy ou, à la "mauvaise viande" (*henan-dratsy*) merina ou plus explicite encore au *solom-paty*: "substitut du cadavre".

46 Chose intéressante cet interdit qui s'impose aux parents maternels ne s'impose pas à l'épouse (*zena*) du frère de la mère (*zama*) qui réputée étrangère le reste même après la dissolution de l'union puisqu'aucun des neveux utérins de son mari ne peut l'épouser (cf. chapitre dix).

47 A l'intérieur de la maison ou de la case où il a rendu le dernier soupir s'il n'a pas été transporté ailleurs ou dans l'abri funéraire qui le reçoit, le cadavre parce qu'"il fait honte" (*mahamegnatsy* disent les Bara - Huntington: 66) est isolé par une claie légère ou cloison de nattes appelé *tako-kenatra*, lit. "cache honte" dans le Vonizongo (Rakotomalala: 195). A ce propos Rakotomalala cite le proverbe: "*toy ny tongo-bakivaky ny fahafatesana: sady maharary no mahamenatra*": la mort c'est comme les pieds fendus, ça fait mal et, aussi ça fait honte". (ibid.: 195) ce qui rejoint les conceptions sakalava et antankarana qui outre qu'ils regardent le cadavre comme une monstruosité assimilent également la mort à l'échec - *fahavoazana*. Effectivement le cadavre est partout regardé comme une source majeure d'impureté et de contagion (*tohina*) qui contamine tout son environnement: les parents et alliés de l'unité résidentielle, l'ancestralité, les possessions qu'il s'agisse des objets personnels abandonnés pour cette raison sur la tombe ou des autres biens même des terres et des troupeaux. Les hécatombes de l'extrême sud ont quelque chose à voir avec cette idée. Le mort et ses proches sont plongés dans un état de souillure, qui pour eux mêmes aussi bien que pour l'ensemble de la communauté, nécessite l'imposition d'interdits d'isolement - véritable mise en quarantaine - et de protection *fady*, qui par la suite impliquent les rituels de leur lever.

48 Les merina distinguent les cadavres récents - *faty lena* lit. "cadavres mouillés" - regardés comme polluants des cadavres anciens, "secs" - *faty maina* - qui, à l'opposé sont considérés comme des sources de vitalité. A l'occasion des deuxième funérailles - *famadihana* - les femmes d'Imerina qui désirent avoir des enfants s'arrachent les nattes qui viennent d'être changées sur lesquelles reposaient les corps. Toujours à l'occasion des *famadihana* les descendants des ancêtres ne rechignent aucunement à les toucher, réenvelopper et à en manipuler les dépouilles qu'ils sortent du tombeau portent et gardent un temps sur leurs genoux. Quelque chose d'impensable ailleurs ou le contact des morts récents ou anciens inspire l'horreur.

49 Mangalaza et Fanony décrivent par le détail les phases successives des funérailles betsimisaraka et reproduisent en français des discours de funérailles qui ne transmettent pas complètement l'ambiance de l'original malgache. Je reproduis quelques extraits d'un discours de funérailles antankarana recueilli par Vatosoandranomasina (sans date, probablement publié en 1980) absolument semblable à ses équivalents betsimisaraka qui parlent d'eux mêmes:

"*Hiala eto an-tanàgna ianao. Nialanao eto tsy hoe: anao tsy nahazo hany, na tia higiaka tsy namiagna rano; tsy anao tsy nitahana fa lahatra boaka amin'ny Zagnahary*": "Tu quittes le village. Tu pars d'ici, ne dis pas que tu n'as pas eu de nourriture, que tu veux boire qu'on ne t'a pas donné d'eau; cela ne vient pas de toi, mais de l'ordre des choses (*lahatra*) qui sort de *Zagnahary*".

"*Mipetraka eto agnilan'ny dadilahinao, babanao, zamao. Aza magnaraka ampiambigny aomby: aza pipodipody an-tanàgna mampatahotro tsaiaky madiniky; mitsangana an-dàlagna; mitôpitôpy ôlo. Aza magnaraka ôlo mantsaka. Aza mampagnonôfy ratsy*": "Reste ici, aux côtés de ton grand père, de ton père, de ton oncle maternel. Ne (nous) suis pas pour garder les zébus, ne reviens pas au village effrayer les jeunes enfants, ne te dresse pas sur les chemins pour faire peur aux gens. Ne suis pas ceux qui vont à l'aiguade. Ne cause pas de cauchemars."

"*Kanefa raha nisy ny ôlo namono anao, nisy ny ôlo nikafiry. Kafiry no nahafaty anao, vôriky no namono anao ? Mitaoma havagna, nagnatsôva kamarady. Alao amin'ny andro niany ilay ôlo namono anao na ny vatako zaho mikigny 'ty*": "Cependant s'il y a eu quelqu'un qui t'a tué, quelqu'un qui t'a fait ce mal. Un méchant qui t'a fait mourir, un sortilège qui t'a peut être tué ? Même si c'est un parent, un ami. Prend aujourd'hui même (fais mourir) cette personne qui t'a tué, même si j'étais celui-là, moi qui t'exhorte."

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

50 Ce qui comme l'a écrit J. Lombard constitue effectivement la première forme de possession.

51 Souvent les enfants offrent des couvertures désignées dans la région par le français (*covartire*) et non par le malgache commun *bodo-fotsy*.

52 Racine *tsafa*: saluer/accueillir.

53 C'est le *fandavoana aomby* (rac. *lavo*): la "tombée" du zébu.

54 Elle ne doit pas être tourmentée aussi longtemps qu'elle est vivante: *tsy mampijaly izikoa manan'aina*.

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

56 Ce qui correspond au grand repas festif antemoro, le *nahandro be* - même sens avec l'idée de cuisson plus marquée - décrit par R. Dubois (119-124) et le même sens symbolique.

57 Cent ou deux cents francs en général, les personnes d'importance contribuant à cinq cents voire mille francs.

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

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

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

61 Correctement ce serait *roa ambin'ny folo*.

62 Ce qui montre que la consommation d'alcool et de *betsabetsa* est bien supérieure à celle exigée par les rituels (cf. les 75 litres de *betsabetsa* de dessus)

63 Je rappelle que tout membre d'un *fehitry* qui ne paierait pas le *rasa tsigny* en serait exclu ce qui ne lui laisse d'autre choix que de quitter son quartier (*tokotany*) et village de résidence. Il peut à l'inverse comme déjà dit, il est possible de maintenir ses droits dans plusieurs *fehitry* en participant au paiement des *rasa tsigny*. Le non paiement des contributions de *rasa tsigny* peut être rattrapé si les premiers intéressés y consentent par le paiement du *tagnana miômpaka* (lit. des ampoules des mains) dont je parle dans le prochain chapitre.

64 Cf. l'exemple de Zaman'i Toto du chapitre six qui consulte un intermédiaire de la possession *tromba*.

65 Le *sikidy* m'a été décrit dans la région comme une opération purement technique. Pratiquant des techniques différentes le *moasy* peut être *tromba* et vice versa, en revanche ni l'un ni l'autre ne peuvent être prêtre ancestral ou gardien de tombeau.

66 Le danger majeur auquel j'ai fait allusion dans le texte reste celui des inondations qui, si elles atteignent les maisons funéraires et les ancêtres dont la condition est d'être "secs" ne peuvent manquer, de provoquer leurs représailles. L'eau est intolérable aussi bien pour les ancêtres mouillés que pour les ceux qui ont l'infortune de périr noyés et que leurs ancêtres rejettent. La noyade est interprétée comme une punition pour des manquements très graves qui ôte aux noyés toute chance de devenir ancêtres. Les conséquences pour ceux qui sont déjà ancêtres d'être mouillés sont plus mystérieuses ce qui à nouveau rejoint la note 32. Je rappelle qu'à l'inverse les dépouilles des très jeunes enfants (*zaza rano*: enfants de l'eau) sont simplement déposés dans des marécages, mais, précisément, les "enfants d'eau" ne sont pas des personnes humaines (cf. note 21).

67 Le *fehitry* Zafin'i Sado-Gorobe pour Bofona.

68. Appelés *dady*, plus au nord en pays sakalava Menabe.

69. Indianambininy aurait lui même succédé à un Totiva dont on connaît le nom mais que personne n'a pu identifier.

70 Il s'agissait du rituel préalable d'appel (*magnantoro*, *magnantoro* = *miantso*: appeler) qui la veille de l'inauguration d'un nouvel autel *fanambagnambam-bato* oblige celui qui en a pris l'initiative à avertir les ancêtres de la cérémonie comportant le sacrifice d'un zébu qui doit avoir lieu le lendemain.

⁷¹ L'utilisation du terme *Zanahary* dans le début de l'invocation est intéressante, sur place Soba du *fehity* Marinkely catéchiste catholique présent au rituel remarquait que le terme, (d'ailleurs un collectif) n'avait rien à voir avec l'idée de Dieu, mais marquait dans la catégorie des ancêtres une différence avec les *razagna* dont on se souvient (*mahatsiaro*) plus rapprochés des vivants et de ceux dont on ne se souvient pas et que l'on confond dans cette appellation.

⁷² Les ancêtres étaient évoqués par les mots "*Aka i Toto Sahidy !*".. que l'on peut traduire par "ici (un tel) !" ou s'il s'agissait de plusieurs ancêtres par "*Ry zareo*": "O vous !". Parmi les Zafin'i Sandry figuraient Toto Sahidy sa soeur Vòlatera aieule de Zafizaka suivie de Mahogo, le père de Razokiny, son père. Pour les Zafisoahariagna Rabamo mais pas sa mère Mariamo, les Ravilolo Bakary et Fira et à la suite des ancêtres tels que qu'Ilandry et Katsatoto, Pimpa et Mahazo, Somobato le nom de lieu pour les Maroandambagna; enfin Razamany (pourtant considéré comme Zafin'i Sado !) et Kiao pour les Zafimihoatra.

⁷³ Des *sahidilahy* pour les hommes, des *sahidivavy* pour les femmes.

⁷⁴ *Antidahy* ou *antibavy* suivant qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes n'ont pas beaucoup d'audience, mais cette qualité s'apprécie davantage par la condition de la personne et sa capacité de conduire ses relations sociales que par l'âge. En laissant les enfants les autres catégories d'âges sont les suivantes: *gaogno* (ou *gôgno*) ou plus précisément *gaondahy* et *gaombavy* pour les adolescents de 15 à 20 ans, *manafo* et *tovovavy* pour les jeunes hommes et femmes de 20 à 25 ans. D'autres précisions sont possibles, les adolescents devenant hommes sont des *tovolahy maniry somotro* et les adolescentes pubères généralement engagées dans des activités sexuelles des *somondrara*.

DEUXIEME PARTIE

LA PARENTE PAR LE PATRIMOINE

La parenté par le patrimoine ou parenté patrimoniale est distincte à la fois de la parenté d'ancestralité dans laquelle elle est contenue discutée dans les chapîtres de la partie précédente et de la parenté bilatérale par la parentèle créée par l'alliance dont je discute dans la prochaine partie. Les noyaux des groupements ou unités domestiques résidentiels sont constitués de groupes de co-héritiers: des agnats masculins dans le cas antandroy du chapitre deux, des germains et demi-germains des deux sexes dans le cas betsimisaraka (chapitre cinq). Si le dialecte antandroy n'a pas de mot spécial pour désigner la parenté par le patrimoine qui ne consiste pas en terres mais en troupeaux de zébus, le betsimisaraka désigne par l'expression de *lôva raiky*, que l'on peut traduire précisément par "unité d'héritage", à la fois le patrimoine ou portion de patrimoine foncier et le groupe de co-héritiers à ce même patrimoine ou portion de patrimoine. Le concept betsimisaraka d'unité d'héritage ou de patrimoine *lôva raiky* correspond à toute une série de concepts merina tous plus ou moins contenus dans celui d'*anaran-drav*, lit. "nom ou statut du père" un concept clé de la sociologie des hautes terres malgaches qui embrasse à la fois les notions d'héritage - aux biens - et de succession - au statut. Les co-héritiers à un même patrimoine *mpiara-mandôva*, lit. "ceux qui héritent ensemble" se définissent comme appartenant à la ligne de descendance - *teraky* - de l'ascendant ou couple conjugal commun dont ils tiennent leurs droits. L'emploi dans ce contexte du terme *teraky* veut dire: i) que X est mort et que sa succession a été ouverte, ii) que ses co-héritiers qui viennent à sa succession et prennent possession de ses biens le remplacent ou, plus exactement, qu'ils héritent de X parce qu'ils le/la remplacent. J'y reviens (chapitre sept). Compte tenu de la durée des vies humaines, le remplacement des groupements domestiques résidentiels confondus en l'occurrence avec les groupements patrimoniaux se fait complètement dans les limites de l'inévitable fourchette des trois générations. Il s'agit d'un fait structural pleinement reconnu à Madagascar où, partout "le fils (*zanaka*) est regardé comme le *mpanampy*: "celui qui aide" et le petit-fils (*zafy*) comme le *mpisolo* ou simplement le *solo*: "celui qui remplace, le remplaçant". Chacun sait que lorsque le petit fils (*zafy*) devenu adulte établit sa propre famille de procréation, le groupement domestique résidentiel de son grand père dans lequel ils était né a cessé ou est sur le point de cesser d'exister.

Les exemples betsimisaraka de la partie précédente (chapitres trois et quatre) ont montré que les possibilités de choix complexifient les structures sociales. Les terres disponibles déterminent largement les choix résidentiels pré- et post-maritaux ce qui a pour effet d'entraîner l'abandon du principe d'héritage unilinaire et exclusif (toujours caractéristique des sociétés pastorales) au profit d'un principe optatif. Ego qui jusqu'alors ne pouvait hériter que de ses parents agnats (son père, le père, de son père) de la lignée résidentielle à laquelle il appartenait, va commencer à regarder vers les autres lignées résidentielles de sa parentèle. Cela signifie qu'optatif pour ce qui est des terres laissées par son père et par sa mère de sa première génération ascendante, le choix d'Ego est optatif va, pour la même raison, être cognatique au niveau de la deuxième génération ascendante de ses (quatre) grands parents.¹ Pour ce qui est, non plus de la propriété des terres mais de leur exploitation, les époux décident du choix viri- (l'épouse réside chez le mari) ou uxori-local (le mari réside chez l'épouse) de la résidence post maritale en fonction des terres disponibles qui

deviennent ainsi l'élément crucial des structures résidentielle et sociale.² Ces possibilités de choix qui précipitent le passage du principe de patri-filiation au profit d'un principe bilatéral et cognatique préfigurent avec le proche abandon du principe d'ancestralité, la disparition des groupements de descendance qu'il fonde, au profit de structures beaucoup plus légères du type des familles *fianakaviana* bilatérales des hautes terres, voire, de plus en plus, des familles réduites appelées *ankohonona*³ en Imerina ou, plus simplement *tra(g)no*, *tokan-trano* ou *trano iray/raiky* ailleurs. Ces termes et expressions désignent tout ensemble les maisonnée et les ménages qui les occupent. Cette tendance consacrant l'autonomie des familles conjugales est particulièrement forte dans les milieux ruraux aisés formés de paysans originaires du lieu où ils résident qui, parce qu'ils sont *tompon-tany* (descendants des ancêtres fondateurs qui les premiers ont mis les terres en valeur) en possèdent beaucoup plus que les immigrants ou les enfants ou petits-enfants d'immigrants plus récents. La christianisation s'appuyant sur le couple conjugal et ses jeunes enfants accentue cette évolution.

Je me limite ici à des exemples ethnographiques betsimisaraka de la même région du Bas-Maningory et merina du village nobiliaire (*andriana*) d'Ambohimalemy. Je commence avec le pays betsimisaraka où pour un ensemble de raisons historiques, l'institution et la parenté patrimoniales sont moins complexes qu'en Imerina où indissociables tout à la fois de la propriété des terres, des rizières, des maisons ancestrales et des tombeaux, elles déterminent plus fortement qu'en pays betsimisaraka le statut et l'identité personnelle. La règle absolue dans les populations d'agriculteurs et de riziculteurs que l'on n'hérite que des morts, m'a fait écarter l'institution antandroy du *miavake* (le terme signifie: "distinguer" - sous entendu les aînés des fils agnats -) qui, le partage du patrimoine, en l'occurrence du troupeau du père, se faisant de son vivant au fur à mesure que les aînés de ses fils nés de mères différentes parviennent à l'âge adulte et se marient, procédant d'une conception différente est moins un héritage que l'une des phases du cycle de vie qui fournissant des zébus aux fils agnats leur permettent d'exister socialement en participant aux rituels dont ils sont le médium. Je discute du *miavake* dans le chapitre dix en le remplaçant dans les rituels du cycle de vie mettant en jeu la parenté par l'ancestralité et par l'alliance.

NOTES

¹ Plus techniquement le choix d'Ego utrolatéral (*uter*: l'un ou l'autre) à la génération de ses parents, devient pour cette raison franchement cognatique au niveau de la génération de ses quatre grands parents.

² Le époux pouvant résider chez eux ou chez leur conjoint leur choix de résidence est utro-latéral (*uter*= l'un ou l'autre). Ils ont chacun la même possibilité pour choisir de résider soit dans l'unité résidentielle des proches parents de leur père ou de leur mère ce qui, cette possibilité étant répétée à la génération de leurs quatre grands parents rend leur choix absolument cognatique.

³ La racine *honona* évoque l'image de la poule qui protège en entourant de ses ailes.

CHAPITRE CINQ

LE FAIT RESIDENTIEL BETSIMISARAKA

Dès qu'ils parlent de résidence les habitants du Bas-Maningory mettent en correspondance les deux concepts de *fehity* et d'*ampehikely* en disant que les terres d'habitation des villages sont divisées en autant d'*ampehikely* qu'il existe de *fehity*. Acceptant cette explication j'ai mis beaucoup de temps à comprendre que le concept résidentiel clé en n'était pas celui d'*ampehikely* dont les gens parlaient très facilement mais celui de *tokotany* dont ils parlaient beaucoup moins, qui désigne :

- les espaces résidentiels correspondant à des groupes de co-héritiers (*mpiara-mpandôva*) et à leurs enfants et petits enfants qui, après leur mort les remplaceront,
- les sites occupés par leurs cases individuelles dont ils se composent quelquefois désignés par l'expression créole de "la cour".

Les villages sont effectivement divisés en espaces résidentiels *tokotany* qui, s'ils coïncident parfois avec des *fehity* ou avec leurs branches correspondent le plus souvent aux unités d'héritage (*lôva raiky*) étudiées dans le prochain chapitre qui s'entend des fonds de terre constitutifs des patrimoines ancestraux et des personnes co-héritiers (*mpiara-mpandôva*) qui y ont accès et également suivant le contexte de leurs enfants et petits enfants ayants-droits¹ qui, à leur tour, viendront à leur succession. La résidence sur un *tokotany* relevant du *fehity* d'appartenance principale donne aux hommes et aux femmes qui en sont membres le statut individuel et personnel de *tompon-tragno* (lit. maîtres, c'est à dire responsables de maisonnée). Un seul des époux pouvant être *tompon-tragno* cette qualité détermine le statut résidentiel post-matrimonial (viri- ou uxori-local) de celui qui ne l'est pas. En revanche le fait de résider sur un espace résidentiel est souvent sans influence en matière patrimoniale puisque le caractère indifférencié de la structure sociale permet aux individus d'être co-héritiers sur les différents patrimoines relevant des différents *fehity* dont ils peuvent se réclamer. Je précise ces premières idées par l'étude :

- de la localisation des *fehity* et de leurs membres sur les espaces résidentiels - *tokotany* - formant le village d'Amboditononana;
- de la détermination des statuts identitaires par la résidence sur un *tokotany* relevant de l'un des *fehity* du village qu'il s'agisse des statuts identitaires des résidents reconnus comme maîtres de maison (*tompon-tragno*) et, s'ils sont mariés des statuts résidentiels post-matrimoniaux de leurs conjoints;
- des groupements d'activité ou de clientèle *ampehikely*.

Si, au début du siècle, au moment du regroupement de la population dans les nouveaux villages administratifs, les *ampehikely* correspondaient à des quartiers résidentiels, cela n'est plus le cas aujourd'hui et ils apparaissent plutôt comme la concrétisation de phénomènes de dépendance ou de clientèle avec des gens jeunes ou peu aisés gravitant autour de personnes puissantes (*olo-maventy*) qui contrôlent

suffisamment de terres pour pouvoir donner du travail en métayage et/ou en salariat. Je traite cette question dans le prochain chapitre et dans le chapitre douze.

LES ESPACES RESIDENTIELS *TOKOTANY*

Les villages betsimisaraka du Bas-Maningory sont établis sur les hauteurs à l'abri des inondations qui, en période cyclonique, peuvent recouvrir d'un mètre d'eau ou davantage les vallées aménagées en rizières et les cases serrées sur deux ou trois rangs sont construites sur des terrains pentus de part et d'autre d'une piste centrale. De dimensions réduites - trois ou quatre mètres sur deux ou trois - avec une ou deux pièces séparées par une cloison légère, les cases sont entièrement construites et recouvertes de matériaux végétaux. Les toits débordant en auvent sur les planchers d'écorce déroulée (*rapaka*) de *ravinala* forment des varangues où, lors de la récolte des girofliers les hommes et les femmes travaillent à séparer les clous de leurs tiges (*grify*). Les cases sont isolées du sol par des pilotis qui s'allongent avec la déclivité du terrain et les parois de bambous tressés assurent le maximum de ventilation. Les cuisines quelquefois attenantes lorsqu'il y a de la place sont le plus souvent construites immédiatement derrière les cases d'habitation avec plus en contre bas les greniers à riz (*tohitra*). Les latrines sont établies le plus loin possible et dissimulées par des rideaux de bananiers ou de cannes à sucre. Les volailles poules, oies ou canards ordinaires ou de barbarie s'abritent sous les cases. Le pays betsimisaraka n'est pas un pays d'élevage et les quelques dizaines de zébus du village sont abrités dans quelques parcs protégés par un toit. La population des villages varie généralement entre trois et quatre cents personnes ce qui, les cases d'habitation et leurs dépendances étant serrées les unes contre les autres, donne toujours une impression de grande densité. Cela est particulièrement vrai d'Amboditononana qui avec plus de six cents habitants est un "gros" village plus peuplé que la moyenne des villages environnants.

Fig. 5.1 : La localisation des *fehitr*y sur les espaces résidentiels.²

La figure localise les dix huit ensembles résidentiels *tokotany* relevant des neuf *fehitr*y d'Amboditononana, dix en comptant les descendants de Tsianaloka qui partagent avec les Marofotsy l'espace MF4. Les *fehitr*y peuvent occuper de un à quatre espaces résidentiels avec un nombre de cases variant de trois (MI5) à vingt (ZO6). Je n'ai tenu compte que des 135 cases d'habitation principale des personnes considérées comme résidents permanents. Les premières unions quasiment des mariages d'essai étant toujours précaires, je n'ai pas figuré les 18 cases d'habitation des jeunes hommes ou jeunes femmes du village nouvellement mariés en 1990-1991 qui, toujours sont construites aussi près que possible de celle des parents du conjoint *tompon-tragno*³. Les trois maisons carrées sont des maisons de quatre pièces construites en planches et couvertes d'un toit de tôle. Les maisons 79 et 93 appartiennent à Belalahy et à Manahirana et celle non numérotée à Zafizanaka qui réside dans la case [125]; non occupée elle sert épisodiquement de bureau à la commune rurale. Les cases s'ouvrant vers la piste principale et les pistes secondaires qui traversent le village, leur orientation ne correspond pas forcément à la disposition nord-sud avec ouverture quasi-obligatoire vers l'ouest du reste de l'île⁴. La partie compacte du village s'ordonne sur quelques quatre cents à quatre cent cinquante mètres de part et d'autre de la piste principale. Les ensembles résidentiels (*tokotany*) MI15, MI16, ZI17 et RF18 forment des hameaux distincts du village principal. On accède aux deux premiers qui n'ont pas de nom par un sentier raide qui passe devant une chapelle construite en planches que je n'ai connue que fermée, traverse le terre plein sur lequel est construit l'Ecole, une sorte de grand hangar en matériaux végétaux sans aucune cloison intérieure où les deux instituteurs s'occupent en même

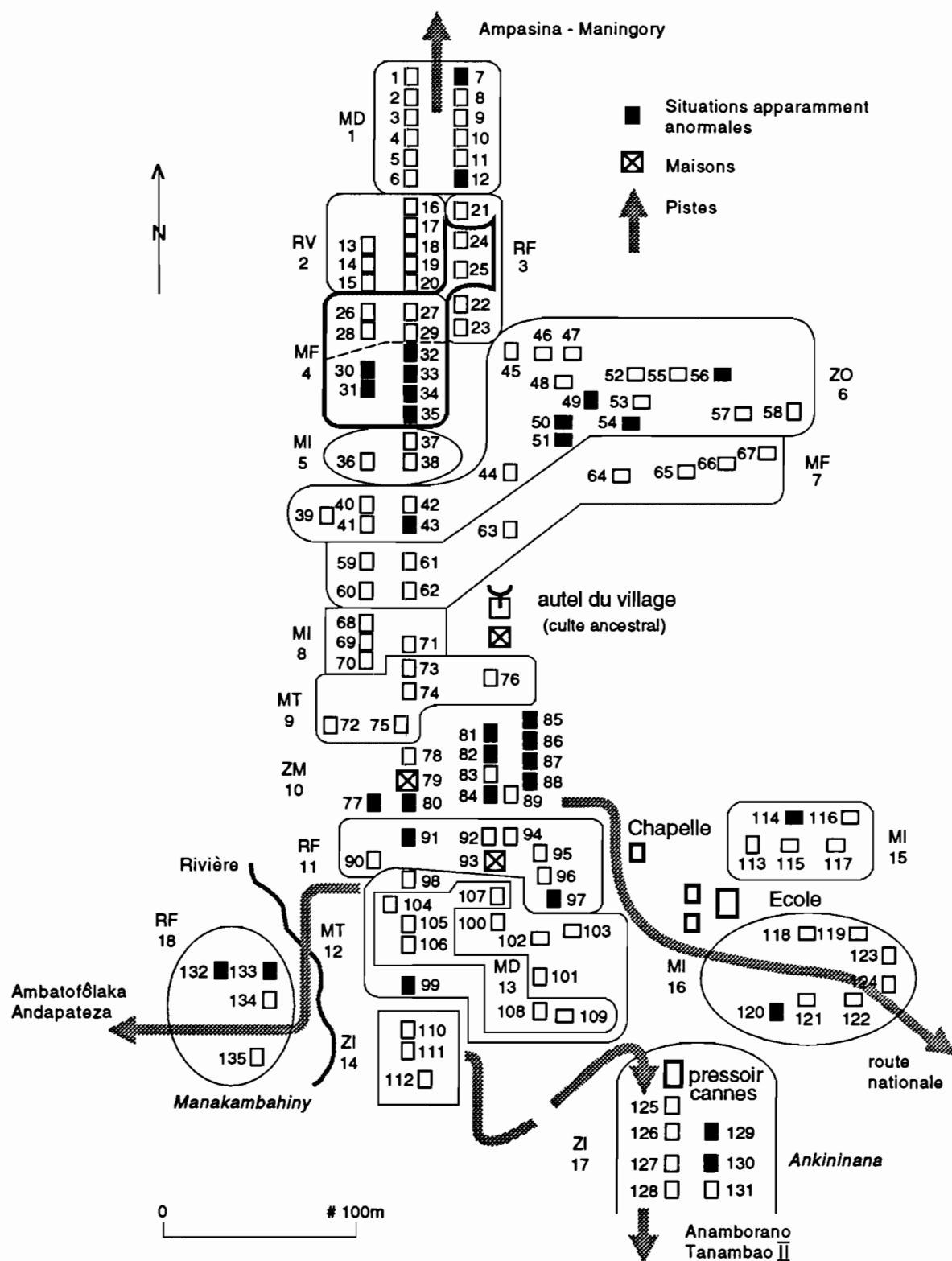


Fig. 5.1 : La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels *tokotany*.

temps des trois ou quatre classes élémentaires. Après l'école la piste dessert l'espace résidentiel MI16 dégringole la pente et se raccorde à la piste vers Anamborano et, au delà, à la route nationale. Contrairement à la piste du nord vers Ampasina-Maningory qui constitue un véritable parcours du combattant cette piste directe peu agréable parce que boueuse en temps de pluie est sans obstacles majeurs. Les espaces résidentiels ZI17 et RF18 dominant les rizières forment des *tanàgna anaty ala* (lit. des "villages dans la forêt") qui développés à partir des premiers simples abris (*lasv*) sont aujourd'hui de véritables hameaux. Le premier, celui de Zafizanaka appelé Ankininana (aux Eucalyptus) est construit en effet derrière le rideau d'eucalyptus qui séparent les cases et la "fabrique" d'alcool de canne *betsabetsa* de la piste vers Tanambao II. Le hameau de Zafizanaka n'est pas difficile à atteindre par la piste qui descend du village avant de remonter de l'autre côté des rizières vers la butte sur laquelle il est établi ne franchit que deux ruisseaux. Le second hameau Manakambahiny⁵ est celui de Zava le prêtre ancestral Rafandrohòzana. Pour y accéder il faut franchir la rivière Manjorozero sur un tronc d'arbre d'une dizaine de mètres de longueur à trois ou quatre mètres du niveau de l'eau, suivre les diguettes des rizières et reprendre la piste vers Ambatofòlaka et les villages l'ouest qui sépare l'espace occupé par Zava et ses dépendants de celui de Philémon. Les deux hameaux sont parfaitement visibles de la cour de l'Ecole aménagée sur la partie la plus élevée du village formant plateau et des deux cases non numérotées des instituteurs. La vue bloquée au nord et à l'est s'étend librement vers le sud et l'ouest jusqu'à l'horizon proche des collines dégradées par les feux répétés qui, lorsqu'elles ne sont pas plantées en girofliers, sont couvertes d'une végétation verte grise de fougères et d'arbres du voyageur (*ravinala*). La barre verticale blanche de la cascade qui alimente l'un des trois barrages partie d'un vaste système d'irrigation qui quadrille le terroir du village et des villages avoisinants apparaît au loin dans la même direction. Du côté nord du village on entrevoit de l'autre côté des rizières sur une colline peu élevée l'ancien site entouré d'une couronne d'arbres d'Ambodihazoambo. Plusieurs hauteurs piquées de grands arbres ou couvertes de lambeaux de forêt signalent la présence de tombeaux et justifient les expressions de vêtements de tombeaux ou des ancêtres qui les désignent. Il n'est pas possible d'Amboditononana d'apercevoir les arbres qui entourent le village funéraire de Vohipatsy. Je n'ai pas indiqué sur la figure deux autres *tanàgna anaty ala* situés à deux ou trois cent mètres à vol d'oiseau au nord-ouest du village qui contrairement aux précédents ne sont pas occupés d'une manière permanente mais en rotation par deux familles qui alternent entre le village et ces hameaux établis sur leurs plantations de girofliers et d'arbres fruitiers. Toute la région du Bas-Maningory est quadrillée par un réseau de rivières et de gros ruisseaux qui, à défaut des ponts inexistant, ne peuvent être franchis que sur des troncs d'arbres ce qui explique que les déplacements ne peuvent se faire qu'à pied et les portages à dos d'homme.

L'implantation des *fehitry* sur les *tokotany* qui y correspondent brièvement décrite dans le chapitre trois archive l'histoire de la création et du peuplement graduel d'Amboditononana.

Lorsque les ZafiSoahariagna ascendants des actuels Rafandrohòzana avec leurs dépendants Marinkely et très vite la famille de Tsianaloka et les Zafin'i Sandry accompagnés des Zafin'i Sado arrivent sur le site d'Amboditononana ils y trouvent les futurs Zafimihoatra de Kiao déjà établis au centre. Les Rafandrohòzana s'installent avec les Marinkely et la famille de Tsianaloka à leurs côtés et au nord sensiblement sur les actuels sites RF3, MI5 et MI8. Conduits par Mahogo et son fils les Zafin'i Sandry se seraient d'abord installés sur la colline au sud du village à proximité de l'espace ZI17 que Zafizanaka a depuis défriché et où il vit avec quelques dépendants. La colline est séparée du sud du village par une étendue de terres basses transformées depuis en rizières. Très nombreux leurs dépendants Zafin'i Sado s'établissent sur leur site actuel

(Z06) qui, à cette époque débordait largement vers le sud-ouest avec une bande fortement dénivelée qui s'étendait vers l'ouest et en contrebas de la piste jusqu'aux actuelles cases 77 et 90 implantées sur les espaces résidentiels ZM10 et RF11 ce qui encore aujourd'hui contribue à entretenir une certaine incertitude quant au statut de ces terres et par là parfois des occupants des cases construites dessus. Très vite les Marofotsy quittant la colline où se trouvent leur tombeau et où ils conservent "un village dans la forêt" non indiqué sur la figure rejoignent leur emplacement actuel (MF4) tout à côté de la famille de Tsianaloka avec laquelle ils s'entremariaient immédiatement. Ces alliances engendrent les situations d'ambiguïté dont il va être question. L'implantation des Marofotsy explique celle des Ravahoaka puisque Resaka la *lonjo be* des premiers avait fait don à Baola l'ancêtre des seconds des terres sur lesquelles vivent les Ravahoaka actuels.

L'arrivée plus tardive des familles des salariés Maroandambagna dans la partie nord du village et des Maroantsaky dans la partie centrale occasionne des réaménagements avec le changement de résidence de la branche Rafandrohôzana issue de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine dont les membres dans le même temps qu'ils s'établissent sur l'actuel site RF11 aux côtés des Zafimihoatra (ZM10) en laissant leurs premiers dépendants là où ils se trouvaient, recrutent les nouveaux venus comme salariés et les installent autour d'eux (espaces MT9 et 12 et MD13). L'implantation de l'une des branches Maroandambagna sur le site MD1 est plus récente. Très tôt Zava et son frère aujourd'hui décédé avaient défriché et planté en girofliers l'espace RF18 dont Philémon fils de Manahirana occupe une partie. C'est également plus récemment que Todilahy fils de Zafizanaka quittant le hameau Z117 de son père a rejoint la partie sud du village (Z114).

LA DETERMINATION DES STATUTS PERSONNELS PAR LA RESIDENCE: LES REGLES

Les situations des cases et/ou des ménages sont déterminées par rapport au conjoint "responsable de case" - *tompon-tragno* - qui a droit de résider sur le site où il se trouve, soit par sa filiation soit par le fait qu'il a acquis d'une manière ou d'une autre - le plus souvent acheté - le site sur lequel est construite sa case. Qu'ils soient ou ne soient pas "maîtres de maison", tous les résidents affiliés à l'un des neuf *fehivry* du village ou descendants de Tsianaloka sont regardés comme des "habitants de souche" (*tompon-tagnàna*) du village ce qui leur donne un statut de citoyens à part entière. La qualité de *tompon-tagnàna* est complètement indépendante du village de naissance ceci d'autant que, suivant la coutume, les premiers nés naissent dans le village d'origine de leur mère⁶ qui, selon les cas, est celui du père ou de la mère de cette dernière. Normalement les cases construites sur des sites compris dans les espaces résidentiels (*tokotany*) relevant des différents *fehivry* devraient être occupées par des *tompon-tragno*, des "maîtres/responsables de maisonnées" membres de ces *fehivry*. Cela n'est pas toujours le cas ainsi que le montre la figure 5.1 où les cases occupées par des *tompon-tragno* appartenant à un autre *fehivry* que celui correspondant au *tokotany* dans lequel ils résident sont notées en grisés. Ces exceptions ne sont pas des moindres et parmi elles figurent les cases occupées par Tovolahy [49] et Lalahifotsy [99] des *fehivry* Maroandambagna et Marofotsy qui résident dans des espaces résidentiels relevant des *fehivry* Zafin'i Sado et Maroantsaky (MT12) sont prêtres ancestraux de leurs *fehivry* respectifs (tableau 4.1). Les cas de Bofona et de Marolahy case [25 et 95] sont différents; prêtres ancestraux des *fehivry* Zafin'i Sado-Gorobe et Zafindiamaravôla du village d'Ambatomipaka⁷ ils résident là ils sont également membre des *fehivry* Marofotsy et Rafandrohôzana ce qui leur permet de résider de plein droit là où ils se trouvent. J'examine les catégories de résidents et la détermination des statuts personnels par la résidence.

LES CATEGORIES DE RESIDENTS

A l'intérieur des espaces résidentiels les résidents se distribuent en deux grands catégories: les occupants par droit de naissance; les autres résidents qui tiennent leurs droits des premiers. Les occupants par droit de naissance membres d'un même *fehity* ou branche d'un même *fehity* sont des parents par l'ancestralité liés les uns aux autres par des relations de filiation et de germanité au premier degré. Co-héritiers (*mpiara-mpandôva*) et ayants-droits sur une même patrimoine collectif ou récemment partagé ils constituent une même unité d'héritage (*lôva raiky*) qui, outre les terres de culture comprend les espaces résidentiels (*tokotany*) sur lesquels ils vivent en qualité de maître de maison (*tompon-tragno*). Les autres résidents se répartissent en deux sous-catégories: d'une part les conjoints et anciens conjoints veufs ou divorcés des membres de la première catégorie par définition membres d'autres *fehity*, d'autre part les autres résidents également membres d'autres *fehity*. Il peut s'agir de proches parents (père ou mère isolés ou demi-germains), de parents par la parentèle, d'alliés plus éloignés voire d'étrangers liés par un lien personnel d'amitié quelquefois consacré par un rituel de fraternité de sang (*fatidrà*). En résumé:

Fig. 5.2: Les catégories de résidents

LES STATUTS RESIDENTIELS

La détermination des statuts identitaire personnels par la résidence ne fait pas problème. Les difficultés tiennent plutôt aux diversités des situations et, depuis une dizaine d'années aux appropriations individuelles des cases d'habitation qui ne sont jamais nettement distinguées des appropriations des sites sur lesquels elles sont construites. En effet, si au départ, les transactions (dons, ventes ou achats) ne concernent que les cases d'habitation et les autres constructions qui en dépendent, en anticipant sur le prochain chapitre elles donnent indirectement aux terres qui les supportent un certain caractère de *tany hary*: de terres acquises et appropriées individuellement et définitivement. Lorsqu'elle est renforcée par une occupation paisible et ininterrompue cette situation finit par générer une complète incertitude concernant aussi bien le statut des sites résidentiels que leur inclusion dans les *tokotany* relevant des *fehity*. La règle d'exogamie des *fehity* exclue normalement l'idée que deux époux puissent être propriétaires d'une même terre ancestrale. Cela commence à changer et dans quelques cas les cases (et, dans le doute, les sites résidentiels) sont bien appropriées par des couples conjugaux ce qui, à terme, ne peut qu'aboutir à un bouleversement radical de la structure sociale.

Conscients de l'importance de la résidence dans la détermination des identités et des statuts les interlocuteurs s'accordent sur les règles suivantes qui posent:

- que "c'est la terre qui compte",
- que les terres du village sont divisées en espaces résidentiels *tokotany* correspondant aux différents *fehity* (ou branches de *fehity*) du village,
- que la résidence d'un membre d'un *fehity* sur l'espace *tokotany* qui y correspond détermine (à la fois) son affiliation à titre principal à ce *fehity*, sa qualité de *tompon-tragno* et, par là, le statut post-matrimonial de son conjoint membre par définition d'un autre *fehity*⁸

Ces idées sont résumées dans l'adage:

"*tokotany ny tragno io no mavesa-danja*" "le *tokotany*, sur lequel est construit la case, c'est cela qui pèse le plus lourd".

Les principes sont tout aussi clairs pour ce qui concerne le statut post-matrimonial uxori-local des hommes *mpagnara-biavy* "suiveurs de femmes" (*tompon-tragno*)

"*mahazo magnara-biavy ao an-tanàgna*": "on peut être "suiveur de femme" (ici même) dans le village"

ou avec plus de précision:

"*azo atao magnara-biavy an-tagnàna izikoa tokotany hafa*" "on peut suivre (sa) femme dans le village dès lors que le site résidentiel est différent (relève d'un autre *fehity*)".

Zafizanaka au village et M.B. à Fénérive font le lien entre ces règles et les statuts personnels en rappelant que l'accès aux sites résidentiels est ouvert:

- par la naissance (c'est à dire par l'affiliation généalogique au *fehity* dont il dépend),
- par le mariage,
- par la parenté (sous-entendu de parentèle) et par l'amitié.

Les occupants des *tokotany* par droit de naissance qui en forment les noyaux jouent, pour leurs conjoints, parents, alliés ou amis qu'ils sont désireux d'accueillir, le rôle de points d'aggrégation. Ceci étant les décisions définitives autorisant ou refusant les admissions ne peuvent être prises collectivement que par les *olo-maventy*, les "personnes d'importance" (doyens des *fehity*, chefs d'*ampehikely*, prêtres ancestraux, responsables de leur espace résidentiel). Cette responsabilité est d'autant plus sérieuse:

- que l'autorisation d'admission normalement accompagnée d'un prêt gracieux voire jusqu'à récemment d'un don de terres faite au nouvel arrivé ou s'il est marié, à son ménage⁹ équivaut à une prise en charge;
- qu'aussi longtemps qu'il y a continuité de résidence les autorisations et prêts ou dons qui les accompagnent sont définitives, valables non seulement pour les bénéficiaires mais également pour leurs descendants.

Il s'agit là d'un processus de naturalisation des étrangers qui, au considérés au départ *vahiny* puis *mpihavy*: "récemment venus" deviennent lorsque d'un âge avancé ils voient la naissance des enfants de leurs enfants des *olo-fankazatra*: des "personnes habituées". Dès lors le processus d'assimilation est pratiquement terminée et, s'il y a encore quelques doutes pour leurs enfants élevés au village, leurs petits-enfants (*zafy*) sont certainement regardés comme des *olo bak'eto*: des "gens qui viennent (sortent) d'ici" voire des *tompon-tagnàna* "originaires" membres de la communauté villageoise. Dans tous les cas la condition de continuité d'occupation est absolue, si elle n'est pas respectée le droit tombe définitivement.

L'évolution récente qui favorise les appropriations individuelles voire conjugales des terres des sites résidentiels explique les anomalies des statuts individuels résidentiels et post-maritaux relevés dans la figure 5.1. Je ne m'étends pas sur les statuts post-maritaux des conjoints non *tompon-tragno* dont je reparle dans le chapitre onze. Le

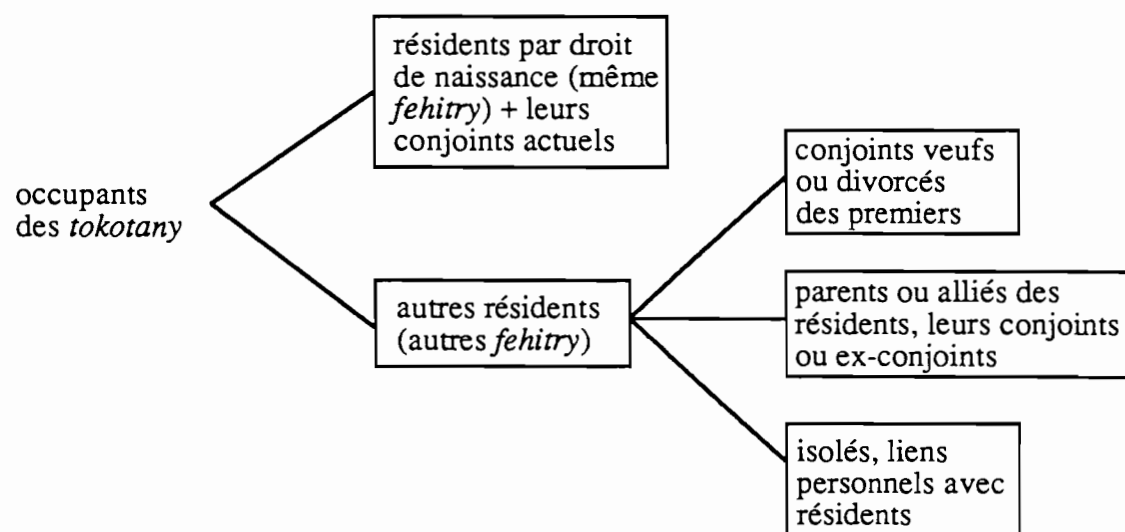


Figure 5.2: Les catégories de résidents

statut des maris des femmes (normalement) prises (*nalaina*) pour épouses ne peut être que viri-local et, celui des maris *mpagnara-biavy* (lit. "suiveur de femme/épouse"), qui les ont "suivies", uxori-local. La résidence déterminant largement les statuts, les séparations et nouvelles unions consécutives avec les changements de résidence qu'elles emportent modifient les statuts identitaires et post-maritaux. Pour les autres statuts personnels je procède des cas simples des anciens conjoints veufs ou divorcés restés sur place et des isolés aux cas plus complexes dûs aux incertitudes regardant autant la situation foncière que, du fait des affiliations multiples et/ou des unions entre personnes de statut inégal, les identités et statuts individuels.

L'ETHNOGRAPHIE DE LA RESIDENCE

J'examine les cas simples des anciens conjoints et des isolés et les cas complexes provenant de l'incertitude des statuts fonciers et personnels des espaces résidentiels Marofotsy (MF4) et Zafimihoatra (ZM10) et du statut particulier des terres Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana des espaces (Z117) et (RF18).

LES ANCIENS CONJOINTS VEUFS OU DIVORCES

Toute personne originaire d'un ensemble résidentiel *tokotany* mariée en dehors de son *tokotany* dans le village ou ailleurs puis veuve ou séparée peut toujours y revenir. Le mariage donne aux conjoints un droit de résidence, qui s'ils ne se remarient pas avec des étrangers n'est pas interrompu par la dissolution de l'union à cause de mort ou de séparation. Si l'ancien conjoint ne peut pas se remarier avec un étranger au *tokotany* ou au *fehity* ou branche de *fehity* dont il relève, il peut en revanche épouser un autre membre du *tokotany* de son ancien mari ou ancienne épouse, le plus souvent l'un de ses germain ou proche collatéral.¹⁰

L'espace résidentiel Maroandambagna (MD1)

Ratonga [12] du *fehity* Ravahoaka d'Ilapa¹¹ est néanmoins considéré comme un *olo bak'eto*: ultimement originaire du village. Divorcé d'avec Céline [6] à laquelle il était marié uxori-localement, Ratonga peut continuer à vivre dans l'espace résidentiel de son ancienne épouse car il n'est pas remarié. Il est impensable qu'un ancien conjoint divorcé ou veuf ait l'audace après la dissolution de l'union d'introduire un nouveau partenaire sur le *tokotany* de son ancien conjoint. Si elle se produisait une telle conduite serait qualifiée de *fomba ratsy* (de mauvaise manière de faire) sans pour autant constituer un *tsigny* c'est à dire un manquement grave susceptible d'attirer la colère des ancêtres aussi redoutable pour leurs auteurs que pour leurs proches et leurs descendants. Mal agir dans ce sens n'atteint que la réputation de l'auteur. Le fait que Ratonga ait eu six enfants de Céline affiliés au *fehity* de celle-ci et que l'un d'entre eux vive dans la case voisine [10] n'est pas pris en considération.

La règle forçant l'ancien conjoint remarié avec un étranger au *tokotany* est absolue et la présence ou l'absence d'enfants ne change rien à l'affaire. Rien ne s'opposerait en revanche à ce que le conjoint étranger divorcé ou veuf se remarie avec un membre du *tokotany* germain ou collatéral de son ancien conjoint. Il faut relever qu'il doit bien s'agir d'un membre du même *tokotany* que le conjoint et non pas d'un autre parent par l'ancestralité qui résiderait dans un autre espace résidentiel relevant ou non du même *fehity*.

L'espace résidentiel Zafin'i Sado (Z06)

Très âgé Tovolahy du *fehitry* Maroandambagna¹² divorcé de sa dernière épouse Tekana du *fehitry* Zafin'i Sado depuis décédée vit toujours dans son ancienne case [49]. Bory leur fille occupe la case [50] voisine qu'elle partage avec sa demi-soeur utérine Kialoraona (fille de Tekana par une autre union avec Zafizanaka - plus bas -). S'il s'était remarié Tovolahy aurait dû quitter l'espace résidentiel Zafin'i Sado.

Dans la discussion d'une hypothétique transgression, Tovolahy étant un *olo-maventy* respecté, comme dans le cas précédent de Ratonga il n'a pas été question de *fomba ratsy* mais simplement de *fomban-draha*, de manière de faire allant de soi. Cette manière de faire allant de soi exclut que Tovolahy puisse vivre dans la même case que ses filles pourtant l'une et l'autre âgée d'une cinquantaine d'années.¹³

Depuis son dernier divorce Kialoraona vit avec sa soeur. Zafin'i Sado par sa mère et Zafin'i Sandry par son père Kialoraona se considère Zafin'i Sado "parce qu'elle vit sur le *tokotany* Zafin'i Sado".

A la question "Serait-elle considérée comme Zafin'i Sandry si elle vivait sur le *tokotany* Zafin'i Sandry ?" son père (Zafizanaka) répond "oui" ceci pour les mêmes raisons qui autorisent son demi-frère paternel Tsavoka à vivre dans la maison voisine [51] auprès d'elle sur l'espace résidentiel Zafin'i Sado de leur mère (Tekana). Non seulement Zafizanaka accepterait d'accueillir sa fille Kialoraona mais il accepterait également d'accueillir Bory née du mariage de Tekana et de Tovolahy "parce qu'elle est la demi-soeur (utérine) de sa fille (Kialoraona) et de son fils (Tsavoka)".

L'espace résidentiel Marinkely (MI5)

Hasina [38] est depuis plus de trente ans veuve veuve d'Indianambininy la grande figure du *fehitry* Marinkely dont elle a eu plusieurs enfants qui résident au village¹⁴, s'était après la mort de son mari remariée avec un homme d'Ambatofôlaka où se trouve le fils qu'elle a eut de lui. Divorcée elle est, par la suite, revenue vivre à Amboditononana auprès de ses enfants du premier lit.

Agée d'une cinquantaine d'année Hasina devrait, si elle se remariait, quitter à nouveau le *tokotany* Marinkely. Comme précédemment l'ancienneté de la mort de son premier mari et la présence de ses enfants occupant dans le village des positions importantes ne modifient pas l'usage *fomban-draha*. La rigueur de ce *fomban-draha* contribue à rendre compte de la très grande mobilité des hommes et des femmes betsimisaraka du Bas-Maningory et d'ailleurs. Dans ce cas, il ne serait pourtant pas exclu que la position sociale des enfants et petits-enfants de Hasina et leurs convictions chrétiennes¹⁵ pourraient les inciter à demander à leur mère remariée de rester avec eux. Il ne s'agit que d'une hypothèse et Hasina sait très bien que si elle agissait ainsi elle n'en manquerait pas moins gravement au *fomban-draha* ce qui, si elle avait jamais eu l'intention de se remarier, suffit à l'en dissuader.

LES ISOLES

J'emploie ce terme pour décrire les situations où la résidence s'explique par un autre lien que celui de conjoint actuel ou d'ancien conjoint. L'exemple d'Intrasina, une vieille dame ([61], espace résidentiel MF7) est probant :

Intrasina réside sur l'espace MF7 non pas parce qu'elle est effectivement affiliée au *fehity* Marofotsy mais en fonction de ses liens très indirects avec un Poety mari de la fille (Indroa) de sa soeur décédée. Poety qui est un étranger à acheté la case 62 dans laquelle il réside et c'est en sa qualité de "maître de case" (*tompon-tragno*), qu'Intrasina proche parente de son épouse s'installe auprès d'eux.

Ce qui veut dire que, pour établir le lien avec un "maître de case", il a fallu mettre bout à bout pas moins de trois relations (de germanité, de filiation, d'alliance), un exemple qui, à côté de la pertinence de la parenté illustre celle de l'alliance.

L'espace résidentiel Maroandambagna (MD1)

Laifatakana [7] est Ravahoaka. Sa présence sur le site Maroandambagna s'explique par un lien d'amitié personnel avec Laibory [8] l'un des doyens du site Maroandambagna. Lorsqu'il s'installe auprès de Laibory, Laifatakana est marié avec une étrangère dont il divorce avant de se remarier avec une nouvelle femme originaire comme la précédente d'un autre village.

Cela aurait été exclu s'il avait été marié uxori-localement avec une résidente Maroandambagna vivant sur l'espace MD1. Les étrangers qui obtiennent d'un résident le droit de s'installer auprès de lui et qui, au départ, sont mariés en résidence néo-locale à des étrangers bénéficient de conditions beaucoup plus libérales que les anciens conjoints qui n'ont pas le droit de se remarier sur place.

L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO6)

Beny [54] du *fehity* Marinkely par sa mère un homme infirme d'une cinquantaine d'année jamais marié vit sur le site Zafin'i Sado.

Beny aurait deux raisons de vivre sur le site Zafin'i Sado. La première est certaine. Lorsque sa soeur utérine s'est mariée avec Zaman'i Toto l'actuel doyen Zafin'i Sado (père d'Imbeloma [52] le chef d'*ampehikely* récemment décédé) il l'a accompagnée et, avec l'assentiment de son beau-frère s'est installé auprès d'eux. Selon une deuxième explication Beny serait Zafin'i Sado par son père.¹⁶ Les personnes citées constituent le noyau du *fehity* Zafin'i Sado ce qui avec le cas précédent, confirme que seules les personnes d'importance (*olo-maventy*) ont le pouvoir de d'autoriser des étrangers à s'installer sur leur *tokotany*. Autorisé à résider auprès de son beau-frère, Beny aurait pu se marier avec n'importe quelle femme de son choix et l'amener chez lui. Le décès de sa soeur, seul lien entre Beny et Zaman'i Toto ne remet pas en cause l'autorisation qui une fois donnée est définitive et valable après la dissolution de l'union.

Félicien [56] fils de Totolalahy chef de l'*ampehikely* Maroantsaky né d'un mariage uxori-local de son père a été élevé dans le village d'Antanetilava de sa mère. Sa présence sur le site Zafin'i Sado s'explique par son amitié avec Dabaka [57] une femme de ce *fehity* qui l'a autorisé à s'installer auprès d'elle. Dabaka (fille d'un frère germain de Tekana dont il vient d'être question) autrefois mariée dans le village avec un Rafandrohôzana vit seule.

Dans une société où les moeurs sont extrêmement libres ce type d'amitié entre homme et femme exclusif de relations sexuelle n'est pas rare. Il est du reste souvent consacré par une alliance de sang qui lorsqu'elle intervient entre personnes de sexe différent exclut toute relation sexuelle¹⁷.

L'espace résidentiel Marinkely (MI16)

Indrona fille d'une soeur utérine de Belalahy et Zafimihoatra comme ce dernier a également été élevée dans le village d'Ambatofôlaka. D'abord mariée à Ankorabe elle a, après son divorce décidé de revenir à Amboditononana qui est le village de (Totoriba) sa grand-mère maternelle, rejoindre son fils Delphin marié uxori-localement avec Martine [22] du *fehivry* Rafandrohôzana. C'est par l'intermédiaire de (Marintsoa) l'épouse Marinkely de Belalahy qu'Indrona a obtenu l'autorisation de s'installer dans la case [120] sur l'espace Marinkely MI16 auprès de leur fils Fabien (cf. fig. 5.4).

A la question pour quelle raison son fils ne réside pas auprès de lui sur le *tokotany* Zafimihoatra ? Belalahy répond que tout simplement il n'y avait pas de place où construire une case. Interrogée sur la possibilité qu'elle aurait de vivre sur le site Rafandrohôzana de l'épouse de son fils, Indrona répond que cette dernière devrait consulter ses *olo maventy* qui pourraient lui donner leur consentement.¹⁸

LES INCERTITUDES DES STATUTS FONCIERS ET PERSONNELS

Les statuts des sites composant les espaces imbriqués Maroantsaky (MT12) et Maroandambagna (MD13) et les titres de leurs occupants les autorisant à s'y trouver sont parfaitement clairs. Il n'en est pas de même des situations des espaces MF4 et Zafimihoatra ZM10. Le premier héberge le noyau des descendants de Tsianaloka qui non reconnus comme *fehivry* ne peuvent pas davantage former un espace résidentiel *tokotany* ou être organisés en groupement d'activité *ampehikely*. Le second s'il correspond à un *fehivry* et, qui plus est, à un *fehivry tompon-tany* formant par l'importance des terres qu'il contrôle, une non moins importante unité patrimoniale *lôva raiky* n'est pas dans le village organisé en *ampehikely* ce qui explique les affiliations divergentes de ses membres. Autre facteur de confusion, la partie ouest de l'espace résidentiel Zafimihoatra recouvre (de la même façon que l'espace Rafandrohôzana) une bande de terres anciennement Zafin'i Sado.

L'enchevêtrement des identités Marofotsy et Tsianaloka sur le *tokotany* Marofotsy (MF4)

L'espace résidentiel Marofotsy est partagé entre les membres de ce *fehivry* et les descendants de Tsianaloka avec lesquels les Marofotsy se sont intermariés reflète une situation de double appartenance qui, le site étant commun, ne peut être tranché par des résidences distinctes.

Fig.5.3: Les unions Marofotsy/descendants de Tsianaloka.

La généalogie fait ressortir l'imbrication des situations avec pour résultat l'impossibilité de déterminer le statut de Vambaka [24], de son frère germain décédé Tsimanosy et de son (demi-)frère utérin Bofona [25] Marofotsy par sa mère, de Soarine [29] de ce même *fehivry* mariée avec Patrice descendant de Tsianaloka enfin des deux soeurs Tapo et Lizy [32 et 33] leurs anciennes épouses soeurs de la mère de Patrice.

Les hésitations s'expliquent par l'incertitude du statut des terres de l'espace résidentiel. Au moment de la création d'Amboditononana une grande portion de l'espace résidentiel Marofotsy (MF4) sur laquelle s'installent les Marofotsy était occupée par la famille de Tsianaloka qui accompagnant Rabamo s'étaient installés auprès et un peu en contrebas de cette dernière qui à l'époque occupait l'actuel

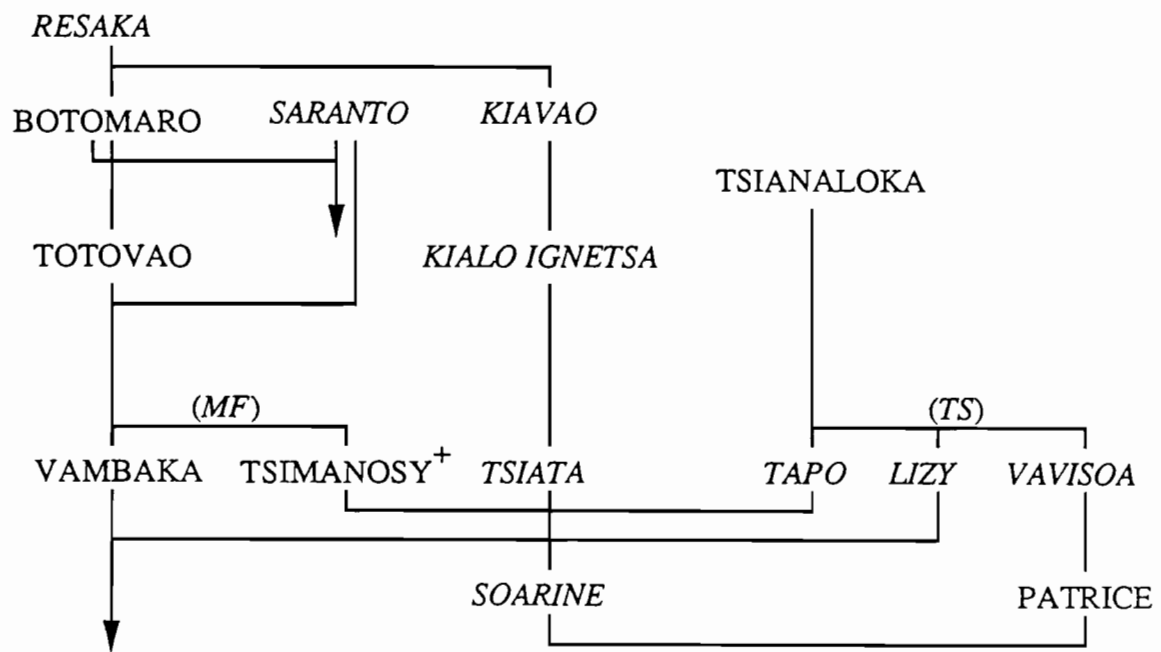


Figure 5.3: Les unions des Marofotsy/descendants de Tsianaloka

emplacement Rafandrohôzana RF3. Aujourd'hui, du fait des intermariages le même espace peut être regardée tout à la fois comme Marofotsy et Tsianaloka et l'incertitude quant au statut des terres combinée avec les intermariages rendent impossible de déterminer parmi les couples lequel des conjoints est responsable de case - *tompon-tragno* - puisque tous deux ont par les doubles critères de *jus sanguinis* et de *jus soli* un titre égal à l'être. J'ai noté que, dans la logique exogame des *fehitry* betsimisaraka, tenir le site où l'on réside à la fois de son père et de sa mère est senti comme une parfaite aberration. Pourtant les cas existent et si les interlocuteurs les plus âgés restent perplexes, d'autres plus jeunes ou - aussi - chrétiens, acceptent une situation attestée dans le village. Si le cas de Sidahy est quelque peu ambigu parce que peu clair, les hésitations concernant les Marofotsy et les descendants de Tsianaloka s'expliquaient également par des raisons non avouées d'inégalité de statut et de condition sociale. Pour cette raison, dans la mesure où leur double filiation leur en donne le choix, les occupants de l'espace résidentiel préfèrent s'identifier comme Marofotsy ce qui leur donne un droit de Cité complet plutôt que comme descendants de Tsianaloka. Non reconnus comme formant un *fehitry* et pas davantage organisé en groupement d'activité *ampehikely*, les descendants de Tsianaloka ne relèvent que d'une entité généalogique.

L'espace résidentiel Zafimihoatra (ZM10)

Les anomalies résidentielles sont particulièrement nombreuses dans l'espace Zafimihoatra ou de nombreux *tompon-tragno* pourtant affiliés à ce *fehitry* et co-héritiers ou ayants-droits sur les terres constituant son patrimoine choisissent de s'affilier à titre principal à d'autres *fehitry*:

Fig. 5.4: La situation Zafimihoatra: résidence et groupe de co-héritiers.

Le *fehitry* Zafimihoatra issu de Kiao représenté sur place par Belalahy [79] gardien du tombeau Zafimihoatra de Vohipatsy¹⁹ est regardé comme l'un des trois *fehitry tompon-tany* du village. Bien qu'il constitue une unité d'héritage (*lôva raiky*) définie à partir des terres partagées ou exploitées collectivement provenant de cette ancêtre commune, la plupart de ses membres²⁰ résidant à Ampasina-Maningory il n'est pas organisé en groupement d'activité *ampehikely*. Belalahy explique que la branche du *fehitry* Zafimihoatra d'Amboditononana ne réunissant pas les attributs attendus des *fehitry* ses membres, lorsqu'ils le peuvent préfèrent se réclamer d'un autre *fehitry* du village qui, à nouveau comme dans le cas précédents du choix Marofotsy/descendants de Tsianaloka leur ouvre des possibilités plus étendues. La généalogie confirme cette manière de voir puisque trois seulement des neuf "responsables de case) descendants de Kiao se reconnaissent Zafimihoatra.

En se rapportant à la généalogie pour la descendance d'Ikoma par Totoriba seul Belalahy marié à une Marinkely et, pour l'instant, ses deux filles aînées sont Zafimihoatra. Son fils Fabien qui réside sur un espace résidentiel Marinkely [121] est affilié au *fehitry* de sa mère. La soeur de Belalahy était restée Zafimihoatra mais sa fille Indrona [124] a suivi le *fehitry* Zafin'i Sandry de son père. La descendance d'Ivola qui se réclame des *fehitry* Zafin'i Sado et Maroandambagna est "perdue" (*very*) pour les Zafimihoatra. Les autres Zafimihoatra du village se trouvent dans la descendance de Totohely par sa fille Tsizafy née de sa première épouse Maroantsaky. La descendance de sa deuxième fille Lasety se distribue entre les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna. Quant à sa dernière fille Dôdo [77] elle est affiliée au *fehitry* Zafin'i Sado de sa mère et, bien qu'elle soit co-héritière sur des terres Zafimihoatra, il ne lui vient pas à l'idée de se considérer comme membre de ce *fehitry*. C'est d'ailleurs au titre Zafin'i Sado qu'elle estime avoir le droit de résider sur l'espace Zafimihoatra. Tsizafy

s'est mariée quatre fois. Son fils aîné Velomaro [82] Maroandambagna et Zafimihoatra privilégie la première affiliation, Elizabeth [89] et Karozy [83] se déclarent Zafimihoatra quant à Saverine et Suzanne [86 et 87] filles de Tovolahy elles se disent Rafandrohôzana comme leur père. Les enfants de Lasety mariée trois fois dont avec le Tovolahy déjà rencontré du *fehitry* Maroandambagna [49]²¹ sont tous hors du village mais, lorsqu'il vient au village le fils de Tovolahy "porte" (*mitondra*) le *fehitry* de son père. Manana s'affilie au *fehitry* Maroantsaky de sa mère ainsi que sa fille [100] elle même mariée à un Maroantsaky²². Emmanuel [80] né d'un second mariage avec une Maroandambagna est affilié à ce *fehitry*²³.

Un deuxième facteur de confusion résidentielle dans cette partie du village provient des échanges et, conséquence de l'affaiblissement du *fehitry*, des achats et ventes de sites d'habitation à l'intérieur de l'espace résidentiel :

Saverine du *fehitry* Rafandrohôzana a succédé à sa soeur Suzanne du même *fehitry* dans la case [86] et Tasoaline à sa soeur Jeanneline du même *fehitry* Maroandambagna laissant la case [89] qu'elle occupait à Elizabeth du *fehitry* Zafimihoatra.

Il s'est produit à ces occasions des ventes de cases ou, plus exactement, de "cours" difficilement dissociables des sites d'habitation sur lesquels elles sont établies. Les appropriations individuelles des "cours" et des constructions qui s'y trouvent donnent aux possesseurs le sentiment que les terres qui les supportent participent au même caractère de bien créés et personnels - *hary* - et qu'en conséquence ils peuvent en disposer à leur guise. Les auteurs des ventes et achats pensent davantage aux constructions qu'à la terre qui les supporte mais, ceci n'étant jamais précisé, les transactions déjà difficilement négociables de leur vivant deviennent irrévocables à leurs morts lorsque leurs biens transmis à leurs enfants sont considérés par ces derniers comme des biens *lôva*. Dans le même temps les transactions entre apparentés non membres des mêmes *fehitry* sur des sites partis d'un même espace résidentiel introduisent des incertitudes quant au statut des terres composant les *tokotany* et quant aux limites de ces derniers.

C'est de cette façon et au travers des alliances que l'implantation des cases d'habitation Mafofotsy de Mora II [81], de son frère aujourd'hui décédé et de leurs filles respectives d'une part Julienne et Tasoaline [85 et 88], d'autre part Nordine et Jeanneline [84 et 88] ont pu se produire.²⁴ Si un tel processus est susceptible de conduire à la disparition d'un *fehitry* ou de l'une de ses branches localisées, il n'est nullement certain que cela se produise. Il est possible que dans un proche avenir la branche Zafimihoatra d'Amboditononana se reconstitue, recrée un *ampehikely*, ou bien se sépare définitivement du reste du *fehitry* Zafimihoatra d'Ampasina-Maningory pour se constituer à Amboditononana en *fehitry* Zafimihoatra autonome ce qui amènerait immédiatement certains des Zafimihoatra affiliés à deux voire à trois autres *fehitry* du village à réactiver cette affiliation (que certains qui n'en n'ont pas d'autre, comme les deux enfants nés hors mariage de la fille de Karozy ne peuvent pas abandonner). Compte tenu de l'importance des terres Zafimihoatra gérées par Belalahy et également des terres Marinkely dont son épouse est attributaire, il est encore tout à fait possible qu'à l'avenir, leurs enfants ou certains d'entre eux, constitueront avec une part des terres provenant de leurs deux héritage paternel et maternel un patrimoine foncier susceptible de devenir après la création d'un nouveau tombeau²⁵ le fondement d'un nouveau *fehitry*. Pour l'instant les choix divergents des deux filles aînées et du fils aîné du couple maintiennent ouvertes toutes les options.

Les cas de Sidahy et de Ramila du *fehitry* Rafandrohôzana (RF11)

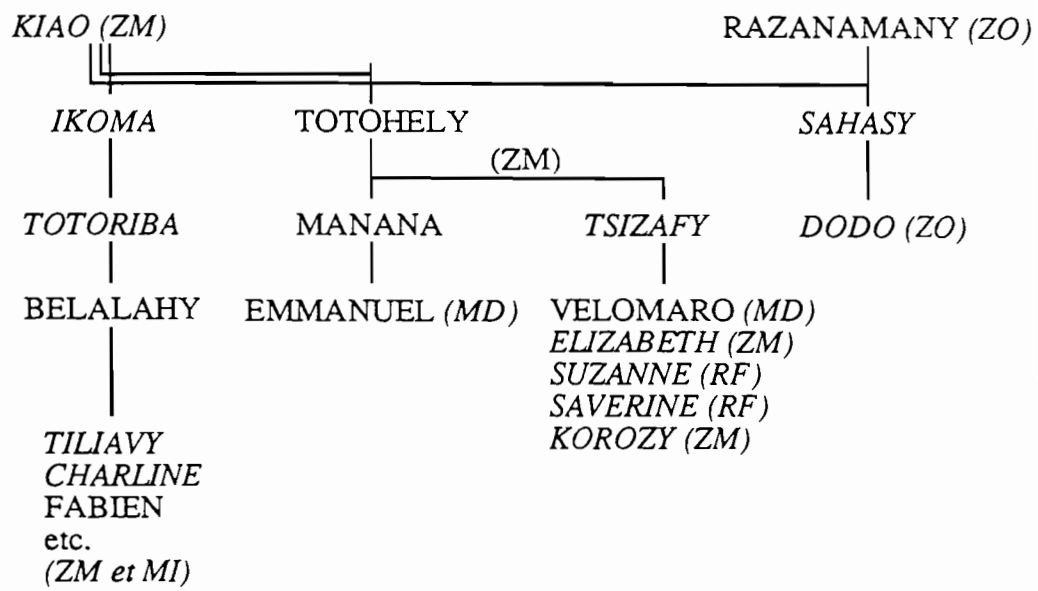


Figure 5.4: La situation Zafimihoatra: résidence et groupe de co-héritiers

Les exemples de Sidahy [91] et de Marnette [97] épouse de Ramila de l'espace résidentiel RF11 confirment que, quelques soient leurs natures (dons, ventes, achats), les transactions sur les terres *lôva* leur font perdre ce caractère pour les transformer en terres créées - *hary* - qui - j'anticipe sur le prochain chapitre - transmises à leurs enfants, en constitueront les biens ou unités de petit héritage (*lôva kely*).

Ramila membre du du *fehitry* Rafandrohôzana qui vit sur l'espace résidentiel qui en relève. Néanmoins son statut post-marital est uxori-local. Cet apparent paradoxe s'explique par le fait que sa femme actuelle a acheté la case qu'elle occupe et implicitement avec elle la terre sur laquelle elle est construite qui est devenue une terre personnelle - *hary* - à l'intérieur de l'espace résidentiel Rafandrohôzana. Marnette²⁶ qui, outre l'enfant qu'elle a eu de Ramila élève trois autres fils de son mari nés en pays sakalava d'une mère de cette ethnie.

L'exemple de Ramila présente l'intérêt de montrer que le principe de la détermination du statut principal par la résidence est générale et s'applique aussi bien à l'ethnie d'appartenance qu'au *fehitry*. Betsimisaraka en pays betsimisaraka les trois fils de Ramila sont sakalava en pays sakalava. Sur le plan du statut post-marital, la position de Ramila correspond à celle d'Indroa épouse de Poety et de la soeur de sa mère de l'espace résidentiel MF7 (plus haut). Dans les deux cas, les "maîtres de case" (*tompon-tragno*) sont des étrangers. La situation de Sidahy et de son épouse [91] est plus complexe:

Apparemment la case de Sidahy est située dans le même espace résidentiel Rafandrohôzana. Cela vrai actuellement ne l'était pas autrefois et le terrain sur lequel elle est construite la case de Sidahy et également celle de Vincent [90] et plus au nord celle de Dôdo [77] dont il vient d'être question sont situées en contrebas de la piste centrale sur une bande de terre pentue autrefois appropriée par les Zafin'i Sado. Il en résulte que les statuts des sites, des cases qui s'y trouvent et de leurs occupants *tompon-tragno* demeurent quelque peu ambigus ce qui explique que Dôdo, soit localisée au double titre Zafimihoatra (par son père) et Zafin'i Sado (par sa mère). Sidahy est un peu dans la même situation dans le sens où, théoriquement installé sur une terre Rafandrohôzana, il l'a en fait achetée à un ami qui, s'il n'a jamais vécu à Amboditononana est par sa mère (soeur de Zaman'i Toto) affilié au *fehitry* Zafin'i Sado.²⁷ Cette situation passablement compliquée au départ le devient davantage par la suite lorsque Sidahy épouse une fille du même Zaman'i Toto qui, par son père aurait des droits sur le même site..

La situation produite est comparable à celle qui prévaut sur l'espace résidentiel (MF4) avec l'enchevêtrement de ses occupants Marofotsy et descendants de Tsianaloka qui, lorsqu'ils sont issus d'intermariages, peuvent se considérer les uns et les autres comme *tompon-tragno* et se trouvent par là dans l'impossibilité de définir leur statut post-matrimonial. Nul n'est en mesure de prévoir ce qui passerait en cas de divorce. Vraisemblablement Sidahy qui, de toute façon ne peut être regardé comme "suiveur de femme" (*mpanara-biavy*), aurait la possibilité de rester là où il est et de s'y remarier. Une situation absolument nouvelle qui ne manquerait pas de poser la question tout aussi nouvelle d'une liquidation de la communauté ou, à défaut d'un partage peu praticable, de dédommagements. Avec les cas signalés d'achats et des ventes de sites dans l'espace Zafimihoatra celui de Sidahy confirme la nouvelle tendance qui tend à se banaliser dans les milieux jeunes et peut représenter dans le village une douzaine de cas dont les gens gênés par leur anormalité évitent de parler. L'émergence dans les villages d'une propriété conjugale impensable il y a seulement quelques années²⁸ supprime avec la notion par définition individuelle de maître ou de maîtresse de maison (*tompon-tragno*) la possibilité d'en déduire les caractérisations viri- ou uxori-locales des résidences post-maritales d'Ego masculin ou du mari d'Ego féminin. Les terres des champs commençant à se vendre et à

s'acheter de la même façon cette nouvelle tendance sans aucun doute accélérée par le christianisme qui situe la propriété des terres non plus au niveau des lignées localisées des *fehity* mais au niveau des familles domestiques réduites ne peut, je le répète, que modifier fondamentalement la structure sociale.

LES STATUTS RESIDENTIELS DANS LES HAMEAUX D'ANKININANA ET D'AMBALAMANAKANA

En anticipant sur le prochain chapitre la singularité apparente des situations résidentielles des occupants des deux hameaux provient de ce que les terres sur lesquelles ils sont établis ne sont pas des terres d'héritages - *tany lôva* - mais des terres défrichées par Zafizanaka et Zava c'est à dire des terres créées - *tany hary* - dont il sont libres de disposer à leur guise.

Le hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana (ZI17)

Fig. 5.5: La situation du hameau de Zafizanaka.

Affilié au *fehity* Zafin'i Sandry Lavamartin vit uxori-localement sur la terre de son épouse Claire [131] qui, présentée actuellement comme Zafin'i Sandry²⁹ est en réalité Zafin'i Sira par son père André lui même enterré dans le tombeau Zafin'i Sira de la région de Mahambo de son père Rira un parfait étranger (*olon-kafa*) pour les Zafin'i Sandry. Claire tient le site et la case qui y est édifiée d'André qui l'avait lui même reçue en don (*fanomezana*) de Zafizanaka son demi-frère utérin. Cette terre qui pour son père était une terre *hary* est devenue pour Claire une terre *lôva* (de petit héritage - *lôva kely* -).

Soazafy II [130] qui, comme Claire est *tompon-tragno* à reçu la terre sur laquelle elle a construite sa case de Zafizanaka pour la raison que proche parente par le *fehity* Ravahoaka d'Ilapa et la lignée Maroantsaky de son épouse Soazafy I (fig. 3/6), elle l'avait accompagnée à Amboditononana. A nouveau elle ne tient pas plus ses droits de son ancien mari Tsimiava que Claire ne les tient de Lavamartin ou Marnette, (de l'exemple précédent), de Ramila. Ce dernier exemple est moins différent qu'il ne paraît puisque, comme les terres données, les terres achetées sont des terres *hary* appropriées individuellement. Dans les trois cas, le statut post-marital uxori-local des maris membres du *fehity*, est déterminé par celui de *tompon-tragno* de leurs épouses, de surcroît étrangères.

La situation de Tsimiava explique les statuts uxori-locaux de son fils Lavamartin et de son frère Tsimitavy [129]. Ce dernier, parce qu'il est né et a été élevé ailleurs, sans être considéré comme un étranger, n'est pas complètement reconnu comme originaire (*olo bak'eto*) du village.

Cette situation peu avantageuse explique les efforts de Tsimitavy pour retrouver un droit de Cité. Après plusieurs années de résidence et de participation actives à la vie de l'espace résidentiel et à celle du village Tsimitavy a organisé pour son père un rituel de *rasa hariagna* que, fin 1991 Zafizanaka en sa qualité de prêtre ancestral a conduit au village funéraire de Vohipatsy. L'exemple de Tsimitavy vérifie que, dès lors que toutes les conditions assurant l'accession à un statut ne sont pas exactement réunies, son acquisition ne va pas de soi et que - à la condition expresse qu'il y ait continuité de résidence - les efforts pour l'obtenir peuvent nécessiter plusieurs années. Zafizanaka ayant accepté que Tsimitavy réside dans son hameau sans pour autant lui faire don du site sur lequel est construit sa case, sa résidence peut être considérée comme néo-locale.

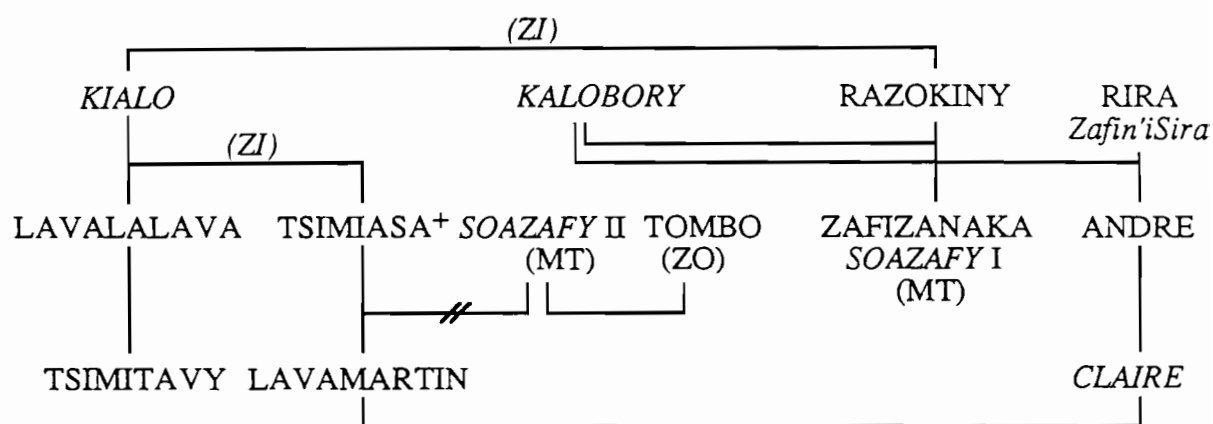


Figure 5.5: La situation du hameau de Zafizanaka

Le hameau Rafandrohôzana de Manakambahiny (RF18)

Tagnàna anaty ala ("village dans la forêt le hameau de Zava prêtre ancestral des Rafandrohôzana est, comme celui de Zafizanaka, établi sur une terre *hary* qu'il a défriché avec son père (étranger) mari de Delphine et Totozandry son demi-frère aîné utérin décédé:

Fig. 5.6: La situation du hameau de Zava.

Ce statut de terre créée (*hary*) appropriée individuellement a permis à Zava d'en donner une partie à Razamany son frère de sang (*fatidrà*). Plus connu sous le techtonyme de *baban'i* Betra (père de Betra) qui réside avec lui, Razamany est originaire du village de Tanambao II.

Lorsqu'il était arrivé à Amboditononana Razamany était mariée avec Deny dont il ne tarde pas à divorcer. Deny épouse alors Totozandry qui venait de se séparer de la mère de son fils Velombanio et de sa fille Rozaha [92 et 94]. De l'union avec Totozandry naît un fils qui vit toujours avec elle [132] et son dernier mari, également un étranger au village qui vit chez elle uxori-localement. A nouveau seul le statut *hary* de la terre qui donne à Deny la qualité *tompon-tragno* lui a permis après la mort de Totozandry de se remarier tout en restant sur place ce qui aurait été impensable si elle avait vécu sur une terre d'héritage (*lôva*) de son ancien mari.

Dans la même situation Razamany qui vit seul dans la case voisine [133] aurait pu, s'il l'avait désiré, se remarier.

LES GROUPEMENTS D'ACTIVITE *AMPEHIKELY*

Le premier jour de mon arrivée à Amboditononana un contremaître d'agriculture en poste dans le village m'a dessiné une carte de l'implantation des *fehity* en la décrivant en termes de groupements d'activité ou d'*ampehikely* et en notant pour chacun les noms de leurs chefs (*sefon'ampehikely*). Je ne reproduis pas ce dessin qui fait apparaître le modèle idéal ancien d'une correspondance à peu près parfaite entre les idées de *fehity*, de *tokotany* et d'*ampehikely* de la figure 3.1 qui n'existe pratiquement plus et me limite ici à un rappel de l'évolution historique des formes et du concept d'*ampehikely* depuis le début du siècle et à un exposé des conceptions actuelles. Le mot *ampehikely* n'est pas employé dans dans d'autres régions betsimisaraka dont celle voisine de Soanierano-Ivongo où les gens parlent simplement de *fehity* et de *tokotany*. Tous les habitants adultes du village vivant avec leur conjoint ou seuls sont affiliés à des *ampehikely*. Les membres des *ampehikely* ne sont pas les individus mais les ménages correspondant aux cases d'habitation représentées par les maris quelques soient leur statut post-marital. Les hommes vivant seuls font partie de l'*ampehikely* mais les femmes isolées sont rattachées à la case des personnes qui s'en occupent. Les *ampehikely* sont identifiés par le nom d'un *sefon'ampehikely* : d'un chef d'*ampehikely* qui est toujours un membre influent *olo-maventy* de son *fehity*. S'agissant d'activités de tous les jours les chefs d'*ampehikely* n'appartiennent généralement pas à la génération la plus ancienne intermédiaire entre les vivants et les morts dans laquelle se recrutent les prêtres ancestraux. Ainsi pour les *fehity* Zafin'i Sandry et Rafandrohôzana Todilahy et Manahirana sont *sefon'ampehikely* tandis que Zafizanaka père du premier et Zava demi-frère du père du second en sont les prêtres ancestraux.

Lors de mon séjour les réunions des responsables d'*ampehikely* dans la grande cuisine en arrière de la maison de Manahirana se multipliaient. Les *ampehikely*

prennaient de plus en plus de relief par rapport aux *fehity* voire par rapport aux ensembles résidentiels *tokotany* qu'ils font fréquemment éclater (cf. fig. 12.4). Dans le Bas-Maningory le concept est d'autant plus difficile à préciser que les *ampehikely* en pleine évolution me semblent prendre de plus en plus d'importance avec, outre les habituelles tâches agricoles les nécessités d'entretien de trois retenues d'eau avec chacune un responsable qui alimentent le réseau d'irrigation qui couvre le terroir d'Amboditononana et celui des villages voisins.

L'EVOLUTION DES AMPEHIKELY

Au début du siècle les hameaux ou camps de brûleurs de forêt regroupés et sédentarisés formèrent les quartiers *ampehikely* (petits *ampehy*) des nouveaux villages administratifs quelquefois appelés *ampehibe* avec par *ampehikely* des effectifs de vingt à trente personnes répartis en une dizaine de cases, ces nombres comprennent les membres des *fehity*, leurs conjoints plus quelques dépendants ou isolés. A cette époque les *ampehikely* correspondent exactement aux espaces résidentiels d'aujourd'hui à ceci près qu'ils ne sont pas éclatés comme le sont le plus souvent les *tokotany* actuels. Par la suite les trois notions de *fehity*, d'*ampehikely* et de *tokotany* vont se dissocier. Depuis une trentaine d'années le concept s'est considérablement transformé et il est rare que les *ampehikely* conservent leurs anciennes caractéristiques.

Jusqu'aux années 60 la correspondance entre les *fehity*, les *tokotany* et les *ampehikely* est maintenue. La différence entre les deux concepts tient à ce que les membres des *fehity* peuvent résider dans différents villages alors que les membres des *ampehikely* ne peuvent résider que sur les sites *tokotany* correspondant aux *fehity* auquel correspond leur *ampehikely* d'affiliation. Cela est exprimé de plusieurs manières: "*fehity miparitaka an-tanagna maro*": "les (membres des) *fehity* sont dispersés entre plusieurs villages", l'*ampehikely* auquel on est affilié ne peut se trouver que dans le village de résidence: "*eto an-tanagna fo*" ("ici, au village seulement") enfin plus explicitement avec la cassure de voix et la pause caractéristique: "*fehity an-tanagna, ampehikely*": les *fehity* au village (ce sont les) *ampehikely*". En résumé les affiliations aux *ampehikely* sont exclusives; le changement d'*ampehikely* implique l'abandon de l'ancien pour le nouveau. Après les années 60 l'évolution se précipite et les *ampehikely* accentuant leur caractère de groupements d'activité et de sous-ensembles villageois se détachent à la fois des *fehity*, de la parenté et des sites résidentiels (*tokotany*) pour devenir des groupements d'activité et/ou des sous-ensembles villageois organisant autour d'un noyau de proches apparentés par l'ancestralité - c'est à dire le *fehity* - et de leurs conjoints, des parents par la parentèle ou des alliés des uns ou des autres, voire, de parfaits étrangers. Cette évolution est l'une des conséquences de la sédentarisation du début du siècle, de la raréfaction et du renchérissement des terres et de l'orientation des membres des *fehity* originaires possesseurs de la plus grande partie des terres vers des cultures commerciales qui exigent avec un changement des méthodes d'agriculture une main d'oeuvre abondante. Actuellement le préalable le plus important mis en avant pour l'affiliation aux *ampehikely* est la capacité de *mahay miaraka*: lit. de "savoir être ensemble". Cette nouvelle conception insistant sur le caractère instrumental des *ampehikely* les divorce des idées de parenté et/ou de commune résidence, pour les concevoir comme des unités de travail collectif agissant à l'intérieur du cadre des *fehity* mais également, lorsqu'il s'agit de l'entretien des réseaux d'irrigation alimentés par les trois barrages communs à Amboditononana et aux villages voisins, à l'intérieur de la communauté villageoise d'où des réunions formelles avec parfois la rédaction (de la main de Manahirana ou de son fils) de procès verbaux qui contribuent à changer totalement les conceptions :

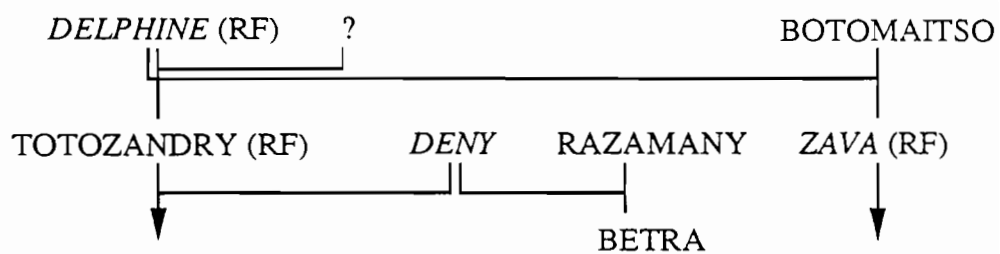


Figure 5.6: La situation du hameau de Zava

"Ny ampehikely kosa iray petsapetsa sy mitovy tanjona ka manaiky ifampifehy na dia tsy ampihavagna an'ireo ologno izay mitarika..": "Les ampehikely ce sont des gens d'un même lieu avec les mêmes objectifs qui acceptent de se lier réciproquement, mêmes s'ils ne sont pas apparentés à ces gens (les chefs d'ampehikely) qui les dirigent".

La traduction suit exactement le sens des mots malgaches qui avec les emplois de causatifs et de réciproques permettent une grande précision. Désormais la notion d'ampehikely est dissociée de celle des groupements résidentiels de proches parents par le fehitry et des groupes de co-héritiers correspondant aux unités d'héritage étudiées dans le prochain chapitre fondements des conceptions betsimisaraka de la structure sociale. En leur donnant les moyens de leur autonomie la nouvelle tendance favorise plus avant l'émergence des familles conjugales. Cependant, dans le même temps que les familles conjugales qui par leur qualité de *tompon-tany* ont accès à des superficies suffisantes de terres acquièrent une autonomie par rapport à leurs fehitry d'appartenance, celles moins favorisées la perdent en étant contraintes à s'affilier à des ampehikely *tompon-tany* puissants qui, de plus en plus, regroupant leurs dépendants ne sont rien d'autre que l'expression de phénomènes de clientèle.

LES CONCEPTIONS ACTUELLES

Il est pratique par souci de clarté de rapprocher, voire d'associer les noms des ampehikely aux noms des fehitry de leurs responsables ce qui donne l'impression d'une certaine assimilation ainsi : responsable d'ampehikely: Manahirana = fehitry Rafandrohòzana, responsable d'ampehikely Todilahy = Zafin'i Sandry etc. En réalité ce type d'assimilation n'est pas acceptable et jamais les gens ne parlent d'ampehikely Rafandrohòzana, d'ampehikely Maroantsaky ou autre, ce qui ne les empêche d'affirmer une correspondance entre le nombre de fehitry et le nombre d'ampehikely :

"fehitry ao an-tagnàna sivy. ampehikely.. sivy": "il y a neuf fehitry au village, (donc, il y a) neuf ampehikely"

A la question "peut-il y avoir plusieurs ampehikely dans un fehitry la réponse est "non" ce que le cas du fehitry Marinkely organisés en deux ampehikely dément immédiatement. S'agissant d'un arrangement pratique ce détail ne gêne pas les gens. Il reste que les membres des différents fehitry divisés en groupes de co-héritiers et ayants droits sur un même patrimoine forment le noyau ou même le corps des ampehikely. Ceci admis les deux notions ne sont pas confondues :

"Ampehikely sy ny fehitry na raza sambihafa. izany hoe.. fehy foto-teny n'azy...
fehitry.. taranaka

Ampehikely tsisy ifandraisana an-drazagana.."

"Les ampehikely et les fehitry ou raza c'est différent, ça veut dire que.. c'est fehy (lien) qui est la racine de ce mot.

Le fehitry ce sont les descendants,

Pour l'ampehikely il n'y a pas de lien réciproque par l'ancestralité..

La dernière phrase est vérifiée par les listes des membres des ampehikely que les gens énumèrent en termes de parenté, d'alliance, ou s'agissant d'étrangers (*vahiny*) de non parenté :

"Ny ampehikely dia ny fikambanana ireo olo akaiky indrindra: reny, ray, zama, ray aman-dreny, rahalahy sy anabavy, zanaka, vinanto, rafozana, valilahy, ragnao"

"*L'ampehikely* c'est un groupement de gens très proches: mère, père, oncle maternel, notables, frère, soeur, enfants, gendre ou bru, beaux parents, beaux frères, belles soeurs."

Immédiatement à la suite l'affirmation marquant définitivement l'évolution du concept :

"*misỳ ologno tsy havagna.. vahiny aza anisan'ny ampehikely*" "il y a (dans les *ampehikely*) des gens qui ne sont pas des parents, même les étrangers (*vahiny*) sont au nombre (des membres) de l'*ampehikely*"

Les interlocuteurs s'accordent sur le caractère localisé des *ampehikely* ce qui implique que, pour en faire partie, il est nécessaire de résider là où ils se trouvent:

"*Ampehikely eto an-tagnàna fo.. na zanak'olo eto raha an-tagnàna hafa tsy ampehikely eto izy...*"

"Les *ampehikely* c'est seulement au village, les gens d'ici lorsqu'ils sont dans un autre village ne font pas partie des *ampehikely* d'ici"

La composition très souple des *ampehikely* peut varier suivant les tâches mais lorsque ils ont été désignés les gens doivent accomplir eux mêmes les tâches dont ils sont chargés et ne peuvent pas comme dans certaines formes d'entraide traditionnelle payer quelqu'un pour faire le travail à leur place. Ces précisions et les idées des gens montrent que les *ampehikely* correspondent assez bien à ce que Murdock a appelé un *compromise kin group*, une sorte d'unité mixte tout à la fois de descendance, de parenté (indifférenciée) et de résidence dont, au delà de la composition, le caractère discret résulte de la volonté d'association et de l'esprit d'entente - du *fiavanana* - qui les anime:

"*Ny ampehikely kosa iray petsapetsa sy mitovy tanjona ka manaiiky ifeheziny.. misỳ fiavanana. fikambana ny ampehikely..*

"L'*ampehikely* ce sont aussi des gens de même origine et de même but/intention (*tanjona*: cap à suivre) qui acceptent de se lier.. il y a (l'entente) du *fiavanana*, l'*ampehikely* c'est une association.."

Plus important les *ampehikely* sont des entités collectives organisées sous la direction de chefs (*sefo*) d'*ampehikely* énumérés dans le tableau 4.2 qui n'appartiennent pas à la génération la plus ancienne dans laquelle se recrutent les prêtres ancestraux (*a)mpijôro* (cf. plus haut). Représentés par leurs "chefs" les *ampehikely* peuvent également par n'importe lequel de leurs membres, généralement un aîné, agissant en qualité de *tangalamegna*, un terme à connotation religieuse qui revêt dans la région le sens de porte-parole.³⁰ A Madagascar le religieux n'est pas dissociable des activités instrumentales et notamment des travaux liés à l'agriculture dont les séquences et aussi les tempo sont ritualisées et, cette responsabilité n'incombant pas au chef d'*ampehikely* à moins qu'il n'agisse en qualité de *tangalamegna* revient à ce dernier. A condition que le prêtre ancestral du *fehity* dont les membres forment le noyau de l'*ampehikely* ne soit pas présent, la personne agissant en qualité de *tangalamegna* peut faire le *jôro*: invoquer les ancêtres. Dans les cas étudiés la personne agissant en qualité de *tangalamegna* était membre du *fehity* formant le noyau de l'*ampehikely* et, qui plus est, du *fehity tompon-tany*. Les *tangalamegna* interviennent pour tous les rituels agricoles notamment des rituels de présentation des prémices *petra-dango* aux ancêtres conduits sur *toby finomana* établis sur l'emplacement des premiers champs de riz de brûlis (*jinja*) qu'ils sont censés avoir

"ouverts". Ils peuvent également évoquer les ancêtres devant l'autel collectif au centre du village.

Nous avons vu dans le chapitre quatre que c'est également devant cet autel que le prêtre ancestral *tompon-tany* (Zafizanaka en l'occurrence) représentant la collectivité villageoise s'adresse à l'ensemble des ancêtres du terroir également sans aucune référence aux *fehitry* formés par leurs descendants. Comptant sur la protection des ancêtres du lieu, il est normal que les participants participent à l'entretien de leurs tombeaux en payant notamment leur part de contribution *rasa tsigny*. Tout le monde se souvient qu'Indianambininy et Tsianaloka ont contribué à l'entretien de la maison funéraire dans laquelle sont inhumés les ZafiSoahariagna ancêtres des actuels Rafandrohôzana. Dès lors que les gens oublient que ceux qui ont versé des contributions les ont versées au titre de membre de l'*ampehikely* et non pas de membre du *fehitry*, cela peut occasionner des confusions qui se sont produites pour Tsianaloka que certains considèrent comme membre avant la lettre³¹ du *fehitry* Rafandrohôzana.

Je ne m'étends pas davantage sur cette question des *ampehikely* qui en dépit des différences de statut et de richesses qu'elle recouvre me semble par le dépassement de la parenté d'ancestralité préfigurer une évolution que je pense souhaitable vers de nouvelles formes de sociabilité. Je reviendrai dans le dernier chapitre de l'ouvrage sur la composition des *ampehikely*.

NOTES

- ¹ Une expression sans traduction en betsimisaraka et, à ma connaissance en malgache, les ayants-droits étant les enfants et petits enfants des co-héritiers *mpiara-mpandôva*.
- ² Les habitations sont occupées par des couples ou par des personnes seules soient dans quelques rares cas que malades, infirmes ou pour quelques autres raisons elles ne l'aient jamais été, soient que divorcées ou veuves elles ne le soient plus et ce provisoirement ou définitivement. Il s'agit d'hommes très vieux décidés à vivre seuls ou de femmes âgées, l'équivalent des *ampela bantoise* de l'Androy qui en pays betsimisaraka simplement "fatiguées" (*efa reraka*) de vivre maritalement préfèrent rester seules. Fin 1991 102 des 135 cases d'Amboditononana étaient habitées par des familles conjugales réduites aux couples et à leurs enfants et 35 cases par des personnes seules. Pour les cases occupées par des couples mariés, 24 étaient habitées par des conjoints mariés "dans le village" c'est à dire tous deux "originaires" (*tompon-tagnana*) du village et 70 par un seul des conjoints - invariablement le mari ou l'épouse maître(sse) de maisonnées (*tompon-tragno*) - originaire du village. Seules 4 cases sur les 135 étaient occupées par des personnes étrangères au village.
- ³ Je les prendrai en considération dans le chapitre onze sur l'alliance
- ⁴ Le vocabulaire traditionnel est cependant toujours employé même si la paroi ouest appelée *ampatagnambany* (au bas du foyer - *fatagna* - effectivement disposé dans cette direction immédiatement à droite de la porte en entrant, peut s'ouvrir indifféremment sur n'importe quelle des autres directions. La paroi est appelée *amboniloha* (lit. au dessus de la tête) et les parois nord et sud sont respectivement appelées *agnindragna* et *andohakatagna*. Traditionnellement le lit (*kitrara*) est disposé contre la paroi sud. Le terme *amboniloha* est couramment employé pour les parois est des maisons funéraires toujours régulièrement orientées mais il ne peut être question d'utiliser le terme *ampatagnambany* pour la paroi ouest puisque - les contes et proverbes nous l'apprennent - les morts ne disposent pas du feu prérogative des vivants.
- ⁵ *Manakam/bahiny* signifie "qui barre la route ou fait obstacle aux étrangers", est un nom de village ou de lieu très commun dans l'ensemble de Madagascar qui illustre parfaitement les sentiments et l'attitude que les gens du lieu ressentent à l'égard des étrangers *vahiny* qu'ils ne connaissent pas.
- ⁶ Voir plus loin la coutume du *manasa rapaka*.
- ⁷ Marolahy a succédé dans cette fonction à son frère qui résidait effectivement à Ambatomipaka et le *fehity* dont il est prêtre ancestral est celui du père de son père (Mahatody fig. 4/3) qui est également le père de l'épouse de Manahirana. Un cas qui à nouveau illustre avec les affiliations multiples le caractère résolument cognatique de la structure sociale et relativise la notion utile parce que généralement opérante de *fehity* d'appartenance principale.
- ⁸ De par la règle d'exogamie des *fehity*.
- ⁹ Prêt ou don leur permettant de vivre, (une autre raison des appropriations au niveau des couples conjugaux).
- ¹⁰ Il n'y a dans ce domaine aucune obligation et rien qui rappelle une pratique du levirat ou de polygynie sororale.
- ¹¹ Distinct de celui du village, fig. 3.6.
- ¹² D'une lignée différente de celle des occupants Maroandambagna de l'espace résidentiel MD1.
- ¹³ Ce pour des raisons différentes, cf. dernier sous-chapitre sur les interdits de la parenté et de l'alliance du chapitre onze.
- ¹⁴ Dont Soba chef de l'un des deux *ampehikely* Marinkely. Mano le cathéchiste catholique et Marintsoa épouse de Belalahy.
- ¹⁵ Convictions manifestées par la fonction de Mano (ci-dessus) autant que par les mariages légaux et religieux de plusieurs d'entre eux.
- ¹⁶ Un père Zafin'i Sado ou d'ascendance Zafin'i Sadi différent de celui de Volanosy. Si le père avait été le même le mariage de Volanosy et de Zaman'i Toto n'aurait pas été possible.
- ¹⁷ Il existe cependant dans l'ouest sakalava des *fatidra* entre époux, mais dans ce cas la relation époux précède celle de germains de sang.
- ¹⁸ En l'occurrence Martine devrait obtenir en premier lieu l'autorisation de Zava le prêtre ancestral et de Manahirana le chef d'*ampehikely*.
- ¹⁹ Ou, plus exactement, de la pièce de la maison funéraire que les Zafimihoatra partagent avec les Zafin'i Sandry et les Rafandrohòzana.
- ²⁰ A commencer par Sondry le prêtre ancestral oncle maternel de Belalahy.
- ²¹ Il existe deux Tovolahy, le Tovolahy Rafandrohòzana aujourd'hui décédé et le Tovolahy Maroandambagna dont il est question qui vit sur l'espace résidentiel Zafin'i Sado.

- 22 Je rappelle que les trois lignées constitutives des deux *fehity* Maroantsaky et Maroandambagna s'intermarient ce qui, de l'avis de certains remet en cause la qualité de *fehity* qu'ils s'attribuent.
- 23 Ces deux exemples confirment que ces deux *fehity* qui autorisent les mariages entre leurs membres appartenant à différentes branches transgressent la règle commune d'exogamie.
- 24 Fin 1991 Jeanneline et Tasoaline partagent la même case.
- 25 Je renvoie à l'exemple de Todilahy du chapitre quatre.
- 26 Du *fehity* Ravahoaka d'Ilapa.
- 27 Il prétend l'avoir reçue en don (*fanomezana*).
- 28 Elle est développée en ville où les résidences des gens venus des villages sont le plus souvent néo-locales,
- 29 Ce qui est quelque peu absurde du fait de la règle - respectée - d'exogamie de *fehity*, qu'à l'exception des Maroandambagna tous respectent.
- 30 Dans le sud du pays betsimisaraka le terme de *tangalamegna* interchangeable avec celui de *mpijôro* désigne les prêtres ancestraux.
- 31 Du vivant de Tsianaloka le *fehity* Rafandrohôzana n'existait pas.

CHAPITRE SIX

LES UNITES *LOVA RAIKY* ET LA PARENTE PAR LES TERRES

"ny tany manaraka ny fehitra na karaza satria ny fizaran-tany dia miainga amin'ny alalan'ny fandôvana": "la terre ça suit les fehity ou les karaza parce que les partages de terre se font par l'intermédiaire des héritages."

Un interlocuteur de Fénérive expliquait en français que "...les terres étaient divisées en *fehity*...que c'était les terres qui donnaient les *fehity*... que les personnes appartenant aux *fehity* étaient celles qui les occupaient ou qui y avaient accès".¹ Le chapitre précédent introduit directement à ce chapitre sur la parenté par les terres ou par le patrimoine ou, en raccourci, sur la parenté patrimoniale. L'accès aux terres est largement déterminé par l'appartenance ou la non appartenance aux *fehity tompon-tany* qui par les différences des statuts explique les différentes modalités d'accès aux terres et les différences de richesse, les habitants du village qui ont beaucoup de terres étant riches, ceux qui en ont peu ou pas pauvres. Je reviendrai sur cet aspect dans le dernier chapitre de l'ouvrage. Je discute des catégories locales des terres appropriées et non appropriées ce qui permet après avoir présenté la structure foncière du terroir d'Amboditononana de décrire les divisions et partages des terres d'héritage - *tany lôva* - entre les différents *fehity* et, à l'intérieur de chacun d'eux entre les différents groupes de co-héritiers et de co-ayants-droits constituant, avec les patrimoines auxquels ils ont accès autant d'unités patrimoniales *lôva raiky*. Je traite à la suite:

- du *fehity* Rafandrohôzana qui groupe les descendants de l'ancêtre d'autrefois Seviry vivant d'une manière permanente au village ou y maintenant leurs droits par le paiement de leurs contributions de *rasa tsigny* à l'entretien de la maison funéraire de Vohipatsy et/ou aussi par de fréquentes visites au village notamment lors des récoltes,
- du *fehity* des anciens dépendants Marinkely dans ses rapports avec deux des trois lignées de descendance distinctes du *fehity* Maroantsaky correspondant à des groupes de co-héritiers et d'ayants droits et formant avec les patrimoines auxquels ils ont accès autant d'unités d'héritage appelées *lôva raiky* ce qui me permettra sans multiplier les exemples de dire un mot des autres *fehity*.

Ces données me permettent pour terminer de systématiser les concepts patrimoniaux betsimisaraka.

LES TERRES APPROPRIÉES ET LES TERRES NON-APPROPRIÉES

Les ancêtres et notamment les ancêtres lonjo-be que j'ai appelé fondateurs "ouvrent les terres" à eux mêmes et à leurs descendants et, par la même les "ferment", c'est à dire les interdisent à tous ceux qui ne sont pas leurs descendants.² Dans toute la région du Bas-Maningory les gens distinguent les terres appropriées héritées des

ancêtres (*tany lôva*) des terres "créées" ou acquises à titre personnel (*tany hary*, ou simplement *hary*) des terres non appropriées. Les premières comprennent

- les terres d'habitation du village,
- les terres cultivées ou provisoirement en jachère qui appartiennent aux membres vivants des *fehitry* du village,
- les terres couvertes de lambeaux de forêts qui, parce qu'elles entourent les tombeaux des ancêtres sont métaphoriquement regardées comme leurs vêtements - *simbo* - ou les vêtements de leurs tombeaux (*simbon-drazana* ou *simbon-tragnony*).

Aux terres appropriées par les vivants ou par les morts s'oppose la grande catégorie des terres non appropriées que plusieurs interlocuteurs ont appelées *tavy*, un terme qui dans la région ne désigne pas seulement les terres de colline où se pratique la culture itinérante de brûlis, mais également les terres libres susceptibles d'être mises en culture par défrichement pour les terres de colline ou par leur bonification en rizières pour les terres de vallées ou de marécages.

Fig. 6.1: les catégories locales des terres appropriées et non appropriées.

Les terres de colline ou de vallée couvertes autrefois de forêt et aujourd'hui de broussailles sont le domaine des puissances invisibles *tsignin-tany* ou *hiagnan-tany* dangereuses pour les humains les premières par leur malévolence naturelle, les secondes, sources de vitalité et de fertilité, par la force brute incontrôlée qui les caractérise. Les terres non appropriées sont appropriables par le travail humain à la condition que les rites destinés à apaiser les entités naturelles qui les possèdent soient accomplis. Dans la mesure où les humains les négligent, ces entités peuvent non seulement causer la ruine des récoltes et la perte du cheptel des transgresseurs mais encore les atteindre eux-mêmes, leurs proches parents ou leurs descendants. L'appropriation de terres qui jusqu'alors ne le sont pas exige l'accomplissement de deux rites successifs. Le premier, le *fanalan-tsignin-tany* vise comme son nom l'indique à "enlever les *tsigny* de la terre" qui, ayant reçu leur dû après qu'on leur ait offert du miel et de l'alcool (*toaka*), sont priés - sans ménagement - de déguerpir. Le deuxième rite du *mangata-tany*, de la "demande de terre" qui théoriquement doit précéder le défrichement et la plantation "ouvre" la terre en en faisant prendre possession par les ancêtres³ qui, entre les forces naturelles incontrôlées qui la possédaient et leurs descendants interposent la puissance positive de leur *hasigny*. Le rite du *mangata-tany* qui doit précéder le défrichement et la plantation de la terre comporte obligatoirement le sacrifice d'un zébu et l'érection d'un poteau branchu *fisokigna* et exige la participation:

- du prêtre ancestral (*ampijôro*) du *fehitry* du demandeur, qui accomplit les rites,
- de ce dernier qualifié de "demandeur de terre" (*ampangata-tany*) accompagné des membres de son *fehitry* et/ou de son *ampehikely*,
- des membres de la communauté villageoise: "ceux qui regardent" qui vont être les témoins (*vavolombelona*) de la prise de possession.

Depuis les années 70 les rites du *fanalan-tsignin-tany* tendent à être ignorés, en revanche aussi longtemps qu'il y a des terres libres disponibles les gens, à moins que comme Soba [36] le catéchiste catholique ils veuillent faire de leur refus un acte symbolique, respectent ceux du *mangata-tany* pratiqués aussi bien sur les terres de collines défrichées au couteau d'abattis puis mises à feu que sur les terres de bas

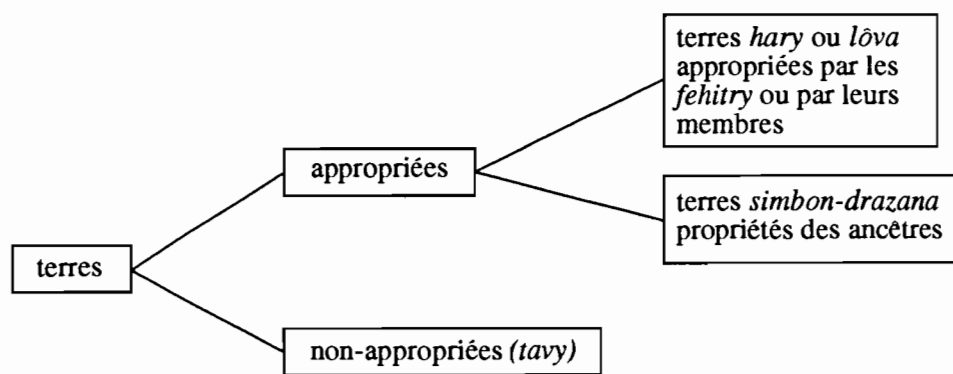


Figure 6.1: Les catégories locales des terres appropriées et non appropriées

fonds ou de marécages transformées en rizières (*horaka*). La première action est appelée *mitevvy ala*: "couper/débiter et brûler la forêt" (même s'il ne s'agit que d'une couverture de broussailles), la seconde qui consiste à façonner les rizières à l'aide de bêche *angady*, *tombak'horaka*. Lors de mes séjours le dernier rite de demande de terre avait été accompli par Zaman'i Toto [53] le doyen du *fehivry* Zafin'i Sado sur un lieu qui, depuis est précisément appelé: "*Am-pisokigna*: "à l'endroit du *fisokigna*":

Fin 1989, depuis deux saisons Zaman'i Toto cultive en maïs et en manioc une terre de colline qu'il avait défrichée sans avoir accompli les rites appropriés. Plusieurs indices l'inquiètent et il consulte un spécialiste de la possession *tromba* qui découvre que les *tsignin-tany* dépossédés de la terre défrichée sont sur le point de le frapper. Zaman'i Toto demande à son fils Imbeloma prêtre ancestral du *fehivry* de procéder immédiatement au rite de la demande de terre qui permet sans danger d'en prendre possession. Imbeloma accompagné de son père, des Zafin'i Sado et des représentants des autres *fehivry* du village, se déplace sur le lieu du défrichement où un zébu est sacrifié. La viande est consommée sur place et la tête est fichée sur la fourche du poteau sacrificiel *fisokigna*. Les *tsignin-tany* sont apaisées et, ce qui est tout aussi important, le rite donne à la terre défrichée par Zaman'i Toto qui, jusqu'ici n'était qu'une terre individuelle, *tany hary* ou simplement *hary*, vocation de devenir, après sa mort, une terre d'héritage *tany lôva* appropriée au niveau du *fehivry* Zafin'i Sado et transmissible à ses enfants.

Pour que cela soit possible, il est encore nécessaire - ce que Zaman'i Toto a réalisé par la suite, que le champ défriché soit planté de "cultures qui durent" (*volvy maharitra*): girofliers ou arbres fruitiers (manguiers, jacquiers, letchis). Les terres supportant les autres cultures non permanentes demeurent la propriété des entités naturelles qui, suivant une expression de Faublée, les hantent. Parmi ces cultures d'abord le riz sec - à preuve les rites décrits par Lahady pour les terres ancestrales (*simbon-drazagna*) par définition déjà appropriées qui accompagnaient la réouverture et la fermeture des champs de riz sec de brûlis *-jinja* - (Lahady: 66) et également avec le manioc ou le maïs, les plantations de bananiers, qui pourtant cultivées année après année ne sont pas davantage considérées comme des cultures perennes. La production de riz sec sur brûlis étant négligeable dans le village⁴ les rites décrits par Lahady ont complètement disparu à Amboditononana. L'exemple de Zaman'i Toto illustre la souplesse et l'adaptabilité des rituels, celui décrit qui ne précède pas mais suit les premières plantations est quelque peu intermédiaire entre les rites de "demande de terre" et les anciens rites de réouverture des défrichements sur des terres déjà appropriées. De surcroît il a nécessité l'intervention d'un spécialiste de la possession *tromba*.⁵ Les rites peuvent également être interprétés comme marquant avec l'humanisation de la terre, un transfert de sa propriété des entités naturelles aux humains. Aussi longtemps que le rite collectif du *mangata-tany* n'a pas été accompli, la terre *hary*: "créées (par le travail de son auteur)" demeure une terre libre, non humanisée et, par là, toujours possédée par les entités naturelles qui la hantent. Pour constituer une terre d'héritage elle doit être définitivement appropriée au niveau du *fehivry* ce que seul l'accomplissement du *mangata-tany* peut réaliser. Désormais potentiellement terre d'héritage, la terre *hary* de Zaman'i Toto qui sera directement transmise à ses enfants (et non à ses petits enfants) ne constitue pas, pour cette raison une terre *lôva be*: de "grand héritage"⁶ mais, j'y reviens, une terre *lôva kely*: de "petit héritage". Pour des raisons de clarté, j'ai dans les descriptions qui précèdent séparé les phases proprement matérielles ou instrumentales du défrichement et de la plantation des terres des phases rituelles; en réalité désignées les unes et les autres par le même terme de *asa* - "travail, action sur le monde extérieur visible ou invisible", elles sont indissociables et ne vont pas les unes sans les autres.

LA CREATION DU TERROIR D'AMBODITONONANA

Le chapitre trois a montré que l'histoire du peuplement de la région d'Amboditononana indissociable de l'appropriation des terres explique la structure sociale actuelle qui reste fondée sur l'ancienne opposition des *fehitry* originaires et maîtres de la terre *tompon-tany* et de ceux formés par les descendants de leurs anciens dépendants d'origine servile ou libre. Transmises de génération en génération les terres "créées" par les *tompon-tany* avec l'aide de leurs dépendants qui en ont reçu une part constituent le patrimoine ancestral de leurs descendants les uns et les autres constitués depuis en *fehitry*. Les *fehitry tompon-tany* et, tout particulièrement, les Rafandrohôzana descendants des anciens ZafiSoahariagna et les Zafin'i Sandry qui sont *tompon-tany* également dans le sens de "maîtres du pays", capitalisent le maximum d'atouts, des atouts certes matériels en commençant par les terres, mais, aussi tout important, atouts symboliques qui dérivent de leur "bonne" ancestralité.⁷ Les *fehitry* formés par les descendants de leurs dépendants d'origine servile ou libre qui tiennent d'eux les terres sur lesquelles ils vivent, sont beaucoup moins avantagés. La raréfaction des terres - (à partir des années 60 toutes les terres appropriables peuvent être considérées comme appropriées) ne modifie en rien la situation initiale, et, au contraire, a pour effet d'augmenter le capital de richesse et de prestige des *fehitry* bien pourvus et, en contraste, d'aggraver la situation précaire de ceux qui, n'en ont pas suffisamment. Cette situation force à des ajustements qui jouant dans le même sens favorisent la stabilité des premiers et accroissant la mobilité des seconds. La diversification des cours de vie individuels fait éclater les *fehitry* au niveau des groupes de germains ce qui ne peut que modifier profondément les structures sociales. Les "originaires" (*tompon-tany*) descendants des ancêtres qui les premiers ont ouverts les terres à la culture, occupent une position de médiateurs qui, quelle que soit leurs origines servile ou libre, oblige les autres habitants à passer par leur intermédiaire. Cela est patent à l'occasion des rituels de présentation des prémices de riz (*petra-dango*) brièvement décrits dans le chapitre quatre conduits sur les *toby finomana* toujours établis sur l'emplacement des premiers champs de riz sec défrichés par les ancêtres. Un regard sur les deux figures⁸ du terroir d'Amboditononana confirme que les lieux de dépôt des prémices se trouvent invariablement sur les terres des *fehitry* originaires dont, par la même occasion, ils attestent de cette qualité. Confirmant l'ethnographie des chapitres précédents la première localise les terres du *fehitry* Rafandrohôzana et des descendants actuels de leurs dépendants, d'une part les Marinkely et la famille de Tsianaloka, d'autre part après la création d'Amboditononana les salariés Maroantsaky et Maroandambagna formant aujourd'hui plusieurs groupements de descendance distincts sans relations généalogiques les uns avec les autres mais correspondant en revanche à des ensembles patrimoniaux distincts liés à des patrimoines fonciers différents:

Fig. 6.2: La situation foncière des Rafandrohôzana et de leurs dépendants anciens et plus récents.

Le détail des divisions des terres Rafandrohôzana, de leurs anciens dépendants Marinkely et descendants de Tsianaloka et de leurs anciens salariés Maroantsaky et Maroandambagna sera repris dans les figures 6.5 et 6.10. La seconde figure localise les terres des autres *fehitry*: les Zafin'i Sandry avec leurs dépendants Zafin'i Sado, les Zafimihoatra, enfin les Marofotsy et leurs protégés les Ravahoaka d'Amboditononana complètement détachés de leur *fehitry* d'origine dit d'Ilapa:

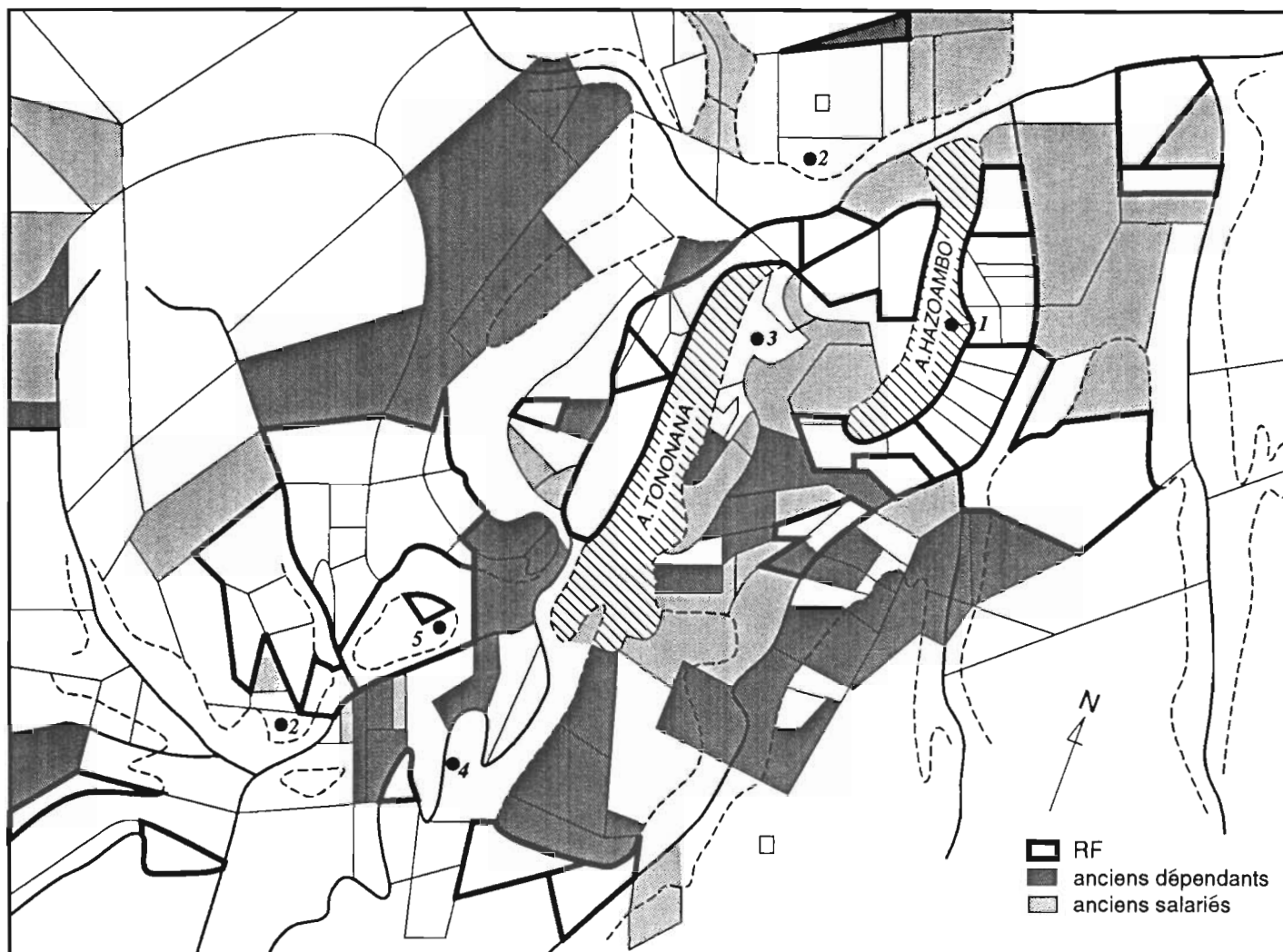


Figure 6.2: La situation foncière des Rafandrohôzana et de leurs anciens dépendants et salariés

Fig. 6.3: La situation foncière des autres *fehity* d'Amboditononana.

Je vais être obligé de reprendre ces schémas avec plus de détails dans le prochain sous-chapitre sur les divisions et partages des terres entre les groupements de co-héritiers et d'ayants-droits relevant des différents *fehity*.⁹ Une comparaison des deux figures confirment l'histoire du peuplement de la région, la création d'Amboditononana à partir de l'ancien village regroupé d'Ambodihazoambo et également la création du terroir¹⁰ par les deux *fehity* ZafiSoahariagna et Zafin'i Sandry "maîtres du pays". La répartition des terres justifie le rôle de "lien" et de "pivot" que les Rafandrohòzana successeurs des ZafiSoahariagna ont joué dans le village et dans la région.

L'implantation des ZafiSoahariagna/Rafandrohòzana et des Zafin'i Sandry autour d'Ambodihazoambo puis, après sa fondation, autour d'Amboditononana, les ZafiSoahariagna enserrent littéralement les deux villages et repousse les Zafin'i Sandry sur les périphéries nord et sud d'Amboditononana. La répartition des dépendants des Rafandrohòzana réduplique le même schéma concentrique avec immédiatement autour d'eux les Marinkely et les descendant de Tsianaloka puis, plus loin, les salariés Maroantsaky et Maroandambagna traités beaucoup plus libéralement (si l'on s'en rapporte à la figure 6.3) que les Zafin'i Sado dépendants des Zafin'i Sandry réduits à la portion congrue ce qui contribue à expliquer leur peu d'aisance actuelle. Les symboles ZI entourés d'un cercle signifient qu'il s'agit de terres appropriées par des Zafin'i Sandry du village d'Ambodimanga I. Les implantations Zafin'i Sandry périphériques aux implantations Rafandrohòzana mais les enveloppant suggèrent que sans aucun doute nombreux comme l'indiquent les traditions ils occupaient une grande partie des terres de la région.

Au moment de la création du village la famille de Kiao *lonjo be* des Zafimihoatra était implantée au bas et à gauche de la figure 6.3 où se trouve le *toby finomanana* avec l'autel (*falambagnabato*) de remise de prémices *petra-dango* qui après l'autel ZafiSoahariagna le plus ancien de la région implanté sur l'ancien site d'Ambodihazoambo viendrait comme l'indique les chiffres avec l'autel Marofotsy en deuxième position avant les autels des *toby finomana* Rafandrohòzana (3), Zafin'i Sandry (4) et à nouveau Rafandrohòzana (5). L'ancienneté de ces lieux de culte agraire d'offrande confirme celle du peuplement et je l'ai dit le caractère éminemment *tompon-tany* des terres où ils sont établis. Le symbole ZM entouré d'un cercle signifie que les possesseurs de ces terres Zafimihoatra ne résident pas au village, en l'occurrence à Ambatofòlaka et à Ampasy.

Les Marofotsy étaient également sur place avant la création d'Amboditononana ce qu'atteste du reste la présence de leur maison funéraire d'Ambodihintsina au haut des deux figures qui serait contemporain des premières fosses funéraires ZafiSoahariagna, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra de Vohipatsy établies quelques années après le regroupement dans le village d'Ambodihazoambo. La figure 6.3 montre que les terres données par les Marofotsy aux Ravahoaka sont contigües au tombeau. La localisation de la maison funéraire et des terres les plus anciennes (*simbon-drazagna*) du *fehity* Zafilango est également indiquée au bas des deux figures. Le *fehity* Zafilango n'est pas un *fehity* d'Amboditononana bien que plusieurs de ses membres y soient mariés et que de nombreux habitants du village y soient généalogiquement affiliés.

Ces données introduisent à un traitement plus approfondi des divisions et partages fonciers des deux sous-chapitres qui suivent dont le détail s'il est quelque peu fastidieux fait ressortir avec la souplesse des conceptions betsimisaraka la réalité des différences de statut et des positions des membres des différents *fehity* dont la liberté de les utiliser peut être très large ou, à l'inverse, très restreinte.

LES PARTAGES DU PATRIMOINE RAFANDROHOZANA

Le patrimoine initial de Seviry et de ses deux filles Beandalana et Mariamo est divisé en plusieurs unités d'héritage *lôva raiky*:

Fig. 6.4: Les unités d'héritage du patrimoine de Seviry.

Les terres de Seviry partagées ou non partagées forment actuellement quatre unités d'héritage ce qui est exactement le sens de l'expression *lôva raiky* qui désignant autrefois des terres indivises exploitées en commun, peut aujourd'hui être employée aujourd'hui pour parler des différentes parties prenantes sur des terres récemment partagées. Personne ne se souvient des détails du premier partage des terres de Seviry morte à Ambodihazoambo au début du siècle entre ses deux filles que "personne n'a vu et dont tous les témoins sont morts" si ce n'est qu'il a dû se produire longtemps après la mort de Seviry et sensiblement au moment de la création d'Amboditononana. La figure 6.2 établit qu'à l'époque ce partage ne pouvait concerner que les terres défrichées et/ou aménagées en rizières situées à l'est et au nord d'Ambodihazoambo. Le fait que Mariamo fille de Seviry soit reconnue comme l'ancêtre progénitrice et fondatrice (*lonjo be*) de l'actuel *fehity* Rafandrohòzana place techniquement les descendants de Beandalana en dehors de ce *fehity*. Cette réalité non contestée n'empêche pas que, lorsqu'ils sont de passage au village, les descendants de Beandalana se considèrent et sont considérés comme Rafandrohòzana. Si le premier partage est oublié, tout le monde se souvient en revanche du second qui, vers 1965 partage définitivement les terres de Mariamo en trois unités *lôva raiky*. Normalement le rituel du *rasa hariagna* ou du *rasa sandry* décrit dans le chapitre quatre qui consiste à "remercier les morts des biens qu'ils laissent aux vivants" en sacrifiant un zébu devant la maison funéraire où ils sont inhumés, précède la partage d'héritage *rasa lôva* (cf. chapitre quatre). La séquence respectée pour Rabamo et Imboalahy qui meurent en 1945 et en 1947¹¹ et dont les *rasa hariagna* sont célébrés vers 1950 et 1962 ne l'est pas pour Delphine également morte en 1945 dont le *rasa hariagna* n'aura lieu qu'en 1967. Les divisions successives du patrimoine de Seviry et de ses deux filles formant le patrimoine actuel des Rafandrohòzana peut être suivi en s'appuyant sur la nouvelle figure:

Fig. 6.5: Les divisions du patrimoine Rafandrohòzana.

J'examine en premier lieu le patrimoine de Beandalana et à sa suite celui de Mariamo. Les descendants de Beandalana étant peu nombreux, son patrimoine (B sur la figure précédente) a, jusqu'à aujourd'hui, conservé sa consistance et son caractère de terres de "grand héritage" *lôva be*, par définition indivises. Le patrimoine de Mariamo a été dès le moment du partage divisé trois unités patrimoniales (*lôva raiky*) depuis partagées et repartagées par ses arrières petits enfants de la génération de Manahirana qui y ont accès. Je dis également un mot des patrimoines individuels de Manahirana et de son fils Philémon que le statut et le prestige du premier avec le rôle crucial qu'il joue dans le village leur ont permis de constituer.

Les lettres ou les chiffres correspondent à des unités patrimoniales (*lôva raiky*) idéalement composées de terres non partagées mais qui, lorsque le sont - ce qui depuis quelques années est généralement le cas - servent de repères identitaires permettant de distinguer à l'intérieur des *fehity*, des groupes de proches parents co-héritiers et

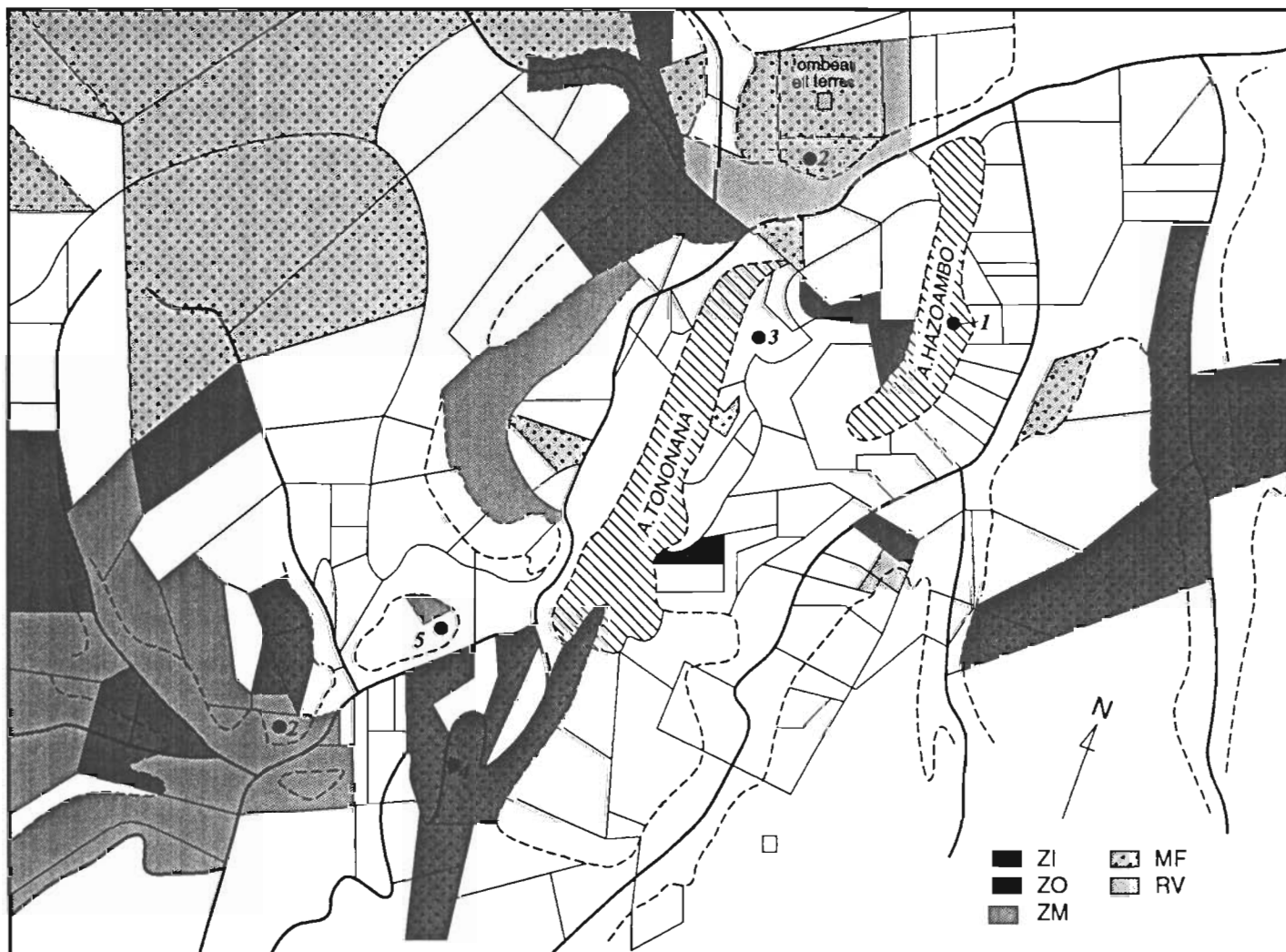


Figure 6.3: La situation foncière des autres *fehitry* d'Amboditononana

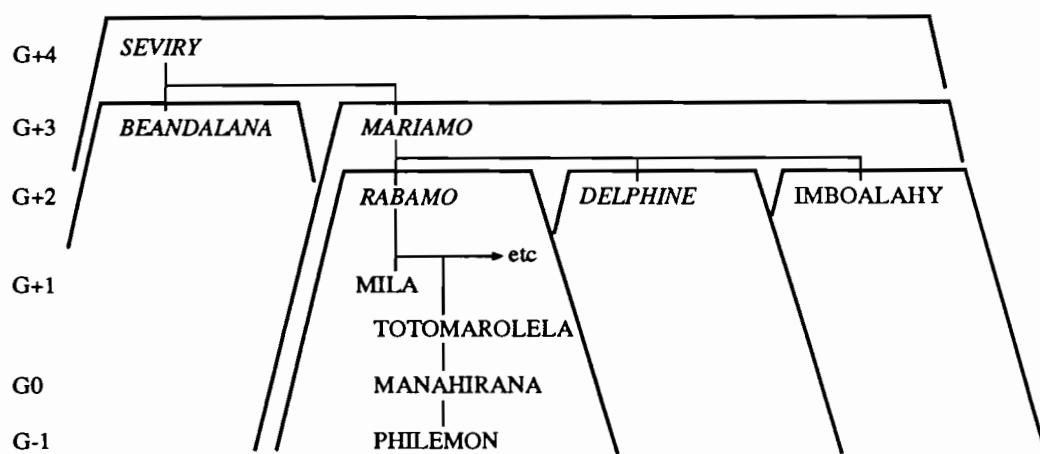


Figure 6.4: Les unités d'héritage (*lôva raiky*) du patrimoine de Seviry

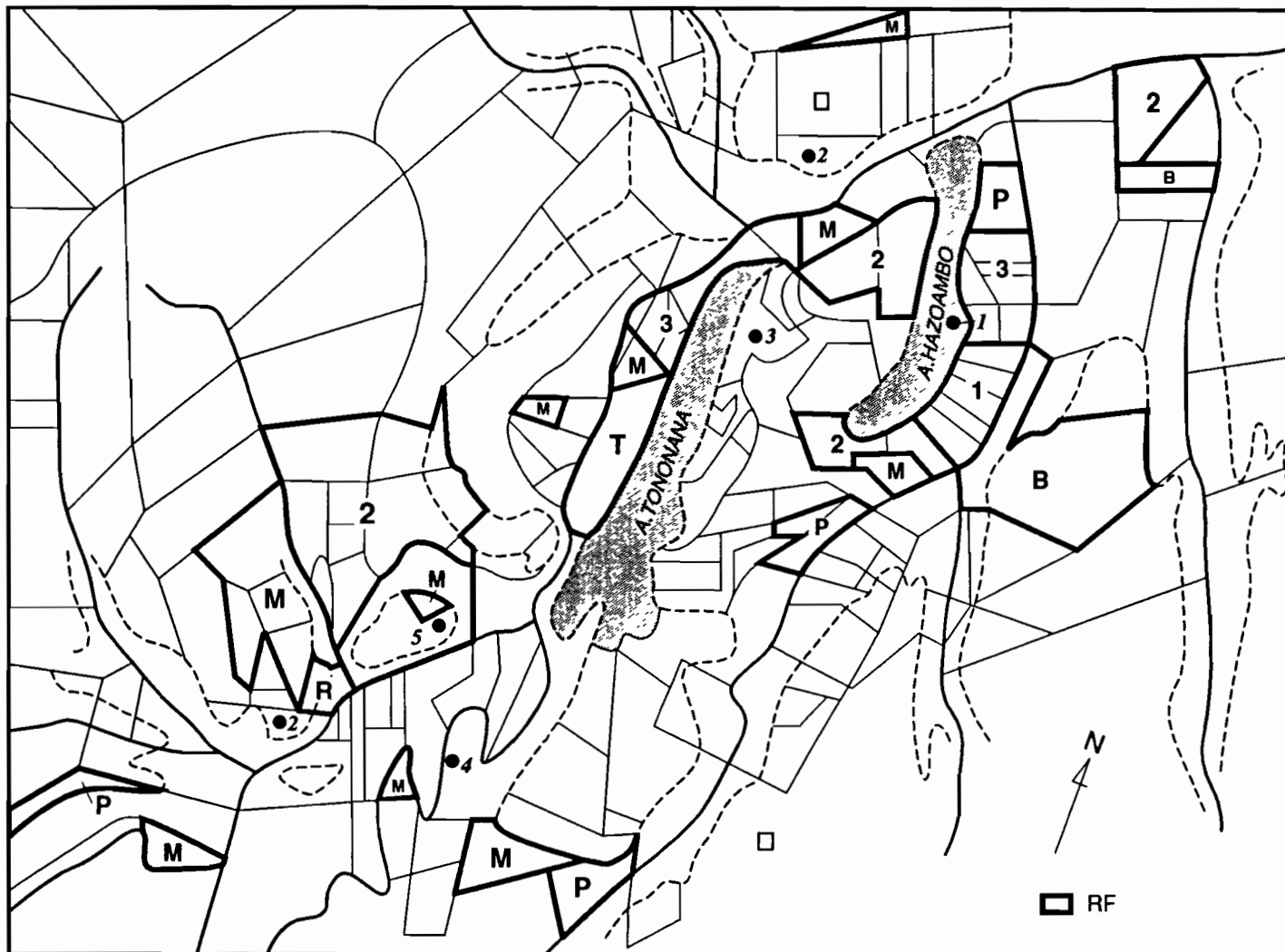


Figure 6.5: Les terres Rafandrohōzana

ayants-droits sur des terres voisines qui, pour cette raison, sont fréquemment co-résidents sur un même espace *tokotany*.

Les terres marquées d'un (B) sont celles de Beandalana fille de Seviry et demi-soeur utérine de Mariamo forment une unité d'héritage. Les terres de Mariamo divisées en trois parts: 1, 2 et 3 sont partagées entre les descendants de ses deux filles Rabamo et Delphine et de leur demi-frère Imboalahy. Les terres de Rabamo à l'exception de la rizière marquée (R) toujours indivise sont réparties selon différentes modalités ou divisées entre les enfants et petits enfants de ses sept enfants. Celles de Delphine et d'Imboalahy sont de la même façon divisées entre leurs descendants et selon les cas exploitées individuellement ou collectivement suivant des formules de tours annuels ou saisonniers. La grande terre (T) à l'ouest d'Amboditononana est une terre *hary* de Totomarolela qui a sa mort est revenue intégralement comme terre de petit héritage à son fils Manahirana dont les terres personnelles - *hary* -défrichées ou achetées sont marquées de (M) et celles de son fils Philémon d'un (P). Manahirana possède des parts dans la terre de Rabamo (R) et dans toutes les terres indivises marquées du chiffre 1. A l'exception de deux terres de collines plantées en girofliers que Philémon a reçues en don (*fanomezana*) de son père au moment de son mariage et qu'il considère comme personnelles, Philémon gère les autres terres qu'il exploite considère qu'il exploite les autres terres auxquelles pour son propre compte et pour le compte de ses deux soeurs, l'aînée mariée à Fénérive, la plus jeune une adolescente d'une quinzaine d'année chez son père et sa mère au village. Les deux terres reçues en don sont définitivement soustraites du patrimoine de son père et, il n'en sera pas tenu compte dans l'avenir lors de la liquidation de sa succession. Le parent qui la lui remet étant vivant elle ne constitue en aucun cas une terre d'héritage (*tany lôva*) et, si elle l'était à l'origine, perd cette qualification pour devenir une terre personnelle (*tany hary*) dont le donataire peut disposer comme il l'entend. La soeur de Philémon mariée à Fénérive a d'ailleurs reçue dans les mêmes conditions une troisième terre de colline plantée en girofliers dont Philémon s'occupe en son absence, sa soeur revenant loger chez leurs parents pendant la période des récoltes. La plus jeune soeur d'une quinzaine d'année qui vit chez ses parents recevra une part lorsqu'elle se mariera.

LE PATRIMOINE DE BEANDALANA

Fig. 6.6: Les héritiers de Beandalana.

La part d'héritage de Beandalana consiste en deux rizières et en une terre de colline plantée en girofliers. Elle est actuellement gérée par ses petits enfants Beny et Kialopera qui, âgés d'une cinquantaine d'années vivent à Ambodigavo le village de leur père. La première rizières ainsi que la terre de colline sont exploitées Beny¹² et par son mari avec parfois l'aide de Marguerite une fille de Beny née du premier de ses trois mariages et de Clovis qui, comme sa demi-soeur habite Tamatave. La seconde rizière est exploitée par Kialopera et par son épouse aidés de leur fille aînée Roseline mariée à Ambodigavo et d'une autre fille Delphine qui habite Amboditononana [22]. Lorsqu'ils viennent au village Beny et Kialopera logent non pas chez Delphine mais dans la maison voisine de Vany [M.23] de la branche Imboalahy.

Un autre fils de Beny est décédé, les noms de deux autres filles et d'un fils de Kialopera sont connus mais "on ne les voit pas au village".

LE PATRIMOINE DE MARIAMO

En 1965 les petits enfants et arrière petits enfants de Mariamo ont procédé au partage *rasa lôva* de son patrimoine qui a été divisé en trois unités d'héritage *lôva raiky*

correspondant aux groupes de co-héritiers forment la succession de Rabamo et Delphine et de leur demi-frère Imboalahy. Les trois unités d'héritage attribuées aux trois germains ont été délimitées de manière à être aussi égales que possible sans tenir aucun compte du nombre de leurs enfants et petits enfants.

L'opération de partage s'est faite sur place en présence des notables, exactement des aînés *zokizokiny*¹³ et des représentants des autres *fehity* du village et, théoriquement, en présence de tous les premiers intéressés: les co-héritiers résidents ou non résidents qui devraient revenir pour la circonstance et les voisins attributaires des parcelles attenantes. Les héritiers et personnalités présentes, délimitent précisément les parcelles en en faisant le tour, ce qui se dit *mitety ny faritra*: "parcourir les limites".

Cette opération contradictoire en présence des voisins de délimitation des terres formant les nouvelles unités d'héritage *lôva raiky* doit obligatoirement précéder la délimitation et la répartition interne des parcelles qui est regardée comme une affaire privée n'intéressant que les co-héritiers intéressés. Lors du partage de 1965 les choses ne se passent pas ainsi.

Si les notables *ray aman-dreny* de la communauté villageoise dont Zafizanaka le doyen actuel d'Amboditononana et les représentants des *fehity* étaient présents, ils n'en était pas de même des principaux intéressés. Seuls neuf des héritiers ou ayants-droits sur trente trois étaient sur place. Par ordre d'ainesse: les trois enfants de Delphine (Totozandry, Zava et Boly), deux filles (Mahita et Fontsy) d'Imboalahy, aucun des six enfants vivants de Rabamo n'étant présents, ses descendants étaient représentés par Razafy la fille aînée de Mila le fils aîné décédé, par Bertine la dernière fille de Rozefine, enfin par Manahirana deuxième fils de Totomarolela. Injarinifeno et André installés en pays sakalava n'avaient pas fait le voyage quant à Totomarolela, Madamo et Mandeha qui pourtant vivaient dans les deux villages rapprochés d'Ambonilaitra et d'Ambodihintsina ne s'étaient pas déplacés.

Ces absences ne sont pas surprenantes. Chacun sait que la présence de quelques co-héritiers ou ayants-droits, des voisins et des représentants de la communauté villageoise suffit à assurer la régularité des opérations qui, de toute manière, est garantie par les ancêtres. Le partage de l'héritage (*rasa lôva*) de Mariamo en trois unités d'héritage *lôva raiky* attribuées aux descendants de Rabamo, Delphine et Imboalahy a été pourant officialisé par un écrit.¹⁴ Le statut des terres attribuées dépend de ce qu'elles demeurent indivises ou qu'elles sont divisées. Dans le premier cas, aussi longtemps qu'elles sont exploitées par les co-héritiers suivant un système de tour qui pour les rizières peut être saisonnier (une seule récolte) ou annuel (deux récoltes), elles gardent leur caractère de terres de grand héritage (*lôva be*). Un caractère qu'elles peuvent conserver à la génération suivante si les héritiers ne sont pas trop nombreux voire au delà (cf. l'exemple de la descendance de Beandalana). Si, au contraire, les terres sont partagées elles deviennent pour chacun des groupes de co-héritiers attributaires des terres "de petit héritage" (*lôva kely*) qui, définitivement divisées après la mort des derniers survivants, formeront les parts de petit héritage de leurs enfants. Les arrangements temporaires entre co-héritiers indivis se répartissant les terres pour les besoins de leur exploitation ont toutes les chances, à la génération suivante, de devenir des divisions définitives consacrées par les partages caractéristiques des "petits héritages" (*lôva kely*) qui, en prenant acte des situations réelles mettent leurs attributaires à l'abri des revendications des ayants-droits non résidents. Lorsque les descendants de Rabamo, de Delphine et d'Imboalahy veulent se définir les uns par rapport aux autres en tant que groupes de co-héritiers et/ou de co-ayants-droits ils continuent à se situer réciproquement par rapport aux trois unités patrimoniales *lôva raiky*. Le fait que les terres de Rabamo divisées entre ses sept enfants soient exploitées et gérées sous le contrôle de Manahirana résidant permanent au village contribue à expliquer cette situation. J'examine à la suite les terres parties des trois unités d'héritage (*lôva raiky*) originelles de Rabamo, de

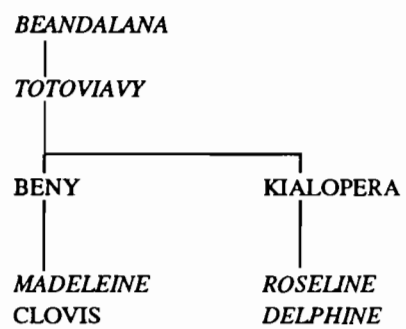


Figure 6.6: Les héritiers de Beandalanana

Delphine et d'Imboalahy (notées 1, 2 et 3 sur la figure 6.5 et complète les données concernant leurs descendants dont il a été question dans les chapitres trois et quatre.

L'unité d'héritage de Rabamo et ses modalités d'exploitation

Manahirana s'occupe ainsi pour le compte des descendants de Rabamo des terres qui en forment le patrimoine et s'occupant du règlement des impôts fonciers (*hetrantany*) veille au paiement des contributions (*rasa tsigny*) qui permettent d'entretenir la maison funéraire de Vohipatsy et de payer les frais des enterrements et des rituels funéraires qui, accompagnés obligatoirement d'un repas de viande et de riz et d'une grande consommation d'alcool de canne (*betsabetsa*) et de rhum exigent, de part le statut des Rafandrohôzana, d'être accompagnés du sacrifice d'un zébu. Sachant que le paiement des *rasa tsigny* est la condition de l'affiliation aux *fehity* et aux *tokotany* il est possible d'imaginer l'importance du rôle que joue Manahirana comme pôle d'aggrégation des Rafandrohôzana non résidents dont il maintient et sauvegarde avec le capital effectif - foncier - le capital symbolique garantie de leur identité. Les terres de Rabamo sont divisées en parcelles actuellement attribuées individuellement aux groupes de germains qui en descendent directement et qui forment autant d'unités d'unités patrimoniales de co-héritiers (*lôva raiky*) de petit héritage (*lôva kely*) dans le cas des rizières relevant de l'ancien grand ensemble d'Ambalaviha ou, toujours désignées sous son nom, constituent comme la rizière Ranovelona¹⁵ une unité "de grand héritage" (*lôva be*) par définition indivise.

L'unité d'héritage (*lôva raiky*) de Rabamo consiste en deux grandes rizières attribuées à ses sept enfants. La première sur la partie (1) d'Ambalaviha contigüe à l'est de l'ancien site d'Ambodihazoambo qui avec les parties (2) et (3) et les terres situées à l'ouest du village constituaient le patrimoine de Mariamo est divisée en sept parts travaillées individuellement par les attributaires ou les différents groupes de leurs enfants et petits enfants les représentants. La seconde, celle de Ranovelona située au sud-ouest d'Amboditononana et marquée de la lettre R (Rabamo) est exploitée suivant un système de tours. Les premiers attributaires étant morts, les bénéficiaires actuels sont leurs enfants ou, s'ils sont décédés, leurs petits enfants venant en représentation de leur père ou de leur mère qui sont eux mêmes les petits enfants (*zafy*) et arrières petits enfants (*zafy faharoa*: "deuxièmes petits enfants") de Rabamo:

Fig. 6.7: Les héritiers de Rabamo.

Mila lorsqu'il résidait au village était marié avec Sanasy, une Zafin'i Sado (fig. 4.2). Par la suite il avait "suivi" une nouvelle épouse à Soanierano-Ivongo où il est enterré. Sa descendance est représentée à Amboditononana par des petits enfants nés de Razafy et Tovolahy (marié on le sait quatre fois). Razafy est représentée au village par son fils Vincent [90], et Tovolahy par ses filles Saverine et Suzanne [87 et 86] de mère Zafimihoatra, Merline de mère Tsianaloka est morte (fig. 4.2) quant à Fomba elle demeure à Marotrano avec certains de ses enfants et petits enfants. Vincent, Séverine et Suzanne s'occupent suivant un système de tours des terres lui revenant et réservent la part de ses enfants.

Les cinq enfants de Rozéfine tous nés comme leur mère à Ambonilaitra sont dispersés dans la région et à Tamatave. L'ainée Claudine elle même mariée trois fois momentanément seule vivait chez Rozaha [94] une petite fille de Delphine (plus loin) avec sa dernière fille Bertine mariée au moins quatre fois et avec des enfants de tous ses mariages.

Totomarolela a été marié avec deux femmes originaires d'Anorombato et d'Ampazimazava. Son fils aîné Rabe se livre au commerce des boeufs entre la région, le village d'Ambonilaitra et le pays sakalava. Manahirana nous est suffisamment

connu. Sa soeur Befotsy d'abord mariée à Ampasimazava dans le village de sa mère vit actuellement à Antanetilava. Rabe toujours absent et Befotsy qui s'occupe des terres maternelles d'Ampasimazava en indivision avec Manahirana lui ont vendu leurs parts.

Les enfants et petits enfants d'Injarinifeno définitivement installée en pays sakalava et qui ne sont encore jamais venu à Amboditononana sont considérés comme sakalava. Leur part de terre est avec leurs accords gérée par Manahirana qui ne leur envoie aucune part en argent ou en nature mais paie les impôts et également leur participation à l'entretien du tombeau ancestral.

La part des quatre enfants de Mandeha, trois hommes dont Bezoky et une femme tous nés à Ambonilaitra est gérée par les fils de Bezoky: Sidahy [91], Thomas époux uxori-local de Karozy [83] et, tout récemment, par leurs jeune frère François vivant chez Manahirana. On ne sait pas où se trouvent les enfants du fils aîné de Mandeha qui avait suivi sa femme on ne sait où. Le second récemment décédé s'occupait avec l'aide des ménages de ses filles aînée et dernière née de ses terres d'Ambonilaitra. Cela signifie que Sidahy, Thomas et François exploitent les terres d'Amboditononana à leur seul profit.

La nombreuse descendance de Madamo et de son mari Mahatody d'Ambodilaitra par leurs sept fils qui, vivants ou morts ont tous des enfants et des petits enfants, n'est représentée au village que par Valo [96] fille de leur quatrième fils décédé.

La part d'André définitivement installé dans la région de Tsaratanana en pays Sakalava où il est mort est gérée par son fils Ramila qui fait le commerce des boeufs alterne entre le pays sakalava et Amboditononana. En 1991 Ramila se trouvait au village sur un *tokotany* Rafandrohôzana mais dans la case de son épouse actuelle [97] qui, lorsqu'il est absent, s'occupe de ses propres terres et de celles de son mari.

Les deux grands ensembles de rizières Ambalaviha et Ranovelona¹⁶ hérités de Rabamo placées sous le contrôle de Manahirana sont exploitées selon des modalités différentes la première par lots distincts la seconde collectivement et en rotation sur la base d'un tour de récolte par an par attributaire, le tour de chacun de sept: revenant tous les trois ans.

Sur la rizière Ambalaviha, Manahirana qui, avec l'accord de son frère et de sa soeur, exploite à son profit la part de leur père Totomarolela, gère également celle d'Injarinifeno absente et de ses enfants et petits enfants. En leur absence et avec leur accord il garde pour lui les revenus des rizières mais en contre partie prend à sa charge les impôts fonciers (*hetran-tany*) et, surtout, les dépenses rituelles notamment celles du *rasa tsigny* qui comprennent les frais d'entretien du tombeau et le paiement des dépenses de rituels.

Il est apparu plus avantageux d'exploiter la rizière Ranovelona suivant un système de tours, ce qui à raison d'un tour par récolte et de deux récoltes par an, fait revenir le tour de chaque attributaire tous les trois ans et demi. Vincent [90] exploite la part de Mila; Rozaha [94] s'occupe du tour de Rozefine avec lorsqu'elles sont au village Claudine et Bertine, fille et petite fille de Rozefine. Manahirana qui travaille toutes les terres de Totomarolela a confié le tour d'Injarinifeno à Philémon qui sur les revenus obtenus par la vente du riz paie les impôts et les dépenses rituelles du *rasa tsigny*. Lorsque vient leur tour les petits enfants de Mandeha: Sidahy [91], Thomas [57] et tout récemment leur jeune frère François qui vit chez Manahirana, travaillent ensemble et se partagent la récolte.

L'unité d'héritage de Delphine

Elle consiste en trois rizières attribuées à ses enfants et actuellement exploitées par ses petits enfants. Le diagramme n'indique que les noms des descendants de Delphine vivant au village:

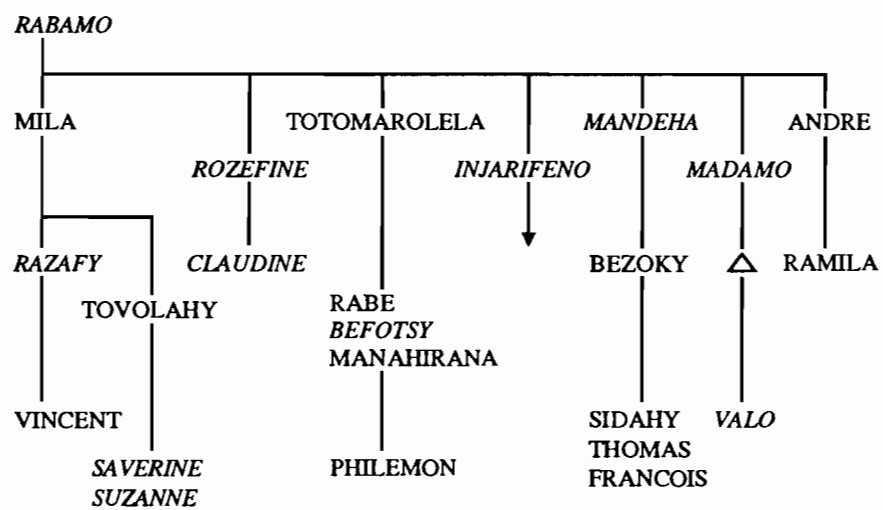


Figure 6.7: Les héritiers de Rabamo

Fig.6.8: Les héritiers de Delphine.

Une rizière a été attribuée à Totozandry, Zava [134] et Boly, une seconde à Totozandry seul et la troisième à Zava et à Boly seuls. En 1962 Totozandry a vendu sa part sur la première rizière, à Manahirana, lui faisant par cette vente perdre son statut de terre d'héritage *lôva* pour la transformer en terre personnelle *hary*. La part de Totozandry sur laquelle ses enfants n'ont plus aucun droit est actuellement travaillée par Philémon. Depuis plusieurs années Zava, donne sa part en métayage à Velomboanio [92] et, depuis la mort de Boly, sa part est gérée par son fils Marolahy [95] qui la loue à Vambaka [24]. Totozandry n'avait pas vendu la deuxième rizière qui lui avait été attribuée personnellement et qui est exploitée par roulement entre ses enfants nés des deux lits. Ceux ci ont choisi la formule d'un tour par année (deux récoltes) et non pas par saison ce qui établit un cycle de quatre ans. L'arrangement sur la troisième rizière attribuée à Zava et à Boly est différent. Zava donne sa part en métayage dans le village, généralement à Godrofo [16] et Marolahy exploite lui même la part de sa mère. Aussi longtemps que Zava est vivant ses enfants et ceux de sa soeur représentés par Marolahy ne peuvent pas procéder au partage de la troisième rizière indivise entre lui et les héritiers de sa soeur prédécédée.

L'unité d'héritage d'Imboalahy

Imboalahy a eu sept enfants (d'au moins) deux mères différentes (Botovelona, Totokerisy, Mahita, Fontsy, Kialomavera et Tonga). Fontsy et Kialomavera sont mortes sans postérité. Le patrimoine d'Imboalahy se composait de deux vastes rizières la plus éloignée du village située au nord est d'Amboditononana au delà du site de l'ancien village d'Ambodihazoambo, la plus proche au nord du village. Jusqu'au partage définitif de 1984-1985 ce patrimoine formant le "grand héritage" *lôva be* de ses descendants était considéré comme une seule unité d'héritage *lôva raiky*. A compter du jour du partage le *lôva be* d'Imboalahy n'existe plus. Chaque attributaire ou groupe d'attributaire, considère la part indivise qui lui revient comme constituant une unité d'héritage *lôva raiky*. Quelque soient leurs superficies les unités d'héritage *lôva raiky* constituent si elles sont transmises à des petits-enfants des unités *lôva be* de "grand héritage". Il est nécessaire de suivre le détail des arrangements.

Fig. 6.9: Les héritiers d'Imboalahy.

Le partage de la première rizière a été fait en deux temps. La rizière a d'abord été divisée en cinq parts, la première pour Fontsy, les quatre autres pour les descendants de Botovelo, Totokerisy, Mahita et Tonga. Quelques mois après Fontsy meurt et Manahirana, avec l'accord des autres héritiers, rachète sa part. Norbert fils de Botovelo cède la sienne à son demi-frère Gilbert qui rachète également celles des enfants de Mahita et de Tonga. Puis Gilbert qui réside à Marofinaritra à une quinzaine de kilomètres du village revend l'ensemble des terres qu'il vient d'acquérir à Manahirana qui les prête sans compensation à Philémon. Paul et Léon fils de Totokerisy gardent la part indivise dont ils ont hérité de leur père mais vivant à Marofinaritra où ils ont leurs terres, ils la louent à Philémon.

Le partage de la deuxième rizière plus vaste immédiatement au nord du village a donné lieu à plusieurs arrangements. Après avoir dans un premier envisagé de la diviser en quatre parts (Botovelona, Totokerisy, Mahita et Tonga), les ayants-cause prenant en compte le nombre et l'importance des familles de procréation de leurs enfants et également la configuration des canaux d'irrigation et de drainage décident de la diviser en neuf parts. Deux parts sont attribuées à Botovelona; une à Norbert; une à

Gilbert; une à Totokerisy pour ses fils Paul et Léon; quatre à Mahita pour ses enfants Sinoa, Imbony, Vany et sa fille Martine; enfin deux à Tonga pour ses deux filles Venorine et Pâquerette qui vivent à Fénérive. Comme pour la première rizière dès qu'ils sont en possession de leur part de terre, les fils de Botovelona (Norbert et Gilbert) revendent leurs parts à Manahirana qui, cette fois les exploite lui même. La part de Totokerisy revient à ses deux fils Léon et Paul qui, vivant à Marotrano, la louent à Philémon. Les deux parts de Mahita sont attribuées la première à Imbony la seconde à Sinoa et à Vany [23]. Imbony et Sinoa qui vivent le premier à Marotrano, la seconde à Vohibato à sept ou huit kilomètres d'Amboditononana louent leur terre à Philémon. Vivant au village Vany les travaille elle même avec l'aide de son mari et de sa fille Martine [21] née d'une précédente union. Les deux parts de Tonga qui a six parts sont attribuées à ses deux aînées Venorine et Pâquerette qui les donnent en mariage la première au mari uxori-local de Julienne [85], la seconde à Mora II [81] père de la même Julienne.

Les descendants, d'Imboalahy, ses petits enfants héritant normalement du patrimoine de "grand héritage" de leur grand père (*kakolahy*) qui, "dispersés ne se connaissent plus suffisamment", ont pris la précaution de faire constater le partage définitif par un acte officiel. Il est probable qu'au delà de cette explication, ils étaient très conscients des libertés qu'ils avaient prises au regard des règles du partage égal *rasa lôva*. Les règles sont claires, à la mort du dernier survivant des co-héritiers d'une unité d'héritage *lôva raiky* celle-ci réunifiée est divisée en autant de part qu'il y a d'héritiers ayant laissé des descendants vivants, ceci sans tenir compte d'autres considérations. Or, précisément l'inverse a prévalu et, le nombre d'enfants, les professions et situations personnelles plus ou moins aisées des ayants-droits, ont été déterminants dans le partage définitif:

La part de Botovelona qui aurait dû être partagée également entre tous ses enfants nés des deux lits est seulement attribuée à ses deux aînés: Norbert et Gilbert. Les deux soeurs germaines de Norbert ne reçoivent rien parce qu'elles vivent dans le village de Marofinaritra sur les terres de leur mère. Célestin frère de Gilbert ne reçoit rien parce que fonctionnaire, il possède des revenus suffisants.

A l'intérieur de chaque groupe de germains l'attribution des parts à certains ayants-cause et non pas à l'ensemble qui, à terme excluant les germains non attributaires et, a fortiori leurs enfants, est surprenante. Si les non attributaires ne font pas valoir leurs droits du vivant de leurs germains qui le sont (qui probablement ne leurs reconnaîtraient pas) ils perdent toutes leurs chances d'autant que les parcelles dont ils ont été écartés formeront le "petit héritage" *lôva kei* de leurs neveux et nièces éliminant définitivement leurs propres enfants désormais sans aucun recours. Contraires aux exigences des coutumes de tels arrangements frisent l'inéquité. Un dernier point, Fontsy étant encore vivante au moment du partage, celui-ci n'aurait normalement pas dû se faire. Cela n'a pas été le cas et le prétexte évoqué a été que n'ayant pas d'enfants "elle ne comptait pas". Le seul accord la concernant étant qu'après sa mort sa part serait à nouveau partagée selon des modalités non définies; ce qui, le moment venu, a permis la vente à Manahirana.

LES PATRIMOINES INDIVIDUELS

Je me limite aux deux cas de Manahirana et de Philémon qui outre qu'ils illustrent la gamme des situations possibles ont l'intérêt de montrer comment la capitalisation de tout ce qui dans la culture traditionnelle malgache est considérée comme éminemment désirable (ancestralité honorable, rôle pivot dans le *fehitr*y, richesses, positions, instruction, permettant de mobiliser un important réseau de relations

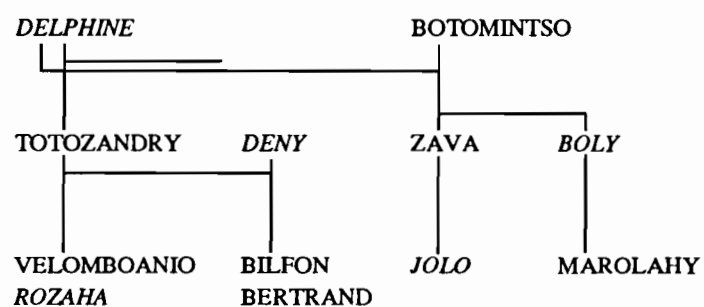


Figure 6.8: Les héritiers de Delphine

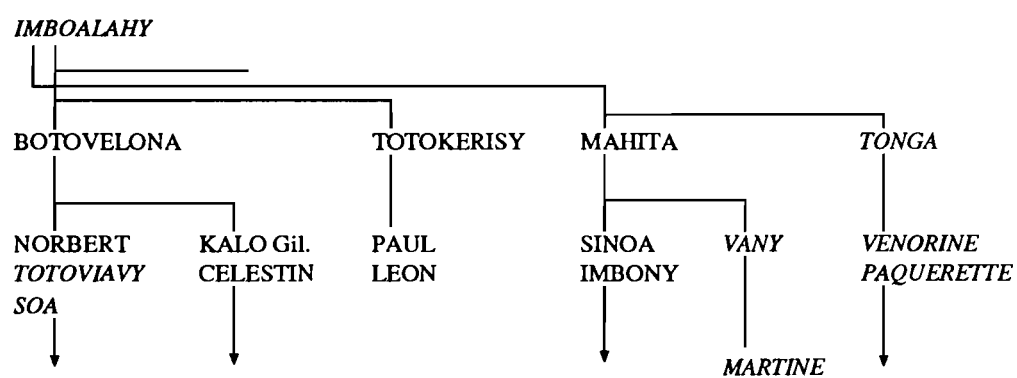


Figure 6.9: Les héritiers d'Imboalahy

personnelles, responsabilités administratives et autres), en bref suivant les termes de Bourdieu la maîtrise des capitaux fonciers, économiques, sociaux et symboliques, permet aux individus non seulement d'utiliser leurs avantages au maximum, mais encore de maintenir la crédibilité et la légitimité du champ - ici du champ dominant de l'ancestralité - dans lequel ils agissent.

Le patrimoine de Manahirana

Pour m'en tenir à l'aspect capital foncier, les terres de Manahirana relèvent de trois catégories:

- des terres de "grand héritage": *lôva be* qui sont celles provenant de sa grand mère paternelle Rabamo;
- des terres de "petit héritage": *lôva kely* héritées de son père Totomarolela ou, comme les gens disent souvent lorsqu'ils veulent opposer les terres héritées du père (ou, indifféremment de la mère) comprenant à côté des terres ou des parts sur les terres d'héritage *lôva*, des terres personnelles *hary*, des terres de "simple héritage": *lôva fo..*
- des terres *hary* acquises ou reçues à titre personnel.

Les terres de grand héritage *lôva be* sont les parts dont il a hérité sur les deux rizières d'Ambalaviha et de Ranovelona dont Manahirana a hérité de sa grand mère (*kako*) Rabamo. A ces terres d'héritage s'ajoutent sept terres *hary*, deux terres "créées": une rizière aménagée sur un marécage (*tombak'horaka*), une terre de colline défrichée sans que ne soit accompli le rite du *fisokigna* accompagné du sacrifice d'un zébu et cinq autres terres trois rizières et trois terres de colline achetées. Les rizières ont été achetées à des proches parents du même *fehitry* Rafandrohôzana. La première créée par son père Totomarolela qui avait lui même drainé une partie d'un bas fond marécageux - donc *hary* - a, lorsqu'il en a hérité constitué une partie de son *lôva kely*. Après une première période d'exploitation indivise Manahirana, qui, après le partage de l'héritage paternel, avait normalement reçu sa part a racheté les parts attribuées à son demi-frère et à sa soeur. Les deuxième et troisième rizières ont été achetées en 1986, l'une à Zava, demi-frère paternel de son père, l'autre à Gilbert de la branche Imboalahy. Les terres de colline plantées en girofliers et en letchis ont été achetées à des étrangers ayant résidé un temps à Amboditononana où ils avaient des parents. La première à la limite des finages d'Amboditononana et de Tanambao II était, lorsque Manahirana l'avait achetée en 1962, un défrichement (*teviala*) qu'une femme, qui à ce moment pensait s'installer au village "avait ouvert" puis, changeant d'idée, "était partie". La seconde a été achetée en 1986 à un homme ayant des liens à Amboditononana qui depuis a également quitté le village et la troisième en 1989 à un membre du *fehitry* Ravahoaka. Manahirana exploite toutes ces terres en faire valoir direct avec un appoint de salariat.

Il faut noter quatre points:

- Les terres achetées à des étrangers étaient pour ces derniers des terres *hary*. S'ils s'étaient agit de terres d'héritage *lôva* il leur aurait été très difficile de les vendre à un acheteur ne faisant pas partie de leur *fehitry*.
- Par le fait de la vente, les terres achetées à des parents par l'ancestralité du *fehitry* qui au départ sont des terres de "grand" ou de "petit héritage" perdent leur caractère de terres *lôva* pour devenir des terres *hary*.

- Aussi longtemps que les terres de grand héritage *lôva be* (formant par définition une seule part d'héritage *lôva raiky*) sont exploitées en commun ou suivant un système de parts ou de tours, elles gardent ce double caractère qu'elles perdent dès l'instant où elles sont partagées. A ce moment elles forment le patrimoine des attributaires qui, après leur mort deviendra le petit héritage - *lôva kely* - de leurs héritiers et ce, au même titre que leurs terres *hary* qu'ils leurs laisseront.

Il n'est évidemment pas possible de vendre les terres de grand héritage qui, aussi longtemps qu'elles ne sont pas partagées demeurent indivises. Pourtant des cessions de parts à l'intérieur de la même unité *lôva raiky* voire à l'intérieur du même *fehity* sont possibles.

Le patrimoine de Philémon

Son père et sa mère étant vivants le patrimoine de Philémon ne comprend que des terres *hary* qu'ils lui ont offert en don. Les terres de son père se trouvent à Amboditononana, celles de sa mère à Morondrano dont elle est originaire, qui se trouve à une vingtaine de kilomètres au sud d'Amboditononana.

Les terres paternelles. Après plusieurs années de vie libre avec plusieurs jeunes femmes, il s'est officiellement marié et a reçu en don (*fanomezana*) de son père, deux terres de colline plantées en girofliers. Ayant gagné quelque argent dans le commerce de boeufs il a acheté une rizière à un frère et une soeur du *fehity* Marinkely qui, parce qu'ils l'avaient reçue en don de leur mère constituaient pour eux un bien *hary*, (comme elle l'était déjà pour cette dernière qui l'avait conquise *tombak'horaka*, par la bêche) dont ils étaient libre de disposer. Manahirana prête en outre à son fils la rizière qu'il a achetée à Kalo Gilbert (ci-dessus). En 1990-1991 Philémon exploitait les quatre terres en faire valoir direct avec un apport de salariat.

Les terres maternelles. Je renvoie à la figure 4.3 en précisant que Tabavy mère de Razafy la mère de Philémon mariée à trois reprises a eu des enfants de ses trois mariages. Du premier avec Mahatody elle a eu Razafy épouse de Manahirana et cinq frères qui, oncles maternels (*zama*) de ses enfants, justifient le nom de Marozama ("beaucoup d'oncles maternels") de son aîné Philémon. Du second mariage elle a eu une fille et deux fils et du troisième une fille. A l'exception d'un arrière petit enfant (*zafy faharoa*) de 18 ans en 1990 qui s'occupe d'elle, Tabavy âgée en 1991 de près de quatre vingts ans vit seule à Morondrano et retient la propriété des terres de ce village que, pour les besoins de leur exploitation elle a divisé en cinq parts (une pour Razafy et ses frères, trois pour les enfants nés de la deuxième union, une pour la dernière fille née de la dernière union). La part moindre de ses aînés nés de Mahatody dont de Razafy s'explique par l'importance de l'héritage qu'ils ont reçu de leur père dans son village d'Antsirategny.¹⁷

Razafy et ses soeurs germaines qui possèdent des terres dans le terroir du village de leur père, vont rapidement en hériter dans celui de leur mère. A nouveau comme dans le cas des descendants d'Imboalahy ce genre de calcul n'est pas conforme à la coutume, les héritiers en sont conscients mais ont néanmoins décidé qu'à la mort de Tabavy les parts qu'elle a fixées resteront ce qu'elles sont.

La part des terres de Tabavy consistant en rizières ont été confiées à ceux de ses descendants vivant sur place et les terres de colline plantées en girofliers à ses descendants non résidents.¹⁸ Ainsi la part dévolue à Razafy et à ses frères consiste en terres plantées de girofliers qui, pour les besoins d'exploitation ont été réparties entre eux. Razafy simple attributaire a fait (quelque peu avant la lettre) don de la parcelle qui lui a été confiée à son fils Philémon qui la gère pour son compte propre et pour celui de

sa soeur mariée en la faisant travailler par des salariés (*mpikarama*) qu'il paie et qui, en l'occurrence sont ses oncles maternels ou leurs enfants. Il n'y a pas de honte (*tsy mahamegnatra*) à salarier de proches parents ou à être salariés par eux, mais au moment des récoltes, Philémon se déplace à Morondrano où il est logé par Tavavy.

Pour maintenir leurs droits, Philémon et sa soeur mariée qui à la mort de leur mère hériteront également des terres qu'elle a reçu de Mahatody ont soin de s'acquitter du paiement des *rasa tsigny* pour les tombeaux des *fehitry* du père et de la mère de sa mère.¹⁹ Pour l'instant la jeune soeur ne paie rien. Ces contributions de Philémon s'ajoutent à celles qu'il paie pour le tombeau Rafandrohôzana d'Ambohipatsy, pour celui du père de son père d'Ambodihintsina et également mais cette fois pour le compte de son épouse actuelle pour le tombeau de son père.²⁰

Cette dernière précision montre que dès qu'ils sont adultes ou mariés tous les membres du *fehitry* contribuent à l'entretien des maisons funéraires. Cela exclu les enfants et les adolescents et également les personnes malades ou très âgées prises en charge par leurs proches parents. L'argent des contributions est remis chaque année de la main à la main aux gardiens des maisons funéraires (*mpiambin-jiny*) ce qui suppose des déplacements réguliers. A ce propos Philémon a expliqué qu'il gardait ainsi toutes ses options ouvertes mais que pour l'instant cela ne signifiait pas qu'il "suive son père ou sa mère ou les côtés de l'un ou de l'autre"²¹ ce qui ne sera définitif qu'après sa mort.

LES AUTRES SITUATIONS FONCIERES

Il n'est pas nécessaire de discuter dans le détail de la situation foncière de chacun des *fehitry* et des groupes d'héritiers d'Amboditononana qui, à l'exception des Ravahoaka, tiennent leurs terres des deux *fehitry* Rafandrohôzana et, à un degré bien moindre Zafin'i Sandry. Les Ravahoaka du village vivent sur les terres dont Resaka la *lonjo be* Marofotsy avait fait don à Baola qu'ils considèrent comme leur ancêtre bien qu'en réalité Baola n'était qu'un étranger marié uxori-localement à une femme Ravahoaka.²² Les Zafimihoatra *tompon-tany* du village n'ont pas faits de dons de terres:

Fig. 6.10: Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés.

Une nouvelle figure détermine la situation foncière actuelle des *fehitry* anciennement dépendants (Marinkely et descendants de Tsianaloka) ou salariés (Maroantsaky et Maroandambagna) des Rafandrohôzana:

Fig. 6.11: Les divisions des terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana.

Pour les trois *fehitry* Marinkely, Maroantsaky et Maroandambagna les chiffres commentés dans un instant correspondent aux différentes unités d'héritage. Les terres Zafin'i Sado entre les familles réduites de ses descendants.

LES SITUATIONS DES MARINKELY ET DES MAROANTSAKY

La figure guide l'ordre d'exposition non exhaustif et limité à l'étude des situations du *fehity* Marinkely et de deux ensembles Maroantsaky correspondant à deux des trois groupements de descendance de ce *fehity* m'amène à parler brièvement des autres:

- celui issu de Kalo mère de Boreda dont je parle immédiatement et de Raboto. Le premier s'est divisé en deux ensembles patrimoniaux avec les deux frères à l'origine des droits de leurs héritiers,
- celui défini par rapport à Kiavitry et à Kialo reconnue comme *lonjo-be*.²³

Fig. 6.12: La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky.

J'ai entouré d'un cartouche les noms des ascendants à l'origine des droits Marinkely: Indianambininy, Vely, Toto I tous très connus dans toute la région et Tsara fils de Boreda du *fehity* Maroantsaky qu'il faut rajouter pour les terres situées en bas et à droite de la figure 6.2 défrichées en commun qui, aujourd'hui, sont considérées à la fois comme des terres Maroantsaky et Marinkely. Si la descendance d'Indianambininy et aussi celle de Treva par son premier mari et également par Boreda est absolument Marinkely, les germains nés de Toto I et de Bazary qui appartient au deuxième groupement de descendance Maroantsaky affiliés à ces deux *fehity* sont partie prenantes sur les deux héritages. Co-héritiers sur le patrimoine Marinkely de leur père il ne viennent pour l'instant qu'en représentation de leur mère sur les terres de grand héritage de Kiavitry exploitées collectivement sous la responsabilité de Totolahy gardien de tombeau Maroantsaky et chef d'*ampehikely*. Actuellement ayants-droits il deviendront co-héritiers à l'instant de la mort du dernier germain survivant de leur mère. Si la descendance de Boreda est aujourd'hui complètement annexée au *fehity* Marinkely le groupement matrimonial dont Raboto est à l'origine au travers de sa soeur Mimy demeure Maroantsaky. Ces exemples font ressortir l'intérêt des unions endogames "dans le village". Affiliés aux *fehity* de leurs parents²⁴ à moins d'arrangements particuliers les enfants issus de ce type d'union viennent tout naturellement à leur succession.

On se souvient qu'Indianambininy fils de Pimpa un collatéral ZafiSoahariagna de Seviry a "porté" le statut de sa mère ancêtre éponyme du *fehity* Marinkely qu'il a d'ailleurs "suivi" dans son tombeau.²⁵ La différence d'âge déjà signalée entre Indianambininy et Hasina sa dernière femme toujours vivante [38] explique le décalage des générations qui place ses enfants au niveau de celle des arrières petits enfants de sa soeur ce qui correspond à celle que j'appelle G0 de personnes qui sont déjà elles mêmes grands parents. Marintsoa et ses germains ayant hérité de leur père ont hérité de *tany lôva kely*, de terres "de petit héritage" tandis que Georges ayant hérité de son grand père a hérité de *tany lôva be*, de terres "de grand héritage". Cette distinction n'est pas sans importance et émotionnellement les terres de grand héritage qui sont senties comme des terres ancestrales pèsent d'un plus grand poids que les terres de petit héritage héritées du père ou de la mère qui peuvent être des terres "créées" (*hary*) qu'ils ont défrichées directement, reçues en donation, ou simplement achetées.

Indianambininy a laissé trois lots de terres, les deux premiers se composant d'une grande rizière, le troisième d'un terrain mi-rizière mi-terre de colline plantée sur cette partie de girofliers. Les terres du premier et du troisième lot ont été attribuées à ses cinq enfants (Marintsoa [79], Soba [36], Mano [37], Augustin [119], Christine [113]) et celles du second seulement à Augustin et à Christine. Vers 1975 après les avoir un temps exploitées en commun, les cinq germains ont procédé au partage définitif avec des témoins et un papier officiel déposé au bureau du village des trois rizières et de la

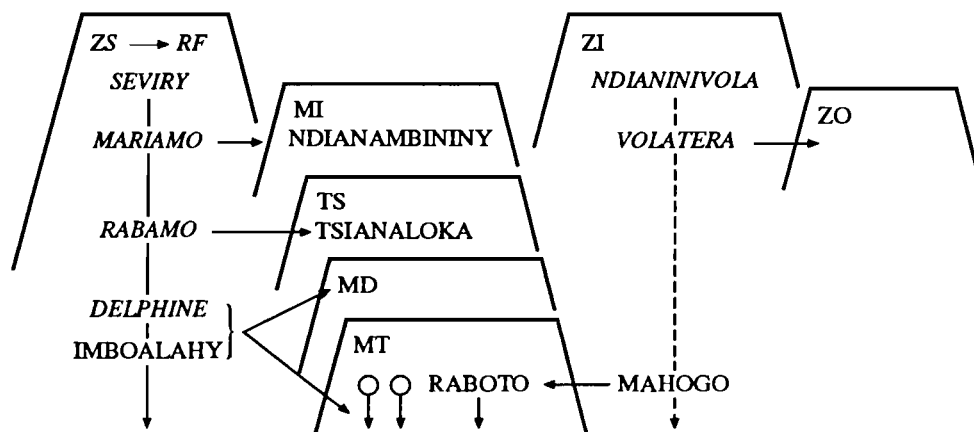


Figure 6.10: Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés

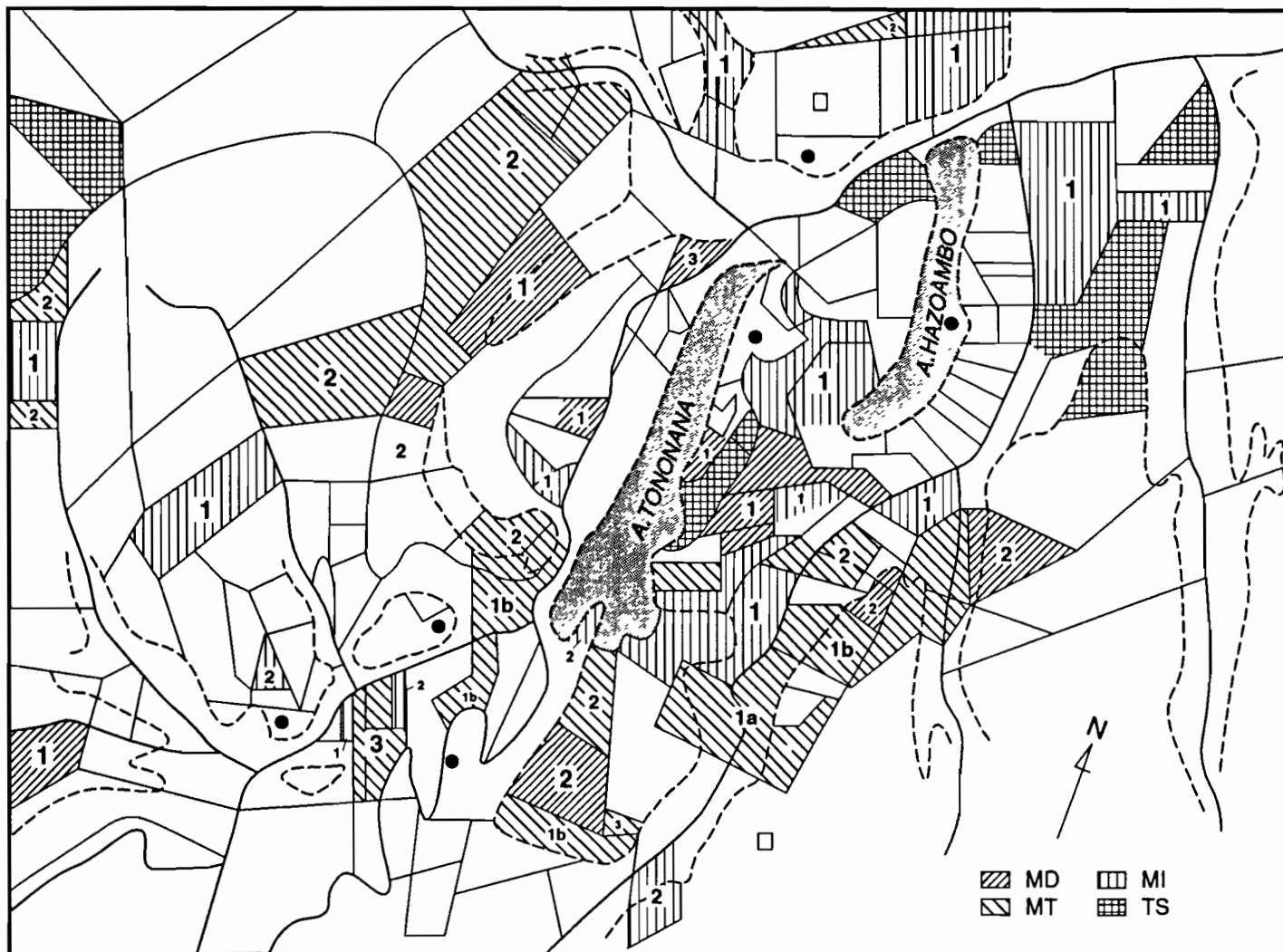


Figure 6.11: Les terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana

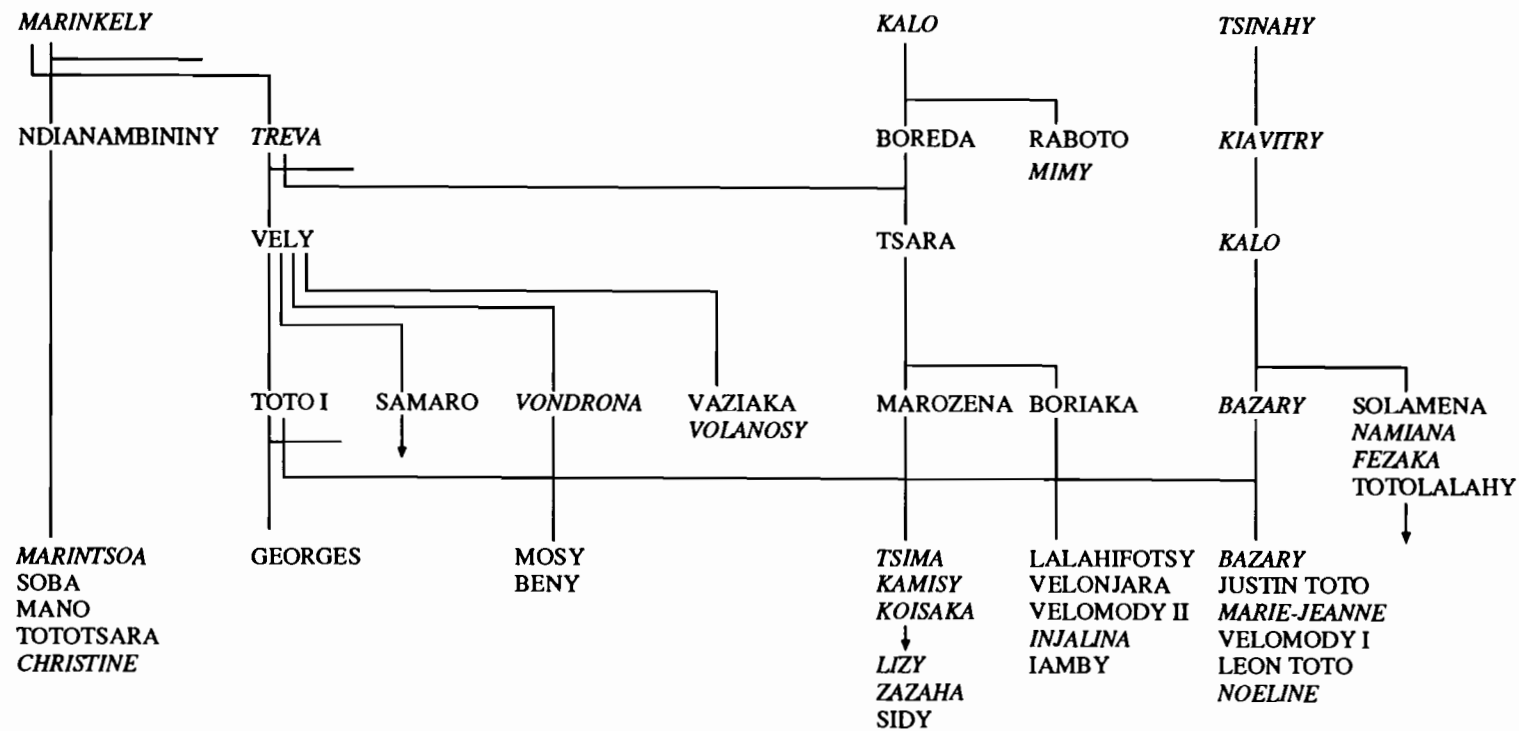


Figure 6.12: La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky

plantation attenante. Les convictions chrétiennes des enfants de Indianambininy soucieux de pourvoir leurs nombreux enfants et le fait qu'il s'agissait de terre de "petit héritage" ont joué dans le sens de cette décision que les germains ou proches collatéraux hésitent toujours à prendre sachant bien que le partage définitif des terres brisant la parenté par le patrimoine va avoir pour effet de séparer leurs descendants c'est à dire de diviser la parenté.²⁶

Au cours des enquêtes les terres partagées étaient exploitées en faire valoir direct avec dans le cas de Marintsoa, de Soba et d'Augustin avec l'aide de leurs conjoints et de leurs enfants vivant au village, dans l'ordre Tibavy [78] et Fabien [121] pour la première, Solange [123] et Alphonse [124] pour le second, enfin Isidore [118] et Augustin [119] pour le troisième.

Vely fils de la soeur d'Indianambininy meurt (longtemps) avant ce dernier.

Son héritage se compose de deux lots de rizières. Le premier est partagé en trois parts égales l'une attribuée à Indianambininy, la seconde à Toto I, la troisième à Samaro et Vondrona. Le deuxième lot a été divisé également entre ses cinq enfants, les trois premiers déjà attributaires et les deux derniers Vaziaka [43] et Volanosy épouse de Zaman'i Toto [56] nés de sa quatrième union. Aujourd'hui les parts des enfants de Vely eux mêmes décédés sont exploitées par ses petits enfants venant en représentation de leurs parents et, dans le cas de Georges également décédé, par ses arrières petites filles Mélanie, Kalo qui vivent au village [116 et 117]. Les deux parts de Samaro sont après sa mort revenues à ses fils qui vivent à Ambodimanga II et qui exploitant la première en rotation annuelle ont procédé vers 1988 au partage définitif (*rasa lôva*) de la seconde après avoir procédé à Amboditononana et au tombeau de Vohipatsy au *rasa hariagna* de leur père.

L'héritage de Toto I est composé de terres d'héritage (*lôva*) venant de son père (Vely) et de terres personnelles *hary*.

Ses six enfants nés de Bazary qui, je l'ai dit, venant en représentation de leur mère hériteront d'elle après la mort du dernier survivant de ses germains considèrent les premières comme des terres *lôva be* de grand héritage et les secondes comme des *lôva kely*, des terres de petit héritage mais les exploitent suivant un même système de rotation annuelle

Pleinement Marinkely l'héritage de Tsara est composé d'une grande rizière et d'une colline plantée en girofliers qui exploitée en commun par ses fils Boriaka et Marozena et leur soeur Marie constitue aujourd'hui le grand héritage de ses petits enfants.

La part de Marie morte sans descendance accroît celle de ses frères. Seule des trois enfants de Marozena, Koisaka encore vivante est au village [101 avec Lizy [103] fille de son aînée décédée exploitent ses terres réservant avec l'accord de Koisaka les parts de la soeur et du frère de Lizy qui vivent à Tanambao II et à Rantolava.

Lalahifotsy [99] l'aîné des enfants de Boriaka est le prêtre ancestral des Marinkely. lamby et Velomody II sont morts. La part du premier qui avait suivi sa mère à Ampasy semble être accrue à ses germains. Celle de Velomody II est exploitée pour le compte de leur fille encore enfant par sa veuve Marnette Ravahoaka d'Ilapa épouse de Ramila du *fehity* Rafandrohôzana dont j'ai parlée qui a acheté la case dans laquelle elle vit.

Une grande rizière ayant appartenue à Boriaka soustraite de la succession est par arrangement avec ses frères et soeurs exploitée par le seul Lalahifotsy, en appréciation de ses fonctions de prêtre ancestral.

Je n'ai pas parlé que des terres d'héritage *lôva* et non des terres *hary* "ouvertes" ou acquises par les descendants de Marinkely. A l'exception signalée de Mano le catéchiste catholique qui s'y est refusé tous ont accompli le rite du *fangatahan-tany*, de la "demande de terre" décrit pour Zaman'i Toto.

Les terres d'héritage de Raboto

La figure 6.10 indique que Razokiny fils de Mahogo et père de Zafizanaka a fait don (*fanomezana*) de terres à son frère de sang Raboto du *fehitry* Maroantsaky frère de Boreda dont il vient d'être question. Ces anciennes terres Zafin'i Sandry sont désormais considérées Maroantsaky.

A la mort de Raboto décédé sans postérité, la rizière obtenue en don qui constituait pour lui un bien *hary* est revenue à sa soeur qui, à sa mort l'a transmise à sa fille et à son fils qui les ont exploitées en commun et transmises à leur mort à leurs enfants résidant au village Zarafine [102] et Rabe [100] La rizière actuellement divisée pour les besoins de son exploitation risque de le rester définitivement.

Les cas de Boreda et de Raboto montrent que la parenté patrimoniale fait éclater l'unité des groupes de descendance en séparant les lignes - *ampihiagna* - des germains. Dans le même temps l'exemple de Raboto confirme le caractère définitif des dons de terre qui, en aucun cas et en dépit du fait que Raboto est mort sans postérité ne reviennent aux donateurs. Ces cas m'amènent à parler plus avant du groupement de la lignée Maroantsaky de Bazary épouse de Toto I du *fehitry* Marinkely et, par la même occasion, de la troisième lignée Maroantsaky issue de Kiantsoana, enfin à propos des terres Zafin'i Sandry reçues par Raboto du père de Zafizanaka, des terres de ce *fehitry*. Je dirai un mot pour terminer des trois lignées du *fehitry* Maroandambagna.

Bazary et la lignée Maroantsaky de Kiavitry

Je commence avec la deuxième lignée défini par rapport à sa *lonjo be* Kiavitry (chiffre 2 sur le schéma de la figure 6.11) petite fille de la première ancêtre et dirai un mot de la troisième défini par rapport à une Kiantsoana avec pour *lonjo-be* sa petite fille Kialo.

La lignée définie à partir d'une Tsinahina mère de Kiavitry elle même mère de Kialo embrasse actuellement cinq générations d'adultes co-héritiers ou ayants-droits répartis dans quinze cases du village. De Kialo et de son mari Rabe considéré également comme Maroantsaky sont nés outre Bazary, Solamena, Namiana, Fezaka et, Totolalahy [74] chef d'*ampehikely* qui, à eux quatre, ont douze enfants vivants dans le village et partie prenante des deux rizières héritées de Kiavitry qui sont exploitées par tours annuels (correspondant aux deux récoltes), la part de chacune des quatre branches (Solamena, Fezaka, Bazary, Totolalahy) revenant tous les quatre ans, les cinq maisonnées des enfants de Bazary participent collectivement à la plantation et à la récolte et se partagent le produit. A l'aide de son mari Totoroa du *fehitry* Marofotsy, Fezaka a défriché une grande étendue de terres de colline et de rizière. Toutes ces terres partagées pour les besoins de l'exploitation demeurent sous le régime de l'indivision, les Maroantsaky résidant au village préservent les droits de leurs germains mariés à l'extérieur.

De nombreux membres de cette branche Maroantsaky nés d'unions entre parents originaires du village sont membres de plusieurs unités d'héritage *lôva raiky* relevant de différents *fehitry*. Ainsi les enfants de Tsara [76]²⁷ fils de Solamena marié à Kamisy d'une autre branche du même *fehitry* Maroantsaky²⁸ participent

sont ayants-droits sur les patrimoines des deux lignées. Fezaka après avoir divorcé d'avec Totoroa dont je viens de parler dont elle a eu un fils a épousé Tadahy du *fehitr* Maroandambagna dont elle a deux enfants dont une fille Velomasy qui avant de divorcer et de suivre un nouveau mari à Sahavoay était mariée au village avec un Ravahoaka dont elle a eu une fille [53].

Totolalahy chef d'*ampehikely* est marié avec Kafe une fille de Tsianaloka dont il a eu deux enfants résidents au village: une fille [27] et Félicien [56].

A moins d'arrangement particuliers les enfants demi-germains paternels ou utérins nés de toutes ces unions retiennent leurs droits sur les patrimoines auxquels leurs parents ont accès.

La lignée Maroantsaky de Kiantsoana et les deux Soazafy

Le groupement de descendance Maroantsaky issu de Kiantsoana est le troisième et dernier groupement coïncidant avec une unité patrimoniale réduite à un seul ensemble de terres marquées du chiffre 3 sur la figure 6.11 (la petite terre située au bas de la même figure est une terre *hary* (acquise par Velonaina). Velonaina [98] veuf qui vit seul est depuis la mort de son frère aîné le seul représentant des intérêts de sa soeur Tibavy et des enfants de ses germains décédés parmi eux l'épouse du Directeur de l'Ecole.

Il reste les deux Soazafy I et II qui vivent dans le hameau de Zafizanaka mari de la première [125 et 130] qui, on le sait est également prêtre ancestral du *fehitr* Maroantsaky. Cette ligne Maroantsaky partie d'une branche Ravahoaka d'Ilapa (cf. fig. 3.7) ne possède aucune terre et pour cette raison n'est pas considérée comme formant un quatrième groupement de descendance à l'intérieur du *fehitr* Maroantsaky. Les terres que possèdent les deux Soazafy dans leur hameau de résidence sont des terres *hary* leurs ont été données par Zafizanaka qui a également fait don à son épouse de la seule terre non numérotée et marquée d'un astérisque de la figure 6.11 donnant sur la partie sud d'Amboditononana qui reçue en don est également une terre *hary*.

LES TERRES ZAFIN'I SANDRY

Ce détail me ramène aux terres Zafin'i Sandry et au don fait par Razokiny le père du même Zafizanaka à son frère de sang Raboto. Il suffit de noter que l'autorité de Zafizanaka tient à ce que seul héritier de son père il contrôle avec les terres qu'il en a reçu au titre de *lôva kely*, les terres *hary* - dont celles de son hameau - qu'il a défriché lui même.

Outre les terres données aux deux Soazafy, Zafizanaka en a données à son demi-frère utérin Rira par conséquent non membre du *fehitr* Zafin'i Sandry. Les terres de Rira sont revenues aujourd'hui à sa fille Claire [131] et les autres à ses fils Tsavoka de mère Zafin'i Sado qui vit sur le *tokotany* de cette dernière [51] et Todilahy [112] qui, on l'a vu à propos de la création d'un nouveau tombeau manifeste des désirs d'indépendance. Soazafy (I) épouse de Zafizanaka qui s'est toujours beaucoup occupée de Todilahy lui a fait don d'une partie des terres qu'elle avait reçu de Zafizanaka ce qui à nouveau avec le statut *hary* des terres remises en don (*fanomezana*) confirme la totale liberté des donataires.

Je renvoie aux fig. 3.6 pour les deux Soazafy et à la fig. 5.5 pour la composition du hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana.

LES TROIS GROUPEMENTS DE DESCENDANCE MAROANDAMBAGNA

J'ai énuméré les trois lignées ou groupements de descendance Maroandambagna dans le chapitre deux discutant la lignée proprement Maroandambagna de Bedo (cf. fig. 3.7). Cette lignée qui coïncide avec l'espace résidentiel MD1 et la seconde dite de Somobato I définie par rapport à la *lonjo be* Nazandry dont les terres sont respectivement marquées des chiffres 1 et 2 sur la fig. 6.11 constituent véritablement des unités patrimoniales, ce qui n'est pas le cas de la troisième dite Somobato II ou Maromaitso réduite à la seule terre 3 de la même figure. Je les examine très brièvement à la suite.

Pour le premier groupement proprement Maroandambagna à la mort de Fagnivo et de Sihitra les filles de Bedo, les terres qu'elles travaillaient conjointement avaient été divisée en deux parts sensiblement égales, une première moitié échéant à Be et à Mina, la seconde à Laimena [1]. Be disparaissant sa part a été partagée par parts égales entre Céline [6] et Laibory [8]. Au cours de mon séjour Mina étant décédée ses enfants et petits enfants exploitaient collectivement sa part accrue de celle de sa soeur morte sans postérité composée d'une terre ancestrale d'héritage à laquelle s'ajoutait une vaste terre *hary* de colline qu'il avait défrichée.

Les terres de la deuxième ligne Somobato I de la *longo-be* Nazandry toujours considérées comme des terres de grand héritage ont été transmises successivement à Manana qui les a transmises à ses quatre fils dont deux (Tadahy et de Totohely) décédés et Tovolahy [49], ne travaillant plus sont exploitées par Dady [104] sont qui Tovolahy ne travaillant pas les exploite avec l'aide de deux maris uxori-locaux de Marnette et Lucie de la même branche du *fehity* [105 et 109] qui élèvent cinq petits enfants de Tadahy et de Totohely.

La lignée ou groupement Somobato II de Maromaitso issue des qgermans Kialo et Nafo est caractérisée par rapport à la première considérée comme *lonjo be* ce qui est quelque peu paradoxal étant donné que la descendance de Kialo par son mari Tsara fils de Treva et neveu utérin de Indianambininy du *fehity* Marinkely dont j'ai longuement parlé est considérée comme Marinkely a cessé d'y prétendre. Le seul héritier des terres *hary* de son père Nafo est Maro I (terre Maroandambagna 3 de la fig. 6.4). Sa soeur (Sehitra) est co-héritière sur l'héritage Zafin'i Sado de la mère sur laquelle ses enfants viennent en sa représentation.

Il n'est pas utile de parler des Zafin'i Sado qui ne constituent avec les terres dont ils sont attributaires qu'une seule unité patrimoniale, ni davantage des descendants de Tsianaloka dont un regard sur les figures précédentes montre que leur situation est beaucoup plus favorable que celle des premiers.

LES CONCEPTS PATRIMONIAUX

On peut considérer que les terres comme les personnes sont affiliées aux *fehity* ou bien, exprimé autrement qu'avec les maisons funéraires et la notion extensible des terres *simbon-tragno* qui les entourent elles sont la composante territoriale - de *jus soli* - des *fehity* et par là sont avec la filiation l'une des deux déterminants de l'identité d'ancestralité et, en conséquence de l'identité personnelle. L'ethnographie qui précède a fait ressortir les concepts patrimoniaux de la région betsimisaraka du Bas-Maningory qu'il est possible de systématiser en examinant:

- la notion de *lôva raiky* ou d'unité d'héritage englobant les co-héritiers (*ampandôva*) attributaires et les terres constituant leur patrimoine;
- le partage des terres d'héritage (*rasa lôva*);

- la vente des terres d'héritage (*tany lôva*).

Je reparlerai de l'appartenance à plusieurs *fehitry* et, par voie de conséquence, de la possibilité d'appartenir à plusieurs unités patrimoniales *lôva raiky* dans le chapitre onze sur les alliances betsimisaraka.

LA NOTION D'UNITE D'HERITAGE (*LOVA RAIKY*)

Les appropriations des terres d'héritage (*tany lôva*) se font au niveau

- des *fehitry* ou de leurs branches,
- des groupes de co-héritiers (*ampandôva*) formant avec les terres qui en constituent le patrimoine autant d'unités patrimoniales *lôva raiky*.

Les gens emploient sans cesse les expressions de terres de "grand" et de "petit héritage": *tany lôva be* ou *lôva kely*, des notions qui n'ont rien à voir avec la superficie des terres de colline ou de rizières auxquelles elles s'appliquent. Les terres de grand héritage (*lôva be*) conservent ce caractère aussi longtemps qu'exploitées selon diverses formules elles ne sont pas partagées (*voarasa*). Dès que le partage est accompli, il est irrévocable ("il ne peut être changé: *tsy azo ovana*") et les terres de grand héritage cessent de l'être pour devenir des terres de "petit héritage" (*lôva kely*):

*lôva efa mety tompon'ny tany efa mandôva ny zanany, igny no lôva
izikoa mitambatra igny no lôva be,
izikoa voarasa efa tsy lôva be. fa lôva fo.."*

"le *lôva* c'est lorsque les enfants héritent du propriétaire/maître de la terre,
si (la terre) reste entière (*mitambatra*: unie, jointe) c'est une terre de grand héritage (*lôva be*)
si elle est découpée (divisée, partagée), ce n'est plus une terre de grand héritage, c'est seulement une terre d'héritage, tout court."

L'exclamation "*fo*": "seulement, simplement, rien de plus" qui interdit de traduire l'expression *lôva fo* par "simple héritage" en opposition à *lôva be* confirme cependant qu'il ne peut s'agir que d'une terre *lôva kely* de "petit héritage". L'idée d'héritage implique que celui dont on tient les droits est mort, en aucune circonstance on ne peut hériter de vivants ce qui explique que tous les habitants du village dont les pères et les mères sont encore vivants ne peuvent posséder que des terres "créées" des *tany hary* qu'ils ont défrichées eux mêmes, achetées, échangées avec d'autres terres *hary* ou simplement reçues en don (*fanomezana*) ce que les parents, nous l'avons vu, font fréquemment à l'occasion des mariages ou mises en ménage de leurs enfants dès lors qu'elles paraissent relativement stables. D'où ces nouvelles explications:

*"hary tsy lôva,
ohatra zegny. hary na tany na inona.
izikoa maty ilay ampihary,
izay vao lôvan'ny zanany."*

"le *hary* ce n'est pas le *lôva*
ainsi, un (bien créé) *hary*, ou une terre, ou n'importe quoi,
lorsque celui qui l'a créé (*ampihary*) est mort,
ce n'est qu'à partir de ce moment qu'il (le bien *hary*) devient l'héritage (*lôva*) de ses enfants".

Ces explications élargissent le sens de *hary* qui peut qualifier non seulement les terres mais n'importe quel bien créé ou acquis à titre personnel d'une certaine valeur, une maison mais aussi une voiture, voire une moto, une pirogue. En même temps elles établissent l'idée d'un certain cycle des terres qui terres de grand héritage deviennent une fois partagées des terres de petit héritage qui lorsque leurs attributaires procèdent à des ventes, des échanges ou simplement les donnent à leurs enfants perdent tout caractère de terre d'héritage et deviennent des terres personnelles *hary*. Ces terres *hary* transmises par ceux qui les ont acquises à leurs enfants redeviendront pour ceux-ci des terres de petit héritage ce qui introduit au deuxième type d'explication qui différencie tout aussi clairement les terres de grand ou de petit héritage en fonction de la position généalogique du *de cuius*:

"Iziko a ampandôva ny kakolahy, (dia) ankohonana. Iziko a ampandôva ny baba, fianakaviana."

S'il s'agit d'héritiers d'un grand-père (paternel ou maternel) c'est le *ankohonana*. S'il s'agit d'héritiers du père, c'est le *fianakaviana*.

Tout à fait juste l'explication est par la mention des seuls grand père *kakolahy*²⁹ et père (*baba*) inutilement restrictive puisque la filiation indifférenciée permet d'hériter des deux parents et des quatre grands parents. Autre point notable l'introduction des notions d'*ankohonana* et de *fianakaviana* auxquelles les gens aussi bien dans le village qu'à Fénérive donnent à *ankohonana* qui en merina et en malgache officiel désigne la famille conjugale ou réduite, le sens de famille étendue et à l'inverse à *fianakaviana* qui désigne la famille étendue celui de famille restreinte.³⁰

LE PARTAGE DES TERRES ET LES DROITS DES NON-RESIDENTS

Les notions d'héritier (*ampandôva*) et d'ayants-droit - sans équivalent en malgache - amènent à parler des héritiers ou ayants-droits résidents et non-résidents. Je ne reviens pas sur le *rasa hariagna* la remise de la part du mort censée précéder le partage des terres d'héritage - *rasa lôva* - dont l'exemple de Delphine a montré que cette séquence n'est pas toujours suivie et également que l'un et l'autre peuvent tarder des années, ce qui, même si les *rasa hariagna* avaient été accomplis, était jusqu'à récemment - une dizaine d'années - était presque toujours le cas des partages d'héritage *rasa lôva* des enfants de Mariamo a eu lieu avant qu'il ne soit procédé à leurs *rasa hariagna* qui avaient singulièrement tardés. Les partages de terres (*rasa lôva*) peuvent tarder bien davantage encore et les exemples ethnographiques montrent qu'ils se font fréquemment une ou deux générations après la mort du dernier des germains survivant de la génération des grands-parents, préservant jusqu'à ce moment le caractère indivis des terres et, par là, la cohésion de la parenté par le patrimoine. Les principes que les interlocuteurs ont du mal à formuler sont néanmoins très clairs et peuvent être interprétés sur des indices que les gens perçoivent immédiatement. Les décisions de partage des terres sont toujours prises par les germains ou collatéraux co-héritiers de la génération aînée lorsque le dernier germain survivant de la génération de leurs parents est mort que leurs propres enfants depuis longtemps mariés ils voient grandir la génération de leurs petits enfants (*zafy*). L'interdiction de partager les terres d'un groupe de co-héritiers avant la mort du dernier survivant est absolue et il est convenable qu'elle soit prise longtemps après son décès. Une trop grande hâte contraire à l'idéal d'entente du *fiavianana* est toujours mal interprétée. Il n'est pas davantage nécessaire pour procéder au partage qu'il y ait des morts dans la nouvelle génération aînée pas plus que d'attendre la naissance de petits-enfants. Dès lors que la décision est prise le fond de terres même provisoirement partagé pour les besoins de l'exploitation est réunifié et, notamment s'il s'agit des terres *lôva* de grand héritage la division se fait au prorata du nombre de germains ou groupes de germains ayant laissé une descendance. Les terres de Mariamo ont été divisées en trois parts sans tenir compte de ses trois autres enfants

morts³¹ sans descendance pas plus que du nombre de leurs descendants des générations G-1 et G-2.

L'étude des héritages de neuf *fehity* et des descendants de Tsianaloka montre que cette règle a été suivie jusqu'aux années 50-60. Après quoi il se produit une dissociation des notions d'ayant-droit et d'héritier qui interchangeable jusqu'alors cessent de coïncider. Tous les ayants-droits ne deviennent plus automatiquement héritiers et la qualité d'héritier va dépendre d'une série de critères (résidence dans le village où se trouvent les terres, statut matrimonial célibataire ou marié, nombre d'enfants, situation de fortune) qui peuvent se recouper ou ne se recouper pas. Après le passage de l'agriculture itinérante de riz sec sur champs sur brûlis à l'agriculture permanente des rizières humides, la raréfaction consécutive des terres explique que les unités d'héritage (*lôva raiky*) soient de plus en plus considérées sous leurs aspects d'unités de subsistance sur lesquelles et desquelles les gens vivent. L'appellation de *raiky soroka hanina*, (lit. "unité de cuillère (*soroka*) de nourriture") qui les désigne est significative. Il en résulte un changement de mentalité qui incite les auteurs des partages soucieux d'assurer l'existence de leurs descendants d'écarter les ayants-droits qui disposent d'un revenu régulier ou d'autres ressources au bénéfice de ceux qui sont moins avantagés. Les descendants vivant dans les grandes villes sont particulièrement défavorisés ce que l'exemple des descendants d'Imboalahy a montré. Ce raisonnement ne joue absolument pas pour les héritiers ou ayants-droit résidents qui forment le noyau de l'*ampehikely* et/ou du *fehity* dont dépendent les terres. Ceux-ci, (nous l'avons vu avec Manahirana) parce qu'ils s'occupent pour le plus grand bien du *fehity* de la terre ancestrale: (*ikarakaran'gny tagnin-draza*) et acquittent les charges d'entretien du tombeau et les frais des rituels funéraires (notamment du *rasa tsigny*) sont au contraire favorisés. A ce propos un commentateur retrouvant sans s'en douter la notion merina du *mamelo maso* du prochain chapitre³² expliquait que "puisque que Manahirana "porte/maintient" (*mitondra*) les intérêts du *fehity* au village", cette situation était normale. L'interlocuteur mettait beaucoup plus l'accent sur l'aspect de succession au statut et aux obligations rituelles que sur celui d'héritage aux biens. En se rapportant à la descendance de Seviry par ses deux filles Beandalana et Mariamo, un comptage au niveau de la génération G0 de Manahirana fait ressortir que sur un total d'exactly 100 ayants-droits vivants, 31 seulement, soit un peu moins du tiers, travaillant sur des terres indivises d'héritage Rafandrohôzana du terroir d'Amboditononana pouvaient en 1990 être considérés comme héritiers (*ampandôva*). Cette proportion se retrouve dans tous les autres *fehity* du village où un examen des situations individuelles fait ressortir que, dans tous les cas, le premier critère de sélection des héritiers est celui de la résidence dans le village où se trouvent les terres d'héritage ou, en tout cas, dans un rayon n'excédant pas cinq ou six kilomètres. Ce critère élimine les ayants-droits qui, résidant dans des villages éloignés sont naturellement héritiers sur leurs terres qui s'y trouvent. Dans les années 90 les conditions se ressèrent encore et, au moment des partages, les ayants-droits résidents ayant le plus de chance d'être reconnus comme héritiers sont ceux qui au moment de l'ouverture de la succession ont déjà établi leur famille de procréation. Les droits de leurs germains mariés à l'extérieur, notamment des soeurs, sont préservés. Quant à leurs jeunes germains très tôt intégrés aux groupements de travail (*asa raiky*, lit. "unité de travail") sur les mêmes terres, leur qualité de co-héritiers ne sera reconnue qu'au moment de leurs mariages.

En résumé en matière d'héritage la filiation qui assure la qualité d'ayant droit n'est plus suffisante à assurer celle d'héritier. Pour être héritier il est nécessaire qu'au critère de filiation s'ajoute celui de résidence. Il est possible en se fondant sur ces critères d'opposer les droits effectifs des héritiers aux droits potentiels des ayants-droits qui sont sauvegardés aussi longtemps que les terres restent indivises et de parler de droits "dormants" qu'un changement de résidence peut permettre de

réactiver.³³ Dans le même temps que les partages d'héritage autrefois rigoureusement égalitaires cessent de l'être la recherche des opportunités pousse à une plus grande mobilité individuelle qui, si elle est mieux adaptée à la situation actuelle résultant de la raréfaction des terres, modifie la structure sociale en favorisant l'émergence des familles réduites qui ne peuvent s'affirmer que contre la parenté ancestrale de *fehity*. Si l'on avance d'un pas de plus, on comprend que la reconnaissance de la parenté par le patrimoine qui préserve les intérêts potentiels des ayants-droits en leur ouvrant accès aux terres, dépend du statut des terres indivises s'il s'agit de terres *lôva be*, divisées s'il s'agit de terres *lôva kely*. Dans le premier cas, aussi longtemps qu'exploitées en indivision par les co-héritiers suivant un système de tour qui, pour les rizières peut être saisonnier ou annuel,³⁴ elles gardent leur statut de terres de grand héritage, un statut que si les co-héritiers ne sont pas trop nombreux (cf. l'exemple des descendants de Beandalana) elles peuvent conserver à la génération suivante. A l'inverse une fois partagées entre les groupes de co-héritiers attributaires elles deviennent pour chacun d'eux des terres de petit héritage (cette fois de superficie réduite) qu'ils transmettront encore diminuées à leurs propres enfants. Les arrangements temporaires entre co-héritiers indivis se répartissant les terres pour les besoins de leur exploitation ont toutes les chances à la génération suivante de devenir des divisions définitives. Celles-ci consacrées par des partages, ventes et arrangements entre germains entraînant des cessions de part étant définitives, mettent les ayants-droit résidents à l'abri des revendications des ayants-droits qui ne le sont pas privant ces derniers de toute chance de faire valoir leur droits.

Ces situations sont caractéristiques des terres divisées de petit héritage. Dans l'hypothèse où les terres conservent leur caractère indivis il faut à nouveau distinguer deux cas suivant qu'il s'agisse de terres de grand ou de petit héritage. Les premières définies par rapport à un grand parent ou arrière grand parent qui embrassent les deux ou les trois générations de leurs descendants, donnent le maximum de garantie. Par contre les secondes définies au niveau du père ou de la mère éliminent définitivement les collatéraux de leurs enfants. Conséquence de la raréfaction des terres disponibles ce type d'héritage assorti d'accords et d'arrangements entre les germains (qui peuvent s'entendre pour renoncer à l'héritage de leur père pour faire valoir celui de leur mère ou vice versa) tend à prévaloir. Compte tenu du poids de la parenté par le patrimoine on comprend encore que ces arrangements entre germains ont pour effet de séparer définitivement les destins de leurs descendants qui ne se réclameront plus des mêmes *fehity*. Dans les cas où, les terres sont restées indivises la question est comme précédemment de savoir si les ayants-droits écartés le sont momentanément ou définitivement et, si la non reconnaissance de leurs droits ne laisse aucun recours à leurs enfants et, a fortiori, à leurs petits enfants. Théoriquement la réponse est non. Les droits aux terres d'un *fehity* établis par filiation sont imprescriptibles. Où qu'ils résident et où qu'ils soient nés les membres du *fehity* ne peuvent pas être considérés comme des étrangers. Dès qu'ils sont revenus dans le village de l'un de leur quatre grands parents voire de leur huit arrière grands parents ils peuvent faire reconnaître leurs droits ceci à la condition que résidant désormais dans le village correspondant au *fehity*³⁵ ils participent aux activités de l'*ampehikely* s'acquittent de leur contribution de *rasa tsigny* pour l'entretien de la maison funéraire ancestrale. La règle est claire: lorsqu'on ne paie pas le *rasa tsigny* on ne fait plus partie de l'*ampehikely* et, ne faisant plus partie de l'*ampehikely* on ne fait plus partie du *fehity* auquel il correspond. A nouveau les *fomba* prévoient des rattrapages et il suffit à l'ayant droit négligent de payer la compensation du *tagnana miempaka* (ou *miompaka*) lit. des "ampoules aux mains (par le travail)" pour rétablir ses droits. J'ai pour Amboditononana trois cas de paiement de cette compensation mais celui de M.B. me paraît exemplaire:

M.B. est né au village d'Ambatofôlaka proche d'Amboditononana du père de sa mère où selon la coutume celle-ci était venue accoucher. Quelques semaines après sa naissance le rite du *manasa rapaka* accompli il a été ramené dans le village de son père au nord d'un Maningory où il a passé son enfance. S'installant plus tard à Fénérive il n'est pas retourné dans le village du père de sa mère tout en sachant que ce dernier, (son *kakolahy* maternel) y possède des rizières et des plantations de girofliers. Sa mère meurt et sa dépouille est ramenée dans son tombeau ancestral d'Ambatofôlaka et, à cette occasion, M.B. est à nouveau mis au courant de ses droits non pas par son grand père maternel mais par l'une de ses soeurs *angivavy* (en français "tante paternelle") de sa mère. Quelques années plus tard le grand père maternel meurt à son tour et est enterré dans une fosse personnelle que, personne d'importance (*olo-maventy*) il a fait creuser à l'intérieur de la maison funéraire. Un an s'écoule et il est procédé au grand rituel familial du *rasa hariagna* auquel assistent non seulement tous les membres du *fehity* mais des délégations de tous les *fehity* de la région dans un rayon d'une dizaine de kilomètres. M.B. qui a décidé de faire valoir ses droits fait part de ses intentions aux *olo-maventy* du *fehity* de sa mère qui, sans se prononcer, acceptent qu'il participe aux dépenses de rénovation du tombeau prévu quelques mois plus tard. Le jour de la clôture des travaux arrive et, après après avoir procédé au au "rappel de ce qui a été accompli" (*filazana ny efa*), le prêtre ancestral s'adresse à M.B. en présence de tous les membres résidents ou non résidents du *fehity* dans un discours que celui ci m'a résumé en français:

"Voilà la maison de vos ancêtres, mais vous n'avez jamais travaillé ici, vous n'avez jamais cotisé pour l'entretien du tombeau. Celui qui ne peut pas travailler donne de l'argent pour payer le *betsabetsa* des travailleurs de l'*ampehikely*, donne un boeuf. Les gens connaissent votre grand père (maternel), ils connaissent votre mère qui était une telle, mais ils ne vous connaissent pas. Vous n'avez pas été élevé ici, vous n'avez pas travaillé, payez donc le *tâgnana miompaka*".

La compensation de 5000 francs "pour les ampoules des mains" qui a permis à M.B. d'être co-héritier *ampadôva* sur les terres de grand héritage du père de sa mère, était pour l'époque une forte somme qui n'avait rien de symbolique. L'acceptation de M.B. si longtemps absent qu'il n'était pas connu dans le village de sa mère n'a pas été immédiate et a donné lieu à l'intérieur de l'*ampehikely* à une "discussion de famille" (*dinidinika mpianakaviana*). Il lui a été précisé que les terres dont il serait co-attributaire étant des terres ancestrales, il devrait les garder pour lui et pour ses descendants et que, s'il était obligé de s'en défaire, il ne pourrait que les rétrocéder à d'autres membres du *fehity*. Sur un plan plus large la reconnaissance ou le rejet des droits des membres absents des *fehity*, assure une grande souplesse et, en fonction de la superficie des terres disponibles, permet de rééquilibrer les effectifs des *ampehikely* qui dans les cas où les unités de travail (*asa raiky*) qu'elles forment apparaissent insuffisantes peuvent avoir intérêt à réadmettre des parents par l'ancestralité. Si au contraire, la superficie des terres n'est pas jugée suffisante, les demande des non-résidents sont rejetées sans explications. Sans aucun recours les candidats malheureux savent seulement que le respect des ancêtres et la crainte qu'ils inspirent sont suffisant à justifier le refus. A nouveau et, à l'encontre des opinions prétendant que les droits établis par filiation sont imprescriptibles, l'adage commun à Madagascar qui limite la profondeur des parentèles personnelles aux arrières-grands-parents s'applique et constitue de toute manière une limite absolue. Vouloir faire valoir des droits sur un patrimoine initial plus éloigné serait d'autant plus absurde qu'il aurait toutes les chances de ne plus exister. Si faire valoir ses droits sur le patrimoine de l'un de ses huit arrières grands parents est jugé inconvenant,³⁶ il est en revanche tout à fait normal de faire valoir des droits sur les patrimoines de l'un des quatre grands parents et, a fortiori, sur celui du père et/ou de la mère ce qui est la règle dans le cas où les deux parents mariés dans le village appartiennent à deux *fehity* locaux. Cela explique que, lorsqu'ils en ont les moyens les gens s'efforcent, comme le font Manahirana et son fils, de participer aux rituels dans leur *fehity* et

dans ceux de leurs trois autres grands parents et surtout de s'acquitter des *rasa tsigny* pour les quatre maisons funéraires, ce qui leur permettra éventuellement s'ils décident d'aller s'établir dans l'un quelconque des quatre villages d'y faire valoir leurs droits. Cette limite de la descendance des quatre grands parents marque celle de l'acceptation possible du paiement de l'indemnité du *tagnana miompaka*. Un système qui, s'il limite l'extension de la parentèle patrimoniale est parfaitement congruent avec la grande mobilité des hommes et femmes betsimisaraka, toujours à peu près assurés s'ils quittent leur *tokotany*, leur *ampehikely* et leur *fehity* d'origine de retrouver du côté de leur père ou de leur mère un *tokotany*, un *ampehikely* et *fehity* où ils pourront être accueillis.

LES VENTES DE TERRES D'HERITAGE

Les exemples montrent que les seuls cas de ventes et d'achat de terres entre étrangers, voire entre parents par la parentèle mais appartenant à des *fehity* différents portent sur des terres personnelles *hary*, à l'exclusion des terres ancestrales de grand ou de petit héritage formant en tout ou en partie le patrimoine d'un *fehity*. J'ai déjà abordé cette question dans le chapitre précédent sur le fait résidentiel. Très brièvement l'usage ne diffère pas qu'il s'agisse suivant l'expression merina de terres "au village ou aux champs". Dans les deux cas le vendeur contraint par un besoin urgent d'argent, souvent dans la région pour l'accomplissement d'un rituel funéraire, est tenu de faire l'offre en principe successivement à six catégories de personnes:

- à ses enfants,
- aux membres de sa famille bilatérale restreinte sans considération de *fehity*: à ses frères et soeurs et à leurs enfants (*zanaka*, s'il s'agit de fils et de filles de germains de même sexe ou *sidy* s'il s'agit des enfants de germains de sexe différent). C'est l'un des rares cas où les chrétiens utilisent en changeant le sens le terme d'*ankohonana*,
- aux membres du *fehity* auquel correspond le site résidentiel où se trouve la terre,
- aux membres de l'*ampehikely*, qui, nous l'avons vu, comprend aujourd'hui des étrangers, si "personnes habituées" (*olo fankazatra*) soient-ils,
- aux habitants du village,
- et seulement, à défaut, à des étrangers.

Les interlocuteurs qui, tous sont unanimes à faire passer les parents avant les habitants du village et, a fortiori les étrangers, ne s'entendent pas toujours sur l'ordre de ces différentes catégories. Les doyens du *fehity* du grand père maternel de M.B. lui ont précisé que s'il était contraint de vendre sa part d'héritage il devrait la rétrocéder aux membres du *fehity* de ce dernier qui, par conséquent, passaient avant les proches parents bilatéraux. A Amboditononana les avis se partagent. Les membres des *fehity tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry distinguent à l'intérieur du *fehity* les parents co-résidents du *tokotany* qui, en toutes circonstances passent les premiers, des autres membres du *fehity* qui proches ou moins proches résident ailleurs et qu'ils ont tendance à faire passer après les parents les plus proches par la parentèle. Manahirana très au fait valeurs traditionnelles de l'ancestralité, assumant avec ses fonctions de gardien de tombeau celle de responsable du *fehity* et de l'*ampehikely* favorise les proches parents de sa parentèle réduite qu'il qualifie de *fianakaviana*.³⁷ Cette attitude s'explique certainement par ses convictions chrétiennes autant que par le fait qu'il est l'une des personnes au village à être mariée légalement à la Mairie et à l'Eglise. Cette tendance paraît être également celle des membres relativement jeunes - moins de quarante ans - chrétiens ou non chrétiens

des autres *fehitry* qui privilégient la famille bilatérale restreinte et préfèrent à l'évidence les résidents membres ou non de leurs *fehitry* aux non résidents. Le problème comme j'y reviendrai dans le prochain chapitre se pose réellement lorsque, par suite de mariages "dans le village" les deux familles paternelles et maternelles proches se trouvent y résider. Les ventes de terres ancestrales aux étrangers sont exclues et la phrase: "*tsy mahazo mandafo tany amin'ny olon-kafa*" ("on ne peut pas vendre la terre à un étranger") revient comme un leit motiv. Quelques personnes expliquent que si l'on agissait ainsi on aurait peur d'être "*voan'ny tsigny*" ("atteint par la malédiction ancestrale *tsigny*") c'est à dire frappé de malheur, de maladie voire de mort, ces dangers pouvant atteindre le coupable et ses descendants directs, (mais ni ses germains, ni son conjoint). Je ne connais aucun cas de vente de terre ancestrale à des étrangers. Pour que cela se produise il faudrait que le *fehitry* s'éteigne de lui même sans postérité. Dans cette hypothèse les terres ancestrales constitutives de son patrimoine seraient achetées par des parents par la parentèle résidents ou non résidents du même village ou, à défaut par les autres villageois. Dans la mesure où la vente intervient normalement entre parents membres du même *fehitry*, la vente par un membre du *fehitry* résidant ailleurs de sa part de terre ancestrale ne lui fait pas perdre sa qualité de membre du *fehitry* et, éventuellement, il est autorisé à racheter éventuellement une part de terre relevant du même *fehitry*.

Je reprendrai la question des affiliations multiples et de la participation à deux, voire trois groupes de co-héritiers dont Philémon donne un premier exemple dans le chapitre sur l'alliance notant immédiatement que la possibilité de maintenir ses affiliations et ses droits dépend des possibilités financières permettant de contribuer aux paiement des *rasa tsigny* et, pour ce qui regarde l'exploitation des parcelles de terres dévolues, de recruter des métayers ou de payer des salariés ce qui force à des déplacements et à des dépenses que la moyenne des paysans ne peuvent pas assumer. La notion betsimisaraka d'unité d'héritage *lôva raiky* introduit directement à son équivalent merina d'*anaran-drav*. En revanche les deux notions sont sans correspondance en Androy où les patrimoines consistent non pas en terres mais en troupeaux de zébus et où les patrimoines individuels sont constitués par les transferts successifs à l'occasion des rituels d'ancestralité et d'alliance (cf. chapitre dix).

NOTES

¹ Les gens ont toujours du mal à expliquer ce qui pour eux va du soi, et précisément, leurs formulations peu claires présentent l'intérêt de mettre en évidence des associations fondamentales. Ce qui est le cas de cet extrait d'une conversation avec un voisin de table dans le restaurant Doany de Fénérive.

² A ma connaissance seul Jean Poirier a parlé dans son doctorat d'Etat d'une manière convaincante de cette question fondamentale à la compréhension des sociétés malgaches expliquant les concepts de "fermeture" de terres (*fehifehy*, de *fanidy* et de groupe rituel *mpiray saotra*) liés à ce que l'on pourrait appeler l'humanisation des terres impliquant leur fermeture. Son collaborateur Jean Ndema a repris ses idées (1973). Egalement les recherches récentes encore inédites d'Arlette Ottino sur les rituels du riz et d'ouverture et de fermeture des terres et des rizières pour le nord-est betsimisaraka, betanimena, bezanozano et sihanaka.

³ Le R.P. Cotte écrit que le poteau *fisokigna* personnifie les ancêtres (Cotte:170), une explication que, (du fait de la rareté de ce rite) je n'ai pas obtenue moi même mais qui correspond tout à fait aux idées des gens.

⁴ En 1990 il a été produit à Amboditononana deux tonnes de riz sur champ sec (*jinja*) contre trois cents tonnes de riz de rizières *horaka*.

⁵ Normalement le prêtre ancestral est le doyen de la génération la plus ancienne, le fait que cette responsabilité ne soit pas assurée par Zaman'i Toto lui même doyen du *fehity* mais par son fils confirme que tous les *fehity* ne se conforment pas forcément aux normes attendues et vérifie en même temps que la plupart des *fehity* du village n'ont pas de "vrais" prêtres ancestraux mais seulement des personnes qui agissent en cette capacité (cf. chapitre quatre).

⁶ Les terres indivises de grand héritage (*lôva be*) sont généralement transmises par les grands parents (*kako* ou *kakolahy*) à leurs petits enfants (*zafy*); parfois des arrières grands parents (*kabobe*, *kakolahibe*) à leurs arrières petits enfants (*zafy faharoa*: lit. les deuxièmes *zafy*).

⁷ Ce qualificatif de *soa*, est couramment utilisé en pays Sakalava Menabe et Masikoro en matière d'alliance pour opposer les "bonnes" ancestralités dans lesquelles il est avisé de se marier, de celles moins bonnes ou pas bonnes du tout.

⁸ La première version du plan du terroir d'Amboditononana a été établie fin 1990 par Philémon Marozama à partir d'agrandissements de fonds de carte pour l'ensemble des terres d'héritage (*tany lôva*) et des terres "créées" (*tany hary*), et grâce à l'aide des doyens des *fehity* et des chefs d'*ampehikely* a constamment été reprise et améliorée jusqu'à la fin du séjour, apportant autant d'informations latérales que celles résultant de l'établissement des généalogies.

⁹ Je n'ai pas distingué les terres d'héritage, de "grand" ou de "petit" héritage (*tany lôva be* ou *lôva kely*) des terres "créées" (*tany hary*) par les habitants du village. En gros les terres de rizières au centre des schémas étant complètement appropriées, à quelques exceptions près les terres *hary* qui sont des terres de collines (*tanety*) plantées le plus souvent de girofliers, se trouvent sur la périphérie des deux schémas notamment dans sa partie gauche et qui, (bien que les schémas ne soient qu'indicatifs) sont immédiatement reconnaissables à la grande superficie des parcelles. Toutes les implantations en haut et à gauche des figures remontent à la décennie des années 50, bien postérieures par conséquent à la création d'Amboditononana.

¹⁰ Le mot est bien *mihary* et le terroir entier est bien une terre "créée" *hary*.

¹¹ Le repère temporel a été la rébellion de 1947, Imboalahy étant mort "pendant la rébellion" et les deux soeurs aînées deux ans avant.

¹² Différent du Beny Marofotsy de la case 54.

¹³ La forme possessive indique qu'il s'agit des aînés du village.

¹⁴ Un *firasana vita an-taratasy* ou "partage accompli sur papier", en l'occurrence l'écrit a été rédigé en quatre exemplaires dont trois ont été remis aux représentants des héritiers et le quatrième déposé au bureau de la circonscription territoriale (*Foko(n)tany*).

¹⁵ La terre (R) à gauche et en bas de la figure 6.5.

¹⁶ Ambalaviha signifie l'enclos aux *viha*, une plante aquatique à larges feuilles vertes qui couvre les marécages et Ranovelona: "eau vive".

¹⁷ Mahatidy est inhumé dans la maison funéraire de Maimbolaly dont dépend ce village.

¹⁸ Vivant à Amboditononana, Ambonilaitra, Analantsara, Fénérive et Tamatave.

¹⁹ Ambodivoromboro et Maimbolaly.

²⁰ Ce qui avec une moyenne de quatre à cinq mille francs par maison funéraire et par an, représente entre 20 et 25.000 francs malgaches.

- 21 Les expressions utilisées pour Ego de *manara-dravy* ou de *manara-dreny* signifient qu'Ego a été enterré dans le tombeau de son père ou de sa mère. Les expressions *manaraka am-pokon-dravy* ou en *am-pokon-dreny* (suivre du côté de la descendance du père ou de la mère) sont moins précises puisqu'il peut s'agir des tombeaux de leur père ou de leur mère. S'agissant des options ouvertes pour ce qui concerne les héritages paternel et maternel, l'expression utilisée est *mitondra fokon-dravy*, *mitondra fokon-dreny* que l'on pourrait traduire par être doublement affilié aux *fehitry* du père et de la mère et, dans le cas de Philémon, aux quatre *fehitry* de ses grands parents.
- 22 Nivo mère de Dredra elle même mère des neuf germains Ravahoaka ayant véritablement créé l'espace résidentiel RV2.
- 23 Je rappelle que n'ayant pas d'ancêtres communs les groupements de descendance constituant les *fehitry* Maroantsaky et Maroandambagna sont sans relations généalogiques, ce qui est senti comme aberrant.
- 24 Deux, trois ou quatre si les parents appartiennent eux mêmes à plus d'un *fehitry*.
- 25 Le vocabulaire est sans ambiguïté: porter (*mitondra*) signifie être affiliés au *fehitry* de l'un ou l'autre des parents ou des deux, et suivre (*manaraka*) signifie être inhumé dans le tombeau du père (*manara-dravy*), de la mère (*manara-dreny*).
- 26 Cette idée dont les polynésiens de l'archipel des Tuamotu ont fait un adage ressort souvent à Madagascar au cours des discussions.
- 27 Différent du Tsara fils de Boreda et de Treva du *fehitry* Marinkely.
- 28 Ce qui vérifie l'hétérogénéité de ce *fehitry* qui comme le *fehitry* Maroandambagnana à défaut d'une commune ancestralité admet les unions entre les branches différentes.
- 29 Le *kako/lahy* est le grand parent (*kako*) masculin (*lahy*). La grand mère, ce qui est significatif dans la région étant tout simplement la *kako* sans indication de genre.
- 30 La confusion provient sans doute du fait qu'*ankohonana* ayant d'abord été expliqué comme comprenant les parents (*havana*) qui "habitent dans un même endroit/lieu" (*mipetraka an'ny toerana raiky*) les ont amené à faire de ce terme l'équivalent de celui d'*ampehikely* ou plus exactement de ceux de ses membres qui affiliés au même *fehitry* en constituent le noyau d'aggrégation. Les doyens des *ampehikely* étant toujours des grands parents (*kako* ou *kakolahy*) à leur mort leur héritage qui passe à leurs petits enfants constitue effectivement des terres de grand héritage (*lova be*) sur lesquelles travaillent effectivement les membres de l'*ampehikely*.
- 31 Non indiqués sur les généalogies.
- 32 La formule du "*ikarakaran'gny tanin-draza*" correspond exactement à celle du *mamelo maso merina* du prochain chapitre.
- 33 Je renvoie aux travaux de Claude Vogel sur l'Imerina orientale
- 34 Une seule récolte saisonnière ou deux récoltes pour le riz.
- 35 Cf. le cas des Zafimihoatra d'Amboditononana qui, co-héritiers sur les terres de grand héritage de leur aïeule (Kiao) n'ont pas d'*ampehikely* propre dans leur village de résidence.
- 36 A moins ce qui est le cas pour le patrimoine de Beandalana que le nombre des ayants-droits soit très réduit.
- 37 Cf note 10 précédente.

CHAPITRE SEPT

L'ANARAN-DRAY ET LA PARENTE PATRIMONIALE MERINA

En Imerina l'idée d'ancestralité qui n'est pas utilisée comme un principe technique d'organisation sociale - la société n'étant pas une société lignagère, les groupements de descendance discrets n'existent pas - gère en revanche tout le domaine des succession au statut et des héritages aux biens c'est à dire de la parenté par le patrimoine ou parenté patrimoniale. Toute entière contenue dans le concept d'*anaran-drav* la parenté par le patrimoine se situe au niveau des grandes familles localisées (*fianakaviam-be*), de leurs lignées (*teraky*) et des unités de co-héritiers (*mpiara-mandova*) auxquelles elles servent de support. Toujours liées à des terres ancestrales les *fianakaviam-be* sont identifiées par le tombeau de l'ancêtre fondateur *razam-be* qu'elles abritent. Le *razam-be*: "grand ancêtre" est à l'origine des droits de ses descendants résidents et également, dans la mesure où ils satisfont à leurs obligations (*adidy*) non résidents. Les descendants du *razam-be* qui ont vocation à être admis dans son tombeau se disent *mpiray fasana*, lit. "un quant au tombeau".

L'étude a été réalisée en deux temps dans le village d'Ambohimalemy situé à une douzaine à l'est de Tananarive dans une boucle de la route nationale reliant après le bourg d'Ambohimangakely la capitale à Tamatave. Le village est établi sur les pentes de la colline et du village nécropole d'Ambohitromby qui, vaste nécropole abrite le tombeau d'Andrianamboniolona fils d'Andriamanelo le premier souverain de la dynastie merina qui vécu dans le courant du 16ème siècle. Les cinq *fianakaviam-be* du village définis par rapport à un "grand" ancêtre ou couple d'ancêtres d'origine (*razam-be*) se rattachent à l'ancêtre éponyme par Andrianfakanjaka l'un de ses six enfants. La filiation qui ne peut être établie généalogiquement est assumée sur le critère de la résidence sur la terre sur laquelle est construit le tombeau ancestral.¹ Les enquêtes en 1970 ont été conduites auprès des représentants de quatre des cinq grandes familles *andriana* qui résidant alors au village maintenaient avec le renom familial la continuité de l'*anaran-drav* (la cinquième n'y était pas alors représentée) et d'une grande famille "noire" (*mainty*).² J'ai repris les enquêtes en 1990-1991 auprès de trois des quatre familles déjà étudiées,³ un ami représentant la quatrième ayant quitté le village pour Tananarive. Ambohimalemy est un village nobiliaire (*andriana*). A l'exception de quelques roturiers *hova*, sa population est composée d'*andriana* et de "noirs" (*mainty*) descendants des anciens esclaves (*andevo*)⁴ des ancêtres des premiers.⁵ S'agissant de parenté par le patrimoine, je ne parle que des *andriana* puisque, comme l'exprimait crûment le dicton sakalava déjà cité⁶ les terres d'héritage ancestral: *lovan-drazana* ne pouvant venir que des ancêtres, les esclaves sans ancêtres ni ancestralités ne peuvent pas en posséder. A Ambohimalemy et dans les villages *andriana* Andrianamboniolona ou Andrandranando voisins il est courant d'entendre l'affirmation selon laquelle:

"ny andriana ihany no tompo-tany": "ce ne sont que les *andriana* qui sont maîtres/propriétaires des terres".

Cette affirmation n'est plus vraie aujourd'hui. Si les *mainty* possèdent effectivement peu de terres, ce qui les oblige à travailler comme salariés, plus rarement comme

métayers sur les terres des *andriana*, ils les transmettent normalement à leurs héritiers. Que ces terres leur aient été données ou vendues par les descendants de leurs anciens maîtres ne change rien à l'affaire. En partant de l'ethnographie d'Ambohimalemy et en m'en tenant aux seuls *andriana* je me propose:

- de discuter de la conception générale de l'*anaran-drav* tout à la fois unité de co-héritiers sur une même fraction de patrimoine et principe de succession au statut et d'héritage aux biens qui, supposant une distinction des biens ancestraux et non ancestraux et aussi pose aussi la question de la bilatéralité des héritages,
- de la structure des grandes familles patrimoniales *fianakaviam-be* et de la notion de *razam-be* qui, à la fois ancêtre progéniteur et fondateur peut être considéré comme un ancêtre patrimonial à l'origine des droits de ses descendants, enfin
- de l'idée du *mamelo-maso* ou de la continuité de l'*anaran-drav*

Ces questions m'amènent à parler de la parenté proche et éloignée et également, à propos des tombeaux, des deuxième funérailles *famadihana* liées à la parenté par le patrimoine puisque les seuls ancêtres et ascendants dont on s'occupe sont ceux dont on tient ses droits. Si j'avais axé davantage mes recherches sur les rituels, il n'aurait pas été possible de ne pas parler des *mainty* qui descendants des anciens esclaves ou - ailleurs de l'ancien ordre roturier noir des *Mainty enin-dreny* conserve nombre de rituels que les merina "blancs" *hova* ou *andriana* n'observent plus.⁷

LA CONCEPTION GENERALE DE L'ANARAN-DRAY

Je me limite à un rappel de quelques idées sur l'*anaran-drav* commune en Imerina et sur l'ensemble des hautes terres et de la distinction faite entre la propriété ancestrale et non ancestrale.

L'HONNEUR, LES DEVOIRS ET LES DROITS DE L'ANARAN-DRAY

Les gens d'Imerina et du Betsileo perçoivent immédiatement les différences opposant la parenté d'ancestralité de *firazanana* et de l'*anaran-drav* à la parenté affective de *fiavanana*. L'ancestralité et la parenté d'*anaran-drav* sont liées aux hommes et à la filiation patrilinéaire, qui fait dépendre l'identité sociale de l'accès légitime à un patrimoine foncier réputé ancestral, relève du domaine des droits et des obligations qui évoque immédiatement l'idée d'héritage (*lôva*) aux terres ancestrales (*tanin-drazana*) et, plus important l'idée de tombeau ancestral (*fasan-drazana*). Les deux idées renvoient à celles de responsabilité et de devoirs - *andraikitra* - et, par là des obligations - *adidy* - qui en découlent. Le terme d'*adidy*, recouvre non seulement les obligations à l'égard des parents par l'ancestralité ou par la parentèle mais aussi les obligations vis-à-vis du *Fokonolona*: de la communauté villageoise. Les responsabilités, devoirs et obligations procèdent à la fois des domaines moraux et juridiques et (l'exemple des contributions de *rasa tsigny* betsimisaraka a l'a bien montré) seule leur satisfaction permet d'accéder aux droits auxquels les membres de la communauté villageoise peuvent prétendre. Les *adidy* sont indifféremment affaire des hommes et des femmes mais ces dernières sont dans le même temps liées à la parenté de *fiavanana*, une parenté des sentiments d'autant plus spontanée et émotive qu'elle touche à l'essentiel: à la vie et à la fertilité dont les femmes sont la condition et les garantes. Confirmant cette distinction Romuald constatait en 1970 que:

"ny iray reny akaiky kokoa noho ny iray ray amin'ny fihavanana,
fa

raha milaza kosa ny tetiarana momba ny firazanana dia ny ray no mitondra ny anarana" "les enfants de même mère sont plus proches que ceux de même père lorsque l'on parle de fihavanana

mais,

lorsque l'on parle de généalogie concernant l'ancestralité (*firazanana*) c'est le père qui transmet le statut."

Plusieurs concepts cruciaux de la sociologie malgache: *fihavanana*, *firazanana*, *tetiarana*, *mitondra ny anarana*.. apparaissent dans ces explications. Il n'est pas nécessaire de revenir sur le *fihavanana*, cette qualité relationnelle de confiance réciproque caractéristique des rapports entre personnes apparentées et/ou co-résidentes dans une même localité. Le terme de *firazanana* exactement traduit par son équivalent français d'ancestralité n'évoque plus du tout aujourd'hui l'idée de parenté mais plutôt par cette référence à une lointaine origine commune celle d'appartenance à l'ordre ou au sous-ordre social des ancêtres d'autrefois dont on descend. Les descendants d'Andrianamboniolona par ses six fils qui occupent une quarantaine de villages considérés comme ancestraux⁸ sont aujourd'hui également très nombreux à Tananarive et dans d'autres régions et grandes villes de Madagascar. Réputés si nombreux - "des dizaines de milliers" - qu'"on ne peut plus les compter"⁹ ils doivent représenter huit à neuf mille personnes séparées de l'ancêtre éponyme par une bonne quinzaine de générations. Cette distance généalogique exclut toute idée de parenté effective¹⁰ et les Andrianamboniolona (comme les membres des autres sous-ordres *andriana*) se reconnaissent comme *mpiray tanindrazana*, relevant d'une même terre ancestrale dont, pour le sous-ordre les points focaux sont les villages-mères d'Ambositromby et de Fieferana et, pour les individus, les villages-filles où se trouvent les tombeaux de leurs *razam-be* paternel et maternel. Il est normal de se marier à l'intérieur des mêmes *firazanana* entre *mpiray tanindranaza* ce qui explique que de nombreux auteurs impressionnés par la forte endogamie caractéristique des *firazanana* et de leurs divisions n'aient pas hésité à les qualifier de "caste".

Le terme *anarana* traduit par "nom" ou "patronyme"¹¹ est tout aussi complexe et l'expression d'*anaran-drav* qui, transposée en français donne "nom du père" ce qui ne veut rien dire, évoque avec l'idée de réputation, celle de l'image de marque que les familles identifiées aux terres ancestrales où elles résident, qui forment leurs patrimoines et abritent leurs tombeaux, projettent à l'extérieur. L'image de l'*anaran-drav* constitue un capital symbolique construit par sédimentations successives au fil des générations que les individus trouvent tout constitué à leur naissance, dont ils héritent et qu'ils se doivent de perpétuer en l'améliorant, sachant bien qu'ils risquent s'ils sont mal avisés de le compromettre et de le dégrader de la même façon qu'ils dissiperaient un capital matériel. L'expression "porter le nom de l'*anaran-drav*": "*mitondra ny anaran-drav*" est, à cet égard, suffisamment explicite. On comprend que dans ce domaine de l'*anaran-drav*, les individus ont toujours le sentiment qu'agissant individuellement ils agissent également en représentation de leurs proches et que leurs actes qui les concernent concernent tout autant ces derniers¹² qu'ils soient vivants ou, ce qui peut être plus grave, morts. L'expression courante: *mody amin'ny anaran-drav*, littéralement "retourner, revenir vers l'*anaran-drav*" signifie "se faire socialement reconnaître", sous-entendu en reprenant en main la gestion du patrimoine et des biens paternels. Techniquement l'*anaran-drav*, est un principe patrilinéaire à la fois de succession aux charges, aux honneurs, aux responsabilités indissociable de celui d'héritage aux biens ouvrant l'accès, aux terres ancestrales, qui concerne tous les co-héritiers qui peuvent y prétendre. Le meilleur équivalent français de l'expression *anaran-drav* est celui de "statut" et sa première

caractéristique de l'*anaran-drav* est sa force compulsive: l'assumer est un devoir et, dès lors que l'on est héritier ou co-héritier, la succession est obligatoire:

"*Mandimby ray tsy satry hoatry ny fandrotrarana an-tanàna haolo.*": "Remplacer son père contre sa volonté comme le chiendent (qui se perpétue indéfiniment) dans un village abandonné."

La norme impérative exige que l'on remplace le père et que l'on doive succéder à l'*anaran-drav* que cela convienne ou non et quelque peu attractive (qu'à l'instar du village abandonné repaire de rats et de corbeaux) puisse être la terre ancestrale. Cette obligation maximale pour les fils, à défaut de fils, s'impose tout aussi fortement aux filles qui, agissant alors en leur qualité d'agnats féminins, n'ont guère d'autre choix que de résider avec leurs maris dans le village où se trouve l'ancienne unité résidentielle de leur père. Se dérober à cette obligation ne peut qu'entraîner la colère toujours redoutable des ancêtres suffisante, si elle épargne la vie, à vouer toute entreprise à l'échec. L'expression *anaran-drav* a son symétrique dans celle d'*anaran-dreny*: "statut de la mère" mais s'il y a eu mariage légitime et que de surcroît l'accès aux héritages paternel et maternel est possible, l'*anaran-drav* a pour les enfants plus de force que l'*anaran-dreny*. Ainsi la formulation très connue:

"*raha rovitra ny tafo-trano dia tsaroana ny anaran-drav*
fa

raha rovitra ny akanjo tsaroana ny anaran-dreny"

"lorsque le toit est crevé (déchiré) on se souvient de l'*anaran-drav*

mais

lorsque (c'est) le vêtement (qui) est déchiré on se souvient de l'*anaran-dreny*".

Les enfants nés hors mariage n'ont pour *anaran-drav* que celui de leur mère. Pour qu'il aient un *anaran-dreny* il eut fallu qu'ils soient nés d'un mariage légalement ou coutumièrement reconnu. En avançant d'un pas de plus, le concept d'*anaran-drav* est inséparable d'un autre concept essentiel, celui de *zo*:

"*anaran-drav ihany no mizaka ny zo*": "seul l'*anaran-drav* commande, gouverne, régit, le *zo*"

Tout ensemble honneur, renommée, réputation, toutes qualités largement héritées et, aussi estime publique, célébrité parfois qui au niveau individuel se traduit par le respect de soi, le *zo* n'est peut être rien d'autre que la projection, le reflet de l'*anaran-drav* dans le monde social. L'*anaran-drav* comprend aussi les choses matérielles et l'héritage paternel dont tout héritier a le devoir impérieux - *adidy* de s'occuper. C'est là le sens de l'expression *mamelo-maso ny anaran-drav* à laquelle on rajoute parfois "*na an-tsaha na an-tanàna*", "soit aux champs, soit au village", pour insister sur l'obligation de "vivifier": de faire "germer" et "fructifier" le patrimoine c'est à dire tout particulièrement, les terres de l'*anaran-drav*, mais ceci toujours d'une manière digne en préservant l'honneur et la réputation du *zo*.

Toutes ces idées relèvent d'une idéologie générale qui, sur l'ensemble des hautes terres merina et betsileo, fonde les conceptions des *firazanana*, en Imerina non seulement nobiliaires et roturiers "blancs" mais aussi des anciennes ancestralités "noires" (*Mainty enin-dreny*) dans le passé au service des anciens souverains.¹³ Dans les campagnes de l'Imerina historique les *mainty* ou "simples gens" (*olo-tsotra*) descendants des esclaves tendent à adopter la même idéologie et ce en dépit du fait que leur organisation familiale et sociale largement déterminée par les terres dont ils disposent soit beaucoup plus cognatique que celle des *andriana* ou des roturiers *hova*. Je n'en parle pas ici. La situation dans les villes et dans les régions

périphériques est toute différente. Dans les villes les difficultés de logement et les contraintes du travail salarié (ou du non-emploi) favorisent des résidences post-matrimoniales indifféremment viri-, uxori- et, la plupart du temps néo-locales c'est à dire une organisation bilatérale cognatique. Dans les régions périphériques qu'il s'agisse des anciennes marches peuplées à l'époque de la royauté merina ou du moyen ouest colonisé plus récemment, l'organisation sociale en assimilant les voisins qui ne sont pas des parents à des *havana mpifankatia*, (des "parents que l'on aime")¹⁴ et en justifiant par là l'endogamie de localité et de parenté tend également vers l'indifférenciation. Ce qui n'empêche pas le principe patrilinéaire de demeurer opérant dans le domaine des rituels. Les Andrianamboniolona qui avec les Andriantompokoindrindra, les Andriandranando et aussi les ZanadRalambo appartiennent aux ancestralités les plus anciennes d'Imerina, se placent à l'extrémité patrilinéaire de ce continuum avec une idéologie parfaitement exprimée par leur théorie de la procréation selon laquelle le père est le *loharano nipoirana*: "la source dont on est sorti (*poitra*: apparaître, jaillir, sourdre)" tandis que la mère n'est rien d'autre que le *kitapo nofonosana*: "le sac qui sert à envelopper (le fœtus)".¹⁵ Bien que cette image de la source de vie et du sac soit très connue, je ne pense pas que la théorie qu'elle exprime soit généralisée à l'Imerina mais je crois qu'elle est propre aux Andrianamboniolona et à la couche historique à laquelle ils appartiennent. Dans le même temps partout en Imerina y compris dans le milieu Andrianamboniolona, la forte endogamie effective de *firazanana* ou de *foko* incite les gens à penser (contre la théorie ci-dessus) que, la mère tout comme le père, contribue à la procréation de l'enfant. La reconnaissance des pleins effets de la double filiation se reflète d'ailleurs dans la pratique de la tektonymie qui identifie les couples en tant que tels comme le père et la mère de leur fils ou fille premier né. Chose intéressante plusieurs interlocuteurs merina d'Ambohimalemy mais aussi de Tananarive ou d'ailleurs discutant des idées de procréation ont généralisé la notion d'héritage - *lova* - au sens d'une transmission générale d'une génération à l'autre, estimant que de la même façon que les enfants héritaient des biens matériels de leur père et de leur mère, ils héritaient aussi mais de la personnalité collective (*toetra*) caractéristique de leurs lignées *teraky* et de leurs *fianakaviam-be* de rattachement.¹⁶

LA CONTINUITE DES GROUPEMENTS PATRIMONIAUX ET L'HERITAGE AUX BIENS ANCESTRAUX ET NON ANCESTRAUX

L'idée de parenté par le patrimoine appelle immédiatement la transmission de ce patrimoine qui, l'ethnographie nord-Betsileo l'a fait ressortir, est à la fois un héritage aux biens matériels et une succession aux impondérables de la position sociale et du statut. Deux points sont cruciaux:

- la présence ou l'absence de terres, le cheptel des sociétés pastorales ne pouvant jouer le rôle de fixation que jouent les terres,
- l'idée d'une succession sans rupture qui idéologiquement se devrait - cela ne se fait jamais - assurer la continuité avec celle de la ligne locale de l'unité résidentielle qu'elle structure

Ces idées ont été exprimées par un interlocuteur d'Ambohimalemy qui, en expliquant que les idées d'héritage aux biens et de succession à l'identité étaient inséparables de celle de continuité de l'unité patrimoniale et, par conséquent, de son remplacement:

"izany hoe: *terak'i (X) .. dia olo efa maty no soloina.. nisoloan'ny maty izany*": "ainsi quand on dit: descendant d'un tel..(cela signifie qu')il s'agit d'une personne morte qu'on remplace.. il s'agit du remplacement d'un mort.."¹⁷

retrouvait le vieil adage français "le mort saisit le vif". Cette règle absolue dans les populations d'agriculteurs et de riziculteurs où l'on n'hérite que des morts, n'est pas attestée dans l'extrême sud pastoral antandroy et mahafaly où, à l'inverse, le père procède selon la coutume du *miavake* au partage de son troupeau de son vivant. Parler d'héritage pour l'Androy et le pays mahafaly n'est pas approprié. Il s'agit plutôt de la constitution des patrimoines individuels des agnats masculins selon un processus continu commencé avant la naissance et poursuivi au delà de leur mort: à toutes les occasions rituelles ils donnent et reçoivent des zébus qu'ils reçoivent encore lors de leurs funérailles voire longtemps après en qualité de *razana*. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le *miavake*. Dès le moment où le fils qui se marie reçoit de son père une partie de son troupeau, il atteint une sorte de majorité qui lui permet d'exister socialement et rituellement et, dans le même temps de prendre en charge les obligations de son père attachées aux bêtes qui lui ont été remises et de l'en décharger d'autant.

Razafintsalama a dans son chapitre sur l'héritage distingué les biens ancestraux des biens non ancestraux (205-223). L'héritage traditionnel concerne les biens immobiliers: rizières, les autres terres de culture, le bétail, les sites d'habitation au village (*tokotany*) qui avec les maisons ancestrales (*tranon-drazana*) qui y sont construites et surtout le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) servent de références identitaires. En Imerina, au Vakinankaratra au Betsileo et également dans les régions à fortes densités merina du Lac Alaotra, de la basse Betsiboka autour de Majunga et de la région de Tamatave ce domaine est régit :

- Par les principes généraux de la société malgache qui, dans le même temps qu'ils postulent la séparation radicale des ordres sociaux, posent que les hommes sont supérieurs aux femmes et les aînés aux cadets.
- Par une distinction entre les biens immeubles (terres, maisons, tombeaux) se trouvant sur la terre ancestrale et les autres biens meubles ou immeubles situés ailleurs. Dans le premier cas puisqu'il s'agit de préserver l'intégrité du patrimoine et d'assurer la continuité de l'*anaran-drav* la pratique du partage inégal permet d'avantager l'héritier le plus capable d'exercer ces responsabilités. Dans le second cas où il n'est pas question d'*anaran-drav*, le principe du partage égal ou *misalahy* prévaut.

Le statut privilégié de l'aîné va de soi. A la mort du père il le remplace auprès de ses germains. Ceci étant le dernier né, masculin (*faralahy*) qui, compte tenu de l'effectif des familles paysannes des hautes terres peut avoir jusqu'à 25 ans de moins que le premier né,¹⁸ occupe une position spéciale. Reliant sa génération à celle de ses parents et à la génération suivante, au fait des obligations coutumières *adidy* qui commandent les bonnes relations entre parents, alliés et voisins, il est, parce qu'il les a le mieux connus, le dépositaire des *hafatra*: des (dernières) recommandations ou volontés des parents voire des grands-parents disparus. A l'exception du puîné les autres germains ont moins d'importance. Normalement les hommes prennent le pas sur les femmes. En réalité l'évolution déjà rapide depuis les années 60 s'est encore considérablement accélérée. Les paysans qui, sans trop y penser, continuent à affirmer que "les hommes viennent avant les femmes" et (qu'en matière de décision) "les poules ne chantent pas (comme les coqs)": "*akohovavy tsy maneno*" et qui, dans la même logique associent spontanément l'idée d'*anaran-drav* à celle de masculinité, sont décontenancés par les exemples contraires qui, leurs viennent à l'esprit. Désormais, sur toutes les hautes terres les femmes héritent des biens ancestraux ou non ancestraux au même titre que les hommes. Qui plus est, il arrive fréquemment qu'elles soient avantagées les parents étant fréquemment enclins à accorder plus confiance à leurs filles qu'à leur fils.¹⁹ Dans les villages autour de Tananarive environ un tiers des femmes qui y sont nées s'y marient ou reviennent y vivre avec leur mari garantissant ainsi que leurs frères la continuité de l'*anaran-drav*. Il s'agit

bien d'une nouvelle tendance qui n'a rien à voir avec les réelles difficultés de logement. A l'inverse les hommes cherchant des salaires à l'extérieur se fixent ailleurs et non-résidents dans leur village d'origine deviennent des *zanak'am-pielezana*: des "enfants de la dispersion". Dans tous les cas, sauf conventions spéciales, les meubles sont partagés en parts égales. En revanche les principes de partage concernant les biens immeubles : terres de culture et/ou d'habitation diffèrent suivant qu'ils sont situés sur la terre ancestrale ou hors de la terre ancestrale (notamment dans les villes). Idéalement les immeubles ancestraux constituent une propriété collective idéalement placée sous le régime de l'indivision. Cette préférence explique que lorsque les terres de culture ont dû être partagées et, souvent vendues, à défaut de terre la focalisation se déplace sur l'entretien de la maison ancestrale et du tombeau.

Lié à la conception de l'*anaran-drav* et du principe du partage inégal, le droit appelé *masi-mandidy* permet au testateur de choisir parmi leurs héritiers le plus apte à excercer ces responsabilités. Par l'usage du *tolo-karena* (des racines *tolotra*: offrande et *harena*: richesse) et/ou du *tombon-dahy* (lit. "supplément masculin") le testateur peut avantager l'héritier choisi, le plus généralement l'aîné ou, le dernier né, ou encore, à défaut, l'un quelconque des héritiers homme ou femme.²⁰ Consentis dans l'intérêt de la conservation du patrimoine les *tolo-karena* et *tombon-dahy* ne se confondent pas avec le *tombon-tsoa*, ou *tombom-pitia* ("supplément bénéfique, avantage personnel" et "supplément, surplus (pour cause) d'affection ou d'amour" qui sont des libéralités avantageant l'un ou l'autre des héritiers. Ces pratiques, découlant du principe de liberté du testateur (*masi-mandidy*) ne sont admises que pour les héritages et successions des biens ancestraux, s'il s'agit d'autres biens le principe est celui du partage égal ou *misalahy*. Par opposition aux terres ancestrales héritées, les biens fonciers situés hors de la terre ancestrale sont le plus souvent, acquis individuellement par le produit des activités de leurs propriétaires,²¹ une notion d'autant plus importante que de nombreuses personnes sont propriétaires d'immeubles en ville. Les deux principes des partages égaux *misalahy* et inégaux sont complémentaires. Le partage égal vise à assurer aux co-héritiers des deux sexes une égalité en valeur monétaire. A l'inverse, même si l'abondance des biens rendait cette égalité de valeur possible, le partage inégal obéissant à l'*anaran-drav* consacre toujours une inégalité sociologique au profit du co-héritier jugé le plus apte à assurer la responsabilité de l'*anaran-drav* et de l'entretien du tombeau ou fraction de tombeau.

En résumé les biens mobiliers (meubles, argent, cheptel dans les sociétés aussi bien agricoles que pastorales) sont toujours partagés selon le principe du partage égal. Les biens immobiliers (tombeau, maison de famille, terres) situés sur la terre ancestrale sont partagés suivant le principe inégal de l'*anaran-drav* et les maisons et terres situés ailleurs que sur la terre ancestrale selon le principe du partage égale *misalahy*. Cependant la tendance récente qui tend à prévaloir à Tananarive et dans les villes et que, dès lors que l'héritage est conséquent, tend à brouiller la distinction des biens d'héritage ancestral (*lova*) et des biens acquis à titre personnel et, en tenant compte des situations personnelles des héritiers d'appliquer les principes du partage égal dont le développement est ainsi inversement proportionnel à la force du concept d'*anaran-drav*.²²

Le régime du cadastre et l'immatriculation des terres

La plupart des conflits proviennent de l'immatriculation des terres qui consacrant la propriété individuelle est contraire dans son esprit à la conception traditionnelle de la propriété ancestrale indivise. La division égale et abstraite des patrimoines au profit des fils et des filles qui précipite leur dispersion et ne peut que provoquer à terme, la disparition des notions de "terre ancestrale" et d'*anaran-drav*. Dans le même temps,

les courts délais favorisent les opérations hâtives et par là l'éviction volontaire ou involontaire de certains ayants-droits non-résidents. Pour remédier à ces inconvénients lorsque, pour une raison ou une autre (précaution, afflux d'immigrés, résidence hors de la terre ancestrale etc.), l'immatriculation est nécessaire, la procédure correcte consiste à immatriculer les terres d'un parent âgé représentant l'ensemble de la parenté patrimoniale *anaran-drav* voire - ce qui est fréquent d'un ou (s'il y a plusieurs lignées de co-héritiers) de plusieurs ascendants décédés. Lorsque la fourchette des trois générations de la proche parenté est franchie ces usages qui mettent en présence des parents éloignés ont l'inconvénient de rendre les partages difficiles (Razafintsalama, *ibid.* 221-223). Dans ces cas les droits des co-héritiers non résidents sont souvent ignorés. A moins qu'ils ne s'agisse de collatéraux unis par un mariage "patrimonial" de type *lova tsy mifindra* (prochain chapitre), les conjoints appartenant à d'autres unités *anaran-drav* n'ont aucun droit sur les biens ancestraux. Les partages à cause de divorce ou de mort qui ne peuvent porter que sur les biens communs (meubles ou immeubles) acquis au cours du mariage obéissent à la règle du *kitav telo an-dàlana*: "des trois charges de bois à brûler (laissées) sur le chemin" soit deux tiers pour l'homme, un tiers pour la femme.²³ La reconnaissance juridique des droits des conjoints survivants qui ne sont pas père ou mère d'enfants ne va pas sans créer des tensions.

Les co-héritiers résidents et non-résidents

A l'intérieur de la parenté patrimoniale la distinction se place entre les résidents et les non-résidents. Les premiers souvent appelés *valala fiandry fasana*: les "sauterelles qui gardent le tombeau"²⁴ et, à moins d'arrangements particuliers, conservent pour eux le revenu des terres, assumant en contre partie des charges et obligations d'ordre financier et moral: paiement des impôts fonciers, mais aussi entretien de la maison familiale et du tombeau, devoir d'hospitalité pour les non-résidents de passage, avec plus généralement l'obligation de symboliser par leur présence la continuité du groupement familial au sein de la communauté villageoise. En contraste les non-résidents sont les *zanaka am-pielezana*, lit. les "enfants de la dispersion". Cette expression implique l'idée qu'il s'agit d'"absents-présents" dans le sens où ils s'efforcent de maintenir les liens avec leurs villages et terres d'origine deux notions confondues avec celle de tombeau dans l'expression de *tanin-drazana*. Il arrive souvent dans les environs de Tananarive qu'il n'y ait plus de résidents au village ancestral et que les descendants vivent en ville. Dans ce cas il louent leurs terres ou leurs maisons à des parents plus éloignés descendants de mêmes ancêtres, ou, dans les villages *andriana* aux descendants restés sur place des esclaves de leurs aïeux. Cela est pleinement admis et dans la mesure où les non-résidents continuent à participer à leurs obligations *adidy* et à la vie du village, c'est à dire aux grands événements liés au cycle de vie et de mort et aux activités de la paroisse protestante *fiangonana*, leurs droits matérialisés par la possession ou la conservation d'une fraction de terre, d'une maison familiale et du droit d'accès à un tombeau sont sauvegardés. Dans le nord de l'Imerina les paroisses catholiques qui à l'origine avaient surtout recrutés dans les milieux d'anciens esclaves ont généralement leurs fidèles "à portée de main". En contraste les pasteurs protestants considèrent comme leurs ouailles à la fois les habitants résidents du village et les non-résidents (toujours: *zanak'am-pielezana*. Cette deuxième catégorie souvent plus fortunée que la première contribue considérablement à l'entretien et aux activités du temple. Rasamoelina rapporte que les *andriana* Andriandranando (voisins des Andrianamboniolona) qui, à l'origine étaient protestants et qui actuellement sont devenus catholiques ou anglicans "par une sorte d'accord...dès qu'ils se trouvent sur le territoire (de leur village ancestral) sont tous protestants" (180 et communication personnelle). Mieux tous les mois, les *zanak'am-pielezana* Andriandranando de Tananarive assistent dans la salle d'un collège de la ville à un culte dirigé par le pasteur du village ancestral qui, cette fois, attire en sens inverse les résidents (*ibid.* 181). Les *andriana*

Andrianamboniolona résidents ou non résidents dans les villages ancestraux sont regroupés dans une association de descendants ou natifs Andrianamboniolona: *Fikambanana Terak'Andrianamboniolona*, en abrégé *FITEZA* se réunissent deux fois par an, en Juin et - surtout - le premier Novembre dans le village ancestral d'Ambohitromby où, après avoir nettoyé les cinquante quatre tombeaux familiaux qui s'y trouvent²⁵ ils assistent au culte protestant célébré dans le temple construit il y a 150 ans tout à côté du tombeau de l'ancêtre éponyme.²⁶ Le culte terminé, ils se réunissent sur le grand espace aménagé à frais commun en contre bas et, après les discours *kabary* d'usage, prennent part à un grand repas collectif. A ces occasions qui peuvent réunir deux à trois mille personnes venues de Tananarive et des principales villes de Madagascar remplissent d'activité toutes les maisons des villages sont réoccupées au point, s'il s'agit de maisons de familles louées, d'être remises pour la circonstance à la disposition de leurs propriétaires. A l'extérieur les voitures stationnent sur tous les terres pleins accessibles et sur les bords de la route nationale et des chemins. L'assistance à ces rassemblements est l'un des moyens laissés aux *andriana* d'affirmer leur identité qui dépend avant tout du maintien des liens avec la terre ancestrale, faute de quoi selon l'expression littéraire "l'on serait léger comme l'herbe sèche". On comprend qu'il s'agit de sauvegarder le capital symbolique de l'*anaran-drav*, un souci constant des nobles d'Imerina pour lesquels la crainte de perdre leurs racines a toujours constituée une obsession. Un texte des *Fomba Malagasy* explique le processus de la perte d'identité ce que les associations de *zanak'am-pielazana* merina et betsileo du genre *FITEZA*, entendent prévenir.²⁷

"*Misy anefa avy tamin'ireo "havan'andriana" ireo no nifindra toerana sy niorim-ponenana tamin'ny faritanin'ny hafa; ka ny sasany dia mbola nitana hatrany hatrany ny firazanany, na dia niara-nonina tamin'ny Hova sy ny Mainty aza; ny sasany kosa tafaharo mihitsy tamin'ny tompon'ny tany nifindrany monina, ka sarotra nofantarina ny fahamarinan'ny fihavian-drazany. Indraindray dia tonga ady notsarain'ny Mpanjaka sy ny manampahefana fahizay ny fitezezan-drazana nataon'ny foko sasantsasany*". (F.M. 25-26)

"Cependant, certains de ces nobles '*havan'andriana*' (de statut élevé: littéralement parents du souverain) ont changé de résidence et se sont établis dans des terres d'étrangers; les uns ont cependant maintenu jusqu'à maintenant leur affiliation à leur *firazanana*, bien qu'ils aient vécu avec des roturiers *hova*, ou même avec des *Mainty*; mais d'autres se sont vraiment mélangés avec les habitants locaux (*tompon-tany*) des terres où ils se sont installés, au point qu'il est difficile de connaître la vérité de leur origine ancestrale. Il en résultait parfois des conflits qui étaient jugés par le souverain et par les puissants d'autrefois qui vérifiaient les généalogies ancestrales produites par certains *foko*".²⁸

L'installation hors du village et de la terre ancestrale, demeure la principale cause de la perte d'identité d'autant qu'inévitablement les enfants et petits enfants de celui qui est parti et n'est pas revenu tendent à considérer le lieu où ils sont nés comme leur terre ancestrale, légitimant leur statut par la construction d'un tombeau où, le sortant du son tombeau d'origine ils transfèrent le corps d'un parent ou grand parent. Dans le village d'origine la perte des droits des absents résulte de la négligence de leurs obligations *adidy* qui fait que, graduellement et sans aucune réprobation les gens prennent acte du fait que l'installation prolongée ailleurs - *an-tanin'olona* - "en terre étrangère" a toutes les chances d'être définitive. Le mariage hors de la terre ancestrale et, notamment pour les *andriana*, avec un conjoint appartenant à un autre ordre social ou à une autre ethnie précipite encore la perte des droits. S'il s'agit d'une femme, ses enfants nés d'un étranger sont difficilement accueillis dans sa famille. S'il s'agit d'un homme *mpanara-bady* ayant "suivi sa femme" chacun sait que ses enfants élevés dans la famille de leur mère suivront leur *anaran-dreny* et seront assimilés au groupement résidentiel et à la terre ancestrale de celle-ci.²⁹

En Imerina rurale les notions de formariage et de mésalliance sont aisément confondues mais, s'il y a mésalliance, la rupture est radicale. Le mésallié en manquant à la règle fondamentale du *mamelo-maso tanin-drazana* ou *mamelo-maso anaran-drav*: "entretenir, vitaliser, conserver la (bonne) réputation de la terre ancestrale ou de l'*anaran-drav*" à commis en marquant ainsi son mépris pour les ancêtres la faute la plus grave possible. Si, à la rigueur l'homme revenant seul pourra être réadmis dans sa famille d'origine, la femme est le plus souvent rejetée et pour les enfants à naître des unions la rupture d'avec la terre ancestrale et l'*anaran-drav* des parents est scellée dès l'instant du mariage. S'il n'y a pas formariage il n'y a aucun problème pour les femmes qui, normalement (à moins qu'il ne s'agisse d'une union patrimoniale *lova tsy mifindra*), sont mariées ailleurs ne cessent jamais de faire partie de leur famille patrimoniale d'origine à laquelle après leur divorce ou veuvage elles sont automatiquement réintégrées ce qu'explique l'idée de *miloloha* (racine *loloha*: littéralement porter sur sa tête),³⁰ de la responsabilité des proches parents d'assister ceux qui sont dans le besoin et tout particulièrement du devoir du frère d'assister sa soeur ce que le proverbe exprime fortement en posant que "le frère est le dernier mari (de sa soeur)" (*Fara-vady, anadahy*). L'absence prolongée pendant une ou deux générations entraîne la perte des terres de culture qui attribuées par les représentants de la communauté villageoise *fokonolona* à d'autres habitants du village peuvent par la suite être enregistrées sous leurs noms au cadastre. Dans ces cas, la maison familiale ou, le plus souvent, le site d'habitation - *tokotany* - sur lequel elle était construite et le tombeau demeurent pour un temps les seules preuves de l'appartenance au village et à la terre ancestrale. Cette affiliation décisive par le tombeau qui garantit l'identité ne garantit les liens avec la terre ancestrale que pour un temps limité qui, si les obligations ont été négligées, ne saurait guère excéder deux générations. Je reviendrai en conclusion sur la question du maintien ou de la rupture des liens avec la terre ancestrale (*tanin-drazana*).

On comprend l'importance de la parenté patrimoniale et du principe d'indivision qui permettent toujours aussi longtemps que les terres et la maison de famille du *tanin-drazana* restent indivises laissent ouvertes les possibilités de réintégration de tous les membres de l'*anaran-drav* et ce, à la seule condition que résidents ou non résidents, ils sachent satisfaire par leur présence physique pour les premiers, "morale" pour les seconds à leur devoir du *mamelo maso* de l'entretien de la vitalité de la terre ancestrale et/ou de l'*anaran-drav*.

LE FIANAKAVIAM-BE DE RAINIZAFINJATO ET DE RAVOLOLONA

Les familles locales (*fianakaviana*) *andriana* d'Ambohimalemy relèvent chacune d'un *fianakaviam-be* ou "grande famille". Les *fianakaviam-be* sont, je l'ai dit, des catégories patrimoniales liées aux idées d'héritage et de patrimoine foncier définies par rapport au possesseur initial de ce patrimoine, une sorte d'ancêtre fondateur appelé "grand ancêtre" ou *razam-be*. En Août 1970 Romuald Rakotoniaina, avec lequel je devais beaucoup travailler me remettait un document intitulé *Fanazavana*: "éclaircissement, explication" consistant en une page multigraphiée simple interligne qui, énumérait les descendants de Rainizafinjato et Ravololona, le couple d'ancêtres à l'origine de son *fianakaviam-be*. Rainizafinjato et Ravololona enveloppés dans un même linceul dans le tombeau ancestral (*fasan-drazana*) d'Ambohitromby étaient les "grands" ancêtres du *fianakaviam-be*.

LE DOCUMENT

RAINIZAFINJATO sy *Ravololona dia niteraka ireto olona ireto*: R. et R. ont enfanté ces gens là: *Ratavy (A) izay niteraka an-dRAINIHARIZAO (1) ary RAINIHARIZAO kosa dia niteraka an-dRAHARIZAO an-dRAHARIZAO (2) sy RANAIVOZAFY Jonah (3) ary Soeur Marie Thérèse (4); RANAIVOZAFY Jonah kosa niteraka an-dRasoazananaivoriseheno Thérèse (5) 11 mianadahy*; (A) a enfanté (1) et (1) a enfanté (2), (3) et (4); (3) a enfanté (5) et ses six germains;

RAZAFINJATO RAINIALISON (B) izay niteraka an-dRATSIMANOHATRA Jérôme (1) sy Raharisoa Joséphine (2). RATSIMANOHATRA Jérôme kosa niteraka an-dRaharinohatra Hélène (3) sy Razarinohatra Germaine (4) ary RATSIMANOHATRA Jérôme fils (5) Raharisoa Joséphine kosa niteraka an-dRAFARALAHISOA Antoine de Padoue (6). Raharinohatra Hélène kosa niteraka an-dRAKOTO Salvator Marie Bruno (7) 12 mianadahy. (B) a enfanté (1) et (2). (1) a enfanté (3), (4) et (5). (3) a enfanté (7) et ses 11 germains.

RANAIVO RANIVELOSON (C) izay niteraka an-dRAVELOSON Jean Baptiste (1). RAVELOSON Jean Baptiste niteraka an-dRAVELOSON William (2), Rahantanandrahana Rota (3), Rahantamalala Esther (4), Rahantasoa Jeanne (5), sy ny zandriny. (C) a enfanté (1). (1) a enfanté (2), (3), (4), (5) et ses cadets.

Rasoary (D) tsy niteraka. (D) n'a pas enfanté.

Rakotovao (E) niteraka an-dRAZAFINTSALAMA Paul (1) sy RAZAFIMAMONJY Julien (2). RAZAFINTSALAMA Paul kosa niteraka an-dRabodoalisoa Justine (3), Rabodoalisoa Beby (4), Rasoarisinina Rachel (5), RAKOTOVAO Fidélus (6), RAMAROKOTO Roger (7), RASOLONTSALAMA Paul André (8) tamin-dRalisoa Jeannette (9). RAZAFIMAMONJY Julien kosa niteraka an-dRaveloarimamonjy Julienne (10) sy Razafimamonjy Julia Céline (11). (E) a enfanté (1) et (2). (1) a enfanté (3), (4), (5), (6), (7), (8) avec (9). (Celle-ci Ralisoa Jeannette fille de Raketaka - cf. H - la soeur de son père (Rakotovao) est la cousine croisée de Razafintsalama Paul).

RAMAROKOTO (F) izay tsy mba niteraka. (F) c'est lui qui n'a pas enfanté.

RANDRIANJANO (G) izay niteraka an-dRandrianambololona (1). RANDRIAMBOLOLONA kosa niteraka an-dRazanabololona Julienne (2). (G) a enfanté (1). (1) a enfanté (2).

Raketaka (H) izay niteraka an-dRAKOTOSON Robert (1), sy Ralisoa Jeannette (2) ary RAKOTONIAINA Johnson Bernard (3). RAKOTOSON Robert kosa niteraka an-dRAKOTOSON Désiré (4), RAKOTOSON Claude (5), RAKOTOSON André Andriamahefa (6), Yolande Rahanivololona (7), Clotilde Razoharilala (8), Robertine Razoazanoro (9). RAKOTONIAINA Johnson Bernard kosa niteraka an'i OTONIA Philippe Bernardin (10), Raketaniaina Bernadette (11), Otonia Claude Firmin (12) sy ny zandriny. (H) a enfanté (1), (2) et (3). (1) a enfanté (4), (5), (6), (7), (8), (9). (3) a enfanté (10), (11), (12) et ses cadets.

Ravelonanahary (I) izay niteraka an-dRavololonanahary (1). Ravololonanahary kosa niteraka an-dRAZAFINDRAMBOA Bernardin (2), Rakotoniaina Rauné (3). RAZAFINDRAMBOA Bernardin kosa niteraka an'i Rosa Razafindramboa (4) sy Voahangy Razafindramboa (5). RAKOTONIALANA Rauné kosa niteraka an-dRAKOTONIALANA an-dRAKOTONIAINA Frédéric Roy (6) 8 mianadahy. (I) qui a enfanté (1). 1) quant à lui a enfanté (2), (3). (2) quant à lui a enfanté (4) et (5). (3) quant à lui a enfanté (6) et ses sept germains (dont Romuald et Rodin).

RAZANATSALAMA (J) izay tsy mba niteraka (J) qui n'a pas enfanté.

Le texte est suivi de quelques lignes:

"Mazava sy mibaribary amin'ireo fa isika na dia maro aza ka sarahin'ny ny toerana mifanalavitra dia tena Iray ihany kosa ao amin-dRainizafinjato sy Ravololona razantsika ka tsy misy terak'ikalaha fa velona iray trano ary maty iray fasana": "Il est clair et évident que, grâce à eux, bien que nous soyons nombreux et séparés dans des lieux (réciproquement) éloignés (les uns des autres), nous sommes encore vraiment Un par Rainizafinjato et Ravololona nos ancêtres et que parmi nous il n'en est pas qui soient nés d'une (femme) étrangère car, vivants nous appartenons à une seule maison et morts nous appartenons à un seul tombeau".

"Tsy misy ny ony sy ny farihy raha tsy reo ny loharano ary tsy hary izao isika izao raha tsy nisy Rainizafinjato su Ravololona": "Il n'y aurait pas de fleuve et de lacs sans eux qui en sont la source et nous n'existerions pas en ce moment même si Rainizafinjato et Ravololona n'avaient pas été".

Fig. 7.1: Généalogie simplifiée du *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et Ravololona.

LA STRUCTURE DU *FIANAKAVIAM-BE*

En 1970 le *fianakaviam-be*, grands ancêtres inclus embrassait cinq générations avec 108 descendants vivants sans compter les conjoints. En 1991, toujours sans compter les conjoints, le chiffre dépasse 150. Le *fianakaviam-be* est fragmenté en autant de branches qu'il existe à la génération (G-1) de germains ayant laissé une descendance soit sept branches *teraky* confondues au niveau des générations vivantes avec les familles locales *fianakaviana* auxquelles les *teraky* servent de support. Ce chiffre ne correspond pas aux nombre de parts de l'héritage initial réparties également entre tous les germains de la même génération, soit neuf parts, puisque le dernier fils mort adolescent (non porté sur la généalogie) n'a pas été partie prenante dans le partage. Les adoptions et les mariages entre les membres des différentes branches du *fianakaviam-be* ont, après la naissance d'enfants, pour effet de ressouder des branches séparées en un seul *fianakaviana*.

En épousant des germains Beby de la descendance de Rakotovao (E) et Rauné de celle de Ravelonanahary (I) deviennent non seulement beaux frères et belles soeurs mais des *mpianadahy an'ilam-pihavanana*: des "frères et soeurs par le *fihavanana*". Il en est de même de William fils d'Hélène de la descendance de Rainialison (B) et de Jean et de Tinasoa fils et fille de deux soeurs de la même descendance de Rakotovao (E) qui

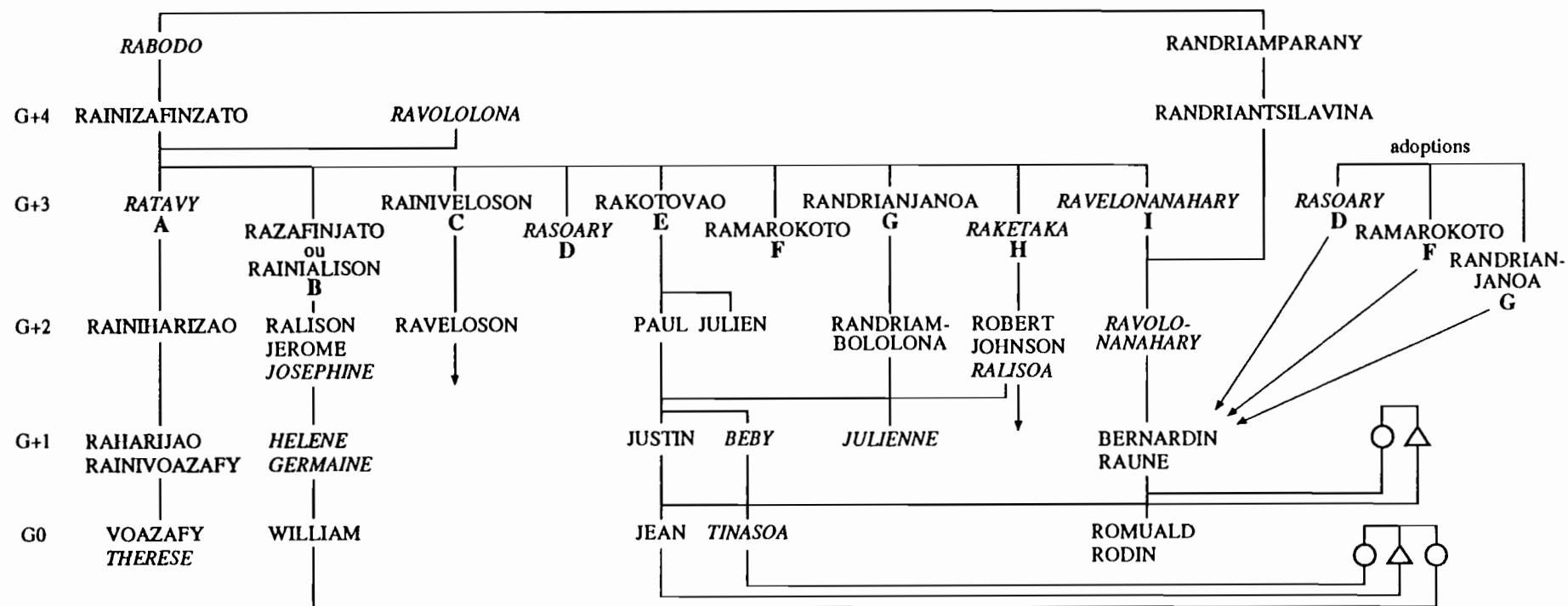


Figure 7.1: Généalogie simplifiée du *fianakaviam-be* issu de Rainizafinjato et Ravelolona

deviennent de la même façon et ce en dépit de la différence de génération des "germains pas le *fihavanana*". Les adoptions de Bernardin et de Rauné par une soeur et deux frères de la mère de leur mère fondent leurs parts de patrimoine - soit leurs trois parts plus la quatrième de Ravelonahary - en un patrimoine unique dont ils héritent et qui représente un peu moins de la moitié du patrimoine initial des *razam-be* Rainijafinjato et Ravololona. Ceci on le comprend constitue le *teraky* de Ravelonahary défini par rapport à sa fille en un *teraky-pivot*³¹ garant au village de la continuité de l'*anaran-dray*.

Les branches ou descendance issues de la génération (G-1) *teraky* ou *fianakaviana* correspondent à des groupes de co-héritiers *mpiara-mandova* venant à l'héritage et à la succession de leur père ou/et de leur mère décédés, puisqu'en Imerina seule la mort ouvre à la fois l'héritage aux biens et la succession au statut:

"*raha mbola ny ray aman-dreny tsy manana zo handova ny zanaka*": "lorsque les père et mère sont encore là, les enfants n'ont pas le droit d'hériter"

ou, simplement:

"*tsy mandova velona*": "on n'hérite pas (des) vivants".

Cette formulation sous-entend qu'il ne s'agit pas d'un seul parent, ici du père, mais du couple conjugal du père et de la mère. Dans le schéma traditionnel où l'épouse réside viri-localement chez son mari et doit le rejoindre après la mort dans son tombeau, les terres d'héritage restent indivises aussi longtemps qu'elle est vivante. Ce n'est qu'après sa mort que ses enfants, s'ils en ont le désir, vont pouvoir partager en tout ou en partie les terres de la succession. La règle est que la maison de famille occupée par un veuf ou une veuve est indivisible (*tsy azo zaraina*) aussi longtemps qu'ils sont vivants. "Souvenir" ou symbole-témoin (*fahatsiarovana*) de l'*anaran-dray* elle demeure aussi longtemps qu'elle n'est pas ruinée le bien collectif des co-héritiers et également, pour les non-résidents, la preuve tangible de l'existence de leurs droits de Cité.

Je décris à la suite chacune des "branches" de descendance *teraky* (toujours définie par rapport à une personne décédée). Le plus souvent lorsque les merina ou les betsileo parlent de *teraky* ils ont dans l'esprit les deux descendance localisées des deux couples de leurs grands parents paternel et maternel.³²

La descendance de Ratavy (A)

En 1970 tous les descendants de Ratavy non-résidents (*zanak'am-pielezana*) étaient dispersés à Tananarive et ailleurs. Seule Thérèse institutrice à Tananarive mariée à un noble Zazamarolahy³³ d'Ambatomanoïna (Anjorobe) revenait régulièrement au village. En 1991 elle s'y est installée définitivement avec son mari et son fils aîné en construisant une maison dans le quartier de Marofarihy (cf. plan village figure 8/7). Sur place son fils a repris avec l'aide d'un seul salarié la gestion de ses rizières jusqu'alors confiées à des métayers. Le salarié travaillant en permanence est un *mpikarama* ou *mpanao isan'andro*: (salarié de tous les jours). Son frère Voazafy occupe avec sa famille la maison construite par son père Ranaivoazafy dans le quartier d'Antaninandro. Fonctionnaire des impôts il fait tous les jours le trajet aller retour vers Tananarive. Thérèse et Voazafy sont avec leurs neuf autres frères et soeurs les seuls héritiers des biens de Ratavy par son fils Rainiharizao, puisque le frère aîné de leur père et, a fortiori, sa soeur cadette sont morts sans descendance et leur ont laissé leur part.

La descendance de Razafinjato ou Rainialison (B)

Les gens ne parlent plus de Razafinjato mais de Rai/ni/alison "père de Ralison" le tektonyme qu'il a pris à la naissance de son fils aîné Ralison décédé enfant en abandonnant celui de Razafinjato. De la même façon à la naissance de Razafinjato, le *razam-be* qui s'appelait Andriantsalama avait laissé ce nom pour celui de Rain/i/Zafinjato: père de (son fils) Razafinjato. R.R. explique:

"Ny anaran'izao ohatra hoe Rakoto, dia niterak'izy , ny anaran'ny zanany Rakotobe, dia niantsoana olo azy Rain'i Kotobe, dia manjary Rain'i Kotobe fa tsy Rakotobe intsony. Izany mihitsy ny fomba fanao ny olona.

Ny reniny no misy mitovy ihany koa. Mazana ao amin'ny reny mifamadika, ohatra raha Maria ny reny ny zanany lasa hoe Ra/zana/maria.."

"Le nom c'est comme ça, disons Rakoto. il procréé un fils (enfante), le nom de son fils est Rakotobe alors les gens l'appellent "Père de Kotobe", il devient "Père de Kotobe" et il n'est plus Rakoto. C'est vraiment ça la manière de faire des gens.

Pour la mère c'est pareil. (Mais) souvent cela se fait dans l'autre sens (se renverse), ainsi si Ketaka est (le nom de) la mère son enfant (garçon ou fille) devient "l'enfant de Ketaka"

Les descendants de Rainialison forment un seul groupe de co-héritiers. Deux faits sont à noter. Les branches issues de Rainialison (B) et de Rakotovao (E) se considèrent comme formant une seule famille (*fianakaviana*). En effet Willy fils de Hélène et Jean fils de Justine qui, parce qu'ils appartiennent par la descendance à la génération (G-4) du *fianakaviam-be* seraient des parents éloignés, sont devenus par leur mariage avec deux soeurs (du sous-ordre *andriana* des Andriantompokoindrindra) non seulement des beaux-frères (*mpiaotra*) mais des *mpirahalaha an'ilam-pihavanana*: des frères par le *fiavanana*.

Germaine et Jérôme (même nom que son père) cadets d'Hélène sont non-résidents. La première vit au Lac Alaotra, le second à Tuléar. Rarement de passage au village ils y étaient reçus en 1970 par Rauné qui apparemment s'occupait de leurs terres comme il s'occupait de la part d'Antoine fils de Joséphine.

En 1991 seule Hélène âgée d'environ 65 ans et son mari un Andrianamboniolona d'Ambohitriniandriana vivent au village avec l'un de leur fils célibataire d'une trentaine d'année. Tous trois recourant occasionnellement à l'aide de salariés cultivent les terres et s'occupent d'un élevage de poules qui transportées à Tananarive par leur fils qui possède une voiture sont vendues par un autre fils employé de commerce.

La descendance de Ranaivo ou Rainiveloson (C)

Ranaivo est connu sous son tektonyme de "père de Raveloson". Tous les membres de cette branche sont des non-résidents qui vivent à Tananarive et ne reviennent au village que pour les grandes occasions ou pendant les vacances:

"zanak'am-pielezana mihitsy ireo.. manao adidy eto ohatra manao tata-belona": "ce sont vraiment des non-résidents.. (mais) ils satisfont aux obligations, par exemple ils participent aux tata-belona"

L'entretien des canaux d'irrigation (*tata-belona*) et des prises d'eau de ciment qui permettent d'irriguer les rizières est l'affaire de la communauté villageoise (*Fokonolona*) c'est à dire de tous les habitants (*fiaraha-monina*: "ceux qui résident ensemble), et ce qu'ils possèdent ou ne possèdent pas de rizières:

"*ny fiaraha-monina, na dia tsy manana tanimbary, dia ireo no manome vola*," :
 "ceux qui résident ensemble, même s'ils n'ont pas de rizières, donnent de l'argent,"

En dépit de l'expression de *fiaraha-monina*, l'obligation s'étend aux non-résidents lorsque les canaux nécessitent des réparations coûteuses sont avertis par lettre afin qu'ils s'acquittent par mandat postal ou chèque bancaire de leur contribution. Comme les pour les résidents l'obligation subsiste même s'ils n'ont pas de rizières:

"*Raha misy asa lehibe, atao eto amin'ny fokontany, dia miantso ny zanak'am-pielezana izahay mba hiara-misalahy sy mifarimbona hanatanterahina io asa io*": "Lorsqu'il y a un gros travail à faire ici dans le finage du village, on appelle les non-résidents pour qu'ils contribuent à part égale (*misalahy*) et en travail commun pour réaliser ce travail".

Les descendants de Rainialison confient leur terre en métayage à Rodin. Rodin qui retient les deux tiers de la récolte fournit les semences, le fumier et paie les repiqueuses (*mpanetsa*), mais la récolte faite et ensachée, les bénéficiaires viennent chercher en camionnette leur part de riz, qui étant du riz ancestral (*varin-drazana*) ils réservent à leur consommation personnelle.

La descendance de Rakotovao (E)

Le *terak'i* Rakotovao constitue théoriquement un seul groupement de co-héritiers (*mpiara-mandova*). En réalité les descendants nés de Paul ont jusqu'ici exploités la totalité des terres car les deux filles de Julien, toutes deux mariées avec des Andrianamboniolona du village d'Ambodipiainana donc *mpiray tanindrazana* et leurs enfants habitent Tamatave et ne se sont jamais manifestées même pas en 1984 lors du grand rituel *famadihana* organisé par le *fianakaviam-be* à l'occasion duquel le corps de leur père inhumé dans l'un des tombeaux d'Ambohitromby avait été réenveloppé de nouveaux linceuls. Aux yeux des gens il s'agit d'un manquement majeur aux obligations (*adidy*) familiales encore plus graves que les obligations regardant le *Fokonolona* dont les deux soeurs ne s'acquittent pas davantage. Pour l'instant la coupure est totale et au village les deux soeurs et leurs enfants ne sont plus connus:

"*Na izahay mipetrak'eto aza tsy mahafantatra i zanak'izireo, toy ny olona efa very tamin'ny tanindrazana, tsy mandalo mihitsy izy ireo, misy famadihanana aza.. tsy hitany mihitsy*": Bien qu'on demeure ici, on ne connaît pas leurs enfants, c'est comme des gens qui sont perdus par la terre ancestrale, ils ne passent absolument pas ici, même pour les *famadihana* on ne les voit absolument pas".

"*manan-jo eto, kanefa tsy manelo maso tanindrazana, tsy manao na inona na inona, tsy manao adidy*": "Leur honneur social (*zo*) est ici (et pourtant) ils n'entretiennent pas la terre ancestrale, ils ne font rien du tout, ils ne satisfont pas aux obligations (*adidy*)".

A la question: "s'ils revenaient, qu'en serait-il de leurs droits ?" Les interlocuteurs se référant à la notion de *zo* se sont accordées pour reconnaître que l'on serait malgré tout obligé de les leur reconnaître:

"*tsy maintsy manaiky satria mbola manana zo, mbola tsy very zo ihany*": "il faudrait accepter, parce qu'ils possèdent encore le *zo*, le *zo* n'est vraiment pas encore perdu."

Les germains et premiers collatéraux de la génération (G-3) constituent un groupe de co-héritiers. En 1991 seul Jean fils de Justine qui habite au village où il s'est installé comme épicier s'occupe des terres: rizières, champs sec et collines du groupe de sa

mère et de celles de ses germains c'est à dire de tous les descendants de Rakotovao qu'il travaille en métayage avec l'aide de salariés.

Les patrimoines des descendants de Paul marié à sa cousine croisée Ralisoa fille de Raketaka (H) et ceux de Julien n'ont pas la même consistance puisque celui de Justine et ses germains additionne des terres *anaran-dravy* provenant de Paul à des terres *anaran-dreny* provenant de Ralisoa tandis que les enfants de Julien n'ont accès qu'aux terres *anaran-dravy* Rakotovao. Les explications données par Jean sont révélatrices du type de raisonnement. Lorsqu'il veut distinguer la lignée à laquelle il appartient de celle issue de Julien, il parle du *teraky* de Ralisoa par opposition au *teraky* de Julien. Bien qu'il s'agisse d'une partie du patrimoine de Rakotovao héritée au travers de son fils Paul, Ramiandrisoa emploie l'expression *terak'i* Ralisoa parce que celle-ci veuve de Paul a pris, après sa mort, soin des terres de son mari. Lorsqu'en revanche il veut distinguer les patrimoines paternel de l'*anaran-dravy* du patrimoine maternel de l'*anaran-dreny* obtenu par l'intermédiaire de sa mère Ralisoa de la descendance de Raketaka, il parle des *teraky* de Paul et de Julien ou parfois il oppose le *teraky* de Rakotovao qui les englobe tous les deux au *teraky* de Raketaka.

Justine la mère de Jean et ses cinq germains tous mariés sont dispersés. En se rapportant au document, Justine vit à Tananarive, Roger est pasteur à Fianarantsoa où il est marié avec une Betsileo, une autre soeur Beby, mère de Tinasoa (cf. figure) et un frère sont installés à Imerinamandroso au Lac Alaotra et à Tamatave. On ne sait pas où se trouve Rachel, quant au dernier frère il est mort jeune au village où il est enseveli.

Jean a récemment construit sa maison sur une terre d'habitation achetée à Rabe l'ancien Président du village, un *mainity*, homme remarquable mort il y a une dizaine d'années, qui l'avait achetée lui même à Randrianjanoa. Cette terre à l'origine forcément terre *andriana* comme toutes les terres du village est ainsi revenue au *fianakaviam-be* (*miverina amin'ny fianakaviam-be*). A la mort de Rabe ses enfants trop nombreux ont été obligés de vendre ses possessions pour se partager l'argent.

La descendance de Raketaka (H)

Les descendants de Raketaka la plupart fonctionnaires sont des *zanak'am-pielezana* largement dispersés dans l'ensemble de Madagascar, Jean l'un des petits-fils de Ralisoa s'occupe des terres qu'il exploite en métayage du groupe de co-héritiers. Les descendants de Raketaka se divisent en deux branches issues des deux frères Robert marié avec une Andrianamboniolona de Merinamanjaka donc *mpiray tanindrazana* et Johnson marié de son vivant à une *andriana* Zazamarolahy la seule à ne pas être ensevelie dans le même tombeau. Leur soeur Ralisoa Jeannette était mariée avec son cousin croisé Paul Paul fils du frère (Rakotovao) de sa mère. En matière d'héritage leurs enfants ont suivi l'*anaran-dravy* et font partie des groupes de co-héritier de la branche de leur père. Deux fils de Robert: Claude et André ont épousé deux soeurs des *mpiray tanindrazana* Andrianamboniolona d'Ambohitromby. Trois filles ont épousé des *andriana* Andriamasinavalona. Les descendants de Rakotoson très nombreux dispersés à Tananarive et dans tout Madagascar considérée viennent rarement au village et bien qu'apparemment ils n'y possèdent plus de terres, des informateurs assurent qu'ils conservent leur plein droit de Cité: "*mbola manan-jo eto izireo*".

La branche issue de Johnson qui, citoyen français à la fin de la colonisation avait pris le nom d'Otonia semble se remalgachiser (*miverina malagasy izireo*). Si l'aîné vit à la Réunion, sa soeur Bernadette divorcée s'est rapprochée de la famille Zazamarolahy de sa mère et vit à Soamandrany, mais vient souvent avec ses nombreux enfants à Ambohimalemy où elle participe et prend part à toutes les obligations aussi bien familiales que villageoises. Il en est de même de ses frères et soeurs dont trois sont mariés avec des *mpiray tanindrazana* un de Fieferana deux d'Ambohitromby et le dernier journaliste à Tananarive marié comme son père avec une Zazamarolahy alors que deux frères et une soeur Il est très probable que quelques uns d'entre eux se réinstalleront dans le village bien conscient d'avoir maintenu des droits sur des terres

d'habitation notamment sur un espace du haut du village où était construite une grande maison familiale à colonnes depuis longtemps écroulée. La maison étant complètement détruite les interlocuteurs ne parlent plus d'emplacement résidentiel - *tokotany* - mais seulement des terres (*tany*) qu'ils possèdent dans tel ou tel village.

La descendance de Ravelonahary (I)

La descendance de Ravelonahary pose le cas intéressant d'une triple adoption - *fananganana* - ou plus exactement de trois adoptions légales des deux frères Bernardin et Rauné par trois germains (Rasoary, Ramarokoto et Randrianjanoa) de leur grand mère maternelle Ravelonahary. Les deux frères sont aujourd'hui décédés ont ainsi transmis à leurs enfants un patrimoine représentant quatre des neuf parts dont se composait le patrimoine initial des *razam-be*.

Les adoptions de Rasoary et du pasteur Ramarokoto sans enfants ne nécessitent pas d'explications. En revanche celle de Randrianjanoa qui a eu un fils Randriambololona est un exemple de perte de droits. En 1970 certains se souvenaient de Randriambololona qui a laissé une réputation d'homme têtue, (*maditra*; un terme souvent employé pour parler d'un mauvais sujet) et qui, avant de disparaître aurait emprunté de l'argent à son père. Pourtant à la même époque deux ou trois personnes savaient qu'il était mort dans la région de Tuléar et qu'il y était enterré *anirotra* c'est à dire dans une sépulture individuelle provisoire mais qui pour lui avait toutes les chances de rester définitive consacrant la pire des choses: "la perte de son corps":

"*very faty mihitsy,... tsy nanary azay fa tsy hita intsony*": "son cadavre est véritablement perdu,... on ne l'a pas rejeté mais on ne l'a plus revu"

Les gens nient donc le rejet - *faniriana* - qui aurait pu précéder l'adoption, l'explication étant que son fils ayant pratiquement disparu son vieux père se serait retrouvé seul s'il n'avait pas adopté les fils de la fille de sa soeur. Pourtant Randriambololona a été marié avec une Andriandranando dont il a eu une fille revenue à Ambohimalemy où, en 1991 elle était mariée avec un Andrianambololona du village.³⁴ Son père ayant perdu ses droits, celle-ci n'a aucun accès sur les terres de son grand père données à ses deux fils adoptifs et par conséquent passées à une autre branche ou famille du *fianakaviam-be* et travaillait effectivement sur les terres de son mari. Contrairement aux branches de descendance précédentes, celle issue de Ravelonahary n'est pas caractérisée par rapport à elle mais par rapport à sa fille de la génération (G-2) comme le *teraky* de Ravololonahary. La raison tient à ce que le mot *teraky* lorsqu'il est utilisé pour distinguer les branches à l'intérieur d'un *fianakaviam-be* revêt également une connotation patrimoniale et se réfère à l'ascendant dernier attributaire de la portion du patrimoine foncier sur laquelle vivent actuellement ses descendants qui se trouve ainsi à l'origine de leurs droits en l'occurrence Ravololonahary.

Le patrimoine de Ravololonahary est distinct de celui de sa mère à deux égards. Non seulement l'héritage composé de terres *anaran-dreny* de sa mère et de terres *anaran-dravay* de son père est bilatéral mais il est encore accru de quelques terres venues de son mari un Andrianamboniolona du même village. Les terres de Ravelonahary et de son mari ont dans un premier temps été attribuées à leurs deux filles Ravololonahary mère de Bernardin et de Rauné et sa soeur cadette Raveloarisoa mère d'un fils prédécédé.³⁵ Aussi longtemps que les soeurs ont vécu les terres ont été exploitées en commun, à la mort de la soeur cadette survenue avant celle de son aînée n'ayant jamais été divisées elles ont été transmises à Bernardin et à Rauné qui, à leur tour, deviennent *mpiaramandova*. A leur mort leurs enfants ont procédé à un partage définitif des rizières mais sont restés co-héritiers sur les terres d'habitation du village, sur la grande maison ancestrale (*tranon-drazana*) regardée comme *fahatsiarovana* et sur les champs de

culture sèches qui les entourent et demeurent indivis. Désormais parce qu'ils ne plus co-héritiers que sur une partie des terres, les enfants et petits enfants des deux frères décédés se définissent comme appartenant à leurs *teraky* respectifs.³⁶

LES GRANDES FAMILLES *FIANAKAVIAM-BE* ET LA NOTION DE GRAND ANCÊTRE *RAZAM-BE*

La notion d'ancêtre fondateur, ou c'est le cas, d'ancêtre patrimonial est inséparable de celle de *fianakaviam-be*. Je me limite ici aux aspects patrimoniaux liés aux idées d'héritage, de groupements des co-héritiers *mpiara-mandova* et de l'idéologie de l'*anaran-dravy* en examinant:

- les idées de descendance, de *fianakaviam-be* et de *razam-be*
- le caractère bilatéral de la parenté et des héritages et la reconnaissance des deux *razam-be* paternel et maternel
- la limitation des doubles héritages par la résidence,

Fianakaviam-be et *razam-be*

Les *fianakaviam-be* sont toujours définis par rapport à un ancêtre ou, comme dans l'exemple étudié à un couple d'ancêtre fondateurs appelés *razam-be* qui dans le passé étaient possesseur du patrimoine initial que leurs descendants se sont partagés au cours des générations et qui, avec dans les villages leurs moyens d'existence, continuent à leur donner leur identité sociale. Les notions de *razam-be* et de *fianakaviam-be* qui sont des notions patrimoniales n'ont de sens qu'en fonction de l'existence d'un patrimoine:

"*raha tsy misy lova tsy misy razam-be*": "s'il n'y a pas (de fonds) d'héritage il n'y a pas de *razam-be*"

Les *fianakaviam-be* étant définis par rapport à un ancêtre *razam-be*, leurs profondeurs généalogiques et extensions collatérales dépendent de l'éloignement de ses membres de la dernière génération par rapport au *razam-be* ou couple de *razam-be* fondateurs. En dehors du cas présenté, les cas étudiés montrent que la profondeur des *fianakaviam-be* varie entre trois et cinq générations c'est à dire qu'embrassant en collatéralité les deuxième et troisième cousins ils excluent dans tous les cas les quatrième cousins, situés c'est vrai hors des limites de la parenté effective. Le *fianakaviam-be* de la figure précédente est un exemple d'extension maximale avec la souche commune des *razam-be* que j'ai située à la génération G0 suivie des quatre générations descendantes et englobant par conséquent à la quatrième génération descendante (G-4) leurs *zafin-dohalika*: (lit. "petits enfants/descendants du genoux") c'est à dire les petits enfants de leurs petits enfants. Au niveau de la génération G-5 la limite absolue de la fourchette des cinq générations étant dépassée, le *fianakaviam-be* se fragmente, mais, la fragmentation ne pouvant se faire qu'au niveau des membres d'un groupe de germains, le décalage peut être supérieur à une génération. Un schéma reprenant les données de la branche issue de Ravelonahary (I) et de son mari Razafindratsilavina facilite les explications:

Fig. 7.2: Le vocabulaire de la descendance.

Par rapport à la génération souche des *razam-be*, la première génération descendante (G-1) des *zanaka* (réduite ici à Ravelonahary) est une génération de germains, la

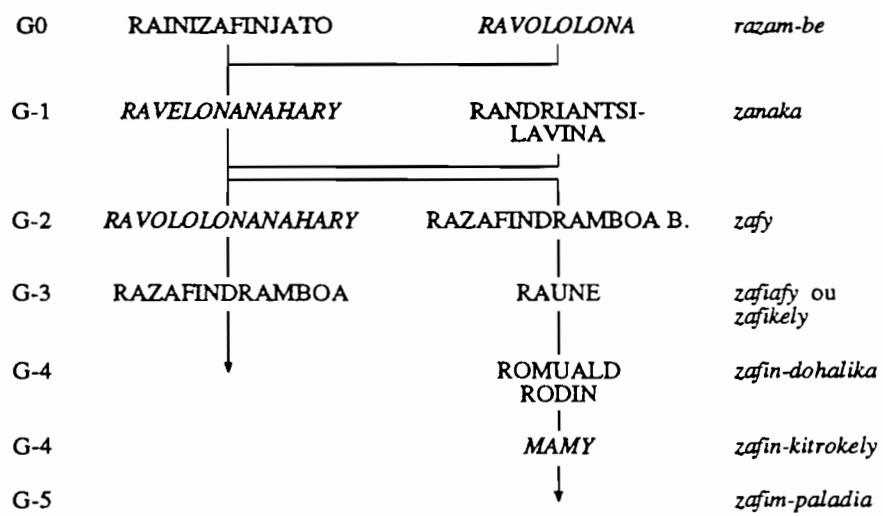


Figure 7.2: Le vocabulaire de la descendance

deuxième (G-2) est celle des petits enfants: *zafv* (réduite ici à Ravelolonanahary) nés des précédents est une génération de premiers cousins considérés comme des parents proches. Ce n'est plus le cas des arrières petits enfants *zafiafv* ou *zafikely* (G-3) et la génération (G-4) des *zafin-dohalika* marque la limite de la parenté effective. La mémoire généalogique n'allant pas au delà des quatre grands parents, les descendants des générations G-5 et G-6 (*zafin-kitrokely* et *zafim-paladia*: lit. les "petits enfants ou descendants de la cheville" et de "la plante du pied") seraient invariablement oubliés dans tout autre ligne de la parenté bilatérale ne correspondant pas au *fianakaviam-be* localisé d'appartenance. Cela signifie que le le *fianakaviam-be* défini par rapport aux *razam-be* Rainizafinjato et Ravololona va disparaître au niveau de la génération de Mamy la fille aînée de Rodin pour être remplacé par de nouveaux *fianakaviam-be* désormais décomptés au niveau de leurs enfants ayant laissé une descendance. Les alliances qui coalescent certaines branches *teraky* dans un seul *fianakaviana* réduiront les sept nouveaux *fianakaviam-be* théoriquement possible à quatre ou au maximum cinq. Théoriquement le *razam-be* de Mamy et de ses germains et collatéraux descendants de Ravelonahary devrait être le couple formé par cette dernière et par son époux également à l'origine de certaines terres aujourd'hui appropriées par leurs descendants. En fait, comme il a été dit la division des *fianakaviam-be* ne pouvant se faire que par segmentation au niveau des groupes de germains ayant laissé une descendance et Ravelonahary étant fille unique, la division devrait se faire au niveau de ses deux filles Ravololonahary et Raveloarisoa. Or, cela n'est pas non plus possible puisque le seul fils de Raveloarisoa étant mort avant elle, elle ne laisse pas de descendants et, tout l'héritage revenant à son aînée Ravololonahary, la fait considérer comme fille unique (cf. plus haut). La division du patrimoine impossible à son niveau de génération ne peut se faire qu'au niveau de la génération G-4 de ses fils Bernardin et Rauné qui, décédés deviennent les *razam-be* - singulièrement proches - de leurs enfants descendants respectifs. En réalité, si l'on se rapport à la description ethnographique de la descendance de Ravelonahary (I) la situation des enfants de Bernardin et de Rauné est encore plus compliquée du fait que les seules terres partagées ayant été les rizières, ils constituent deux groupes de co-héritiers (*mpiara-mandova*) en ce qui les concernent mais un seul groupe de co-héritiers pour ce qui est des autres terres, terres d'habitation du village avec la maison ancestrale (*tranon-drazana*) et également des terres de cultures sèches de colline qui restent indivises (ci-dessus), l'indivisibilité étant la caractéristique essentielle des maisons ancestrales. Pour terminer, toujours en ce qui concerne les terres partagées, le *razam-be* de Mamy fille de Rodin est son grand père paternel Rauné situé par rapport à elle à la génération (G+2) ce qui signifie que la profondeur de son *fianakaviam-be* qui n'excède pas trois générations se limite en collatéralité à ses premiers cousins. Alors qu'avant la mort de Rauné, le couple de *razam-be* de son père (Rodin) se situait par rapport à lui à la génération G+4.

Pour résumer, le *fianakaviam-be* est un groupe de parenté patrimoniale lié à un patrimoine initial, unitaire au niveau *durazam-be* par rapport auquel il est défini, partagé par la suite entre les groupes de germains constitutifs d'autant de groupes d'héritiers. Les *fianakaviam-be* sont contenus dans des fourchettes de trois, quatre ou, au maximum, cinq générations. Le comput peut se faire soit "en montant" soit "en descendant". Si gens emploient les termes de *zanaka* et de *zafv* et quelquefois de *zafiafv* ou *zafikely*, il est très rare qu'ils utilisent le vocabulaire de la descendance qui figure sur le diagramme, utilisant plutôt le repère de la fourchette des trois générations de la parenté proche. Ainsi, en revenant au diagramme à l'intérieur des *fianakaviam-be* les gens s'ils se trouvent aux niveaux de génération (G-2) ou G-4) se décrivent comme étant les petits enfants (*zafv*) ou les petits enfants des petits enfants (*zafin'ny zafv*), de leur(s) *razam-be*. S'ils se trouvent au niveau de la génération (G-3), ils vont se définir par rapport aux germains de la génération (G-1) en se décrivant comme des petits enfants de germains (en malgache "petits enfants de frères et

soeurs, de frères ou de soeurs: *zafin'ny mpianadahy, mpirahalahy* ou *mpirahavavy*). Le *razam-be*, ancêtre ou couple d'ancêtres "fondateurs" du lieu où l'on réside est/sont considérés comme le *fototra*: "la base ou le fondement" de la parenté de résidence identitaire que j'ai appelée patrimoniale puisque l'établissement de liens de filiation suffit à ouvrir l'accès à une fraction des terres qui en constituent le patrimoine. Ces précisions confirment à nouveau que les notions de *fianakaviam-be* et de *razam-be* sont des notions patrimoniales indissociables de l'existence d'un patrimoine commun exploité par un groupe de co-héritiers est à la mort du dernier survivant réuni pour être à nouveau divisé en autant de parts qu'il existe à la génération suivante de groupes d'ayants-droits.

La notion de *razam-be*, un individu ou un couple conjugal ?

En 1970 j'étais persuadé, à partir des exemples des *fianakaviam-be* sur lesquels j'avais travaillé dont celui issu de Rainizafinjato et de Ravololona que le *razam-be* n'était pas un individu mais toujours un couple ce qu'outre le texte du document reproduit confirmait Romuald qui affirmait:

"lorsqu'on parle de *razam-be*, (de "grand ancêtre) on est sûr que ce sont les *razana* (ancêtres) dont on est sorti": "*ny razam-be dia ireo razana izay nipoirana*".

A la question "le *razam-be* est-il un couple ?" Je n'obtenais que des réponses affirmatives qu'à une autre occasion un étudiant membre du même *fianakaviam-be* avait explicité en français:

"Oui, pour nous le *razam-be* c'est Rainizafinjato et Ravololona. Il y toujours deux noms puisqu'on descend d'un homme et d'une femme. D'ailleurs dans le tombeau Rainizafinjato et Ravololona sont confondus, enveloppés dans un même linceul.. "

Ce n'est qu'en 1991 que je me suis rendu compte que cette unanimité purement fortuite ne faisait que refléter des situations individuelles. En revenant à la figure Rainizafinjato et Ravololona forment un couple de *razam-be* pour la simple raison que tous deux Andrianamboniolona ils sont de surcroît *tompon-tanàna* c'est à dire natifs ou originaires d'Ambohimalemy c'est à dire qu'ils sont dans le même temps mariés endogamiquement dans leur (sous-) ordre *firazanana andriana* - on dit qu'ils sont *mpiray tanindrazana*: "de (la) même terre ancestrale" - et dans le village. Ravelonahary et Ravololonahary leur fille et petite fille sont toutes deux mariées dans les mêmes conditions avec un conjoint Andrianamboniolona du village. A leur mort ces couples d'ancêtres chacun co-héritiers sur leur patrimoine respectif, transmettent à leurs enfants un patrimoine formé par leur deux parts. En revanche Rauné seul originaire du village peut être seul considéré comme *razam-be*. Son épouse, une Andrianamboniolona³⁷ du village de Fieferana qui n'est pas *tompon-tanàna* mais seulement *mpiray tanindrazana*, n'est pas *razam-be* à Ambohimalemy. En revanche elle peut être considérée *razam-be* à Fieferana où se trouvent les terres dont, de son vivant, elle avait hérité et auxquelles Romuald, Rodin et ses frères n'ont jamais prétendu ce qui m'amène au point suivant.

Les limites de la bilatéralité théorique des héritages

On se souvient de Philémon qui "portant les groupes de descendance du côté paternel et maternel" (*nilondra fehitry am-pokon-drav sy am-pokon-dreny*) s'assurait en satisfaisant à ses obligations d'être à l'avenir co-héritier co-héritier sur les terres (ancestrales) de ses quatre grands parents.³⁸ En Imerina où la parenté est bilatérale (et d'autant plus bilatérale qu'elle est à préférence endogame) cela n'est pas le cas et

les enfants qui ils ont vocation à hériter de leur père et de leur mère n'héritent jamais de plus de deux patrimoines. Plutôt que de parler du côté du père et de la mère (*lafin-dray*, *lafin-dreny*) les paysans parlent d'*anaran-dray* et d'*anaran-dreny* ou encore des deux *teraky* formés à partir des deux couples de leurs grands-parents paternel et maternel. Claude Vogel³⁹ écrit:

"(tout) individu (qui) appartient à deux *teraky*... constitués par tous les descendants en ligne directe de(s) deux couples de grands parents" peut, "s'il respecte les (obligations) *adidy*, hériter de son père et de sa mère. Les droits sont effectifs dans le *teraky* qui correspond à sa résidence, dormants dans l'autre, et tout changement de résidence emporte un changement d'affiliation (à l'un ou l'autre *teraky*)" (Vogel 1973: 35-36).

La situation est identique à Ambohimalemy et dans les cas de bilatéralité des héritages les gens disent que les co-héritiers:

"*mahazo lova roa: lova avy amin'ny ray, lova avy amin'i reny*": "prennent deux héritages, l'un qui vient du père, l'autre qui vient de la mère."

Théoriquement le cumul des droits est possible, en fait cette pratique mêt les interlocuteurs mal à l'aise. L'éthos merina - à la différence de l'éthos betsimisaraka et plus généralement nord-malgache qui admet que l'on cultive toutes les terres auxquelles on peut avoir accès - la bonne conduite consiste à ne faire valoir ses droits et que là où l'on réside, et pour ce qui est des droits sur les autres terres, de les laisser effectivement comme le dit Vogel dormir. En un mot il faut qu'au principe de filiation s'ajoute celui de résidence. Plusieurs extraits de discussions avec Rodin et d'autres personnes sont parfaitement clairs. Rodin marié avec une Andrianamboniolona du village (une fille de Joseph de la généalogie de la figure 8/9) qui vient de remarquer que:

"*Ny zanako manana razam-be roa samihafa. Razam-be avy amiko, razam-be avy amin'ny reny, manao famadihana samihafa, ary tsy maintsy mandray andraikitra na adidy amin'ireo razana ireo*..": Mes enfants possèdent deux *razam-be* différents. Le *razam-be* qui vient de moi, le *razam-be* qui vient de leur mère.. ils font des cérémonies de deuxième funérailles distinctes et il faut qu'ils prennent leurs responsabilités et (assument) leurs obligations envers ces ancêtres..

ajoute immédiatement pour ce qui le concerne:

"Il y a toujours deux *razam-be*, l'un du côté du père, l'autre du côté de la mère. Pour moi qui ai toujours "porté l'*anaran-dray*" (*mitondra anaran-dray*) je ne connais pas le *razam-be* du côté de ma mère"

et surtout:

"*tsy manana razam-be an-toerana hafa*": "on n'a pas de *razam-be* dans un autre endroit (que celui où l'on vit)".

Il s'agit d'une attitude généralisée qui explique qu'à la question: "Si l'on change de résidence ?" Les réponses sont unanimes: "on change de *razam-be*", ce qui, à nouveau, confirme l'opposition de Cl. Vogel entre les "droits effectifs" que l'on exerce et les "droits dormants" qu'absent on laisse reposer, quitte par la vertu du même principe de les réactiver plus tard, en revenant.

Pour résumer la plupart des membres résidents des *fianakaviam-be* surtout à partir du moment où ils voient naître les premiers de leurs petits enfants, - même s'ils gardent la possibilité de pouvoir faire valoir des droits ailleurs - tendent à restreindre leur affiliation au *fianakaviam-be* de leur lieu de résidence. Cette attitude en relation avec l'idée de "vivifier" c'est à dire d'assurer la continuité de l'*anaran-drav* ou plus largement de la terre ancestrale (*mamelo anaran-drav* ou *mamelo tanin-drazana*) du sous chapitre qui suit décourage le maintien des droits dans deux villages et, a fortiori, davantage ce qui réserve la question des membres du *fianakaviam-be* mariés avec d'autres *andriana* du village membres de leur *fianakaviam-be* ou de *fianakaviam-be* différents. Dans ces cas, il est intéressant que toutes les personnes hommes ou femmes qui entendaient bien en se réclamant également du *razam-be* de leur mère, maintenir leurs droits sur la fraction *anaran-dreny* du patrimoine s'accordaient pour reconnaître que le *razam-be* paternel et le patrimoine dont il ouvrait l'accès était le plus important. Une position en faveur de l'*anaran-drav* que l'endogamie d'ancestralité et de village fait apparaître le caractère idéologique. On comprend qu'au fil des générations les héritages et successions opèrent une recombinaison et une redistribution continues des patrimoines fonciers qui, sans cesse, vont changer de consistance en redistribuant à la manière d'un kaléidoscope les parcelles de terres entrant dans la composition des patrimoines. Outre les mariages, les adoptions fréquentes à l'intérieur des *fianakaviam-be* complexifient encore les situations puisque certains co-héritiers, en plus des terres de l'*anaran-drav* demeurées indivises vont encore recevoir, des terres qui leurs sont données en données, cette fois à titre personnel, en don - *fanomezana* - et qu'ils vont transmettre avec ce statut de terres acquises à titre personnel - *hary tanàna*: "créées avec les mains" - et non pas à terre d'héritage (sous-entendu ancestral) *lova* ou *lovan-drazana*. La double succession combinée avec ces différents facteurs favorisent les arrangements et partages à l'amiable entre germains qui tendent d'autant à brouiller la distinction entre les parcelles venant de leur père dont ils ont hérité à titre *anaran-drav* et celles venant de leur mère dont ils ont hérité à titre d'*anaran-dreny*, une distinction qui valide aussi longtemps qu'ils exploitent solidairement ces terres avec des collatéraux paternels ou maternels perd ce caractère dès que les terres sont définitivement divisées de leur vivant ou après leur mort mais ceci étant et quelque soit leur origine les terres reçues de l'un ou/et de l'autre parent restent des terres ancestrales. Hors le cas des mariages endogames, l'affiliation aux *fianakaviam-be* est largement déterminée par le type de résidence viri- ou uxori-locale des parents et les gens ne considèrent comme *razam-be* que l'ancêtre ou le couple d'ancêtres du *fianakaviam-be* de leur lieu de résidence. S'il y a résidence néo-locale, ce qui est fréquent pour les descendants non-résidents vivant à Tananarive ou ailleurs, le *razam-be* reconnu reste celui du *fianakaviam-be* avec lequel, à un moment donné, ils entretiennent les liens les plus étroits. Il est clair dans tous ces cas que les notions de *razam-be*, de *fianakaviam-be*, de groupes de co-héritiers et de terre ancestrale sont, les unes et les autres des marqueurs d'identité indissociables. En contraste, lorsque ce problème d'identité et/ou de droit de Cité n'est plus aussi aigu, les *zanak'ampielezanana* fortement urbanisés employés, fonctionnaires ou membres de professions libérales sont d'autant plus vagues sur leur choix d'affiliation qu'ignorant l'ethos des villages ils sont parfaitement conscients que, dans la mesure où ils satisfont des deux côtés à leurs obligations *adidy*, ils peuvent maintenir simultanément par une double affiliation l'intégralité de leurs droits aussi bien paternels de l'*anaran-drav* que maternels de l'*anaran-dreny*.

En systématisant ce qui précède et en anticipant sur le prochain chapitre nous avons, en fonction de la nature exogame ou endogame des mariages des parents (supposés toujours de même condition sociale, ici *andriana* Andriamboniolona) et de la résidence, pas moins de cinq cas de figures tous attestés suivant qu'il s'agisse de

mariages exogames ou endogames et à l'intérieur de cette catégorie de différents types de mariages endogames:

- mariages exogames; ils ne posent aucune difficulté, les les parents appartenant à des *fianakaviam-be* différents, leurs enfants ont des *razam-be* (ou couples de..) distincts.
- mariages endogames: deux cas se présentent suivant que les conjoints sont originaires de villages différents ou du même village. Si les parents viennent de villages différents, ils sont *mpiray tanindrazana* et leurs enfants appartiennent à des *fianakaviam-be* différents avec en conséquence des *razam-be* distincts. Si les parents sont du même village: deux cas se présentent selon qu'ils appartiennent à des *fianakaviam-be* différents ou au même *fianakaviam-be*.

Dans le premier cas les *fianakaviam-be* étant différents, les enfants ont des *razam-be* et des patrimoines différents. Dans le second lorsque les parents appartiennent au même *fianakaviam-be*, deux cas se présentent suivant qu'il s'agisse d'un mariage de parentèle de type *tsy misara-mianakavv*, ou d'un mariage patrimonial de type *lova tsy mifindra*:

- Si, par suite d'un mariage patrimonial du type *tsy misara-mianakavv*, ils appartiennent à deux branches de descendance différentes, leurs enfants auront le même *razam-be* mais auront accès à des fractions de patrimoine distinctes.
- Si, à la suite d'un mariage patrimonial de type *lova tsy mifindra*, le mariage se fait dans la même branche d'un même *fianakaviam-be*, les enfants auront le même *razam-be* et seront co-héritiers sur la même fraction de patrimoine.

Fig. 7.3: Les effets des mariages patrimoniaux.

LE MAMELO-MASO ET LA CONTINUITE DE L'ANARAN-DRAY

L'expression de *mamelo maso*, (racine *velona*),⁴⁰ qui signifient "assurer la continuité et la perpétuation, faire vivre" la terre ancestrale (*tanin-drazana*) ou l'*anaran-dray*" et pourrait être traduite par "vitalisation" a également le sens de de remplacer quelqu'un, d'épouser la femme d'un frère mort sans enfants.. Un sens que précise le dictionnaire de Richardson: "To act as to keep up the honour of the departed". Ces idées sont explicitées dans un accord écrit de donation: "*Fanolorana sy Fanekena*" (offre/donation et acceptation/entente/contrat) conclut le 14 Février 1962 conservé par mes hôtes de 1970 dont il garantissait les droits:

FANOLORANA SY FANEKENA.

Izahay izay manao sonia eto ambany: Nous qui signions ci-dessous:

I. Ny mpandova an-dRALAITAFIKA sy RAZANAME - 1° RAZAFITAFIKA Victor sy 2° Rasoarivony Hélène. 1. Les héritiers de Ralaitafika et de Razaname - 1° Razafitafika Victor et 2° Rasoarivony Hélène.

II. Ny mpandova an-dRAINIVOAHA-RAZAFIMAMONJY ao Fiadanana. II. L'héritier de Rainivoaha - Razafimamonjy (du village) de Fiadanana.

III. *RAMAROTAFIKA monina ao Andravoahangy.* III. Ramarotafika qui habite à Andravoahangy (quartier de Tananarive).

IV. *Ny mpandova an-dRAZAFINJANAHARY - 1° RANAIVO Joseph de Noël sy 2° Razanamalala.* IV. Les héritiers de Razafinjanahary. - 1° Ranaivo Joseph de Noël et 2° Razamalala.

V. *Ny mpandova an-dRazanabelo. - Colombe Ramantsialonina, 2° Flore Ramantsialonina, 3° Norbert RAMANTSIALONINA.* V. Les héritiers de Razanabelo. Colombe Ramantsialonina, 2° Flore Ramantsialonina, 3° Norbert Ramantsialonina.

VI. *Ny mpandova an-dRazanamiandry. - Louis de Gonzague ANDRIANJAFY* VI. L'héritier de Razanamiandry. de Louis de Gonzague Andrianjafy.

Dia milaza ny samy manaiky marina fa ny trano ikambanay ao Ambohimalemy-Ambohitromby canon Fieferana, District de Tananarive-Banlieu, vita cadastre aray ny n°37 misy efitra efatra - Section Fiadanana A.T. Régistre n°1, Folio 69, izay misy 53 centiares ny habeny ary mila ho rava sy nirodana; Les mêmes disent en accord véridique que la maison possédée en commun ici à Ambohimalemy-Ambohitromby, canton de Fieferana, District de Tananarive Banlieu, enregistrée au cadastre sous le n° 37 et qui consiste en quatre pièces - Section Fiadanana A.T. Régistre n°1, Folio 69, dont la consistance est de 53 centiares et qui est sur le point d'être ruinée et éboulée.

Dia atolotray sy omenay an-dRAMANTSIALONINA Rachel sy Rasoahanta Esther vadiny ho azy ireo madiodio sy tsy misy arakaraka satria vonona izy mivady fa hanamboatra azy ho vita tanteraka. (cette maison) nous l'offrons et la donnons à Ramantsialonina Rachel et à Rasoahanta Esther son épouse en (toute) netteté et sans revendication (en l'absence de toute revendication) parce que ces époux sont prêts à la réparer jusqu'à ce qu'elle soit véritablement remise en état (à l'arranger jusqu'à ce qu'elle soit véritablement achevée).

Koa miantomboka anio dia tsy misy manana amin'io trano io izahay voalaza anarana rehetra eo ambony fa dia lasan-dRAMANTSIALONINA mivady tanteraka ny trano satria izy ireo no lany harena hanaovana azy no sady mahatsangy ny lova navelan'ny Razana. En conséquence en commençant (à partir) d'aujourd'hui parmi nous tous dont les noms sont énoncés, il n'y en a pas qui possèdent (des droits) sur cette maison parce que cette maison est définitivement prise par les époux Ramantsialonina parce qu'ils ont dépensé des richesses pour la (re)faire et qu'ils ont honoré l'héritage qu'ont laissé les ancêtres.

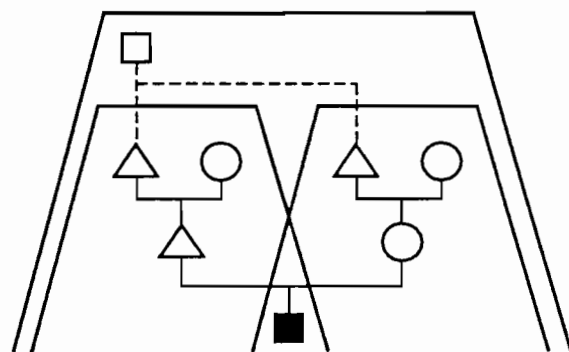


Figure 7.3: Les effets des mariages patrimoniaux

Izahay Ramantsialonina Rachel sy Rasoahanta Esther kosa dia tsy maintsy vitanay sy voavotra tsara, ary tsy azonay hamidy na ny taranakay amin'olon-kafa rehefa vita soa aman-tsara, fa ny anton'ny namozanana azy anay dia ny hamelo-maso ny tanin-drazana sy ho an'ny taranakay mivady mifandimby, fa tsy nomena hafindra tanàna na nilana tombon-tsoa manokana. Quant à nous (les époux) Ramantsialonina Rachel et Rasoahanta Esther ils nous faut terminer et arranger (la maison) de manière satisfaisante, et lorsqu'elle sera achevée de manière satisfaisante, nous ne pourrons pas (pas plus que nos descendants) la vendre à des étrangers (olon-kafa), car la raison pour laquelle elle nous a été donnée à nous et aux couples de nos descendants qui se succéderont à tour de rôle, est la continuité (hamelo-maso) de la terre ancestrale (tanin-drazana). Parce qu'elle (la maison) ne nous a pas été donnée pour que nous changions de résidence (de village) ou que nous recherchions des bénéfices personnels.

Ny tokony ho tombam-bidin'io trano rava io dia eo amin'ny arivo farantsa na 5000 frs eo ho eo. L'évaluation de la valeur de la maison ruinée est à peu près de cinq mille francs ou 5000 francs.

Fanekena sy fanolorana tena an-tsitra-po ity ary tsy misy mahazo mivadika amin'izany na ny taranakay roa tonta na iza na iza ary ho porofon'izany dia soniavinay rehetra eto ambany izy. Cet accord et ce don ont véritablement été faits volontairement et personne parmi nous ou parmi nos descendants des deux côtés peuvent les violer et la preuve en sont toutes nos signatures (figurant) en bas (du document).

Ambohimalemy, le 14 Février 1962 suivi de 15 signatures.

Le texte malgache contient plusieurs concepts clés. Outre celui de *mamelo-maso*, le mot *mahatsangy* (*ny lova..*) que j'ai traduit par "honorer (l'héritage)" construit sur la racine *tsangy*, que les dictionnaires définissent comme "bien porter son nom (au sens plus large de statut); rétablir les affaires de la famille" et, à nouveau, "faire honneur à son père" n'exprime rien d'autre que la mise en acte de l'*anaran-dravay*. Le mot *olon-kafa*, (lit. "personnes autres") que l'on peut traduire par étranger complet dans le sens où l'on en a rien affaire et qui n'importe pas,⁴¹ sont toutes les personnes qui ne faisant pas partie du groupe d'héritiers et de leurs ayants-droits *mpiara-mandova*.

Fig. 7.4: Les co-héritiers signataires l'acte de donation.

La généalogie simplifiée n'indique que les noms des personnes citées dans le document et de certains de leurs fils ou filles présents au village vingt ans après en 1991. Les protagonistes principaux étant d'une part les époux Ramantsialonina Rachel et Rasoahanta Esther bénéficiaires de l'accord sur la maison de famille, d'autre part l'ensemble des ayants-droits sur la maison de famille en question. Le texte de l'accord illustre un cas de dissociation des concepts occidentaux d'héritage (aux biens) et de succession (au statut) en effet les co-héritiers ne cèdent leurs droits d'héritage qu'à la condition que les (époux) bénéficiaires satisfassent en représentations de tous les ayants-droits aux responsabilités de l'*anaran-dravay* et/ou du *mamelo-tanin-drazana*. Une responsabilité solidaire qu'ils devront transmettre à leurs propres descendants qui, de la même manière succéderont aux obligations de l'*anaran-dravay*. On se souvient de l'exemple des enfants de Bernardin et de Rauné (branche I de la généalogie de la fig. 7/1) qui, co-héritiers sur la maison ancestrale et les terres du village, ne le sont pas sur les rizières qui ont été partagées. La situation est ici identique, l'ensemble des signataires forment un seul groupe de co-héritiers pour la maison ancestrale mais se

répartissent en deux groupes pour les rizières et autres terres de culture qui ont été partagées. La généalogie montre que, sensiblement du même âge, Ramantsialonina Rachel (en l'occurrence un nom d'homme) et Rasoahanta Esther n'appartiennent pas au même niveau de génération. Bien qu'il s'agisse d'une union qui parce qu'elle est endogame et patrimoniale de type *tsy misara-mianakavy* (prochain chapitre) est rendue parfaitement acceptable, elle n'en constitue pas moins une union oblique entre *mpianaka* c'est à dire entre des apparentés placés dans une relation parent/enfant et est par là mal ressentie. En ce qui concerne l'héritage et la succession à la maison ancestrale, la généalogie correspond à un groupement patrimonial *fianakaviam-be* qui, les noms des parents des deux germains de la génération G+3 étant oubliés, sont définis par rapport à eux. Le texte parle des deux "parties" (*roa tonta*) auxquelles appartiennent chacun des époux et qui correspondent aux deux branches ou *teraky* issus de Rasoarivony et de son frère Randriamanantena. Le triple mariage des enfants de la Rasoarivony avec le fils et les deux filles de Rainivoaja fusionne leur descendance dont il accroît le patrimoine de la part venue de ce dernier. La situation est un peu compliquée. Rainivoaja *andriana* Zana-dRalambo est un étranger et les terres qui, après sa mort ont été immatriculées en son nom appartenaient en réalité à sa femme Andrianamboniolona. Le patrimoine foncier de la branche issue de Randriamanantena et de son épouse également Andrianamboniolona correspond à celui de ces deux époux regardés pour ce qui est des rizières comme les *razam-be* de leurs descendants. La similitude des noms Randriantafika, Ralaitafika, pour la première branche et Ramarotafika et Razafitafika pour la seconde s'explique par l'existence d'une relation de proche parenté que je ne suis pas parvenu à retracer. Une hypothèse très plausible étant que l'épouse de Randriamanantena était une collatérale voire une soeur de Randriantafika. L'impossibilité de retrouver la relation confirme le peu de profondeur de la mémoire généalogique. Au moment de la rédaction de l'accord, Ramarotafika (III) était encore vivant et seul survivant de sa génération. Normalement la règle que l'on n'hérite que de morts exigeant que les partages ou cessions de droits ne puissent se faire qu'après la mort du dernier survivant de la génération aînée, l'accord n'aurait pas dû pouvoir se faire. Seul l'état de ruine dans lequel se trouvait la maison ancestrale et la gêne ou, plus exactement, la honte sociale - *henatra* - que cet abandon avait provoqué ont justifié cette dérogation.

En 1990-91 la situation a grandement changée.

Outre Rachel mort en 1988 après son frère Norbert, la plupart des personnes portées sur la généalogie sont décédées. Les deux soeurs survivantes de Rachel qui, de leur vivant avaient cédés leurs droits au couple, ne les ont pas fait valoir. Veuve, Esther s'est depuis la mort de son mari installée dans une nouvelle maison de trois pièces de facture moderne construite en retrait de la maison ancestrale qu'ils occupaient de son vivant. La maison est désormais divisée en deux parties, l'une lui appartenant toujours, l'autre ayant été cédée à une soeur de sa mère (Rasoarivony) qui revenue à Ambohimalemy n'avait pas d'autre logement possible que la maison ancestrale. Deux de ses cinq enfants l'ont accompagnée: une fille mariée (Ravaomalala) institutrice au village, un fils célibataire qui exploite une épicerie construite devant l'ancienne maison familiale. Un fils de Ramarotafika⁴² est revenu au village occupait une maison nouvellement construite ainsi que deux fils de Victor également installés dans le même quartier nord du village.

Que se passera-t-il à la mort d'Esther ? Logiquement, s'ils le désirent un ou plusieurs de ses enfants pourront revenir s'installer dans la maison ancestrale ou, si elle n'est plus en état dans la nouvelle maison construite toute proche qui agrandie pourra la remplacer de la même manière que les descendants successifs des premiers occupants se replacent réciproquement et/ou successivement (*mifamdimby*) pour, par leur présence assurer le *mamelo-maso*: la continuité de la terre ancestrale et de

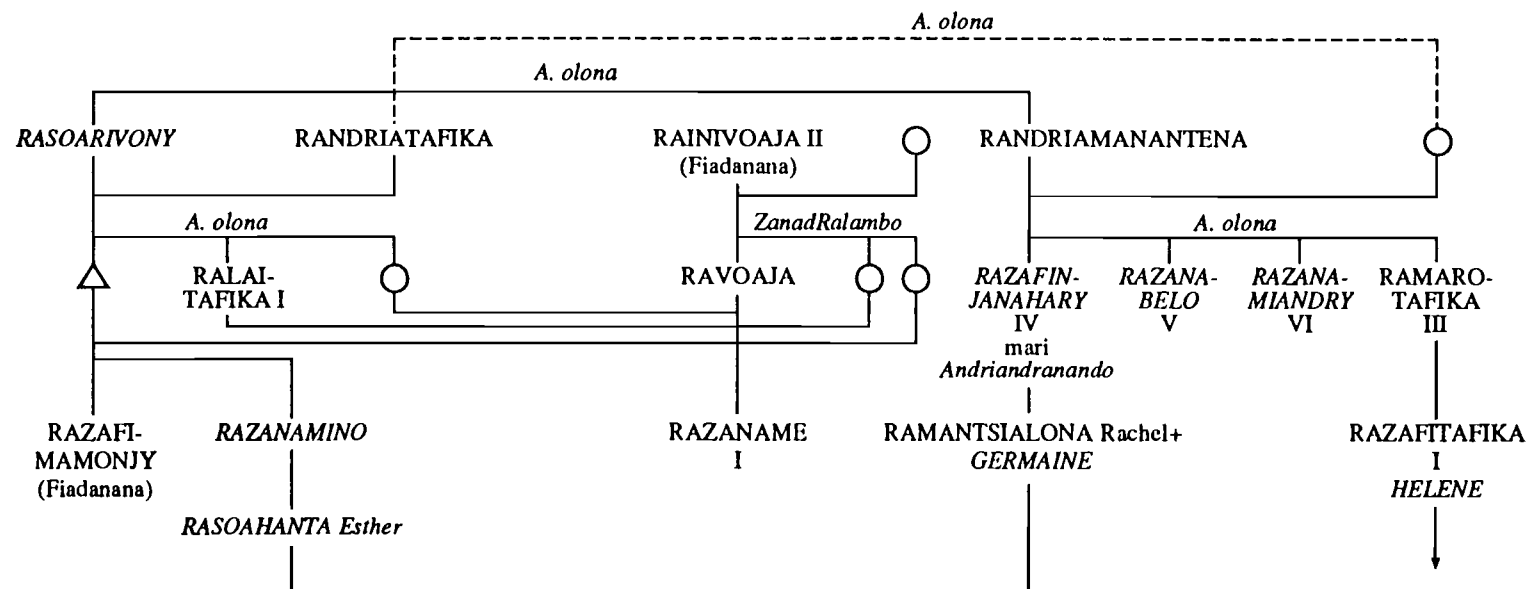


Figure 7.4: Les co-héritiers signataires l'acte de donation

l'*anaran-dravy* une responsabilité qu'à défaut de descendants directs leurs collatéraux résident au village se feront un devoir d'assurer en revivifiant leur affiliation à la branche de descendance menacée d'extinction. Je ne discute pas des problèmes de statut et y reviens dans le prochain chapitre.

LES PARENTES PROCHE ET ELOIGNEE

La parenté proche est toujours réduite à une fourchette de trois générations correspondant aux *teraky* décrits par Cl. Vogel. Au delà les parents sont des parents moins proches ou éloignés. Il est possible de reprendre le schéma de la figure 7.1 qui correspondant au *fianakaviam-be*, donne l'extension maximum de la parenté en notant que les termes de descendance ne sont guère utilisés au delà des *zafy* (G-2) et des *zafiafy* ou *zafikely* (G-3).

G 0: *Razam-be*, la souche commune un individu ou, en Imerina et sur une grande partie des hautes terres, des époux (*mpivady*).

G-1: *zanaka*, il s'agit de la relation fondamentale (*iray-tam-po*), de germanité, qui à l'intérieur du *fianakaviam-be* va permettre aux descendants de G 0 de se situer réciproquement par rapport à la distance qui les relie aux germains de cette génération G-1. Ainsi:

G-2: *zafy* correspond à la relation de premier cousinage par laquelle les parents se situent comme *zanaky ny iray tam-po* "enfants de germains".

G-3: *zafiafy* ou *zafikely* correspond à la relation de deuxième cousinage, les deuxièmes cousins se définissant comme *zafin'ny iray tam-po*, "petits enfants de germains".

G-4: *zafin-dohalika* correspond à la relation de troisième cousinage, les troisièmes cousins se définissant encore comme *zafiafin'ny iray tam-po*, "arrières petits enfants de germains" en partant toujours de la même génération de référence G-1.

La génération G-4 atteint à la limite structurale du *fianakaviam-be*. Au delà, il existe bien pour les générations -4 et -5 des termes comme *zafim-paladia* ou *zafin-doria*: "descendants de la plante des pieds" et "de l'éternité",⁴³ mais les gens leurs préfèrent quelques expressions imaginatives: *zafy mafy*, *zafy tsy torana*, (descendant endurci, qui ne s'évanouit pas - sous entendu à la mort de son lointain ascendant).

Les gens se situent les uns par rapport aux autres en se définissant comme descendants d'un même groupe de germains idéalement de même père et de même mère (*iray-tam-po*):

"tsy hiteny hoe zafin-dohalika ny iray tam-po fa tsy maintsy hoe: ny rebinay sy ny dadabenareo dia zafin'ny mpianadahy iray tam-po", "on ne parle pas *zafin-dohalika* de germains, mais il faut dire: notre grand mère et votre grand père étaient les petits-enfants d'un frère et d'une sœur germains".

Par contraste les parents situés dans une fourchette de trois générations sont regardés comme des parents proches (*havana akaiky*) faisant partie du même *fianakaviana*. Les enfants (G-1) et petits-enfants (G-2) issus d'un même couple ou des unions d'un groupe de germains (frères, sœurs, frères et sœurs) sont dits *afatotry ny ra*, "liés par le sang". Cette expression ne s'emploie pas au delà. Les collatéraux du niveau G-3 ne sont plus partie d'un même *fianakaviana* mais s'ils se rattachent à un même *fianakaviam-be* ils sont reconnus comme des *havana lavidavitra*: des "parents un peu

ou assez éloignés" sinon ils sont des *havana lavitra*, des "parents éloignés". L'expression *afatotry ny ra* qui est la seule à marquer la proche parenté est beaucoup plus forte que celle d'*iray ra*, lit. "un (seul) sang" qui, signifie que les apparentés en question "ont du sang en commun qui les unifie, mais peu": ("*misy ra iraisana fa kely*"). En partant des "proches parents" - *havana akaiky* -, l'ordre de décroissance de la parenté est le suivant: *havana lavidavitra*, *havana lavitra* qui peuvent ou pas se confondre avec les *havan-tetezina*: les *havana* avec lesquels on n'établit les relations que par un comput généalogique. La distance est appréciée en terme de degré de parenté autant qu'en terme d'éloignement géographique, les deux coïncident généralement s'il s'agit de parents par les hommes appartenant à des "lignes" ou *teraky* différents. Les proches parents par les femmes à moins qu'il ne s'agisse de mariages endogames de cousins ou de mariages uxori-locaux (*manarabady*), sont par définition dispersés. Les *havana lavidavitra* sont immédiatement situés comme enfants ou petits-enfants d'un parent connu comme proche collatéral - sans plus de précision - d'un ascendant direct des générations G+1 ou G+2 sans qu'il soit nécessaire de recourir à une exploration des généalogies (*tetiarana*) l'expression étant *mitety firazanana*: "parcourir l'ancestralité". Cela signifie que les *havana lavidavitra*, sont, soit des collatéraux au troisième degré du même *fianakaviam-be* ne faisant pas partie de la même unité d'*anaran-drav*, soit des collatéraux plus proches, qui, petits-enfants de germains des grands-parents, appartiennent à des branches distincte de la parentèle bilatérale et du *fianakaviam-be*. La parenté par commune descendance à partir de l'ancêtre considéré comme *razam-be* c'est à dire la parenté à l'intérieur du *fianakaviam-be* localisé est toujours ressentie plus fortement que la parenté par les autres branches de la parentèle et les expressions *iray razana*, "un (seul) ancêtre", *iray nihaviana*, "une (seule) origine" n'est guère employée que pour désigner des parents du même *fianakaviam-be*. Ce n'est que pour les besoins d'une explication particulière que l'on précise une descendance commune à partir d'un même ancêtre situé au dessus de la génération G+2 dans une autre branche de la parentèle. Les parents proches sont toujours désignés en relation avec l'*anaran-drav* ou l'*anaran-dreny* ou encore par des expressions telles que celle citée d'"attachés par le sang" ce qui veut exclu les parents par l'ancestralité de *fianakaviam-be* et, a fortiori, les apparentés par la parentèle éloignée. En bref le mot *havana* - apparenté - sans autre spécification qui les désigne a la connotation de parent éloigné:

"Ny *havana dia salama hoe ireo olona tsy hita hazavaina ny tetiarana hidiran'ny fianakaviana*": "Les parents *havana* c'est comme ces gens dont on ne voit pas clairement la généalogie (les degrés de la généalogie) qui les font entrer dans la famille réduite (*fianakaviana*)"

L'énumération par degrés généalogiques dont on a nul besoin pour situer les relations entre parents proches "attachés par le sang" et qui, compte tenu de la limitation de la mémoire généalogique aux grands parents et, dans les meilleurs des cas à leurs germains, n'est pas utilisée pour les branches de la parentèle, n'est utilisée que pour établir le degré de parenté entre membres d'un même *fianakaviam-be*. Le repère par rapport à un tombeau que l'on sait contenir des ancêtres ou mieux l'appartenance à un même tombeau sont des indices importants d'une parenté lointaine de *havana tetezina*, d'une parenté le plus souvent collatérale et non pas de descendance directe, ce que confirme d'ailleurs un autre sens du relatif *tetezena*⁴⁴ qui outre l'idée d'un parcours évoque celle de passage, de passerelle, de pont:

"*havana tetezena tsy fantatra marina fa lavitra dia lavitra ny fandraisan'ny fihavanana*": "la parenté éloignée, on ne sait pas avec certitude, parce ce qui "joint" la qualité de parent, est très éloigné"

ou encore en évoquant l'existence dans le passé d'une parenté proche *fianakaviana* entre les ancêtres communs dont on descend:

"havana tetezina, ohatra izao: misy fianakaviana taloha iray fasana amin'ny tena izany; ka misy fihavanana amin'ny ray amandreny taloha amin'izireo, dia izay no lazaina hoe havan-tetezina": "les parents éloignés, c'est ainsi: par ce tombeau on a soi même une relation de parenté avec le *fianakaviana* d'autrefois (qui y correspondait) et il a (aussi) une parenté de ces gens là avec ces (mêmes) anciens d'autrefois, c'est dans ce cas que l'on parle de parents éloignés" et l'on précise: *"havan'i dadabe na nenibe"*: "parents du grand père ou de la grand mère.

Si deux personnes ont accès au même tombeau, la présomption de parenté est encore plus forte:

"Amin'ny ilay olona iray fasana amin'ny tena dia misy zohim-pihavanana mikasika ireo razana efa ao amin'ny fasana": "Quelqu'un qui a accès au même tombeau que moi, (comme moi) un lien de parenté avec les ancêtres qui sont là dans le tombeau"

L'emploi de l'expression *zohim-pihavana* indique que le lien de parenté est réel, "vrai" et non pas seulement "imaginé". En malgache:

"zohim-pihavanana, izany hoe tsy fihavanana foroporonina (racine: forona) fotsiny fa tena misy mihitsy amin'ny fianakaviana izany": "le lien/la chaîne de parenté, ce n'est pas simplement une parenté imaginée mais c'est vraiment la parenté du *fianakaviana*".

En dépit de l'allusion à l'informateur au *fianakaviana*, la parenté par le même tombeau *"iray fasana"* n'implique nullement une parenté proche. A moins qu'il ne soit récent, tout tombeau enferme à la fois des *razana* proches et beaucoup plus lointains, germains ou collatéraux des ascendants directs, même s'ils remontent ultimement à un même ancêtre:

"Iray fasana, tsy mba havana akaiky tsy akory, misy havana an-tetezina koa. Izay manko, matetika azo atao anatin'ny fasana satria misy dina nifanaovany ireo razana taloha.. hoe, rehefa fianakaviana.. ka razana iray ihany; ireo razana izay nihaviana dia mahazo miditra amin'ilay fasan-drazana na dia lavitra aza satria razanay iray ihany no nipoirany izireo": "Dire être d'un seul tombeau, cela ne veut pas dire du tout que l'on soit proches parents, il y a aussi des (lointains) apparentés par la généalogie. C'est ça vraiment, on les a mis dans le tombeau parce qu'il y avait des conventions entre les ancêtres d'antan.. je veux dire, lorsqu'ils étaient de la même famille (ici au sens vague du terme) ces ancêtres, c'étaient les ancêtres dont ils provenaient.. alors ils pouvaient entrer dans les tombeaux ancestraux, aussi éloignés qu'ils pouvaient être... car nos ancêtres étaient (aussi ceux) dont ils descendaient.."

J'ai volontairement reproduit les explications hésitantes pour montrer que le syndrome une seule maison un seul tombeau, ou encore la relation descendante commune, terre ancestrale, tombeau commun, n'est pas aussi évidente que l'on suppose. L'importance de la localité demeure grande, une dernière expression *havana mpiara-monina* qui peut désigner les proches parents co-résidents, désigne aussi les personnes parentes et/ou alliées ou des voisins pas du tout parents, des *mpifanoly bodi-rindrina* (lit. dont les fondations se touchent, racine *olotra*) occupant les maisons contigües, d'autres habitants du village ou des hameaux qui en dépendent, voire des habitants des villages proches, tous voisins *tany ama-monina*,

(lit. par la terre et par la résidence) qui sont précisément les *havana mpifankatia*, les "(non) parents qui s'aiment" étudiés par Maurice Bloch.

LES TOMBEAUX ET LES DEUXIEMES FUNERAILLES

Je dirai un mot en conclusion de la perception passablement utilitaire que les gens d'Imerina et des hautes terres ont des ancêtres, des pouvoirs qu'ils leur prêtent et du rôle qu'ils leurs attribuent, insistant ici sur l'idée que les deuxièmes funérailles (*famadihana*) sont liées à la parenté par le patrimoine et que les ancêtres que l'on honore à ces occasions sont le(s) *razam-be* et les ancêtres et ascendants plus proches dont on a hérité ou dont on est ayant-droit. Il va de soi qu'en reconnaissant l'ancestralité les deuxièmes funérailles *famadihana* confirment avec l'identité des ancêtres *razana* celle de leurs descendants qui les accomplissent. Je me borne à dire un mot des tombeaux, des règles d'accès et de la disposition des corps qui s'y trouvent et du rituel du *famadihana* en insistant à partir d'un exemple ethnographique les choix possibles.

LES TOMBEAUX

J'avais en 1970 pour les quatre *fianakaviam-be andriana* d'Ambohimalemy relevé systématiquement la disposition des dépouilles dans les tombeaux ancestraux que je ne reproduis pas renvoyant à l'ouvrage de Vogel qui dans le chapitre cinq de son ouvrage examine tombeau par tombeau et dalle par dalle (*farafara*: lits) la disposition des corps des membres des lignées *teraky* dans les tombeaux (Vogel: 121-184). Après mon premier relevé de 1970, Sophie Blanchy a en 1991 refait un plan du village ancestral et nécropole d'Ambohitromby ce qui lui a permis d'identifier 66 des 74 tombeaux relevés dont quatre relèvent des *fianakaviam-be* d'Ambohimalemy, (le cinquième se trouvant au nord est et dans la partie la plus haute du village à quelques mètres de la maison d'Esther et de son mari Rachel qu'elle occupe toujours depuis la mort de ce dernier). Encore au milieu du 19^e siècle les tombeaux se présentaient comme de simples monticules de terres reconnaissables à la "crête" (*sangam-pasana*) qui les surmontait. Aujourd'hui les tombeaux sensiblement orientés de la même façon que les maisons⁴⁵ construits en grosses pierres taillées soigneusement assemblées et cimentées sont devenus d'imposantes structures quasi-cubiques immédiatement repérables sur les hauteurs. Déplacées lors des enterrements ou secondes funérailles les dalles de fermeture dissimulent des escaliers de quelques marches qui permettent d'accéder à une pièce centrale semi-souterraine entourée sur trois côtés de *farafara* sur lesquels sont disposés les corps.

La disposition des dépouilles

A l'intérieur des tombeaux chacune des familles (*fianakaviana*) composant le *fianakaviam-be* peuvent, selon leur effectif, occuper qui un côté ou, seulement, une ou deux couchés (*farafara*). Les usages varient suivant les familles. Dans la famille de Rauné et de ses fils Romuald et de Rodin les hommes et les femmes ne peuvent pas être placés sur les mêmes dalles ni évidemment enveloppés dans un même linceul. Romuald est placé au côté de son père et sa mère au côté de la mère de Rauné. A cet usage une seule exception les *razam-be* qui, pour respecter la volonté de Rainizafinjato enveloppés dans les mêmes linceuls ont été placés seuls (*tsy miray farafara izy fa manokana*) du côté est du tombeau et sur la dalle la plus élevée afin que tous sachent qu'ils sont le "commencement de leurs descendants" (*niandohan'ilay taranaka*). Joseph et les siens disposent d'un tiers du tombeau, un tiers étant occupé par les descendants d'une Rasoananahary avec laquelle il ne sait

plus retracer les relations. Dans sa famille contrairement à celle de Rauné les couples enveloppés dans un même linceul sont placés sur les mêmes dalles, mais comme dans le cas précédent cela ne se fait pas pour les frères et les soeurs séparés par sexe. Les mariages patrimoniaux de cousins croisés peuvent créer des confusions et pour éviter les méprises les noms des morts - au moins des morts relativement récents - sont écrits sur des feuilles de papier placés dans des bouteilles fermées elles mêmes roulées dans les linceuls. Les gens font également des plans des tombeaux en situant la répartition des dépouilles sur les différentes dalles et, à chaque occasion s'efforcent d'identifier les formes enveloppés de linceul ce qui est tout à fait nécessaire lorsqu'à l'occasion des *famadihana* ils sont sortis quelques heures pour être réenveloppés de nouveaux linceuls et exposés sous les abris ménagés à l'extérieur des tombeaux.

Les dépouilles "sèches" les plus anciennes sont placées sur les dalles les plus élevées et les corps des morts récents plus en bas souvent lors de leur enterrement à même le sol du tombeau pour, plus tard à l'occasion d'une nouvelle ouverture d'un enterrement ou *famadihana* être placés sur la dalle appropriée. Au fur à mesure que les corps les plus secs se réduisent en poussière ils peuvent - à l'exception de ceux des *razam-be* qu'ils en aient ou non manifesté la volonté, enveloppés dans les mêmes linceuls ce qui signifie qu'à la différence des fosses funéraires *betsimisaraka* du Bas-Maningory, un tombeau merina n'est jamais saturé. Le dépôt à même le sol des morts placés est dit *anivotra* ou *aniritra*, le même terme désignant également les sépultures temporaires à l'extérieur du tombeau ancestral.

Les règles d'accès au tombeau et les choix individuels

Les Andrianamboniolona des deux côtés paternel et maternel (*Andrianamboniolona an-dafin-drav sy an-dafin-dreny*) ont le droit, s'ils contribuent à leur entretien d'être enterrés dans le tombeau de leur père ou de leur mère, voire de leur quatre-grands parents si tous Andrianamboniolona ils appartiennent à des *fianakaviam-be* différents (*manan-jo milevina ato na ato*). Théoriquement les tombeaux ancestraux ne contiennent que les descendants de l'ancêtre qui les a construits ou, s'ils ont été construits par ses enfants ou ses petits-enfants, de l'ancêtre qui - un tombeau ne devant jamais rester vide⁴⁶ - y a été transféré. J'examine les règles concernant les conjoints d'ordre social - *firazanana* ou *foko* - différent, le cas des enfants non circoncis dont il a été question ci-dessus, enfin de la présence dans les tombeaux d'étrangers par rapport au *fianakaviam-be* de leurs constructeurs ce qui est assez courant puisque des parties ou des dalles de tombeaux peuvent être vendues et achetées. La première règle à Ambohitromby et à Ambohimalemy est que seuls les hommes et les femmes Andrianamboniolona ainsi que les épouses non Andrianamboniolona des premiers (et non des secondes ce qui par la même occasion exclu les enfants forcés de "suivre" leur père) sont admis dans les tombeaux ancestraux Andrianamboniolona. Cette règle qui en 1970 excluait les *andriana* non Andrianamboniolona semble changée en 1991 et les *andriana* des autres sous-ordres nobiliaires peuvent y être admis. De même ce qui constitue une révolution encore plus considérable que les conjoints roturiers *hova* aussi bien des hommes que des femmes. Les noirs *mainty* continuent à être exclu. Sur ce point les affirmations sont unanimes et pourtant - c'est bien là la beauté de l'anthropologie - inexactes.

En 1991 j'ai été très étonné d'apprendre qu'une famille *andriana* que je connaissais et dont le tombeau se trouvait à Ambohitromby avait, dans les années soixante dix, pour respecter la volonté d'un grand-parent né à la fin du siècle, admis dans le tombeau ancestral une *mainty* du village qui née esclave avait été la *tsindry fe* - la concubine plutôt au sens de maîtresse très aimée dans ce cas - du grand-père en question. Cet

exemple, exceptionnel sans doute, va néanmoins à l'encontre de tout ce que les gens affirment.

Lorsque les choix sont possibles, si les parents n'ont pas exprimé leur préférence ce sont leurs enfants qui prennent la décision de placer leurs corps dans tel ou tel tombeau,⁴⁷ ou parfois de prévoir de le déplacer par la suite.⁴⁸ On n'ouvre pas les tombeaux pour les très jeunes enfants selon les familles de moins de trois mois, qui n'ont pas percé leurs dents, ou pour les enfants non circoncis qui ne "supporteraient pas"⁴⁹ l'ouverture du tombeau ils sont enterrés provisoirement en attendant plus tard d'être introduits dans le tombeau à l'occasion d'un *famadihana* à l'occasion duquel ils sont placés indifféremment auprès de leur père ou de leur mère ou de l'un de leurs germains ou grands parents. Ils ne peuvent pas l'être avant que "leur chair soit tombée" (*nihintsana ny nofony*). Souvent un enfant non circoncis est circoncis après sa mort avant d'être enterré. Un ami d'Ambohimalemy signalait à Sophie Blanchy que "si cette coutume n'est pas respectée, cela tourmente et rend malade" ("*raha vao mandika an'izay fomba izay dia enjehin'ny eritreritao ianao ary dia marary ianao..*").

Autrefois les corps des jeunes enfants *zaza rano*: "enfants d'eau ou de l'eau" - étaient déposés au bord des lacs (*farihy*) ou marécages (*honahona* ou *petsapetsa*) ou simplement jetés à l'eau où quelquefois, selon la coutume vazimba, ils étaient mis dans des jarres de terres elles mêmes immergées. Cette ancienne coutume vazimba explique la peur des gens à s'aventurer seul auprès de l'eau. Beaucoup plus important Romuald et plusieurs autres personnes remarquaient que c'est également de là que vient l'expression *iray petsapetsa*: "un seul marécage" pour désigner les gens de même origine et - très important - cette même expression peut également désigner le point d'eau utilisé pour l'irrigation des rizières. Il reste la question des étrangers inhumés dans le même tombeau ce qui se produit souvent lorsque le tombeau étant de grande dimension les ascendants en ont vendu une partie à des étrangers. En 1970 à Ambohimalemy mes hôtes qui avaient été absents sont les témoins d'un rituel de deuxième funérailles (*famadihana*) conduits dans le propre tombeau, monumental il est vrai de Rasoahanta, à quelques mètres devant leur maison. Ce n'est que beaucoup plus tard dans la soirée que Rasoahanta et sa fille se sont souvenues qu'il s'agissait de parents (Andrianamboniolona) très éloignés de la famille de sa mère qui effectivement possédaient deux des neufs dalles funéraires (*farafara*) du tombeau. Un deuxième exemple il y a quelques années ayant passé la nuit dans la maison que j'occupais dans les années 73-74 à Ambolitara,⁵⁰ j'assiste depuis la vérandah à un *famadihana* conduit autour du tombeau de mes voisins, des voitures, discours des organisateurs debouts sur le tombeau etc. A ma surprise mes voisins n'ont pas quitté leur maison à trente mètres à vol d'oiseau de la mienne. Le soir lorsque je me rend chez eux ils ne savent pas de qui il s'agit avant de se souvenir que c'est effectivement la famille d'un médecin de Tananarive dont l'arrière-grand-parent avait acheté une partie du tombeau.

LES DEUXIEMES FUNERAILLES OU FAMADIHANA

Le *famadihana* proprement dit a été très souvent décrit me permet d'être bref. En 1989 Rodin et les enfants de Bernardin frère de son père Rauné ont procédé à un *famadihana* au tombeau d'Ambohitromby. Rodin et les enfants du Bernardin étaient organisateurs - *tompon-draharaha*⁵¹ - et, avec leurs enfants *zana-drazana*. Aidé de ses enfants Rodin a sorti et réenveloppé les dépouilles de son père, de sa mère et de son frère Romuald de la même façon que les enfants de Bernardin se sont occupés de leurs parents, tous deux ont déposé un linceul supplémentaire sur les restes des *razam-be*. Le *famadihana* auquel assistait un peu plus de cent personnes parents, alliés et voisins qui commencé le matin était terminé l'après midi vers seize heures n'était en rien comparable au grand *famadihana* organisé par Rauné en 1984 qui avait

intéressé l'ensemble du *fianakaviam-be* de Razafinjato et Ravololona décrit dans le chapitre précédent. A cet égard le retrécissement notable indique bien que l'ancien *fianakaviam-be* a vécu et qu'à l'avenir les *famadihana* n'intéresseront plus qu'une partie des *razana* du tombeau. La généalogie résume les données pour le dernier grand *famadihana* de 1984:

Fig. 7.5: Le *famadihana* de 1984.

Les symboles indiquent les organisateurs (*tompon-draharaha*) descendants directs des ancêtres concernés, (dans un cas le fils absent est remplacé par son épouse) et les *zana-drazana* étant l'ensemble de leurs descendants et les assistants leurs parents par les autres branches de la parentèle, alliés et voisins et la figure fait également ressortir le rôle central joué à cette occasion par Rauné qui avec ses fils avait coordonné l'ensemble de la cérémonie que je résume.

Rauné a pris l'initiative du *famadihana* qu'il souhaitait collectif et en a avisé les représentants des différentes lignées *teraky* du *fianakaviam-be*. Le tombeau devant être ouvert, Rauné devait les consulter. Compte tenu de l'ampleur du *famadihana* qui a attiré une assistance d'environ cinq cents personnes pas loin d'un millier de participants plusieurs réunions familiales ont été nécessaires pour établir le montant des dépenses à prévoir et leur répartition. Ces détails arrêtés un astrologue a été consulté pour décider du jour le jour possible et dès que la date a été arrêtée les responsables des *teraky* constitués séparément en *tompon-draharaha* se sont réunis régulièrement pour décider des approvisionnement en riz, des constructions des abris temporaires destinés à servir de cuisines, du hangar temporaire où les repas seront servis aux invités, etc.

Le soir précédant la cérémonie il est procédé au rituel du *miantso razana* consistant à "appeler les ancêtres" pour les informer de la décision des vivants. Cela a lieu en fin d'après midi, une ou deux heures avant le coucher du soleil. Dans le cas décrit l'appel est fait par l'astrologue qui agit en sa qualité de *zana-drazana*, de descendant du mort. Ce dernier accompagné de quelques uns des parents des *razana avadika*: des ancêtres dont on célèbre le *famadihana* se rend au tombeau par un itinéraire défini astrologiquement à l'aller et au retour. De l'alcool (*toaka gasy*) est versé sur l'angle sud-est du tombeau et le reste est bu par les parents présents. C'est à ce moment que montant sur le tombeau le doyen des organisateurs attire l'attention des ancêtres par trois cris aigus est après les invocations d'usage maintes fois décrites appelle nommément ceux d'entre eux qui sont concernés. En 1984 ils avaient été appelés par *teraky*, branche par branche, Rauné qui n'était pas le plus âgé avait d'abord appelé les *razam-be* puis après Ravelonahary (sa mère ayant suivi son mari dans un autre tombeau) ses trois adoptants et enfin leur dernier frère mort sans postérité pour les avertir non pas du *famadihana*, le terme n'avait pas été utilisé, mais du *famonosan-damba*, de l'enveloppement dans de nouveaux linceuls.

Le lendemain matin la cérémonie débute par un rituel de purification des *zana-drazana* descendants des ancêtres concernés ce qui coïncide avec les arrivées des parents, alliés et autres invités. Une partie des organisateurs procèdent auprès des ménages du *fokonolona* et des représentants des villages voisins à une collecte des participations en argent et en riz. Immédiatement après le premier zébu dont les caractéristiques ont été déterminées par l'astrologue est immolé, découpé et les parts de viande sont réparties. Vers 10-11 heures les responsables préparent le repas-festif servi aux assistants dès qu'il est prêt. Vers 15 heures un cortège ordonné se met en route vers le tombeau suivant un itinéraire également théoriquement déterminé par l'astrologue avec en tête un *zana-drazana* ou un gendre (*vinanto*) portant le drapeau national et immédiatement derrière par ordre d'âge, les organisateurs en tête, l'ensemble des *zana-drazana* hommes et femmes, des musiciens loués pour l'occasion,

des responsables du *fokonolona* puis de la foule des assistants. Arrivé au tombeau le cortège rejoint l'astrologue qui les y a précédé. Après un discours de remerciement aux autorités et aux assistants, les flutes, accordéons et tambours commencent à jouer sur un rythme rapide dont le tempo est censé se maintenir depuis l'ouverture jusqu'à la fermeture du tombeau. Pendant que le tombeau est ouvert les *zana-drazana* se partagent en deux groupes, le premier composé surtout d'adolescentes et de femmes ne cesse pas de danser pendant que le second accompagné des gendres et des brus (toujours *vinanto*) pénètre dans le tombeau pour sortir les unes après les autres - impérativement la tête d'abord - les dépouilles des *razana* bénéficiaires de la cérémonie. A l'entrée du tombeau, les organisateurs identifient les dépouilles par leur nom de vivant, sans le faire précéder du *Itompokolahy* ou *Itompokovavy* (feu ou feue) qui marque la mort. Les membres des différents *teraky* mais aussi les gendres procèdent au *famonosan-damba* des leurs en les enveloppent dans de nouveaux suaires sans omettre de mentionner les noms des donateurs. Les restes mortels réenveloppés sont gardés sur leurs genoux par des *zana-drazana* des deux sexes assis en une seule ligne sous un abri construit à cet usage. Lorsque le dernier *razana* a été réenveloppé, la musique et les danses redoublent d'ardeur et les *zana-drazana* élevant les restes enveloppés au dessus de leur tête font trois fois le tour du tombeau avant d'y rentrer et de replacer leurs ancêtres sur des nattes propres là où ils se trouvaient. Les femmes désirant des enfants se disputent parfois violemment les restes des linuels et les fragments des vieilles nattes ayant été au contact des corps qu'elles placeront sous leur couche pour garantir leur fertilité. En dehors des personnes qui rentrent et sortent du tombeau, comme à l'occasion des enterrements les gens évitent de se trouver devant l'entrée béante ceci sans raison à Ambohimalemy, de peur d'être possédé par les ancêtres ailleurs en Imerina.

L'astrologue sort le dernier du tombeau ayant procédé au rituel du *hidim-pasana*: fermeture du tombeau et assiste au remplacement de la porte de pierre et au comblement de l'accès. Le retour au village se fait sans ordre particulier et au crépuscule un deuxième repas est servi identique à celui de midi: riz accompagné de bouillon de viande de boeuf et de café. Dès avant le repas les participants ont commencé à se disperser mais un certain nombre des organisateurs et des descendants des ancêtres veillent une partie de la nuit.

Dans le milieu *andriana* Andrianamboniolona profondément christianisé qui a fourni plusieurs pasteurs à l'ancienne royauté merina aucune activité semblable à celle décrite pour le Vonizongo par Rakotomalala mêlant dans la tradition malgache alcool et activités sexuelles caractéristiques il est vrai des premières plus que des secondes funérailles (Rakotomalala: 229 et suivantes).⁵² Les restes du couple *razam-be* ne sont pas touchés, leurs descendants représentants les divers *teraky* qui en sont issus marquent leur déférence en procédant au *safo-drazana*, en recouvrant leurs dépouilles de nouveaux linuels⁵³ sans les déplacer. Les deux règles fondamentales sont les suivantes:

- seuls les descendants directs sont autorisés à réenvelopper les dépouilles de leurs ancêtres. Pour les autres ils peuvent, comme pour les *razam-be* procéder au *safo-drazana*.
- les descendants directs ne déplacent et ne sortent que les corps de leurs parents et de leurs grands parents, jamais au delà (à moins ce qui est permis qu'il s'agisse de réarrangements à l'intérieur du tombeau).

Ces points structuraux de la plus grande importance signifient qu'un membre du *fianakaviana* absent trop longtemps qui reviendrait après la mort de ses père et grand père ou grand-mère paternels⁵⁴ ne serait pas admis à agir en qualité de *tompon-draharaha* et, par là à faire valoir sa qualité de membre du *fianakavianam-be* de ces derniers ce qui, si la pression sur les terres est forte consomme de facto avec la perte de son droit de Cité la rupture d'avec la terre ancestrale. Le fait que les *famadihana*

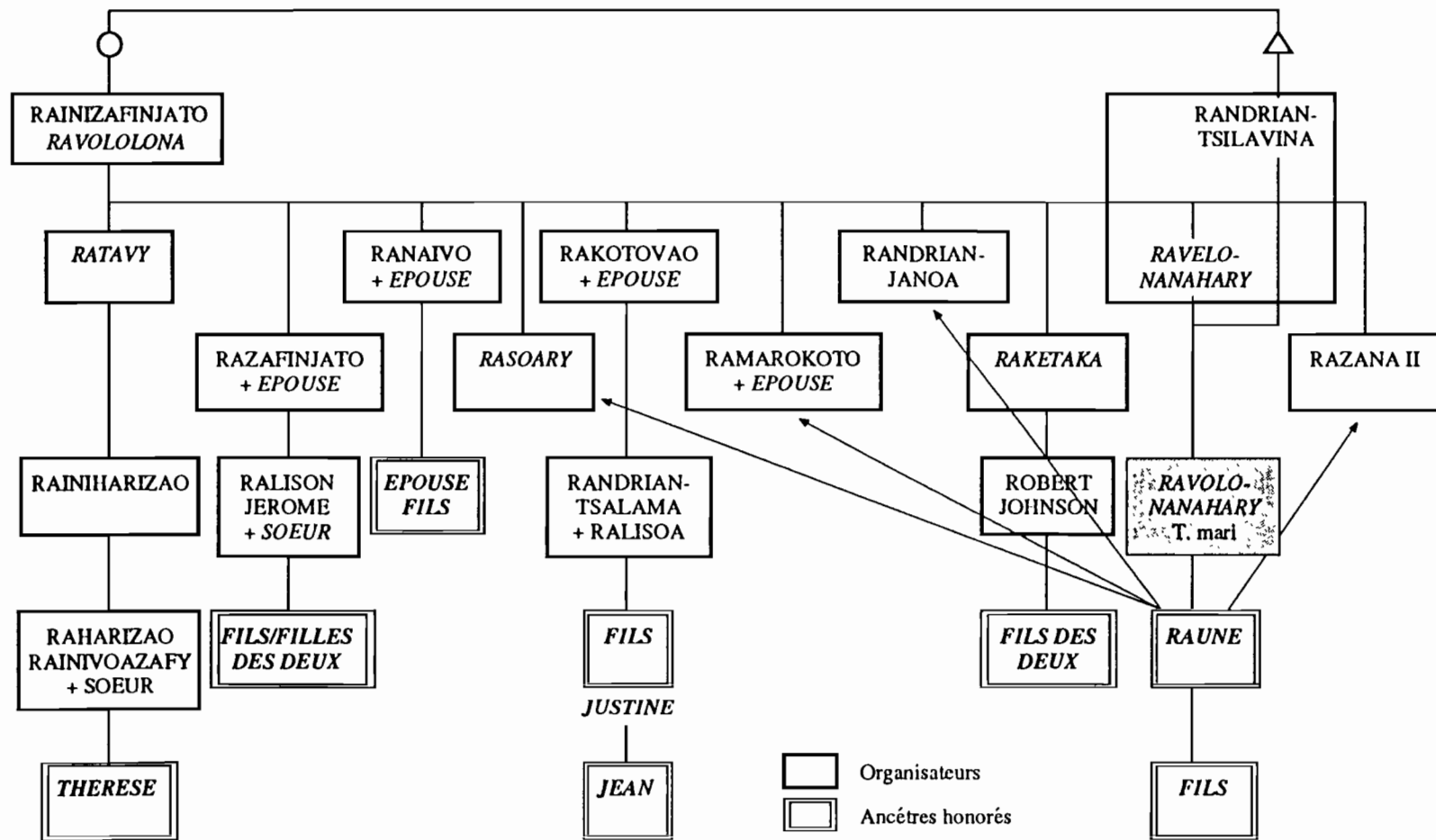


Figure 7.5: Le famadihana de 1984.

se font en réalité par branches *teraky* indique que les rituels au niveau des *fianakaviam-be* ne sont que l'addition des rituels menés quasi indépendamment par les différents *fianakaviana* correspondant aux lignées *teraky* qui les composent. A nouveau le dépôt de linceuls sur la dépouille des *razam-be* symbolise la reconnaissance des liens communs.

"Dépouille mortelle" objet de honte et "corps ancestral"

J'emprunte ces expressions à Rakotomalala qui rapporte le cas en principe impensable de la simultanéité d'un enterrement et d'un *famadihana*.

Il s'agissait en l'occurrence un transfert de retour vers le tombeau ancestral d'une petite caisse contenant les restes "secs" (le crâne et les huit os) d'un ancêtre mort à l'extérieur et ramené chez lui. Les observations de l'auteur mettent en évidence avec les attitudes opposées à l'égard des premières et des deuxième funérailles, la valorisation des *famadihana*. Au moment où la petite caisse arrive au village pour le *famadihana* prévu deux ou trois jours après et dont tous les détails sont décidés, un télégramme apprend le décès, en pays sakalava d'un proche parent de la même branche de la famille. Immédiatement quelques hommes de la famille vont chercher le corps qu'ils ramènent au village en pleine nuit la veille de la cérémonie du *famadihana* de l'ancêtre. Ce n'est que le matin que les participants et les invités apprennent l'existence d'un cadavre (*faty*) "caché" chez un parent dans l'une des maisons du village et qu'évidemment en période de *famadihana* personne n'a pu pleurer. Les parents n'ont pas le choix et, le lendemain au moment où le cortège du *famadihana* commence à sortir du village pour reconduire les restes du *razana avadika* au tombeau, un deuxième cortège transportant le cadavre récent se met immédiatement à sa suite précédant l'orchestre qui tout au long du chemin joue les "airs endiablés" des *famadihana* totalement impensables dans les enterrements. Rakotomalala décrit l'émotion et les larmes difficilement contenues des parents de l'ancêtre et du mort, à la fois pour la circonstance *zana-drazana* et deuil leurs et leurs efforts pour ne pas céder à la douleur. (ibid: 249-251).

NOTES

¹ Il n'est pas possible de retracer (sur près de quatre siècles !) les liens de filiation individuels mais en revanche il serait peut être possible à partir de quelques livres de famille (*bokim-pianakaviana*) d'établir cette filiation par une généalogie des branches généalogiques et des tombeaux.

² En 1970 je résidais chez les époux Ramantsialonina Rachel - un nom d'homme en l'occurrence - et Rasoahanta Esther. Rachel de mère Andrianamboniolona était comme son père un *andriana* Andriandranando. J'avais également beaucoup travaillé avec M. Rakotoniaina Rauné et ses enfants dont Romuald que je n'ai pas retrouvé à mon retour et également avec les représentants de deux autres *fianakaviam-be andriana* MM. Randrianasolomanana et Rakotomalala. J'ai en 1991 retrouvé le premier mais pas le second qui avait quitté le village pour Tananarive et qui lorsque je lui ai rendu visite était absent de la capitale. J'ai également beaucoup travaillé avec M. Rabe, un *mainity* alors chef du village. Le retour au village en 1990-91 a été très affectant. Une grande partie des gens que j'avais connus étaient morts, n'ayant pas résisté pour la plupart à la sévère forme de paludisme dite *belmangovitra* ("grands tremblements") qui venait tout récemment de faire des ravages dans plusieurs régions de l'Imerina et du Vakinankaratra.

³ Je n'ai pas cherché à travailler auprès du représentant de la cinquième grande famille non représentée vingt ans plus tôt, un ancien fonctionnaire des chemins de fer revenu au village après sa retraite et n'ai pas retravaillé auprès de la grande famille "noire".

⁴ Je préfère ne pas céder aux euphémismes estimés "corrects" et utiliser les mots et expressions employés par les gens. Ceci dit à moins qu'il n'en soit fait un slogan politique le terme *andevo* comme celui de *mainity* dont je parle dans un instant que tous ceux qui ne le sont pas ont sans cesse dans l'esprit ne sont que chuchotés à voix basse en dehors de la présence des intéressés et comme vingt ans plus tôt les *andriana* parlant des *mainity* liés à leurs famille préfèrent parler d'*ankizy*, d'"enfants" dont au début du siècle les ascendants appartenaient aux maisons de leurs propres ancêtres retrouvant sans s'en douter l'étymologie cryptique *manyaan d'andevo* dont la meilleure traduction serait celle de membre d'un groupe domestique (*domus*) qui, quels que soient leurs statuts désigne les membres d'une même maisonnée.

⁵ Leur origine est par conséquent tout à fait distincte de celle des anciens ordres *mainity* liés au service des anciens souverains et organisés comme les ordres *andriana* et *hova* en catégories d'ancestralité.

⁶ "*Gny andevo tsy manan-draza*" (les esclaves n'ont pas d'ancêtres/d'ancestralité.)

⁷ Cela est particulièrement vrai de la circoncision qui, toujours effectué dans un dispensaire ou par un médecin, ne donne lieu qu'à un repas familial limité aux deux familles d'orientation du père et de la mère de l'enfant.

⁸ Bloch reproduit dans sa carte 5 (1971: 213) le schéma de leur implantation actuelle que ses cartes 3 et 4 (47 et 48) permettent de resituer en Imerina et fait une distinction entre les villages Andrianamboniolona et Zanakambony que les habitants d'Ambohimalemy, d'Ambohitromby ou des autres villages tant Andrianamboniolona qu'Andriandranando ne faisaient pas, Zanakambony étant pour eux l'abréviation de la première appellation. A nouveau je ne veux pas dire par là qu'il fait une erreur, il est tout à fait possible à Fiefferana où il a travaillé que les gens fassent la distinction.

⁹ "*Tsy tambo isaina.. amin'alina*".

¹⁰ La parenté effective est toujours limitée à une fourchette de quatre ou cinq générations décomptée à partir d'une souche commune.

¹¹ Le patronyme, qui est en usage parmi les membres de la "grande société" (qui se définissent de cette façon), dans les milieux aisés merina et dans la classe des fonctionnaires du reste de Madagascar qui souvent déclarent la naissance de leurs enfants sous le nom du père, (qui s'établit ainsi) et dans les milieux aisés ou de fonctionnaires qui peuvent déclarer les enfants à l'Etat Civil sous le nom du père, reste jusqu'ici étranger aux conceptions malgaches qui marquent les identités personnelles par référence au mois zodiacal et au jour de la naissance ou à ses circonstances. Les noms des *Firazanana*, des groupements de descendance y compris les groupes de patrification de l'extrême sud, s'approchent le plus près du concept français mais s'en différencient dans le sens où s'ils catégorisent globalement leurs membres ne différencient pas les uns des autres.

¹² Pour employer les termes de Leach, agissant "in private capacity" les membres des unités *anaran-drainy* agissent également "in corporate capacity". Un élément de plus contribuant à créer l'atmosphère de crainte caractéristique des hautes terres dont je parlerai dans la conclusion.

¹³ Les descendants de ces *firazanana* "noirs" - s'agissant de roturiers on parle plus souvent de *foko* - dès qu'ils quittent leurs villages ancestraux parce qu'ils sont d'apparence *mainity* sont par leur apparence le plus souvent confondus à leur grand déplaisir avec les descendants des anciens esclaves

¹⁴ Cf. Bloch 1971, notamment 99-102.

15 Idéologie absolument équivalente à celle des princes et nobles *mpanjaka* masikoro et plus généralement des ordres *mpanjaka* de l'ensemble de l'ouest, du pays mahafaly de l'extrême sud au pays antankarana de l'extrême nord. Cf. Appendice II.

16 Cette diversité des situation fait apparaître les tentatives de généralisation d'un modèle patrilinéaire ou cognatique des années 70 quelque peu naïves.

17 Cf. l'adage cité : "le fils aide, le petit-fils remplace".

18 Je ne connais pas en merina de mot équivalent au *talagnolo* le premier ou la première né(e) d'un groupe de germains, parfois d'un demi germain pour ses frères et soeurs plus jeunes co-résidents.

19 Cela demanderait des enquêtes mais, sans doute aucun, les grands parents se sentent dans l'ensemble plus proches des enfants de leur fille que de ceux de leurs fils qui, pourtant, devraient "porter" (*mitondra*) l'*anaran-drav*.

20 Il est significatif que de nombreuses personnes continuent néanmoins à parler de *tombon-dahy*. Il est constant à Madagascar que les femmes qui assument la responsabilité de la continuité de l'*anaran-drav* ou de ses équivalents acquièrent par là un statut masculin, féminisant par la même occasion leurs maris, d'où le mépris qui souvent les entoure parfaitement exprimés dans l'ensemble du nord par la notion de *jalôko* (chapitre onze).

21 Nous avons vu qu'en pays Betsimisaraka et dans le nord de Madagascar les gens parlent des biens d'héritage *lôva* et "créés (par le travail personnel de leurs auteurs)": *hary*. Dans le sud-ouest cette opposition est celle des biens *lova* et des biens *filà*.

22 Je n'ai pas reproduit les résultats très intéressants d'une enquête auprès d'une famille roturière très aisée - *hova* - de Tananarive qui fait ressortir que les héritages successifs s'enchaînent dans une sorte de relation de cause à effet, qu'effectivement la distinction entre les immeubles et terres ancestraux et non ancestraux s'efface et que les filles - aptes à être "vaincues" - *resy* - par l'existence, sont à l'évidence plus favorisées que les garçons. De la même manière qu'en pays betsimisaraka il est tenu le plus grand compte des emplois, niveaux d'instructions et chances ouvertes aux co-héritiers ou futurs co-héritiers mais qui, contrairement aux exemples betsimisaraka relevés en sont récompensés, un fils ou une fille médecin recevant par exemple un supplément *tombon-tsoa* lui permettant de disposer des moyens lui assurant un train de vie en rapport avec sa profession, ce qui, retrouvant la notion de partage inégal retrouve également les idées de *tombon-dahy* et d'*anaran-drav*.

23 Ce principe deux tiers pour l'homme, un tiers pour la femme a causé pas mal de confusion dans les explications des gens et dans les conclusions qui en ont été tirées. L'application de la règle du *kitay telo an-dàlana* limitée aux divorces varie considérablement suivant le type de résidence post-maritale. Stricte si la femme réside chez son mari, elle ne l'est pas du tout dans le cas contraire et le mari qui vivait chez sa femme part sans pratiquement rien emporter.

24 Dans certaines régions de l'Imerina tant historique que périphérique cette expression désigne souvent les descendants des anciens esclaves restés sur la terre de leurs anciens maîtres dont ils gardent les tombeaux, mais ceci n'est pas une règle et j'ai connu plusieurs *andriana* qui, sans rire, se sont qualifiés eux mêmes de "sauterelles gardiennes de tombeaux".

25 Et ceux des villages voisins dont ils sont originaires.

26 Le tombeau d'Andrianamboniolona est immédiatement reconnaissable à la colonne qui le surmonte.

27 Ces associations sont répandues dans tout Madagascar. A Tamatave il existe des associations de toutes les régions betsimisaraka (Mananara, île de Sainte Marie ou autres) ainsi que des associations merina, antesaka et antemororo du sud-est et antandroy de l'extrême sud.

28 Le terme *foko* désigne ici les sous-ordres sociaux fondés sur une idéologie de commune descendance. L'emploi de ce terme se généralise mais je pense qu'à l'origine il ne concernait que les groupements de descendance et de localité roturiers, *hova* mais aussi *Mainty* désignés par un terme spécifique relatifs à une qualité supposée partagée, quelquefois à un lieu géographique et non pas comme les ancestralités *andriana* par le nom d'un ancêtre éponyme ce qui justifie l'emploi du mot *firazanana*. Les organisations à la fois de filiation et de territoire des *foko* roturiers et des *firazanana* des quatre anciens sous-ordres *andriana* dont font partie les Andrianamboniolona sont identiques. Bloch reprend à Murdock le terme tout à fait approprié de "deme" que je n'utilise pas car dans la tradition non seulement malgache mais austronésienne les groupements résidentiels ont toujours été des organisations de filiation et de territoire, si l'on veut de *jus sanguinis* et de *jus loci*, alors que les demes grecs (et aryens) dont a parlé Platon avant d'être territorialisés par décision politique étaient des groupes de patrilégitimité de pasteurs itinérants.

29 Qu'en Imerina ils considéreront rapidement comme leur *anaran-drav* ce que leurs enfants feront dans tous les cas. Les catégories des enfants d'hommes (*zana-dahy*) et des enfants de femmes (*zana-bavy*) qui auraient permis de conserver une distinction ne sont plus opérantes.

- 30 L'expression *mitondra loloha* peut signifier épouser la veuve de son frère décédé qui épousée par le frère de son mari est dite avoir été *entin-doloha*.
- 31 Toujours l'idée de noyau - permanent - d'aggrégation ou de "core-line" que les lignées de Manahirana et de Zafizanaka jouent dans le village betsimisaraka d'Amboditononana.
- 32 J'ai conservé les noms des ancêtres de la génération G+3 mais remplacé ceux de leurs descendants qui, pour la plupart figurent dans le document reproduit, par leurs prénoms et également conservé les noms illustrant la pratique de la tektonymie.
- 33 Précédés des Zanak'andriana les *Zazamarolahy* sont des nobles de haut statut, ils sont suivis des *Andriamasinavalona* également de statut élevé.
- 34 Armand Rakotomalala.
- 35 Razafinjanoa, le "petit fils" d'Andrianjanoa (G) qui avait été adopté par ce dernier.
- 36 "*Terak'itompokolahy* Bernardin ou Rauné". Comme déjà dit, l'utilisation du terme *Itompokolahy*, "feu un tel" est redondante puisque l'idée de décès est implicitement contenue dans le terme de *teraky*.
- 37 Razanamandroso.
- 38 L'exogamie betsimisaraka implique que les quatre grands parents appartiennent à quatre groupes de descendance (*fehity*) différents et par là à quatre unités d'héritage (*lova raiky*) distincts.
- 39 La région de peuplement relativement récent (un siècle et demi ?) d'Imerina orientale étudiée par Vogel se trouve avoir été peuplée en grande partie par des *Andrianamboniolona* qui, fait intéressant ne se reconnaissent plus aujourd'hui comme tels mais comme appartenant à la population régionale des descendants des "quatre mères d'Ambohibaho", un qualificatif qui comme dans le cas nord-betsileo de l'Introduction indique qu'il s'agit à l'origine d'une population hétérogène établie là où elle se trouve par la volonté politique d'un souverain.
- 40 Abinal et Malzac définissent la racine *velona* par "Vivant, en vie, vif, qui coule comme l'eau, qui pousse comme les plantes.."
- 41 Par opposition à *vahiny* qui est l'étranger familial que l'on reçoit
- 42 Ramanoelina Daniel.
- 43 Southall parle pour le pays Zafimaniry de *zafim-pe*: descendants de la cuisse, placés entre les arrières petits enfants et les "descendants du genoux" que je n'ai jamais entendue mais qui tout à fait possible reflète les différences d'une région à l'autre.
- 44 Ici *tetezana* et non *tetezina*.
- 45 Avec cependant une légère déclinaison, une coïncidence parfaite serait néfaste pour les vivants.
- 46 Ce qui est pourtant le cas de l'un des tombeaux d'Ambohitromby vidé de ses occupants dont les restes ont été transférés dans un autre tombeau *Andrianamboniolona* du village d'Antanetibe.
- 47 Les expressions utilisées sont *ampiarahana amin'ny ray aman-dreny*: avec les parents ou *ampiarahana amin'ny vadiny*: avec le conjoint.
- 48 Cf. le cas d'Esther Rasoahanta du prochain chapitre.
- 49 La phrase d'usage: *tsy mahazaka ny andron'ilay fasana* est difficile à traduire, l'idée est que leur destin serait écrasé par le destin trop fort du tombeau. Je n'ai pas pu obtenir plus d'explication.
- 50 A un kilomètre et demi après Sabotsy-Namehana.
- 51 Le terme varie en Imerina et de régions à régions, les organisateurs pouvant être *tompon-jamà*, *tompon-drazana*, *tompom-paty*, *tompon-dolo*.
- 52 La forme la plus développée étant les *fiandravana* betsileo décrits avec horreur par le R.P. Dubois (1938: 661-666) différent du père Robert Dubois auteur d'*Olombelona*.
- 53 Les gens précisent qu'on n'enveloppe pas les *razam-be* mais qu'on les recouvre, en malgache: *ny razam-be tsy famonosona, saromana ihany*.
- 54 Ou éventuellement mère et grands parents (maternels).

TROISIEME PARTIE

L'ALLIANCE RESSERREMENT ET ELARGISSEMENT DE LA PARENTE

Les malgaches considèrent l'homme tel qu'il est sans l'écarteler entre les réalités de la nature divine le tirer vers le haut et une nature le ramenant en sens inverse vers le bas et n'attendent de lui que ce qu'il peut donner. Ces attitudes développent un relativisme et une tolérance qui si elles sont pratiquées ne sont pas admises par les occidentaux. Il est normal de satisfaire aux besoins de l'"être brut" notamment dans les domaines de la nourriture, des boissons (alcooliques) et - ce qui me retient ici - de la sexualité - et déraisonnable de ne pas le faire. Chaque catégorie d'âge et de sexe a les siennes et les préoccupations sexuelles occupent une grande place dans les pensées des adolescents et jeunes adultes des deux sexes, poussent les hommes, même dans les régions où l'on craint de circuler de nuit à parcourir jusqu'à une vingtaine de kilomètres dans les deux sens pour retrouver dans la nuit une compagne qu'ils quitteront avant l'aube. La liberté est à peu près entière pour les adolescentes qui, dès qu'elle sont pubères, possèdent leurs propres cases et sont libres de faire à peu près tout ce qu'elles veulent avec selon les régions plus ou moins de discrétion. Les adultes et surtout les hommes pour la plupart mariés n'hésitent pas de profiter des situations, ce qu'exprime le dicton sakalava qui souligne que "l'homme n'est l'époux de personne": "*ny lehilahy tsy vadin'olo*".¹ L'Imerina et le Betsileo historique profondément christianisés de l'Imerina et du Betsileo sont des exceptions. Dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres la culture ancienne a été profondément modifiée sans pour autant que les réactions profondes des gens en soient pour autant radicalement changées. En revanche la situation des régions périphériques de peuplement plus récent est toute différente, cela est particulièrement vrai du nord ouest de l'Imerina où, de surcroît, les merina *mainty* (noirs) sont très nombreux. Ceci étant partout une distinction très nette est faite entre ce qui est considéré comme une simple relation sexuelle qui, même prolongée, ne modifie pas le statut des partenaires et notamment des enfants communs qui "appartenant" toujours à la mère sont affiliés à son groupement d'ancestralité et le mariage coutumier socialement reconnu qui dans le même temps qu'il lie les conjoints établit une relation d'alliance entre leurs groupement résidentiel et famille d'origine.² Indissociables l'un de l'autre le mariage et l'alliance gagnent à être distingués. Le mariage peut être décrit "de l'intérieur" au travers des coutumes, à l'inverse les alliances peuvent être vues de l'extérieur au travers d'une description des réseaux qu'elles établissent entre les unités résidentielles co-échangistes dont - je renvoie à la figure 5 - le recouplement des parties densifiées s'étend à l'ensemble d'une population régionale, qui détermine les réseaux en même temps qu'elle est déterminée par leur évolution. Les rituels antandroy exemplifient leur mise en acte.

Les unions possibles se situent entre les interdictions absolues de l'inceste et relatives des degrés prohibés et les considérations de statut qui autorisent ou interdisent les alliances entre les familles et/ou groupes d'ancestralité de conditions dissemblables. Aux interdictions de parenté s'ajoutent les interdictions - moins connues - d'alliance (fin du chapitre onze et Appendices I et II). Toujours existantes dans une fourchette de trois générations les interdictions de parenté peuvent être battues en brèche par des considérations mêlées d'intérêt et de statut qui, à l'inverse favorisent les mariages que j'ai appelés patrimoniaux du type des unions *lova tsy mifindra merina*. Pourtant

les unions entre enfants de soeurs, souvent entre leurs descendants étant pourtant toujours interdites. Partout à Madagascar le véritable mariage patrimonial est le mariage de cousins croisés enfants ou petits-enfants d'un frère et d'une soeur.³ Lorsqu'il est autorisé le mariage d'enfants de frères est souvent un mariage de statut lié à une idéologie d'endogamie. L'exemple merina du chapitre huit que certaines personnes sont exclues par leur ethnie, par leur statut ou, dans le cas des descendants des anciens esclaves par leur manque de statut.⁴ Ces interdictions existent partout. Encore aujourd'hui elles emportent généralement sinon la non admission dans le tombeau des transgresseurs, du moins le rejet de leurs enfants issus des unions et, a fortiori - lorsque cela est possible - de leurs conjoints. A certaines époques elles ont constitué des offenses majeures ressentis à la fois à l'encontre des interdits de la terre (*fadin-tany*) et des souverains susceptibles à l'instar de l'inceste et de la sorcellerie de bouleverser l'ordre cosmique du *lahatra* et, par là de mettre en péril la sécurité du pays et de ses habitants. D'où, la plupart du temps la peine de mort. Ces idées laissent des traces et, dans toutes les régions de l'île certaines catégories de partenaires sont automatiquement exclues ce qui, l'exemple betsimisaraka est probant, ne les empêche pas la naissances d'enfants illégitimes qu' rapidement rendent les distinctions difficiles.⁵ Si l'univers des villages permet de les retenir, cela n'est plus vrai dans les villes malgré toutes les précautions prises qui, avant d'autoriser les mariages, visent à vérifier au travers des généalogies l'identité ancestrale c'est à dire sociale des deux parties. Les mariages endogames entre parents préservent des hasards ce avec la distinction générale faite entre l'endogamie et l'exogamie ce qui, pour les unions endogames explique les distinctions faites entre l'endogamie à l'intérieur des groupement de descendance ou de patri-endogamie que j'appelle d'ancestralité et l'endogamie de parentèle. L'ethnographie antandroy a montré que la première crée à l'intérieur de ces groupements des noyaux de parents par double filiation dont le statut est supérieur à celui de leurs parents par filiation simple. Toute différente l'endogamie de parentèle a pour effet d'unir des "enfants/descendants d'hommes et de femmes" ou de retransformer des parents éloignés en proches parents.⁶

Les trois sociétés merina, betsimisaraka et antandroy discutées ont couvert les différentes utilisations exclusives ou alternatives de ces deux types de mariage. Je n'y reviens pas et ne traite du mariage et de l'alliance que sous les aspects de la constitution des réseaux et des populations régionales qui dans le même temps qu'elle les dépassent mettent en relation les unités résidentielles relevant des différentes groupes de patri-filiation ou de descendance. Je me limite pour l'Imerina à la préférence pour l'endogamie avec tout ce qui en découle, soutenant notamment la question de la nature du *vodiondry* remis par la famille du futur époux du à celle de la future épouse que je pense être à l'origine lié au seules unions exogames. Pour l'Androy, après avoir consacré un premier chapitre à l'ethnographie des alliances du hameau de Lahimpolotse, je discute dans le suivant de l'alliance comme constitutive des grandes divisions rituelles entre les donneurs et les preneurs de femmes, de leur mise en acte, enfin, au travers des dons et contre-dons des preneurs et donneurs d'épouses de la constitution des patrimoines individuels c'est à dire des troupeaux composés de bêtes dont les oreilles marquées au découpages des donneurs de femmes qui se transmettent des vaches à leurs veaux font des parcs qui les abritent de véritables archives rappelant les alliances des vingt ou trente années précédentes. Je parlerai à ce propos de l'institution du *miavake* par lequel le père partage successivement son troupeau entre les aînés de ses fils nés de ses différentes épouses. Les deux derniers chapitres reviennent aux Betsimisaraka. Le chapitre onze insiste sur les réseaux matrimoniaux étudiés au travers de la dispersion des femmes (les filles et les soeurs) ainsi que sur la multiplication des unions successives qui en multipliant les groupes de demi-germains ont des effets directs sur la structure sociale. Le choix des noms des descendants confirme le caractère indifférencié de la structure sociale. Le chapitre douze qui résume brièvement l'ensemble des données

betsimisaraka dans une perspective proche de celle Pierre Bourdieu et peut donner une idée de l'intérêt qu'une application systématique de son approche et de ses concepts⁷ présenterait pour la compréhension de Madagascar qu'il s'agisse de nouvelles études ou d'une réévaluation des anciennes.

NOTES

¹ Les relations sexuelles et la femme (qui pour les hommes permet de les satisfaire) sont liées à l'idée de danger ce qui explique qu'elles doivent être médiatisées d'une manière ou d'une autre, par les rites du mariage ou s'il s'agit de rencontres par un don - maintenant de l'argent - que l'homme offre à la femme.

² Aujourd'hui, sous certaines restrictions, l'alliance entre deux familles découle du mariage entre deux individus. Naguère c'était plutôt l'inverse qui prévalait et la décision d'alliance entre deux familles emportait le mariage entre deux individus auxquels leur avis n'était pas demandé.

³ Le mariage d'enfants de sœurs était possible en Imerina dans l'ordre royal et les deux premiers sous-ordres princiers des Zanak'andriana et Zazamarolahy pour les unions dites *fanjakana tsy arindra* - le royaume/pouvoir qui ne se déplace pas, version politique du *lova tsy mifindra*. Même possibilité dans les royautes sakalava. Toujours en Imerina le mariage des petits-enfants de sœurs était parfois considéré à l'instar des mariages des enfants de frères et de sœurs et - plus rarement - des enfants de frères comme un mariage patrimonial *lova tsy mifindra*.

⁴ Qu'il s'agisse d'esclaves "par nature" (descendants de *mainy* - noirs - ou de *makoa* ou *mazombika* d'origine africaine ou de personnes "perdues" (*olo-very*) parce que réduites en esclavage.

⁵ D'autant plus qu'elles sont immédiatement fondées sur les caractéristiques somatiques (couleur de la peau et, bien davantage, cheveux lisses ou crépus).

⁶ A nouveau dans une logique proprement Omaha.

⁷ Notamment de ceux de champ, d'accès au champ, de positions dans le champs, de capital quel qu'en soit la nature enfin du concept d'habitus qui, servant de point d'articulation entre les structures sociales et mentales, en vérifie la correspondance.

CHAPITRE HUIT

LES ALLIANCES MERINA ET LA PREFERENCE POUR L'ENDO GAMIE

La préférence pour l'endogamie est commune à toutes les communautés merina, vakinankaratra, betsileo, zafimaniry, bezanozano des hautes terres centrales de Madagascar et, également dans les milieux émigrés qui en proviennent.¹ Pour les habitants des plateaux cette préférence procède de la peur de ceux que l'on ne connaît pas et, pour leurs filles et leurs soeurs de se marier loin des leurs *an-tanin'olona*: "en terre étrangère". Il s'agit d'une vérité d'évidence nourrie par une abondance de proverbes, de dits, de récits édifiants faisant partie d'un patrimoine de connaissances partagées inculquées dès le premier âge et que les gens conservent toute leur vie, prêt à refaire surface dès que surgit la moindre incertitude. Le désir de rester entre soi, la peur des étrangers, aussi l'attachement aux terres ancestrales dont il faut préserver la consistance qui favorise l'endogamie, se trouvent à la base des pratiques matrimoniales senties comme directement liées au statut social que l'ancienne royauté merina avait codifié en lois (*lalàna*) très sévères proscrivant les unions entre personnes de statut différent, à commencer par les la condamnation absolue des unions entre les blancs - *fotsy* - et les noirs - *mainty* - jugées contraires à l'ordre naturel des choses (*lahatra*) et pour cela sanctionnée jusqu'au début du 19^e siècle par la peine de mort. L'ancienne législation merina et les idées qui les sous-tendent sont exposées dans le chapitre sur le mariage du recueil des *Fomba Malagasy*: Coutumes malgaches qui, en fait sont les coutumes merina collectées par le Rev. Cousins et publiées pour la première fois en 1932.² Je voudrais avant de discuter des alliances *andriana* Andrianamboniolona du village d'Ambohimalemy rappeler ces idées qui, profondément intériorisées dans les consciences des gens, guident leurs pratiques. Les mariages et les alliances illustrent la parfaite adéquation des habitus personnels, des pratiques qui maintiennent les structures sociales et de l'ethos qui les informe. Pour terminer je reviendrai sur l'attachement à la terre qui ramène aux idées de l'ancestralité et de l'*anaran-drav* discutées dans le chapitre précédent.

LES UNIONS ENDOGAMES ET EXOGAMES

Je pense que l'Imerina et l'ensemble des hautes terres ont de tout temps, connus deux types de mariage, un mariage endogame, un mariage exogame entièrement différents dans leurs modes de constitution et dans leurs effets. Je pense aussi que la remise du *vodiondry* ("l'arrière train de mouton", actuellement une somme d'argent remise par la famille de l'homme à la famille de la femme) destinée certes à "sceller" les mariages ne concernait à l'origine que les mariages exogames et, par la mobilisation des deux familles paternelle et maternelle d'orientation de l'épouse, entendait marquer la détermination des parents à protéger leurs filles et leurs soeurs qui, pour citer les expressions malgaches, prises pour épouses "sortaient" de chez elles pour "suivre" leurs maris "en terre étrangère". Je discute ici de cette question du *vody ondry* qui au travers des engagements d'alliance des parents paternels et maternels des deux époux, protège les épouses des unions exogames. Cette méfiance à l'égard des mariages exogames, les incertitudes et craintes pour le sort des filles et

des soeurs ne se comprennent que par rapport à la préférence évidente pour les unions "normales", endogames qui, à l'inverse, leur offrent toutes les garanties.

LES IDEES DE SENS COMMUN

Les *Fomba Malagasy* donnent une série d'images-clichés sans cesse reprises dans les discours officiels (*kabary*) de mariage, dans les compilations des "dits" des anciens ou des ancêtres (*tenin-ntaolo*, *tenin-drazana*) qui reviennent comme des leitmotivs dans la petite littérature de Tananarive dont les gens sont nourris. Apparemment livrées en vrac ces images sont graduées embrassant toute la gamme des unions possibles depuis celles avec des parents connus ou avec des conjoints qui se révèlent être des parents jusqu'aux unions avec de parfaits étrangers. A plusieurs reprises des personnes âgées parlant de leur groupement résidentiel, de leur unité d'héritage *anaran-drav* ou encore de leur *fianakaviam-be* se sont félicités qu'il n'y avait pas d'entorse à la règle d'endogamie et qu'aucune des épouses n'était étrangère: "*tsy misy terak'ikalafafa*" (lit. "il n'y en a pas nées de cette étrangère.."). L'implication de cette image - le chapitre précédent l'a montré - d'abord patrimoniale signifie que les mariages endogames à l'exclusion de toute union exogame ont évité la dispersion des terres d'héritage. La phrase stéréotypée peu aisée à traduire: "*Ilailava mandry amorom-patana: zovy ity ka izaho ihany*" exprime la surprise d'une jeune fille qui, dans la maison de son père, voit un grand jeune homme, à l'évidence un prétendant, reçu avec honneur puisqu'il dort au nord du foyer. "Qui pourrait-il être d'autre qu'un proche parent"?³ Deux autres images suivantes développent la même idée. La première compare les mariages endogames aux tiges d'une même touffe de patates qui apparaissent dispersées mais qui, lorsqu'on fouille, se révèlent n'avoir qu'une seule racine et lorsqu'on les arrache remplissent un même panier: "*hadina iray fototra, raofina iray harona*". Même fausse apparence pour les bords d'une marmite qui après avoir divergé se rejoignent: "*molo-bilany, ka iray mihodina*". Ce "dit" est une allusion à la fille ou à la soeur qui "sort" de sa famille pour y rentrer aussitôt en épousant un collatéral. L'endogamie d'ancestralité est d'abord une endogamie de condition sociale qui, dans des circonstances normales, prend sur tout autre considération (richesse plus grande, niveau d'instruction plus satisfaisant etc), ce que d'autres images expriment: "*Fandri-drano, ka tsy misy avo sy iva*": "Eau calme, il n'y a ni haut ni bas". Ou encore cette exclamation indignée: "*tsy mba vahy mandady hazo tsy fantatra*" "(pour qui me prenez vous !) serais-je donc une liane qui grimperait sur un arbre qu'elle ne connaît pas" par laquelle une jeune femme sollicitée rejette l'union exogame au profit du même idéal d'endogamie symbolisée en Imerina par la phrase dans cesse répétée de "*velona iray trano, maty iray fasana*": "vivre dans une même demeure pour être enseveli dans un même tombeau".⁴ Si elles intervenaient les préférences personnelles pourraient être regardée comme scandaleuse. Ainsi la protestation d'une jeune fille délaissée:

"*Ny tarehy ko ratsy angaha no zaha'nao fa tsy ny havana avy any Dilambato*": "Peut-être ne regardes-tu en moi que mon visage laid et pas la parente qui (comme toi) vient de Dilambato" (Callet t.1: 8).

A un niveau plus profond, la préférence pour l'endogamie est rationalisée par deux croyances. La première pose que les mariages avec des étrangers sont toujours potentiellement dangereux et qu'il vaut mieux les éviter. La seconde est que le mariage endogame (de parenté, de *firazanana* voire de village) procède de l'ordre normal des choses et étant gouverné par le *lahatra* est finalement déterminé par le destin (*vintana*). De la même manière qu'une marmite possède son couvercle, chaque personne possède son *tandrify*, son vis-à-vis ou Alter Ego qu'il est de son "lot" (*zara*, *anjara*) de rencontrer ce qui rejoint cette autre idée qu'à moins de

circonstances particulières (dont le plus souvent elle est responsable) elle n'aura pas à chercher bien loin.

La quiétude et la sécurité qu'offrent les mariages entre parents et tout particulièrement entre parents par l'ancestralité de *fianakaviam-be* tiennent à la garantie apportée par les ancêtres communs qui doublement intéressés au maintien des bonnes relations entre les époux et leur donne à la fois la raison, le droit et le devoir (*adidy*) de les contrôler. Cette garantie des ancêtres ne vaut que pour leurs descendants et cesse dès qu'ils sont étrangers l'un à l'autre.⁵ Privées de cette garantie, les relations avec les conjoints étrangers et, a fortiori, avec leurs proches sont dominées par la méfiance. Les récits des contes, des petits romans édifiants développent cette conception au travers le plus souvent du motif de la jalousie (*fialononana*) qui explique toutes les formes de violence possible jusqu'au recours à la sorcellerie (*mosavy, vorika*) et à l'usage de poisons. Une autre crainte latente qui demeure aujourd'hui comme hier le plus grand obstacle aux rapports sociaux, les gens refusent de la nourriture ou des boissons de gens qu'ils ne connaissent pas de peur d'être empoisonnés. L'idée que le mariage exogame est plein de danger risquant selon la formule du mythe d'Ibonia conduire à la mort⁶ constitue l'un des thèmes centraux de la mythologie, des contes et de la littérature malgache. Dans les mythes et les contes merveilleux qui en dérivent les attitudes à l'égard des unions avec des étrangers sont exprimées sur le mode direct du refus ou, à l'inverse sur celui des conséquences néfastes qui découlent de l'acceptation. Le premier mode spécifique de l'Imerina met en scène des princesses royales qui, sous des dehors d'arrogance leur faisant rejeter leurs prétendants, respectent en fait la règle d'endogamie de condition (*firazanana*). Le second mode commun à toutes les populations endogames ou exogames de Madagascar reprend le thème de la fierté mais cette fois sous l'aspect du vain orgueil des héroïnes qui, à l'inverse des Princesses royales d'Imerina, rejettent les honnêtes prétendants de leur village pour suivre de séduisants étrangers qui sont en réalité des monstres-garous mi-hommes mi-bêtes qui les dévorent ou menacent de les dévorer ou encore des morts (*lolo vokatse*) qui essaient de les entraîner dans les tombeaux dont ils sont sortis. L'initiative en matière de mariage appartenant aux hommes une autre série de mythes et de contes stigmatisent les héros sans réflexion qui, aveuglés par leur beauté épousent sans s'en douter des femmes serpents qui les détruisent eux et leur parentèle. Le message toujours le même condamne l'absurdité de préférer des étrangers toujours potentiellement dangereux à des parents ou à des voisins dont on a rien à craindre. Je ne développe pas davantage ces thèmes déjà traités dans un ouvrage sur la mythologie malgache.

LE VODY ONDRY GARANTIE DES EPOUSES QUI SUIVENT DES ETRANGERS

De nombreuses personnes pensent que l'endogamie a été très longtemps le régime normal des alliances et, qu'au départ, l'exogamie n'était rien d'autre qu'un privilège princier au service des stratégies politiques. Je ne reviens pas sur les douze épouses du pouvoir" (*vadim-panjakana*) des souverains et, ce qui est encore plus révélateurs, des trois dernières souveraines de la dynastie merina. Pour la masse de la population le développement de l'exogamie est allé de pair avec la sécurité relative favorisée par l'émergence des premières petits royaumes fondées sur la mise en valeur des bas fonds transformés en rizières. La remise du *vodiondry* aujourd'hui regardée comme la légitimation et la preuve du mariage ne se pratiquait que pour les mariages exogames à l'exclusion des mariages endogames qui, eux, nécessitaient des lever d'interdits (*ala-ondrana*). Un passage trop peu connu des *Tantara ny Andriana* est tout à fait clair à cet égard, je le cite sans pour l'instant m'arrêter au détail du mariage des enfants de soeurs qui à l'intérêt d'attester de l'ancienneté de la période à laquelle se rapporte le texte:

"*Roa ny fanambadiana aty Imerina:*

"Il y a deux (types de) mariage ici en Imerina:

1° *Raha ampy havana akeky, zanadralahy, zanak'olona mirahavavy dia alana ondrana raha mivady; ny ray amandreny no mandoa ondry na omby analana ondrana azy, analana ny oiafady*

1° Lorsqu'il y a suffisamment de proches parents, enfants de frères, enfants de soeurs s'il y a mariage on procède au *alana ondrana* - lever d'interdit -; les parents paient un mouton ou un boeuf pour lever l'interdit (qui frappe ce mariage), pour enlever la faute, (la transgression, la violation à connotation religieuse).

2° *raha samihafa: dia andefasana vodiondry raha hivady, sy itorotoroan-dravin'akondro; ny vodiondry sy ny ravin'akondro torotoroin-dRafotsibe renibe ny vavy, fanao ela ho famatorana ny fanambadiana.*"

2° lorsque (les futurs époux sont) différents, (c'est à dire s'ils ne sont pas parents et qu'il s'agit d'une unions exogame) on procède à l'envoi du *vodiondry* et l'on déchire (écrase, broie) les feuilles de bananiers; le *vodiondry* et la déchirure de la feuille de bananier par une vieille femme grand mère de l'épouse, sont des pratiques anciennes (destinées) à nouer (attacher) le mariage."

Le texte poursuit:

"*vao tany ny Rabodonandrianampoinimerina nihidy ny fandefasana ny vodiondry ho famatorana ny fanambadiana fa raha tsy lasana vodiondry dia tsy vady na dia niteraka 10 aza*":

lorsque (la reine) Rabodoandrianampoinimerina (vint au pouvoir) "l'envoi du *vodiondry* a été prescrit comme confirmation du mariage, car une femme pour laquelle on n'a pas remis le *vodiondry* n'est pas épouse, même si elle a eu dix enfants" (traduction Chapus et autres, tome 1: 299).

Plus loin, en expliquant la généralisation de la fonction du *vodiondry* qui, au départ, exigé pour les seules unions exogames est, lors du règne de la même souveraine, définitivement institutionnalisé comme "serrure", ou "verrou" des deux types de mariages:

"*Ny vodiondry natao ny hidy ny fanambadiana*" (ibid. 158): "le *vodiondry* a été fait la serrure du mariage."

Le texte permet de comprendre l'évolution des formes de mariages avec pour les mariages endogames l'acceptation à l'origine des unions d'enfants de soeurs. Comme précédemment l'importance du texte justifie la reproduction de la version originelle malgache:

"*Ary ireo no alana ondrana raha hivady: mbola vitsivitsy ny olona tany aloha, ary mifankatia. koa tsy mba tahaky ny ankehitriny. koa ampivadina alam-pady alana ondrana ny zanakolona mirahavavy etc. Ary ny ankehitriny kosa indray, efa nitombo betsaka ny olona. ka dia mivady ny zanakolonamianadahy sy ny zanakolonamirahalahy manao lova tsi mifindra: tsy mba alana ondrana intsony, fandefasana vodiondry; ary ny mpianaka taloha tsy fanao izany.*" (ibid. 157).

"Et voici ceux (les future conjoints) dont le mariage nécessitait le *alana ondrana*: auparavant les gens étaient peu nombreux, et s'entendaient (s'aimaient réciproquement), aussi ce n'était pas comme de nos jours, aussi on mariait les enfants de soeurs en enlevant les interdits et empêchements au mariage etc. De nos jours en revanche les gens ont beaucoup augmenté, les enfants de frères et soeurs et les enfants de frères se marient (sur le mode) *lova tsi mifindra* (pour maintenir l'héritage dans la famille), on ne pratique plus le *alana ondana* (mais) on remet simplement le

vodiondry; ce que les parents d'autrefois ne faisaient pas pour (le mariage de) leurs enfants".

La dernière phrase prenant en compte le sens du mot *mpianaka*: "parents dans leurs relations avec leurs enfants et vice versa" établit que la remise du *vodiondry* était liée aux seuls mariages exogames, les mariages endogames n'exigeant que le lever d'interdit: *alana ondrana*:

"Ary tamy ny taloha, ny vadifofo na lasambodiondry aza, dia vady. Ary ny vady amboarina, sy ny vady alan'ondrana, dia tahak'izany koa na lasambodiondry na tsy lasana. Ny vadi-amboarina: amboariny ny raiamandreny, na alana ondrana na tsy alana ondrana dia ny raiamandreny no mahavita manamboatra azy. Ary ny vadi-alondrana: dia zanakolonamirahalahy sy zanakolonamirahavavy sy zafimpirahavavy, izany no vadi-alanondrana: vadi-amboarina alana ondrana. Rahefa teny nifanekeny ny raiaman-dreny sy ny vaventy, ka miteraka ny vadifofo sy ny vady amboarina, sy ny vady alan'ondrana, dia zanaka mandova vola-aman-karena izany: fa natao ny ntaolo fanambadiana izany, ray sitraka ny fo ny izy roaroa ampivadina, na lasambodiondry na tsy lasana; fa ny vava ny raiamandreny sy ny teny n'andriana no fanidiana: rahefa vady nifanekena, dia vady, ary rahefa misy tenin-drazana, tsy azo ovana: "Ny ta handoa vodiondry, dia mandoava hiany. Fa na tsy mandoa vodiondry na mandoa vodiondry, rahefa teny nifanekeny ny raiamandreny sy izy hivady sy ny mpianakavy, dia atao ko vady izany: fa efa sitraky ny fo, ka raha isaorana tsy manam-pahefana", hoy Andrianampoinimerina, sy ny andriana taloha". (ibid.).

"Autrefois, la *vadifofo* - l'enfant pré-réservée à un cousin quelquefois dès avant sa naissance qu'elle épousera dès sa puberté - même sans la remise du *vodiondry* était une épouse. Et c'était également comme cela pour les mariages "arrangés" (par les parents - concernant cette fois plutôt des adolescents -) et pour les mariages avec levées d'empêchements qu'il y ait remise ou non remise du *vodiondry*. Pour les mariages "arrangés" (de cousins) que l'on procède ou non aux levés d'empêchements, c'étaient les pères et mères (ou les parents âgés) qui menaient à bonne fin les arrangements. Quant aux conjoints dont on enlevait les empêchements c'étaient les enfants des frères, les enfants des soeurs et les petits enfants de soeurs, c'étaient eux ... dont on "arrangeait" le mariage et dont on enlevait les empêchements. Lorsque les "pères et mères" et les personnes importantes s'étaient mises d'accord et que les épouses *vadifofo*, ou les épouses (dont le mariage avait été) "arrangé(e)" ou les épouses pour lesquelles on avait enlevé les empêchements, enfantaient, les enfants héritaient de l'argent et des richesses; et les anciens considéraient ces unions (entre proches parents) comme des mariages conformes aux désirs des coeurs de ceux qui avaient été mariés, et ceci qu'il y ait eu ou non remise du *vodiondry*; car la (volonté exprimée par la) bouche des "pères et mères" et la parole du prince/souverain constituaient (le fondement de) la légalité; lorsque les époux étaient d'accord ils étaient époux, et lorsque la parole des ancêtres avait été dite, elle ne pouvait être changée: "Celui qui veut remettre le *vodiondry* qu'il le remette. Mais qu'il le remette ou non, lorsque les "pères et mères", les époux et (leurs) parents sont d'accord, je considère les époux comme tels, car cela est la volonté de leur coeur, et si la femme n'a pas été répudiée, elle n'est pas libre" dirent Andrianampoinimerina et les souverains d'autrefois.

L'intervention du souverain relative à la légalité des mariages endogames décidés par la libre volonté des parents des époux qui peu surprendre s'explique par le fait que ces usages qui sont des *fomban-tany*, des "coutumes de la terre/du pays" sont dès l'instauration du pouvoir royal ou; en tout cas dès le règne de Ralambo le deuxième souverain de la dynastie merina, institutionnalisées comme *fombam-panjakana*: "coutumes du royaume". Parallèlement, les interdits *fady* qui sont des *fadin-tany*, des "interdits de la terre" deviennent des "interdits du royaume" (*fadim-*

panjakana) dont les transgressions qui étaient supposées "mettre les choses sens dessus-dessous" et ruiner l'ordre politique et social étaient punis de mort.

Pour résumer ces textes établissent l'existence dans les anciennes conceptions malgaches de deux types de mariages, l'un endogame, l'autre exogame, constitués de manière différente, le premier exigeant des rites de levir d'interdit par la volonté des parents, le second par la garantie du *vodiondry*. Cette garantie qui, au départ scellait l'alliance entre deux familles étrangères, en est graduellement venu à constituer le fondement et la preuve du mariage ce que la reine Rabodonandrianampoinimerina soucieuse d'éviter les querelles d'héritage nées de la contestation de la légitimité de certaines unions a officialisé et généralisé en étendant l'obligation de la remise du *vodiondry* à toutes les alliances exogames ou endogames. La preuve décisive de la liaison du *vody ondry* avec les mariages exogames me semble résider dans le fait que la remise du *vody ondry* merina s'inscrit dans une séquence en tout points comparables à celles des sociétés exogames notamment à celles du nord de Madagascar. A cet égard une comparaison des phases successives des mariages merina et tsimihety décrites les premières par le pasteur Rasamuel et les secondes par Tongasolo et le R.P. Marens est tout à fait persuasive avec la même succession de séquence, les mêmes mobilisations effectives des parents paternels et maternels de l'épouse auxquels les preneurs de femme versent des dédommagements pour les soins qu'ils en ont pris, les rappels incessants qu'elle n'est pas seule, que sa parenté est derrière elle et, plus encore les avertissements solennels de la traiter avec impartialité - le leit motiv des relations malgaches entres parents et alliés - et, surtout, de bien la traiter, de la battre certes "si elle le mérite" mais de ne pas l'éborgner, de ne lui briser ni les dents ni les os..".

L'ANCIENNE LEGISLATION ROYALE

Pour les souverains de l'ancienne Imerina la réglementation des alliances qui concerne directement le maintien de la hiérarchie, du système de rang et des statuts est d'ordre public, pour les individus elle touche directement le statut social. Très schématiquement jusqu'au 19ème siècle le royaume merina⁷ est organisé à la manière d'un vaste damier dont les carreaux seraient occupés par des groupements de descendance territorialisés qui composant le royaume sont astreints à une sévère endogamie destinée à prévenir toute alliance horizontale susceptible de menacer le pouvoir du souverain. Seul ce dernier et les échelons les plus élevés (en l'occurrence princiers) de la noblesse des deux ordres des *Zanak'andriana* et de *Zazamarolahy*, ont en outre dans tous les domaines des privilèges exorbitants, celui de l'exogamie qui leur permet par des alliances politiques de maintenir verticalement par le sommet la cohésion d'ensemble les carreaux des damiers demeurant isolés les uns des autres. A l'intérieur de ce que j'ai appelé des carreaux, les sous-ordres nobiliaires *andriana* de statut moins élevé comme les Andrianamboniolona étudiés sont organisés de la même façon en *fizaranana* et les roturiers *hova* blancs ou *Mainty enin-dreny* noirs, en *foko*.⁸ L'ancienne royauté merina maintenait l'ordonnancement de la hiérarchie sociale en imposant en matière de mariages des règles rigides qui forçaient les membres de ces divisions et également des ordres et des sous-ordres qui les composaient à se marier dans leur condition à l'intérieur de leurs *firazanana* ou de leurs *foko*. Les esclaves rejetés hors de l'ordre social ne pouvaient également que s'unir entre eux. Ces lois (*lalàna*) extrêmement dures visaient en évitant que l'Imerina "ne devienne un grand parc à zébu (*valambe*)" sauvegarder l'ordre du *lahatra* et par là, en prévenant l'anomie, maintenir la cohérence du royaume. Significativement les *Fomba Malagasy* énumèrent les lois que j'ai appelées d'ordre public dans le chapitre *Ny amin'ny Fanambadiana*: "Sur le Mariage" en les intitulant "lois du mariage selon les ancestralités" (*ny lalàn'ny fanambadiana ara-pirazanana*). J'en traduis quelques passages en utilisant la distinction dont je vais parler dans la suite de ce chapitre

entre les unions endogames de parenté (*lova tsy mifindra* ou *tsy misara-mpianakavy*) et les unions de condition (de *Firazanana*) par lesquelles je commence rappelant que les unions entre blancs et noirs - on ne peut pas parler de mariages, qui étaient - je l'ai dit - non seulement impossibles mais impensables, étaient jusqu'à la mort de Ranavalona I en 1862 punis de mort.

L'ENDOgamie DE STATUT (I)

Le statut est déterminé par l'ancestralité identitaire de *firazanana*:

"Zava-dehibe notandrovin'ny ntaolo indrindra ny momba ny *firazanana raha nihevitra ny fanambadiana izy*". "Lorsqu'ils pensaient au mariage, l'ancestralité de *firazanana* était la chose la plus sérieuse qu'ils considéraient avec toute leur attention".⁹

"*Raha lazaina amin'ny ambogadiny mantsy dia miavaka ho telo toko lehibe ara-pirazanana ny Merina: dia ny Andriana, ny Hova ary ny Mainty, izay natao hoe koa Mainty Enin-dreny. Ary izy telo toko ireo dia samy nanana Andevo*". "En parlant en gros bien sûr, on distingue les merina en trois grands ensembles de d'ancestralités (*Firazanana*) à savoir: les *Andriana*, les *Hova*, les *Mainty*, qui s'appellent aussi *Mainty Enin-dreny*. Et ces trois ensemble ont chacun leurs esclaves"

"*Isan-toko indray dia nisy fiavakavahana nifanao ambaratonga*": "(A l'intérieur de) chacun de ces ensembles il y a des distinctions (graduées) faites d'après la hiérarchie". "*Toy izao no lalàn'ny fanambadiana ara-pirazanana: Ny samy Andriana no mivady; ny samy Hova; ny samy Mainty; ary ny samy Andevo. Izay maka vady, na manaiky ho vadin'olona ambany firazanana noho izy, dia atao hoe "mandrorona", ka mahatezitra mafy ny foko sy ny fianakaviana izany, satria noheveriny ho manala voninahitra azy. Koa amin'ny fianakaviana sarotsarotim-pirazanana loatra, na dia samy Andriana, na samy Hova aza, dia noheveriny ho ampy ho fisakanana ny fanambadiana koa ny ambaratongam-pirazanana. Koanefa ny fisakanana ny vehivavy tsy "handrorona" no mafimafy kokoa noho ny fandrara ny lehilahy tsy haka vady ambany razana noho izy. Izany no nahatonga ny fiteny anankiray hoe: "Ny vehivavy mpisandratra", satria raha tsy mitovy firazanana ny mpivady dia mazàna ny firazanandralehilahy no ambonimbony kokoa*".

"Les lois de mariage selon les ancestralités sont ainsi: Les *andriana* épousent les *andriana*, les *hova* épousent les *hova*; les noirs épousent les noirs. Celui qui prend un partenaire, ou accepter d'être pris pour partenaire au dessous de sa condition d'ancestralité, on disait qu'il s'abaissait, et cela courrouçait fort les membres de son *foko* et de sa famille parce qu'ils pensaient qu'ils étaient deshonorés. Les familles difficiles en cette matière (d'ancestralité) pensaient que la hiérarchie des ancestralités était un obstacle suffisant à empêcher les mariages (entre personnes de statut différent). Cependant la prévention de l'abaissement des femmes était beaucoup plus dure que l'interdiction faite aux hommes de prendre des femmes d'une ancestralité plus basse que la leur. C'est de là qu'est venue l'expression: "ce sont les femmes qui s'élèvent", pour cette raison que, lorsque les époux sont d'ancestralités différentes, celle du mari est toujours supérieure (à celle de sa femme)".

Les règles de mariage des ordres princiers et nobiliaires et sous-ordres roturiers blancs (*hova*) et noirs (*Mainty enin-dreny*) eux mêmes divisés en sous-ordres nommés, l'ordre nobiliaire étant divisé en ordres de rang élevé et moins élevés, pour les premiers les *Zanak'andriana* suivis des *Zazamarolahy* eux mêmes suivis des *Andriamasinavalona*, pour les seconds du groupe des *Andrian-telo ray* composés des *Andriantompokoindrindra*, des *Andrianamboniolona* et des *Andriandranando* et, isolés derrière eux, les *ZanadRalambo*. Il suffit de rappeler qu'en règle générale, chaque ordre et sous-ordre constituant un ensemble endogame les mariages endogames regardés comme les mariages normaux. Si l'hypergamie tolérée pour les hommes qui peuvent se marier au dessous de leur condition, femmes noires naturellement exclues, l'hypogamie par laquelle une femme épouse un homme de

statut ou de rang inférieur au sien ne l'est absolument pas exception faite des femmes de statut royal *Zanak'andriana* ou *Zazamarolahy* qui, les rôles étant inversés, sont considérés comme des "preneuses" d'hommes "maîtresses de la répudiation". Cela est connu et je ne m'y étends pas. J'ai implicitement noté l'isolement des *Zanak'Ralambo* qui pour avoir fait l'erreur de soutenir l'oncle maternel d'Andrianampoinimerina contre ce dernier ont été après sa défaite et sa mise à mort ostracisés par ce dernier qui, en parfait despote qu'il était avait interdit, sous peine de mort aux autres *andriana*, de les épouser. L'interdiction des unions *andriana/hova* notamment des *andriana* de statuts élevés voulait également préserver la hiérarchie liée à la possession de terres *andriana* (par opposition aux terres *hova*)¹⁰ ce qu'elle a réalisé en dissociant les notions d'héritage aux biens de celle de succession à la fois au statut et aux terres de statut c'est à dire à l'*anaran-dravy*:

"Raha nisy Andriandahy naka Hovavavy ho vady anefa, ka niteraka taminy, dia vola aman-karena fohisiny no azony natolotra ho lovan'ireo zanany ireo, fa tsy mba mitondra anaran-drainy eo amin'ny tanindrazany ny zanany tamin' ny Hovavavy."

"Lorsqu'un homme *andriana* prenait pour femme une femme *hova*, et qu'il procréait avec elle, l'*andriana* n'était autorisé à donner en héritage à leurs enfants que de l'argent et des richesses (sous entendu meubles), mais ces enfants qu'il avait eu d'une femme *hova* ne pouvaient pas porter le nom de leur père (*anaran-dravy*) sur sa terre ancestrale"

Dans l'ancienne Imerina les roturiers blancs *hova* représentaient la majorité de la population et les sous-ordres *andriana* localisés¹¹ sensiblement le quart ce qui suffit à donner au concept de nobilité, un sens différent de celui qu'il revêt en Europe. Les *Mainty enin-dreny* localisés dans quelques villages étaient beaucoup moins nombreux et leur sous-ordre principal étant celui des *Manendy*. La politique de conquête d'Andrianampoinimerina, de son fils Radama I et de Ranavalona dépeuplent par la circonscription l'Imerina historique de sa population *andriana* ou *hova* blanche pour la remplacer par des esclaves noirs venus en majorité des pays sakalava, bara et betsimisaraka, les betsileo culturellement plus proches des merina se sont assimilés plus facilement. Aujourd'hui les merina *mainty* qu'ils descendent des *Mainty enin-dreny* ou des anciens esclaves qui représentent facilement la moitié de la population s'allient facilement aux côtiers nombreux à Tananarive. Bien qu'ils n'aient théoriquement d'autres coutumes que celles de leurs maîtres, leur nombre a profondément transformé les structures sociales. Cela vrai des régions périphériques de l'ouest de l'Imerina, de l'est et, plus encore, de la province du Vonizongo dans le nord-ouest avec des structures familiales accentuant le rôle des oncles maternels intermédiaires entre les conceptions merina et les conceptions sakalava (particulièrement sakalava Marofotsy).

Les mariages entre parents appartenant à des générations différentes assimilées comme dans de nombreuses autres régions de Madagascar à des unions entre parents et enfants (*mpianaka*) sont fortement découragées. En revanche elles étaient admises dans les *Firazanana* nobiliaires, le premier cas rapporte, précisément celui d'Andrianamboniolona l'ancêtre éponyme des *andriana* étudiés, remonte au début de la dynastie merina fin du 15ème ou au début du 16ème siècle:

Fig. 8.1: Les mariages obliques du début de la dynastie merina.

Andriamanelo premier souverain merina qui, après avoir fait ou laissé assassiner son cadet Andriamanitany marie pour des raisons que j'ai discutées ailleurs son neveu paternel à sa propre soeur puis la fille née de ces derniers à son propre fils Ralambo. Andriantompokoindrindra est l'ancêtre du sous-ordre *andriana* qui porte son nom.

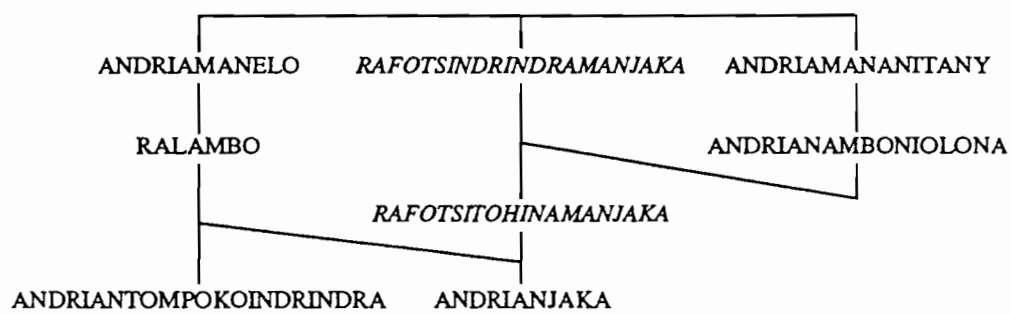


Figure 8.1: Les mariages obliques du début de la dynastie merina

Si, à l'intérieur des deux grandes divisions blanche et noire les transgressions faisaient l'objet de sanctions visant à l'humiliation: les femmes *andriana* s'unissant à des roturiers étaient échangées au marché contre des sacs de patates.. (*atakalo vomanga*). Plus graves encore - je n'y reviens pas longuement - étaient les unions entres blancs et noirs qui, absolument prosrites étaient jusqu'à la fin du règne de Ranavalona I en 1861 tout simplement punies de mort. Les transgresseurs étaient coupables du crime déjà signalé "de faire de l'Imerina un vaste parc à zébu",¹² qui, comme l'inceste à l'extrémité opposée, était considéré comme un acte de *mifototra* mettant littéralement sens dessus-dessous l'ordre du *lahatra* avec toutes les conséquences collectives désastreuses que cela comporte et par conséquent punie de mort.

L'ENDOGAMIE DE PARENTE

Les *Fomba Malagasy* en donnent les principes généraux pour l'ensemble des terres centrales de Madagascar à ceci près que dans la partie centrale et le sud du pays betsileo la forte exogamie des branches localisées des groupements de descendance n'autorise que les unions endogames de parenté du type *tsy misara-mpianakav* ("qui ne sépare pas les parents") et exclue les mariages patrimoniaux de cousins croisés courants en Imerina:

"Ny fifanakaikezam-pihavanana loatra koa dia nisy notandreman'ny ntaolo raha nampanambady ny zanany. Ny mpihavanana hatramin'ny taranaka fahatelo no midina no mifankaheny hivady, dia ny samy zafiafy, zafindohalika ary ny zafimpaladian'olona iray

"La trop grande proximité de la parenté était aussi quelque chose à laquelle les anciens veillaient lorsqu'ils mariaient leurs enfants. Les collatéraux à partir des troisièmes descendants peuvent se marier, c'est à dire les arrières petits-enfants, les arrières- arrières petits enfants et les arrières-arrières-arrières petits enfants"¹³ de la même personne"

"Koanefa noho ny fifikiran'ny fon' ny sasany tamin'ny "lova tsy mifindra" dia nampivadina ihany ny zanaky ny mpihavana mifanaiky, indrindra ny zanak'olo-mianadahy, ka nahatonga ny ohabolana hoe: "Zanak'olo-mianadahy, ka raha tsy mivady dia mpianadahy". Ny zanak'olo-mirahavavy no tsy azo ampivodina, fa "kibo tsy omby", hoy ny ntaolo. Ary misy vitsivitsy ny mivady zanak'olo-mirahalavy".

"Cependant à cause de l'attachement émotionnel de certains aux biens d'héritages qui ne se déplacent pas" (*lova tsy mifindra*) on mariait également les enfants des parents proches, notamment les enfants de frères et de soeurs, et c'est de cela qu'est venu le proverbe qui dit "Les enfants de frères et soeurs, lorsqu'ils ne se marient pas sont frères et soeurs". On ne peut pas faire marier des enfants de soeurs, car disent les anciens "elles n'ont pas tenu dans un seul ventre". Et il y en a certains peu nombreux qui marient des enfants de frères"

J'ai séparé ces deux textes capitaux qui contiennent les données communiquées aux ethnologues par leurs meilleurs informateurs. Les *lova tsy mifindra* désignent les biens d'héritage intransmissibles qui autorisent en Imerina les mariages patrimoniaux de cousins qui nécessitent toutefois des rites de lever d'interdit que les *Fomba* expliquent:

"Raha misy olona tsy mifankaheny loatra, toy ny an-kevitry ny mpianaka, na mifanakaiky amin'ny maha-an-kevitry ny mpianadahy azy, nefa tiana hivady, dia "alana ondrana". Toy izao no fanala ondrana: Vonoina ny omby, ka rehefa tapaka ny lohany dia apetraka any amin'ny toeran'ny rambony mba ho afa-paditra ireto olona tsy mifankaheny. nefa hifamototra ho tonga mpivady. Manaraka izany dia endahana ny

hoditr'ilay omby, ka arakotra azy roa hampivadina, dia tonga "biby" hono, ka afaka amin'ny fadim-panambadiana ! Rehefa vita izany dia azo aroso ny fanambadiana, fa afaka ondrana".

"Lorsqu'il y a des personnes entre lesquelles le mariage n'est pas trop approprié, qui font penser à des parents et enfants, ou bien que leur proximité fait penser à des frères et sœurs, mais que l'on souhaite qu'ils se marient, on procède à la lever du *ondrana* (de l'interdiction d'inceste). C'est de cette façon qu'on enlève l'interdiction de l'*ondrana*: On tue un zébu, et lorsqu'on a coupé sa tête on la met à la place de la queue pour se débarrasser du mal de ce mariage qui renverse l'ordre des choses. A la suite de cela on enlève la peau du zébu, on en couvre les deux qui doivent se marier, de manière à ce qu'ils deviennent des bêtes dit-on, pour en finir avec les interdictions de mariage¹⁴ ! Lorsque cela est terminé on peut mettre le mariage en train, car l'*ondrana* est enlevé"

Les textes discutant de la possibilité des mariages patrimoniaux posent sur la base de la proximité des degrés de parenté la distinction entre les mariages appropriés *fanambadiana mifanakaheny* (à partir des arrières petits enfants - *zafiafy* ou *zafikely* - d'un même ascendant ou couple d'ascendants communs) et ceux qui, trop proches ne le sont pas: *tsy mifankaheny*, ajoutant immédiatement que, compte tenu de l'importance de l'enjeu: conserver le patrimoine à l'intérieur de la famille, cette difficulté peut être contournée par le rite du *ala ondrana* qui supprime la parenté des enfants (*zanaka*) et petits enfants (*zafy*) de germains pour leur permettre de se marier. Conscients de ces principes les gens se les représenteraient plutôt de la manière suivante:

Fig. 8.2: Les unions appropriées et non appropriées.

Les mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra* se situent dans les deux continuum et constituent une côte mal taillée ou un compromis entre les interdictions de trop proche consanguinité et l'intérêt qu'ils représentent pour la conservation des patrimoines. Il m'a été souvent affirmé que les seuls mariages véritablement (*tena*) *lova tsy mifindra* étaient les mariages de cousins croisés. Cette opinion a été fréquemment soutenue par des Andrianamboniolona qui, effectivement continuent à voir avec défaveur les mariages d'enfants de frères qu'ils interdisaient dans le passé (fig. 8.9). Les mariages d'enfants de sœurs qu'ils auraient autorisés étant actuellement partout interdits, les seuls mariages approuvés de cousins ne peuvent être effectivement que les mariages de cousins croisés. A l'inverse les Andriamasinavalona ainsi que plusieurs ordres et sous-ordres de hova Tsimahafotsy et Tsimiamboholahy d'Ambohimanga et d'Ilafy étroitement associés aux 18ème et début du 19ème siècles à la royauté merina ne seraient pas loin de faire du mariage des enfants de frères le standard des mariages patrimoniaux (fig. 8.5). L'exemple des sous-ordres princiers des Zanak'andriana et des Zazamarolahy qui permettent également ce type d'union n'est pas pertinent. En effet ces sous-ordres princiers qui ne s'encombrent d'aucun interdit acceptent les trois types de mariages de cousins y compris celui des enfants et petits enfants de sœurs (*zanak'olo-mpirahavavy*). Cette union paragon à Madagascar de ce qui est interdit est caractéristique des mariages royaux merina qui parce, qu'il ne s'agissait non seulement de la conservation du patrimoine mais encore de celle du royaume était, dans la même logique, qualifiée par l'expression parallèle de *fanjakana tsy arindra*: "le "royaume et/ou le pouvoir qui ne déplace pas".

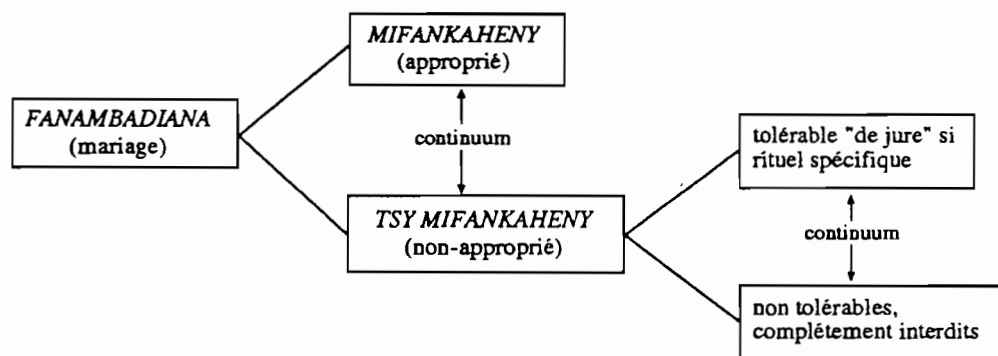


Figure 8.2: Les unions appropriées et non appropriées

LES MARIAGES PATRIMONIAUX

Les mariages patrimoniaux sont caractéristiques des sociétés endogames soient qu'elles admettent l'endogamie de proches parents - les mariages de cousins - soit qu'elle ne tolère que les unions de parents plus éloignés. Je parle des mariages *lova tsy mifindra* d'Imerina et dirai un mot des mariages patrimoniaux nord-betsileo de la région du Manandriana qui, répugnant à de mariages aussi proches, encore qu'ils se produisent trouvent des solutions de rechange. Le Manandriana occupe une position intermédiaire entre l'Imerina et le Vakinankaratra qui admettent les mariages de cousins et le reste du Betsileo qui ne les admet pas et où en conséquence les mariages patrimoniaux sont du type *tsy misara-mpianakavy* merina. Je dirai également un mot des mariages d'enfants de frères caractéristiques des milieux de *hova* puissants auxquels j'ai fait allusion.

"L'héritage qui ne change pas de main" ou *lova tsy mifindra*

Le texte des *Fomba Malagasy* est suffisamment explicite, la raison principale de l'existence des mariages patrimoniaux est d'éviter la dispersion des patrimoines en les conservant à l'intérieur des familles ou plus exactement des lignées localisées servant de poles ou de noyaux d'aggrégation aux unités résidentielles. Le concept de *lova* traduit par héritage embrasse à la fois ce concept et celui de succession avec outre les terres au village et aux champs, les maisons, le cheptel et le tombeau les droits, prérogatives et privilèges liés au rang et au statut. Dans le passé la même logique a conduit dans certains milieux à des pratiques d'infanticide. Dans le dernier quart du 19^e siècle Lars Vig note la pratique des *Andrianamasinavalona* de la région d'Antsirabe qui ne laissaient en vie que trois enfants plus un quatrième si elle était une fille et que les trois premiers étaient des garçons ou, à l'inverse si le quatrième garçon suivait trois filles. La même règle étant selon lui appliquée dans les familles royales (Vig. fasc.II, 1977: 44). A Ambohimalemy un jeune *Andriamasivalona* qui m'avait cité ce texte le présentait comme la preuve que pour les *andriana* de rang supérieur (*ambaratonga ambony*), le sang des hommes et des femmes avait la même force (cf. plus loin: *mahery daholo*...). Cette pratique a également été une pratique *hova*. Il y a une vingtaine d'année alors que dans la région d'Ambohijanaka je longuais avec J.A. un étang (où les gens des villages d'alentour continuaient à venir puiser l'eau des circoncisions) ce dernier s'est souvenu que, jusqu'à l'époque du père de sa grand-mère, l'étang avait reçu les corps d'innombrables *zazarano* (nouveaux nés) qui, pour ne pas occasionner une fragmentation excessive du patrimoine avaient été noyés à leur naissance.

Au début du siècle Gerbinis avait rassemblé dans un cours de malgache de nombreuses phrases courantes ou manière de parler (*fombam-pitenena*) relatives au *lova tsy mifindra* que, j'ai sans aucune exception, toutes réentendues dans les villages:

"tsy tohany raha olon-kafa tsy havana mandova ny harena": "il ne supporte pas qu'un étranger qui n'est pas parent hérite de ses biens".. Ou, *"tsy hinfindran' ny harena amin'ny olona hafa"*: "la richesse/les biens (ne sont pas faits pour passer) à d'autres gens.." Ou encore: *"malahelo izy raha lasan'ny olon-kafa ny harena"*: "il serait malheureux si ses biens sont pris/étaient pris par d'autres gens.."

Ces formulations qui insistent sur le désir de conserver le patrimoine dans la famille peuvent être combinées avec des considérations plus larges relatives au *fiavanana*, à l'affectio parentalis ici limitée aux proches parents de la ligne (*teraky*) d'appartenance:

"*Ataony fa izany no mampitohy ny fihavanana*": "il pense que cela (le *lova tsy mifindra*) va faire suivre/rattacher le *fihavanana*". Ou: "*mba hiraisan' na kikambanan'ny fihavanana tsara*": "pour unifier et réunir parfaitement le *fihavanana*."

Ce qui rejoint le rejet des étrangers:

"*fa tsy laitra izany hitsahin'olom-patana*" car c'est insupportable que des étrangers foulent le foyer..

Les mariages patrimoniaux sont par définition des mariages arrangés (*amboarina*). Il n'était pas rare jusqu'aux années 60 que *vady amboarina*: des épouses dont les unions avaient été arrangées aient été mariées contre leurs gré. Aujourd'hui de tels mariages forcés (*fanambadian-tery setra*) ne semblent plus être possibles. En Imerina comme partout ailleurs à Madagascar où ils se pratiquent ces mariages de cousins sont le plus souvent arrangés par les grands parents qui peuvent marier d'avance un adolescent à un bébé voire à une éventuelle petite fille non encore née. Ces épouses promises sont appelées *fofom-bady*.¹⁵ Si elles sont très jeunes lorsqu'elles sont ainsi engagées, la question de leur consentement ne se pose pas ce qui ne les empêche pas une fois adolescente de refuser le mariage. Le fait que ce type de mariage soit attesté (sous la même expression *valy fofa*) en Androy où les problèmes patrimoniaux ne se posent guère confirme que le désir d'assurer la continuité du *fihavanana* ou, dans cette région du *filongoa* contribue à la survivance de ce type d'union.(fig. 10.3). Dans tout Madagascar l'existence des mariages *lova tsy mifindra* découle encore de la relation très forte à la fois instrumentale et affective qui unit le frère à la soeur est regardé comme le modèle et le symbole de ce que devrait être la relation de *fihavanana*. Or il est certain que pour les parents le mariage des cousins croisés enfants de leurs enfants reconduit à la génération suivante cette même relation avec des petits enfants *zafy* qui, au lieu d'être des seconds cousins ou collatéraux au troisième degré sont à nouveau, s'ils sont de sexe opposés, des *mpianadahy* c'est à dire des frères et soeurs collatéraux au premier degré:

Fig. 8.3: La reconduction de la relation de germanité.

On comprend que cet effet des mariages *lova tsy mifindra* qui, à l'intérieur des mêmes ensembles généalogiques, unifient certaines lignées tandis que les autres divergent toujours davantage, a toujours fasciné les interlocuteurs. Certains y voyaient une sorte de reconstruction cyclique et d'autres une perpétuation de leur propre *teraky*, une sorte "d'éternel retour". C'est certainement ces idées que les gens veulent exprimer lorsqu'ils parlent de renforcer ou d'assurer la continuité du *fihavanana*. Il est sûr que, jusqu'à il y a une vingtaine d'années, les *teraky* des *fianakaviam-be* résidents dans les villages d'origine étaient constitués par ces lignées¹⁶ sans cesse resserrées par les mariages patrimoniaux et dont les patrimoines étaient encore accrus des parts des membres morts sans postérité. Les adoption venant encore accroître et densifier l'enchevêtrement des liens entre leurs membres. Le deuxième lien très fort à l'intérieur des *teraky* co-résidents ou unifiés est celui qui unit les grands parents et leurs petits enfants et, plus encore les grands parents à leurs petits enfants nés non pas (comme on pourrait s'y attendre) de leurs fils mais de leurs filles:

"*Matetika dia ny zanaky ny zanaky vavy no tian'ny ray aman-dreny kokoa noho ny zanaky ny zanaka lahy*": "Souvent ce sont les enfants des filles que les personnes âgées préfèrent aux enfants des fils.."

Une attitude constante qui explique également la fréquence des adoptions par les grands parents du premier ou des deux premiers nés de leur fille. En dehors de leur aspect patrimonial, les mariages *lova tsy mifindra* ont la vertu d'éviter la relation difficile beaux parents (*rafozana*)/gendre (*vinanto* au sens de gendre) ce qui explique aussi que dans de nombreux cas de mariages entre parents aujourd'hui de type *tsy misara-mpianakavy*, les parents de l'épouse adoptent le gendre avec lequel ils ont de bonnes relations justifiant l'adage:

"*raha vinanto tia rrafozana dia tsy mba vinanto fa zanaka*": lorsque le gendre aime ses beaux parents, ce n'est pas un gendre mais un fils"

L'adoption faisant du gendre un co-héritier le scinde (pour au moins en ce qui concerne le patrimoine de ses beaux parents) du groupe de co-héritier formé par ses propres germains et reconstitue un mariage *lova tsy mifindra*.

Les mariages patrimoniaux nord-betsileo

Les mêmes liens émotifs entre frères et sœurs et entre grands parents maternels et petits enfants utérins aident à comprendre plusieurs concepts nord-Betsileo du Manandriana également liés aux mariages patrimoniaux de cousins appelés dans cette région (mariages) *tsy very mokoko*, le *mokoko* est la croute de riz qui après la cuisson adhère aux parois de la marmite. Rajaonarimanana a obtenu les explications suivantes:

"*An-drano tsa mivoaka, ny anaran-drae tsa hovay*": "(Lorsqu')on ne sort pas de la maison, l'*anaran-drae* ne change pas"

Cette idée est servie par les institutions du *zaza lova*, de l'*anjara vady* et du *rano miherigna*. L'*anjara vady* ne désigne pas comme le terme *anjara* le suggère la part de l'épouse mais la future épouse elle même destinée à être mariée à son cousin croisé ou à son cousin parallèle patrilatéral:

"Au cas où un homme ne prend pas en mariage son *anjara vady*, il peut réclamer un ou de enfants de cette dernière étant donné qu'ils sont considérés comme des *zaza lova* "enfants (d') héritage" (Rajaonarivelo in Kottak et alii: 252).

La distinction non apparente *mpaka* qui désigne le futur époux, *ampakarina* l'épouse, signifie que la cousine ou proche collatérale croisée a été avec son accord prise (*ampakarina*) par un autre homme (*mpaka*) ce qui donne le droit à son cousin d'exiger en retour l'ainé ou les deux premiers enfants de celle qui (coutumièrément) aurait dû devenir son épouse. L'idée de retour sous-tend la notion de *rano miherigna* qui veut dire "eau qui revient - sous entendu vers sa source". Lorsque, dans une famille la fille n'a pas de frère(s), ses parents consentent à son mariage à la condition que ses deux premiers fils, ou plus libéralement ses deux premiers enfants leur soient retournés (*miherigna*). Toute proche de la notion de *zaza lova* celle de *rano miherigna* vise de la même façon à assurer la continuité des unités résidentielles:

Fig. 8.4: Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants.

L'adoption (*fananganana*) est très répandue en Imerina, dans le Vakinankaratra ainsi qu'au Betsileo mais son développement encore plus important dans le sud du pays Betsileo étudié par Kottak s'explique par les prohibitions matrimoniales proscrivant

les unions entre les petits enfants et arrières petits enfants d'un même ascendant ou couple d'ascendant (donc sur trois générations à partir de la souche commune). Ne pouvant comme les Merina, les Vakinankaratra et les Betsileo du Nord épouser leurs proches parents les Betsileo du sud les adoptent.

Les mariages des *hova* puissants d'Ilafy

A l'instar des mariages d'enfants de frère et de sœur, les mariages d'enfants de frères que les *andriana* (pour les sous-ordres qui les acceptent) ne reconnaissent pas comme des mariages patrimoniaux assurent de la même façon la continuité des lignées qui, au lieu de diverger, sont ressoudées à chaque génération avec les époux recueillant de surcroît les parts d'héritage des germains de leurs parents morts sans postérité.. La généalogie simplifiée très connue de la prestigieuse lignée des *hova Tsimiamboholahy* d'Ilafy dits *Andafiavaratra* est convaincante:

Fig. 8.5: Les mariages *hova* d'enfants de frères.

Ces noms dont celui de Rainilaiarivony premier Ministre et mari successif des trois dernières reines merina domine jusqu'à la conquête française l'histoire malgache des deux derniers tiers du 19ème siècle. On comprend dès lors que les mariages d'enfants de frères embrassant l'héritage aux biens et la succession au statut sont dans le même temps des mariages patrimoniaux et politiques. Les *Andafiavaratra* utilisaient également les mariages *lôva tsy mifindra* de cousins croisés.

Ces données me permettent de passer aux alliances *Andrianamboniolona* d'Ambohimalemy.

LES ALLIANCES NOBILIAIRES D'AMBOHIMALEMY

En 1991, par suite des mariages, des départs, des rachats entre les habitants du village, la répartition des maisonnées des *andriana* et des noirs *mainty* ou *olon tsotra* du village passablement changée par rapport à 1970 était la suivante:

Fig. 8.6: Les maisonnées *andriana* et *mainty* d'Ambohimalemy.

Au total 17 maisonnées (maison d'habitation et dépendances) *andriana*, dont quatre pour la plupart du temps inhabitées confiées à des gardiens *mainty*, et 15 maisonnées *mainty*. Cette proportion d'environ cinquante pour cent est assez commune dans les villages *andriana* qui, à la différence des villages roturiers *hova* beaucoup plus homogènes, comportent toujours les deux populations. Autour de Tananarive cette proportion s'explique également par le fait que les *andriana* dont le niveau d'instruction est élevé travaillent dans la capitale ou dans d'autres régions de Madagascar dans la fonction publique, l'armée ou le privé. Après la mort de son mari Rachel (M. Ramiantialonina) Esther (Rasoahanta) avait laissé le premier étage de la grande maison [1]¹⁷ où j'avais habité sa sœur revenue vivre auprès d'elle et résidait en fait dans la nouvelle maison en haut et à droite construite tout à côté. La grande maison de famille [2] des Rakotoniaina était vide et abritait au rez-de-chaussée était vide que je n'ai connu que fermé. Rodin, depuis la mort de son père et de Romuald (fig. 7.1 et 7.2), la gardait comme "symbole" de l'*anaran-drainy*. Interrogé sur l'équivalent malgache de symbole il n'en trouva pas pensant que le terme le plus rapproché serait *fahatsiarovana*: "souvenir".. Rodin marié à une fille

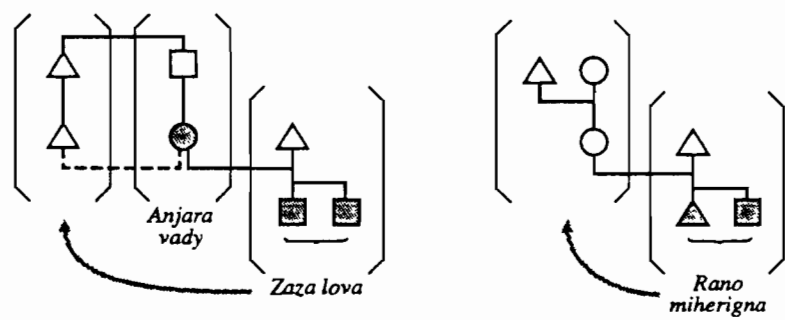


Figure 8.4: Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants

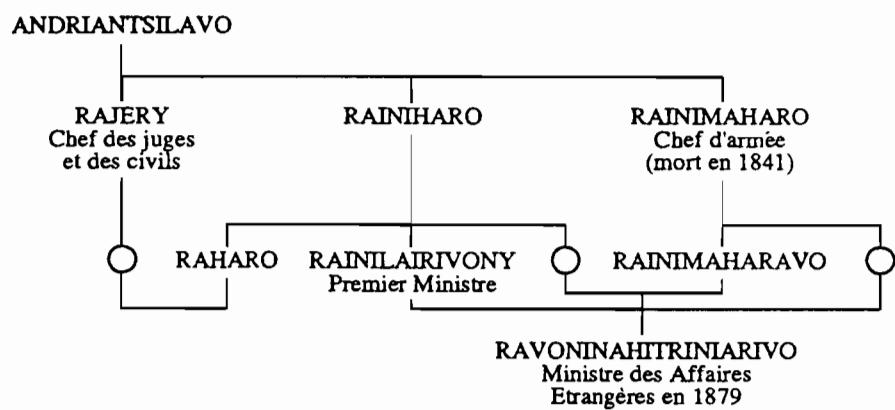


Figure 8.5: Les mariages *hova* d'enfants de frères

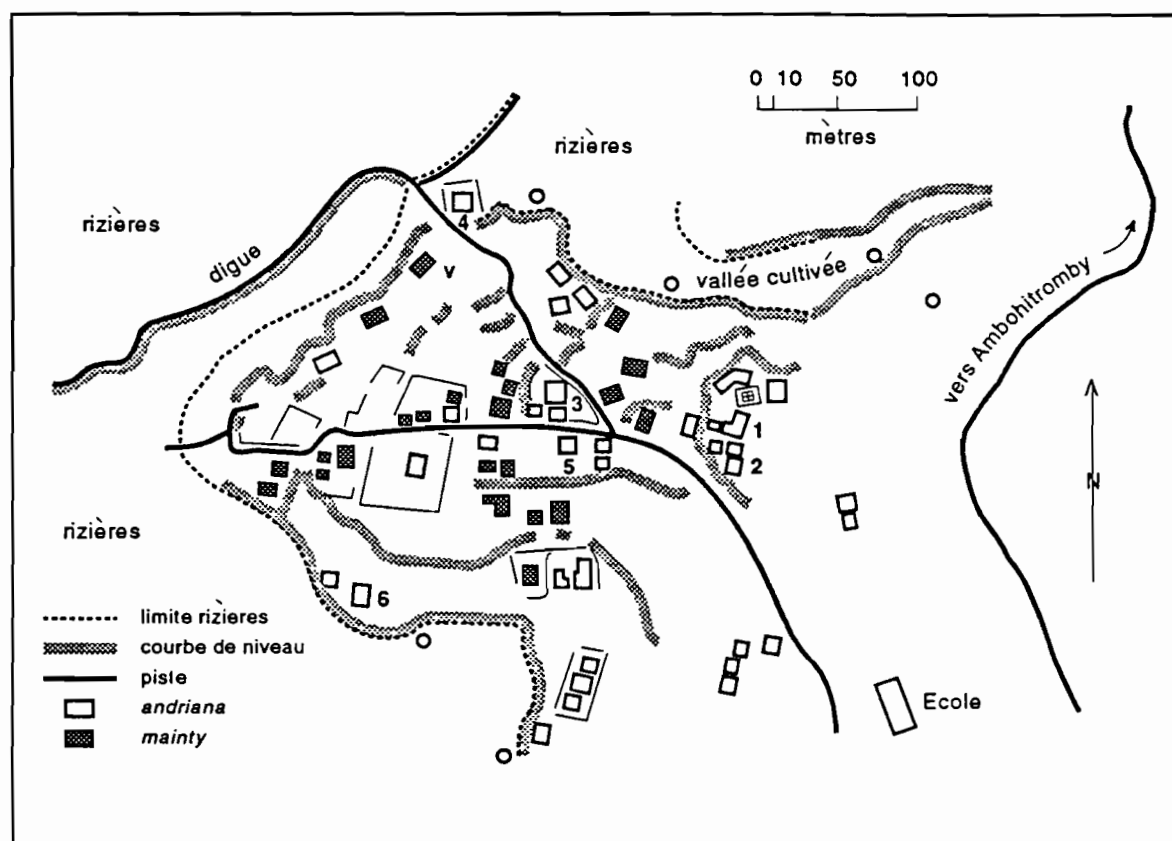


Fig.. 8.6 : Les maisonnées *andriana* et *mainty* d'Ambohimalemy.

de Joseph Randrianasolomanana et devenu Président de la commune rurale *Fokontany* avait construit sa maison au bas du village [6]. Quant à son beau-père Joseph, il occupait toujours avec sa fille et son gendre la maison ancestrale et autres bâtiments de l'enclos (*tamboho*) [3]. Rakotomalala Georges était à Tananarive et sa maison totalement en ruine avec un lilas poussant tout au milieu [4]. La maison [5] de Rabe avait après sa mort été revendue à un Andrianamboniolona et son frère cadet, sa veuve et ses enfants vivaient "près des rizières" tout à fait en bas et à l'ouest du village.

Je ne reproduis pas ici les études effectuées sur le milieu *mainity* signalant simplement que les rapports sont beaucoup plus étroits que les gens veulent bien le dire. Outre que les *mainity* jouent très souvent les rôles de gardiens de maisons et de tombeaux et travaillent les terres des *andriana* ils sont liés à eux par des rapports de quasi-parenté, en particulier la pratique étant de faire allaiter les enfants *andriana* par des nourrices *mainity* dont le lait réputé plus savoureux (*matsiro*) est regardé comme plus bénéfique institue avec les nourrices et leurs enfants une véritable parenté par le lait qui, si elle "n'entre pas dans les généalogies", n'en crée pas moins des relations très étroites, les germains par le lait *andriana* et *mainity* ont le sentiment, par le lait de leur nourrice et de leur mère, de partager une même substance. J'ai dans le chapitre précédent cité le cas de l'ancienne esclave inhumée dans le tombeau *andriana* de son ancien amant. Sans aller jusque là, la plupart des familles *andriana* entretiennent des relations très étroites avec les familles *mainity* descendants des concubines (*tsindry fe*¹⁸) de leurs ancêtres qui, tout le monde en est d'accord, sont des collatéraux dont on se plaît à noter la distinction (par rapport à la grossièreté supposée caractéristique des milieux *mainity*).¹⁹ Les rapports sont bien des rapports de parenté. Les familles *mainity* alliées travaillent des terres reçues en don et leurs enfants sont admis en toute liberté dans les maisons respectives de leurs parents *andriana* non reconnus socialement comme tels. Cette situation résulte toujours du fait que, dans les campagnes les unions légales *andriana/mainity* étaient jusqu'à tout récemment impensables et sont toujours pour ceux qui passent outre difficiles à assumer. Dans les rares cas que j'ai relevé en Imerina, les *andriana* qui les avaient contractées m'ont toujours affirmé que leurs épouses appartenaient à des familles non liées à la leur et que, de toute façon ils auraient toujours respecté ce que l'on pourrait appeler l'interdit résultant de ce que l'on peut considérer comme une parenté de lait.²⁰

Les rappels précédents ont établi que les anciens merina ne se mariaient - idéalement au moins - qu'entre parents et qu'en conséquence leurs groupements de parenté étaient endogames. Une situation ordinaire qui leur faisait percevoir comme anormale le mariage exogame qui, avec toute l'incertitude que cela comporte, obligeait leurs soeurs ou leurs filles "prises par quelqu'un" (*nalain'olona*) à suivre leurs maris chez eux, "en terre étrangère" (*an-tanin'olona*). Si les mariages exogames opposés aux mariages endogames relèvent d'une seule et même catégorie, ces derniers se différencient en plusieurs sous-catégories qui, quelques soient les termes ou expressions qui les désignent, sont communes à l'ensemble des Hautes Terres centrales de Madagascar depuis les villages de peuplement merina du Lac Alaotra jusqu'au Sud du pays Betsileo; celles indiquées ci-dessous recueillies à Ambohimalemy sont merina:

Fig. 8.7: Les types de mariages merina et betsileo.

L'endogamie de parenté entre *havana* est distinguée de l'endogamie d'ancestralité (*firazanana*). Sur les hautes terres de Madagascar la notion de *havana* (que, je l'ai dit, l'on n'utilise généralement pas pour les parents proches) inclue aussi bien les parents que ceux que nous appelons les alliés. Ego considère donc comme *havana* ses ascendants, leurs germains et ses descendants directs et les membres des familles

de leurs conjoints. Lorsqu'il est nécessaire de faire une distinction il oppose les *havana amin'ny razana* (les *havana* par les ancêtres) aux *havana* par le mariage (*havana amin'ny fanambadiana*). Bien que le mot construit sur la racine *razana* (ancêtre) se traduise exactement par ancestralité, le concept de *firazanana* n'évoque actuellement comme nous l'avons vu aucune idée de parenté. Dans les milieux nobiliaires il est senti tout à la fois comme une référence identitaire autrefois politique, aujourd'hui sociale, comme une vaste catégorie intermédiaire entre les apparentés (*havana*) et les étrangers et surtout du fait d'une lointaine origine commune (*iray fihaviana*) comme une catégorie d'endogamie. Ailleurs dans l'ensemble des régions périphériques le même terme ou celui de *raza* déjà rencontré ou, au Betsileo celui de *karaza(na)* construits sur la même racine ont exactement la même connotation, que le second habituellement traduit par "genre", "espèce" renforce encore dans le sens de l'exclusivité. Dans les régions qui n'ont jamais connu de royaumes ces concepts de *firazanana*, de *raza* ou de *karazana(na)* sont des références identitaires d'ordre public plus proches des idées de nationalité ou de citoyenneté que de celle de parenté. Les *firazanana* définis à partir d'un ancêtre d'origine²¹ forment des catégories de référence données une fois pour toutes et, en quelque sorte, inférées de la résidence sur la terre ancestrale (*tanin-drazana*) dont on est originaire. Chacun sait que les relations généalogiques sont impossibles à établir. Il n'en est pas de même de la parenté de descendance ou d'alliance qui doit être retracée degré par degré et qui, n'ayant d'existence que par rapport à un individu donné Ego²² se fait et se défait au cours des étapes des vies individuelles et, qui plus est, dépend toujours de la mémoire généalogique. En Imerina et au Betsileo Ego qui connaît toujours son appartenance de *firazanana* ou, s'il est roturier, de *foko*, doit toujours réfléchir pour établir la composition de sa parenté. Généralement il connaît ses petits enfants, dans de rares cas, s'il est très âgé, les premiers de ses arrières petits enfants mais oublie à peu près invariablement les parents et les grands parents de ses grands parents. Quant aux alliés il ne peut guère citer que les familles d'orientation de son épouse, des conjoints de ses germains et des conjoints des germains de ses parents. Ce qui, à nouveau, contient sa parenté effective dans l'inévitable fourchette des cinq générations (fig.7).

En suivant l'ordre de la figure je discute de l'endogamie de condition sociale ou d'ancestralité (*firazanana*) entre *mpiray tanindrazana*, "gens "de la même terre ancestrale", de l'endogamie entre habitants (*mpiray tanàna*) d'un même village, enfin de l'endogamie patrimoniale (*lova tsy mifindra*) de proches parents et de "famille" (*tsy misara-mpianakavv*) de parents moins proches. Les résultats obtenus sont généralisables à l'ensemble des sous-ordres *andriana*, de l'ordre roturier *hova* et également de celui des *Mainty enin-dreny*. En revanche elles ne sont pas valables pour le milieu *mainty* des simples gens "*olon-tsotra*" qui au contraire évitent de se marier entre parents. Ce n'exclue pas une forte endogamie de village entre les familles non apparentées.

L'ENDOGRAMIE DE STATUT (II)

Les descendants d'Andrianamboniolona "devenus des milliers", connaissent l'histoire de leur ancêtre éponyme et ont eu l'occasion de visiter son tombeau d'Ambohitromby. Les Andrianamboniolona d'Ambohitromby, d'Ambohimalemy et de Fieferana savent qu'ils descendent d'Andriankefazaka l'ainé du deuxième lit d'Andrianamboniolona et l'étude des mariages montre qu'effectivement les mariages de *firazanana* se font entre descendants de cet ancêtre. Pour signifier qu'ils se marient entre Andrianamboniolona les gens disent simplement qu'ils épousent des *mpiray tanindrazana* ou encore qu'ils "ne traversent pas l'eau" (*tsy mita rano*, sous entendu pour aller épouser des étrangers). Ils ne disent pas qu'ils se marient à l'intérieur du *firazanana* et, étant *andriana* ne se réfèrent jamais au concept de *foko*.²³ Les données précédentes indiquent que la hiérarchie inhérente à la société

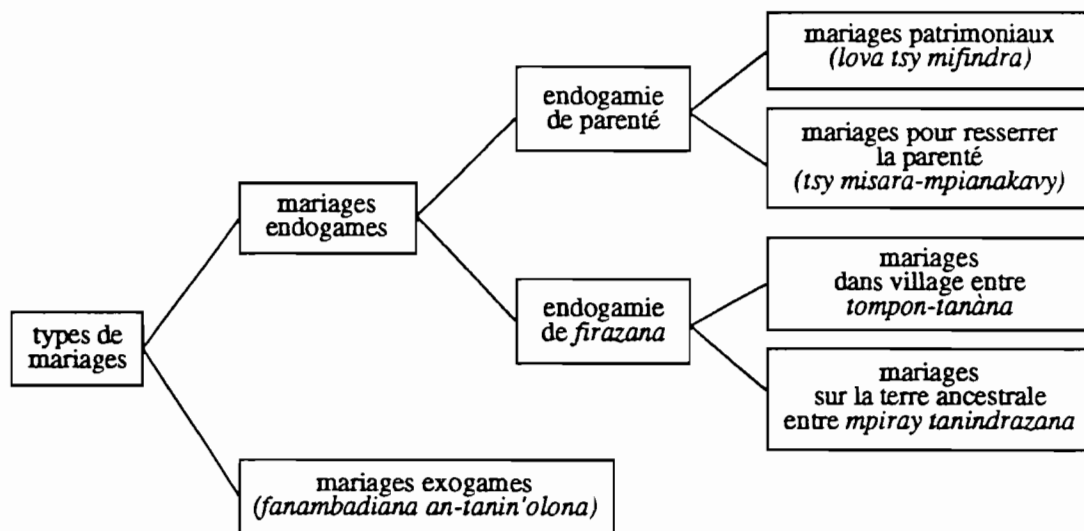


Figure 8.7: Les types de mariages merina et betsileo

malgache qui sépare au sens de distinguer radicalement les ordres sociaux se répercute à l'intérieur de ces ordres et au delà puisque par l'ordre d'ainesse elle affecte jusqu'aux groupes de germains. Si les unions entre les sous-ordres *andriana* de rang supérieur comme les Andriamasivalona voire les Andriantompokoindrindra voisins étaient acceptées, celles avec les Andriandranando et, à plus forte raison les ZanadRalambo de rang inférieur ne l'étaient pas. Les hommes Andrianamboniolona qui passaient outre pouvaient à la rigueur, à leur mort être enterrés dans leur tombeau (Andrianamboniolona) d'origine mais leurs épouses et leurs enfants n'y étaient pas admis et étaient enterrés dans les tombeaux de leurs mères. On disait dans ce cas qu'ils les "suivaient" (*manara-dreny*), une expression qui signifiait qu'il y a formariage change de sens lorsque le père et la mère sont tous deux Andrianamboniolona auquel cas, le choix est libre, encore que toujours la préférence "suit" invariablement l'*anaran-drav*. La situation était plus grave pour les femmes Andrianamboniolona; elles étaient sanctionnées et l'entrée dans leur tombeau d'origine leur étant refusé, elles ne pouvaient être enterrées que dans le tombeau de leur mari. Si leurs mariages avaient été dissous il arrivait que le refus d'accès dans leur tombeau ancestral leur étant cependant refusé, elles étaient inhumées dans des sépultures individuelles ce qui, les privant des rituels post-mortem de *famadihana*, les faisait considérer *very faty* (lit. "cadavre/dépouille perdue") bien que cela ne soit pas exactement le cas. Les mariages avec des roturiers *hova* étaient encore plus deshonorants (*manala baraka*). En vingt ans la situation s'est transformée. Aujourd'hui les mariages entre *andriana* de quelque sous-ordre que ce soit réputés "appropriés" (*mifankaheny*, cf. fig. 8.2) sont admis. Les mariages avec les roturiers *hova* sont acceptés et se produisent de plus en plus à l'extérieur du village entre des Andrianamboniolona non-résidents (*zanak'am-pielezana*) et des étrangers. En revanche les mariages avec des *olon-tsotra* restent hors de question. Lorsque, malgré tout, ils se produisent, ils entraînent le rejet des transgresseur et par conséquent le refus d'admission dans le tombeau (encore, nous l'avons vu, qu'il y ait des exceptions).

Ces pratiques sont documentées par les généalogies déjà présentées du *fianakaviambe* formé par la descendance de Rainizafinjato et de Ravelolona et par celle du groupe d'héritiers acceptant de confier une maison ancestrale du village à Esther (Rasoahanta) et son époux Rachel (Ramantsialonina: figures 7.2 et 7.3 du chapitre précédent). Je complète ces données par la généalogie des mariages de la famille de Joseph et par celle des deux bénéficiaires de l'accord.

La descendance de Rainizafinjato et de Ravelolona

Je renvoie à la généalogie de la figure 7.1 du chapitre précédent dont les données résumées dans le tableau confirment l'importance des mariages endogames dans la sous-catégorie *andriana* des Andrianamboniolona et dans l'ordre *andriana* en général. Compte tenu du degré d'instruction élevé et de la mobilité de la plupart d'entre eux, cette situation témoigne du poids des normes qu'il vaut mieux respecter (cf. dans la même figure le rejet d'Andriambololona (G-2) fils de Randrianjanoa (G-1) et les conséquences pour ses descendants revenus dans le village ancestral de leur père et par ailleurs parfaitement admis). Le tableau donne le détail des 57 unions documentées:

<i>IMERINA ET PLATEAUX</i>	55
UNIONS ENTRE <i>ANDRIANA</i>	48
sous ordre Andriamasinavalona	3
sous-ordres Andriantompokoindrindra	2
Andrianamboniolona	34
Andriandranando	3
sous-ordre ZanadRalambo	2
<i>andriana</i> sans spécification	1
UNIONS MIXTES	7
avec <i>hova</i>	4
avec roturiers (<i>olom-potsy</i> betsileo)	3
CONJOINTS NON ORIGINAIRES DES PLATEAUX:	2
côtier (Vezo, épouse)	1
européen (mari)	1

Tableau 8.1: La préférence *andriana* pour l'endogamie.

Les chiffres font ressortir la très forte préférence pour l'endogamie de catégorie d'ancestralité entre *tompon-tanàna* ou *mpiray tanindrazana* à l'intérieur du sous-ordre *andriana* des Andrianamboniolona ou, à défaut à l'intérieur de la grande catégorie des *andriana*. En revanche en dépit de la phrase-clichée du document: "*tsy misy terak'lkalahafa*": "il n'y en a pas nés de ces femmes étrangères (autres)" qui désigne les descendants du couple de grands ancêtres (*razambe*), les cas de mariages à l'intérieur du *fianakaviam-be* sont rares: un seul mariage patrimonial *lova tsy mifindra* et un mariage *tsy misara-mpianakavy* (tous deux indiqués sur la généalogie de la figure 7.1).

Les *fianakaviam-be* paternel et maternel de Joseph

Fig. 8.8: Généalogie de Joseph.

La généalogie est structurée par le remariage de Ravaoandriana la mère de Joseph Randrianasolomanana - Ego - qui après la mort prématurée du père d'Ego quitte le village pour se remarier à Ankadibe. La généalogie confirme de la même façon la forte préférence pour l'endogamie Andrianamboniolona de *mpiray tanindrazana*. J'ai indiqué les villages et/ou les tombeaux d'origine des conjoints. Je commente la figure pour ce qui concerne les tombeaux et les unions endogames, celles-ci expliquant parfois les localisations des corps.

A l'exception de Randriamadio et de son épouse tous deux Andrianamboniolona mais inhumés dans deux tombeaux distincts leurs descendants sont enterrés dans un même tombeau d'Ambohitromby avec cette précision que les dépouilles de ses fils et filles ainsi que de 2, 3, 4 et 5, sont placées sur les dalles du côté sud du tombeau, tandis que la dépouille du mari de 1 et de la mère de ce dernier sont placées sur des dalles (différentes) du côté nord. Cela s'explique par le fait que les parents de "1" et de son

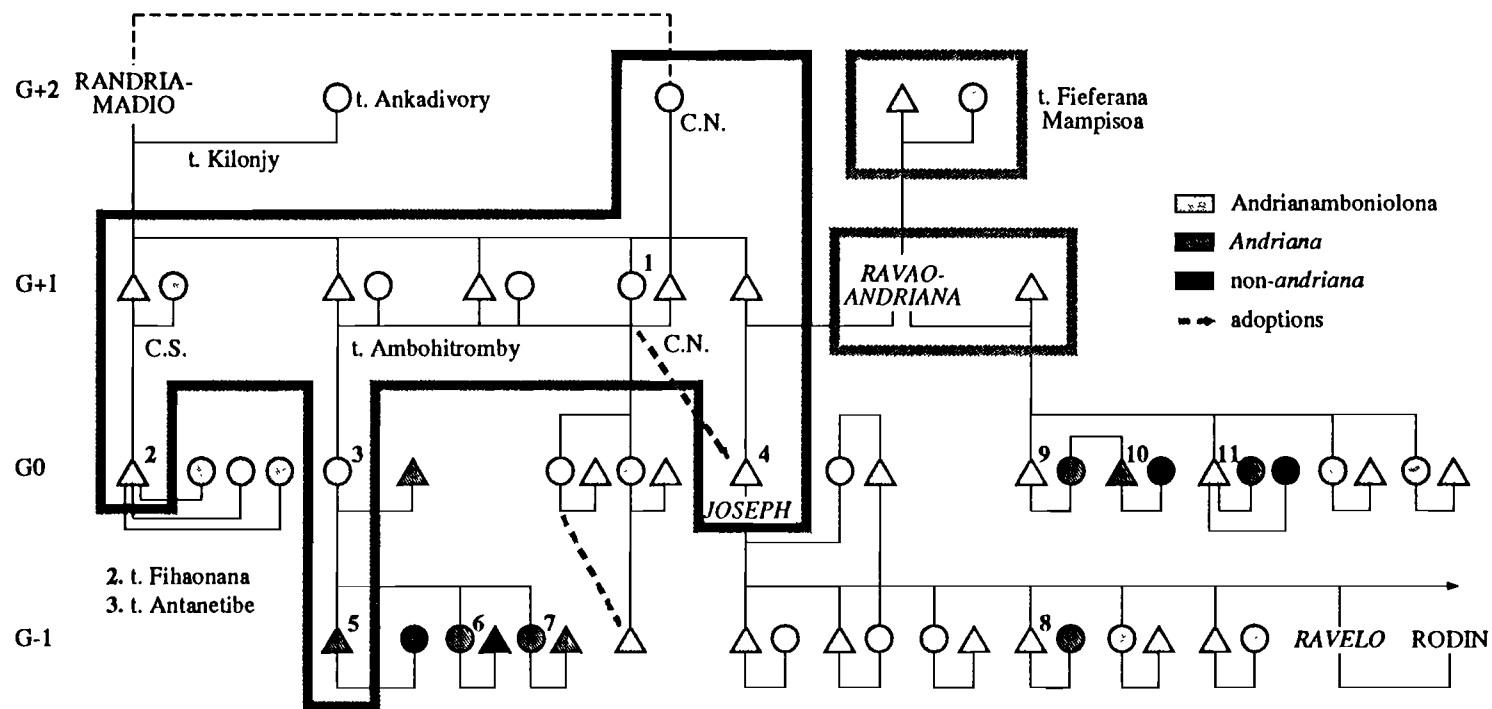


Figure 8.8: Généalogie de Joseph Randrianasolomananana

mari qui ont fait un mariage de parents *tsy misara-mpianakavy* appartenaient à deux branches - *teraky* - d'un même *fianakaviam-be* qui occupaient à l'intérieur du tombeau des côtés distincts. J'ai indiqué par des pointillés l'existence de relations généalogiques qu'Ego n'a pas su déterminer, insistant sur le fait que, *mpiray fasana*, appartenant à une même unité de tombeau, les parents ou grands parents de Randriamadio et de la mère du mari de 1 faisaient parti d'un même *fianakaviam-be* "qui n'existe plus puisqu'il n'y a plus de patrimoine commun". Il est probable que, dans l'avenir d'autres arrangements soient pris par Joseph pour lui même et pour ses nombreux descendants par ses fils et ses filles, les enfants de ces dernières pouvant se répartir entre les tombeaux de leur père et de leur mère. A ce propos l'interdiction Andrianamboniolona des mariages d'enfants de frères réels ou généalogiques et celle générale des mariages d'enfants de soeurs, fait que "1" et son mari ne peuvent être que des enfants de *mpianadahy*, de frère et de soeur.

"2" fils du fils aîné de Randriamadio a successivement épousé trois Andrianamboniolona, la première également *tompon-tanàna* d'Ambohimalemy appartenant à un autre *fianakaviam-be*, n'était pas une parente, la seconde était de Fihaonana, la troisième d'Antanetibe. Aucune n'est enterrée avec lui, la première parce que chacun savait que "2" encore jeune au moment de sa mort allait se remarier, la seconde et après elle la troisième parce qu'elles étaient sans enfants. Bien que cela ne soit pas obligatoire une mère sans enfant retourne chez elle. En revanche la mère d'une épouse fille unique pré-décédée peut être enterrée avec celle-ci dans le tombeau de son gendre. Si, ce qui est attesté par d'autres cas, la première épouse de "2" avait été enterrée dans le tombeau de ce dernier, le principe *tsy mifampirafy am-pasana*: "la polygamie de se pratique pas dans les tombeaux" il aurait été interdit d'y inhumer ses autres épouses, sauf - j'ai rencontré deux cas de ce genre - s'il s'était agit de soeurs - de polygynie sororale - la seconde épousée après la mort de la première qui étant "une seule personne" peuvent tout naturellement être enterrées dans le même tombeau.

Le cas de "5" fils de "3" fait transition entre les placements dans les tombeaux et les alliances et illustre la fixation sur le statut nobiliaire même lorsqu'il est douteux ce qui est le cas du mari de "3" et de celui de sa fille "7". Le premier a été décrit comme "métisse" *andriana amin'ny rainy*, (*andriana* du côté de son père, non *andriana* du côté de sa mère), quant au mari de "4" originaire d'Ambatomena à la limite du pays Bezanozano il appartiendrait à un *fianakaviam-be* de descendants de fournisseurs de miel aux anciens souverains d'Imerina et pour cette raisons considérés comme *andriana*, à preuve, ils ont droit à la formule de salutation nobiliaire: "*Tsara va Tompoko*". L'épouse de "8" *andriana* Andriandranando de même que celle de "9". J'ai figuré "10", le frère de cette dernière, et son épouse qui "femme du frère de la femme" c'est à dire soeur, m'avait d'abord été présentée comme un soeur biologique de "9" alors qu'il s'agit d'une roturière *hova*. "11" est marié d'abord à une *andriana* ZanadRalambo du dernier sous ordre *andriana*, un type de mariage assez rare, les ZanadRalambo étant fortement endogames²⁴ puis avec une *hova* comme le mari de "6". L'épouse *betsileo* de "5" dont il a eu des enfants est toujours vivante à Fianarantsoa. On sait d'ores et déjà qu'à sa mort elle rejoindra le tombeau de ses parents. Quant aux enfants ? "*Asa*": " On ne sait pas". La majorité des unions restent des unions entre Andrianamboniolona de type patrimonial (le deuxième fils d'Ego avec la fille du frère de sa mère), du village (Ravelo et Rodin que nous connaissons) pour les autres *mpiray tanindrazana* c'est à dire de catégorie nobiliaire.

J'ai indiqué les adoptions qui dans le cas d'Ego ont été motivée par la mort prématurée de son père et par le remariage de sa mère à Ankadibe. Comme les adoptions des germains Bernardin et Rauné, l'adoption d'Ego par un frère de son père sans enfants a faire de la lignée locale d'Ego, la lignée pivot de son *fianakaviam-be*. Le tableau répertorie les caractéristiques des 33 unions relevées:

UNIONS	ENTRE <i>ANDRIANA</i>			<i>AVEC NON ANDRIANA</i>	TOT
	<i>A.OLONA</i>	AUTRES <i>ANDRIANA</i>	TOTAL <i>ANDRIANA</i>		
G+1/G+2	9	0	(9)	0	9
G 0	9	3	(12)	2	14
G-1	4	2	(6)	4	10
total	22	5	(27)	6	33

Tableau 8.2: Répartition des statuts des conjoints.

J'ai classé les deux cas ambigus des générations (G0) et (G-1) avec les *andriana*. A la génération (G-1) trois des quatre conjoints roturiers sont du Vakinankaratra et du Betsileo. La lecture totalisant verticale qui n'a pas beaucoup de sens fait tout de même ressortir que cinq sixième des unions restent des unions entre *andriana*.

Le *fianakaviam-be* d'Esther et de Rachel

Je renvoie à la généalogie de la figure 7.4. La présentation du *fianakaviam-be* auquel appartiennent les deux conjoints de statut différent Esther Rasoahanta étant Andrianamboniolona et Rachel Ramantsialonina Andriandranando permet de disputer de leur cas personnel qui témoigne de la nette évolution de l'idée d'endogamie de statut survenue entre 1970 et 1990. La généalogie réduite ne note pas les mariages multiples avec notamment des conjoints appartenant à d'autres *fianakaviam-be* du village, pour ne citer qu'un seul exemple Razaname était mariée à la soeur de (Ravololonanahary) la mère de Bernardin et Rauné des deux figures précédentes.

La lignée (*teraky*) définie par rapport à Randriamanantena à laquelle appartient Rachel Ramanantsialona (que je considère comme Ego) offre plusieurs exemples de mariages considérés à l'époque où ils se sont produits comme des mésalliances.. Razanabelo la mère d'Ego et sa cadette Razanamiandry ont contre l'avis de leurs parents épousés des Andriandranando considérés d'un rang inférieur au leur. A leur mort, l'entrée dans le tombeau ancestral de leur père (où ont été enterrés leur soeur aînée et leur frère cadet) leur a été refusé et elles ont été inhumées dans les tombeaux Andriandranando de leurs maris (respectivement à Tsarahasina et à Ambohibe).

Il m'a été souvent soutenu à Ambohimalemy et ailleurs que l'endogamie *andriana* était détruite irrémédiablement par la première entorse. Cela qui ne peut être vérifié pour Razanamiandry qui n'a eu qu'un fils mort adolescent l'est dans le cas de sa soeur Razanabelo mère d'Ego. Alors que les lignées de l'aînée et du jeune frère de Razanabelo qui ont épousé des Andrianamboniolona restent largement Andrianamboniolona, celle de Razanabelo éclate littéralement. Ego est le seul à épouser d'un mariage *tsy misara-mpianakavy* Esther Rasoahanta une Andrianamboniolona. Il s'agit d'ailleurs en dépit des âges chronologiques correspondants d'un mariage oblique entre parents appartenant à des générations différentes dont les gens n'étaient pas conscients. Deux soeurs ont épousé des *hova* et la dernière soeur et le dernier frère ont épousé des *andriana* Andriamasinavalona de statut élevé d'ailleurs apparentés. Il est possible que ces mariages non endogames diversifiés correspondent à une évolution d'autant que dans ces cas les critères religieux semblent avoir joué davantage que l'endogamie de *firazanana*. Dans les années 70 l'un des ses beaux-frères hova d'Ego Pasteur protestant qui présidait à toutes les réunions familiales était la personnalité la plus influente de la famille. L'endogamie de sous-ordre *andriana* craque complètement à la génération suivante et neuf des

zanak'ampielezana non résidents épousent des *hova* sur le critère d'une similitude des niveaux d'instruction secondaires ou universitaires.

La lignée issue de la soeur aînée Rasoarivony présente l'exemple des mariages de ses deux fils et de sa fille avec les deux filles et le fils de Raketaka une parente par l'ancestralité (*havana amin'ny razana*) sans plus de précision. Outre que ces unions de germains sont des unions *tsy misara-mpianakavy* elles sont également dites *mifampidi-droa* (*miditra*: rentrer) ou *mifandrav roa*: à double entrée, "se rejoignant par les deux bouts" qui coalescent les lignées des deux collatérales en une seule lignée et font des enfants issus de ces unions un seul groupe de co-héritiers.

L'évolution des idées regardant l'endogamie de statut autant que les mariages patrimoniaux de premiers et seconds cousins sur lesquels je reviens plus bas est très forte mais, en se plaçant dans une durée plus longue la rupture d'avec l'ancienne endogamie stricte sensible dans la généalogie de la figure 7.1 au niveau de la génération (G-2) des petits-enfants de Rainizafinjato remonte aux années 20 et avec une considérable accélération après les années 70:

"*Taloha tsy maintsy samy Andrianamboniolona no mivady, rahoatra ka nanambady hova, na Tsimahafotsy, na mainty, ny andriana dia izay no lazaina fa hoe nandrorona. Fa izao fotoana izao dia mahazo mifangaro, mifampivady ny andriana, ka vitsy sisa no tena Andrianamboniolona .. Satria izao fotoana izao mahazo mifanambady samy andriana na dia tsy mitovy karazana aza*".

"Autrefois il fallait que l'on soit Andrianamboniolona pour se marier et si les *andriana* épousaient des *hova*, ou des Tsimahafotsy (une grande catégorie ou *foko hova*) ou des noirs, c'est cela qui faisait baisser/perdre (*nandrorona*) le statut. Mais maintenant les *andriana* peuvent se mélanger, s'entremarier, et peu nombreux sont ceux qui restent de véritables Andrianamboniolona... Parce que maintenant les *andriana* peuvent se marier entre eux même s'ils n'appartiennent pas aux mêmes sous-ordres (*karazana*, ici au sens d'ancestralité et d'espèce)"

Il m'a été souvent soutenu à Ambohimalemy et ailleurs que l'endogamie *andriana* était détruite irrémédiablement par la première entorse. Cette opinion qui ne peut être vérifiée pour Razanamiandry qui n'a eu qu'un fils mort adolescent mais qui l'est pour soeur Razanabelo mère d'Ego me semble fondée.

Alors que les lignées de l'aînée et du jeune frère de Razanabelo qui ont épousé des Andrianamboniolona restent largement Andrianamboniolona, celle de Razanabelo éclate littéralement. Ego est le seul à épouser d'un mariage *tsy misara-mpianakavy* Esther Rasoahanta une Andrianamboniolona. Il s'agit d'ailleurs en dépit des âges chronologiques correspondants d'un mariage oblique entre parents appartenant à des générations différentes dont les gens n'étaient pas conscients. Deux soeurs ont épousé des *hova* et la dernière soeur et le dernier frère ont épousé des *andriana* Andriamasinavalona de statut élevé d'ailleurs apparentés. Il est possible que ces mariages non endogames diversifiés correspondent à une évolution d'autant que dans ces cas les critères religieux semblent avoir joué davantage que l'endogamie de *firazanana*. Dans les années 70 l'un des ses beaux-frères *hova* d'Ego Pasteur protestant qui présidait à toutes les réunions familiales était la personnalité la plus influente de la famille. L'endogamie de sous-ordre *andriana* craque complètement à la génération suivante et neuf des *zanak'ampielezana* non résidents épousent des *hova* sur le critère d'une similitude des niveaux d'instruction secondaires ou universitaires.

La lignée issue de la soeur aînée Rasoarivony présente l'exemple des mariages de ses deux fils et de sa fille avec les deux filles et le fils de Raketaka une parente par l'ancestralité (*havana amin'ny razana*) sans plus de précision. Outre que ces unions de germains sont des unions *tsy misara-mpianakavy* elles sont également dites *mifampidi-droa* (*miditra*: rentrer) ou *mifandrav roa*: à double entrée, "se rejoignant

par les deux bouts" qui coalescent les lignées des deux collatérales en une seule lignée et font des enfants issus de ces unions un seul groupe de co-héritiers.

Bien que de son vivant Rachel ait assuré la continuité de la terre ancestrale et de l'*anaran-drav* Andrianamboniolona de sa mère, à sa mort en 1988 il a rejoint son père dans le tombeau ancestral Andriandranando de son village d'origine de Tsarahasina.²⁵ Ainsi contrairement à l'adage "vivants une seule maison, morts un seul tombeau" un couple qui, du vivant des époux a toujours été regardé comme exemplaire se trouvait séparé par la mort et aussi - un temps du moins - par la volonté d'Esther.²⁶

En 1970, Esther avait nettement manifesté sa volonté (*hafatra*) de reposer après sa mort auprès de sa mère dans le tombeau monumental à quelques mètres de sa maison qu'elle utilisait fréquemment pour faire sécher le riz ou les cerises de café arabica qu'elle récoltait. Sachant bien que son mari serait enterré chez lui dans un tombeau Andriandranando de son village tout proche de Betsizaraina. En 1991 changement Esther décide d'être d'abord placée dans le tombeau maternel auprès de sa mère, avant, plus tard de rejoindre son mari. Je reproduis les recommandations données à ses filles qui, Andriandranando seront elles mêmes inhumées chez leur père:

"rehefa maty aho, eto amin'ny reniko no alevina fa any aori(a)na azonareo alaina aho rehefa mamadika ianareo. Dia rehefa manao famadihan-drazana vao afindra any amin'ny vadiko.. ary akambana lamba iray." : "Elle a recommandé: "lorsque je mourrai, inhumez moi avec ma mère, mais par la suite, lorsque vous ferez un *famadihana* vous pourrez me prendre et m'amener avec mon mari... et m'envelopper (avec lui) dans un seul linceul."

Les parents qui ne sont pas censés pleurer lors des *famadihana* qui sont des *lanonana* des fêtes joyeuses pleurent dans de tels cas. Leur fille ou parente est partie deux fois - *nandao* ou *nandeha indroa*²⁷ - une première fois le jour de son mariage, une seconde lorsque sa dépouille est transférée du tombeau de ses parents dans celui de son mari.

L'ENDOGAMIE DE VILLAGE

En 1970 G.R avait conclu une discussion à propos de l'endogamie en disant:

"Taloha, ny antony tsy ampiraisana firazanana samihafa, dia ny mba tsy ampihena ny fitiavan-tanindrazana": "Autrefois, la raison ne ne pas s'unir à des *firazanana* différents, c'était pour ne pas amoindrir l'amour pour la terre ancestrale"

Dans toute l'île les noyaux d'aggrégation des villages sont formés de gens doublement originaires du lieu par leur père et par leur mère, ce qu'explique R.R pour Ambohimalemy:

"Izaho avy eto.. ny vadiko koa avy eto.. izahay, ny zanakay indrindra dia azo lazaina fa tena tompo-tanàna mihitsy na lafin-drav na lafin-dreny.. misy indrindra amin'ny fanambadiana andriana.." "Je viens d'ici.. ma femme aussi vient d'ici.. nous, nos enfants surtout on peut dire (d'eux) qu'ils sont de véritables originaires du village, que ce soit du côté du père ou du côté de la mère.. il y en a beaucoup comme ça dans les mariages *andriana*.."

Dans les villages les résidents doublement originaires par leur père et leur mère comme Rodin et avant lui son père Rauné ou encore son beau père Joseph contrôlent une grande partie des terres du village pour leur propre compte et pour le compte de

leurs parents non-résidents. Dans de nombreux cas leur patrimoine est d'autant plus conséquent qu'ils ont été comme Rauné et Joseph adoptés par des germains sans enfants de leurs parents. Avec des différences de fortune il en est de même des *mainty* mariés dans le village tel l'ancien Maire Rural Rabe décédé dans les années 80 qui, le l'ai dit occupait l'une des belles maisons du village construite sur une terre par définition *andriana* qui avait été offerte en *tolotra* à la mère de son père. Le problème pour les *mainty* est de conserver leur patrimoine ce qui semble toujours difficile. Ainsi à la mort de Rabe, ses germains se sont entendus avec sa veuve et ses enfants pour vendre la maison et la terre sur laquelle elle était construite et en partager l'argent. L'acheteur étant un *andriana* du village la terre redevenait *andriana*. Un tiers des maisonnées d'Ambohimalemy (six maisonnées *andriana* et quatre *mainty* (cf. schéma de la figure 8.7) sont formés de conjoints l'un et l'autre originaire du village. Cette proportion qui, faute d'une enquête systématique, me paraît sous estimée correspond pourtant aux évaluations spontanées des interlocuteurs et aux proportions de la plupart des villages d'agriculteurs non seulement des hautes terres merina et betsileo mais bien de l'ensemble des villages de riziculteurs (cf. les mariages antandroy notamment fig. 9.5 et betsimisaraka "à l'intérieur du village"). Il s'agit d'un phénomène structural avec partout les habitants doublement originaires des villages où ils résident formant les noyaux d'aggrégation auxquels d'une manière ou d'une autre se rattachent les autres habitants. La notion française d'originaire est vague, compte tenu des enjeux la conception malgache est beaucoup plus précise éliminant par toute une série de distinction une grande partie des co-résidents (*mpiara-monina*) distingués selon qu'ils "viennent d'ici": *avy ao* ou ne viennent pas d'ici, auquel cas ils sont, de la même façon qu'en pays betsimisaraka, considérés comme des étrangers *vahiny* ou de nouveaux venus *mpihavy*. Les habitants *avy ao*, venant d'ici, se divisent eux mêmes en *tompon-tany* (maîtres de la terre) que l'on peut traduire par habitants de souche, et en *zana-tany* (lit. "enfants de la terre"). Les *zana-tany* natifs du lieu où ils résident ne sont pas pour autant des *tompon-tany*. Cet accord général sur l'idée que les vrais originaires sont les *tompon-tany* introduit immédiatement une redoutable distinction entre les *andriana* et les *mainty* fondée sur le concept de terre ancestrale ou de *tanindrazana*, qui dans cette logique éliminerait ces derniers regardés dans les meilleurs des cas comme des *zana-tany* mais jamais comme des habitants de souche, la souche (*fototra*) ne pouvant qu'être *andriana*. Les explications éliptiques et malaisées à traduire sur ce que sont les *zana-tany* permettent d'explorer plus avant les conceptions merina:

"Ny originaires dia ny olona tsy misy avakavaka avy ao amin'ny faritany iray ohatra Ambohitromby... Eto misy olona isan-karazana izay avy amin'ny faritany samihafa teo aloha nefa noho ny antony samihafa dia tonga eto Ambohitromby ireo olona ireo nonina nandritra ny fotoana maro teo dia nanjary manana tany na fasana teo amin'io toerana io dia nanjary mila ravin'ahitra eo koa dia raikitra ho zanaka io faritany izany hoe *zana-tany*."

"Les originaires sont les gens entre lesquels il n'y a pas de distinctions qui 'viennent d'ici' (*avy ao*) par exemple d'Ambohitromby. Ici (à Ambohitromby) il y a des gens de toute origine (*karazanana*: espèce/catégorie) qui pour des raisons différentes sont arrivés à Ambohitromby et s'y sont installés très longtemps jusqu'à y posséder des terres ou un tombeau et d'y faire leur vie (dans le sens de la gagner). Aussi ils ont été acceptés comme fils de la terre."

La notion neutre de *faritany* qui désigne un territoire individualisé quelconque²⁸ est implicitement opposée à celle de terre des ancêtres: *tanin-drazana*. En employant le mot *avakavaka* (discriminer, distinguer comme différents), l'interlocuteur veut dire que la qualité de *tompon-tany* qui confère un plein statut ou, si l'on préfère une citoyenneté de premier rang, se suffit à elle même sans qu'il soit nécessaire d'y ajouter d'autres qualifications. Les *tompon-tany* résidents vivent par définition sur la terre de leurs ancêtres. Cela n'est pas le cas des *zana-tany* enfants d'étrangers venus

d'ailleurs qui se sont installés sur la terre ancestrale des *tompon-tany*. Pour eux la terre où ils sont nés mais dont ils ne sont pas originaires est une terre quelconque: un *faritany* mais pas une terre ancestrale *tanin-drazana*. Cela est facile à comprendre: ce sont les tombeaux des ancêtres qui transforment les terres qui les abritent en terres ancestrales de leurs descendants ou, pour employer l'expression utilisée lors des rituels de *famadihana*, en *zana-drazana*, ce qui explique que les notions de *tompon-tany*, de *zana-drazana* et de *tanin-drazana* coïncident, les *tompon-tany* étant en même temps, parce qu'ils sont originaires ou habitants de souche du lieu où ils résident *tompon-tanin-drazana*. Ce qui tout simplement n'est pas le cas des *zana-drazana* qui jusqu'au jour où ils construisent leur propre tombeau on le leur ailleurs. D'ailleurs ajoutait R.G, cela ne suffit pas et leurs tombeaux ne seront jamais construits au centre (coeur: *fo*) du *tanin-drazana*. Ce qui est toujours le cas des tombeaux des *olon-tsotra* édifiés sur les pentes, visiblement au dessous de ceux des *andriana*.

En résumé, tout au moins dans les années 70, le problème était effectivement celui des *olon-tsotra* et non des *zana-tany* nés sur place mais dont les parents étaient venus d'ailleurs. Pour les *andriana*, la grosse incertitude était le point de savoir si les descendants des esclaves de leurs ancêtres dont les tombeaux étaient construits sur la même terre devaient, comme ils l'affirmaient eux mêmes être, à l'égal des *andriana* et pour les mêmes raisons considérés comme de "vrais" (à nouveau *tena*) *tompon-tany* et, qui plus est, par la même occasion comme des *tompon-tanin-drazana*. En 1990-1991 à Ambohimalemy et dans d'autres villages *andriana* et également plus au nord vers Ilafy et Sabotsy Namehana *hova*, si tous les interlocuteurs non *mainity* s'accordaient à les distinguer des simples natifs *zana-tany* en leur reconnaissant la qualité de *tompon-tanàna*: originaires des villages où ils résidaient, voire de *tompon-tany*, certains hésitaient encore à leur reconnaître la qualité de *tompon-tanin-drazana* dissociant en les discriminant (*miavaka*) les deux attributs d'un même concept. Pour les besoins de la vie de tous les jours ces discriminations sont dépassées dans la notion de co-résidents: *mpiara-monina* ou, dans celle un peu plus large de *tany ama-monina* englobant tous les habitants d'un même terroir ou, dans les villes, d'un même quartier.

LES MARIAGES ENDOGAMES PATRIMONIAUX ET DE RESSERREMENT DE LA PARENTE

Les mariages des membres d'un même *fianakaviam-be* ressortissent des catégories (*lova tsy mifindra*) s'il s'agit de proches parents co-héritiers (*mpiara-mandova*) sur une même héritage ou *tsy misara-mpianakavy*, s'il s'agit de parents plus éloignés. Les deux types de mariages peuvent également être des mariages entre habitants de souche (*tompon-tanàna*) des mêmes villages mais seuls les mariages *tsy misara-mpianakavy* peuvent être des mariages entre *mpiray tanindrazana* des villages différents ou des mêmes villages à la double condition qu'ils appartiennent à des familles - *fianakaviana* - différentes et qu'ils soient membres potentiels (*mpiray fasana*) de différentes unités de tombeaux. Les mariage patrimoniaux *lova tsy mifindra* sont exclusivement ceux des co-héritiers et/ou - je renvoie au chapitre précédent - aux enfants de germains *iray tam-po* liés comme leurs parents par le sang (*afatotry ny ra*) en même temps co-héritiers sur un même patrimoine:

"Ny iray tam-po sy ny zanany avy mbola mpiara-mandova, avy eo efa voazara": "Les germains et (tous) leurs enfants sont encore des co-héritiers, ensuite c'est (l'héritage) divisé"

Les gens hésitent davantage en ce qui concerne les mariages des petits enfants de germains qui, contrairement aux enfants de germains qui sont toujours des mariages patrimoniaux sont considérés comme *lova tsy mifindra* s'ils se produisent dans les

mêmes *fianakaviam-be* et comme des unions *tsy misara-mpianakavy* si les conjoints appartiennent à des *fianakaviam-be* différents. Les pratiques et les avis diffèrent, mais - ce qui est moins connu - les personnes intéressées à ce genre de question s'accordent toutes pour considérer comme *lova tsy minfindra* les mariages de petits enfants de soeurs (les mariages d'enfants de soeurs, on le sait sont strictement interdites en dehors des anciens ordres royaux encore que, j'y reviens, ce ne soit pas certain). L'explication est que seule la nécessité d'un mariage patrimonial peut justifier ce type d'union assimilé à un inceste (j'y reviens également dans un instant). Au delà des petits enfants *zafy* il n'est plus possible de parler de *lova tsy minfindra* et les unions entre parents plus éloignées entre dans la catégorie des mariages *tsy misara-pianakavy* qui ne séparent pas les apparentés. Fait tout aussi intéressant sans revenir sur les petits enfants *zafy* de germains, seules les unions de leurs arrières (*zafy kely* ou *zafiafy*) et arrières arrières petits enfants (*zafindohalika*), entrent dans la catégories des unions *tsy misara-pianakavy*, au delà il n'en est plus question, la limite de la parenté étant de toute façon atteinte. (cf. la parenté proche et éloignée du chapitre précédent).

La théorie Andrianamboniolona de la procréation et le renoncement aux mariages *lova tsy minfindra*

Les mariages patrimoniaux de proches parents encore très largement pratiqués en Imerina et ailleurs au début du siècle et dans plusieurs régions jusqu'aux années 50 sont en très nette diminution dans les milieux *andriana* ou *hova* éduqués, (la question ne se posant guère pour les *mainity* qui généralement les refusent). Cette désaffection très marquée à Ambohimalemy m'oblige à une digression sur la théorie de procréation des Andrianamboniolona et à leurs vues sur les mariages d'enfants de soeurs qu'ils auraient admis. Les informations recueillies en 1970 auprès de quatre informateurs différents et, qui plus est, auprès d'un Andrianamboniolona originaire de Fieferana fixé à Tananarive, ont vingt ans plus tard mis mal à l'aise un ancien interlocuteur retrouvé et ont été niés par le frère cadet d'un autre décédé depuis. La position Andrianamboniolona²⁹ affirmant que les mariages d'enfants de soeurs étaient autorisés alors que les mariages d'enfants de frères ne l'étaient pas, encore soutenue lors de mon séjour de 1969-70, a le mérite d'être en accord avec la théorie de la procréation selon laquelle le père est le *loharano nipoirana*: la source dont on sort (racine *poitra*:³⁰ idée d'apparaître, de jaillir, de sourdre) et la mère le *kitapo nifonosana*: le sac qui sert à envelopper l'embryon. Une théorie de procréation très répandue on l'a vu dans l'ensemble de Madagascar, depuis l'extrême sud antandroy et mahafaly jusqu'au pays masikoro et au delà toute la côte ouest sakalava mais également en pays betsimisaraka sur la côte centre et nord est où la matrice de la mère n'est que le *tragnon-jaza*, le réceptacle où se développe le foetus. Cette conception s'accorde mal avec cette autre idée très répandue dans les milieux merina - et particulièrement ce qui ne tient pas au hasard dans les milieux noirs originaires des régions périphériques, selon laquelle la vitalité liée aux femmes est transmise par le sang de la mère. A l'inverse et, tout à fait logiquement dans leur perspective, les Andrianamboniolona pensent que le sang est transmis en totalité ou en grande partie (exactement les deux tiers !) par les hommes ce qui explique que, dans tous les cas le sang de l'homme est fort: *mahery ny ran'ny lehilahy* et que, dans le mariage, le père soit le plus fort: *ny ray no mahery kokoa*.³¹ Partant de là, après avoir expliqué que les unions d'enfants de frères étaient regardées comme extrêmement incestueuses - le mot utilisé étant *mifotitra* déjà rencontré - il m'a été expliqué que:

"ny zanak'olona mianadahy iray tam-po, ny zanak'olona mirahavavy iray tam-po mahazo mivady fa ny zanak'olona mirahaly tsy mahazo (mivady)": "les enfants de frères et soeurs germains, les enfants de soeurs germaines peuvent se marier mais les enfants de frères germains ne le peuvent pas".

Une affirmation qui la première fois que je l'entendais m'est venue comme un grand choc. C'est également en partant de cette idée de sang partagé par les enfants de frères que mes interlocuteurs ont rationalisé l'abandon actuel de la pratique des mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra*:

"Ny zanak'olona mirahaly iray tam-po tsy mahazo mivady.. misy antony.. satria mahery ny ran'ny lehilahy...ohatra ny vadin'ny anabavinao lehilahy hafa.. ilay lehilahy hafa no mahary ny zaza.. Ny mirahavavy koa, sahala ihany, ny vadiny no mahary ny zaza.. fa ny zanak'olona mirahalay iray tam-po dia iraisana ny ra manjary sampona, na tsy vanombanona mihitsy.. misy kilema, mahatsiravina mihitsy.. Izany no mahatonga ny olona tsy ampivady mpihavana intsony amin'izao fotoana izao..."

"(Que) les enfants de frères germains ne puissent pas se marier.. il y a une raison.. c'est parce que le sang de l'homme est fort.. par exemple, le mari de ta soeur est quelqu'un d'autre (ici pas un germain).. c'est lui qui (pro)créé (*mahary*) l'enfant.. Les soeurs c'est pareil, ce sont leurs maris (sous entendu qui n'ont pas le même sang) qui procréent les enfants mais les enfants de frères qui ont le même sang deviennent anormaux (*sampona*).. ils ont des tares (*kilema*) c'est vraiment effrayant.. C'est pour cela que, maintenant, les gens n'épousent plus des parents.."

Le mot *sampona* que j'ai traduit par anormal est beaucoup plus fort. Monstre, monstruosité, serait une traduction plus juste. J'ai reproduit ce passage venant en conclusion d'une conversation tenue avec plusieurs personnes que j'ai reprise les jours suivants. A deux occasions mes interlocuteurs éleveurs de porcs m'expliquant les conséquences désastreuses sur les portées des croisements non renouvelés pensaient à l'évidence aux nombreux cas d'anormalité dans les familles *andriana* du village et Romuald n'avait pas hésité à faire le rapprochement. Ces idées expliquent l'ancienne interdiction Andrianamboniolona des unions entre enfants de frères (*zanak'olo mirahalavy*) étaient autrefois interdits dont le premier cas attesté et dont chacun se souvient qui remonte au siècle dernier est l'évidence d'inspiration extérieure à la fois *andriana* de rang supérieur et chrétienne:

Fig. 8.9: Le premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux.

"Le Prince maître de la source" de l'ordre *andriana* des Andriamasinavalona avait été installé à Ambohitrombi(havana) comme commandeur par Radama I (1810-1828) ou Ranavalona I (1828-1861). Il épousa deux femmes Andrianamboniolona dont il eut sept ou huit enfants. C'est le fils puîné (Andrianaivoravelona) de son second mariage qui alors qu'il était Pasteur de la reine Ranavalona II (1868-1883) avait osé (*sahy*) marier sa fille au fils de son frère. Deux dates extrêmes portée sur son tombeau d'Ambohitromby: Janvier 1835 (le jour n'est plus lisible) et 1er Août 1897 situent plus précisément l'époque. Effectivement, à cette exception près, les mariages *lova tsy mifindra* relevés sont des mariages d'enfants de frères et soeurs. Je n'ai trouvé aucun cas de mariages d'enfants de soeurs, le seul affirmé s'est révélé être un mariage oblique d'un homme avec la fille de sa soeur. Andrianaivoravelona est aujourd'hui considéré comme Andrianamboniolona et non pas, comme son père, Andriamasinavalona. C'est à cette occasion qu'il m'avait été soutenu que Andriamasinavalona était plutôt un titre qu'une appartenance de *firazanana*, ce qui n'est pas inexact, les Andriamasinavalona étant des fonctionnaires royaux installés auprès des *firazanana* ou *foko* qu'ils contrôlaient.

Sans que je puisse en dire davantage, la théorie Andrianamboniolona de la procréation et les idées de transmission de sang et de statut me semblent intégrées

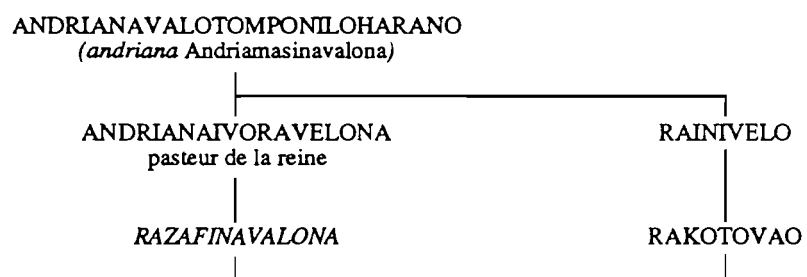


Figure 8.9: Le premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux

dans le paradigme de l'*anaran-drav* et concourir à expliquer la formule: "*ny anaran-drav ihany no mizaka ny zo*" selon laquelle régissant l'honneur personnel l'*anaran-drav* dont le père détermine le statut et l'identité personnelle de ses enfants. Les Andrianamboniolona reconnaissent que ces idées qui sont les leurs, sont celles des *andriana tsotra*: des simples *andriana*, alors que dans les ordres princiers Zanak'andriana et Zazamarolahy le statut est indifféremment transmis par les hommes ou par les femmes: "*mahery daholo na ny avy amin'ny vavy, na ny avy amin'ny lahy*": "tout est fort que ce soit ce qui vient de la femme, que ce soit ce qui vient de l'homme". A la question: "y a-t-il une relation avec les mariages d'enfants de germains ?" Les réponses données ont été claires: "Oui" parce qu'il s'agissait de *fanjakana tsy arindra*, du devenir du royaume tout était possible les mariages d'enfants de frères et soeurs, d'enfants de frères et d'enfants de soeurs.. A la deuxième question: "y a-t-il une relation avec la théorie du sang ? La réponse a toujours été une variante de "*asa !*": "Comment savoir ? " Deux informations recueillies par Sophie Blanchy (communication personnelle) auprès d'un Andrianamboniolona d'Ambositromby confirment les données de ce chapitre et du chapitre précédent:

"Tsy mety mihi(n)tsy ny mifanambady zanaky ny mpirahalaly sy mpirahavavy fa ny zanak'olo-mianadahy no mety mivady

"Il n'est vraiment pas possible/permis de marier les enfants de frères ou de soeurs mais les enfants de frères et soeurs peuvent se marier.

Ny mirahavavy raha miteraka.. marina fa tsy mitovy ra intsony (ny zanany) .. fa ho anay ny mirahavavy dia noheverina ho olona iray...dia izay no nahatonga ilay hoe 'kibo tsy omby' ka tsy azon'ireo atao mihintsy ny mampivady ny zanany satria noheverina ho olona iray

Les soeurs lorsqu'elles enfantent.. c'est vrai que le sang (de leurs enfants) n'est plus pareil.. mais pour nous les soeurs ne sont qu'une seule personne.. et de là vient l'expression qui ne tient pas dans un seul ventre' c'est pourquoi on ne peut vraiment pas marier leurs enfants parce que l'on pense qu'ils ne sont qu'une personne

Sahala amin'izany koa ny zanaka olo-mirahalaly amin'izay moa dia mazava hoe ra iray na samifaha ny reniny.. fa rehefa mpirahalaly dia mitovy ra.. no maika fady kokoa aza.. olona iray koa izireo "

C'est la même chose pour les enfants de frères, il est tout à fait clair qu'ils ont le même sang même s'ils ont des mères différentes.. car lorsqu'on est frère, on a le même sang, et il est encore plus interdit de les marier.. ils sont aussi la même personne."

Mais à la différence des soeurs, ils partagent le même sang ce qui justifiait l'interdiction absolue d'autrefois. L'expression "*tsy omby kibo*": "qui ne tient pas dans un seul ventre" se dit des enfants de soeurs dont les matrices sont considérées comme ne constituant qu'une seule unité. L'expression *kibo raiky* ou dans les dialectes de l'ouest et du sud *troky raiky*: "un seul ventre" désigne - généralement - les enfants de soeurs et cette mention du ventre est d'autant plus intéressante que dans les conceptions malgaches, le ventre est le siège de l'émotivité, d'où encore l'expression (merina) de *mifanapa-tsinay* qui se dit des enfants nés de la même mère censés se partager ses intestins. Ce qui rejoint le début du chapitre avec la distinction de la parenté de *fiavanana* par la mère et la parenté de droit et de devoirs de l'*anaran-drav*. A ces interdits de parenté viennent s'ajouter les interdits résultant des alliances des parents. Comme dans la plupart des régions de Madagascar le mariage d'Ego masculin avec l'épouse du frère de la femme ou, réciproquement pour Ego féminin, avec le mari de la soeur du mari est, interdit. Si le mariage dit par "échange de soeurs" peut se produire (fig. 7.4) il n'est pas possible aux cousins doublement croisés qui en sont issus de reproduire le mariage de leurs parents. Un seul interlocuteur a expliqué que ces mariages seraient dangereux parce que "trop chauds" (*mafana loatra*), une explication isolée mais qui prend son sens par rapport aux idées similaires attestées à Madagascar et de surcroît théorisées dans le sud-ouest

sakalava, masikoro et vezo et dans l'extrême-sud mahafaly (Appendices I et II)³². Pour clôre ce point, les *andriana* et les *hova* s'ils acceptent les mariages obliques entre parents de générations différentes, n'admettent absolument pas le mariage d'un père ou d'un fils avec l'ancienne épouse (non mère) de l'un ou de l'autre ou d'un homme avec une mère puis avec sa fille ou vice versa. Ce type d'union qui n'est pas exceptionnel dans les milieux *mainity* soulève l'indignation des *andriana* et des *hova* et est l'occasion de commentaires sur l'écart qui les sépare de ces derniers.

LA TERRE ANCESTRALE SOURCE DE HASINA

Je voudrais pour terminer en rappelant les discriminations successives des notions de *tompon-tany*, *tompon-tanin-drazana* et autres, justifiant avec la hiérarchie des statuts la préférence pour l'endogamie, je voudrais revenir sur l'attachement à la terre qui outre ses raisons juridiques tiennent à un sentiment d'identification véritablement mystique à la terre, un attachement partagé par tous qui paradoxalement concilie ceux qu'il contribue à séparer. La partie nord-ouest d'Ambohimalemy sur lequel sont construites les plus vieilles maisons *andriana* du village toujours imposantes par les colonnes qui soutiennent au premier étage les verandah circulaires qui les entourent et avant elles celles qui les ont précédées il y a environ 180 ans sur le même emplacement, est le lieu qui a fait qu'Ambohimalemy soit Ambohimalemy (*ny toerana no maha Ambohimalemy Ambohimalemy*) le cœur (*fô*) d'où le village a surgit (*nipoiran'ny tanàna*) où se trouve la source (*loharano*) la plus ancienne des sept sources et aiguades du village. J'ai discuté du riz que Rodin (pour m'en tenir à cet exemple) produisait en métayage sur les rizières de ses parents non-résidents et que ces derniers venaient chercher pour leur seule consommation personnelle:

"ireo zanak'ampielezana ireo dia midina maka ny anjara variny ny tompon-tany.. tsy amidy, tsy mandray vola.. Izany hoe aleony mandray vary toy izay omena vola, satria fahafinaretana ho azy ny mihina ny vary aty an-tanindrazana."

"ces (parents) non-résidents viennent ("descendent" dans la campagne qui se dit *ambani/vohitra*, "au dessous des villages et sommets des collines" et, aujourd'hui, de la ville) pour prendre leur part de riz des *tompon-tany*.. (ce n'est pas pour le vendre, pour recevoir de l'argent.. Je veux dire, ils préfèrent prendre du riz plutôt qu'on leur donne de l'argent, parce qu'il leur est agréable de manger le riz qui vient d'ici, de la terre ancestrale."

Un autre interlocuteur ajoutait:

"ny vary vokatra avy amin'ny tanindrazana dia tsapany fa misy mahaso azy..": "ils (les non-résidents) ont le sentiment que la récolte de riz de leur terre ancestrale contient quelque chose de bénéfique (pour eux).."

J'omets la suite qui parle de la fierté qu'éprouvent les non-résidents à dire à leurs voisins (*mirehareha milaza*) que leur riz provient de leur terre ancestrale, (en d'autres termes qu'ils en ont une ce qui en ville n'est pas évident). Rakotomalala Georges était tout à fait explicite quant à cette vertu bénéfique des produits de la terre ancestrale qui, selon lui se trouve dans l'eau des sources et dans le riz qu'elles irriguent et que les ancêtres assurent à leurs (seuls) descendants:

"ny vokatry ny tany ity an-tanindrazana na ny rano fisotro dia tsaroany fa matsiro sy misy hasina.. ohatra misy (zanak'ampielezana) marary any Antananarivo dia nampaka rano madio aty an-tanindrazana hosotroina, satria heveriny fa nitondra fahasitrana ho azy ny misotro an'io rano io, izay heveriny fa misy hasina avy amin'ny razana.."

"Les produits de la terre plantés sur la terre ancestrale ou l'eau que l'on boit (les non-résidents) se souviennent qu'ils sont fortifiants et qu'ils contiennent (l'efficace) du *hasina*.. par exemple un (non-résident) malade à Tananarive va faire chercher l'eau qu'il boit dans la terre ancestrale parce qu'il pense que boire de cette eau va lui apporter la guérison, il pense qu'elle contient le *hasina* qui vient des ancêtres.."

Des sources (*loharano*) et aiguades (*fantsakana*) d'Ambohimalemy, les eaux les plus réputées proviennent de la source provient de la source du lieu d'origine dont j'ai parlé au nord ouest du village et de deux aiguade toutes proches des rizières situées à l'opposé du côté sud-est. L'eau de la première source qui sort du sommet de la montagne d'Ambohitromby (*avy any anatin-tendro-bohitra*) où se trouvent les tombeaux des ancêtres Andrianamboniolona et d'Andrianamboniolona lui même, est réputée délicieuse (*fy*). L'eau puissante de fertilité de la nature sauvage (*rano mahery*) et l'eau d'efficacité (*rano masina*) que tous les habitants du village *andriana* et les *mainity* utilisent lors des circoncisions proviennent des deux aiguades proches des anciens marécages transformés en rizières. L'eau servant à laver les morts est puisée aux mêmes endroits. En revanche qu'il s'agisse des rituels ou de l'eau servant quotidiennement à cuire les aliments, les *tompon-tany* et *tompon-tanàna* n'utilisent pas l'eau de la cascade où toutes les femmes du village lavent le linge. Cette eau n'est puisée pour cet usage que par les nouveaux arrivés installés à la périphérie du village ou dans les hameaux qui en dépendent. Un détail supplémentaire disignant les originaires *tompon-tany* et/ou *tompon-tanàna*, les *zana-tany* et les *vahiny*. Il m'a été expliqué que l'expression *iray petsapetsa* aujourd'hui passablement péjorative qui désigne les gens d'un même lieu et d'une même origine, (ce qui est à peu près la même chose), était une réminiscence des temps reculés vazimba et d'une époque où les morts étaient effectivement immergés dans des lacs ou des marécages:

"*dia fomba vazimba taloha izay tsy mandevina ny maty fa ariana anaty petsapetsa izany nahatonga ny fombam-piteny "iray petsapetsa"*

"c'était une coutume vazimba d'autrefois celle de ne pas enterrer les morts mas de les jeter dans des marécages et c'est de là qu'est venue la manière de parler de *iray petsapetsa*"

Les morts étant immergés dans les mêmes marécages, leurs descendants étaient unis par ces lieux de sépulture communes où se décomposaient les corps de leurs ancêtres et qui, par l'eau qui en provenait qu'ils buvaient et qui faisait pousser leur riz, devenait une source de *hasina*. quoiqu'elle vaille cette explication que je n'ai pas recueillie à Ambohimalemy m'a été données deux fois en Imerina et une troisième fois au Lac Alaotra, est en accord avec les idées des gens, même s'ils ne les systématisent pas aussi radicalement.

NOTES

- ¹ Qu'il s'agisse des *valovotaka* merina établis d'une manière permanente dans la basse vallée de la Betsiboka et nombreux à Majunga aussi bien qu'à l'est à Tamatave, nombreux également avec les *bezanozano* dans la dépression du Lac Alaotra ou des *vakinkankaratra* et des *betsileo* ces installés dans le moyen ouest, et, pour ces derniers dans les grands deltas de l'Ouest depuis le Mangoky jusqu'à la Tsiribihina.
- ² Les *Fomba* repris et développés par les soins du Pasteur Randzavola font l'objet de rééditions régulières.
- ³ Le sens malgache est beaucoup plus fort, "*zovy ity ka izaho ihany*" signifie "qui est-il d'autre que moi même ?" retrouvant l'unicité des parents exprimée par le dicton vezo souvent cité: "ils en sont qu'un".
- ⁴ Qui insistent toujours sur l'idée d'identité des parents par l'ancestralité (localisée) partagée reçoit un sens diamétralement opposé à celui qu'elle revêt en pays *betsimisaraka* où dans la logique exogame des sociétés du nord l'identité exclut les mariages qu'elle préconise en Imerina et dans les autres sociétés endogames de l'île.
- ⁵ On sait que la colère des ancêtres à l'égard de leurs descendants se manifeste par leur blâme *tsiny* qui peut atteindre les coupables ou leurs proches en les frappant d'infortunes, maladies voire en provoquant leur stérilité ou la mort.
- ⁶ Exprimé par la phrase: "*Ny lalam-bady anie no mahafaty*": "(Oui, assurément,) le chemin du mariage (ici avec une femme étrangère) peut conduire à la mort".
- ⁷ De la même façon que les autres premiers royaumes malgaches des hautes terres et de la côte orientale.
- ⁸ Je ne développe pas plus avant ces questions, je n'ai pas mentionné parmi les sous-ordres nobiliaires de haut statut les *Andriamasinavalona* qui, sans territoire propre et organisés en lignages formaient une sorte d'aristocratie de fonctionnaires royaux. Rien ne distingue l'organisation de *firazanana* des sous-ordres *andriana* des *Andriantompokoindrindra*, *Andrianamboniolona* et *Andriandranando* groupés sous l'appellation d'*Andriantelora*: les *andriana* des/aux trois pères" (une dénomination caractéristique de gens sans relations les uns avec les autres groupés politiquement en une seule entité) auxquels il faut ajouter les *Zana-dRalambo* des *foko* roturiers blancs ou noirs et le terme "deme" adopté par Bloch peut s'appliquer aux uns et aux autres.
- ⁹ La racine *tandro* donne l'idée de l'attention due aux choses importantes de la vie: de la vie elle-même, de l'honneur (*zo*) et de la réputation, notamment des biens ancestraux de l'*anaran-dray*.
- ¹⁰ Par la suite de nombreux *hova* et d'abord les *Andafiavaratra* d'Ilfy qui ont fourni à la royauté merina ses premiers Ministres dont *Rainilaiarivony* qui ayant successivement épousé les trois dernières reines a gouverné Madagascar en leur lieu et place étaient infiniment plus riches et puissants que les *andriana* de plus au rang, ce qui a d'ailleurs commencé bien avant *Rainilaiarivony* avec l'entourage *hova* d'*Andrianampoinimerina* (cf. fig. 8.5).
- ¹¹ Les ordres princiers des *Zanak'andriana* et des *Zazamarolahy* ainsi que celui que je qualifierais d'administratif des *Andriamasinavalona* n'étaient pas localisés. En revanche les sous-ordres nobiliaires des *Andriantompokoindrindra*, des *Andrianamboniolona* et des *Andriandranando* et, après eux des *ZazadRalambo* avec une organisation de *firazanana* et de sous-*firazanana* semblable à celle des *foko* roturiers blancs (*hova*) et noirs (*Mainty enin-dreny*).
- ¹² Le crime de bouleverser l'ordre social de l'Imerina (*manao valabe Imerina*..) était encore pris en compte dans l'article 65 du Code des 305 articles de 1881. (Thébaud ed. 50).
- ¹³ J'ai donné le sens des ces expressions dans le chapitre précédent.
- ¹⁴ Un dicton très connu rappelle que les animaux n'ont pas d'interdits (*biby tsy manam-pady*), pas plus d'ailleurs que les souverains (*andriana*..)
- ¹⁵ Un terme souvent traduit par "fiancée".
- ¹⁶ *Core lines* en anglais.
- ¹⁷ Celle qui a fait l'objet de l'accord au bénéfice des époux dont il a été question dans le chapitre précédent à propos de l'entretien de la terre ancestrale (*mamelo-maso*).
- ¹⁸ Lit. "celles qui pressent les cuisses".
- ¹⁹ Sans surprise les explications ont été données en terme de sang, le sang "fort" - *mahery* - des *andriana* a laissé sa trace (cf. Appendice I).
- ²⁰ Je n'ai pas relevé de termes précis, les interlocuteurs emploient des périphrases mais la parenté de lait existe et crée des liens de *fiavanana* très étroits entre les enfants et leurs nourrices et aussi entre les enfants élevés par la même nourrice..

- 21 En anglais *ancestor focused* ou *centered*.
- 22 Ce qui signifie qu'elles sont *Ego focused*.
- 23 Ce qui, le terme *foko* se généralisant pour désigner tout ensemble présentant à partir d'un critère ou d'un autre une certaine homogénéité, a commencé à changer au cours de mon dernier séjour.
- 24 Par suite du mauvais choix politique fait lors de l'avènement du souverain merina Andrianampoinimerina qui triomphant de son oncle maternel qu'il laisse mettre à mort les ostracise au point d'interdire - bien entendu sous peine de mort - de les épouser.
- 25 Distinct de son lieu de naissance qui est Tananarive.
- 26 Les *andriana* Andriandranando dont les villages sont localisés immédiatement à l'ouest des villages Andrianamboniolona leur sont inférieurs et dans le passé les mariages s'ils étaient nombreux du fait de la proximité n'en entraînaient pas moins le refus d'admettre dans les tombeaux Andrianamboniolona les enfants de femmes des femmes Andrianamboniolona mariée à des Andriandranando ce qui ne leur laissait pas d'autres choix que de "suivre" leur père.
- 27 J'ai également entendu sur la Sakay dans le moyen ouest l'expression *nivoaka indroa*, "sortie deux fois", *mivoaka*: sortir est le terme utilisé pour dire que les femmes mariées sortent de leur groupement résidentiel pour suivre leurs maris.
- 28 Une circonscription territoriale en langage administratif.
- 29 Je pense que cette idéologie reflète de l'ancienne époque vazimba a dû être commune aux trois sous-ordres Andriantelora.
- 30 Une racine distincte de celle de *foitra*: nombril, cordon ombilical, mais dont la proximité favorise, chez les premiers intéressés de nombreuses confusions.
- 31 Je rappelle que la théorie de la procréation Andrianamboniolona et plus généralement merina est identique en ce qui concerne le père comme source de vie et la mère comme réceptacle ou enveloppe dans lequel se développe l'embryon à la théorie du sud-ouest masikoro à laquelle je renvoie (appendice II). Pour ce qui est du sang c'est plus complexe mais les idées *mainy* correspondent aux idées des bara, antandroy et mahafaly du centre et de l'extrême sud de Madagascar.
- 32 L'explication la plus simple étant que du fait de l'échange simultané $A \leftrightarrow B$, dans la logique de l'échange de sœurs (*mifanakalo anabavy*) la femme du frère de la femme de A est effectivement sa sœur.

CHAPITRE NEUF

LES ALLIANCES ANTANDROY

Les deux premiers chapitres ont décrit la parenté d'ancestralité antandroy qui fonde l'identité des individus et gouverne la résidence. Je me propose dans ce chapitre d'étudier la parenté par l'alliance et dans le prochain les rituels qui la mettent en acte. Les alliances sont les conséquences des mariages fertiles des agnats masculins qui, de par les règles de résidence post-maritales viri-patri-locales se marient dans leurs hameaux et des agnats féminins qui, par l'effet des mêmes règles vont résider dans les hameaux paternels de leurs maris. Les seuls agnats féminins co-résidentes sont des petites filles et des adolescentes et des vieilles femmes (*ampela bantotse*) qui, divorcées ou veuves sont revenues finir leur vie auprès d'un frère (agnats). Il est possible de dire qu'en Androy les épouses chassent les soeurs. L'idée de proche parenté d'ancestralité fait immédiatement penser à une parenté groupée d'agnats ou demi-agnats co-résidents. A l'inverse celle de parenté d'alliance qui évoque immédiatement l'idée de parents agnats et non agnats dispersés dans les hameaux et villages voisins est focalisée sur les mariages des agnats féminins exemplifiés par le mariage de la soeur¹ qui, dès qu'un fils est né de l'union établit une relation rituelle durable entre son frère et son mari. Son frère oncle maternel - *renilahy*: mère masculine - du fils du second est placé dans la position supérieure des donneurs de femme ou d'épouse et son mari dans celle subordonnée des preneurs. Le cycle de devoirs et d'obligations réciproques de l'alliance est effectivement noué non pas par le mariage mais par la naissance d'un fils. Dès lors, les devoirs et obligations des patrilignes des deux époux ne sont pas remis en cause par la dissolution du mariage pour cause de mort ou de séparation. En d'autres termes la naissance d'un fils dissocie le mariage, affaire personnelle entre les deux époux, de l'alliance entre leurs deux ancestralités ou, dans le cas de mariages patri-endogames, de leurs lignes - *tarike* - d'ancestralité coïncidant avec leurs hameaux de résidence. La naissance d'une fille qui est prise en compte ne crée pas des relations rituelles aussi fortes; le plus souvent les obligations qui sont les leurs (et, que leurs fils ou leurs maris doivent de satisfaire) gardent un caractère facultatif. Exprimé autrement, de la même façon que le mariage est focalisé sur les époux, l'alliance résultant du mariage fertile de la soeur et les obligations qu'elle emporte sont focalisées sur la dyade frère/soeur germains et, dès qu'il y a naissance de fils, sur la relation avunculaire oncle maternel/fils de la soeur. La relation frère/soeur (germains) et la relation avunculaire sont les clés de la compréhension de la société antandroy. Dès qu'il s'agit de rituel et des tâches - *asa*, lit. "travail" - qu'il suppose, le neveu utérin devient l'*anak'ampela*, littéralement la "fille (masculine)" de son oncle maternel. Une expression qui surprendrait si le frère de la mère n'était pas lui même le *rene/lahy*: la "mère masculine" du fils de sa soeur. Le concept d'*anak'ampela* est indissociable de celui de *asa*: de travail/de tâche - qui s'agissant de rituel est censé agir à la fois sur le monde visible (*hita maso*) des vivants et sur celui invisible (*tsv hita maso*) des ancêtres et autres entités. Les ancêtres peuvent obtenir le concours des secondes ou, au contraire, si nécessaire s'interposer entre elles et leurs descendants qu'elles menacent. En Androy ces deux mondes ou domaines ne sont pas séparés et les séquences des rituels qui permettent leur interaction en mettant en acte les catégories de l'ancestralité et de l'alliance ne constituent rien d'autre que la structure de la société antandroy qui, en dehors d'eux, n'aurait aucune existence. Au niveau des individus, les actions - *asa* - rituelles supposées agir sur le domaine de l'invisible sont

réputées des plus - *sarotse* - un terme qui, avec l'idée de difficulté évoque celle de hasard et de danger imprévisible ce qui explique que les *asa* rituels soient pour les individus qui les entreprennent et pour leurs proches concernés soient objets de préoccupation et de tracasseries.

L'ordre d'exposition des alliances antandroy tout différent de l'ordre de présentation des alliances merina (chapitre huit) et betsimisaraka (chapitre onze) est simple. Je décris l'ethnographie des mariages des descendants de Leake directs (le père de Lahimpolotse et de Kambola), ce qui, à partir de la distinction de ses descendants agnats (*foko*) et non agnats (*tariratse*), me permet d'élargir ces concepts à ceux de donneurs et preneurs de femmes ou d'épouses. Cette distinction me permet à partir des mariages des agnats masculins et féminins du hameau de Lahimpolotse et des hameaux d'origine des épouses des premiers, me permet d'établir le réseau matrimonial de leur hameau et de discuter de la parenté et de l'alliance à Analamahery. Ces mêmes données chiffrées en fin de chapitre permettent d'évaluer la part de la parenté et de l'alliance dans les rapports et activités de tous les jours. La description des trois types de mariages antandroy en même temps qu'elle illustre le passage du mariage à l'alliance et donne une première idée des rituels, introduit aux concepts discutés plus en détail dans le chapitre qui suit.

LES TYPES DE MARIAGE ET LES RITUELS DE L'ALLIANCE

Il existe trois types de mariages antandroy établis par la même série de rituels qui graduellement, si l'union paraît stable, passent d'une période d'essai au mariage proprement dit puis, dès qu'il y a naissance d'un fils, à l'alliance entre les familles d'orientation respectives et les proches parents agnats co-résidents des époux.

LES TYPES DE MARIAGE

Les mariages antandroy relèvent de l'un des trois types:

Fig.9.1: Les unions antandroy.

Pour être considéré comme père et maître (*tompo*) des enfants il est nécessaire que les rituels du mariage et de l'alliance soient accomplis. Lorsque ce n'est pas le cas l'enfant appartient au père de sa mère et est rattaché à son *famosora*. La série de rituels qui rattachent l'enfant au groupe d'ancestralité de son père, ont le double effet dans un premier temps de reconnaître le mariage entre les époux et - plus important - dans un deuxième temps à condition que l'union soit fertile et qu'il en soit né un fils, de consacrer l'alliance. La naissance d'une fille qui, ne possédant pas de bétail, ne peut pas directement participer aux rituels n'est pas suffisante et l'alliance n'est vraiment nouée que s'il naît un fils et qu'il survive. En dehors du fait que toutes les unions fertiles toutes ne produisent pas des fils, les relevés d'Heurtebize montrent qu'un tiers des unions sont stériles. Dès qu'elle est établie, l'alliance persiste au delà de la dissolution de l'union pour cause de divorce ou de mort de l'un des époux. Si effectivement la naissance de fils unit affectivement les proches parents au premier degré des deux familles d'orientation (paternelle et maternelle) des époux, les unités pertinentes rituellement mises en acte dans les prestations et échanges cérémoniels du cycle de vie et de mort sont les parents agnats co-résidents de leurs hameaux paternels et, en anticipant sur ce qui suit, plus précisément les familles matricentrées des demi-agnats de même mère qui, à l'intérieur des hameaux, forment les véritables unités co-échangistes donneuses et preneuses de femmes ou d'épouses. Les règles

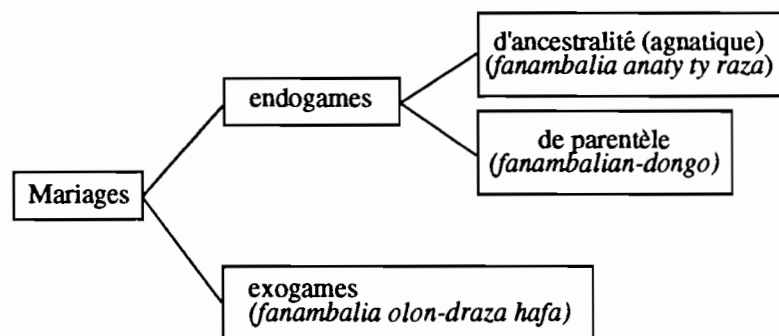


Figure 9.1: Les trois types de mariages antandroy

d'affiliation aux *famosora* du père et de résidence post-maritale qui exigent que l'épouse "suive" son mari dans le hameau du père de ce dernier viri-patri-locale prévient toute ambiguïté sur les statuts des enfants. Les exemples des Tsitaila et de l'affaire Imbina du premier chapitre ont mis en évidence l'importance de l'enjeu social représenté par la résidence post-maritale viri-patri-locale et montré que, contrairement à ce qui se passe en Imerina et en pays betsimisaraka l'uxori-localité contraire à l'ordre naturel du *lahatse* était impensable.

Les mariages d'ancestralité: *fanambalia anaty ty raza*, lit. "mariages à l'intérieur de l'ancestralité (sous entendu agnatique)" sont des mariages patri-endogames.² Les enfants issus de ces mariages sont des agnats par double filiation ce qui leur donne - j'y reviendrai - un statut rituel supérieur à celui de leurs collatéraux agnats par simple filiation paternelle. Les mariages *fanambalian-dongo*: "mariages de parents et/ou alliés *longo*" sont des mariages endogames de parentèle. Les mariages exogames sont appelés *fanambalia (amin') olon-draza hafa, olon-kafa* ou *ondaty³ hafa* soulignent qu'il s'agit de personnes avec lesquelles il n'est pas possible d'établir des relations généalogiques. Les mariages endogames ne se faisant qu'entre apparentés appartenant à la même génération généalogique (interdiction des mariages obliques) et les mariages d'enfants de soeurs (cousins parallèles matrilatéraux) étant comme partout ailleurs strictement interdits, les mariages patri-endogames sont des mariages d'enfants de frères (cousins parallèles patrilatéraux) ou d'enfants de frères et de soeurs (cousins croisés). En contraste les mariages *fanambalian-dongo* de parentèle entre collatéraux⁴ appartenant à des ancestralités distinctes sont nécessairement des mariages de cousins croisés. Les mariages patri-endogames Tandranatelo se font entre les deux villages d'Analamahery et d'Antanandava. Lorsqu'ils se produisent entre membres des différents hameaux de chacun des mêmes villages les gens parlent de *fanambalian'anak'an-tanà*: de "mariages d'enfants du village" ou simplement de *fanambalia an-tanà*; les unions entre Tandranatelo Maromaintse et Tsitaila entrent dans cette catégorie. Alors que les mariages patri-endogames à l'intérieur des catégories ou groupes d'ancestralité apparaissent immédiatement, il est nécessaire pour retrouver les mariages *fanambalian-dongo* de retracer les liens généalogiques unissant les deux conjoints appartenant à des catégories ou groupes de patrification différents à un ancêtre commun. Faute d'une telle enquête systématique je n'ai pas essayé de chiffrer le nombre des unions endogames de parentèle beaucoup plus élevé que celui que j'ai pu déterminer.

LE PASSAGE DU MARIAGE A L'ALLIANCE

Par contraste à ce qui se passe dans les autres régions de Madagascar, les mariages antandroy sont remarquables par la discrétion des arrivées des futures épouses dans les hameaux de leurs futurs maris, par la suite ils n'en impliquent pas moins une série de rituels sur lesquels je reviens dans le prochain chapitre qui, identiques quelque soit les types endogames ou exogames des unions, dramatisent le passage du mariage - qui, au départ n'intéresse que les partenaires, - à l'alliance qui, dès qu'il y a naissance de fils, engage définitivement l'ensemble de leurs proches parents agnats.

Il n'est pas rare que les grands-parents paternels ou maternels décident de marier l'un de leur petit-fils avec l'une de leur petite-fille. Cette pratique tout à fait courante dans le passé tend à diminuer et, compte tenu de l'instabilité de la plupart des premières unions, ne porte guère à conséquences. Quelques soient leurs âges, les hommes qui désirent se marier doivent informer un aîné de leur intention. Leur père s'il est vivant, à défaut l'un des proches agnats de sa génération, ou simplement un frère ou demi-frère agnat aîné. Avisé les uns ou les autres consultent un devin qui se prononce sur l'appropriation de l'union projetée. Cette consultation et le délais qu'elle impliquent en même temps

qu'elles constituent une sorte de publicité donnent le temps de s'assurer que les futurs conjoints ne sont pas des descendants de soeurs (*sambi-ampela*) entre lesquels le mariage est interdit. Si le futur marié est adulte, il se déplace pour faire sa demande dans le hameau du père de sa future épouse (*rae ty ampela*: père de la femme). S'il est adolescent (*ajaja lahy*) ou jeune adulte, son père ou un aîné agnat effectuent pour lui cette première démarche. Dans tous les cas la demande doit être accompagnée de la remise d'un zébu au futur beau-père (*rafoza*) et d'une somme d'argent à la future épouse qui les reçoivent respectivement aux titres de *lily ty rae* (prérogative du père) et de *lily ty ampela* (prérogative de la femme). L'acceptation de ces dons signifie l'acceptation du mariage. Effectivement le zébu remis au futur beau père est appelé *aombe sonia*, lit. "le zébu signature"⁵ un terme que les gens de la région illettrés dans leur très grande majorité ne comprennent pas de cette façon. Le zébu *sonia* doit être un animal castré de quatre à cinq ans. A défaut de zébu il est possible de remettre un gros bouc non castré ou castré (*oselahy* ou *koba troky*) mais il est (symboliquement) exclu pour les preneurs de femme de donner une vache aux donneurs regardés comme les dispensateurs de la fertilité.

La veille de la remise du zébu *sonia*, les demandeurs se rendent au hameau du père de la future épouse où ils doivent passer la nuit. Le lendemain la remise du boeuf s'effectue en présence du père de l'épouse et des agnats co-résidents masculins et féminins désignés collectivement pour l'occasion comme *rafoza* (beaux-parents). Réciproquement le fiancé et ses accompagnateurs agnats sont collectivement désignés comme *vinanto* (gendres). L'extension catégorielle de ces deux termes au delà des positions et générations généalogiques qu'ils connotent établit qu'ils désignent davantage les donneurs et les preneurs de femmes que le beau-père et son gendre. A l'exception de certains ordres royaux les donneurs de femmes regardés comme des donneurs de vie sont rituellement supérieurs aux preneurs. Pour cette raison ceux-ci pénètrent dans la maison du père de la future épouse par la porte sud-ouest mais pour les honorer leurs hôtes les font asseoir le long de la paroi sud disposés de telle façon que les aînés soient à l'est et les plus jeunes à l'ouest. Les hôtes se disposent les hommes le long de la paroi est et les femmes (leurs soeurs et leurs épouses) le long de la paroi ouest, rangés les uns et les autres de la même façon par rang d'âge du sud vers le nord.⁶

Le représentant des preneurs de femme (du futur époux ou de son père) parce qu'il est demandeur et a apporté comme preuve de sa détermination le zébu *sonia*, parle le premier ce qui permet au père de la future épouse de lui répondre et, si le montant du prix de la fiancée (en nombre de zébus) n'a pas été décidé, de le fixer et d'en exiger, littéralement "ordonner" - *mandily* - le paiement. Payé en zébus le prix de la fiancée remis au père de l'épouse peut être augmenté d'une somme d'argent.

Le zébu *sonia* accepté, le prix de la fiancée fixé, les visiteurs rentrent chez eux. Si la fiancée est pubère, le *fanengam-baly*, (littéralement la remise ou transfert de l'épouse) peut se faire quelques jours plus tard. Comme ailleurs à Madagascar le mari ne se déplace pas lui même et envoie ses frères ou demi-frères agnats dans le village de sa future épouse pour la chercher.

Ces derniers, "preneurs de femme" - *mpandrorotse* - doivent passer la nuit dans le hameau du père de la future épouse et ne la ramener auprès de son nouvel époux que le lendemain. La jeune femme est escortée d'accompagnatrices (*mpanese*) qui sont ses collatérales ou des collatérales de sa mère. Celle-ci qui, même divorcée et remariée ailleurs, revient pour cette occasion dans le hameau de son ancien mari, n'est pas autorisée à accompagner sa fille. L'arrivée dans le hameau du mari se fait discrètement au crépuscule. Tout le monde y dort et le lendemain le mari remet une petite somme (*vola ty mpanese*) aux accompagnatrices qui rentrent chez elle. Cet usage concourt à expliquer "qu'un mariage en attire d'autres".

Le rite du *sonia* peut être considéré comme un rite de mariage qui intéresse d'abord les conjoints. En revanche les rites du *tilike* et de la remise d'une vache *tandra* sont

des rites d'alliance qui, au delà des époux, engagent leurs agnats vivants ou leurs ancêtres (agnats) morts.

Lorsque, après quelques mois, la stabilité de l'union paraît probable, le mari ou son père se rendent chez le père de l'épouse pour lui offrir un bouc (*ose*) ou un mouton castré (*ondre vositse*) ce qui lui permet d'accomplir en le sacrifiant la cérémonie appelée *tata* du *tilike* (lit. courte visite). Le nom générique du rite *tata* (de *mitata*: parler) indique que le père de l'épouse s'adresse à ses propres ancêtres agnats pour qu'ils protègent le fils de sa fille, son petit fils utérin, le rendre fort etc. Il arrive que ce soit le mari qui accomplisse le rite lui même en s'adressant cette fois à ses propres ancêtres mais il serait absolument inapproprié que ce rite soit accompli par son père.

Si l'épouse est enceinte, son propre père ou son mari peuvent lui offrir une chèvre remise à titre de *laolao*. Les femmes ne pouvant pas posséder de bêtes, ce terme implique que la chèvre est destinée à être tuée pour être consommée. Le foie qui revient à la femme enceinte est grillé et, la cuisson terminée, son père crachotte sur le plat ce qui est censé renforcer l'enfant dans le ventre de sa fille et, en même temps, de lui transmettre par la salive certaines de ses qualités physiques ou psychologiques.⁷ si le père de la mère est riche, son petit fils sera riche, s'il est robuste, il sera robuste etc.

La reconnaissance définitive du mariage et la confirmation de l'alliance qui, au delà des deux époux engage leurs proches parents agnats respectifs est laissée à l'initiative du père de l'épouse qui, lorsqu'il est assuré de son sérieux offre aux fils à naître de sa fille une vache *tandra* marquée de son découpage ancestral (*viloe*) qui, est confiée à son mari. Normalement la remise de la vache *tandra* vient après le *tilike*. Cependant si le gendre tarde à le rendre possible en fournissant à son beau père le bouc à sacrifier, celui-ci peut passer outre et lui remettre une vache *tandra* en retour du zébu *sonia*. Bien que ce renversement de l'ordre normal des choses soit considéré comme honteux pour le gendre, son beau-père est obligé d'agir ainsi car, aussi longtemps que la vache *tandra* n'est pas remise aux preneurs de femme sa fille, en quelque sorte prisonnière du zébu qui lui a été remis à titre de *sonia*, reste attachée à son mari. En cas de mésentente elle n'a pas la possibilité de défaire son mariage et, quelque soit la gravité du différend son père ne peut rien pour elle.

Le jour favorable de la remise de la vache *tandra* est fixé par le devin (*ombiasa*). Dès qu'il la connaît, le père de l'épouse saisit la première occasion pour convoquer son gendre.⁸ Celui-ci accepte et, la veille du jour fixé, se rend se rend avec son épouse dans le hameau de son beau-père. Le soir même ou le lendemain l'épouse accompagne son père dans le parc familial et choisit la vache *tandra* que son mari ramènera chez eux. La vache *tandra* est marquée de la marque ancestrale (*viloe*) du père de l'épouse c'est à dire du grand père maternel des fils nés de l'union, est leur propriété et leur père n'en et que le gardien. Cette marque est transmise en ligne utérine (aux veaux et génisses de la vache *tandra*, lesquelles les transmettront à leurs veaux et génisses etc.). Ceci étant s'il ne naît de l'union que des filles, celles-ci ne pouvant pas être propriétaires de zébus, la vache *tandra* et sa progéniture deviennent la propriété du mari de l'épouse, qui incorporant les bêtes à son troupeau est cependant tenu de continuer à les marquer de la marque de son beau-père et ce, même après la dissolution de l'union. Il en est de même en cas de mariage stérile.

Cet usage permet de comprendre l'hétérogénéité des marques d'oreilles des zébus abrités dans les parcs qui constitue ainsi de véritables archives des alliances des membres agnats des enclos résidentiels.

Les filles ne pouvant pas posséder de zébus, si le couple n'a pas de fils, la propriété revient au gendre qui, pour l'occasion, n'est pas regardé comme gendre (*vinanto*) mais

comme le père de l'enfant (*rae ty zaza*). La situation est identique lorsque l'union est stérile.

La remise de la vache *tandra* consacre avec l'alliance entre les lignées agnats des deux époux, l'obligation du frère de l'épouse de participer comme mère masculine (*renelahy*) aux rites de circoncision de son neveu utérin fils de sa soeur qui, comme il a été dit, est pour lui rituellement son *anak'ampela*, sa fille masculine. Il est tenu à cette occasion de lui offrir au moins une vache dite *babea* qui, comme la vache *tandra* est marquée du *viloe* des agnats de sa mère. Cet engagement très généralement respecté,⁹ emporte en contrepartie l'obligation solidaire du mari de la soeur et de ses proches agnats à l'occasion de toute mort touchant l'un des proches parents agnats (masculin ou féminin) de son épouse de livrer un ou plusieurs zébus *enga-pate* qui, ce qualifiant l'indique, sont supposés accompagner le mort. La remise des zébus *enga-pate* n'est pas laissée à l'initiative des preneurs de femmes. Les donneurs désignés sous le terme générique de *rene*: "mères" décident coutumièrement du nombre de bêtes à fournir et ordonnent (*mandily*) leur remise, prêts à les refuser si elles ne répondent pas à leurs exigences.

Les premiers accouchements ont toujours lieu dans le hameau du père de l'épouse où elle se rend au moins plusieurs jours avant la naissance et où normalement sa mère même divorcée et revenue pour la circonstance, l'assiste dans son accouchement. A la naissance le cordon ombilical (*foitse*) coupé par un homme s'il s'agit d'un garçon, par une femme s'il s'agit d'une fille est enveloppé dans un tissu pour, dès que possible, être ramené au *tanindrazana* des *Afomarolahy*, jusqu'à tout récemment à *Andrananivo*. Immédiatement après la naissance, le placenta appelé *zoke* (ainé) est enterré avec une aiguille et deux pièces de monnaie à l'est de la case. L'emplacement protégé par une pierre et signalée pour un temps par une tige de roseau est pas la suite oublié.

Dès qu'il est informé de la naissance le mari rend visite à sa femme et à son fils ou sa fille dans le hameau de son beau père et il est coutume qu'à cette occasion il apporte une chèvre qui est immédiatement tuée et consommée. D'autres coutumes tombent en désuétude.¹⁰

Si sa mère est présente la nouvelle accouchée peut rester deux ou trois mois dans le hameau de son père. Dans le cas contraire elle retourne plus tôt avec le nouveau né chez son mari, parfois dès la fin de la première semaine. Traditionnellement au moment où sa fille nouvelle accouchée est prête à rejoindre son mari, son père offre à son petit fils une vache *tora-salimba* marquée de son *viloe* que, de la même façon que la vache *tandra*, elle transmet à ses veaux et génisses. Bien qu'une tendance récente tende à confondre les vaches *tandra* et *tora-salimba*, les deux notions demeurent distinctes et alors que la vache *tandra* destinée avant sa naissance au fils de la fille est remise de toute façon au gendre en scellement de l'alliance, la vache *tora-salimba* reste un don du grand-père maternel à son petit-fils.

Pour résumer les rituels du mariage et de l'alliance s'ordonnent en une série de prestations et de contre prestations entre les donneurs et les preneurs de femme. Ces derniers qui prennent l'initiative du mariage remettent un zébu *sonia* au père de la future épouse. La remise de ce zébu précède le transfert de cette dernière de son hameau paternel au hameau de son mari. Après quatre ou cinq mois a lieu le *tilike* qui consistant en la remise de son mari à son mère d'un bouc destiné à être sacrifié est une confirmation du mariage. Si l'épouse est enceinte une chèvre *laolao* est tuée pour être consommée au bénéfice de son futur enfant. La confirmation de l'alliance à l'initiative du père de l'épouse donne lieu à la remise d'une vache *tandra* destinée à son fils ou, à défaut à son mari. Le *tandra* qui scelle l'alliance engage rituellement les agnats "donneurs de femmes" du frère de la mère et "preneurs de femmes" du fils de la soeur à participer à tous les rituels et, tout particulièrement, à ceux de la

circoncision et des funérailles. Cet engagement vaut aussi longtemps qu'ils sont l'un et l'autre en vie.

LES MARIAGES DES DESCENDANTS DE LEAKE

Je présente les mariages des fils et des filles de Leake et de leurs descendants toujours agnats pour les premiers, agnats ou non agnats pour les secondes selon le type de mariage patri-endogame ou non patri-endogame qu'elles ont conclues. Je parlerai à propos des unions des descendants agnats par les fils de l'imbrication des unions agnats et non agnats et, à propos des unions des filles, des unions patri-endogames qui, je le répète conservent le statut agnats des enfants qui en sont issus. La distinction agnat/non agnat me permet de discuter de la distinction des descendants *foko* et *tariratse* qui en dérive et, au travers de la distinction des alliés preneurs et donneurs d'épouses, de la structure des réseaux matrimoniaux.

Fig. 9.2: Les mariages de Leake.¹¹

La généalogie sert de référence aux figures qui suivent et fait ressortir les mariages patri-endogames croisés de Leake et de Maka qui épousent chacun la soeur de l'autre sont également des mariages - *valy fofo* - arrangés par leurs parents après qu'ils aient chacun établis leur propre hameau. Notry et Refeko ont été élevés dans le même hameau avant de créer chacun le leur (celui de Maka était situé sur l'emplacement de celui de son fils Zehe, fig. 2.5). S'il n'y avait pas eu séparation des hameaux, la règle d'exogamie de résidence aurait interdit les mariages de leurs enfants. Lorsque les parents appartiennent, ce qui est le cas ici au même *famosora* (Maromainte) ou, dans le cas d'Antanandava à l'un des trois *famosora* résident Tebagnake, Marotsontsa, Marofotsy, les mariages sont, comme celui de Pilo, dits "mariages au village": *valian'an-tanà* ou "mariages d'enfants du village": *valian'anak'an-tanà*. Les enfants de parents agnats de même *karaza* ou de même *famosora* sont agnats par double filiation ou doublement agnats.

Leake a eu des enfants de ses quatre femmes (Maregnae, Kavao, Tsiambe, Tsianivo). Lahimpolotse est le fils de Tsiambe et Kambola de Tsianivo. Ses deux aînés de Leake, (une soeur et un frère) morts sans descendance ne sont pas représentés. De la première union est née Fihae, une fille unique. Pilo le seul fils né de la deuxième union qui était marié avec une fille de Maka n'a pas eu d'enfants ce qui n'est pas le cas de la plupart des autres fils, par lesquels je commence, et filles de Leake.

LES UNIONS DES AGNATS MASCULINS ET FEMININS DU HAMEAU DE LAHIMPOLOTSE

Il s'agit des mariages des fils de Leake, (Lahimpolotse et Kambola) de leurs fils et des fils de leurs fils et de leurs filles. Je renvoie à la figure 2.1 des occupants du hameau de Lahimpolotse.

Jusqu'en Juin 1991, Lahimpolotse avait été marié onze fois et son frère Kambola trois fois (il a oublié d'autres unions pendant son séjour au Lac Alaotra). Tsimilesa avait été marié neuf fois, Maharombake (décédé) trois fois, Retsihisatse huit fois, Tsimivogny quatre fois et ses frères plus jeunes dans l'ordre de la figure citée, jusqu'ici respectivement deux fois, trois fois et une fois pour les deux derniers mariés en 1991 après la mort de Lahimpolotse. Ce qui, pour les agnats masculins, représente un total de 44 unions. Les huit agnats féminins filles de Lahimpolotse ou de Kambola et les petites-filles du premier beaucoup plus jeunes ne totalisent qu'un total de 10 unions.¹²

Soit pour les agnats des deux sexes un total de 54 unions avec les conjoints provenant ou résidant dans des hameaux situés dans 26 villages différents. Dans 16 des 17 cas où les villages sont les mêmes, les hameaux d'où proviennent les conjoints des agnats masculins et ceux où sont mariés les agnats féminins sont différents. L'exception est celle des mariages de Retsihisatse et d'une fille de Kambola (fig. 10.3 du prochain chapitre).

Les agnats masculins qui se marient dans les mêmes villages ne se marient pas davantage dans les mêmes hameaux qui relèvent de *karaza* ou *famosora* différents. Ainsi Tsimileza qui se marie dans les mêmes villages que son frère germain Maharombake et ses frères agnats Retsihisatse et Tsimivogny (Tsiabà, Vohitsaombe et Andembe) prend ses épouses dans des hameaux relevant d'autres.¹³ Lorsque les germains ou demi-germains agnats se marient dans les mêmes ancestralités ils prennent leurs épouses dans des hameaux différents. Ceci est le cas des épouses de Retsihisatse et Tsimivogny originaires de hameaux différents relevant d'un même *karaza* et aussi de Soanatao (soeur germaine de Tsimivogny) et d'une fille de Kambola mariées dans deux hameaux distincts de Vohimalio.

Les villages dont relèvent les hameaux des épouses et des maris des filles et des fils sont reportés dans le schéma du réseau matrimonial de la figure 9.7. Rien ne s'opposerait que certaines épouses des agnats masculins proviennent au même niveau de génération des mêmes hameaux. Cela ne se produit pas. En anticipant sur ce que j'appelle à propos des betsimisaraka la dispersion des soeurs (chapitre onze) je pense que l'idée qu'il n'est pas bon que des soeurs germaines ou demi-germaines qui ont été élevées ensemble se marient dans les mêmes villages et, a fortiori, dans les mêmes unités résidentielles, est générale à Madagascar et qu'en Androy comme ailleurs de telles unions sont consciemment ou inconsciemment découragées. La crainte étant que des soeurs mariées dans ces conditions risquent suivant les positions de leurs maris respectifs devenir jalouses l'une de l'autre et par là détruire l'entente du *fiavanana* ou *filongoa*. Ceci à moins que mariées par un mariage patri-endogame dans un même hameau les soeurs se trouvent placées sous l'autorité d'un proche parent agnat qui leur garantisse un traitement équitable et impartial.¹⁴ En dépit du grand nombre de mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux ou croisés ou de mariages de parentèles - *fanambalian-dongo* - de cousins croisés, je n'ai relevé qu'un cas de ce type dans les généalogies Maromainte d'Analamahery reproduit dans la figure 9.6 (Marità et Tambe).¹⁵ Je renvoie pour plus de détails à la discussion de la dispersion des soeurs du chapitre onze et à l'exemple de Todilahy. Je pense que l'idéologie betsimisaraka de la dispersion des soeurs générale à Madagascar est également en oeuvre en Androy non pas tant pour prévenir leur éventuelle jalousie, mais bien plutôt pour favoriser au travers de la diversification maximale des unions et par là une extension des réseaux matrimoniaux.

Les mariages de Lahimpolotse

Les mariages et de ses soeurs de Lahimpolotse sont plus complexes que ce que ne suggère la première figure du chapitre deux:

Fig. 9.3: Quelques mariages de Lahimpolotse.

L'exemple de quelques uns des onze mariages de Lahimpolotse montre déjà l'imbrication des relations de parenté et d'alliance. Lavinindry épouse promise (*valv fofo*) de Lahimpolotse est sa cousine croisée fille de son oncle maternel. Ce type de mariage toujours arrangé par les parents ou les grands parents - ici par la mère de Lahimpolotse - qui tend à disparaître entre dans la catégorie des mariages endogames

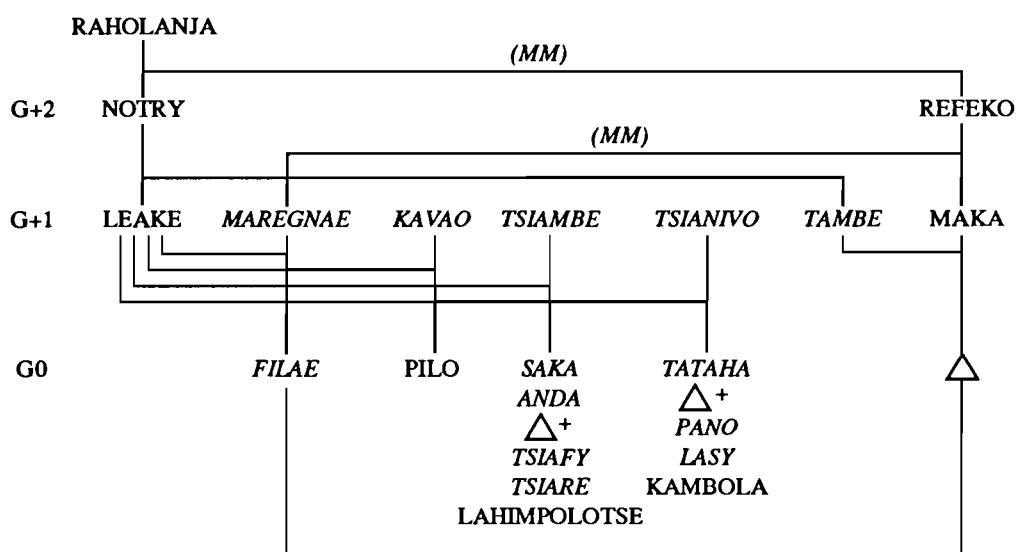


Figure 9.2: Les mariages de Leake

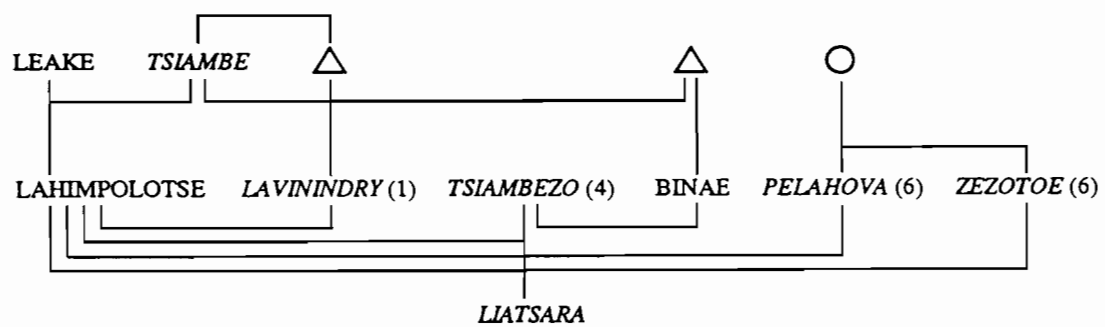


Figure 9.3: Quelques mariages de Lahimpotse

de parentèle (*fanambalian-dongo*). Il s'agit toujours d'un premier mariage qui généralement ne dure pas. Le quatrième mariage patri-endogame avec Tsiambezo une Tandranatelo du *famosora* Tebegnake ne dure que quelques mois. Tsiambezo enceinte de Lahimpolotse le quitte avant la naissance de leur fille Liatsara pour rejoindre son nouveau mari qui n'est autre que Binae frère utérin de Lahimpolotse. Elevée par ce dernier dans le village de Volovolo Liatsara s'est d'abord mariée à Epiko avant de divorcer et de se remarier à Volovolo. Elle n'est jamais revenue à Analamahery. Ses septième (Pelahova) et huitième épouse (Zezotoe) sont soeurs utérines et, par conséquent affiliées aux groupes de patri-filiation distincts de leurs pères.

Le même Binae offre avec le mariage classé comme *fanambalian-dongo* du fils de Anda, sa soeur utérine et de la fille d'un frère utérin renvoie aux chaînes d'alliance et de germanité de la figure 7 de l'introduction et illustre la flexibilité signalée de la notion de *longo*:

Fig. 9.4: L'extension de la notion de *longo*.

Mano et Regnae qualifiés de *longo* ne sont pas des *longo* mais, (par l'intermédiaire de Binae demi-frère de leur père et de leur mère) des *longo* de *longo* (cf. fig. 5).

Les mariages du frère, des fils et filles et des filles des fils de Lahimpolotse

Les données concernant les conjoints des agnats du hameau sont reprises à propos des réseaux matrimoniaux et dans les chiffres et pourcentages de la fin du chapitre. Je note pour l'instant que les 52 conjoints des 9 agnats masculins¹⁶ et des cinq agnats féminins¹⁷ du hameau (42 pour les premiers, seulement 10 pour les secondes) viennent de 26 villages situés pour la plupart dans un rayon d'une dizaine de kilomètres autour d'Analamahery (fig. 9.7). Sur ces chiffres 11 unions des hommes et 4 des femmes sont des unions patri-endogames ce qui représente sensiblement le quart et le tiers. Lahimpolotse qui n'a fait qu'un mariage patri-endogame sur onze fait baisser la proportion qui se situe effectivement autour du tiers (plus loin).

LES MARIAGES PATRI-ENDOGAMES DES AGNATS FEMININS

Les filles de Leake soeurs de Lahimpolotse et de Kambola apparaissent dans la figure 9.2. Le mariage de Fihae s'inscrit dans une séquence d'échanges généralisés entre les Tandranatelo Maromainte d'Analamahery et les Marokobo de Vohitsarivo dont je parle plus loin. Je ne m'attarde pas sur les unions exogames de Saka et d'Anda ni de celles de leurs demi-soeurs Tataha et Lasy et discute des mariages endogames de leurs soeurs et demi-soeurs: Tsiaty, Tsiare et Pano:

Saka fait trois mariages exogames avec des Afondriambita, le premier d'Androvasoa dont elle a un seul fils, le second et le troisième avec des Afondriambita de Manalihara, unions restées stériles c'est à dire sans lendemain. Le fils a plusieurs enfants dont des fils de deux unions mais aucune de ses filles ne se marient "en retour" avec des Tandranatelo, il est probable qu'elle soit perdue (*very*). Anda n'a été mariée qu'une seule fois avec un Afondriambita de Vohidroa mais avec sept enfants dont quatre fils parmi lesquels l'un est marié 5 fois (13 unions pour les sept germains), elle est à la tête d'une grande descendance. Deux de ses petits enfants font un mariage de cousins croisés qui un mariage patri-endogame Afondriambita et l'une de ses petite fille épouse un petit fils de sa demi-soeur (agnat) Fihae. Son nom reviendra dans le prochain chapitre sur les échanges rituels du hameau de Lahimpolotse dont, depuis son mariage son hameau de Vohidroa est un important partenaire.

Les unions de Tataha et de Lasy pour l'instant du moins, affectent peu Kambola et les fils de Lahimpolotse. Le premier des trois maris de Tataha qui vit toujours au village était Maromainte mais le couple n'a eu qu'une fille. Lasy n'a été mariée qu'une fois avec un Marokobo d'Ankara dont elle a eu un fils, il est possible que dans l'avenir les relations avec Kambola le frère de sa mère se développent.

Les mariages patri-endogames de Tsiafy, de Tsiare et de leur demi-soeur (agnat) Pano illustre le type de recouplement de la parenté d'ancestralité effectué par les mariages de germains qui constituent à l'intérieur des *famosora* des noyaux durs de proches parents agnats (cousins parallèles ou croisés) par double filiation doublement agnats en attendant de se constituer eux mêmes par la coalescence de lignées relevant de différents *famosora* en nouveaux *famosora*. C'est ce que montrent précisément les mariages des trois soeurs si, en changeant de perspective, on les examine du point de vue de leurs conjoints frères agnats et co-résidents dans un même hameau Tebagnake d'Antanandava:

Fig. 9.5: L'imbrication des mariages patri-endogames.

Les trois soeurs sont mariées à trois frères Tebagnake. Si, l'union de Tsiafy et de Sira restée stérile ne compte guère, celles de Tsiare et de Pano (avec respectivement 7 et 3 enfants et 5 fils) assurent la continuité du hameau. En dépit de son mariage stérile avec Sira (son mari Tebagnake) la descendance de Tsiafy par son mari (Maromainte) Zehe n'y est pas totalement étrangère puisqu'une soeur de ce dernier a épousé un fils du frère (Tara) de son mari. Les détails apparaissent dans la généalogie où j'ai noté les mariages patri-endogames qui, lorsque les combinaisons MM/MM pour Analamahery ou pour Antanandava TB/MF ou TB/MT apparaissent, sont également des "mariages dans le village".

Tsiafy d'abord mariée à son cousin parallèle Zehe un Maromainte du village dont elle a eu sept enfants dont quatre fils toujours à Analamahery s'est séparée de lui et remariée un première fois avec un Marofoty d'Antanandava dont elle n'a eu trois enfants, puis après un nouveau divorce avec Refa un Tebagnake du même village dont elle n'a pas eu d'enfant dont j'ai parlé.

Tsiare ne se marie qu'une fois avec Refa dont deux frères sont ou ont été mariés avec ses deux soeurs Tsiafy et Pano La généalogie fait ressortir les intermariages de trois de leurs enfants avec Retsihisatse, Soanatao et Colette, fils etc filles de son frère Lahimpolotse. Un quatrième fils de Tsiare (Tsoka de la figure 10.1) est mariée à une Marofoty.

Les mariages patri-endogames des enfants de Pano sont tout aussi compliqués sa fille épouse un cousin parallèle, un fils également deux demi-soeurs cousines parallèles nées de deux mariages d'un frère de son père. Une autre fille épouse un Marofoty.

La figure fait ressortir la densité des mariages patri-endogames dans le village ou hors du village qui, dans la figure représentent pas moins de 25 unions sur un total de 62 (celles "croisées" de Leake et de Maka incluses) à l'intérieur des mêmes *famosora* Maromainte et Tebagnake ou entre les quatre *famosora* Tandranatelo. La réalité est encore plus compliquée: le fils de la fille aînée de Tsiafy qui appartient au *famosora* de son père s'est marié avec une Maromainte. Les Marofotsy n'étant pas très nombreux il est possible que les trois conjoints Marofotsy des fils ou filles de Tsiare et de Pano soient de proches parents voire des germains. Il serait possible de développer cette généalogie jusqu'aux ancêtres à l'origine des quatre *famosora* de la figure 1.4 dont Tsimiantoa pour les Maromainte et Voaray pour les Tebagnake.¹⁸ La figure montre encore que les mariages de cousins sont indifféremment des mariages

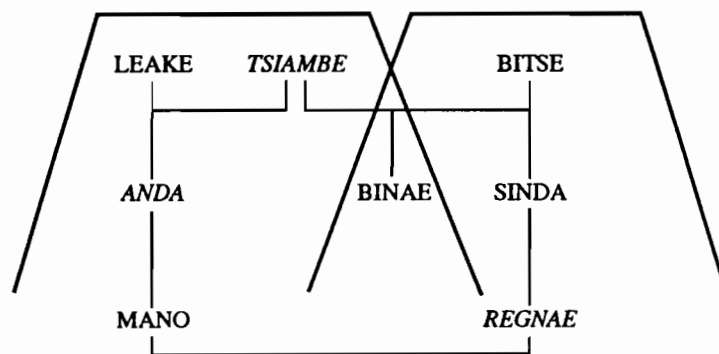


Figure 9.4: L'extension de la notion de *longo*



Figure 9.5: L'imbrication des mariages patri-endogames

de cousins croisés, parfois doublement croisés ou des mariages de cousins parallèles (patrilatéraux).

On se souvient des mariages de Mahatody avec trois soeurs et demi-soeurs qui, sur le Maningory recoupent horizontalement au travers du groupement de descendance (*fehity*) Rafandrohôzona transforment leurs descendants qui autrement auraient été des collatéraux déjà éloignés en demi-germains. Le cas antandroy n'est pas différent et le hameau Tebagnake d'Antanandava apparaît comme une sorte de coalescence de lignées Maromainte/Tebagnake, les unions patri-endogames répétées de génération en génération ayant pour effet de souder en une seule lignée deux, voire trois ou quatre, lignées différentes. (Pour les betsimisaraka et les merina cf. fig. 4.4 et 7.1, 7.4, 8.9). Les relations de Tsiafy et de ses fils et filles Maromainty et Marofoty avec le hameau Tebagnake sont très bonnes. En revanche celles avec le hameau Maromainte de Lahimpotse étaient depuis plusieurs années si mauvaises qu'elles avaient été "coupées" (*maito*).

Dans tous les cas il s'agit d'échanges restreints de type A <---> B qui se recroisant en sens contraire au niveau des mêmes générations et dans les générations successives interdisent toute distinction entre donneurs et preneurs de femmes ce que permettent en revanche les échanges généralisés de type A --> B --> C --> etc. illustrés par le mariage de Fihae la fille aînée de Leake. Si en dehors du cas de Tsiafy/Lahimpotse sur lequel je reviens, les relations des cousins des germains, demi-germains ou cousins co-résidents ou non co-résidents sont généralement très bonnes, l'exogamie des hameaux force les co-résidents à chercher leurs conjoints ailleurs.

LES CONCEPTS DE *FOKO* ET DE *TARIRATSE* (I)

Ces données permettent de préciser les concepts de *foko* et de *tariratse* qui sont des concepts de descendance ad-hoc permettant de distinguer par rapport à un ancêtre commun de référence ses descendants agnats nés en lignée patrilinéaire de ses fils, des fils de ses fils etc. de ses descendants non-agnats, une notion qui ne se coïncide pas avec l'opposition générale à Madagascar entre les enfants et descendants d'hommes et de femmes puisque des enfants de femmes peuvent également être agnats. Les règles se déduisent implicitement de ce qui précède. Sont *foko*:

- les enfants nés des unions indifféremment patri- ou non patri-endogames des agnats masculins (par définition eux mêmes *foko* de l'ascendant ou de l'ancêtre de même *famosora* qu'ils prennent comme point de référence),
- les enfants nés des seules unions patri-endogames des agnats féminins elles mêmes *foko*. Ceux nés de mariages endogames de parentèle ou exogames ne sont pas des descendants agnats *foko* mais, toujours par rapport au même ancêtre de référence, des descendants *tariratse*.

L'ancestralité acquise par la naissance ne se perd pas:¹⁹

"*lasa tariratse ty anake fa ty rene mbola anatin'ny foko*": les enfants sont devenus (lit. partis) *tariratse*, mais la mère reste encore dans le *foko*"

Les concepts de *foko* et de *tariratse* qui sont des concepts de descendance n'ont rien de commun avec la parenté d'ancestralité agnatique de *karaza* et/ou de *famosora* qui dans la figure est celle des descendants agnats Tandranatelo²⁰ de Leake ou avec la parenté plus large de parentèle est d'alliance qui est la parenté *longo* indifféremment créée par les mariages endogames de parentèle ou exogames des hommes et des femmes Tandranatelo. Le statut des enfants dépendant des types de mariage des

femmes agnats descendantes *foko* de Leake, leurs mariages avec des conjoints non-Tandranatelo sont les points de bifurcation des lignées *tariratse* à partir de l'ensemble de ses descendants *foko*. Dans ce sens comme dans celui de dessus, le concept de *foko* est l'équivalent de celui de parent par l'ancestralité (agnatique) et, bien qu'étant un concept de descendance, peut s'opposer à celui beaucoup plus large de *longo*²¹ qui désigne les parents par la parentèle non agnats et aussi ce que l'on appelle en français les alliés, une distinction que les antandroy ne font pas. En matière de rituels une nouvelle distinction est introduite par l'ancestralité des mères. Les fils nés d'unions patri-endogames des agnats masculins sont agnats par double filiation ou doublement agnats ce qui leur permet de parler directement (*mitata*)²² aux ancêtres en leur sacrifiant un zébu auprès du poteau cultuel *hazomanga*. Les agnats par simple filiation ne peuvent qu'intervenir que dans les rites domestiques dits *am-bala* soit à l'entrée des parcs à zébus ou *an-davenoke*: "sur la cendre" c'est à dire sur l'emplacement du site où avant d'être brûlée était située la case de leur père qui peut se trouver dans le hameau actuel ou sur l'emplacement de l'ancien enclos résidentiel de ce dernier abandonné par ses enfants. Seuls les agnats par double filiation sont autorisés à servir d'auxiliaire au prêtre ancestral en transportant sur leur tête le panier contenant les objets culturels (*raza*): couteau de sacrifice etc. (*mahazo mitondra ty raza*)

LES DONNEURS ET LES PRENEURS D'EPOUSES

La distinction entre les donneurs et les preneurs de femmes ou, plus fortement entre les donneurs de vie et ceux qui en sont bénéficiaires, gouverne tous les cycles d'échanges rituels antandroy dont finalement les individus ne sont que le prétexte. Non seulement les rituels précèdent la naissance (cf. la vache *tora-salimba*, première pièce du troupeau du petit fils maternel confié par le père de la mère au mari de sa fille enceinte avant même la naissance)²³ mais ils se poursuivent après la mort, en tout cas jusqu'aux funérailles célébrées plusieurs mois après le décès, mais, le plus souvent les obligations continuent jusqu'à la mort du/des fils (agnats) du défunt. Pour Ego I et les agnats de son hameau leurs donneurs de femmes sont des beaux-pères *rafoza* donc des hommes et pour son fils Ego II des mères - *rene* - dont des femmes. Pour Ego I et II les preneurs de femmes dans les hameaux desquels sont parties leurs soeurs (et leurs filles) sont des gendres, *vinanto* et, leurs enfants nés de leurs soeurs, des *anak'ampela*: des "filles" "masculines" s'il s'agit de garçons. Les droits et les devoirs à l'égard des premiers et les privilèges à l'égard des seconds sont si radicalement opposés qu'ils ne peuvent qu'orienter différemment les choix matrimoniaux. Ces termes de beaux-pères, de gendres, de filles (masculines) focalisés sur une position de parenté ou d'alliance²⁴ sont, j'y reviens longuement dans le prochain chapitre des termes catégoriels étendus à tous les proches parents germains et fils du père de l'épouse et du mari de la fille ou de la soeur, qui incluent ainsi les beaux-frères (*valilahy*) qui bien que situés au même niveau de génération qu'Ego sont néanmoins différemment perçus selon qu'ils sont "preneurs" ou "donneurs de femmes". Un texte de R. Dubois sur les Antemoro s'applique aussi bien aux Antandroy:

".. une forte nuance distingue mes rapports avec le frère de ma femme et mes rapports avec le mari de ma soeur. Je suis l'obligé du premier, parce que je bénéficie de sa soeur, tandis que l'autre, l'époux de ma soeur, est mon obligé. S'ils sont tous les deux en visite chez moi, j'oserai envoyer le mari de ma soeur couper du bois à brûler, je n'oserai jamais le faire avec le frère de ma femme. Vis-à-vis de celui-ci, je participe à la relation de ma femme avec son frère; quant au mari de ma soeur, il participe à la relation que j'ai avec ma soeur. Dans

le premier cas, je suis femme, car identifié à ma femme; dans le deuxième cas, je suis homme" (Dubois 1978: 81).

Cette conception aussi étonnante pour des occidentaux qu'elle est fondamentale à Madagascar explique que consciemment ou inconsciemment les gens évitent de mélanger les rôles. Pour ce faire, les agnats masculins "ne bougeant pas" et se mariant sur place, le plus simple est que les agnats féminins, (obligées à l'égal de leurs frères, à l'égard des donneurs d'épouses) se marient ailleurs que dans le hameau d'origine de leur mère. Ce faisant les deux catégories des donneurs et des preneurs de femmes restent séparés non seulement conceptuellement mais aussi spatialement. Les trois types de mariages antandroy de la figure 10.1 relèvent de deux logiques d'échange radicalement différentes. La première celle des mariages patri-endogames de cousins parallèles patrilatéraux ou de cousins croisés est congrue à l'échange réciproque et restreint de type A <--> B, dans lequel les unités co-échangistes sont simultanément et/ou successivement donneurs et preneurs de femmes. La seconde logique qui est celle

- des mariages endogames de parentèle (*fanambalian-dongo*) qui sont obligatoirement des mariages de cousins croisés et
- des mariages exogames

est congrue à l'échange généralisé tel que A --> B --> C --> etc. Cet échange orienté interdit à la soeur d'Ego (B) de se marier dans l'unité A d'où provient sa mère mais l'oblige à se marier dans l'unité C. La même logique interdit à la fille de la soeur de B mariée en C de revenir se marier en A l'obligeant par conséquent à se marier encore ailleurs. Si les mariages patri-endogames fonctionnent en échange restreint, au niveau des populations régionales le système rituel et social antandroy sous-tendu par la distinction des donneurs et des preneurs de femmes ne peut opérer que dans une logique généralisée qui, hiérarchise les unités co-échangistes en même temps qu'elle les enserme dans des réseaux entrecroisés de relations. Le mariage de Fihae illustre la distinction entre donneurs et preneurs de femmes et, par là, pose la question corrolaire d'une directionnalité des unions (plus bas). Sa compréhension exige de compléter la généalogie de référence au niveau des générations G+2 et G+3 pour faire ressortir les échanges entre le hameau Maromainte d'Analamahery donneur d'épouses et le hameau Marokobo du village de Vohitsarivo preneur des (filles et des) soeurs:

Fig. 9.6: La distinction des hameaux donneurs et des preneurs de femmes.

La lignée *tarike* Tandrahatelo Maromainte du hameau de Notry puis, après sa mort de Leake sont donneurs d'épouses à l'un des hameaux Marokobo du village de Vohitsarivo et les fils (Marokobo) issus des unions sont les *anak'ampela* frères de leur mère (*renilahe*). Dès qu'elles ont été amorcées ces unions sont répétées par des mariages de cousins croisés *fanambalian-dongo*. L'important est que ces unions sont toutes orientées dans le sens Maromainte vers Marokobo avec aucune union en sens inverse.²⁵ Donneurs de femmes aux Marokobo de Vohitsarivo, agnats masculins (Tandrahatelo) Maromainte du hameau de Notry d'Analamahery ne peuvent pas reprendre des épouses dans le hameau Marokobo où sont mariées leurs (filles et leurs) soeurs ce qui veut dire que celles-ci doivent venir d'ailleurs. De la même façon comme déjà dit, leurs neveux utérins (*anak'ampela*), fils de leurs soeurs, ne pourront pas prendre épouse dans le hameau d'où proviennent leurs mères. L'inverse aurait pour effet de convertir l'échange généralisé (A --> B --> C-->) en un échange restreint réciproque de type A <--> B interdisant toute distinction durable entre donneurs et preneurs de femmes.²⁶

LES RESEAUX MATRIMONIAUX

La distinction rituelle entre donneurs et preneurs de femmes implique l'échange généralisé qui implique lui même une directionnalité des unions. Il a été possible d'établir la carte du réseau matrimonial du hameau Maromainte de Lahimpolotse²⁷ qui ne comprend pas les nombreux mariages patri-endogames de cousins "dans le village" à Analamahery et hors du village à Antanandava. La carte schématique indique les villages où se trouvent les hameaux alliés:

- des donneurs de femmes d'où viennent les épouses des agnats masculins marqués d'un carré noir,
- des preneurs de femmes où se sont mariées agnats féminins soeurs des premiers, marqués d'un cercle où si le mariage ont été fertiles résident leurs "fils féminins" ou *anak'ampela*,
- enfin des descendants non agnats (*tariratse*) des filles des soeurs marqués d'un carré blanc.

Fig. 9.7: Le réseau matrimonial du hameau.

La juxtaposition de cercles indiquant les villages où les soeurs sont mariées et de carrés blancs, indique qu'un ou des fils sont nés du mariage. A l'inverse un cercle sans carré signifie qu'aucun fils est né de l'union. Le carré blanc seul indique qu'une fille de soeur s'est mariée dans l'un des hameaux du village en question et a eu des enfants (dans ce cas fils et/ou filles). Ces mariages des filles des soeurs n'ont pas grande importance:

"anake ty anakampela mandeha aby foko, tsy mijanona. manana ty raza olo hafa fa mandeha, mandeha ty zafe, mandeha ty zafiamily ..manambaly olo raza hafa, mijanona raha tsy mahatsiaro fa ela be..": "les enfants des filles (ici dans ce sens restreint), ils vont dans tous les *foko*, ils ne s'arrêtent pas, ils prennent les ancestralités d'autres gens, ils vont, ils vont les enfants, les petits enfants, ils se marient avec des gens d'autres ancestralités, on cesse (de les connaître) lorsqu'on ne s'en souvient plus, car cela fait trop longtemps.."

Le figure fait ressortir l'importance des facteurs de proximité et d'éloignement aussi bien géographique que sociologique. Près des deux tiers des épouses proviennent de villages situés dans un rayon d'une dizaine de kilomètres autour d'Analamahery et d'Antanandava pour autant que, bien que tout proches (quelques kilomètres), ils ne se trouvent pas à l'ouest du fleuve Manambovo qui totalement à sec la majeure partie de l'année n'offre aucun obstacle autre que psychologique et culturel. Au delà du fleuve les gens qui n'appartiennent plus à l'une des trois grandes divisions des Renivave ne sont plus (comme le sont les Renivave) considérés comme des *longo* mais comme des étrangers.²⁸ Heurtebize note l'influence des marchés lieux de rencontre. L'existence du marché d'Andalatanosy explique que de nombreuses épouses viennent de l'est et parfois d'assez loin au delà de la grand route et, qu'à l'inverse le fait que les habitants des villages gens au sud d'Ankara fréquentent le marché d'Antanimora explique la rareté des mariages avec les gens d'Analamahery et d'Antanandava.

Le problème est de savoir si les mariages sont influencés par des règles positives ou négatives ou, tout au moins par des préférences. Nos avis diffèrent sur ce point, Heurtebize tenant de la liberté absolue des hommes et femmes antandroy ne reconnaît que les règles négatives qui interdisent les unions, en l'occurrence

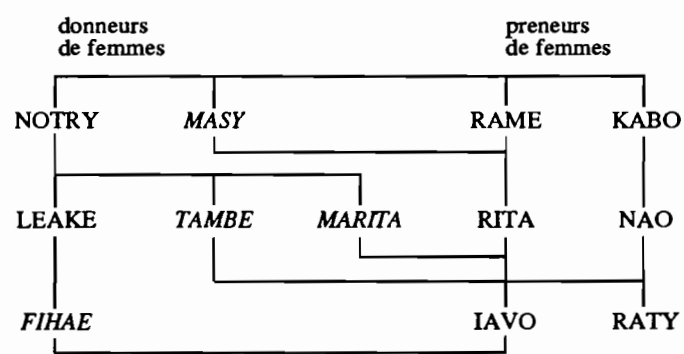


Figure 9.6: La distinction des hameaux donneurs et preneurs de femmes

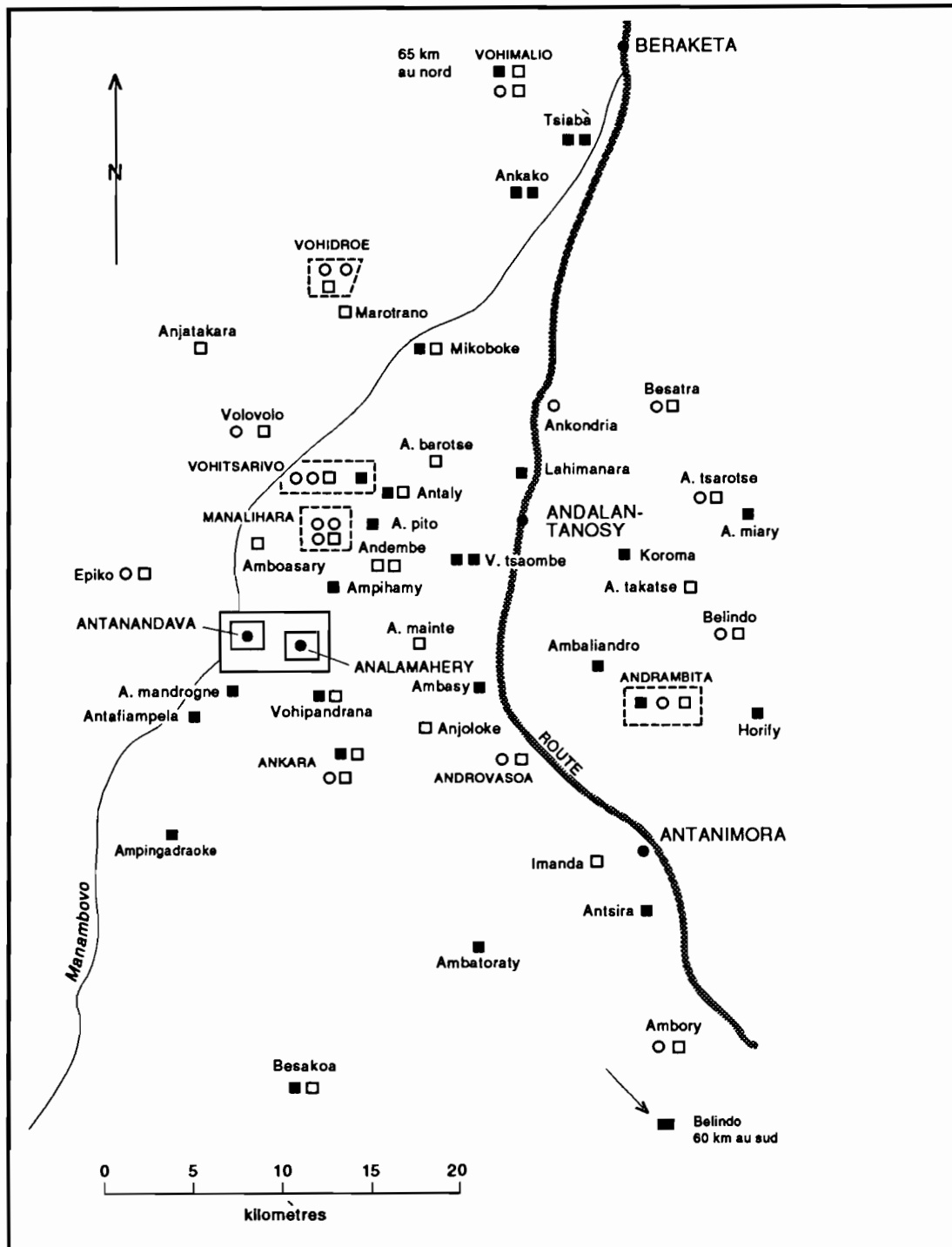


Fig. 9.7 : Le réseau matrimonial du hameau de Lahimpotse.

- les interdictions *samby ampela* des unions d'enfants de soeurs (cousins parallèles matrilatéraux) et de leurs descendants et,
- à l'intérieur des mêmes ancestralités ou des parentèles, l'interdiction les unions obliques entre membres de générations différentes ce qui, étendu à l'alliance, interdit d'épouser les collatéraux des conjoints du père et de la mère.

Le rapprochement des réseaux de la provenance des villages - ou plus exactement des hameaux à l'intérieur de villages, de la provenance des épouses des agnats masculins et villages (matrimoniaux) de destination des agnats féminins montrent qu'ils ne se recoupent pas. L'examen du schéma de la figure précédente montre que les femmes agnats qui peuvent se marier dans les mêmes villages ne se marient pas, nous le savons dans les mêmes hameaux. Heurtebize étudie le même phénomène du côté des épouses des agnats masculins et note que sur un total de 35 épouses, 21 viennent de villages différents, 8 de quatre villages (2 par village) et 6 de deux villages (3 par village). Dans tous ces cas, les épouses provenant de ces villages (Andembe, Ankako, Tsiabà, Vohitsaombe) appartiennent - ce qui est le point essentiel - à des hameaux différents. Contrairement à G. Heurtebize je pense que,

- du fait de la distinction rituelle capitale que les gens font entre leurs parents et/ou alliés donneurs et preneurs de femmes,
- du fait de la distinction entre les droits et prérogatives reconnus aux premiers et les devoirs et obligations incombant aux seconds,

il ne peut qu'exister une directionnalité des unions caractéristique des échanges généralisés de type A --> B ---> C --> etc. Dans le même temps, les transactions rituelles étant fondées sur l'unité de la dyade frère/sœur germains, cette directionnalité ne joue qu'au niveau des hameaux et, plus précisément au niveau des familles matricentrées qui les composent. Les effectifs réduits des hameaux expliquent que dans la plupart des cas il suffit aux gens de distinguer les hameaux de leurs beaux-parents (*rafoza*), de leurs parents maternels (*rene*) lit. "mères" et *renelahy*: mères masculines - de leurs enfants, des hameaux de leurs propres parents maternels, enfin des hameaux de leurs *vinanto*: beaux-frères preneurs d'épouses ou gendres qui sont ceux des enfants de leurs filles masculines (*anak'ampela*) fils (et filles) de leurs soeurs et aussi, s'il s'agit des enfants de leurs filles, de leurs petits-enfants *zafé*. Les donneurs de femmes étant supérieurs aux preneurs:

(HAMEAUX) DONNEURS D'EPOUSES > (HAMEAU) DE REFERENCE > (HAMEAUX)
PRENEURS D'EPOUSES

L'ordre de précedence est regardé comme découlant de la nature des choses. Ceci est d'ailleurs renforcé par les différences des âges généalogiques puisque les donneurs de femmes appartiennent ou sont assimilés à la génération généalogique des parents et les preneurs de femmes à celle des enfants. Les hommes propriétaires des zébus intervenant seuls dans les rituels, cette supériorité globale des donneurs de femmes sur les preneurs ne concerne que les hommes et si le donneurs d'épouses sont supérieurs aux preneurs, les statuts des soeurs (ou des filles) agnats données en mariage ne sont pas supérieurs à celui des soeurs et filles agnats de la famille proche de leurs maris. Si ce n'était la solidarité féminine, le contraire aurait tendance à prévaloir.

Les droits et devoirs respectifs, opposés et complémentaires des donneurs et des preneurs de femmes engagés dans des prestations et contre-prestations rendent peu pratiques une confusion de ces rôles et des conduites qu'il est préférable de maintenir distincts. Pour ce faire Ego évite tout simplement de se marier dans les hameaux qui, ont donné des épouses à son père et au père de son père, ou en d'autres termes de

répéter leurs mariages. Ce choix très simple suffit à maintenir l'orientation généralisée des unions.²⁹ Le fait pour un homme d'épouser deux ou plusieurs soeurs ou pour une femme deux ou plusieurs frères ne change rien au pattern général, et, effectivement ces types de mariage sont fréquents mais à moins qu'il ne s'agisse de mariages endogames de cousins croisés, les mariages d'un frère et d'une soeur avec une soeur et son frère sont évités. Cette logique ne joue qu'au niveau des groupes de germains appartenant aux des mêmes familles matricentrées. Rien ne s'oppose à ce que des demi-germains de sexe différent se marient avec un frère et une soeur. Les précisions apportées par la discussion du concept rituel d'*anak'ampela* me permettront de reprendre cette question. Les mariages patri-endogames obéissent à la logique toute différente des échanges restreints qui dans le même temps qu'ils maintiennent la distinction et la prééminence rituelle des donneurs de femmes sur les preneurs, obéissent à une autre logique et créent à l'intérieur des catégories de patri-filiation un noyau dur de membres doublement agnats supérieurs rituellement aux autres membres agnats par simple filiation. Normalement la forte préférence pour les mariages de parents (*fanambalian-dongo*)³⁰ de logique A <---> B devrait également jouer pour les deux autres types de mariage et, favorisant dès l'établissement des premières unions leur répétition, devrait venir contrarier la logique généralisée A --> B --> C --> etc. or cela n'apparaît pas dans la figure du réseau matrimonial.

En résumé, les unions patri-endogames de type A <---> B d'Analamahery et d'Antanandava n'étant pas prises en compte, la figure correspondant aux unions endogames de parentèle et exogames montre qu'il existe à partir de la génération G+1 de Leake une directionnalité des unions et aussi une dispersion des soeurs germaines ou demi-germaines qui, lorsqu'elles se marient dans les mêmes villages ne se marient pas dans les mêmes hameaux, de la même façon que lorsque les épouses proviennent des mêmes villages elles ne proviennent pas des mêmes hameaux. Alors que cela serait possible.

La figure ne doit pas faire illusion, les relations établies par les mariages individuels entre les hameaux ne tiennent que dans la mesure où, fertiles, ils produisent encore des fils. Si ce n'est pas le cas elles cessent lorsque les conjoints se séparent. Cela réduit considérablement le réseau effectif des relations résultant des mariages et, pour le hameau de Lahimpolotse, les hameaux alliés qui comptent sont d'abord les hameaux Tandranatelo où certaines de ses soeurs sont ou ont été mariées et où se trouvent ses neveux utérins. Ceux de la figure 9.7, celui Tebagnake où sont mariées Tsiare et Pano et, également, sur la même figure 9.5 les deux hameaux Maromainte du village et Marofoty d'Antanandava où se trouvent les enfants de Tsiafy qui restent très importants même si les relations avec cette dernière ont été coupées à la fin de sa vie. Viennent ensuite les hameaux de Marokobo de Vohitsarivo (fig. 9.6) de Fihae et Afondriambita de Vohidroe d'Anda. Manalihara a de l'importance mais cela ne semble pas être le cas du hameau Afondriambita de d'Androvosoa de Saka. Tout cela change, Vohimalio est important et Manalihara devrait le devenir.

LA MOBILITE DES FEMMES

Les schémas des réseaux qui ne s'attachent qu'aux unions des agnats ne donnent pas une juste idée de la complexité des relations familiales et d'alliances. Si les hommes se séparent et prennent de nouvelles épouses, leurs anciennes épouses aussi longtemps qu'elles ne résolvent pas à devenir des *ampela bantotse* font de même. L'exemple des épouses et anciennes épouses de Lahimpolotse est probant. Leurs noms énumérés dans l'ordre des unions sont indiqués dans la première colonne et les villages dans lesquels elles ont été mariées ou se sont remariées dans la deuxième et la troisième:

NOMBRE DE MARIAGES	ANTERIEURS	POSTERIEURS	CAUSES
Lavinindry		Vohitsarivo	veuvage
Hovarae		plusieurs dont: Vohitsarivo Ambasy	sép. idem
Anjalina	Ankara	Ankara Analamandro Ankara	sép. idem idem
Tsiantezo		Ambirimena Volovolo	sép. idem
Korintsa	3 unions antérieures		sép
Ampelahova	autres unions, pas de détails		
Zezotoe	Manalihara		
Andolohe		Horify	sép.et décès
Tsiangorody	3 unions antérieures		
Adilie	pas d'informations		
Mahanoro	Nombreuses unions avant et après		

Tableau 9.1: Les autres unions des épouses de Lahimpolotse.

Ces données qui donnent un total de 17 unions plus trois mentions de "nombreuses unions" sont incomplètes. Les intéressés se soucient peu d'en parler et les explications standards ne varient guère:

"Lasa lavitse, tanà hafa, manambady intelo sa indroe..., manambady maro.. Nanambady olo hafa.. tsy fantako ty valiny an-tanà hafa": "Elle est partie loin, dans d'autres villages (ou hameaux); elle s'est mariée deux ou trois fois"³¹

et, pour les enfants:

"niteraka taloha, niteraka amin'olo hafa": elle a enfanté avant, elle a enfanté chez 'autres hommes' ou, quelquefois *"tsy niteraka"* : "elle n'a pas enfanté".

En pays mahafaly le terme *mpirahamba* désigne les conjoints successifs (hommes ou femmes) de la même personne. Il est clair que ces remariages multiplient le nombre des demi-germains agnats et utérins. Telle personne fille unique n'a pas moins de huit demi-germains utérins nés de trois autres maris de sa mère et résidant dans trois hameaux différents. Les visites des différents groupes de germains ou de demi-germains à leurs parents respectifs favorise l'entretien des relations et, assistant évidemment aux funérailles touchant les parents proches paternels ou maternels de leurs parents, les frères assistent généralement et souvent contribuent aux circoncisions des enfants de leurs demi-soeurs utérines (prochain chapitre). La

rigidité des règles d'affiliation et de résidence post-maritale font que ces unions multiples ne créent jamais des incertitudes sur l'identité et le statut, ce qui n'est pas rare en pays betsimisaraka. De la même façon aucune répercussion sur la constitution des troupes individuels exemplifié par la coutume signalée du *miavake* sur laquelle je reviens également dans le prochain chapitre.

LA PARENTE ET L'ALLIANCE A ANALAMAHERY

Quelques chiffres et pourcentages permettent pour les unions suffisamment documentées d'apprécier la proportion des mariages patri-endogames et non patri-endogames parmi lesquelles figurent des unions (endogames) de parentèle avec des apparentés *longo* non agnats. Ces informations éclairent les concepts antandroy de l'alliance qui introduisent au prochain chapitre sur les échanges rituels. Les données proviennent du travail d'archive par Georges Heurtebize pour les quatorze *karaza* et *famosora* Afomarolahy de la région d'Analamahery et tout particulièrement de ses relevés pour les quatre *famosora* Tandranatelo (Heurtebize *ibid.* 107-142) qui couvrent les mariages des agnats masculins et féminins depuis les origines jusqu'au niveau de la génération G+1 (celle de Leake le père de Lahimpolotse et de Kambola pour les Tandranatelo Maromainte que j'ai systématiquement recoupées). Pour les descendants de Leake des générations G0 de ses enfants et G-1 de ses petits-enfants ces données sont complétées par un relevé exhaustif également mis à jour par Heurtebize en Juin 1991. Il est nécessaire de conserver cette division en présentant les chiffres correspondant aux unions des Tandranatelo des générations G+1 et au dessus, et des descendants de Leake des génération G0 et G-1. Je tiens compte des premiers mariages des membre de la génération G-2 qui commençaient juste à se faire en 1990 avec les mariages des filles de Tsimileza et de Retsihisatse (fig. 2.1, 2.2 et 9.5).

LES MARIAGES DES TANDRANATELO DES GENERATIONS ASCENDANTES

Les mariages des Tandranatelo des générations G+1 et ascendantes couvrent les trois catégories des unions antandroy (patri-endogames entre apparentés agnats, endogames de parentèle entre apparentés *longo*, exogames avec des non apparentés). Les mariages patri-endogames avec des conjoints Maromainte ou Tandranatelo ne posent pas de problèmes mais doivent être réduits au nombre de couples effectifs.³² Il en est de même des mariages endogames de parentèle - *fanambalian-dongo* - entre apparentés agnats et non agnats (le plus simple étant le mariage avec la fille de l'oncle maternel dans les cas où n'est pas un parent agnat du père) qui exigent un examen des généalogies des deux époux et des mariages entre parents non agnats figurant dans les mêmes généalogies qui se distribuent entre les trois mêmes catégories. Pour la détermination du caractère des unions qui varie avec la position généalogique, je me suis placé du point de vue des premiers intéressés c'est à dire en Androy des hommes qui prennent (ou pour lesquels sont prises) les initiatives des mariages. Il n'est pas utile de recourir à un tableau, sur un total de 87 unions suffisamment documentées en ce qui concerne les identités des conjoints, 32, soit le tiers sont des unions patri-endogames dont, pour Analamahery 15 unions (la moitié) sont des *valian'an-tanà*: des unions entre Maromainte dans "le village". A ces unions dans le village il faut rajouter 3 autres unions dans le village entre co-résidents Maromainte et Tsitaila (fig. 1.6).³³ Il reste 52 unions hors du village et du *karaza* Tandranatelo avec des étrangers ou des apparentés *longo* par la parentèle qu'il n'est pas possible de retracer.

LES MARIAGES DES DESCENDANTS (*FOKO* ET *TARIRATSE*) DE LEAKE

Le nombre de descendants de Leake par ses dix enfants³⁴ nés de ses quatre épouses s'élève à 272 parmi lesquels 250 ont vécu au delà de leur première année³⁵ et 124 ont été ou sont mariés, en Juin 1991 le nombre des unions recensées s'élevait à 156³⁶ avec les chiffres et les proportions suivantes:

PATRI-ENDOGAMIE			ENDOGAMIE	EXOGENIE	NB. UNIONS
VIL.	HORS VIL.	(TOT)	DE PARENTELE		
24	25	(49)	5	141	195

Tableau 9.2: Les mariages des descendants de Leake.

Contrairement aux données précédentes, aux trois exceptions près de mariages de cousins croisés de la figure 9.5 (Retsihisatse, Soanatao, Colette) les mariages patri-endogames entre les quatre *famosora* Tandranatelo ne font pas double emploi, ce qui donne un peu plus d'un quart de mariages de ce type. Ce pourcentage inférieur au tiers précédent s'explique par le fait que les membres de la génération G-1 sont pour la plupart loin d'avoir terminé leurs carrières matrimoniales et que ceux de la génération G-2 commencent tout juste à se marier. Comme il a été dit le chiffre des véritables mariages de parentèle qui ne soient pas des mariages patri-endogames de descendants *tariratse* à l'intérieur de leur *karaza* ou *famosora* respectifs est certainement beaucoup plus élevé. Les obligations sociales et rituelles entre les conjoints et leurs proches parents agnats et maternels étant nouées non pas par les mariages mais par la naissance d'enfants voire plus précisément de fils, sont réduites par le nombre très élevée des unions stériles, 73 sur les 195 unions recensées soit plus du tiers. Si ces unions n'emportent à terme aucune conséquence, dans l'immédiat, aussi longtemps qu'elles durent, les maris sont tenus de satisfaire aux obligations de leurs épouses.

Les données permettent également de chiffrer l'importance des descendance *foko* et *tariratse*. Contre toute attente la seconde est beaucoup moins élevée que ce à quoi l'on s'attendrait. Les nombreux mariages patri-endogames des filles et filles des filles de Leake la réduisent en effet à 19 unions entre agnats et non agnats contre 51 entre agnats Tandranatelo ce qui donne sensiblement une proportion de deux tiers de descendants *foko* pour un tiers de descendants *tariratse*. Si besoin était ces proportions vérifieraient l'importance des unions patri-endogames produisant, je l'ai dit, des fils et filles doublement agnats ou si l'on préfère, après la préférence merina, la préférence antandroy pour l'endogamie. La catégorie *foko* détermine celle complémentaire de *tariratse* (et non l'inverse) et n'a de sens que pour les descendants agnats et non agnats d'un même ascendant ou ancêtre - ici Leake - pris comme point de référence. Comme déjà dit sont *foko* les fils et les filles nés de n'importe quel type de mariage des agnats masculins et *longo* les fils et les filles des agnats féminins nés de mariages non patri-endogames avec des conjoints appartenant à d'autres *karaza* et *famosora*.³⁷ Point important le fait que les unions *foko* sont des unions entre Tandranatelo des hameaux des deux villages voisins d'Analamahery et d'Antanandava donne à ce concept une connotation résidentielle effectivement fondée par les règles strictes de patrilignage et, (pour les enfants des agnats masculins) de résidence patrilocale. En contraste les *longo* sont par définition des non-résidents.

L'ENDOGAMIE DE PARENTELE

Dans le sud-ouest masikoro, vezo ou sakalava où l'exogamie exclue les mariages de cousins, l'idée de *longo* évoque dans l'ordre roturier (*vohitse*) celle des mariages possibles et même préférentiels puisque les parents proches descendants des quatre couples de huit arrières grands parents (que l'on appelle d'ailleurs *foko*) étant interdits, il est approprié d'épouser les parents plus éloignés *longo* qui sont les descendants des germains des arrières grands parents. A nouveau l'adage cité:

"*tsy tsobo manambaly olo hafa, tena mpilongo tsara mifanambaly*": il n'est pas approprié d'épouser des étrangers, il est bon de s'entremarier avec de vrais *longo*"

Les alliances retransforment ainsi des parents éloignés (*longo*) en proches parents (*foko*) suivant une sorte de spirale qui, interdisant dans l'inévitable fourchette de trois générations de répéter les mariages du père, du père du père et du père du père du père et, par là, les unions entre collatéraux jusqu'aux deuxième cousins inclus considérés comme des *foko*, autorise les mariages avec les troisièmes cousins qui, toujours dans ces régions, ne sont plus des *foko* mais des *longo*. En Androy si le terme *longo* ne suggère aucunement l'idée de parenté éloigné (au contraire, les cousins croisés d'ancestralité différente sont des *longo*), il retient l'idée d'un mariage préférentiel possible et, effectivement, les *fanambalian-dongo* ou "mariages avec des *longo*" sont regardés comme bons (*soa*), meilleurs que les unions avec des étrangers (*fanambalia ondaty hafa*). A la question: "Pourquoi ?" La réponse est toujours la même:

"*sarotse ny manazava azy*": c'est difficile à expliquer" et, à la suite l'argument qui revient constamment: "*ty longo fantasy ty raza*": les *longo* connaissent/reconnaissent les ancêtres ou l'ancestralité c'est à dire qu'ils la respectent.

Et à la question "Mais s'il y a mésentente ? Divorce ?" La réponse est invariablement:

"*raha tsy misy zavatsse raty, tsy magna ty fisarahana.. misarake tsy manimba ty filongoa..*" : "s'il n'y a pas de choses graves (mauvaises), la séparation n'importe pas.. se séparer n'abîme pas l'entente et la confiance réciproque.."

et, pour conclure:

"*ty mpivaly no misarake.. fa ty filongoa tsy misarake, tsy maito* " "les époux se séparent, mais l'entente, la confiance ne se sépare pas.. n'est pas rompue"

Pour les époux les choses graves qui abîment le *filongoa* sont surtout l'usage de la sorcellerie (*mamorike*, racine *vorike*) contre le conjoint ou ses proches, le fait d'insulter les ancêtres de l'autre (*miranga raza*) et, pour une femme, la jalousie à l'égard de ses co-épouses et des épouses et co-épouses des agnats. Cette tendance est si forte que, dès que l'alliance est établie elle peut changer complètement la logique des unions en les transformant d'unions généralisées (A --> B --> C etc.) en unions restreintes (A <--> B) dont le prototype est le double mariage d'un frère et d'une soeur avec une soeur et un frère que des antandroy immigrés à la Sakay et à Morondava jugeaient excellente (*soa mare*).³⁸ En effet, en dépit de l'intérêt pratique qu'il y a en ne pas inversant les mariages de conserver une séparation spatiale des donneurs et des preneurs de femmes, rien n'interdit, comme les réflexions ci-dessus y invitent, que dès que les premières unions sont établies, l'alliance de deux hameaux soit renforcée par des mariages de cousins croisés qui s'ils brouillent cette distinction

comme c'est le cas dans les hameaux Tandranatelo d'Analamahery et d'Antanandava unis à celui de Lahimpotse et de Kambola par les mariages de leurs soeurs, créent un noyau de parents doublement agnats véritable centre de gravité des deux villages où ils se trouvent se visitant constamment les uns les autres. En Androy ne s'agissant pas comme en Imerina de mariages patrimoniaux, les raisons doivent être recherchées ailleurs. Politiques dans les périodes d'insécurité du passé, il semble qu'actuellement ces mariages ne sont qu'un moyen de maintenir les relations entre les enfants de frères et les enfants de soeurs en permettant les unions de cousins croisés non agnats qui sont les seules possibles.³⁹ Un seul mariage de ce type a pour effet d'engager les germains et demi-germains agnats des deux conjoints dans un cycle d'échanges rituels. Une étude serait nécessaire mais, à en juger par les cas documentés, il n'est pas étonnant que l'incitation à ce type d'union soit d'autant plus forte que les soeurs agnats sont mariées loin de leurs frères. Les généalogies précédentes font ressortir ce phénomène constituant les lignes de descendance localisées en lignes pivot⁴⁰ qui, sans cesse ramènent les collatérales lointaines qu'elle retransforment en mères des enfants nés des unions. Il y a là un type de mariage équivalent au *tsy misara-mpianakavy*: "qui ne séparent pas les parents" merina. Plus généralement la lignée - *tarike* - de Leake joue ce rôle de point de fixation et de centre de gravité pour les *famosora* Maromainte et Tebagnake (fig. 9.5).

LES LIMITES DE LA PATRI-ENDOGAMIE

En considérant le nombre de mariages patri-endogames de "raza" à l'intérieur des *karaza* et des *famosora* on peut se demander pour quelle raison ils ne sont pas encore plus nombreux (ce que je pense ils étaient dans le passé pour des raisons évidentes de sécurité). En fait trois facteurs viennent limiter les mariages patri-endogames:

- les interdictions *samby ampela* des unions entre enfants et descendants de soeurs
- les mariages du père et de ses agnats masculins de *famosora* et de *karaza*
- l'impossibilité de trouver parmi les partenaires possibles des conjoints d'âge approprié.

Les interdictions *sambi-ampela*

La méconnaissance involontaire des interdictions de mariages entre descendants de soeurs doivent, lorsqu'elles sont découvertes, donner lieu à des rites de suppression de l'inceste qui sont accomplis devant le poteau cultuel (*hazomanga*) du *famosora* d'origine de l'ancêtre féminine commune c'est à dire de la mère dont sont issues les deux soeurs qui sont les ascendantes directes des conjoints incestueux. Le rite comporte obligatoirement le sacrifice d'un zébu ou si la parenté est très lointaine (dépassé semble-t-il la fourchette des trois générations) d'un mouton fourni par les transgresseurs et égorgé par le prêtre ancestral du *famosora* pollué par l'inceste. Le sang du zébu est répandu sur des pierres plates sur lesquelles les transgresseurs et leurs proches agnats doivent marcher pieds nus (ibid. 43-44).⁴¹ Pour cette raison les descendants des soeurs de Lahimpotse ne peuvent pour cette raison se marier ce qui est vérifié des descendants de Leake par Tsiambe (Saka, Anda, Tsiafy et Tsiare) et par Tsianivo (Tataha, Pano et Lasy). Cette interdiction ne s'étend pas à Fihac née de la première épouse de Leake puisqu'une petite fille (*zafe*) de Fihac épouse un petit fils de sa demi-soeur Anda. Ce cas qui peut surprendre indique simplement que les demi-soeurs ne sont pas assimilées à des soeurs germaines. J'ignore si ce mariage a donné lieu à un rituel de lever d'inceste au poteau cultuel commun c'est à dire Tandranatelo (Maromainte), si ce n'était pas le cas cela confirmerait définitivement que la notion de *samby ampela* ne s'applique qu'aux descendants directs⁴² de soeurs

germaines qui, nées d'un même ventre (*troky raike*), sont considérées comme une seule personne (*olo raike*) ce qui confirmerait que la notion *samby ampela* ne peut que renvoyer à une seule mère. Si, l'interdiction s'applique logiquement aux descendants de demi-soeurs utérines, elle ne peut pas concerner les descendants de demi-soeurs agnats qui, par définition, ne sont pas "sorties d'un même ventre" (toujours *troky raike*). De pareils cas demeurent pourtant très rare et il n'est guère qu'en Imerina que, tout à fait exceptionnellement les unions de petits-enfants de soeurs puissent être acceptés comme des mariages patrimoniaux *lova tsy mifindra*.

La "fermeture" des *famosora* des conjoints des parents agnats

L'interdiction des mariages des descendants de soeurs (agnats) étant admise comme une sérieuse limitation de la patri-endogamie, on peut cependant se demander pour quelle raison, les mariages patri-endogames de descendants de frères ou de descendants de frères et soeurs agnats à l'intérieur ou à l'extérieur des villages ne sont pas plus nombreux. En réalité les limitations combinent les interdictions absolues ci-dessus avec l'impossibilité matérielle de trouver à l'intérieur du *famosora* et du *karaza* un conjoint d'âge approprié ce qui force certains agnats à se marier ailleurs. A l'intérieur des mêmes générations le décalage des âges chronologiques déjà sensible à l'intérieur des mêmes *tarike* (fig. 2.2) est considérable au niveau des *karaza* et des *famosora* avec des aînés qui peuvent avoir cinquante ans ou davantage de plus que les derniers nés qui ont l'âge de leurs petits-enfants (Heurtebize 1986: 41-43 et figure 10). Les unions obliques étant en Androy contrairement à ce qui se passe dans d'autres régions de Madagascar strictement proscrites parce qu'elles sont regardées à l'égal de l'inceste comme destructrices de la parenté en assimilant les parents aux enfants ou vice-versa,⁴³ les membres les plus âgés et les plus jeunes des catégories et groupes d'ancestralité n'ont pas d'autre solution que de se marier à l'extérieur de leur *karaza* ou *famosora* d'origine. Compte tenu de la multiplicité des mariages - je renvoie à la figure du réseau matrimonial du hameau de Lahimpolotse et aux onze mariages de ce dernier - cette possibilité ne va pas de soi puisque chacun des mariages du père et de ses collatéraux place leurs épouses successives et les collatérales de ces dernières dans la génération des mères (*rene*) de leurs fils et de leurs filles et les frères des épouses dans celle de leurs oncles maternels ce qui interdit à leurs enfants de les épouser.⁴⁴ Pour les unions stériles les interdictions ne durent qu'aussi longtemps que le père est vivant. En revanche dès que les mariages ont été fertiles la catégorisation par niveau de génération et les interdictions qui l'accompagne sont absolues. Cette logique qui ne fait aucune différence entre la parenté (biologique) de filiation et la parenté créée par les alliances a pour effet, par les mariages (répétés) des pères et des pères des pères, de forcer de fermer à leurs enfants et petits-enfants l'accès à un grand nombre de *famosora* et de hameaux et de les forcer (pour trouver des partenaires de leur âge), à se marier toujours "plus loin" au delà des réseaux matrimoniaux établis.

LA DETERMINATION DES IDENTITES INDIVIDUELLES

Je considère les différentes catégories de la parenté et de l'alliance dont j'étudie la mise en acte dans le chapitre qui suit sur les échanges rituels

Fig. 9.8: Les catégories de la parenté et de l'alliance comme déterminants de l'identité.

Le rectangle vertical marque la parenté d'agnation commune avec tous les membres du *karaza* et de *famosora*; les deux rectangles placés obliquement l'identité par la

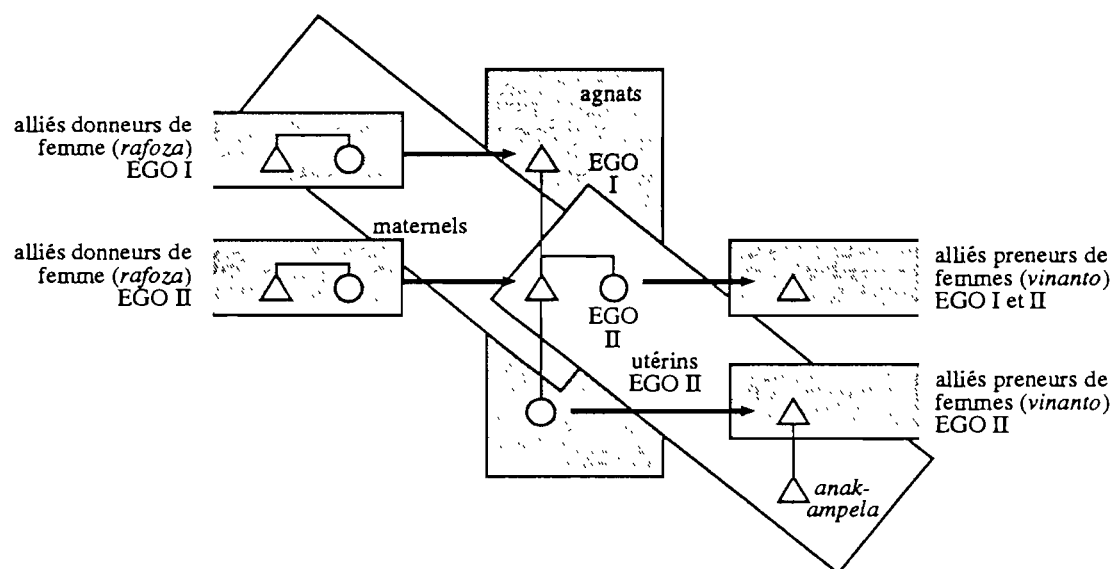


Figure 9.8: La catégories de la parenté et de l'alliance comme déterminants de l'identité

famille maternelle et utérines; les rectangles entourés d'un trait épais celle des alliés donneurs (à gauche) et preneurs (à droite) de femmes. Les alliés donneurs de femmes, les *rafoza* et beaux-frères *valilahy* (également donneurs de femmes) d'Ego I deviennent la famille maternelle et (qu'ils les "mères" ou *rene* (et, pour les hommes, à l'occasion des circoncisions, les *renelahe*) de ses fils et filles (Ego II). Toujours en partant d'Ego I les maris - preneurs de femmes - de ses filles sont ses gendres *vinanto*, un terme que son fils Ego II peut également utiliser lorsqu'il met l'accent sur l'alliance pour ses beaux-frères - *valilahy* - dans ce cas preneurs de femmes. De la même manière les alliés d'Ego II père ou frères de ses épouses qui deviendront les parents maternels de ses enfants sont pour lui des *rafoza* et les maris de ses filles des *vinanto*. Les enfants des *vinanto* sont les plus proches parents utérins: des *anak'ampela* s'il s'agit des enfants de la soeur, des petits-enfants *zafe* s'il s'agit des enfants de la fille. Les identités individuelles procèdent des distinctions successives que la parenté maternelle, ce que j'ai appelé la parenté utérine et que les alliances effectuent à l'intérieur de l'identité principale d'ancestralité ou d'agnation. La parenté d'ancestralité fonde avec le statut d'agnat par simple ou double filiation l'identité principale d'Ego. Une identité de *famosora* et *karaza* que l'on pourrait qualifier de citoyenneté qui distingue immédiatement Ego des membres des autres *karaza* et *famosora* relevant du même *kopabe* ou des autres *kopabe* constitutifs de l'ethnie antandroy. A l'intérieur du *karaza* et du *famosora* la distinction est effectuée par la résidence (dans un hameau particulier) qui distingue la lignée localisée (*tarike*) d'Ego des autres lignées du même *famosora* et, a fortiori, du même *karaza*. A l'intérieur des hameaux l'appartenance aux différentes familles matricentrées et par là à différentes familles maternelles distingue les différents groupes de germains demi-agnats les uns des autres.

La qualité agnat ou non agnat des mères introduit une distinction supplémentaire puisque les enfants des premières agnats par double filiation jouissent d'un statut rituel supérieur à celui de leurs demi-germains agnats par simple filiation. La distinction par les familles matricentrées et maternelle procède à l'intérieur des familles matricentrées et oriente différemment les activités des frères qui en fonction de leur mariage sont engagés dans des cycles d'échanges distincts. Je renvoie à la discussion sur la transhumance et à la figure 2.10. La différence des statuts rituels peut se répercuter au niveau des hameaux certains, le hameau Tebagnake où sont mariées Tsiare et Pano par exemple pouvant être regardés comme doublement agnats (cf. fig. 9.5). Les mariages des soeurs et des filles de grande importance pour les échanges rituels sont moins pertinentes sur le plan des identités puisqu'elles en font que renforcer les identités communes des frères de même mère et individuelles de chacun d'eux.

Pour les individus la parenté d'ancestralité délimite un monde de vie dominé par les devoirs et les responsabilités à l'égard des agnats masculins et féminins. La parenté par les femmes: mères, soeurs et filles, contraignante pour les agnats constituent dans le même temps pour les enfants qui en sont issus un univers de convivialité. Les relations avec les alliés pères ou frères des unes et maris des autres s'incrivent dans des cycles d'obligations réciproques qui, avec les visites qu'ils impliquent marquent les hauts moments de la vie sociale et communautaire des agnats. La dispersion des filles et des soeurs et de leurs enfants neveux ou petits enfants utérins explique la fréquence des déplacements individuels entre les hameaux. Un relevé exhaustif de G. Heurtebize enregistré jour par jour pour une période totale de douze mois⁴⁵ confirme l'attachement à la parenté d'ancestralité qui dans tous les cas prend le pas sur la parenté de parentèle par l'alliance.

soeurs mariées à l'extérieur à frères /filles à père et fils de soeurs à frères mère:	200
épouses mariées dans hameau à leurs frères/pères:	71
agnats à leurs parents maternels (agnats de leur mère):	29
TOTAL POUR LES AGNATS:	300
gendres aux beaux-pères:	108
TOTAL POUR LES ALLIES:	108

Tableau 9.3: Les visites aux agnats et aux alliés.

Les trois quart des visites se font entre parents agnats ou entre fils de soeur et frère de mère et un quart entre alliés. J'étudie la mise en acte de ces différentes catégories de parents et d'alliés dans le chapitre qui suit consacré aux échanges rituels.

Je voudrais pour terminer, en retournant au passage déjà cité de R. Dubois et à la phrase de R. Dubois disant que vis-à-vis de son beau-frère frère de sa femme "il est femme" tandis que vis-à-vis de son beau-frère mari de sa soeur "il est homme", revenir un instant sur la relation rituelle essentielle:

DONNEURS D'EPOUSES > AGNATS > PRENEURS D'EPOUSES

Une relation considérée comme allant de soi puisque normalement dans les sociétés malgaches et, tout particulièrement dans les sociétés pastorales, il est entendu que les hommes commandent aux femmes. Si l'on poursuit dans cette ligne de pensée cela veut dire quelque peu paradoxalement, que les donneurs de femmes (*rafoza*) d'Ego bien qu'ils soient les parents maternels et, rituellement les mères *rene* de ses enfants, sont pour lui non pas des femmes, mais à l'instar du frère de l'épouse "mère masculine" (*renelahe*) des enfants de sa soeur, des "hommes". Réciproquement Ego n'est pas pour eux un "homme" mais une "femme" ce que confirme l'appellation de filles masculines (*anak'ampela*) appliquée à ses fils. Dans la même logique Ego est à nouveau "homme" vis-à-vis de ses alliés mariés à ses soeurs et à ses filles qui, pour lui, sont des "femmes". Un dernier trait caractéristique de la société antandroy est la différence des parcours de vie masculins et féminins. En dehors des déplacements de transhumance, expression de la (nécessaire) double morphologie de l'habitat antandroy qui s'imposant aux bêtes s'impose à leurs propriétaires et, pour certains des migrations fréquentes dans le reste de Madagascar, les hommes ne bougent pas. S'ils ne créent pas un nouvel hameau il peuvent vivre et mourir dans le hameau de leur père. A l'inverse les femmes sont mobiles et (les exemples des épouses de Lahimpolotse sont éloquentes) changent de résidence en changeant de mari mais en même temps conservent leurs liens avec leurs fils et aussi avec leurs filles et les filles de leurs filles qu'elles assistent dans leurs accouchements. Ceci, vers la fin de leur vie, avant de revenir auprès d'un frère, très généralement d'un frère germain ou d'un fils déjà âgé souvent né d'une première ou seconde union. En dépit ou à cause de ces possibilités multiples les femmes ont beaucoup moins de garanties que les hommes et ne sont même pas assurées du tombeau où elles seront inhumées. Les destins les moins engageants menacent celles d'entre elles qui n'ont ni frère ni fils, puisqu'une fille mariée peut difficilement prendre sur elle la décision de les accueillir. La situation antandroy se retrouve dans les sociétés mahafaly et bara (Huntington 1988:

62) et, à un degré moindre, masikoro, sakalava du sud et tsimihety toutes fortement patrilineaires. En revanche le problème ne se pose pas pour les sociétés sakalava du nord et antankarana où, de la même façon que dans la région betsimisaraka du Maningory, les structures sociales tendent vers l'indifférenciation.

NOTES

- ¹ Les agnats féminins sont les soeurs et aussi les filles.
- ² La désignation de *fanambalia anaty ty raza* réintroduit le terme de *raza* qui, dans le reste de l'Androy comme dans le sud et l'ouest de Madagascar est l'équivalent des termes de *karaza* et de *famosora* utilisés dans la région d'Analamahery. Le terme *raza* se retrouve dans l'expression *fanambalia (amin') olon-draza hafa*: mariage avec des gens d'autres ancestralités c'est à dire avec des étrangers
- ³ Dans tous le sud et sud-ouest de Madagascar "*ondaty*" que l'on pourrait traduire par Monsieur est un terme de respect pour désigner des hommes.
- ⁴ Le caractère classificatoire de la terminologie de la parenté et de l'alliance étend les notions de frères, soeurs ou de cousins à l'ensemble des collatéraux.
- ⁵ Si les habitants d'Analamahery ne comprennent pas le terme de *sonia* dans ce sens, il reste que la remise et l'acceptation du zébu *sonia* reconnaissant les volontés réciproques ont valeur de preuve et engagent réciproquement les deux parties.
- ⁶ Ce qui, à la différence de la position privilégiée accordée au sud est correspond à l'arrangement le plus courant. Pour le pays bara voisin cf. Huntington (ibid. fig 6: 50).
- ⁷ On se souvient de la cérémonie d'installation du prêtre ancestral antandroy du premier chapitre qui, également crachotte sur la viande grillée qui va être distribuée aux participants, la salive établissant de la même façon une continuité entre les agnats.
- ⁸ Le rencontrant au marché il le prie par exemple de venir l'aider à sarcler son champ (*avia iava amako*), une phrase reçue comme un message clair.
- ⁹ Hors des cas de conflits graves dont Lahimpolotse donnera un exemple.
- ¹⁰ Parmi lesquelles celles qui exigeaient que le mari apporte la graisse de zébu et, plus récemment, l'huile (*solike*) pour lisser les cheveux de la nouvelle accouchée.
- ¹¹ La généalogie est réarrangée pour être plus lisible. Les numéros dans les cercles indiquent l'ordre des mariages.
- ¹² Je ne compte pas Liatsara dont il va être question née et élevée hors du hameau mariées deux fois à proximité et dans son village d'adoption.
- ¹³ Respectivement les *karaza* ou *famosora* Tedo, Temafe et Afondriambita versus Tsirandragna, Tsiboaboia et Zazafoty.
- ¹⁴ Cette éthique est très importante à Madagascar et c'est bien le manquement à l'impartialité et au traitement équitable vrai ou imaginé qui provoque la jalousie, cette "malédiction" disait un ami malgache.
- ¹⁵ Je pense qu'une enquête sur ce point en ferait apparaître d'autres, à moins que l'idéologie à l'oeuvre en pays betsimisaraka opère pour les mêmes raisons en Androy. Au delà du prétexte de la jalousie des soeurs, je pense que la véritable explication au delà de la conscience des gens est structurelle et vise, en favorisant une dispersion maximale des unions, à diversifier au maximum les réseaux matrimoniaux.
- ¹⁶ Je n'ai pas compté Tsivery un frère cadet de Tsimivogny marié en 1991 mais pour lequel je ne dispose pas d'informations.
- ¹⁷ Je n'ai pas pris en compte les deux unions de Liatsara dont il a été question qui n'a jamais vécu dans le hameau.
- ¹⁸ Tsimiantoa on le sait est le père de Raholanja père de Notry et de Leake de la figure et pour ce qui concerne les Tebagnake la succession patrilinéaire est la suivante: Voriay, Retamea, Rejio, Sambo né vers 1870 père des germains Sira et autres de la figure.
- ¹⁹ A moins d'un rejet.
- ²⁰ Dans les autres régions du sud et du sud-ouest de Madagascar cette parenté d'ancestralité est tout simplement appelée parenté de *raza* ce qui traduit exactement l'idée d'ancestralité.
- ²¹ Le concept antandroy de *foko* qui s'applique aux descendants agnats par simple ou double patri-filiation est proche du concept nobiliaire de *foko* du sud-ouest masikoro et sakalava de l'appendice II.
- ²² Le terme est employé dans un sens rituel, le prêtre ancestral (*mpisoro*) est appelé *mpitata* lorsqu'il s'adresse aux ancêtres. Le zébu sacrificateur égorge égorgé (*manende*) le zébu sacrifié.
- ²³ Je l'ai dit, si le fils ne naît pas ou que la mère accouche d'une fille, la vache marquée de la marque ancestrale (*viloe*) du beau père restera la propriété du mari et, même après la dissolution du mariage les oreilles des bêtes nées de cette vache et des génisses qui en seront issues seront découpées de la même marque.

24 Kin-type.

25 Kabo n'a que deux fils (dont Nao) en revanche son aîné Rame a eu quatorze enfants de sa première femme Masy dont dix filles dont les mariages ne sont pas indiqués mais dont aucun des noms n'apparaît dans la liste des épouses de Leake, de l'un de ses frères ou de Maka.

26 C'est à dire pour utiliser le terme néerlandais en interdisant toute alliance durable de type connubium caractérisée par des cycles réguliers d'échanges, de prestations et de contre-prestations qui, à l'occasion des grands rituels des cycles de vie et de mort, englobent et régulent de proche en proche l'ensemble d'une même population régionale.

27 La carte a été complétée fin 1991 par Heurtebize.

28 En ce rapportant à la figure 2.2 des fragmentations des ensembles, catégories et groupes de patri-filiation Renivave, un relevé d'Heurtebize établit que sur les 72 mariages contractés par Leake et ses descendants masculins et féminins de l'enclos actuel de Lahimpolotse, 23 se font entre Tandranatelo, 20 à l'intérieur de l'ensemble des Afomarolahy, 20 à l'intérieur des Renivave non Afomarolahy enfin 9 seulement avec des antandroy non Renivave.

29 Ce pattern d'échange généralisé est tout à fait commun dans les sociétés pastorales très semblables aux antandroy en Afrique de l'Est et du Sud, pour ne citer qu'un seul exemple les Shona étudiés par M. Bourdillon (1982, notamment sous-chapitre sur les mariages, p. 33 et suivantes).

30 Les gens justifient cette préférence en disant que "les parents sont connus des ancêtres" ("*ty longo fantatsy ty raza*") et que les divorces ne sont pas susceptibles d'abîmer l'entente entre parents (*ty mpivaly no misarake, ty filongoa tsy misarake*: les époux se séparent, l'entente de *filongoa* -ici l'affectio parentalis - persiste). A moins de fautes caractérisées: être jaloux, voler, ensorceler (*mamorike*), et surtout insulter les ancêtres (*miranga raza*) ce qui est d'autant possible que les *longo* apparentés par l'une des branches de leur parentèle ont des ancestralités (agnatiques) différentes.

31 Comme c'est toujours le cas le chiffre le plus important et cité le premier: "trois fois ou deux fois"

32 Afin de ne pas être décomptés deux fois.

33 Le nombre total des unions relevées entre Tandranatelo et Tsitaila est de 6, soit 3 pour Analamahery et 3 pour Antanandava.

34 14 enfants étaient nés de Leake dont le jumeau de Lahimpolotse mort à quelques semaines.

35 Je renvoie à G. Heurtebize pour des données plus précises. Une dizaine d'enfants sont morts nés.

36 Le tableau est établi à partir du relevé mentionné de Juin 1991.

37 Sans développer ce point, la réciproque n'est pas vraie et les concepts de *foko* et de *tariratse* étant des concepts de descendance, du point de vue des descendants *tariratse* de Leake nés de mères Tandranatelo, les germains de ces dernières ne sont pas *tariratse* ce qui supposerait une ancestralité commune qui n'existe pas mais des parents maternels ou des alliés *longo* donneurs de femmes.

38 Cf. le *mifanakalo anabavy* de la bordure ouest de l'Imerina et du Betsileo ou le *mifnakalo varandra* betsimisaraka du chapitre onze ou encore le "*valia militse*" en masikoro, en vezo et en sakalava du sud ou connu il est n'est comme Lavondès le signale structurellement peu intéressant puisque l'exogamie interdit qu'il puisse être comme en Androy (et en Imerina) répété à la génération suivante (Lavondès 1967: 76). Je reviens sur ces questions à la fin du chapitre onze et dans l'appendice I.

39 Je rappelle que les unions entre enfants de frères étant des unions d'agnats et celles des enfants et descendants (*sambi-ampela*) de soeurs sont absolument proscrites. Des informations obtenues en 1973 en pays mahafaly indiquaient que les mariages de cousins croisés d'ancestralité différente se faisaient indifféremment à l'initiative des frères restés sur place ou de leurs soeurs mariées ailleurs également soucieux de "de maintenir la parenté en mariant leurs enfants ou leurs petits-enfants".

40 En anglais d'un *core line*.

41 En Androy l'interdiction ne concerne que les descendants des soeurs et n'est pas étendu à leurs frères (germains) avec les enfants desquels les unions au contraire favorisées expliquent les mariages d'enfants *valifofo* dont Lahimpolotse a donné un exemple (fig. 9.3). En pays vezo il semble que l'interdiction *sambi-ampela* s'étende aux descendants des frères des soeurs qui, dans la logique retenue, sont effectivement des femmes (*renelahy/renilahy* ou mères masculines).

42 Indifféremment par les hommes et/ou par les femmes.

43 R. Dubois l'explique lumineusement dans son ouvrage *Olombelona* de 1978 à propos des rites du *fafy* destinés à rétablir l'état normal des choses en annulant suivant les cas la relation de germanité pour permettre le mariage ou, à l'inverse celle d'époux pour rétablir la germanité ou, pour mon propos, lorsque cela est possible la différence de génération (Dubois 1978 notamment la première partie "Sœur ou épouse").

⁴⁴ Ce qui sur le mode de l'échange généralisé est tout à fait possible pour les fils puisque ces hameaux sont des hameaux donneurs d'épouses ne le serait pas pour les filles qui devraient se marier ailleurs.

⁴⁵ Chroniqueur infatigable Heurtebize a enregistré l'ensemble des déplacements pour une période de sept ans. C'est à partir de ces relevés qu'ont été établis des tables de motivation dont les chiffres présentés sont un extrait.

CHAPITRE DIX

L'ANCESTRALITE, LES ALLIANCES ET LES ECHANGES RITUELS

En partant de la distinction entre les parents et alliés donneurs et preneurs d'épouses, les premiers étant en Androy comme ailleurs à Madagascar des donneurs de vie, je traite du concept rituel d'*anak'ampela* et des échanges à l'occasion du mariage, des circoncisions collectives - *savatse* - et des funérailles et de la part prises par les différentes catégories de participants parents ou, dans le sens français du terme, alliés, que les antandroy perçoivent plutôt comme des apparentés - *longo* - agnats ou non agnats.¹ Je termine en discutant de la constitution des patrimoines individuels reconnus en tant que tels par l'institution du *miavake* (premier et deuxième chapitres) qui dans l'extrême sud malgache antandroy ou mahafaly ne consistent pas en terres mais en cheptels appropriés individuellement.

LE CONCEPT RITUEL D'ANAK'AMPELA

Toutes les transactions rituelles et sociales sont commandées par l'existence de deux dyades, la seconde découlant de la première:

- la dyade frère/soeur germains;
- la dyade frère de la mère/fils de la soeur.

Le mariage de la soeur - à condition non seulement qu'il soit fertile mais, encore, qu'elle soit mère d'un fils et non d'une fille, double le lien dyadique de germanité qui l'unit à son frère germain d'un lien avunculaire entre ce dernier et son fils. Si l'on visualise les relations frère/soeur/mari et fils de la soeur, les agnats féminins soeurs ou aussi filles mariées et mères de fils se trouvent à l'articulation des deux hameaux et/ou lignées - *tarike* - de leurs père et de leurs frères d'un côté, de leurs maris et de leurs fils de l'autre.² Le frère de la mère, oncle maternel du fils de sa soeur est son *renelahy*, sa mère masculine, ce qui explique que ce dernier est sa fille *anak'ampela*, une fille également masculine. Bien que, dans son acception large "d'enfant de femme" (sous-entendu agnat) l'expression *anak'ampela* désigne aussi bien les fils et les filles des filles et des soeurs, dès qu'il est question d'obligations coutumières (*lily*), indissociable de la relation avunculaire elle désigne sans ambiguïté le neveu utérin fils de la soeur mariée. En Androy les règles de résidence post-matritale et d'exogamie des hameaux, font que le neveu utérin réside toujours chez son père et jamais chez le frère de la mère. Les relations de son père et de son oncle maternel sont des relations de beaux-frères (*valilahy*) dont le texte de Dubois reproduit dans le chapitre différent a bien montré l'asymétrie: le frère de la mère étant un beau-frère "donneur d'épouse" et le mari de la soeur un beau-frère "preneur". En toutes circonstances le mari de la soeur est l'obligé du frère de sa femme de la même façon que le gendre (*vinanto*) est l'obligé de son beau-père (*rafoza*) envers lequel il ne parvient jamais de se libérer de sa dette. La relation *renelahy/anak'ampela* est une relation rituelle dont le médium est le zébu. Seuls les hommes, ici les fils des soeurs pouvant en posséder et par là en mesure d'intervenir dans les rituels, ils sont les seuls à être pris en considération. Les filles des soeurs peuvent être soumises à quelques

obligations beaucoup plus légères que celles incombant à leurs frères qui, par le fait que, femmes, elles ne possèdent pas de zébus sont satisfaites par leurs maris du moment ou, à défaut, par leurs fils. En imposant de légères obligations à ses nièces utérines, l'oncle maternel, loin de les sanctionner, leur témoigne sa considération. Hors du contexte rituel lorsqu'ils parlent des fils de leurs soeurs sans référence aux obligations réciproques qui les lient à eux, les hommes ne parlent pas d'*anak'ampela* mais simplement des "fils de leurs soeurs": "*ty anadahy ty rahavaviko*".³

Une nouvelle figure reprenant la relation de germanité Lahimpolotse/Tsiare (de la figure 9.2) facilite les explications que je précise en approfondissant la distinction déjà discutée des descendants (agnats) *foko* et (non agnats) *tariratse*:

Fig. 10.1. Les relations rituelles frère de mère/fils de soeur.

A la suite de son père Leake qui avait consenti au mariage de Tsiare, Lahimpolotse est non seulement donneur d'épouse, mais bien donneur de vie ce qui explique qu'après son père créancier de son beau-frère et de son neveu utérin fils de sa soeur, il ait le pouvoir de leur imposer des obligations rituelles (*lily* d'où le terme: *mandily*). La relation avunculaire établie dès l'instant de la naissance persiste aussi longtemps que l'oncle maternel est vivant. L'oncle maternel vivant, si le fils de la soeur décédé, absent ou malade n'est pas en mesure d'assumer ses obligations, il incombe à ses frères germains, à ses fils, voire à ses propres neveux utérins (*anak'ampela*) d'y satisfaire. Les obligations entre le fils et le frère de la mère se perpétuent au delà de son divorce ou de sa mort. En revanche s'il n'y a pas eu naissance (ou survie) de fils, l'adage "*tsy manan'ana, tsy mananga*" est clair: "pas d'enfants (sous entendu de fils), pas d'obligations".

La force de la contrainte imposée aux preneurs de femmes transparait dans le fait que, dès lors que le frère de l'épouse impose des obligations aux enfants de sa soeur, non seulement leur vrai père mais encore le mari actuel de celle-ci doivent y satisfaire. L'obligation du nouveau mari de la soeur qui par conséquent n'est pas le père du/des fils de son épouse nés précédemment doit être honorée même si le véritable père de l'enfant s'en est acquitté de son côté. Cette situation n'a rien de théorique et il est fréquent que les épouses divorcées se remarient immédiatement après la séparation et, si elles sont enceintes que leurs enfants soient jusqu'à l'âge de trois ans élevés chez leurs nouveaux époux (cf. chapitre deux).

Les obligations ne se transmettent pas indéfiniment et sont limitées dans la durée à une fourchette de trois générations (sur la figure: G 0, G-1, G-2). En principe Ego I (Lahimpolotse) ne peut les imposer qu'aux fils de sa soeur. Ceci étant, si Ego II (Tsoka) ne peut honorer ses obligations auprès d'Ego I, son fils ou à défaut le fils de sa soeur (son *anak'ampela* Soja: Ego III) peuvent les satisfaire pour lui ce qui ne les dispense nullement de s'acquitter de leurs propres obligations auprès de leurs oncles maternels. Une situation quelque peu paradoxale dans le cas où les obligations de Tsoka (Ego II) défailant vis à vis d'Ego I sont assumées par son neveu utérin Soja (Ego III) qui n'en reste pas moins obligé à son égard. Dans tous les cas les obligations cessent au niveau des petits-enfants *zafe* (réels ou classificatoires) qui, n'étant plus des *anak'ampela* (*tsy anak'ampela intsony*), ne sont pas autorisés à se substituer à leurs père ou à leurs oncles maternels pour intervenir dans les rituels concernant leur grand-père réel ou classificatoire:

"*zafe tsy mahazo misoro an-tena*": "les petits enfants ne peuvent pas, par eux mêmes invoquer (les ancêtres, ici pour le compte de l'oncle maternel)"

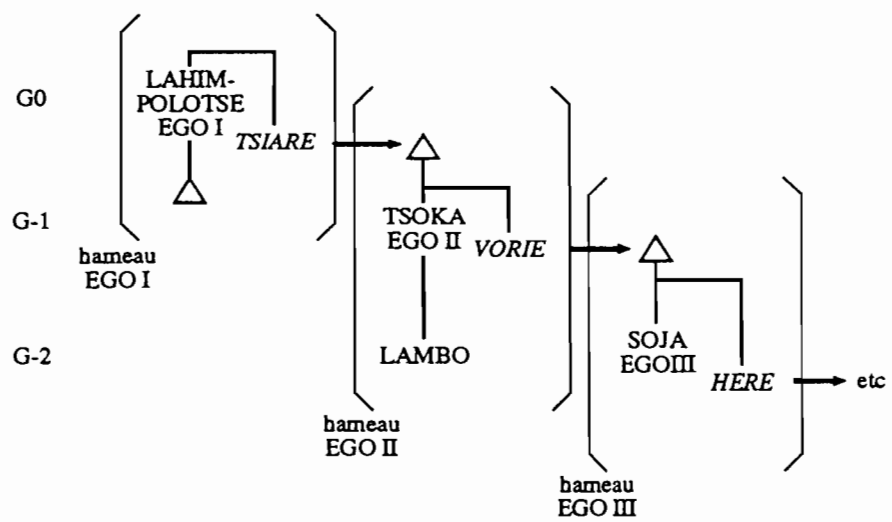


Figure 10.1: Les relations rituelles frère de mère/fils de soeur

Cette règle qui joue pour Soja considéré comme petit-fils classificatoire (*zafe*) de Lahimpolotse (Ego I) ne joue pas pour Lambo fils d'Tsoka (Ego II) qui, parce qu'il est né comme son père d'un mariage patri-endogame est agnat (Tandranatelo) par double filiation et, pour cette raison (bien qu'étant généalogiquement un petit-enfant, *zafe*), demeure coutumièrement et rituellement *anak'ampela* de Lahimpolotse. La relation étant personnalisée on comprend que les obligations des fils de la mère cessent à la mort du frère de celle-ci. Autrement dit, elles sont limitées par la durée de la vie de l'oncle maternel (ici de Lahimpolotse) et, comme le confirme l'exemple de Lambo ne sauraient dépasser une fourchette maximale de trois générations. Le fils de Lambo même s'il était né comme son père et le père de son père d'un mariage patri-endogame Tandranatelo ne serait plus *anak'ampela* tout en restant par le mariage patri-endogame de la mère (Tsiare) de son père soeur de Lahimpolotse, un descendant *foko* de leur père Leake.

Les *anak'ampela* de sexe féminin non expressément soumises au *lily* dans le sens où il est rare que le frère de leur mère leur impose des obligations, apportent dans tous les cas une contribution à leur mort. En revenant au même schéma, la soeur (Vorie) d'Ego II reçoit également des *lily* de Lahimpolotse qu'elle satisfait par l'intermédiaire de son mari ou de son fils. La soeur (Rehe) d'Ego III qui ne peut recevoir de *lily* que du frère de sa mère (Ego II) n'est pas tenue à se substituer à une défaillance éventuelle de celle-ci à l'égard de Lahimpolotse (Ego I). Vis-à-vis de ce dernier elle n'a aucune obligation si ce n'est en sa qualité de petite fille classificatoire (*zafe*) de lui rendre une courte visite (*mitilike*) lorsqu'il lui arrive de passer à proximité de son hameau. Cela signifie que la fourchette des obligations des soeurs est plus limitée que celle de leur frère. A la question: "qu'en est-il de la fille de Rehe ?" La réponse est: "cela est trop loin, les arrières petites filles (*zafe amily*) partent trop loin (*lasa lavitse*)". "Sont-elles toujours "Oui, ce sont toujours des (descendantes) *tariratse* de Leake ?". "Oui, elles le sont".

En résumé la relation avunculaire fondant la notion d'*anak'ampela* est établie par la naissance du fils de la soeur. De la même manière qu'en sa qualité de mère masculine le frère de la mère doit intervenir dans les rituels du cycle de vie de son neveu, le plus important étant celui de la circoncision, son neveu utérin est tenu de satisfaire à toute une série d'obligations que son oncle maternel lui impose et qui culmineront à sa mort. J'ai discuté sur le cas le plus simple d'une simple dyade frère/soeur germains. Si la soeur a plusieurs frères germains seul l'aîné qui représente ses frères germains joue le rôle de mère masculine auprès des fils de sa ou de ses soeurs mais tous les frères participent aux transactions. Si un frère à plusieurs soeurs germaines mariées, il devra jouer le même rôle auprès de chacun de ses neveux utérins mais bénéficiera en contre partie de leurs prestations. Si la mère de fils n'a pas de frère germain, son père ou un frère germain de ce dernier jouera le rôle de l'oncle maternel mais cette fois en sa qualité de grand-père maternel de l'enfant et, vis-à-vis de ses gendres (*vinanto*), en sa qualité de *rae ty ampela*: de père de la femme (de l'épouse)". Dans tous les cas le proche agnat de la mère *mandily*: "ordonne", "impose des obligations (racine: *lily*)" que son *anak'ampela* (ou son petit fils - *zafe* - est impérativement tenu de satisfaire ce qui se dit *manenga lily*: "soulever" ou "apporter le *lily*".

LES CATEGORIES FOKO ET TARIRATSE (II)

Les catégories de descendance *foko* et *tariratse* discutées dans le chapitre précédent sont directement pertinentes dans les rituels. A l'intérieur d'une catégorie ou groupe patri-endogame le concept de *foko* est un concept de filiation patrilineaire pour les agnats masculins et d'alliance patri-endogame pour les agnats féminins. Celui de *tariratse* est pour les agnats masculins un concept d'alliance à l'extérieur de la catégorie ou patri-groupe d'ancestralité, signifiant que certains agnats féminins soeurs ou épouse d'Ego ou de ses ascendants, mariées avec des parents *longo* ou des

étrangers ont eux des fils par des conjoints non-agnats. En d'autres termes les mariages non patri-endogames des agnats féminins font bifurquer les lignées *tariratse* de l'ensemble *foko* et agnat. Les mariages des cousins parallèles patrilatéraux ou croisés agnats produisent des enfants agnats par double filiation ce qui, dans la figure précédente est le cas de Tsoka, de ses enfants nés de son épouse Tandranatelo et de sa soeur Vorie. Ce n'est plus le cas de Soja (Ego III) qui, appartenant à la catégorie d'ancestralité (*karaza*) Afondriambita de son père, est un descendant *tariratse* de Lahimpolotse. L'affiliation étant déterminée par les hommes le fait que Soja épouse une agnat Tandranatelo ne change rien à l'affaire. Exprimé autrement à l'intérieur de l'ensemble formé par la parenté *longo*, les catégories *foko* et *tariratse* sont des catégories de patri- ou double patri-filiation. Qui plus est, puisqu'elles sont déterminées par les mariages endogames ou exogames des femmes agnats, elles présentent respectivement ces deux caractères. Ce qui veut dire que selon le type de mariage de leur mère, les *anak'ampela* sont soit des *anak'ampela foko*, soit des *anak'ampela tariratse*, une caractérisation directement pertinentes en matière de rituel puisque, nous le savons, si les uns et les autres peuvent accomplir les rites domestiques, seuls les Tandranatelo nés d'unions patri-endogames et par là agnats par double filiation peuvent intervenir dans les rites accomplis auprès du poteau cultuel *hazomanga*. Dès qu'intervient un chaînon féminin la coupure est immédiate et les enfants de la fille de la soeur qui ne sont plus des *anak'ampela* mais des *zafe* ne sont tenus à aucune obligation rituelle, (à nouveau: "*zafe tsy mahazo misoro an-tena*"). La figure vérifie les données de la généalogie de référence en confirmant que la distinction *anak'ampela/zafe* découle du caractère patri-endogame ou non patri-endogame des unions:

Fig. 10.2: les distinctions *anak'ampela/zafe* et *anak'ampela foko/tariratse*.

Le premier mariage patri-endogame de la soeur d'Ego détermine le statut *anak'ampela* de surcroît *foko* de son fils ce qui le faisant agnat par double filiation l'autorise à s'adresser directement à ses ancêtres et à intercéder (*mitata*) pour le compte du frère de sa mère membre du même *karaza*. Par rapport à Ego le fils issu du deuxième mariage de sa soeur est un *anak'ampela* hors *raza* dont les descendants entrèrent dans la catégorie *tariratse*. C fils de A, petit fils (*zafe*) classificatoire d'Ego est encore *anak'ampela* parce qu'il est né de la première union patri-endogame de son père, tandis que D né d'une union non patri-endogame n'est plus qu'un *zafe* sans aucune des prérogatives rituelles des *anak'ampela*. Au delà, au niveau de la génération (G-3) et, quelle que soit la qualité *foko* ou *tariratse* des descendants il ne peut plus être question d'*anak'ampela* (ce qui est le cas de Lambo de la figure précédente) mais seulement d'arrières-petits-enfants (*zafe amily*) qui dans aucun cas ne pourraient s'adresser aux ancêtres pour le compte d'un arrière-grand-père (qui d'ailleurs a toutes les chances d'être mort lorsqu'ils sont adultes).

Toute la lignée issue du mariage patri-endogame Tandranatelo de Tsiare est, de part cette union, une lignée d'*anak'ampela foko*. On l'a vu Lahimpolotse considère Lambo petit-fils (*zafe*) de sa soeur Tsiare non pas comme tel mais, parce qu'il est *foko*, comme un *anak'ampela*. Il en est de même de ses descendants en ligne exclusivement patrilinéaire et ce qu'ils soient nés de mariages patri-endogames ou non patri-endogames (endogames de parentèle ou exogames). Le fils de Lambo reste un descendant *foko* de Lahimpolotse mais, étant par rapport à ce dernier un arrière-petit-fils (*zafe amily*) situé au delà de l'abaque des trois générations, bien que toujours *foko*, il n'est plus considéré comme *anak'ampela* et ne saurait intercéder auprès des ancêtres (*mitata*) pour Lahimpolotse au poteau ancestral. Cela s'exprime par le dicton: "*zafe amily tsy mahazo mitata*": "les arrières-petits-enfants ne peuvent pas intercéder (verbalement) auprès des ancêtres".

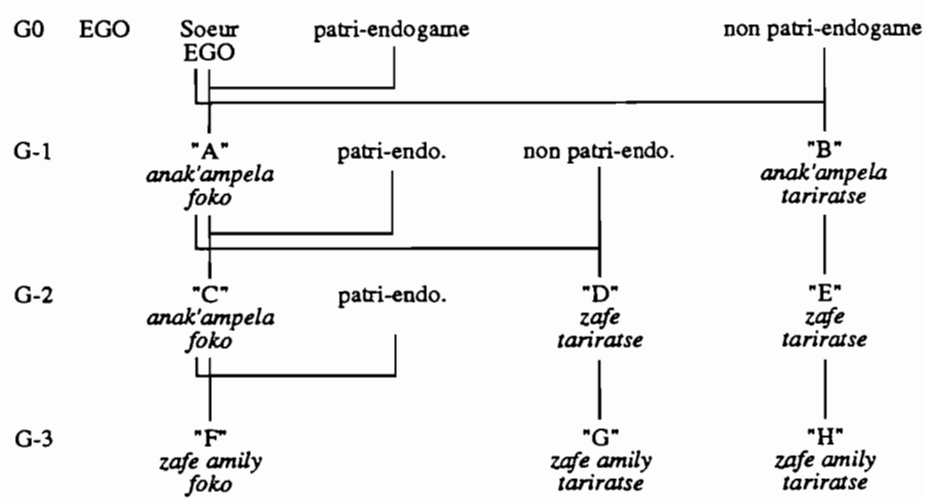


Figure 10.2: Les distinctions *anak'ampela zafe* et *anak'ampela foko/tariratse*

Opérant à un niveau conscient ou inconscient la directionnalité des unions qui vise à maintenir la distinction donneurs>preneurs de femmes ne joue qu'au niveau des germains de même père et de même mère (*nimbon-drae*, *nimbon-dreny*) des familles matricentrées et ne jouant pas entre demi-germains agnats ne joue pas davantage lorsque les agnats masculins n'ont pas de soeurs germaines. En revenant à la figure 10.1 cela veut dire que Tsoka fils de la soeur de Lahimpolotse est seulement *anak'ampela* de ce dernier (et de ses frères germains s'il en avait). Il n'est pas *anak'ampela* de Kambola (le demi-frère agnat de Lahimpolotse) pour lequel il reste en revanche un fils de soeur (en français un neveu) classificatoire. Vice-versa, les *anak'ampela* fils des soeurs de Kambola, neveux classificatoires de Lahimpolotse ne sont pas ses *anak'ampela*.

Ces distinctions ont été expliquées indépendamment par Tsimilesa et Retsihisatse, les deux aînés de Lahimpolotse, qui déclaraient que, n'ayant pas de soeurs germaines, ils n'avaient pas d'*anak'ampela* au sens rituel du terme. Tsimilesa parlant des fils d'une demi-soeur agnat les désignait comme tels: *anadahy ty rahavaviko* (fils de ma soeur) une expression qu'il emploie pour toute demi-soeur agnat ou utérine. A une autre occasion Tsimilesa qui avait accompagné Retsihisatse à la circoncision du fils de sa demi-soeur utérine (Zerasoa) célébrait au *hazomanga* Marokobo d'Ankara ne l'avait accompagné qu'en sa qualité de demi-frère agnat.

Cet exemple confirme que les mariages successifs des demi-soeurs agnats ou utérines créent des relations obligées entre leurs fils nés ou à naître de leurs différentes unions et leurs demi-frères non seulement agnats mais aussi utérins manifestées par la présence des uns et des autres lors des rituels. Un dernier cas rapporté par Heurtebize confirme que les restrictions matrimoniales inhérentes aux distinctions catégorielles entre les donneurs et les preneurs de femmes n'opèrent d'ailleurs (en toute logique) qu'entre les germains de même père et de même mère membres des mêmes familles matricentrées:

Fig.10.3: Les familles matricentrées comme unités co-échangistes.

Zoro et son frère se marient effectivement avec un demi-frère et une demi-soeur agnat du hameau de Lahimpolotse mais qui appartiennent à des familles matricentrées différentes. La figure comparée à la figure 9.6 montre que la fourchette des trois générations depuis, les premiers mariages Maromaintse (donneurs)/Marokobo (preneurs) étant dépassée, Retsihisatse est libre de se marier en sens contraire que ses ascendants agnats. L'exemple est théorique car n'ayant pas de soeurs germaines, Retsihisatse n'est de toute façon pas contraint par les mariages antérieurs de ses demi-frères agnats, de son père et du père de son père.

Dans les rencontres le vocabulaire utilisé est celui de l'alliance. Retsihisatse et Vilie sont réciproquement *rafoza* et Kambola étant le *rafoza* de Vilie, Rema père de Vilie lorsqu'il s'adresse à Kambola pour lui remettre une contribution rituelle s'assimile à son fils et se présente en qualité de gendre (*vinanto*).

Commentant ce même exemple Heurtebize remarque que les liens d'alliance sont peu de chose comparés aux liens de filiation et que si Retsihisatse pense que son mariage avec Zoro est un "bon" mariage cela tient à ce que Zoro est l'arrière-petite-fille (*zafe amily*) de Rame l'ancêtre Marokobo qui avait épousé Masy sa *raza mily*) soeur du père du père de son père (communication personnelle).

La figure précédente rapprochée de la figure 9.6 montre que, lorsque la fourchette des trois générations est dépassée, les unions peuvent être réorientées et éventuellement convertir un échange généralisé ($A \rightarrow B \rightarrow C$) en un échange restreint ($A \leftrightarrow B$) ce qui appelle deux remarques. La première est que, s'il s'agit toujours de la même lignée de patri-filiation (*tarike*) Marokobo issue de Rame, il ne s'agit plus du même hameau de Vohitsarivo mais d'un nouvel hameau que Rema né dans le hameau de Vohitsarivo a établi loin au nord à Vohimalio. Cet exemple vérifie que les unités échangistes sont, non pas les lignées, mais les hameaux auxquels en se segmentant elles donnent naissance. Les relations rituelles qui découlent du mariage de Masy avec Rame et des mariages de ses descendantes agnats ne concernent pas les autres lignées Maromainte localisées dans d'autres hameaux. En d'autres termes les membres du hameau Marokobo de Vohitsarivo respectent l'orientation des unions aussi longtemps

- qu'ils y résident
- que le hameau existe.

Lorsque ce n'est plus le cas il n'y a plus d'obligations. La création de nouveaux hameaux constitue en matière d'alliance une sorte de novation qui, de part la durée des vies humaines, coïncide avec la limitation des obligations à la fourchette des trois générations.⁴ Il y a un autre point:

Les obligations rituelles commandées par la relation frère/soeur germains et par le mariage de la soeur (Notry et Masy, fig. 9.6 et de dessus), s'éteignent normalement à la génération de leurs petits-enfants. Dans ce cas, reconduites pour une génération par les mariages de Tambe et de Marità soeurs de Leake, elle cessent de toute façon au niveau de la génération de Rehitsatse et de sa cousine patrilatérale agnat (Zisy). Ceci d'autant que, père de quatre jeunes fils et, par sa fille aînée, grand-père d'un garçon, Retsihisatse est à l'amorce d'une lignée (*tarike*) déjà bifurquée en une ligne *foko*: celle de ses fils; et en une ligne *tariratse*: celle du fils de sa fille. Avant même la mort de Lahimpolotse l'amorce de son nouveau *terake* annonce l'éclatement à terme du hameau de son père qui, à l'évidence ne présente plus comme unité échangiste, la cohésion qu'il présentait seulement dix ans plus tôt.

Ceci confirme que les unités échangistes se situent au niveau des familles matricentrées qui composent les hameaux, celles de leur doyen, éventuellement de ses frères ou demi-frères agnats et de leurs enfants mariés.

LES ECHANGES DES RITUELS DE VIE ET DE MORT

Je n'étudie les trois rituels du mariage, des circoncisions collectives et des funérailles que sous l'aspect des transferts de zébus discutés c'est à dire des transactions dont ils sont l'occasion entre les unités donneuses et preneuses d'épouses. Cela signifie que je ne m'attache pas aux aspects symboliques véritablement explicatifs de la manière dont les gens pensent. Envisagées au niveau des individus qui en sont les bénéficiaires ces transactions rituelles me permettront de parler pour terminer de la constitution des patrimoines individuels. A Madagascar les rituels des funérailles des personnes arrivées normalement au terme de leur vie mobilisent toujours le maximum de participants non seulement les parents, les alliés, les alliés des alliés et, éventuellement, des étrangers unis aux précédents par les mêmes types de relation. Les funérailles en Androy ne font pas exception et les catégories mises en jeu constituent toute la vie sociale antandroy dont elles expliquent le fonctionnement. Dans le même temps les cycles de prestations et de contre-prestations qu'elles

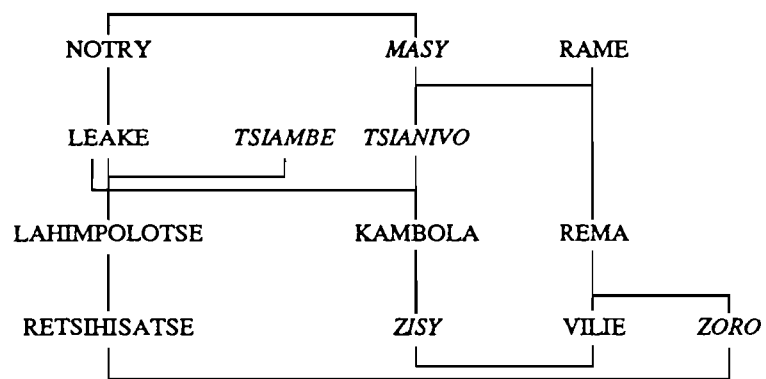


Figure 10.3: Les familles matricentrées comme unités co-échangistes

commandent, constituent la structure temporelle de la société, une structure d'autant plus évidente qu'elle est en quelque sorte matériellement archivées par les zébus reçus à ces occasions qui dans les parcs de leurs récipiendaires sont toujours marqués de la marque (*vilo'e*) des *famosora* de leurs donataires.

Fig. 10.4: Les grandes catégories rituelles mises en jeu à l'occasion des funérailles.

Les termes focalisés sur des positions généalogiques⁵ (*rene*: mère, *rafoza*: beau parents, ici beau père, *vinanto*: gendre ou bru, ici gendre) ou rituelles (*anak'ampela*), sont des termes catégoriels toujours contextualisés qui suivant les cas peuvent désigner l'ensemble des proches agnats masculins co-résidents dans un même hameau ou simplement les familles matricentrées qui les composent qui, du fait de la relation frère/soeur germains, constituent les unités effectives entre lesquelles et à l'intérieur desquelles s'effectuent les transactions. La figure montre également que les *tompon-dolo*, (lit. les responsables ou maîtres du mort ou du deuil), qui sont ses proches parents agnats masculins agissant en qualité de représentants sont placés entre leurs donneurs de femmes (d'où sont venus leurs mères, leurs épouses et les épouses de leurs fils) et, leurs preneurs de femmes (venus chercher chez eux leurs filles, leurs soeurs et les filles de leurs fils). Ce qui signifie que la relation dyadique (donneurs/preneurs) est transformée en une relation à trois termes $A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow$ correspondant aux unités co-échangistes de l'échange généralisé. Il n'est pas possible d'utiliser le mot français d'alliés à moins de distinguer immédiatement ces deux catégories des donneurs et preneurs de femmes. Les donneurs de femmes *rafoza* d'Ego sont les *rene*, les mères" c'est à dire les plus proches parents maternels de ses enfants. Parallèlement ses gendres (*vinanto*) sont pères des enfants de ses soeurs et leurs parents et germains leurs plus proches parents agnats. Pour respecter les catégories de pensée antandroy il est nécessaire de différencier les *rene* qui, par sa mère, sont ses parents maternels des *anak'ampela* par ses soeurs ou, éventuellement par ses filles que, pour tenir compte de la distinction donneurs/preneurs d'épouses, j'ai qualifié de parents utérins. Selon le caractère patri-endogame ou non patri-endogame des unions les parents maternels et utérins peuvent être agnats ou non agnats. La hiérarchie de l'alliance comme celle de l'ancestralité est implicitement contenue dans la terminologie. Les différences de générations réelles ou supposées⁶ impliquées par les termes de *rene*, *rafoza*, *renelahy*, *vinanto* ou *anak'ampela* sur lesquels sont focalisées les catégories des donneurs et des preneurs de femmes hiérarchisent immédiatement les partenaires et, (quelques soient les âges relatifs), déterminent l'ordre de préséance. Quelques soient les termes qui les désignent les catégories rituelles de l'ancestralité et de l'alliance sont toujours mises en acte par des hommes et jamais par des femmes.⁷ Un dernier point important, lorsqu'un événement, dans cet exemple un décès se produit, tous les agnats de l'enclos résidentiel concerné agissent individuellement comme responsables *tompon-dolo* auprès de leurs parents maternels et des familles de leurs soeurs mariées ce qui veut dire que les volets donneurs et preneurs de femmes de la figure sont multipliés autant de fois qu'il y a d'agnats masculins mariés (qui sont eux mêmes fils de mère ou oncle maternels de fils de leurs soeurs - germains -). Dans les différents rituels selon les catégories dans laquelle ils sont classés les agnats masculins agissent successivement comme contributeurs et bénéficiaires à moins que comme cela se produit à l'occasion des funérailles ils soient les deux à la fois.⁸ En résumé dans tous les cas les rituels mettent en acte:

le/les bénéficiaires pour lequel/lesquels s'accomplissent les rites: le père de la future épouse, le fils de la soeur (ou de la fille) à circoncire, un mort et un cercle plus ou moins étendu de ses proches parents allant d'un individu, à l'ensemble des habitants agnats d'un hameau, voire lors des funérailles de grandes figures, à l'ensemble du *famosora* voire du *karaza* du décédé;

les alliés donneurs de femmes, par définition supérieurs aux preneurs, qui, par les mères deviennent les parents maternels des enfants nés des unions;

les alliés preneurs de femmes, par définition inférieurs aux donneurs, qui sont les pères et les parents les plus proches de leurs neveux utérins.

A ces occasions les termes catégoriels focalisés sur une position généalogique définissent les catégories de contributeurs et de bénéficiaires des zébus, boucs, chèvres ou moutons transférés, confirmant que le bétail et tout particulièrement les zébus sont le medium de communication qui permet de réguler l'ensemble des relations sociales et confirme ce qui vient d'être dit que seuls les hommes seuls propriétaires des troupeaux puissent intervenir dans les rituels exigeant le transfert ou le sacrifice de bétail. Dans ces domaines l'efficacité des rituels - pour ne pas parler de leurs dangers - est liée au respect des normes ce qui suffit à expliquer l'importance des rôles des prêtres ancestraux et des doyens des hameaux qui, à chaque occasion doivent non seulement donner leur accord mais encore apprécier si le transfert ou le sacrifice d'un zébu ou d'une autre bête est fondé et s'effectue en conformité avec ce qui est attendu. Dans ce domaine difficile parce que dangereux (*sarotse*), le vocabulaire rituel utilisé pour désigner les bêtes transférées ou sacrifiées - elles sont dans ces cas transférées aux ancêtres - aux différentes occasions constituent déjà un guide et un index de la vie religieuse et, s'agissant d'obligations impérieuses je dirai, presque juridique antandroy. Dès que le terme approprié est prononcé les gens savent ce dont il s'agit, la nature de la bête (zébu non castré ou castré, vache) et les responsabilités des donneurs et des récipiendaires:

RITUELS	TRANSFERTS	CONTRIBUTEURS	BENEFICIAIRES
MARIAGE	zébu castré/ <i>sonia</i>	futur mari (<i>vinanto</i>)	père épouse (<i>rae ty ampela</i>) ou <i>rafoza</i>)
CONFIRMATION MARIAGE	bouc castré/ mouton <i>tilike</i> chèvre <i>laolao</i> vache <i>tandra</i>	gendre (<i>vinanto</i>) père épouse ou mari père épouse	beau père (<i>rafoza</i>) épouse enceinte fils de la fille
NAISSANCE	vache <i>tora-</i> <i>salimba</i>	père épouse	fils de la fille
CIRCONCISION	vache <i>babea</i> (<i>renelahy</i>)	frère mère (<i>anak'ampela</i>)	fils de la soeur

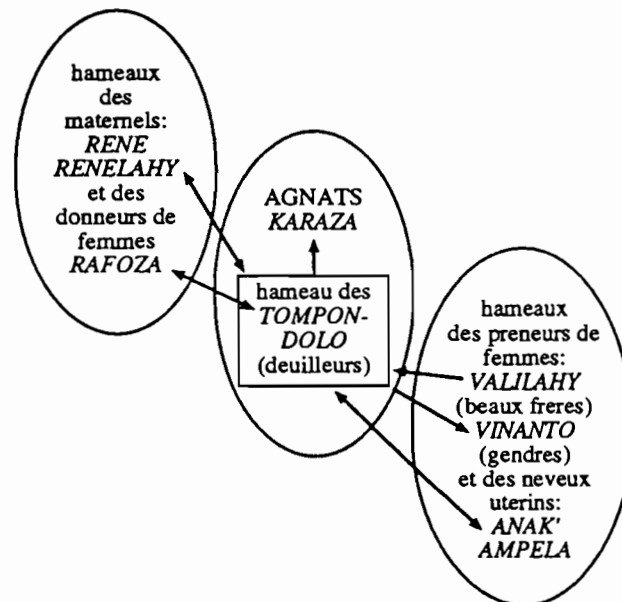


Figure 10.4: Les grandes catégories rituelles mises en jeu à l'occasion des funérailles

FUNERAILLES	zébu <i>enga-pate</i>	donneurs et preneurs de femmes <i>tompon-dolo</i>	proches agnats (<i>tompon-dolo</i>)
	nourriture <i>famaha</i>		parents par l'ancestralité (<i>raza</i>) et contributeurs

Tableau 10.1: Les désignations rituelles des zébus et du bétail.

J'examine séparément les trois rituels du point de vue des transferts de zébus et/ou de bétail et développe celui des funérailles.

LA DEMANDE DE MARIAGE ET LA CONFIRMATION DE L'ALLIANCE

J'ai décrit dans le chapitre précédent les rituels des unions qui sont tout à la fois des rituels de mariage constatant l'engagement des époux et des rituels d'alliance engageant leurs familles respectives ce qui transparait particulièrement dans les rituels antandroy qui apparaissent d'autant développés que, l'arrivée de la jeune mariée dans le village de son mari passe souvent à peu près inaperçue.⁹ Un schéma permet de réduire les explications:

INITIATIVE PRENEURS	BENEFICIAIRES	INITIATIVE DONNEURS:
MARIAGE: DEMANDE ET TRANSFERT FIANCEE zébu <i>sonia</i> -->	père de la femme (<i>rae ty ampela</i>)	
prix de la fiancée (zébus) -->	idem mari de la fille	<-- transfert fiancée (<i>fanengam-baly</i>)
CONFIRMATION STABILITE MARIAGE chèvre ou bouc castré <i>tilike</i> -->	père de la femme <i>rae ty ampela</i> mari de la fille/ fils de la fille	<-- vache <i>tandra</i>
EPOUSE ENCEINTE		<-- chèvre <i>laolao</i>
NAISSANCE FILS		<-- vache <i>tora-salimba</i>

Tableau 10.2: Les rituels du mariage.

Les rituels du mariage et de l'alliance s'ordonnent en une série de prestations et de contre prestations entre les preneurs de femme et les donneurs de femme. Les premiers prennent l'initiative du mariage en remettant un zébu *sonia* au père de la future épouse. La remise de ce zébu précède le transfert de cette dernière de son hameau paternel au

hameau de son mari. Après quatre ou cinq mois a lieu le *tilike* qui consistant en la remise de son mari à son mère d'un bouc destiné à être sacrifié est une confirmation du mariage. Si l'épouse est enceinte une chèvre *laolao* est tuée pour être consommée au bénéfice de son futur enfant. La confirmation de l'alliance à l'initiative du père de l'épouse donne lieu à la remise d'une vache *tandra* destinée à son fils ou, à défaut à son mari. L'importance du *tandra* est considérable dans le sens où scellant l'alliance elle engage rituellement pour toute la durée de vie du frère de la mère et du fils de la soeur les deux groupes d'agnats respectivement donneurs et preneurs de femmes à participer à tous les rituels du cycle de vie et tout particulièrement à ceux de la circoncision et des funérailles. Après la naissance d'un fils qui coutumièrement doit avoir lieu dans le hameau du père de la mère de la mère, celui-ci au moment du retour de sa fille vers le village de son mari lui remet une vache *tora-salimba* destinée à son petit fils (utérin) à naître.

La différenciation entre preneurs et donneurs de femmes est maintenue. Dès les premiers contacts non seulement le futur mari mais s'il est encore adolescent ou jeune adulte son père sont désignés comme les gendres (*vinanto*) du père de la future épouse qui est leur beau-père (*rafoza*). Les *vinanto* pénètrent dans la maison de leur *rafoza* par la porte commune du sud-ouest mais par déférence les *rafoza* assis eux mêmes par ordre d'âge du sud au nord des parois est pour les hommes et ouest pour les femmes, les font asseoir au sud, les aînés à l'est, les plus jeunes à l'ouest. La remise du zébu *sonia* n'est rien d'autre que le témoignage du sérieux des demandeurs auxquels les agnats de la future épouse peuvent ordonner (*mandily*) le paiement en zébus éventuellement augmenté d'une somme d'argent du prix de la fiancée qui est remis en toute propriété à son père. Le bouc ou le mouton castré (*vositse*) remis à l'occasion du *tilike* (lit. "courte visite") en confirmation du mariage au père de l'épouse est destiné à être sacrifié à son poteau ancestral pour lui permettre en s'adressant (*mitata*) à ses ancêtres (agnats) de leur demander de protéger le fils de sa fille. Normalement la remise de la vache *tandra* suit le *tilike*, mais si, le mari de la fille n'est pas en mesure de fournir l'animal permettant le sacrifice, le père de l'épouse peut passer outre et confier à son gendre la *tandra* destinée à être transmise à son petit fils à naître. ou déjà né. Les oreilles des vaches *tandra* et *tora-salimba* sont marquées du découpage (*viloe*) de son *famosora* qui plus tard, lorsqu'elles vèleront sera transmis de génisse à génisse à leur veaux. Une transmission il faut le noter par les vaches (en ligne utérine !) puisqu'en sens inverse les veaux nés des taureaux nés de ces vaches sont marqués du *viloe* du *famosora* de leur propriétaire.

LES CIRCONCISIONS COLLECTIVES

Les circoncisions *savatse*, toujours collectives sont organisées par chaque *karaza* tous les cinq ou six ans auprès du poteau ancestral *hazomanga*. Cela intervenant intervenant pour l'ensemble des *karaza* de la région au moins deux ou trois fois par an, les mariages multiples et la dispersion des soeurs et des demi-soeurs amène leurs frères oncles maternels de leurs fils, ou à défaut leurs pères, à se déplacer dans toute la région (fig. 9.7).

A ces occasions particulièrement spectaculaires réunissant plusieurs milliers de personnes, les familles matricentrées des différents hameaux relevant des mêmes *karaza* et les frères germains des mères convergent vers le village où se trouve le poteau ancestral et s'organisent en groupements de commensalité *afo teza*.¹⁰ Au crépuscule les foyers individuels sont allumés à partir du feu entretenu en permanence dans la maison ancestrale (*anjomba*) du prêtre (*mpisoro*) et groupés autour d'eux les participants, enfants à circoncire compris, et ceux qui les accompagnent ne sont pas censés dormir de la nuit. A l'aube les frères de mère (*renelahy*) prenant sur leurs épaules leurs *anak'ampela* se précipitent dans la plus grande cohue vers le poteau ancestral auprès duquel ils déposent des feuillages symbolisant la réunion des familles

maternelle et paternelle. Cela fait, portant toujours leurs *anak'ampela* sur les épaules, ils pénètrent dans l'enclos entourant la maison ancestrale et dans celle-ci en y entrant par la porte nord-ouest et en ressortant par la porte de prestige nord-est s'ils sont eux mêmes Renivave (Afomarolahy, Afondriambita ou Afomihala), ou par la porte sud-ouest s'ils n'appartiennent pas à un *famosora* Renivave.

Cela clos la cérémonie, moins importante l'opération matérielle de la circoncision peut être effectuée sur place ou au retour au village. Le père et l'oncle maternel de l'enfant ne pouvant en aucun cas le circoncire, l'opération est effectuée par un circonciseur (*mpanampake*) professionnel pendant que le père ou l'oncle tiennent l'enfant sur leurs genoux. L'opération terminée l'oncle maternel décharge vers l'est le fusil chargé il a placé le prépuce en criant à l'enfant qu'il est un homme. Comme il a été dit si la mère de l'enfant n'a pas de frère germain, le rôle du *renelahe* est assumé par son père qui intervient non pas en sa qualité de *rae ty ampela* mais, le fils étant né, également, comme l'oncle maternel manquant en sa qualité de *rene* (mère).

Dans tous les cas le frère ou le père de la mère offrent à leur neveu ou petit-fils une vache *babea*¹¹ marquée du découpage de leur *famorosa* que, comme les vaches *tandra* de la confirmation de l'alliance et *tora-salimba* de la naissance, elle transmettra de génisse en génisse à leurs veaux.

LES FUNÉRAILLES: PREROGATIVES ET OBLIGATIONS DES PARENTS ET DES ALLIÉS

Je n'étudie les rituels de la mort que sous l'aspect des transferts de zébus, de chèvres et de mouton remis à titre de dons (volontaires), de contributions obligatoires ou simplement à titre de *famaha* pour nourrir les assistants, transferts d'autant importants que les funérailles marquant le passage du monde visible des vivants à celui invisible des morts, des ancêtres et de l'inexpliqué, emportent (la figure 10.4 et le tableau qui précède le vérifient) les catégorisations rituelles les plus complexes de la société antandroy. En partant de l'ethnographie des funérailles de Maharombake fils de Lahimpolotse et frère germain de Tsimileza mort en 1986, je rappelle les catégories mises en actes qui sont celles de la première figure de ce chapitre et étudie la notion de *tompon-dolo* qui désigne les proches agnats masculins du mort ce qui m'amène dans un premier temps à résumer les principes qui régissent les obligations des différentes parties. La mort d'un homme ou d'une femme antandroy constitue ses proches parents agnats masculins en *tompon-dolo*: "responsables ou représentants du mort" et reconstitue immédiatement autour d'eux la structure rituelle de la même figure avec leurs alliés et proches parents non co-résidents catégorisés en:

agnats membres des <i>famosora</i> relevant du même <i>karaza</i> identitaire,

alliés "donneurs d'épouses" et parents maternels,

alliés "preneurs d'épouses" et parents par les femmes, ou parents utérins.

Avec, tout autour, le cercle des autres parents par la parentèle et par l'alliance comprenant les alliés de parents et les alliés d'alliés auxquels peuvent encore s'ajouter des parents par alliance de sang (*fatidrà*) et des amis (*ragne*) qui, le plus souvent, se rattachent à des membres de l'une des trois catégories ci-dessus.

Lors des funérailles de Maharombake les *tompon-dolo* sont son père Lahimpolotse, son oncle paternel Kambola, son frère Tsimileza et ses demi-frères agnats

Retsihisatse et Tsimivogny ainsi que les cadets de ce dernier. Si le défunt est une femme, les choses sont un peu plus compliquées et, outre ses proches agnats masculins, son dernier mari ainsi que tous ses fils demi-frères utérins nés d'autres mariages sont inclus dans les *tompon-dolo*. Cela signifie qu'alors que les *tompon-dolo* d'un homme sont (généralement) concentrés dans son hameau paternel, ceux d'une femme mère de fils peuvent être dispersés dans plusieurs hameaux. Les *tompon-dolo* sont tenus de nourrir tous les participants et tout particulièrement leurs agnats de *famosora* et de *karaza* distribués en unités de commensalité *afon-draza*, et de donner en retour des chèvres aux alliés et parents leur ayant remis des zébus, des chèvres ou des moutons suivant les cas à titre de don ou de contribution obligatoire. La prérogative la plus importante des *tompon-dolo* est celle de *mandily*: "d'ordonner, de commander le *lily*" c'est à dire d'imposer et de fixer l'importance des obligations auxquelles leurs preneur de femmes et leurs parents utérins, "gendres" (*vinanto*) et neveux (*anak'ampela*) devront satisfaire ce qui se dit: *manenge lily*, lit. "lever, porter, contribuer au *lily*". En revanche les *tompon-dolo* n'ont pas le pouvoir de décider des contributions de leurs alliés donneurs d'épouses et parents maternels qui leurs sont supérieur qui donnent théoriquement ce qu'ils veulent, en réalité leurs apports sont fixés par la coutume. Les autres apparentés et alliés, les amis ne sont tenus à aucune contribution mais peuvent s'ils le désirent "aider" en versant une part. Les contributions obligatoires désignées par le terme général de *oletse* sont appelées *enga-pate* s'il s'agit de zébus, *sarimbo* s'il s'agit de chèvres ou *basimena* si la contribution est fixée en argent.

LES TOMPON-DOLO

Les *tompon-dolo*, lit. "possesseurs du mort" en sont à la fois les responsables et les représentants. Le terme s'applique non seulement au doyen du hameau, dans ce cas à Lahimpolotse qui coordonne les activités des proches agnats mais à tous les agnats masculins:

"*ty lehilahy avao ty tompon-dolo*": "les hommes seulement sont *tompon-dolo*",
 "*mikarakara zavatsa aby*": ils "s'occupent de tout" c'est à dire du "mort (ou des choses de la mort)": "*mikarakara ty fate*"

Travailler collectivement dans ce sens se dit: "*miharo raha*", "mettre les choses (le travail - *asa* -, les charges et responsabilités) en commun". Dès lors qu'ils peuvent travailler les hommes et adolescents même non mariés, même ne possédant pas encore leur propre maison, peuvent être *tompon-dolo*. La notion de *tompon-dolo* qui reconnaît la majorité rituelle des hommes antandroy exclut les enfants et adolescents masculins qui bien qu'ils possèdent déjà des zébus, ne peuvent encore ni en donner ni en recevoir. Généralement les *tompon-dolo* sont co-résidents d'un même hameau, mais cela n'est pas forcément le cas et de proches agnats résidant dans différents hameaux qui se trouvent dans la fourchette des trois générations de la proche parenté peuvent agir en qualité de *tompon-dolo*. Cela dans les prochaines années sera sans doute le cas de Tsimileza et Tsimivogny deux des trois aînés de Lahimpolotse s'ils transformaient leurs enclos résidentiels secondaires qu'ils occupent une partie de l'année en hameaux définitifs (cf. chapitre deux) laissant derrière eux dans leur hameau natal Kambola le frère de leur père et leur frère Retsihisatse (plus bas).

Une difficulté supplémentaire provient de la coutume déjà signalé du *miavake* par laquelle au moment où les aînés de ses fils nés de ses différentes femmes se marient, leur père se défait à leur profit d'une fraction de son troupeau qui se trouve complètement distribué lors du mariage du dernier aîné. Le point important est que n'ayant plus de zébus, il ne peut plus assumer ses obligations et responsabilités familiales et rituelles, que pour cette raison il répartit entre ses aînés en même temps

qu'il répartit les bêtes de son troupeau. Satisfaisant au *miavake* à partir de l'année 69-70 Lahimpolotse se dessaisit graduellement de son troupeau et déléguant à ses trois fils aînés Tsimileza, Retsihisatse et Tsimivogny (représentants pour le premier et le troisième leurs cadets) ses responsabilités à l'égard de ses propres donneurs et preneurs de femmes, de ses *anak'ampela* et, également, des *anak'ampela* de son père Leake depuis longtemps décédé fils de deux de ses soeurs (Marita et Tambe, fig. 9.6) avec lesquels les relations sont, jusqu'à la restées étroites et que Lahimpolotse tient à honorer. Tsimileza avait été chargé des relations avec les enfants de Saka et de Tsiare, Retsihisatse de celles avec ceux d'Anda et de Tsiaty enfin Tsimivogny des relations avec les *anak'ampela* fils des soeurs de Leake et de Fihae la première de ses enfants demi soeurs de Lahimpolotse (cf. fig. 9.2). Cette répartition est maintenue au moment de la mort de Maharombake mais, si ses fils sont personnellement responsables de leurs obligations à l'égard de leurs propres donneurs et preneurs de femmes, Lahimpolotse conserve la coordination au niveau du hameau. Selon sa prérogative il accepte ou refuse les bêtes qui lui sont présentées au titre obligatoire de *oletse* et prévoit les zébus, chèvres et moutons destinés à être consommés comme *famaha* ou sacrifiés. Toujours à cette occasion, Lahimpolotse agissant en sa qualité de doyen et de père du défunt avait décidé aussi bien des contributions (*lily*) le concernant que de celles concernant ses trois fils aînés. La nature et le montant des contributions avaient été définies à l'issue de la première visite mortuaire des parents et alliés venus dès la nouvelle du décès. Kambola resté davantage autonome avait pris part à toutes les discussions en répartissant les charges et contribué à la fourniture des chèvres offertes en nourriture *famaha*.

L'exécution des prestations

Les funérailles de Maharombake entraînent une suite d'échanges rituels complexes qui, Kambola agissant de son côté vont amener Tsimileza, Retsihisatse et Tsimivogny à agir à un double titre:

- comme représentants de leur père,
- en leur capacité personnelle pour les relations les concernant avec leurs propres parents et alliés.

En réalité les choses sont moins simples et l'existence de cycles de prestations et contre prestations rituelles entre les fils de Lahimpolotse et leurs propres alliés ou parents utérins brouille parfois la distinction ci-dessus, certaines prestations peuvent être interprétées de manière différente. Un autre élément d'incertitude tient à ce que les "ordres" de Lahimpolotse ne s'imposent pas avec la même force à ses neveux utérins (*anak'ampela*) et aux maris de ses nièces utérines. Alors qu'il peut imposer à ses neveux de s'acquitter de leurs obligations auprès de celui de leur fils qu'il leur désigne, ses nièces (par l'intermédiaire de leurs maris ou de leurs fils) sont libres de s'en acquitter auprès du fils - de leur cousin croisé -de leur choix. Cela apparaît dans les "gestions" respectives de Tsimileza, et Tsimivogny que je décris l'une après l'autre avant de passer à Kambola. Je parle de Retsihisatse à propos de la composition des troupeaux individuels. Les généalogies des nouvelles figures résument ce qui a été dit et donnent le détail des dons et contributions.

Fig. 10.5: Les transferts aux funérailles de Maharombake.

Tsimilesa

Lahimpolotse a donné des obligations aux maris de ses soeurs Anda et Tsiare et à leurs enfants respectivement Afondriambita de Vohidroë et Tandranatelo Tebanake donc pour ces derniers *anak'ampela foko* de l'un des hameaux d'Antanandava. Les obligations sont individuelles et s'enchaînent en cycles ce qui explique que Tsimilesa qui doit recevoir les contributions de ses cousins croisés fils et filles des deux soeurs de son père, comme représentant de ce dernier, les reçoit également à titre personnel comme "retours" de ses propres contributions à d'autres rituels les concernant.

Tsoka fils aîné de Tsiare remet à Tsimilesa le "gros" zébu imposé par Lahimpolotse. Mais, ce faisant, tout en se libérant auprès de Tsimilesa de l'obligation imposée, il s'acquitte également auprès de lui d'une obligation de réciprocité puisque le zébu remis "répond" également à celui que dix ans plus tôt ce dernier lui avait remis dans les mêmes conditions à l'occasion de l'enterrement de son père.

Il en est de même de l'obligation imposée par Lahimpolotse aux enfants d'Anda qui aurait dû être gérée par Retsihisatse, mais que, dans ce cas, Tsimilesa assume car dix ans plus tôt il avait fait don d'un zébu pour la circoncision du fils de Gony, l'une des filles d'Anda. Dès lors les *anak'ampela* Afondriambita du village de Vohidroë nés d'Anda, devraient catégoriquement être représentés par ce fils de Gony. Mais ce fils n'étant pas en mesure de donner un zébu, c'est sa mère ou plutôt (les femmes ne possédant pas de troupeau) le mari actuel de cette dernière qui le donne qui de surcroît n'est pas le père n'est pas le père du fils en question né d'un précédent mariage.

La dette de Gony vis à vis de Tsimilesa est d'autant plus grande que ce dernier n'étant pas son frère germain n'était pas obligé d'offrir une vache *babea* à son fils. Cet exemple montre qu'en dépit de l'affirmation selon laquelle les *anak'ampela* nés d'une même mère constituent une même unité rituelle représentée par leur frère aîné qui, au nom de tous, s'acquitte des obligations imposées, dès l'instant où l'un d'eux est pris dans un cycle de réciprocité les choses ne fonctionnent pas ainsi. En dépit du souhait de Lahimpolotse de voir les "affaires" des enfants et petits-enfants d'Anda gérées par Retsihisatse, les contributions que Tsimilesa avait apporté une première fois à la mort du mari d'Anda et une seconde lors de la circoncision du fils de sa fille Gony, ont créé, avec un cycle de réciprocité, une dette dont Anda s'acquitte à la première occasion. Le mari d'Anda étant mort, il incomberait naturellement à Gony c'est à dire à son mari actuel d'y satisfaire. Gony est également en dette pour son fils qui avait reçu de oncle maternel Tsimilesa une vache *babea* (tableau 10.1). Normalement c'est son fils *anak'ampela* de Tsimilesa qui aurait dû le faire, mais ne le pouvant pas c'est sa mère qui le remplace et qui obtient le zébu non pas de son mari actuel (qui a déjà remis à Tsimilesa celui demandé par Lahimpolotse) mais de son ancien mari père de l'enfant en question. La chose est encore plus compliquée puisque ce dernier qui un Afondriambita de Manalihara¹² fournit le zébu pour l'ensemble des *anak'ampela* Afondriambita de Vohidroë, frères et soeurs de son épouse. Si ce premier mari était mort et qu'aucun des ses proches ne soit en mesure de fournir le zébu, il aurait été fourni par le mari actuel de Gony.

En résumé le zébu remis à Tsimilesa qu'il reçoit de Gony à au titre de représentant de son père et à titre personnel éponge finalement trois obligations: l'obligation nouvelle imposée par Lahimpolotse et les deux dettes anciennes créées par les dons de zébus faits par Tsimilesa. Le fait que Gony qui ne remette qu'un zébu au lieu de trois montre que les obligations ne s'additionnent pas. Le fait que Gony soit une femme est sans pertinence, placé dans la même situation un homme en aurait bénéficié de la même façon ce qui est confirmé par d'autres exemples.

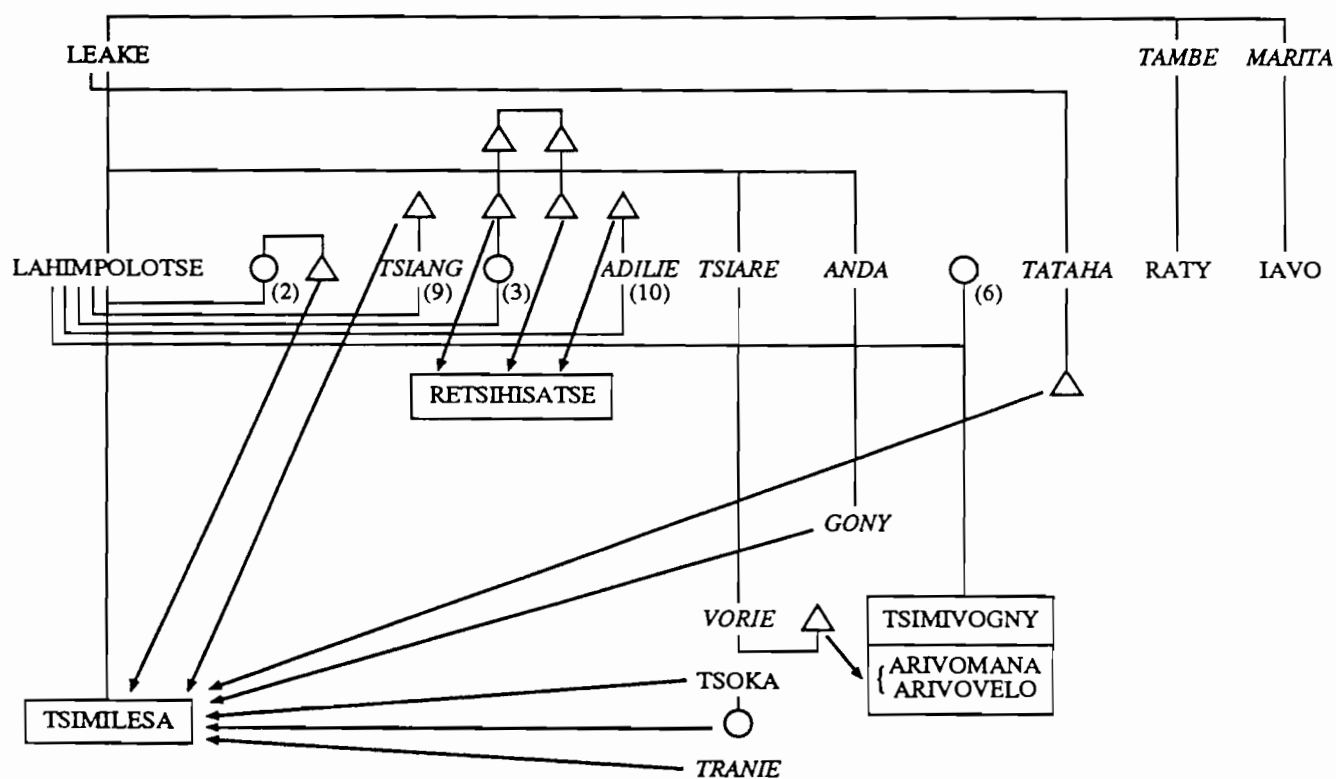


Figure 10.5: Les transferts aux funeraillles de Maharombake

Les seules contributions que Tsimilesa reçoit comme représentant de son père sont une chèvre de Tranie la dernière fille de Tsiare qui lui est remise par le mari de cette dernière et une autre du fils de Tataha la soeur de son oncle paternel Kambola demi frère de son père. Ce cas fait d'ailleurs problème car, normalement ce fils de Tataha aurait dû remettre la chèvre à son oncle maternel Kambola et non pas à Tsimilesa agissant en représentation de Lahimpolotse.

Enfin Tsimilesa reçoit à titre (uniquement) personnel des zébus et des chèvres de ses parents maternels (*rene*) et de ses beaux-pères (*rafoza*). Pour les *rene* un frère germain cadet de sa mère (Hovarae) lui remet un zébu et une soeur aînée une chèvre. Pour les *rafoza*, au moment de la mort de son frère, Tsimilesa a deux épouses. Du père de la première il reçoit un zébu, et le père de la seconde étant mort en laissant de jeunes enfants, c'est sa soeur aînée, (tante paternelle de sa deuxième épouse) dont le mari gère le troupeau des enfants de son frère décédé qui lui remet un dernier zébu.

Tsimivogny

Lahimpolotse avait ordonné aux *anak'ampela* Marokobo de Vohitsarivo communs à son père Leake et à lui même: Raty et Tsiavo (fig. 9.6) comme représentants de deux groupes distincts puisque issus des deux mariages distincts de deux soeurs de Leake et par conséquent de deux groupes d'*anak'ampela* de donner chacun un *oletse* c'est à dire un zébu (tableau 11.1).

Seul Raty donne. Après avoir dès l'annonce du décès apporté un linceul *sarimbo*, il fait parvenir à Tsimivogny non pas un zébu à titre de (contribution) *oletse* mais un bouc castré (*kotrakotra*) présenté à titre de (contribution) *basimena*. Lahimpolotse aurait été en droit de refuser le bouc et d'exiger un zébu mais finalement il accepte sachant que, de toute manière Raty n'aurait été tenu que de donner un jeune zébu dont la valeur n'aurait guère excédé celle du très beau bouc castré remis à Tsimivogny. Si Lahimpolotse avait maintenu son exigence et que Raty se soit refusé à remplacer le bouc par un zébu, la relation de parenté aurait été "coupée" (*maito*). Sans arriver à pareille extrémité il est clair que les alliés "preneurs d'épouses" et les utérins cousins croisés du village de Vohitsarivo étendent symboliquement indiquer que, désormais les liens d'alliance noués pendant une période de trois générations (fig. 9.6) sont relâchés.

Après avoir consulté son père, Tsimivogny prend acte et à son tour ne donne pas en contre partie l'habituelle chèvre vivante *famaha* - contrepartie d'un zébu *oletse* - mais un quartier de viande de boeuf que Raty et les siens consomment sur place. En sa qualité de *tompon-dolo* il reçoit les contributions:

- de ses *rene* c'est à dire de la famille d'orientation de sa mère dont un frère lui remet un zébu *enga-pate* et reçoit en contrepartie une chèvre *famaha*
- de ses *rafoza* ce qui est réduit puisque, n'ayant à cette époque qu'une épouse, Tsimivogny ne reçoit qu'un zébu *enga-pate* qui lui est remis par un frère de son beau père décédé auquel il retourne une chèvre.
- la fille aînée de Tsimivogny n'étant pas encore mariée, Tsimivogny n'a pas de gendre, aussi il "ordonne" au mari de sa soeur, dont elle n'a pas encore eu d'enfant, de donner un zébu (*oletse*) non pas à titre de beau-frère mais de gendre. Ce dernier s'exécute, remet à son beau-frère donneur d'épouse un gros zébu castré (*vositra ngezabe*) et reçoit une chèvre (*famaha*) en contre partie.

La logique catégorielle apparaît nettement dans ce dernier exemple. Le beau-frère de Tsimivogny reçoit un "ordre" *lily* comme "preneur de femme" au titre du gendre (*vinanto*) qu'il n'est pas. S'il avait eu des enfants il aurait effectivement reçu le *lily* comme *valilahy*: beau-frère "preneur de femme" garant des obligations

de ses propres enfants, neveux utérins, de Tsimivogny. En s'exécutant il initie un cycle de relations qui, dans l'avenir engagera non seulement Tsimivogny mais aussi ses frères germains et (s'il en avait) ses fils. Le statut du beau-frère du mari de sa soeur qui appartient à l'ancienne *raza* Andriamagnare princière de l'Androy ne change rien à son état de "preneur" de femme c'est à dire d'inférieur rituel, de Tsimivogny. En revanche lorsque le mari de sa soeur lui rend visite, il est en droit en sa qualité d'Andriamagnare i) si elle existe, de pénétrer dans la maison par la porte noble du nord-est,¹³ et ii) de s'asseoir du même côté ou sur le côté sud qui en Androy est réservé aux parents maternels (*rene*) et aux donneurs d'épouses (*rafoza*).

Kambola

Kambola ne représente en aucune façon Lahimpolotse et agit pour son compte personnel en ordonnant des contributions à trois de ses *anak'ampela* représentant ses neveux et nièces utérins nés de trois de ses soeurs: Tataha, Pano et Lasy. Les maris de Pano et Lasy sont morts au moment du décès de Marombake

Fig. 10.6: Les transferts au bénéfice de Kambola.

Je rappelle que le fils aîné de Tataha a choisi de remettre une chèvre à Tsimilesa. Le mari d'une fille de Tataha par une autre union offre à Kambola un gros bouc castré (*kobatroke*) non pas en sa qualité de gendre (*vinanto*) mais comme exécuteur des obligations de son épouse *anak'ampela* dont fait partie son épouse qui bien que n'y étant pas obligée tient à apporter sa contribution. Le bouc offert fait double office ce qui vérifie que les obligations ne s'additionnent pas mais, pourrait-on dire, se compensent (plus haut).

Le fils de Pano donne un bouc et un linceul (*sarimbo*) au titre d'*anak'ampela*. Si son père avait été vivant il se serait exécuté lui même au titre de gendre auquel cas, les obligations ne s'ajoutant pas les unes aux autres, il n'aurait pas eu à apporter une contribution en tant qu'*anak'ampela*.

Lasy étant décédée son mari donne un bouc et un linceul. S'il n'avait pas eu de fils de son épouse, il n'aurait été tenu à aucune contribution.

Kambola reçoit des contributions obligés des enfants de ses trois soeurs, chaque contributeur représente ses germains et demi-germains agnats et l'ensemble des contributions met en jeu les hameaux des *anak'ampela* Afomihala, Tandranatelo-Tebagnake et Marokobo des villages d'Imanda, d'Antanandava et d'Ankara. Ces exemples établissent que les obligations sont très fortement personnalisées et, au risque de couper (*maito*) les relations de parenté, négociables. Apparemment les fils et petits-fils de Saka l'une des soeurs aînées de Lahimpolotse ne s'est pas manifestée, pas plus que Tsiafy mariée dans le village voisin d'Antanandava avec lesquelles les relations sont très mauvaises qui s'est abstenue comme ses fils de participer aux funérailles. La personnalisation des relations permet de les moduler et de les ajuster aux circonstances et les décisions des *tompon-dolo* d'imposer des obligations sont guidées certes par le pattern "coutumier" des obligations rituelles entre parents et alliés mais aussi par une connaissance précise de ce que l'on pourrait appeler la comptabilité des échanges rituels et des ressources individuelles. Aux parents ou alliés qui ne peuvent pas donner un boeuf, par exemple des femmes seules, Lahimpolotse ne demande qu'un bouc ou qu'une chèvre. Dans le même temps considérant chacune des nouvelles prestations qu'il impose comme le paiement d'une dette rituelle antérieure, il entend en les exigeant assurer la poursuite du cycle de solidarité. Toute nouvelle prestation dans le même temps qu'elle éteint une dette antérieure en crée une nouvelle à paiement également différé. A l'intérieur de la parentèle ces contributions réciproques différées renforcent les liens entre parents

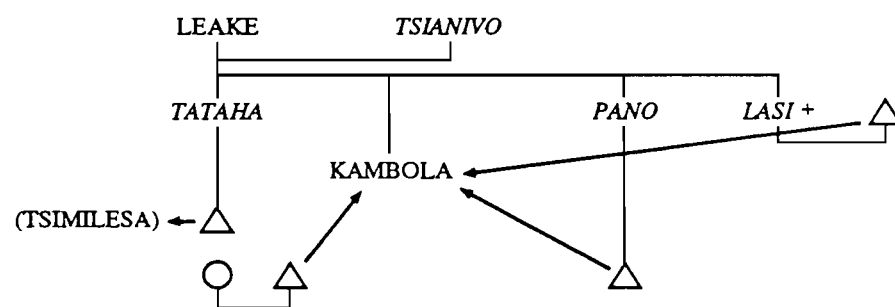


Figure 10.6: Les transferts au benefice de Kambola

et alliés qui, tour à tour les donnent et les rendent. A contrario, le refus de contribution venant "couper" le cycle de solidarité rituelle, "coupe" par la même occasion la parenté mais à nouveau uniquement entre Ego et Alter, les frères ou les fils d'Ego et d'Alter étant libres de les reprendre. L'idée générale dans l'ensemble de Madagascar est que les morts étant morts, les conduites n'ont de sens que pour les vivants.

Pour résumer les obligations (*lily*) résultent des mariages des soeurs et des filles et, les femmes ne possédant ni zébu, ni chèvres ni mouton, leur satisfaction incombe à leurs maris actuels ou, à défaut, à leurs fils. L'obligation des maris actuels avec ou sans enfants est entière. Ils sont considérés comme *vinanto* et doivent contribuer soit à ce titre, soit comme représentants de leurs fils *anak'ampela* des frères de leurs épouses. S'il y a dissolution du mariage, les maris divorcés ou veufs sans enfants n'ont aucune obligation mais cette obligation subsiste s'ils sont pères d'enfants et plus particulièrement pères de fils. S'il n'est né que des filles, l'ancien mari n'a pas d'obligation mais peut cependant apporter une contribution. Les soeurs non mariées - généralement de jeunes soeurs - sans mari et sans enfants ne sont pas soumises au *lily*. Bien que le mot ne soit pas employé, elles sont plutôt considérées comme des *tompon-dolo* féminines.

LES GROUPES DE COMMENSALITE, LES CHEVRES "NOURRITURE" ET LES CHEVRES "CONTRE-DONS"

Les chèvres "nourriture" sont les chèvres *famaha* par les *tompon-dolo* aux participants aux funérailles c'est à dire aux parents par l'ancestralité, par la parentèle et par l'alliance. Lorsque le mort est connu l'assistance peut facilement dépasser le millier de personnes et la distribution des parts de nourriture représente une dépense importante. En 1986 lors des funérailles de Maharombake (fils de Lahimpolotse) les Tandranatelo répartis en quatorze *afon-draza* regroupant la totalité des membres vivants du *karaza* (premier chapitre fig. 1.9) ont reçu quatorze chèvres. A ces chèvres se sont ajoutées quelques autres remises aux groupes d'attributaires formés par les proches parents maternels non seulement du mort mais de tous les agnats masculins de son enclos résidentiel, enfin une chèvre représentant la rémunération des Tsimahaivelo. Les fonctions que, dans tout l'Androy, les Tsimahaivelo, lit. "ceux qui ne connaissent pas la vie", jouent lors des funérailles les rendent quelque peu pariah. Les chèvres remises aux parents maternels agnats ou non agnats le sont également à titre de *famahan-draza*. En revanche les Tsimahaivelo reçoivent la leur au titre de simple *famaha*: de nourriture offerte. La nourriture consiste essentiellement en viande de zébu et en viande de chèvre remises vivantes aux participants soit comme simple nourriture *famaha* distribuée notamment aux parents agnats des *famosora* et de *karaza*, soit en contre-partie (symbolique) aux parents et alliés s'étant acquittés de leur contribution obligatoire (*oletse*) qu'elles consiste en zébus, en chèvres ou en moutons. D'autres chèvres sont encore remises aux spécialistes (maçons, fossoyeurs Tsimahaivelo, musiciens - *sery* - etc) intervenant d'une façon ou d'une autre dans les funérailles. Les parents et alliés s'organisent en groupes de commensalité *afon-draza*¹⁴ s'il s'agit des membres agnats du *karaza* et de leurs conjoints ou simplement *afo* (feux) pour les non-agnats. La répartition des chèvres *famaha* se fait strictement par groupe d'attributaires chacun, quelque soit son effectif ne recevant qu'une. D'usage courant le terme *famaha* revêt lors des rituels le sens de nourriture "festive". Les chèvres sont offertes vivantes aux doyens des groupes de participants qui peuvent les tuer ou les ramener chez eux. Les *afon-draza* ou *afo* dont les membres passent la nuit sur place reçoivent également des rations de riz.

Au moment de l'enterrement de Maharombake, la plus grande partie des doyens des *afon-draza* avec lesquels les relations étaient considérées comme rompues n'ont pas reçu de chèvres à titre de *famahan-draza*. Les trois d'entre eux qui s'en sont vu remettre les ont reçues, non pas à titre de *famahan-draza* mais à titre personnel, en contre partie des boeufs qu'ils avaient eux mêmes offerts à d'autres occasions.

Lahimpolotse qui, des funérailles de Maharombake n'avait rien reçu de la lignée de Hene responsable du deuxième *afon-draza* Tebagnake l'a ignoré comme par la même réciprocité négative, il a ignoré ses agnats des lignées correspondantes aux *afon-draza* Marotsontsa de Seva et de Seke. En revanche les relations avec l'*afon-draza* Marotsontsa de Dany n'ont jamais été coupées (cf. fig. 1.9) et il a tenu à remplir ses obligations à l'égard de deux autres *afo*, celui des Zazafoty d'Andembe, celui des Afondriambita d'Ampihamy auxquels il était personnellement lié. Bien qu'il ne s'agisse pas d'agnats, les deux chèvres qui leur ont été remises, ont été regardées comme des *famahan-draza* et non pas, comme celle donnée au *afo* du doyen des Tsimahaivelo, comme de simples *famaha*. Il est nécessaire de s'arrêter sur cette notion de relations coupées ou cassées - *maito* - qui se produisent très fréquemment mais qui, purement personnelles, ne s'imposent pas forcément aux autres agnats.

Les prestations et contre-prestations opérant de personne à personne. A nouveau Ego éliminé à un titre peut être pris en compte à un autre:

Seke (même figure 1.9) qui, lors de l'enterrement de Maharombake fils de Lahimpolotse n'avait pas reçu de chèvre *famahan-draza* de ce dernier en sa qualité de responsable d'un *afon-draza* agnatique, en avait, en sa qualité de beau-père (*rafoza*) reçu une d'un autre fils (Retsihisatse) du même Lahimpolotse qui lui avait été remise au titre du *sarimbo* coutumièrement dû aux donneurs de femmes.

Cela signifie que les prestations et contre-prestations coupées avec Lahimpolotse reprendront normalement à l'avenir avec ses fils ce qui, si besoin était, confirmerait que les relations restent purement individuelles. D'une manière générale, si les germains ou demi-germains agnats prennent généralement partie les uns pour les autres, cela n'est pas vrai de leurs fils qui épousent rarement les querelles de leur père (et vice-versa) et n'hésitent pas à renouer les relations ou, tout au moins, s'ils sont liés rituellement aux personnes avec lesquelles leur père est en conflit, s'acquittent normalement de leurs obligations. La notion de "coupure" ou de "cassure" qui, si elle est reconduite de décès en décès, peut être définitive au niveau des individus, elle ne les jamais aux niveau des lignées *terake* et des hameaux et l'intrication des liens de parenté et d'alliance est telle que les relations ne sont jamais coupées. De plus, à tout moment, les proches agnats des parties en conflit, peuvent, notamment parce qu'ils redoutent la colère de leurs ancêtres (communs), les renouer.

A moins qu'ils aient des relations d'alliance avec les *tompon-dolo* les membres des différents *afon-draza* attributaires d'une chèvre *famahan-draza* ne donnent rien. Plus généralement le terme *famaha* à la connotation d'une nourriture simplement donnée sans d'autres considérations et les chèvres "retournées" en contre-don aux parents et alliés ayant eux mêmes apportés leurs contribution de bêtes *oletse* ne sont pas qualifiées de *famahan-draza* ou de *famaha* tout court mais de *famahan'agnombe*: lit. de "nourriture (consistant en viande) de zébu". La conception est différente et l'idée de réciprocité est-elle qu'en dépit de l'expression qui les désigne les chèvres-"zébus" sont le plus souvent épargnées et ramenées dans les hameaux des récipiendaires. Par marque de déférence les beaux-parents *rafoza* donneurs de femmes et les parents maternels *rene* qui ont offert un zébu reçoivent en plus de la chèvre *famahan'agnombe* une chèvre appelée *balahazon'agnombe* (lit. "manioc des zébus") souvent tuée sur place et, parfois, une seconde: *ahandron'anake*, lit. "(la chèvre) à cuire pour les jeunes enfants" qui, le plus souvent, est généralement ramenée vivante

par ceux qui l'ont reçue. En un mot ces alliés et parents privilégiés peuvent recevoir jusqu'à trois chèvres. Ce n'est jamais le cas de la soeur ou de la fille auxquelles il n'est jamais donné de chèvre *ahandron-anake* mais qui, en contrepartie du zébu *oletse* remis par leurs maris, pourront recevoir la première deux chèvres l'une *famahan'agnombe* la seconde *balahazon'agnombe* et la seconde seulement une chèvre *balahazon'agnombe*.

LES LIMITES DES CATEGORIES

Je voudrais pour terminer revenir sur la délimitation des catégories définies d'après une position généalogique et sur l'extension de la notion de *tompon-dolo*:

"*misy tompon-dolo misy rene*": "tous les *tompon-dolo* ont des mères (*rene*)". "*ty rene tsy lasa amy ty ampela*": "les mères (*rene*) ne sauraient être des femmes", et "*ty rene amy ty fahafatesa tsy ampela fa lahy*": "les *rene* dans les funérailles ne sont pas des femmes mais des hommes".

Lors des funérailles la catégorie des *rene* englobe celle des oncles maternels *renelahe* mais on ne parle de *renelahe* que pour désigner spécifiquement le frère de la mère et qu'à l'occasion de la circoncision où il est immédiatement associé à l'expression d'*anak'ampela* ou vice versa. Le terme catégoriel désignant les donneurs de femmes est *rafoza* qui est un terme de respect. Au sens strict *rafoza* s'applique au père et à la mère biologique de l'épouse: (*ty rae/ty rene ty ampela*) et le terme s'emploie aussi bien pour les vivants que pour les morts. Dans le contexte des funérailles *rafoza* englobe tous les parents agnats proches de la famille d'orientation de l'épouse y compris ses frères incluent dans cette catégorie qui dans les autres contextes sont des *valilahy*. Les exemples ethnographiques qui précèdent ont établis qu'en général les catégories rituelles des *rafoza*, *rene* et *vinanto* ne comprennent que le père et les frères germains agnats de l'épouse ou mari de la soeur ou du gendre sans s'étendre à des collatéraux plus éloignés. La notion de *tompon-dolo* qui, je le répète ne comprend que les agnats masculins est indépendante du hameau de résidence et, si les relations en termes de degré de parenté sont proches, les *tompon-dolo* d'un homme comme ceux d'une femme (plus haut) peuvent être dispersés dans plusieurs hameaux. C'est d'ailleurs la raison du différend de Lahimpotse et des fils de Maka (Zehe et Tara) qui, de son avis auraient dû à la mort de Maharombake, se déclarer *tompon-dolo*:

Leake (père de Lahimpotse) et son cousin parallèle patrilatéral Maka sont nés dans le même hameau qui, à l'époque était celui de leurs pères: les frères germains Notry et Refeko nés de Raholanja et de Naoke une Tandranatelo Tebagnake (cf. figure 1.5). Rapidement Zehe et Tara les deux fils de Maka établissent leur propre hameau dont ils sont aujourd'hui les doyens (plan hameau) et Leake demeure semble-t-il sur l'ancien site jusqu'à sa mort, après quoi son fils Lahimpotse s'établit dans son hameau actuel. Maka meurt en 1945, lorsque Leake meurt à son tour en 1952, ses fils et les deux fils de Maka sont *tompon-dolo*. Il en est de même en 1973 à la mort de Tambe soeur de Leake qui est la mère de Zehe et de Basitara. Mais, lorsqu'en 1982 Lahimpotse perd sa mère Tsiambe, Zehe estime que "c'est trop loin", et ne contribue pas aux funérailles ce qui "rompt" - *maito* - avec le *miharo raha* "rompt" la parenté effective. Le point à noter est que cette appréciation toute personnelle de Zehe est uniquement dictée par l'état de ses (mauvaises) relations avec Lahimpotse. Son frère cadet Tara l'imita, mais il aurait pu agir autrement et rester *tompon-dolo*. Mieux la relation rompue pendant une génération pourrait être renouée par l'un ou l'autre de leurs fils. Pour redevenir *tompon-dolo*, il leur suffirait lors d'un prochain décès de *mangalake hazo* ("d'aller

chercher le bois du cercueil", de contribuer aux boeufs destinés aux sacrifices (*mamandrake*) et enfin de "nourrir les agnats (*mamahan-draza*), en fournissant une partie des chèvres offertes destinées le jour de la mise en tombeau aux groupes de commensalités.

Fig. 10.7: L'imbrication des alliances.

Cet exemple confirme la dimension personnelle de la parenté dont les limites effectives peuvent être modifiées au gré des conflits personnels mais qui, dans le même temps aussi longtemps qu'elle est sentie comme proche, peut être réactivée. Ce serait précisément le cas dans notre exemple où la parenté n'est pas éloignée. En effet au niveau de Lahimpotse et de ses cousins Zehe et Tara, le degré de collatéralité ne s'établit par rapport à leurs grands pères Notry et Refeko (G+2) mais par rapport à leurs pères Leake et Maka (G+1) qui, par un "mariage au village" ont "échangés leurs soeurs": Leake épouse en première union Maregnae soeur de Maka - ce qui n'est directement pas pertinent pour notre propos - et, de son côté, - ce qui est directement pertinent - Maka épouse Tambe soeur de Leake. Ce qui signifie que Lahimpotse, Zehe et Tara fils d'un frère et d'une soeur sont, des cousins croisés et que leurs fils sont des deuxièmes cousins situés dans les limites de la proche parenté.

LES TROUPEAUX

Dans la région d'Alamahery la terres ont beaucoup moins d'importance que les troupeaux ce qui explique que les patrimoines soient constitués par le cheptel que les hommes acquièrent tout au long de leur vie, en fait avant même leur naissance avec les vaches *tora-salimba* confiées à leur père par leur grand-père maternel. Le deuxième apport survient lors de la circoncision avec des vaches données par le frère germain de leur mère ou à défaut leur grand père paternel. La règle selon laquelle le *renelahy* doit être un frère germain de la mère n'est pas absolue. En 1990 Retsihisatse a donné une vache *babea* à la circoncision du fils de sa demi-soeur utérine et quelques années plus tôt (sous-chapitre précédent) Tsimilesa s'était attiré la gratitude de la fille de son cousin croisé Tsoka en offrant également une vache *babea* pour la circoncision de son fils, cela qualifie ce qui a été dit et dans ce domaine des circoncisions liée par excellence à la parenté maternelle l'ordre est le suivant:

GERMAINS DES FAMILLES MATRICENTREES > DEMI-GERMAINS (DE MEME MERE) OU COLLATERAUX UTERINS > DEMI-GERMAINS OU COLLATERAUX AGNATS.

Par la suite les agnats masculins entrent dans le cycle des échanges rituels dont le point de départ peut-on dire est au moment de leur mariage le partage du *miavake* qui, au moment où l'aîné d'un groupe de germain de même mère se marie le dote en tant que représentant de ses frères cadets d'une fraction du troupeau paternel qui est immédiatement isolé du reste du troupeau en étant placé dans un parc construit à l'intérieur de l'enclos résidentiel. A cette occasion chacun des frères appartenant à la même famille matricentrée est mis en possession des bêtes qui leur ont été données à sa naissance et à sa circoncision et, également des veaux et génisses que les vaches ont produites et qui sont toujours marqués du découpage (*viloe*) de la vache "maternelle" d'origine. Dès lors mariés et dotés de zébus ce qui leur permet d'en donner et d'en recevoir les aînés des frères accèdent à leur majorité sociale et rituelle et peuvent participer à tous les rituels de l'existence.

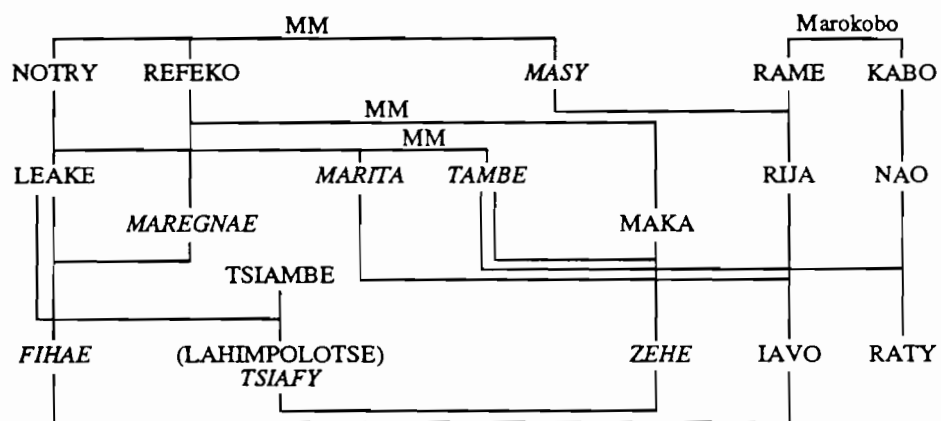


Figure 10.7: L'imbrication des alliances

Je reprends le concept du *miavake* et examine à la suite les compositions des troupeaux de Tsimileza et de Retsihisatse étudiées à Alamahery en 1990 et complétée pour Retsihisatse par une enquête d'Heurtebize de Juin 1991.

LE CONCEPT DE *MIAVAKE*

Le *miavake* par lequel le père remet à l'aîné ou aux aînés de ses fils une part de son troupeau est normalement une procédure graduelle qui suit les mariages des aînés de chacun des groupes de germains nés de mère différente. Mais à nouveau ce n'est pas une règle absolue. Dans les années 60 et à nouveau en 1970-72 j'ai observé auprès de communautés antandroy immigrées des régions du bas-Mangoky et de Morondava des cas de *miavake* décidés par des hommes d'une quarantaine d'années mettant leurs fils adolescents nés de deux ou trois mères différentes en possession de leur troupeau, sans même tenir compte des familles matricentrées. Dans un village d'immigrés antandroy établi dans la plaine de Befandriana des petits-enfants naturellement fils de fils s'étaient vu attribué des parts. Intervenant entre vifs le *miavake* ne peut pas être regardé comme un héritage (*lova*) qui concerne d'autres biens, effectivement quelques champs et dans les hameaux les maisons construites en planches jointives de *fantsiolotse* qui sont souvent démontées et reassemblées aux lieux appropriés par leurs attributaires (cf. chapitre deux). En fait, dans l'Androy traditionnellement pastoral, le *miavake* est plus important que l'héritage ce qui peut changer ailleurs en Androy et dans les régions d'immigration.¹⁵ Le terme qui signifie "distinguer", "faire une distinction" sous entendu au travers des bêtes des troupeaux est significatif en lui même. Dès lors qu'ils sont "distingués" c'est à dire "différenciés" les frères et demi-frères agnats cessent, pour citer une nouvelle fois l'adage vezo, d'être tout à fait "une même personne". La même logique de distinction joue pour les bêtes transférées qui, "sorties" du parc du père, sont immédiatement placées dans le nouveau parc construit pour les accueillir. Le père qui exécute le *miavake* conserve aussi longtemps qu'il est vivant la propriété de ses zébus et autres bêtes qu'il continue à gérer lors des rituels en accord avec ses fils attributaires auxquels il en a confié la gestion matérielle et la responsabilité. Ceci étant les récipiendaires assurent l'entretien des troupeaux d'une manière autonome et, pour ce faire, décident en fonction de leurs liens de parenté et d'alliance personnels des itinéraires et des lieux de transhumance, ne peuvent pas disposer des bêtes. Quelque soit l'urgence qui pourrait motiver la vente d'un ou de plusieurs zébus ils doivent toujours obtenir l'accord de leur père. Ils peuvent cependant disposer comme ils l'entendent des chèvres et des moutons. La raison de l'existence du *miavake* est affaire de spéculations, mais il est vraisemblable que cette institution antandroy et mahafaly soit en relation avec le passé guerrier de l'Androy auquel j'ai fait allusion dans le premier chapitre avec les morts des ancêtres toujours consécutives à des razzias de zébus dont ils étaient indifféremment les auteurs ou les victimes. Il est sûr que des hommes jeunes peuvent assurer une meilleure protection des bêtes.¹⁶

Lorsqu'en 1969 Tsimileza l'aîné des fils aînés de Lahimpolotse qui vient d'avoir vingt ans se marie et reçoit le tiers du troupeau paternel, Lahimpolotse a 42 ans et après l'attribution deux ou trois ans plus tard du deuxième tiers à Retsihisatse, la procédure se termine avec le mariage de Tsimivogny le troisième aîné qui est mis en possession du reste du troupeau. Dans chaque cas aux tiers des bêtes de Lahimpolotse s'ajoutaient les zébus rituels reçus par ses fils attributaires et par leurs cadets pour leur naissance et leur circoncision toujours marqués des *viloe* de leurs parents maternels.

Bien qu'il ne transmette pas une propriété complète¹⁷ le *miavake* amorce une procédure de partage définitive et irréversible. Dès que la répartition est faite, le père ne peut en aucune façon revenir sur sa décision en décidant d'attribuer à B ou à C des boeufs déjà attribués à A, ou vice-versa. La seule justification d'une nouvelle distribution ne peut être que la mort de l'un des attributaires ou un événement

exceptionnel venant peu de temps après le partage annihiler la part de l'un d'eux qui, sous l'autorité du père, ferait alors jouer la solidarité. En revanche si les bêtes perdues l'étaient par la négligence de leur possesseur, il ne recevrait aucune compensation de ses germains. Par la suite, le croît des vaches bénéficie au fils qui les possède et, à nouveau, aucune redistribution n'est possible. Au bout de quelques années que le père soit vivant ou mort aucune redistribution quelqu'en soit la cause n'est pensable. Le critère d'autonomie individuelle est déterminant, particulièrement lorsque les demi-agnats voire les germains des familles matricentrées se sont établis d'abord dans des enclos résidentiels puis dans des hameaux distincts. A ce moment la seule circonstance qui les amènerait à discuter ensemble de leurs troupeaux serait la mort et les funérailles de leur père. Le *miavake* marque une étape capitale aussi bien dans la vie de celui qui le décide que dans celles des attributaires. Le sous-chapitre précédent l'a montré, dans le même temps qu'il partage son troupeau, c'est à dire sa richesse,¹⁸ le père confie "une fois pour toutes" à ses fils le soin d'assumer matériellement ses propres obligations à l'égard de ses parents et alliés. J'ai dans le sous-chapitre précédent énuméré la distribution des responsabilités rituelles effectuée par Lahimpolotse entre ses trois fils qui désormais chargés, en plus de leurs propres obligations à l'égard de leurs propres parents et alliés d'une partie des obligations de leur père, doivent dans tous les cas en assumer la responsabilité matérielle devant les ancêtres.

De la même manière que la transhumance (chapitre deux) diversifie - une autre forme de *miavake* - les activités des frères agnats, la gestion des affaires cultuelles diversifient largement leurs emplois du temps et, en cours d'année, force à des déplacements vers les différents hameaux et villages des figures 2.9 et 9.7.

Tsimilesa chargé des relations avec les enfants de Saka et de Tsiare (*anak'ampela* de ce dernier) orienté par la première vers l'une des divisions Afondriambita du village d'Androvasoa (il est heureux qu'elle n'ait pas eu d'enfants de ses deux autres maris Afondriambita de Manalihara) et, par la seconde vers l'un des hameaux Tandranatelo Tebagnake du village voisin d'Antanandava avec lequel les relations sont très serrées (fig. 9.5). Retsihisatse qui a été mariée avec un cousin croisé du même hameau représentant de son père vis-à-vis des enfants d'Anda appartenant à la même grande division des Afondriambita mais vivant cette fois dans le village de Vohidroa à souvent affaire avec ce hameau. Les relations avec Tsiaty et son mari Zehe particulièrement mauvaises étant, on le sait, "coupées" il ne fréquente pas leur hameau Maromainta du village pas plus que celui Marofoty d'Antanandava où se trouvent plusieurs de ses enfants nés d'un précédent mariage qui de la même façon sont *anak'ampela* de Lahimpolotse. Tsimivogny qui s'occupe des affaires des descendants de deux sœurs de Leake, le père de son père (Marita et de Tambe) visite souvent leur hameau Marokobo du village de Vohitsarivo, dans lequel s'est encore mariée Fihae la demi-sœur agnat de Lahimpolotse (fig. 9.2). Les trois fils sont chargés de surcroît de gérer les relations avec les pères des épouses de leur père. Avant la mort de Lahimpolotse, Retsihisatse devait s'occuper de Adilie sa dernière épouse qui l'a assisté jusqu'à sa mort mais, pour des raisons d'incompatibilité, Tsimilesa ne tarde pas à le remplacer dans cette responsabilité.

LA COMPOSITION DES TROUPEAUX

Une enquête a été menée dans les trois parcs appartenant aux trois fils de Lahimpolotse mais je me limite ici à ceux de Tsimilesa et de Retsihisatse. Avant la mort de Lahimpolotse son demi-frère Kambota qui ne possédait qu'une dizaine de zébus après les avoir un temps gardés dans le parc de Retsihisatse, les avait placés dans celui de Tsimivogny. Les troupeaux augmentant régulièrement de leur croît naturel sont constitués:

- par les bêtes provenant initialement de Lahimpolotse,
- par celles que les trois fils et leurs frères ont reçues à l'occasion des rites du cycle de vie,
- enfin par des achats individuels.

Les mouvements d'achats et de ventes dans les périodes difficiles de disettes, font qu'il est difficile de considérer les troupeaux comme des sortes d'archives des relations familiales et notamment d'alliances ceci d'autant que les bêtes placées dans les parcs peuvent appartenir à plusieurs propriétaires et qu'il est nécessaire de réaliser les enquêtes auprès de chacun d'eux. Dans ce domaine, un frère aîné de même père et de même mère ne se sent pas autorisé à parler des affaires concernant un cadet. Les enquêtes les plus faciles concernent les zébus "rituels" marqués avec leurs croûts s'il s'agit de vaches au marques (*viloe*) des donneurs et je me tiens à cet aspect pour le parc de Tsimilesa produisant grâce à l'enquête d'Heurtebize une image complète pour le parc de Retsihisatse. Ces données prolongent et complètent celles du sous-chapitre précédent.

Le parc de Tsimilesa à Analamahery

Outre les zébus du parc du hameau d'Analamahery dont il est question ici Tsimilesa possède autre troupeau abrité dans un autre parc dans son "camp à boeuf" de Belindo où, depuis quelques années il tendait à résider pendant des périodes de plus en plus longues. Au moment de l'enquête le parc d'Analamahery contenait:

- des vaches *babea* produits de la dizaine de vaches (*babea*) (un nombre considérable) qu'il avait reçues lors de sa circoncision.

A cette occasion Tsimilesa avait reçu une dizaine de vaches *babea* - un nombre considérable - du père de sa mère et de l'un des ses frères utérin, de plusieurs de ses frères germains et non germains agnats de sa mère appartenant tous au *karaza* Marokobo. Les vaches *babea* d'origine étaient toutes, à l'exception de celle reçue du frère utérin de sa mère, marqués du découpage "Tsimino" des marques Marokobo. Trente ans plus tard les vingt zébus du parc qui en sont issus immédiatement reconnaissable à leurs marques Tsimino sont toujours caractérisés comme *babea*. Apparemment la "lignée" de la vache reçue du parent maternel utérin est éteinte.

- des vaches *tandra* remises par ses beaux pères, il ne reste aujourd'hui au parc du village que quatre bêtes descendante de la vache donnée par l'un d'eux et marquée du découpage originel "Manialo". Tsimilesa a été marié neuf fois, quelques autres vaches *tandra* ou leur descendance seraient avec le troupeau de Belindo

- des zébus *enga pate* donnés lors des funérailles de Maharombake dont il a été question par ses cousins, les fils de Tsiare, *anak'ampela* agnats de son père. Il reste un zébu coupé (*vositra*) et six vaches descendantes de l'une de bêtes qui lui avait été remise à la même occasion tous marqués du *vilo'e* Tsimino des Marokobo et provenant en l'occurrence du village de Ankilimandrogne.

Au moment de l'enquête 25 des bêtes du troupeau d'Analamahery (la quasi totalité de celle gardées dans le parc du hameau) provenaient de rituels. Les attributaires des bêtes remises lors des rituels peuvent en disposer et les remettre en don ou à titre de contribution dans d'autres rituels. Tsimilesa a ainsi donné:

- trois vaches *babea* lors de la circoncision des trois enfants de sa demi-soeur agnat Liatsara vivant à l'ouest du Manambovo,
- quatre "gros" boeufs coupés (*vositra*) remis comme *enga-pate* à la mort de quatre grands parents (*raza*) maternels - appartenant à la catégorie des *rene* en "retour" des vaches *babea* reçues lors de sa circoncision (ci-dessus)
- en 1988, deux vaches *tandra* confiées à deux gendres - (*vinanto*) maris de ses deux filles aînées Zelisoa et Marizety. (Les vaches *sonia* provenant de ces deux gendres se trouvent dans le deuxième parc de Belindo).

Ces rétrocessions qui amènent dans des parcs des zébus rituels marqués de marques qui ne correspondent pas à celles des *viloe* de leurs propriétaires compliquent un peu la comptabilité que j'entreprends ici. Selon des renseignements que j'ai obtenus non pas à Analamahery mais dans le pays mahafaly où les coutumes sont quasiment identiques et, également auprès de communautés antandroy immigrées dans la région du Mangoky et de Morondava, les marques des vaches achetées dans les marchés, de même que celles des bêtes remises lors des rituels marquées d'un autre *viloe* que celui attendu ne sont pas prises en considération et, leur croît est marqué du découpage ancestral des donneurs. Il n'est possible de modifier des marques d'oreille un acte coutumièrement regardé comme un crime dans le sud et l'ouest malgache.

Les mouvements de bétail du parc de Retsihisatse

Le recensement du parc de Retsihisatse s'est fait en deux temps sur place à Analamahery en même temps que celui de Tsimilesa, et par Georges Heurtebize l'année suivante au mois de Juin 1991 après le décès de Lahimpolotse ce qui introduit de nouveaux renseignements qui complètent les précédents et que j'intègre dans une figure qui couvre une période allant de 1985 un an avant la mort de Maharombake jusqu'à la circoncision du fils de Zera la demi-soeur utérine de Retsihisatse quelques mois après le décès de Lahimpolotse.

Fig. 10.8: La composition du troupeau de Retsihisatse.

Le parc de Retsihisatse comprend quelques taureaux qui y sont tous nés, des zébus coupés *vositse* en majorité des bêtes de deux ans (*bania*) et des génisses du même âge (*kiloa*). A l'inverse de Tsimilesa il n'a pas de bêtes descendantes des vaches *babea* de sa circoncision et ses deux jeunes fils circoncis qui auraient dû en recevoir n'en ont pas reçu ce que Retsihisatse ressent comme une faute contre la coutume. Parmi les bêtes "rituelles" il possède plusieurs vaches ou descendantes de vaches *tandra* ou leurs descendantes reçues de deux des trois beaux pères de la figure pour les fils à naître de leurs filles (Tave, Kaze et Androrognae) la dernière n'en ayant d'ailleurs pas eu. Outre ces vaches *tandra* le parc contient un zébu castré *sonia* qui lui a été remis par son gendre (*vinanto*) mari de sa fille aînée, des zébus *enga-pate* qui lui ont été remis pour le compte de son père et pour son compte propre d'abord aux funérailles de Maharombake du sous-chapitre précédent, ensuite à celle de son père dont la mise au tombeau a eu lieu en 1991 plusieurs mois après sa mort. Ces boeufs ont été donnés par les donneurs de femmes (*rafoza*,) et les parents maternels (*rene*) ou remis à titre de contribution obligatoire (*oletse*) par les neveux utérins preneurs de femmes (*vinanto*) et les *anak'ampela*. Les uns et les autres sont indiqués par des abréviations qui suivent les symboles. *Re* qui suit le nom de Kenae signifie *rene* (mère) et désigne les parents maternels, *A.A.* désigne les neveux utérins.

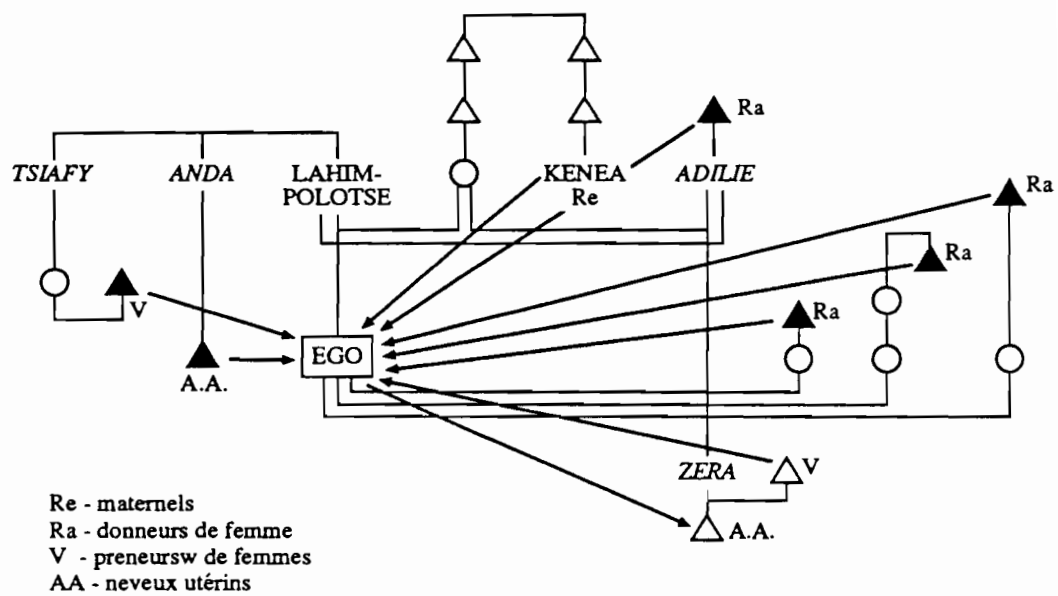


Figure 10.8: La composition du parc de Retsihisatse

Cela représente au total une vache *sonia*, deux vaches *tandra* et huit autres bêtes (trois provenant des alliés donneurs de femme et cinq des preneurs). La descendance de la vache que Retsihisatse a reçue lors de sa circoncision n'est plus. Les bêtes reçues et leur descendance sont marquées des marques d'origine de leurs donateurs. Le marquage du veau né d'une vache donnée par le *famosora* Tandrantelo Marofoty du découpage Tsimagnelo kopoke des Maromainte au lieu du découpage Marofoty appelé Tsimagnelo roe est une anomalie.

Les dépenses occasionnées par les funérailles de Lahimpolotse ont obligé Retsihisatse et ses frères à se séparer des bêtes *enga-pate* reçues comme dons ou contributions obligées (cinq pour Retsihisatse). Un zébu a été donné comme salaire aux chanteurs et danseurs professionnels (*serv*), trois ont été vendus pour les divers frais d'enterrement, enfin le cinquième reçu du troisième beau-père de la figure et marqué du *viloe* Tsimagnelo roe des Tandranatelo Marotsontsa a été donné à titre de *babea* à son neveu utérin fils de sa demi-soeur utérine Zera. Une libéralité à laquelle Rehitsatse qui n'est pas le frère germain de Zera n'était pas tenu.¹⁹ En résumé le parc de Retsihisatse groupe des bêtes marquées selon leur provenance de marques d'oreilles différentes Tsimagnelo roe et Tsimagnelo kopoke, pour les transferts résultant d'alliances patri-endoames à l'intérieur des Tandranatelo et également Sandramegnatse et Tsimino lorsqu'elles proviennent d'alliés Afondriambita ou Marokobo. Les autres marques de bêtes achetées au marché ne sont pas pertinentes, pour les vaches leurs progénitures seront marquées du découpage Maromainte Tsimagnelo kopoke. Pour être complet, sept autres zébus du parc ont également été vendu ou échangés pour les funérailles trois ont été échangés contre des chèvres pour permettre les distributions de *famaha*, une a nourri les jeunes gens partis dans la forêt chercher le bois du cercueil et une a été remise en paiement à l'équipe qui l'a confectionné. Un dernier zébu a été également remis comme salaire pour payer les (décharges) des fusils (*karama basy*).

Le fragment de généalogie illustre plusieurs cas d'extensions catégorielles. Kenae qui m'avait d'abord été décrit comme le frère de la mère de Retsihisatse est en fait un collatéral du même *famosora* Marokobo. Le deuxième *rafoza* de la figure est non pas le père mais l'oncle maternel de l'épouse. Le fils d'Anda agit comme neveu utérin non pas vis-à-vis de Retsihisatse mais de son père ce qui est normal; même chose pour le mari de la fille de Tsiafy qui est un gendre (*vinanto*) de Lahimpolotse mais pas de Retsihisatse dont il est le beau-frère (*valilahy*). De la même façon que le mari de Zera qui se définit catégoriellement comme *vinanto* vis-à-vis de tous les agnats du hameau donneur d'épouses de Lahimpolotse.

NOTES

¹ Les concepts de *foko* et de *longo* sont exclusifs l'un de l'autre puisque les parents qui ne sont pas *foko* sont *longo*, mais dans certains contextes la catégorie générale des parents et alliés *longo* peut englober celle plus réduite des parents *foko*. Je renvoie aux discussions de l'appendice deux.

² Cela rejoint l'atome ou molécule de parenté de Claude Lévi-Strauss regardée ici comme l'unité de base de l'alliance.

³ En merina et dans le malgache officiel *anadahy* désigne le frère d'une femme, en antandroy *anadahy* désigne le fils. Contrairement aux autres dialectes malgaches, l'antandroy et le mahafaly n'utilisent pas des termes différents pour désigner les germains de même sexe ou de sexe opposé. Le frère d'un homme ou d'une femme est toujours un *rahalahy* et la soeur d'un homme ou d'une femme est toujours une *rahavavy*.

⁴ Tout ceci s'inscrit techniquement dans la logique dite "Omaha" qui, au delà d'une certaine fourchette, toujours très généralement de trois générations, permet de renouer des anciennes alliances suspendues par les mariages des parents et des grands parents en répétant celles des arrières ou arrières-arrières grands parents ou exprimé autrement en retransformant des parents éloignés en proches parents.

⁵ Ou kin-types.

⁶ Je renvoie à nouveau à la figure 2.2 et aux discussions précédentes, les âges chronologiques n'ayant rien à voir avec les âges généalogiques ou l'assimilation des alliés aux générations des parents ou des enfants.

⁷ Ce qui, je l'ai dit, s'explique tout simplement par le fait que les hommes étant seuls propriétaires des zébus sont seuls autorisés à intervenir dans les rituels de l'ancestralité et de l'alliance.

⁸ D'un côté pourvoyeurs des chèvres données aux groupes de commensalité, de l'autre créanciers des prestations qu'ils imposent à leurs alliés preneurs de femmes et neveux utérins et récipiendaires de ce que veulent bien leur donner leurs parents maternels et leurs donneurs de femmes.

⁹ Contrairement à ce qui se passe dans les autres régions de Madagascar.

¹⁰ Je rappelle que les groupes de commensalité (*afo teza*) de la circoncision sont distincts des groupes de commensalité funéraires appelés simplement *afo* (feux). Les *teza* sont de longues perches écorcées de bois dur de *katrafay* que les participants venus en charrette de tous les villages avoisinants dressent auprès de leur espace de campement.

¹¹ *Babea* qui signifie "porter sur le dos" est une allusion au rôle de l'oncle ou du grand père maternel lors de la circoncision.

¹² D'un hameau de Manalihara scindé de celui de Vohindroe parent du mari d'Andonasae mère de Gony son ancienne femme.

¹³ Celle du maître de maison et des nobles, les portes normales étant celle du nord-ouest réservée aux hommes et celle du sud-ouest ouverte à tout le monde (cf. chapitre deux).

¹⁴ *Afon-draza* signifie "feux/foyers ancestraux", cf. premier chapitre, figure 1.9.

¹⁵ Je suppose que la situation est différente dans l'Androy maritime fertile et j'ai deux cas tous différents dans la vallée du Sambirano au nord-ouest de Madagascar où des antandroy définitivement installés ont acquis (ou achetés) des champs de caféiers qui, de leurs avis constitueront l'héritages de leurs enfants nés sur place mais, il faut le signaler, de mères également antandroy.

¹⁶ Je ne pense pas que l'équivalent du *miavake* de l'extrême sud existe en pays bara ou dans le sud et le moyen ouest sakalava où pourtant si l'hypothèse de l'insécurité était vérifiée répondrait au même besoin. La conception antandroy affecte la notion locale de majorité, ailleurs à Madagascar aussi longtemps que son père est vivant un homme n'est pas réellement majeur.

¹⁷ Ce qui, s'agissant de zébus médium des relations des vivants entre eux et avec le monde invisible de leurs ancêtres morts, est normal.

¹⁸ Je rappelle que la racine *hary* désigne la richesse créée (cf. les terres *hary* betsimisaraka des chapitres cinq et six) et l'élevage.

¹⁹ Tsimileza qui, comme Retsihisatse n'a pas de soeur germaine, a agit de la même façon vis-à-vis d'une demi-soeur utérine (plus haut).

CHAPITRE ONZE

LES ALLIANCES BETSIMISARAKA ET LA PARENTE INDIFFERENCIÉE

Les données sur les alliances betsimisaraka d'Amboditononana réunies en étroite collaboration avec Philémon Marozama procèdent d'un recensement exhaustif des mariages successifs des habitants "responsables de cases" (*tompon-tragno*) du village et de leurs conjoints conduit tout au long des années 1990-1991. S'agissant d'une société indifférenciée la difficulté d'exposition provient de la multiplication des situations qui, de surcroît, peuvent se recouper ou changer de nature suivant les interprétations auxquelles elles donnent lieu.

Je me propose de discuter des mariages dans le village et hors du village. Les mariages dans le village peuvent être viri- ou uxori-locaux. Dans le premier cas auquel les gens pensent instinctivement dès qu'il est question de mariage, les épouses sont dites "*nalain'olona*" ce qui signifie qu'objets passifs, elles sont "prises" par leurs maris pour être "amenées" dans leurs villages. Jugé "normal" le mariage viri-local ne pose pas de problème. Il n'en est pas de même du mariage uxori-local qui, aussi longtemps que les gens adhèrent au principe patrilinéaire de la structure sociale, (je renvoie aux exemples antandroy), est jugé déshonorant. Dans le nord de Madagascar cette stigmatisation est exprimée par le qualifiant peu flatteur de *jalôko* appliqué aux hommes qui "suivant" leurs épouses vont résider chez elles.¹ Précisément dans la région du Bas-Maningory, l'abandon de cette notion et de la péjoration systématique des maris uxori-locaux marquent le passage d'une société patrilinéaire vers une société de type parfaitement indifférenciée. Moins compliqués dans leurs implications les mariages hors du village posent la question des réseaux matrimoniaux et, celle - absolument capitale pour la compréhension de la sociologie malgache - de la dispersion des soeurs mariées qui mariées dans des villages différents relient par des chaînes (horizontales) d'alliance la trame (verticale) des groupements d'ancestralités. Si en pays betsimisaraka, de part le caractère indifférencié de la structure sociale, la situation est différente de ce qu'elle est en Androy où les mariages des soeurs relient les groupes de patrification *famosora* que le principe de filiation rigoureusement agnatique isole les uns des autres, il n'en reste pas moins que les enfants de soeurs, cousins parallèles matrilatéraux, entre lesquels le mariage est tout à fait impossible, ont, précisément pour cette raison, le sentiment de participer par leurs mères à une commune identité. Ce qui explique que, bien qu'appartenant à des ancestralités de *fehivry* et de *karaza* distinctes, ils ont le sentiment d'être affectivement plus proches les uns des autres qu'ils en le sont de leurs collatéraux des autres branches de leur *fehivry* d'appartenance principale et, a fortiori, de leur *karaza*. Les exemples de Mahatody et de Todilahy (figures 4.3 et 4.4) ont montré que ce sentiment de proximité est encore renforcé par l'appartenance à une même unité d'héritage (*lôva raiky*) peut entraîner avec la création de nouveaux tombeaux, l'émergence de nouveaux *fehivry*. Les situations ne sont pas différentes en Imerina et aboutissent de la même manière à la formation de nouvelles unités patrimoniales *anaran-drainy* que les arrangements entre frères et soeurs peuvent faire éclater de leur vivant ou, en tout cas, définitivement après la mort du dernier survivant en séparant les destins de leurs descendants qui ne seront plus parents par le patrimoine (cf. fig. 7.1 et 7.4). Il reste le problème des unions multiples qui, légitimes ou non légitimes au regard des coutumes, multiplient le nombre des demi-

germains que la crainte de l'inceste force à se souvenir de leur consanguinité, alors même que certains d'entre eux, écartés des héritages aux terres sont oubliés dans le comput des généalogies. Je voudrais également en prenant à la fois en considération la parenté par l'ancestralité et la parenté de parentèle par l'alliance revenir sur le caractère indifférencié de la structure sociale qui s'exprime par la notion des *havagna mitohy* - "des parents qui se suivent" et aussi dans la manière dont les noms des descendants sont composés à partir de fragments des noms de leurs ascendants directs ou, quelquefois du fait du principe d'identité des germains de leurs frères ou de leurs soeurs. La peur de l'inceste constituant dans la région comme ailleurs une véritable phobie je termine sur le interdits et prohibitions matrimoniaux de la parenté et de l'alliance.

LES MARIAGES DU BAS-MANINGORY

Je présente les données chiffrées se rapportant aux unions des habitants d'Amboditononana résidents ou non résidents dans le village betsimisaraka en commençant par rappeler brièvement les phases du mariage coutumier.

LES MARIAGES COUTUMIERS

Il n'est pas de mon propos de développer ici les détails des rites relatifs au mariage coutumier betsimisaraka appelé *sintaka* du Bas-Maningory² qui, sous des termes différents, correspondent à ceux des mariages tsimihety décrits par Tongasolo et le R.P. Marent dont, j'ai dit un mot à la fin du chapitre huit à propos de la compensation matrimoniale *vodiondry*. Le mariage coutumier comporte une série de rites dont les plus importants sont le *diafôtaka*, suivi du *fampizaham-toetra*, suivi du *horom-bato*, suivi lui même du *sintaka* qui est le mariage proprement dit. Lors du *sintaka* le futur mari reste dans son village et une délégation de preneurs de femme (*mpiala-biavy*) va chercher future épouse qu'après une nuit passée dans son village en festivités elle ramène chez lui.

Le *diafôtaka* qui a lieu plusieurs mois ou même une année avant le mariage consiste une somme d'argent³ remise par les parents du jeune homme aux parents de sa future épouse, ou, s'il ne s'agit pas d'un premier mariage, directement par le futur marié. Normalement la future épouse en fixe elle même le montant. La remise du *diafôtaka* marque le début de la période du *fizaham-toetra* ou *mifankaregny toetra*⁴ dans le Bas-Maningory qui pour chacun des époux consiste comme ces expressions l'indiquent à "regarder, sentir, apprécier le caractère, la nature psychologique (du futur conjoint)". Il s'agit d'une période d'observation réciproque qui n'implique pas co-habitation. Chacun reste chez soi mais le jeune homme invite (*mindra-baiavy*)⁵ sa future épouse à venir l'aider à travailler dans la rizière qu'en prévision de son prochain mariage il a reçu en don de l'un de ses parents. Se sachant observée mais observant également sa future famille, la jeune fille passe plusieurs jours chez les parents de son futur époux. Théoriquement elle n'est pas autorisée à dormir avec lui:

"ny viavy alaina ho vady dia tsy mbola mahazo miara-matory amin'dRakehilahy hak'azy ho vady fa miara-matory amin'ny ragnaotra": "l'épouse choisie/prise pour femme ne peut pas partager la couche de l'homme qui la prendra pour épouse mais de sa/ses belles soeurs (les soeurs de son futur mari)".

Lorsque la stabilité du mariage est probable il est procédé au *horom-bato* qui est un engagement solennel correspondant à la remise du *vody ondry* merina et qui, de la même façon, est regardé comme preuve coutumière du mariage entre les futurs époux (les gens parlent de lien: *fehy*). L'expression "*tsy nanaovana horom-bato*"⁶ désignant un ménage comme n'ayant pas fait le *horom-bato* signifie qu'il s'agit d'un simple concubinage. Le *horom-bato* a lieu chez les parents de la jeune fille en présence

du prêtre ancestral et du gardien de tombeau de son *fehity* et des *olo-maventy* non seulement de son *fehity* mais de toute sa parentèle. Du côté du jeune homme sont présent plusieurs *olo-maventy* hommes ou femmes parmi lesquels le chef de l'*ampehikely* et le gardien du tombeau ainsi que les proches parents maternels. A cette occasion que les prêtres ancestraux ou anciens des familles paternelles et maternelles des deux époux énumèrent les interdits ancestraux *sandrana* de leur *fehity* ainsi que leurs interdits personnels (*fady*) et ceux de leurs conjoints. Il est d'usage que le *horom-bato* soit marqué par un don fait par les parents du mari à la jeune fille qui, selon leurs moyens peut consister en une rizière, en un champ de giroflier, ou à défaut à de l'argent ou à un zébu. Depuis quelques années à cette occasion le jeune homme offre également à titre personnel une somme d'argent appelée *vodiondry*⁷ à la jeune fille qui en valeur n'excède pas le quart du montant du *diafôtaka*.

Le *horom-bato* précède le *sintaka* dernière phase du mariage coutumier qui, inscrit sur le registre du village, précède dans les quelques cas où ils se font, les mariages administratif et religieux (*fanambadiana fanjakana* et *mariazy*). Le *sintaka* correspond à la phase *fampakaram-bady* du mariage merina⁸ et s'accompagne de rites antagonistes et de discours (*kabary*) mais alors qu'en Imerina l'antagonisme s'exprime verbalement dans les discours et réponses oratoires des représentants (donneurs de femme) de la future épouse, en pays betsimisaraka il est marqué par les efforts des donneurs de femmes "enfants d'hommes" d'enivrer à la fois les "enfants de femmes" et la délégation des preneurs d'épouse venue chercher la future épousée.

Au moment de l'arrivée du cortège dans le village du jeune homme cet antagonisme culmine non pas entre donneurs et preneurs de femmes mais dans un affrontement symbolique souvent brutal entre les descendants par les hommes (*anakin'ny lahy*) et descendants par les femmes (*anakin'ny vavy*) de sa propre parenté.⁹ A l'instant de laisser partir leur fille, ses parents rappellent aux envoyés du jeune homme qu'au bout d'une semaine (*mangnerin'andro*, racine *herigny*: complétude, révolution), le couple devra revenir leur rendre visite.

Aussi longtemps que les parents de la jeune fille ne sont pas assurés de la stabilité ils se gardent de dépenser la somme remise à titre de *diafôtaka*. Si, avant qu'une année n'ait accompli sa révolution (*herin-taogno*) à compter de la date du *sintaka*, le mariage se défaisait par la faute de leur fille ils devraient en restituer le montant aux parents du jeune homme.

Ces coutumes rigoureusement respectées pour le premier mariage entre conjoints originaires de villages différents sont pratiquées avec beaucoup moins de solennité s'il s'agit de mariages à l'intérieur du village entre *mpiray tanàgna* ou s'il s'agit de nouveaux mariages après séparation ou veuvage. Ceci rend parfois difficile de savoir si l'on est en présence d'unions reconnues coutumièrement ou de simples concubinages. Cette distinction étant délicate j'ai renoncé à la prendre en compte. Sans aucun doute la gêne des intéressés suffit à expliquer la plupart des cas aberrants où les enfants suivent le *fehity* de l'un de leur parent plutôt que celui de l'autre. Compte tenu de l'instabilité des unions, notamment de celles de jeunes gens, la tendance générale est de les considérer sinon systématiquement comme des concubinages du moins, dans leurs premières phases, comme des périodes de *fizaham-toetra* et aussi longtemps qu'ils ne sont pas assurés de leur solidité les responsables des *fehity* et des *ampehikely* ne les prennent guère en compte. Les naissances d'enfants qui compliquent les généalogies ne favorisant pas forcément cette stabilisation d'autant que les adultères (dont les hommes réputés enclins à "séduire les femmes": *manjengy viavy*)¹⁰ sont presque toujours réputés responsables, sont fréquents. S'il y a naissance d'enfants les adultères sont reconnus et, qu'Ego soit ou ne soit pas marié, les maîtresses appelées *vady miterahana* (racine *teraka*: enfanter, mettre au monde) sont des concubines quasi-officielles. Si Ego est marié et que son épouse "dans la maison" (*vady an-drano*), coutumièrement reconnue n'a pas d'enfants, elle accepte (voire incite son mari à avoir des enfants à l'extérieur) qu'elle consent souvent à élever. Si, en revanche, elle a donné des enfants à

son mari celui-ci lui doit des compensations très coûteuses c'est à dire des terres plantées de girofliers ou des rizières.¹¹

Les enfants nés de *vady niterahana* suivent la condition de leur mère mais, reconnus comme nés de leur père, ils doivent respecter les interdictions de l'inceste et les prohibitions de mariage (interdisant le mariage dans le *fehitry* paternel) et, également, les interdits ancestraux (*sandrana*) et personnels (*fady*).

LES SITUATIONS MATRIMONIALES D'AMBODITONONANA

Fin 1991, 99 des 135 maisons ou cases d'habitations du village étaient occupées par des familles conjugales et 36 par des personnes seules. Les ménages étaient pour les deux tiers composés des familles de procréation des parents et de leurs jeunes enfants ou adolescents non mariés et pour le tiers restant de couples sans enfants, soit âgés (auxquels cas les enfants étaient mariés) soit, à l'inverse encore jeunes et sans enfants. Les personnes seules étaient soit originaires du village, soit si elles étaient étrangères veuves ou divorcées d'habitants originaires. Selon les cas il s'agissait:

- de personnes malades ou infirmes prises en charge par leurs proches parents co-résident qui n'avaient jamais été mariées ou ne l'étaient plus depuis de longues années,
- de personnes divorcées ou veuves vivaient provisoirement seules dans l'attente d'un nouveau mariage, ou encore
- de personnes s'estimant trop âgées ou simplement "fatiguées" (*efa reraka* sous entendu d'être mariées) qui ne souhaitaient pas tenter une nouvelle expérience.¹²

Il restait plusieurs cas considérés comme normaux de jeunes gens assidus des bals nocturnes - *jiro mena* (plus bas), qui affirmant que "les hommes ne sont les époux de personne" (*lehilahy tsy vadin'olo*) assuraient qu'ils "vieilliraient" s'ils se mariaient¹³ et enfin deux derniers cas considérés faisant sourire les gens d'un homme et d'une femme d'une trentaine d'années qui, plutôt que de vivre avec des conjoints exigeants, préféraient conserver leur liberté en vivant épisodiquement avec des partenaires d'occasion (*sakaiza*).

Les couples mariés tombent dans trois catégories selon que

- les deux conjoints sont *mpiray tagnàna*, du "même village" et/ou originaires: *tompon-tagnàna*;
- qu'un seul le soit, auquel cas il s'agit alors invariablement d'un "responsable de maisonnées" (*tompon-tragno*);
- enfin qu'aucun des deux ne le soit. Cette troisième catégorie tout à fait négligeable se réduisait (à l'époque où ils étaient mariés) à Deny et à Razamany du hameau de Zava [132 et 133] et aujourd'hui à la seule Deny qui continue à occuper la même case. En résumé:

Fig. 11.1: Les statuts matrimoniaux.

Les chiffres et pourcentages qui correspondent à la situation de fin 1991 ne prennent pas en compte les parcours matrimoniaux des gens d'Amboditononana qui ressortent des deux tableaux suivants. Le premier correspond à l'endogamie de village (unions

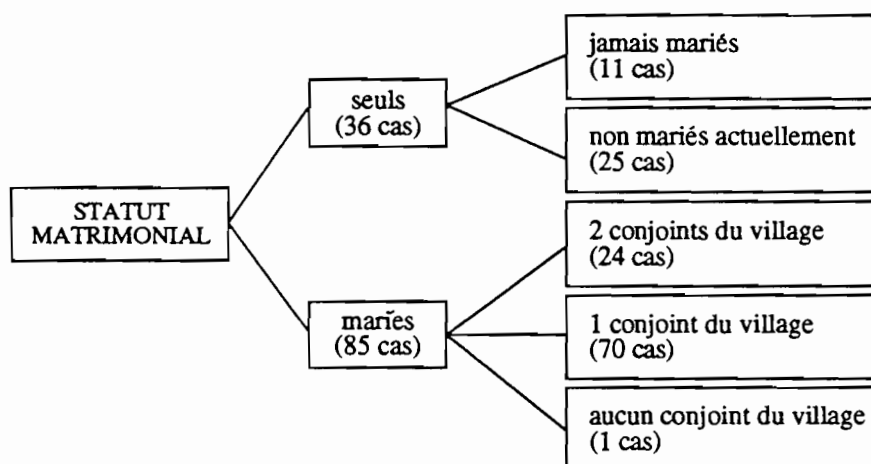


Figure 11.1: Les statuts matrimoniaux

entre conjoints l'un et l'autre originaires). Le second aux unions des habitants originaires du village partis se marier ailleurs. Le classement s'effectue en fonction du nombre d'unions (une, deux, trois ou plus de trois) dont les intéressés se sont souvenus ou ont bien voulu se souvenir:

	1	2	3	3 et +	TOT
HOM.	39	23	3	6	71
FEM.	26	20	7	5	58
TOT.	65	43	10	11	129

Tableau 11.1: Les mariages successifs.

Les informations sont présentées telles qu'elles ont été données. Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana n'a certainement pas vécu avec seulement deux femmes et Manahirana avec une seule alors que son fils en est à sa cinquième expérience. Ce qui veut dire que les premières colonnes des deux tableaux sont surévaluées soit, qu'il s'agisse de gens jeunes au début de leur cours de vie, soit au contraire de personnes âgées que ce genre de question n'intéressent plus et qui, "fatiguées" au sens de dessus oublient. Sur les 71 mariages masculins 47 se sont faits dans le village ou, dans les quelques cas où ils résidaient ailleurs avec des conjoints affiliés à l'un des *fehitry* du village. Pour le femmes le chiffre des mariages dans le village avec des membres de ses *fehitry* est de 40. Au total les 87 unions entre membres de *fehitry* du village ou si l'on préfère le nombre des mariages endogames de village représentent sensiblement les deux tiers du total des unions. L'absence de différences significatives entre les unions des hommes et des femmes m'a autorisé à additionner les chiffres et pourcentages des uns et des autres. Les mariages avec des malgaches d'autres ethnies sont très rares (cinq en tout)

Sans présenter de tableau distinct je peux dire un mot des 22 jeunes ménages qui, au cours de mon séjour, s'essayaient à la vie conjugale et que, pour trois raisons, je n'avais pas pris en compte dans les chapitres précédents sur la résidence et sur la parenté patrimoniale:

- Leurs situations ne faisaient pas problème.
- Les parents étant vivants ils n'étaient qu'ayants-droits sur les terres ancestrales et n'y avaient accès que par leur intermédiaire, enfin et surtout,
- ILs premières unions et les premières périodes des unions étant toujours des périodes d'essai, il n'est pas possible d'être assuré de la stabilité des résidences avant d'être assuré de celles des unions.

Ces 22 unions reproduisent le même pattern que dessus avec 10 unions, soit près de la moitié à l'intérieur du village et, déjà beaucoup de mobilité des partenaires, une jeune femme en était à sa deuxième expérience et un jeune homme s'engageait dans une troisième après des chassés croisés à l'intérieur du village et des échanges d'épouses à l'intérieur de deux espaces résidentiels. Ces exemples confirmaient que si, après la dissolution de l'union les anciens conjoints étrangers à l'enclos résidentiel (*tokotany*) dans lequel ils étaient mariés ne peuvent pas y introduire de nouveaux partenaires (chapitre cinq), ils peuvent en revanche se remarier et rester sur place en épousant un germain ou proche collatéral de leur précédent conjoint membre du même *fehitry* et co-résident du même *tokotany*.

Le deuxième tableau présente les données pour les habitants d'Amboditononana qui, après y avoir vécu une partie de leur vie, se sont mariés à l'extérieur du village.¹⁴ Du fait de l'instabilité des unions, cette situation n'est pas définitive.

	1	2	3	TOT
HOM.	8	2	2	12
FEM.	22	12	3	37
TOT.	30	14	5	49

Tableau 11.2: Les originaires du village mariés à l'extérieur.

15 unions des gens d'Amboditononana mariés à l'extérieur se sont faites avec des partenaires affiliés par l'un ou l'autre de leurs parents aux *fehitry* du village¹⁵. Les chiffres, contrairement à ceux du tableau précédent accusent une grande disparité entre les sexes avec trois fois plus de femmes mariées à l'extérieur que d'hommes. Une proportion qui, en dépit de l'évolution actuelle vers une société complètement indifférenciée, continue à marquer la pesanteur de l'ancienne idéologie patrilinéaire et, pour les résidences post-maritales viri-(patri-)locales, qui disparaissent pour les mariages dans le village, reprend de son emprise avec l'insécurité psychologique pour les femmes ou les hommes qui, laissent leurs parents pour "suivre" leurs conjoints en terre étrangère". Le tableau ne rend pas justice aux différences très significatives entre les *fehitry tompon-tany* d'origine et les autres.

Dans ces chiffres ne figurent aucun représentant masculin des deux *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry et de la branche Zafimihoatra d'Amboditononana qui se seraient mariés uxori-localement mais seulement quatre mariages (viri-locaux) de femmes du femmes Rafandrohôzana un cinquième d'une femme Zafimihoatra. Pour les Rafandrohôzana, les descendants de Seviry qui vivent dans d'autres villages sont affiliés à titre principal aux *fehitry* qui y correspondent et, dans ces villages ne sont pas considérés comme Rafandrohôzana.¹⁶ Parmi les expatriés aucun descendant de Tsianaloka, quelques Marinkely et Zafin'i Sado, mais en revanche une masse de Marofotsy, de Maroantsaky et de Maroandambagna qui, s'agissant d'hommes sont dans la grande majorité des cas des gens sans grands moyens, vérifiant ainsi l'opinion commune selon laquelle les maris qui "suivent leurs femmes" le font parce qu'ils sont pauvres - *mahantra* -.

LES MARIAGES DANS LE VILLAGE

Les mariages dans le villages que j'ai qualifiés de mariages endogames entre originaires co-résidents posent plus de questions que les mariages à l'extérieur. Je m'en tiens à la distinction des résidences post-maritales viri- et uxori-locales. Les secondes sont évaluées différemment suivant les statuts d'"originaires" ou d'étrangers des maris et, plus encore, suivant leur situation de fortune c'est à dire des patrimoines fonciers auxquels ils ont ou n'ont pas accès. Plus que tout autre critère la pauvreté explique l'acceptation du statut de mari uxori-local. L'évolution des idées relatives aux maris "suiveurs de femmes" depuis la stigmatisation d'origine marquant tous les hommes mariés uxori-localement du qualifiant peu enviable - je l'ai dit - de *jalôko*, jusqu'à la situation actuelle beaucoup plus nuancée reflète le passage d'une société marquée par une forte idéologie patrilinéaire à une structure sociale indifférenciée désormais déterminée tout autant par les terres et les situations foncières que par la filiation. A terme ce changement ne peut qu'entraîner la disparition des

différenciations identitaires fondées sur la distinction des statuts post-résidentiels. Chez les plus de quarante ans (qui ont expérimentés les agréments des unions successives) la disparition des discriminations qui, sous diverses formes stigmatisaient les unions uxori-locales, favorise avec les mariages endogames de village les unions que j'ai appelées patrimoniales qui sont senties à la fois comme stables et avantageuses aussi bien pour les conjoints que pour les enfants qui en sont nés. Pour résumer je discute à la suite:

- des statuts résidentiels post-maritaux, de l'ancienne stigmatisation des maris "suiveurs de femme" et de l'abandon de cette stigmatisation globale qui s'explique en partie par l'appréciation contrastée
- des statuts d'"originaires" et d'"étranger" (au village) avec, entre les deux, la catégorie des gens dits "venir d'ici" qui, ayant un parent, un grand parent, parfois même un arrière-grand-parents "originaire" du village dans lequel ils résident, sans pouvoir être eux mêmes considérés comme "originaires", ne peuvent pas davantage être regardés comme des étrangers et
- de l'endogamie de village parfois motivée par le désir de faire de véritables mariages patrimoniaux et, pour terminer, des limites de cette endogamie.

LES RESIDENCES POST-MARITALES VIRI- ET UXORI-LOCALES

Deux amis betsimisaraka et ethnologues, l'un et l'autre originaires de la même région de Mananara m'avaient assuré - ce qui est sans nul doute le cas chez eux - que les mariages betsimisaraka étaient dans leur majorité (patri)-viri-locaux et, qu'en conséquence il était normal que l'épouse "suive" le mari qui, lui même, se doit de résider auprès de son père. Pour Amboditononana, outre les 85 ménages mariés de la figure 9.1 dont le statut et le sexe du "maître/maîtresse de case" (*tompon-tragno*) donne immédiatement celui du conjoint qui ne l'est pas, j'ai pris en considération les dernières unions des personnes séparées ou veuves ainsi que les 22 unions de leurs enfants ayant récemment établis leurs propres familles de procréation. Cette addition donne un total de 144 unions qui, 8 cas ambigus de doubles droits résidentiels éliminés,¹⁷ se répartissent en 75 unions viri-locales et en 61 unions uxori-locales. Si, à l'évidence compte tenu de l'importance prise par les terres faisant basculer les structures sociales dans l'indifférenciation, la situation du Bas-Maningory ne pouvait être que différente de celle du Mananara, jamais je ne m'attendais à une pareille proportion qui, dépassant les 40%, tendait vers la moitié.

L'ACCEPTATION DES MARIS "SUIVEURS DE FEMMES"

Le terme de *mpagnara-biavy*: "suiveurs de femmes" équivalent du *mpanara-bady* merina, "suiveur d'épouses"¹⁸ n'est pas péjoratif ou, en tout cas pas aussi péjoratif que le terme sakalava et antankarana de *jalôko* généralisé dans tout le nord de Madagascar et dont l'abandon actuel dans la région est révélateur de l'acceptation des mariages uxori-locaux qui ont longtemps déterminés le statut peu enviable des maris. Dans la région les situations des maris qui résident chez leurs femmes marquent une gradation suivant qu'ils sont *mpiray tagnàna* - lit. "un village": originaire et co-résident du même village ou, ce qui est la même chose *tompon-tagnàna*, où qu'élevés dans un autre village, ils soient rattachés au village dans lequel ils se sont mariés par un parent, ou grand-parent, ou, plus exceptionnellement un arrière grand-parent qui en est originaire. Dans ces cas ils sont réputés *olo bak'eto*: "personne qui vient/qui sort d'ici". Par définition les *olo bak'eto* sont *tompon-tagnàna* d'un village autre que celui dans lequel ils sont qualifiés comme tels.

L'union viri-locale où l'épouse suit le mari est considérée comme normale. La situation inverse de l'homme *mpagnara-biavy* admise reste cependant moins bien perçue, l'idée demeurant (même dans le Bas-Maningory) que la résidence étant viri-patri-locale, le beau-père (*rafoza*) se doit (toujours idéologiquement) de mépriser son gendre qui, au lieu d'amener son épouse chez lui, réside chez elle c'est à dire chez lui. Il est courant qu'en présence de son gendre présent, le beau-père rappelle en manière de plaisanterie, qu'il est heureux de disposer du travail d'un *vinanto* (gendre) vigoureux qui "ameublit ses rizières" (*mandeny horaka*). Le gendre absent, il peut arriver que, toujours sous le couvert de plaisanterie, il le traite de *jalôko*. Cela est rare et le terme jugé insultant n'est pratiquement plus utilisé à Amboditononana. Il n'en est pas de même ailleurs dans d'autres régions betsimisaraka ce qui permet d'autant de mesurer l'évolution du Bas-Maningory. Fulgence Fanony m'a rapporté plusieurs situations auxquelles il avait personnellement assisté dans le village de Fasina de sa mère où il a été élevé. Ces situations observées il y a une vingtaine d'années montrent qu'à cette époque les normes de résidence post-maritale viri-patri-locale garantissaient au travers de la distinction des enfants d'hommes (*anakin'ny lahy* ou *anakilahy*) et des enfants de femmes (*anakin'ny viavy* ou *anakivavy*)¹⁹ le maintien des catégories fondamentales de la société betsimisaraka traditionnelle. Normalement le fils réside auprès de son père et la fille mariée auprès de son mari et du père de ce dernier, dans cette conception le seul *vinanto* possible et tolérable est une *vinanto vavy*, une belle fille. A l'inverse avoir auprès de soi un *vinanto lahy* qui, pour le beau père peut être un signe de sa fortune est lamentable pour le gendre ce qu'à nouveau exprime le terme de *jalôko* qui le désigne:

Dans un cas les membres du *fehitry* d'un d'un vieil homme marié uxori-localement étaient venus le rechercher pour le ramener chez eux, le menaçant s'il s'y refusait de ne pas l'admettre dans le tombeau ancestral. L'argument était simple: tu n'as rien fait pour nous, pour (les membres de) ton *fehitry*, nous ne dépenserons rien pour toi.. Le vieux est parti en pleurant, sa vieille femme refusant de le suivre. Il devait mourir quelques semaines plus tard reconnaissant avoir toute sa vie travaillé dans les rizières et les plantations de girofliers de ses beaux-frères (*valilahy*) pour retourner chez lui les mains vides, ce qui est le sort normal des *jalôko* qui "ne ramènent chez eux que leurs dix doigts.."

A Amboditononana lors de la dissolution des unions deux maris *mpagnara-biavy* qui avaient pourtant reconstruit complètement les cases de leurs femmes sont repartis chez eux sans ne rien emporter. Ce qui n'a donné lieu qu'au commentaire que cela aurait été la même chose si, au lieu de cases végétales, ils avaient construits des maisons en planches taillées (*tragno fafa*).

Dans la région de la Mananara les villages sont constitués autour de noyaux d'*anakilahy* qui, doués aussi longtemps qu'ils sont chez eux de l'efficacité de parole (*masin-teny*) sont les seuls à prendre les décisions importantes et naturellement à assumer les fonctions de prêtres ancestraux (*ampijôro*) ou de gardien de tombeau. Dans la même région il est totalement exclu qu'une femme puisse être prêtre ancestral, fonction que (Soazafy) l'épouse de Zafizanaka, exerce pour le *fehitry* Maroantsaky.²⁰ En contraste les *anakivavy* (fils des filles et des soeurs mariées ailleurs), *masin-teny* dans le village de leur père où ils sont *anakilahy* ne le sont pas dans celui de leur mère. En revanche en visite dans le village de leur mère, les enfants de femme sont traités avec d'autant plus d'égards que chacun sait qu'ils sont les parents affectivement les plus proches, avec lesquels on n'a pas de conflit d'intérêt:

Fig. 11.2: La chaîne des enfants d'hommes et de femmes.

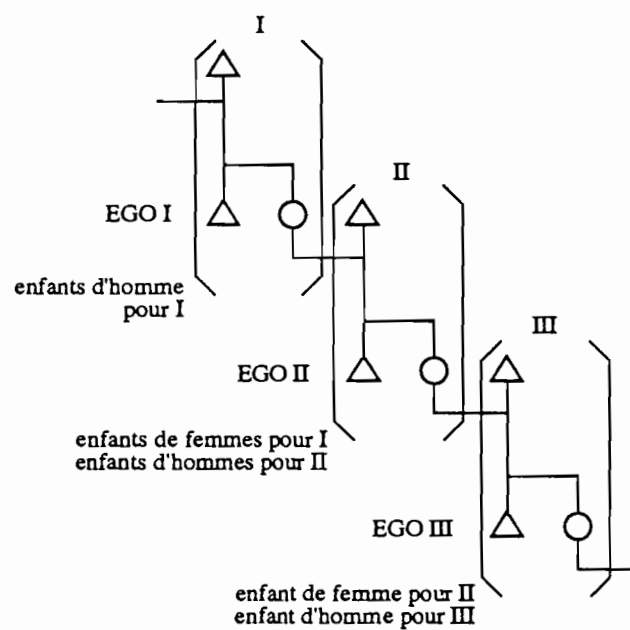


Figure 11.2: La chaîne des enfants d'homme et de femmes

Le gendre - *vinanto* - uxori-local qui réside chez son beau-père (*rafoza*) et non chez son père (*baba*) n'a pas de place dans ce pattern qui répété et recroisé en tous sens constitue la matrice de la société traditionnelle betsimisaraka. Non seulement sa situation est anormale mais encore elle contredit la structure fondamentale de sa société ce qui justifie que traité comme quantité négligeable, ses paroles quelque censées qu'elles soient ne sauraient être prises en considération. C'est bien par principe qu'il n'est pas écouté. Cette situation explique encore que, dès l'instant où le mari de la fille et de la soeur prétend sortir du rôle effacé qui lui est dévolu, ses relations avec son beau père et les frères de son épouses cessent d'être faciles. A vrai dire, taillable et corvéable à merci, il n'est toléré que dans la mesure où il accepte sa position subordonnée. Cette situation commence à changer lorsqu'il a des enfants et notamment des fils et change davantage au fur à mesure qu'il vieillit mais le respect dont il bénéficie est celui accordé aux pères de fils et aux vieux en général. Cela ne l'empêche nullement d'être exposé à des paroles blessantes et il est effectivement préférable que, *mpagnara-biavy* en terre étrangère, il soit *matombo-tsofina*: qu'il "aie les oreilles suffisamment dures" pour tout entendre sans réagir. On dit aussi qu'il est *mifehy antsy*, lit. qu'il a attaché son couteau, le couteau est le symbole de l'autonomie de l'homme et aussi de sa virilité toutes deux passablement limitées (liées) par sa situation. Plusieurs raisons expliqueraient l'acceptation d'une situation aussi peu gratifiante. D'abord la faiblesse de personnalité des *mpagnara-biavy* qui les fait succomber aux charmes de leurs épouses au détriment de leurs obligations envers les leurs. Cette conviction permet de comprendre qu'il n'est pas rare que les proches parents des *mpagnara-biavy* accusent de sorcellerie les femmes qui ont su les subjuguier, ne serait-ce que sous la forme bénigne d'utilisation d'*aody fitia*: de filtres d'amour. Dans le même temps ils reprochent à leurs parents *mpagnara-biavy* d'être sans caractère et sans volonté et/ou encore trop paresseux pour assumer chez eux leurs propres responsabilités familiales. Ce jugement stéréotypé, inattendu compte tenu des tâches ingrates qui leurs incombent, me paraît être la réflexion d'une condamnation beaucoup plus grave qui, accuse les *mpagnara-biavy*, d'être égoïstement responsables de la diminution du statut de leurs enfants. Nés de mariages coutumièrement légaux dans les villages de leurs mères, ils ne sont qu'enfants de femmes ce qui les prive des privilèges dont jouissent les enfants d'hommes (*anakin'ny lahy*) et, lors des rassemblements rituels ne leur donne pas davantage de jouer alternativement de leur double statut. En toute circonstances ils ne viennent qu'après leurs collatéraux nés des mariages viri-locaux de leurs oncles maternels. Cette *diminutio* sociologique explique que les maris suiveurs de femmes ne soient pas une bonne proposition. Ces éléments négatifs permettent de comprendre que, lorsque les enfants des *mpagnara-biavy* reviennent dans le village d'origine de leur père pour faire valoir leurs droits leur réadmission ne va pas de soi (cf. cas de Tsimitavy). La structure sociale ayant fortement changée dans le sens de l'indifférenciation les interlocuteurs, s'ils parlent quelquefois de *mpagnara-biavy* pour décrire le conjoint d'une femme du village originaire d'un autre village, évitent d'employer ce terme lorsqu'il s'agit de conjoints qui résident chez leurs épouses mais qui sont soit citoyens du village (*tompon-tagnàna*) soit originaires (*olo bak'eto*). Le terme *jalôko* jugé extrêmement injurieux est regardé comme une mauvaise parole (*teny ratsy*) qui ne peut être employé que pour condamner un mari uxori-local qui a suivi sa femme non par attirance physique mais par simple intérêt. Les deux fois où je l'ai entendu employé avec colère, il s'appliquait à des profiteurs sans conscience, à des:

"*olo tsy misy fototra.. mirenireny*": "des gens sans racine.. qui errent, vagabondent"

Le fait d'être sans racine, l'instabilité est le pire reproche que l'on peut faire à quelqu'un, particulièrement à un homme, cette obsession qui pousse les parents à marier au plus vite les garçons "venus en âge" (*tonga taogno*) de l'être, est explicitée

dans les discours de mariage. Etre sans racine signifie également être sans moyens c'est à dire non autonome. Dans la société de riziculteurs et de planteurs de girofliers du Bas-Maningory l'autonomie économique demeure rle critère essentiel. Dans la mesure où il n'a pas de terres, le mari de la fille qui n'apporte que son travail est, si courageux soit-il, toujours considéré comme vivant des ressources de la famille de sa femme, aussi il est tout à fait normal qu'il se fatigue au maximum à ameubler les rizières de son beau-père. Cela signifie encore que l'expression de *mpagnara-biavy* est surtout utilisée pendant la période de la vie active des époux. Un fonctionnaire instituteur, un agent d'agriculture affecté dans le village où il prend femme ou encore un retraité qui choisit de s'installer dans le village de son épouse, les uns et les autres autonomes financièrement autonomes ne ne sont pas considérés comme *mpagnara-biavy*.

En revenant à la figure 11.3, à Amboditononana le changement de structure sociale rend à peu près sans objet l'opposition enfants d'hommes/enfants de femme de la figure précédente qui ne subsiste passablement vidée de contenu qu'à l'occasion des certains rituels. La circoncision qui dramatisait au maximum dans des affrontements quelquefois violents l'antagonisme des uns et des autres n'étant plus qu'une fête familiale restreinte aux proches parents du père et de la mère de l'enfant, l'opposition passablement vidée de son contenu ne se maintient qu'à l'occasion de quelques unes phases des mariages, des funérailles et des *rasa hariagna* où, par exemple, les enfants d'hommes essaient d'enivrer les enfants de femmes ou les preneurs d'épouses (plus haut).

LES GENS DU VILLAGE, CEUX QUI "VIENNENT D'ICI", LES ETRANGERS

Les *jalôko* qui comme les oiseaux *fody* cardinaux s'abattant sur une rizière prête à être récoltée arrivent soudainement pour profiter d'une situation sont des étrangers (*vahiny*) sans scrupules parce que sans racines.²¹ Cette typification s'applique mal aux *tompon-tagnàna* ou aux *olo bak'eto* (*olo boak'eto* ou *avy eto*) les uns et les autres bien connus les premiers parce qu'ils ont grandi dans le village, les seconds parce que les gens âgés connaissent ou on connu leurs parents ou leurs grands parents. Ni les uns ni les autres ne sont des étrangers (*vahiny*):

"izikoa mbôla misy ny baba na ny niny na ny kako na ny kakolahy.. tsy vahiny... izikoa mbola tadidy tsy vahiny.. didin-karaza izany.."lorsqu'il y a encore le père ou la mère, la (une) grand mère ou le (un) grand père.. on n'est pas étranger.. lorsqu'on se souvient encore on n'est pas étranger.. cela c'est une coutume/règle impérative.."

A moins qu'Ego ne soit né d'une union uxori-locale dans le village de sa mère, ces notions d'habitants du village (*mpiray tagnàna* ou *tompon-tagnàna*) ou de gens qui sortent d'ici, (*olo bak'eto*) sont indépendante de la notion de village natal. Dans l'ensemble du pays betsimisaraka comme dans la plupart des autres régions de Madagascar la coutume exige que les enfants naissent normalement dans le village d'origine de leur mère (celui dont elle est *tompon-tagnàna*). Dans le schéma idéal de Mananara cela veut dire qu'Ego ne naît jamais dans le village de son père.

Un mois avant la naissance les mères se rendent dans leur village d'origine - celui de leur père en Androy,²² de leur père ou de leur mère en pays betsimisaraka - pour y accoucher et où elles restaient autrefois au moins un mois et souvent deux. Après l'accouchement la mère et le nouveau né passent les deux premières semaines tout à côté du foyer près de la paroi ouest de la case avant de "*miakatra an-dôha-katana*": de "monter vers la paroi sud de la case" où se trouve le lit que jusqu'à ce moment ils n'ont pas occupé. Le rituel du *manasa rapaka* à l'initiative du mari peut intervenir à

partir de ce moment et est marqué par une invocation des ancêtre et une consommation d'alcool offert au beau-père - *rafoza* - destiné comme l'indique le nom du rite "à laver le plancher" (du sang menstruel). Le *manasa rapaka* peut être effectué aussi bien chez les parents de l'épouse que chez son mari. Si la mère de l'épouse divorcée est remariée, le mari de la nouvelle accouchée considérera le nouveau partenaire de sa belle-mère comme son beau père et ce dernier le regardera comme son gendre.

Ce lavage du plancher se ramène à une libation de rhum et d'alcool de canne *betsabetsa* au terme duquel le beau père autorise son gendre à rentrer chez lui avec sa femme et le bébé.

En symbolisant la double parenté maternelle et paternelle, le rite protège l'enfant dès avant sa naissance par les interdits (*fady*) du *mitrambogno* qui, pour conserver leur efficacité, exigent que la mère isolée des étrangers n'aie aucun contact physique avec d'autres hommes que son mari.²³

Une amie merina comparait l'accouchement à un combat *ady* dont l'accouchée peut sortir victorieuse (*mandresy*) ou être vaincue (*resy*) ce qui, selon elle, expliquait le besoin de la présence à ses côtés de sa mère et/ou de la mère et des soeurs de celle-ci, parfois des soeurs de son père si elle a vécu auprès d'elles. Bien que la plupart des naissances se passent désormais à la maternité d'Ampasina-Maningory ou de Fénérive ces idées expliquent la survivance de la coutume du *manasa rapaka*. Au sortir de la maternité les jeunes mères mariées viri-localement se rendent dans le village où elles sont été élevées avant de revenir chez leur mari.

J'ai souvent parlé de Belalahy représentant de la branche du *fehitr* Zafimihoatra d'Amboditononana qui avec les fonctions de gardien des clés du tombeau de Vohipatsy est également responsable du barrage (*sefon'barrage*) d'Andalona l'un des trois barrages qui irrigue une partie des rizières d'Amboditononana.²⁴ Un extrait d'une conversation que j'avais eu avec lui tout au début de mes séjours à Amboditononana et que je n'avais pas comprise est éclairante:

"Vous êtes né ici (à Amboditononana) ?" "Oui.". "Donc vous êtes *tompon-tagnàna* ?" "Non".. "Vous êtes alors *olo bak'eto* ? (vous sortez d'ici d'ici ?" "Oui..". "Parce que vous êtes nés dans le village ?" "Mais non, parce que c'est le village de ma mère.."

Je renvoie à la figure et à celle qui suit.

Belalahy est originaire (*tompon-tanàgna*) du village d'Ambatofôlaka qui est le village de son père où il a été élevé. Sa mère (Totoriba) et la mère de celle-ci sont originaires d'Amboditononana. Conformément à la coutume, avant la naissance sa mère est revenue à Amboditononana pour y accoucher. Belalahy y est né et, après que son père ait satisfait au rituel du *manasa rapaka* a été amené à Ambatofôlaka. Originaire (*tompon-tanàgna*) d'Ambatofôlaka où il a été élevé, Belalahy est, par sa mère et sa grand mère maternelle originaires d'Amboditononana, considéré comme *olo bak'eto* de ce village. Le fait qu'il y soit revenu pour y vivre sa vie d'adulte est fortuit et ne lui donne en aucune façon le statut d'originaire (*tompon-tagnàna*) de ce village.

Les explications reflètent la diversité des situations. La qualité de *tompon-tagnàna* dérive du village du parent (père ou mère) où l'on a été élevé, et du fait du caractère cognatique de la structure sociale, celle d'*olo bak'eto* du village de l'autre parent ou de l'un des (quatre) grands parents ce qui fait un total de cinq possibilités toutes attestées au cours de l'enquête. Dans les cas où le père et la mère sont tous deux originaires du village (*mpiray tagnàna* ou *tompon-tagnàna*) leurs enfants le sont à

double voire à triple titre (et sont par là également ayants-droits sur deux ou trois patrimoines).²⁵ Ainsi:

Fig. 11.3: Les affiliations multiples.

Si les enfants de Martine et de Delphin étaient nés ailleurs qu'à Amboditononana ils resteraient à plusieurs titres originaires (*olo bak'eto*) du village. Dans ces cas d'affiliations multiples les interlocuteurs qualifient immédiatement la qualité de *tompon-tanàgna* d'Ego par le nom du parent ou du *fehity* du parent dont relève son *tokotany* de résidence. En sens inverse le *tokotany* résidentiel définit le *fehity* dont il relève comme le *fehity* d'appartenance principale d'Ego. S'il s'agit d'un originaire (*olo bak'eto*) qui parce qu'il a longtemps résidé ailleurs est moins connu des interlocuteurs ceux-ci, après avoir donné le nom du village dans lequel il a été élevé, expliquent qu'il est le fils ou le petit-fils d'un tel ou d'une telle:

"*olo boak'eto tsy vahiny niny avy eto*": "(c'est) quelqu'un d'ici, pas un étranger, sa mère vient d'ici."

ou encore dans le cas d'un originaire dont les parents ont vécu ailleurs la plus grande partie de leur vie:

"*olo boak'eto, babany tsy hita, izany hoe kakony, kakobeny nanara-biavy tany* (région d'Antalaha) *raha antitra mody... manaton-tohitry..*". "quelqu'un qui vient d'ici, son père on ne sait pas (pas vu), je veux dire son grand père, son arrière grand père, ils ont suivi des femmes là-bas (à Antalaha), lorsqu'ils ont été vieux ils sont revenus, ils se sont rapprochés du grenier à riz.."

Le grenier à riz (*tohitra*) lieu de conservation par excellence comme l'exprime ce terme symbolise le tombeau, la traduction pourrait être: "ils se sont souvenus de leurs racines".

Sur la totalité des maris résidant uxori-localement chez leurs épouses, seulement neuf sont de véritables étrangers (*vahiny*) sans relations généalogiques connues avec les habitants du village et sur ce nombre cinq appartiennent à d'autres ethnies. Je l'ai signalé, la meilleure chose que l'on puisse dire d'un *vahiny* est qu'il est un *vahiny tamà(na)* un étranger habitué et dans ce cas le gens préfèrent parler non plus de *vahiny* mais de *mpihavy* de nouveaux venus, un terme qui les intègre davantage à la communauté villageoise même s'il s'agit de gens venus d'ailleurs qui vivent des produits des rizières qu'ils on louées.

L'ENDOGAMIE DE VILLAGE

Je à la question des mariages dans le village partiellement motivés par l'intérêt que l'on peut appeler patrimoniaux; des limites structurales de cette endogamie de village.

Les mariages patrimoniaux

L'exogamie des *fehity* et les interdictions et prohibitions de mariage englobant les quatre générations descendantes d'un même groupe de germains interdisent les mariages de proches collatéraux du type *lova tsy mifindra* merina qui, jusqu'à un certain point, sont remplacés par les mariages "à l'intérieur du village" entre les

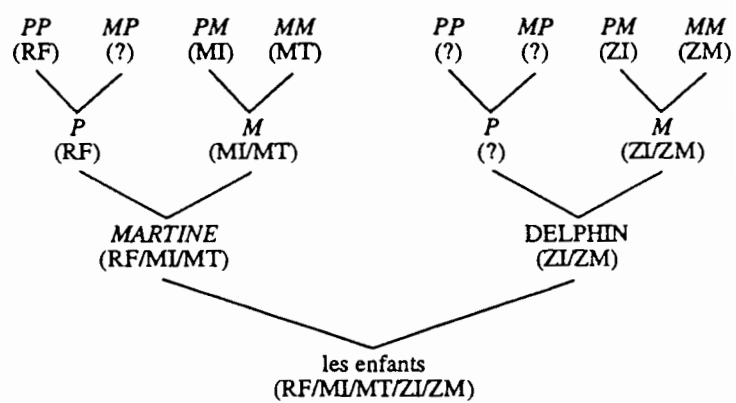


Figure 11.3: Les affiliations multiples

membres des différents *fehitry* qui en sont originaires (*tompon-tanàgna*) qui, s'ils sont au moins partiellement motivés par des considérations patrimoniales peuvent être considérés comme des mariages patrimoniaux:

"Raha hialaka viavy avy an-toerana na tagnàna araiky dia mikendry izy fo: hialaka viavy managna tany akeo mbôry anihinanjy misosoko.. ka io hevitra io dia mipoetry avy taminanjy hiala-biavy tsy mihoa-bongo"

"Lorsqu'(Ego) va chercher une femme originaire du même endroit ou du même village il a pour intention d'aller chercher une femme qui possède des terres qui vont s'ajouter (*misosoko*) aux siennes (lit. "à celles qui viennent de lui = *anihinanjy*). C'est ça l'idée qu'il a dans la tête: aller chercher une femme tout près (lit. sans dépasser la colline: *tsy mihoa-bongo*)".

Le "ne pas dépasser la colline" fait écho au "ne pas traverser la rivière" merina. Si les jeunes s'unissent suivant leurs désirs, ce genre de calcul me paraît en revanche fréquent dans la catégorie des trente à quarante ans (*sahidilahy et -vavy*) qui s'assurant ainsi d'une certaine aisance assurent également leurs enfants d'un double héritage. On comprend également que ce calcul conscient ou inconscient qui favorise la recherche de stabilité conjugale et familiale incite également à renforcer les unions par les mariages civil et chrétien qui au nombre de dix huit pour le village, sont également des symboles de statut (plus bas).

La limite de l'endogamie de village

Elle résulte de la conjonction de trois facteurs:

- de l'exogamie des *fehitry*,
- de l'interdiction de se marier dans les quatre *fehitry* des grands parents, voire des huit *fehitry* des arrière-grands parents,
- des prohibitions de mariage entre les descendants de germains jusqu'à la quatrième génération descendante de leurs arrière-arrière petits enfants (les *zafim-pahefatra* ou "quatrième génération petits enfants" . Cette interdiction absolue si leurs ascendants communs se sont inhumés dans une même maison funéraire, ne l'est pas s'ils reposent dans des maisons funéraires différentes, ce qui (cf. chapitre quatre) est fréquent.

Je ne reviens pas sur la proportion élevée des mariages dans le village, (deux tiers contre un tiers à l'extérieur) qui à Amboditononana s'explique par le nombre élevé des *fehitry*, neuf, dix en comptant les descendants de Tsianaloka. Il est clair en se rapportant à la figure 11.4 que, pour les enfants de Martine et de Delphin, les choix matrimoniaux à l'intérieur du village vont être sérieusement limités par l'exogamie des *fehitry* qui leur interdit de se marier dans les cinq *fehitry* auxquels ils se trouvent généalogiquement affiliés. Une situation qui apparaît dans une étude plus détaillée non reproduite qui montre qu'au niveau des maisonnées, les mariages dans le village fréquents pour les plus de cinquante ans diminuent chez leurs descendants et notamment chez ceux nés de deux parents originaires du village qui, sans surprise, doivent chercher leurs partenaires ailleurs. Quelques soient l'intérêt des mariages à motivation patrimoniale, la limite des possibilités sera sans aucun doute atteinte à la prochaine génération. Une situation d'ailleurs tout à fait ordinaire dans la plupart des autres villages de la région où le nombre des *fehitry* ne dépasse pas quatre ou cinq. En ce rapportant à la même figure et en prenant l'exemple d'un village composé de quatre *fehitry*, la limite de la possibilité des unions dans le village est atteinte dès la génération des petits enfants des habitants actuels de la génération G0 dont chacun

des grands parents appartiennent nécessairement à l'un des quatre *fehity* du village, mais dans le même temps, la limitation des interdictions de mariage à une fourchette de cinq générations souche commune comprise permettant à partir de la cinquième génération descendante les mariages entre apparentés ouvre, à chaque nouvelle génération, de nouvelles possibilités.

LES MARIAGES A L'EXTERIEUR DU VILLAGE

Je discute du réseau matrimonial d'Amboditononana et de la question - à mon sens très importante - de la dispersion des soeurs.

LE RESEAU MATRIMONIAL D'AMBODITONONANA

Je pensais dans un premier temps retracer le réseau matrimonial d'Amboditononana à partir d'un cahier de recensement de la population du village²⁶ ce qui n'a pas été possible. Il est vite apparu que ce document utile pour les dates de naissance ne pouvait pas être utilisé pour la détermination des villages d'origine des habitants et de leurs conjoint et cela aussi bien à cause de la coutume rapportée du *manasa rapaka* que du grand nombre de naissances dans les maternités d'Ampasina-Maningory ou de Fénérive. Les renseignements proviennent donc des enquêtes conduites en collaboration avec Philémon dont les résultats chiffrés figurent dans les deux tableaux du début du chapitre. Je complète ces tableaux par une étude:

- des villages d'origine des conjoints des habitants d'Amboditononana et également des conjoints de leurs (22) enfants mariés à Amboditononana pendant la période allant de fin 1998 à fin 1991 et, également
- des villages de résidence des 46 jeunes gens et jeunes filles du village partis, sensiblement au cours de la même période se marier ailleurs.

Quelques soient les *fehity* d'appartenance, les habitants d'Amboditononana ont une idée assez précise du réseau matrimonial de leur village et s'accordent à considérer que les villages avec lesquels il y a le plus d'échange sont (plus ou moins dans cet ordre) Ambatofôlaka, Tanambao II, Rantolava, Ampasimazava, Ampasina-Maningory et Agnarivo. En dehors des deux premiers villages cette énumération ne s'accorde pas avec les résultats des enquêtes concernant aussi bien les villages d'origine des conjoints que ceux dans lesquels les habitants originaires d'Amboditononana se sont mariés. Le tableau, établi en fonction du nombre de fois où les villages d'origine des conjoints et de mariage des habitants originaires d'Amboditononana ont été mentionnés, fait ressortir la structure du réseau matrimonial:

VILLAGES CITES	10 ET +6		NOMBRE DE MENTIONS					TOT
			5	4	3	2	1	
DES CONJOINTS	3	0	1	2	6	5	9	92
DES UNIONS HORS VIL..	0	1	0	2	0	6	1	19

Tableau 11.3: La distribution des villages d'origine des conjoints.

Dans la première rangée, les villages d'origine des conjoints des habitants d'Amboditononana cités 10 fois ou plus sont ceux d'Ambatofôlaka cité 10 fois, de Tanambao II et d'Anamborano cités respectivement 19 et 13. Ces trois villages sont également les villages dans lesquels les gens d'Amboditononana se sont le plus mariés avec venant en première position Tanambao II (7 mariages) suivi d'Anamborano et d'Ambatofôlaka. A la suite viennent six villages avec chacun deux mariages extérieurs, ce qui veut dire que le reste des gens d'Amboditononana mariés en dehors du village sont isolés dans les villages de leurs conjoints. Les différences enregistrent le décalage entre une situation ancienne correspondant aux mariages des parents dans les années 60.70 et la situation actuelle que les gens connaissent pour ce qui les concerne mais qu'ils ne perçoivent pas globalement. Comme je l'ai dit si les données vérifient les opinions des interlocuteurs pour Ambatofôlaka et Tanambao II, éventuellement aussi pour Rantolava, elles les infirment pour le chef lieu administratif d'Ampasina-Maningory qui si, fréquenté soit-il par tous les habitants des villages de sa circonscription, vient après Rantolava et d'Ambodibonara avec sur la même position celui non cité d'Ankorabe suivi d'Andapateza et de Vohibato. Les habitants des deux villages d'Ambodimanga I et de Vohipamelona dont les Zafin'i Sandry et les Rafandrohôzana forment le noyau de la population et qui peuvent être considérés comme des villages satellites d'Amboditononana se marient de la même façon. Cela ne surprend personne "puisque'un mariage en entraîne d'autres". En résumé le réseau matrimonial régional se structure autour d'Amboditononana et d'une série de villages pivots dont les pièces essentielles sont Tanambao II, Anamborano et Ambatofôlaka entre lesquels circulent les gens. La parenté par l'ancestralité et la parentèle explique que les déplacements soient particulièrement nombreux à l'occasion des rituels et notamment des rituels funéraires qui, pendant la saison fraîche, peuvent avoir lieu - je le répète - à la fréquence de plusieurs par semaine.

Fig. 11.4: Le réseau matrimonial d'Amboditononana.

En l'absence d'une règle stricte de filiation et de résidence post-matrimoniale, les mariages ne sont pas directionnels ce qui rend inutile de les marquer par des flèches. Les noms des villages pivots indiqués en toute lettre sont marqués par des carrés ou des cercles blancs. Les cercles sans mention figurent les villages faisant partie du réseau matrimonial régional. Les cercles noirs indiquent les noms des villages non mentionnés laissés en dehors du réseau matrimonial. Une étude que je ne reproduis pas, sur les mariages des parents (décédés) des habitants les plus âgés, fait ressortir les noms de dix autres villages dont celui très important d'Ambodilaitra au sud-ouest de Fénérive d'où sont originaires les ascendants d'une partie des (conjointes des) ascendants des *fehity* Rafandrohôzana et Zafimihoatra. La figure fait ressortir la limitation du réseau et sa densité.

Environ 80% des mariages d'Amboditononana et des villages voisins se font dans la direction du sud et de l'ouest. L'espace de quelques kilomètres carrés dans lequel ils surviennent est limité au nord par le cours inférieur du fleuve Maningory, à l'est par la route nationale comprise qui par Fénérive et Ampasina-Maningory relie Tamatave à Mananara et, à l'ouest, par la ligne de collines qui dominent la vallée de la rivière Iazafo qui n'est pas franchie. Vers le sud la limite est une ligne idéale perpendiculaire à la côte coupant vers l'ouest à environ deux kilomètres au sud d'Ampasimazava. Seulement douze villages partie de l'espace d'échanges sont localisés au nord du Maningory. Au sud et à l'ouest de Fénérive le nombre n'atteint pas la dizaine mais parmi ces villages figurent ceux d'Ambonilaitra dont je viens de parler et Morondrano à une vingtaine de kilomètres au sud de Fénérive où se trouve le patrimoine foncier de l'épouse de Manahirana mère de Philémon. Dans ces cas la distance n'est pas un obstacle qu'il s'agisse de visites familiales, de gestion de terres ou de rituels, les villageois se

déplacent en taxi-brousse et après avoir généralement passé la nuit à Fénérive chez des parents, repartent le lendemain par le même moyen. Les membres de plusieurs *fehity* d'Amboditononana ont des parents à Fénérive qui prennent une grande part à la vie et revenant régulièrement au village au moment des récoltes participent également à tous les rituels. En revanche les originaires du village vivant à Tamatave se manifestent beaucoup moins et leur retour au village est souvent consécutif à des difficultés.

Pour revenir aux *fehity*, le réseau régional d'échanges n'est rien d'autre que l'addition de leurs réseaux particuliers très différents les uns des autres dans leurs extensions. Les conjoints des Zafin'i Sado viennent de 14 villages ce qui est un maximum. Les Marinkely, Maroandambagna, Marofotsy et les Rafandrohōzona avec 11 villages sont au dessus de 10, tous les autres *fehity* et les descendants de Tsianaloka se situant au dessous de ce chiffre avec un minimum de 5. Un détail qui, pour les Marinkely, les Maroandambagna et les Marofotsy confirme la diminution des opportunités matrimoniales dans le village.

A l'intérieur des *fehity*, les pratiques matrimoniales se ressemblent et la seule explication obtenue a été qu'une fois qu'elles se sont avérées possibles et profitables, "les premières unions en attirent d'autres", ceci non pas parce que gens répètent les mariages déjà effectués de leur parents ce que les règles d'exogamie interdisent mais parce que l'extension des réseaux matrimoniaux les met à l'occasion des rituels en contact avec les habitants des villages alliés membres d'autres *fehity*. Pour conclure, compte tenu de l'enfermement et de la limitation de l'espace des échanges matrimoniaux, il est probable qu'une compilation du cahier de recensement n'aurait pas donné des résultats significativement différents de ceux produits par l'étude particulièrement astreignante²⁷ réalisée avec Philémon...

LA DISPERSION DES SOEURS

La dispersion des soeurs renforcée par les interdictions de mariage entre leurs descendants constitue l'une des particularités importantes de la sociologie malgache. Le premier jour de mon premier séjour à Amoditononana, j'avais appris de Razafy, l'épouse de Manahirana, que ses deux soeurs germaines étaient mariées l'une à Ambonilaitra, l'autre à Ampasimpotsy. Razafy avait immédiatement ajouté:

"Iziko.. raha misy olom-pirahavavy iray tam-po alain'olo, tsaratsara kokoa sambisan-tanàgna toy izay iray tanàgna.. satria mifanakeky rizareo ka mifa(n)karegny imbo.. matetika mifa(n)karatsy.."

"C'est ainsi que lorsque des soeurs germaines sont prises en mariage il vaut mieux qu'elles aillent dans des villages différents, plutôt que (d'être) dans le même village, parce lorsqu'elles sont trop proches elles respirent réciproquement leurs odeurs (et) souvent cela tourne mal."²⁸

L'expression *mifa(n)karegny imbo* signifie que chacune des soeurs et, par la même occasion les familles dans lesquelles elles sont mariées, prennent conscience de leurs défauts réciproques ce qui, dans une société qui prône avant tout la bonne entente, ne peut que ruiner leurs relations. A quelques temps de là Zafizanaka citant le proverbe:

"havan-davitra amonoan'akoho, havan'akeky mifamali-lava": "parents éloignées ont tue une poule (pour les recevoir), parents proches on se dispute sans arrêt."

avait remarqué que les inconvénients du *mifankaregny imbo* valaient pour toutes les relations personnelles. Les qualifiants de proche et d'éloigné sont compris dans le double sens généalogique et géographique. Quelques jours plus tard à Tananarive à

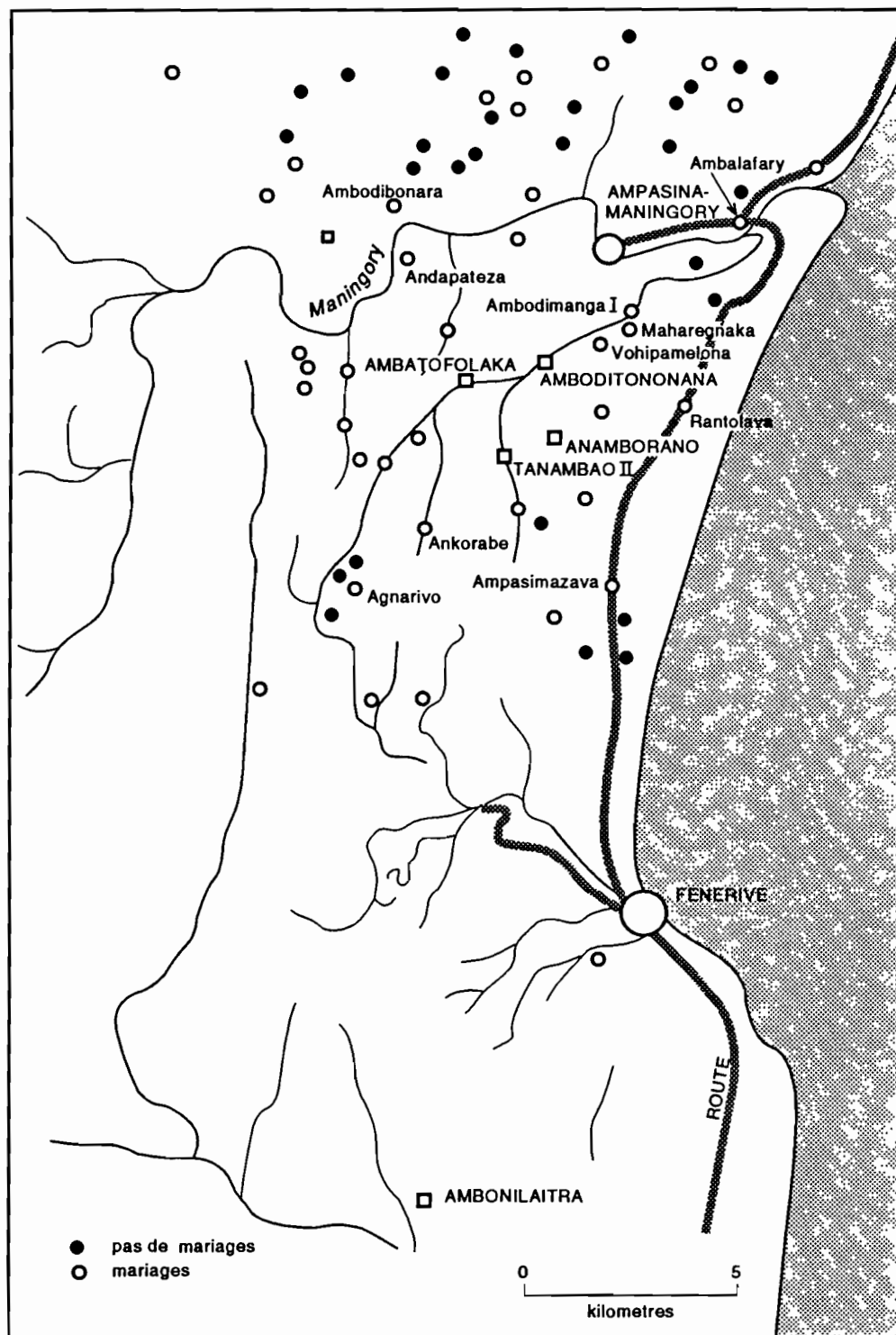


Fig. 11.4 : Le réseau matrimonial d'Amboditononana.

une tout autre occasion un ami exprimait la même idée sur un registre aussi général en citant un autre proverbe:

"*Olon-tiana tsy hiaraha-monina*." : "Les personnes que l'on aime ne résident pas ensemble."

M.B. de Fénérive a relaté (en français) deux situations, l'une ancienne à Andratambe le village d'origine de son père, la seconde toute récente:

"Je me souviens de deux soeurs du village (d'Andratambe) qui avaient été épousées par deux hommes d'un (même) village voisin.. Non, ils n'étaient pas parents... Elles acceptent et l'aîné revient chez sa mère pour accoucher. L'accouchement se passe mal et l'enfant meurt.. A quelque temps de là la soeur cadette vient aussi accoucher, l'accouchement se passe bien.. Alors la famille a poussé l'aînée à consulter le devin (*ampisikidy*) qui lui a dit, "vous êtes toutes deux (mariées) dans le même village, cela ne convient pas (*tsy manjary*), vous devez vous séparer". L'aînée a donc divorcée et, comme elle avait été mariée au nord (de son village), elle est allée se remarier au sud..."

L'expression *tsy manjary* "qui ne convient pas" parce que non conforme aux normes qu'emploie le devin confirme l'existence d'un pattern normatif. Un deuxième cas est tout aussi net:

"Il y a un mois j'ai rendu visite à X et j'ai vu chez lui une jeune femme que je ne connaissais pas. X m'a dit: "c'est ma fille. Vous ne l'avez jamais vue parce qu'elle était mariée à Tamatave. Son mari qui travaillait au port a été licencié et a décidé de rentrer dans son village où se trouvait déjà une autre de mes filles aussi celle-ci n'a pas voulu y rester et est revenue chez moi... Il ne s'agit pas de divorce, elle est prête à reprendre la vie commune dès que son mari aura trouvé un nouveau travail ailleurs que chez lui".

Les raisons avancées sont toujours les mêmes: le risque de jalousie (*fialononana*) qui peut aller jusqu'à l'utilisation de la sorcellerie (*mosavy*). Chez leur maris, les soeurs sont livrées à elles mêmes et tout le monde est témoin de leur mauvaise entente. Ce raisonnement explique que la situation soit différente dans le cas où les soeurs mariées dans le village dont elles sont originaires (*tompon-tagnàna*) restent sous le contrôle de leurs parents. Todilahy explique que répartissant équitablement le travail entre ses deux gendres (mariés uxori-localement, l'un originaire du village, le second Betsileo,) il prévient toute jalousie entre ses filles et préserve leur entente (*fihavanana*). Todilahy introduit une distinction qui confirme que ce pattern ne vaut que pour les mariages (viri-locaux) à l'extérieur du village. Les filles se mariant sur place sans quitter la résidence de leurs parents et demeurant sous leur autorité peuvent sans inconvénients y accueillir leurs maris; leur père ou le proche parent masculin sous l'autorité duquel elles sont placées leur garantit un traitement équitable et impartial. Quatorze des 18 soeurs originaires du village sont mariées dans des villages différents ce qui confirme ce pattern.²⁹ Dans tous les cas les soeurs mariées dans les mêmes grands villages d'Ambatofôlaka et de Tanambao II sont mariées sur des espaces résidentiels (*tokotany*) différents. Deux soeurs mariées civilement et religieusement à Ambatofôlaka appartiennent ainsi que leurs maris à des familles chrétiennes ce qui de l'avis des leurs préviendrait tout mauvais vouloir. Le dernier cas est celui d'une femme de forte personnalité qui, après avoir divorcé de hommes très connus du village, réside avec son nouveau mari à Tanambao II mais dans un *tokotany* différent de celui où est mariée sa soeur.³⁰ Plusieurs épouses d'originaires d'Amboditonanana appartenant au même *fehity* Zafilango résident de la même façon sur des *tokotany* distincts.

LES CONSEQUENCES DES UNIONS MULTIPLES

Nombre de figures des chapîtres précédents sont des exemples d'unions multiples qui, la polygamie n'ayant jamais été très pratiquée dans la région et ne l'étant plus du tout, sont des unions successives. La généalogie très réduite de la branche d'Amboditononana du *fehity* Zafimihoatra de Kiao et de Belalahy permet de cerner les points d'intérêt:

Fig. 11.5: Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana.

Kiao a vécu avec plusieurs partenaires d'abord avec un fils de Sevir³¹ dont elle n'a pas eu d'enfant, ensuite avec Razamany petit fils de l'ancêtre éponyme des Zafin'i Sado dont la descendance appartient à ce *fehity*, ensuite avec un dénommé Jambalaka³² dont elle a eu Ikoma et sa soeur Ivôla que je n'ai pas faite figurer sur la généalogie. D'un quatrième conjoint est né Totohely.

De gauche à droite, Indrefa le père de Belalahy originaire du village d'Ambatofôlaka a été marié cinq fois, quatre fois coutumièrement, la cinquième civilement et religieusement. Il a vécu en particulier avec Hasina la veuve d'Indianambininy dont il a eu un fils, demi-frère de Belalahy.³³ Les quatre autres unions d'Indrefa dans les villages d'Analamankaragna, d'Ampasy, d'Ankorabe, de Marotragno ont été uxori-locaux avec des enfants nés de chacune d'elles. A l'exception de Belalahy ceux-ci vivent actuellement à Ambatofôlaka mais l'un d'eux³⁴ possède une terre à Amboditononana où il a résidé et où il est très connu. Pour décrire ses relations avec ses demi-germains paternels, Belalahy a employé l'expression *iray tam-po sambisan-dreny*, quelque chose comme: "(nous sommes des) germain avec chacun sa mère".

A l'exception de la mère de Totoriba la mère de Belalahy mariée qu'une seule fois, les autres épouses d'Indrefa se sont toutes remariées à plusieurs reprises ce qui explique que la situation devienne très compliquée avec une chaîne de demi-germains paternels et utérins, ce qu'à nouveau Belalahy explique par l'expression *sambisan-drany*, chacun son père, chacun sa mère. En bref au moins dix groupes de demi-germains tantôt de même père tantôt de même mère qui vivent dans les villages différents.

A la question: "Etes-vous en rapport ?" Belalahy répond "oui". "Assistez vous aux rituels de tombeaux ?": "Oui".

Belalahy a été marié deux fois, la première fois il a "suivi" son épouse et les enfants nés dans le village de leur mère y sont restés. Après la séparation Belalahy a épousé civilement et religieusement Marintsoa du *fehity* Marinkely une fille d'Indiambininy.

Je ne commente pas la descendance de la soeur de Belalahy mariée à un Zafin'i Sandry qui a surtout vécu à Ankorabe mais qui possède des terres à Amboditononana où vivent sa fille [120] et son petit fils Delphin [21] de la figure 11.3. Un autre frère germain possédait des terres au village où il était marié. Je ne parle pas des autres germains de Belalahy nés de Totoriba ni de la descendance des germains de cette dernière dont, un frère prêtre ancestral des Zafimihoatra et une soeur (Ivôla) sont très connus dans le village.

Totohely marié quatre fois a eu des enfants de chaque mariage. Je n'ai indiqué que ceux d'entre eux qui ont soit vécu au village ou qui y ont actuellement des descendants. La première et la dernière union se sont faites dans le village avec deux femmes très connues: Volamarina du *fehity* Maroantsaky et Sanasy du *fehity* Zafin'i Sado mère de Dôdo [77] qui avait également été mariée à Mila du *fehity* Rafandrohôzana (fig. 4.2). Tsizafy a été mariée cinq fois dont deux fois dans le village avec un Ingiaza un Marofotsy et Tovolahy un Rafandrohôzana. Elle a eu des enfants des cinq lits qui, pour la plupart, résident sur l'espace Zafimihoatra (fig. 5.4). Sa soeur Lasety a été mariée trois fois dont avec un deuxième Tovolahy du *fehity* Maroandambagna [49] (différent

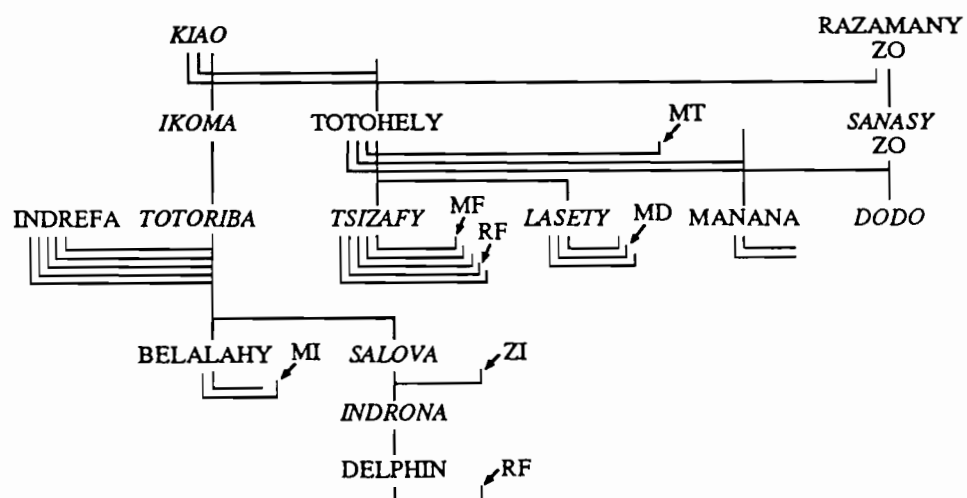


Figure 11.5: Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana

du premier ce qui a causé des confusions dans l'attribution des enfants respectifs) et avec Pierre du *fehity* Ravahoaka d'Ilapa (fig. 3.6). Manana leur demi frère a des enfants de ses deux mariages qui vivent au village dont l'un avec une femme (Siza) du *fehity* Maroandambagna.

Il a été possible d'établir la liste des unions successives et, si également si elles ont été suivies de naissances, des cohabitations voire des rencontres passagères de chacun des habitants d'Amboditononana qui, pour les jeunes, se produisent notamment lors des bals nocturnes *jiro/mena*. Ce terme approprié (lit. lampes rouges) désigne les bals de nuit organisés une ou deux fois par mois, parfois bien davantage dans les villages avec des orchestres d'Ampasina-Maningory ou, quelquefois venus de Fénérive. Ces bals qui se terminent généralement de la manière attendue contribuent à expliquer le grand nombre des naissances hors mariage qui, pour les jeunes parents ne posent pas de problèmes majeurs, les enfants regardés comme une sorte de garantie ou d'assurance sur l'avenir sont élevés par les grands parents de la jeune fille ou, notamment si les parents du jeune homme possèdent suffisamment de terres, par ces derniers. Prenant en considération les naissances, je n'ai pas tenu compte du caractère (coutumièrement) reconnu ou non reconnu des unions. Il est évident comme la montré le chapitre quatre sur l'admission dans les tombeaux que dans tous les cas où les unions ne sont pas socialement reconnus, les enfants sont affiliés au *fehity* de leur parent de statut le moins élevé.³⁵ Cela est si implicite qu'il est superflu de poser la question. En revanche dès qu'il y a naissance d'enfants et, particulièrement d'enfants illégitimes, la peur de l'inceste est telle qu'elle oblige leurs parents et/ou les géniteurs à les prendre en considération.

Dans le Bas-Maningory l'inceste est appelée *lôza* du même mot qui désigne le malheur. On dit que les ventres des femmes incestueuses (comme de celles qui ont des relations sexuelles avec des makoa,) sont *kibon-dôza*, ont le ventre gonflé sans être enceinte. Si par malheur elles le sont c'est encore beaucoup plus grave car les enfants incestueux (*zaza lôza*) toujours souffreteux ont peu de chances de mener une vie normale. Le nombre de mariage avec des makoa bat en brèche cette croyance pour ce qui les concerne, mais en revanche les idées concernant les mariages incestueux persistent et obligent les hommes ou les femmes à révéler des liaisons cachées ou d'occasion dont ils auraient préféré ne pas parler. Lors des accouchements difficiles la confession des écarts sexuels par les deux parents devient une exigence absolue qui commande la vie de la mère et de l'enfant et le mari sans assister à l'accouchement doit se tenir à proximité immédiate pour éventuellement, (si sa femme n'a rien à se reprocher), avouer ses fautes.

Ce détail établit un lien entre les écarts sexuels et l'inceste puisque, dans les sociétés à petite échelle que sont les sociétés des campagnes malgaches, des frères et sœurs élevés séparément parfois dans le même village ou dans des villages voisins, risquent s'ils ignorent le lien de germanité qui les unit et commettre l'inceste ce qui oblige leurs parents biologiques à leur révéler la vérité.³⁶ Au delà de la génération des grands-parents l'incertitude de la paternité apparaît très nettement dans l'établissement des généalogies. Les gens ne sont sûrs que de la filiation des par les femmes du *fehity*, la protection des interdits de *mitrambogno* dont je parle dans un instant n'est pas toujours une garantie suffisante pour les épouses. Cela pose la deuxième question de l'existence ou de l'inexistence des unions au début du siècle,³⁷ tranché pour les esclaves makoa dont les maîtres ne reconnaissaient pas les unions.³⁷ Il est encore possible à ce propos de noter que l'assimilation betsimisaraka des formariages avec des gens de condition sociale inférieure ou à des ethnies très différentes³⁸ à des relations incestueuses est identique à l'ancienne assimilation merina faite entre les mariages contraires à l'ordre normal des choses et le crime de sorcellerie qui, de la même façon compromet l'équilibre du *lahatra*. Je reviens en fin

de chapitre sur le rôle joué par les interdits et les prohibitions de la parenté et de l'alliance dans la limitation des choix matrimoniaux.

LES REMARIAGES ET LA MULTIPLICATION DES DEMI-GERMAINS

L'exemple des Zafimihoatra du village a mis en évidence la multiplication des groupes de demi-germains qui s'ils se rattachent tous au *fehivry* Zafimihoatra appartiennent également à celui de leur parent qui n'en fait pas partie. Je n'y reviens pas. Si l'on développe la généalogie de la figure 9.5 en prenant en compte les mariages des conjoints des seules Tsizafy et Lasety et en se limitant de surcroît aux seules unions avec des membres des *fehivry* du village les unions entrecroisent en tous sens et l'image se complique au point qu'il n'est plus possible de la représenter.³⁹ Opérant dans la logique de la figure 5 de l'introduction, les chaînes de germanité et d'alliance de la figure 5 recouvrent d'un réseau serré non seulement le village mais la région ce qui, en donnant aux gens l'impression justifiée qu'ils sont entourés de parents et d'alliés, explique leur crainte presque obsessionnelle de l'inceste. Les mêmes données ont montré que les unions successives séparent les uns des autres les enfants nés des différentes unions. Selon leur lieu de résidence, ceux-ci regroupés avec leurs demi-germains paternels ou maternels et affiliés à des *fehivry* différents distincts, participent en outre à des parentèles différentes ce qui les voue à des cours de vie dissemblables, dont les transhumants demi-agnats antandroy ont donné un exemple. Je ne m'étends pas davantage sur les conséquences regardant les enfants qui, au gré des mariages successifs, connaissent des destins très divers avec tous les inconvénients que cette instabilité parentale peut avoir sur leur première socialisation. Cela nécessiterait une recherche que je n'ai pas entreprise, remarquant seulement que les solutions étaient rarement satisfaisantes et que les enfants qui semblaient être le plus à l'aise étaient élevés par le ménage de l'un de leurs grands-parents ou parfois, l'exemple de la maisonnée de Manahirana va le montrer, par un membre résident du *fehivry* de leur père ou de leur mère jouant effectivement le rôle d'un pôle d'aggrégation.

Il n'est pas possible de parler en général des relations entre les germains et demi-germains d'autant plus étroites que la résidence est commune et que les gens ramènent toujours aux relations dyadiques de soeurs, de frères et de frères et soeurs dont, de surcroît, les caractéristiques retentissent directement sur celles des unions matrimoniales. Très brièvement, les femmes étant dans toute l'île supposées, être plus affectives et plus émotionnelles que les hommes,⁴⁰ les soeurs auraient tendance (toujours dans la même ligne de raisonnement) à être jalouses - la calamité malgache - les unes des autres, d'où les difficultés de relations de leurs maris placés dans la position peu confortable de gendres et de beaux-frères. Une impasse qui, comme l'expliquait Todilahy, peut être résolue par la dispersion des soeurs mariées hors de chez elles. Si, nous l'avons vu, les soeurs sont mariées dans leur village d'origine, il n'y a pas de difficultés puisqu'elles restent (ainsi que leur mari) sous l'autorité de leurs pères ou du mari de leur mère qui, avec leurs frères et collatéraux, ont le pas sur leurs maris (uxori-locaux). Quoiqu'il en soit les relations des demi-germains utérins sont confiantes, et d'autant plus lorsqu'ils n'ont pas de gros intérêts en commun. En dépit de leur supposée propension à la jalousie, les relations entre les soeurs apparaissent plus libres que celles de leurs frères dont les conduites contraintes par les règles des coutumes impératives (*fomba*) sont davantage formelles et stéréotypées. A Amboditononana les relations de frères étaient réputées satisfaisantes ce qui, paraît-il n'était pas toujours le cas dans le reste du pays betsimisaraka, (les *fomba* de dessus visant d'abord à prévenir les heurts). Monsieur Besy de Tamatave⁴¹ déplorait pour la région de Mananara les conflits de frères "à cause des héritages", conflits qui pouvaient être encore plus violents chez les Tsimihety voisins au point de provoquer fréquemment des départs définitifs. Un trait qui selon lui expliquait la mobilité et les migrations individuelles et collectives caractéristiques de cette ethnie dans toutes les

régions du nord de Madagascar.⁴² Les relations d'affection et de confiance réciproque qui prévalent effectivement entre les frères et les soeurs colorent celles de leurs conjoints respectifs avec toujours une discrète préférence de la soeur sur l'épouse et du frère de l'épouse sur le mari de la soeur. Cette relation privilégiée explique - pour ceux qui les admettent - les mariages par échange dits *mifanakalo varandra*: un frère et une soeur épousant une soeur et un frère (plus loin).

Les gens du village se rendent parfaitement compte des inconvénients des mariages multiples et, pour plusieurs d'entre eux, de leurs résultats "désastreux" - le mot employé était *loza* -. Ce sentiment explique la tendance actuelle qui, à l'imitation de plusieurs personnes importantes (*olo maventy*) du village, favorise les mariages légaux et - surtout - chrétiens - *mariazv* - qui explicitent un engagement à vivre sa vie autrement. Les mariages légaux de Belalahy et de ses enfants ne s'expliquent pas seulement par le fait que la famille de sa femme est très religieuse et que l'un de ses frères est catéchiste catholique. Elle procède aussi d'un sentiment d'absurdité qu'a dû ressentir son père Indrefa dont la dernière union a été légale et religieuse. Je reproduis en note la liste des responsables de cases (*tompon-tragno*) du village mariés légalement et religieusement qui, lorsqu'ils ont plus de cinquante ans sont tous - hommes ou femmes - effectivement considérés comme des *olo-maventy*, dans le sens des personnes honorables, "de bien".⁴³ Sans doute aucun le mariage légal et religieux constitue un capital symbolique dont ceux qui les contractent, les jeunes tout autant ou davantage que les plus vieux, sont tout à fait conscients.

LES ALLIANCES ET L'INDIFFERENCIATION DE LA STRUCTURE SOCIALE

L'alliance crée la parenté de parentèle qui ne distingue pas entre les parents des différentes lignes et par là, pour les enfants issus des unions, une parenté à la fois englobante et indifférenciée. Je me limite à cette question de ce que l'on pourrait appeler le comput de la parenté et de l'exemple du choix et de la composition des noms des enfants de la maisonnée de Manahirana qui en est une application.

LE COMPUT DE LA PARENTE

J'ai parlé dans l'introduction et il y a un instant de ce sentiment des malgaches et des betsimisaraka d'être entourés d'apparentés et d'alliés entre lesquels s'ils ne résident pas dans son village, ils n'établissent pas toujours de distinctions bien que la parenté betsimisaraka s'entende:

de la parenté d'ancestralité par la descendance de *karaza* et par le *fehitry* d'appartenance principale comprenant les parents co-résidents et ceux vivant ailleurs,

de la parenté (bilatérale) de parentèle théoriquement sans limites mais, comme l'indique l'adage: "*valo razagna ny olombelogo*": "l'être humain a huit ancêtres", limitée à la descendance des huit arrières-arrières-grands-parents qui, du fait de la règle d'exogamie des *fehitry*, appartiennent à des *fehitry* différents

de la parenté par le patrimoine; les affiliations multiples pouvant affilier Ego à plusieurs unités patrimoniales *lôva raiky* embrassant les terres et le groupe de co-héritiers y ayant accès,

de la parenté par l'alliance. Les alliés, un mot sans équivalent en betsimisaraka comme dans la plupart des autres parlers malgaches⁴⁴ sont parfois désignés par l'expression *havana ampihavana*: "parents par la confiance réciproque du *fihavanana*". Suivant les niveaux de génération ils sont désignés spécifiquement comme *rafozana*: beaux parents, *vinanto*: gendres ou brus ou *valilahy*: beaux frères/belles sœurs. Les alliés d'Ego étant les parents maternels ou paternels de ses enfants, dès lors que les unions ont été fertiles la relation d'alliance persiste au-delà de leur dissolution. Dans le cas contraire elles disparaissent à moins que les alliés n'aient participé à des rituels majeurs qui, au moins pour un temps, obligent à réciprocité.

La parenté n'intéressant que les vivants, il n'est pas plus possible en pays betsimisaraka qu'en Imerina de parler de parenté par le tombeau. Quelques soient leurs qualifications les parents sont simplement des parents *havagna* qui devraient être traités de la même façon. Ceci étant, les villageois distinguent entre les parents proches et ceux qui le sont moins. Les parents proches avec lesquels il est facilement possible d'établir degré par degré les liens généalogiques sont, pour cette raison, regardés comme des *havana mitohy*⁴⁵ qui, l'expression l'indique, "se suivent comme les grains d'un collier enfilés sur un fil". Il s'agit de parents par le *fehitry* et de ceux faisant partie de la proche parentèle définie ci-dessus. Même lointains les parents de *karaza* avec lesquels il est possible de retracer les relations sont des *havana mitohy* plus proches par conséquent que d'autres parents des autres branches de la parentèle et, à fortiori que les alliés. L'expression est quelquefois utilisée par Ego pour parler de ses alliés, proches parents de la famille d'orientation de son conjoint:

"*havana mitohy no akeky*: "les *havana mitohy* sont proches". Tous les parents par la *karaza* le *fehitry* sont des *havana mitohy* et:

"*izikoa anatin'ny raza(gna) raiky na fehitry raiky dia havana mitohy jiaby*": "si les apparentés se trouvent) à l'intérieur de *karaza* ou du *fehitry* tous les parents ce sont des parents *mitohy*".

Dans leurs relations quotidiennes les betsimisaraka du Bas-Maningory mettent pourtant un point d'honneur à ne pas marquer de différences entre leurs différentes catégories de parents qui, désignés par le même terme de *havagna*, sont simplement des parents:

"*ny havagna havagna foana, tsy misy teny hafa, tsy misy fanavahana. Na zana-biavy, na zana-dehilahy, havagna daholo. Tsisy ambony, tsisy ambany*": "les *havana* sont tout simplement des *havana*, il n'y a pas d'autre mot, il n'y a pas de distinctions. Qu'ils soient parents par les hommes ou parents par les femmes, ce sont tous des parents. Aucun n'est au dessus, aucun n'est au dessous (ils sont égaux)".

Cette pétition de principe ne correspond pas à la réalité. Les parents qui comptent sont ceux avec lesquels on est au maximum en relation c'est à dire d'abord les parents co-résidents du *fehitry* et aussi quelques alliés du même site résidentiel, les co-héritiers du *fehitry* propre et aussi ceux des autres *fehitry* auxquels l'on est affilié. En résumé nous avons l'ordre suivant:

PARENTS PAR LE *KARAZA* < PARENTS PAR LE *FEHITRY* ET LA PROCHE PARENTELE < PARENTS CO-RESIDENTS ET CO-HERITIERS.

L'exemple du groupe de commensalité de la maisonnée de Manahirana vérifie avec la notion de *havagna mitohy* le caractère indifférencié de la structure sociale qui apparaît également dans le choix et/ou dans la composition des noms des descendants.

L'UNITE DE COMMENSALITE DE LA MAISONNEE DE MANAHIRANA

Outre le choix indifférencié des noms des enfants repris en totalité ou en parti à celui de leurs ascendants vivants ou, plus souvent décédés parfois longtemps avant leur naissance, cet exemple fait ressortir la pertinence de la parenté de co-résidence.

Fig. 11.6: L'unité de commensalité de la maison de Manahirana.

Les choix et/ou composition des noms des descendants

La composition des noms de Clémentine et des petits enfants de Manahirana et de Razafy⁴⁶ apparaît d'elle même. Les noms des enfants peuvent être composés à partir de syllabes empruntées aux noms de plusieurs ascendants, généralement des grands parents (*kako*) dont ils constituent une sorte de raccourci en même temps qu'ils expriment le caractère émotif et affectif de la parenté ainsi que l'identité censée unir les générations alternées des grands parents et de leurs petits enfants. Manahirana et son épouse hébergent pas moins de onze enfants les plus jeunes de quatre à cinq ans, les plus âgés adolescents, ce qui au moment des repas donne à la grande cuisine derrière la maison des airs de réfectoire. Les enfants sont des enfants (une fille) ou petits enfants de Manahirana ou, aux mêmes niveaux de génération, des descendants de Mariamo par ses filles Rabamo et Delphine qui, dans tous les cas se considèrent et sont considérés comme Rafandrohòzana, les descendants d'Imboalahy n'étant regardés comme tels que lorsqu'ils se trouvent à Amboditononana. François, Edwige, Jean, sa soeur Joséphine et Zifagniasy appartiennent également aux *fehitry* de leurs pères qui pour François et Edwige est celui de leur grand père paternel (les maris de Mandeha et de Madamo). Je n'ai pas obtenu d'explications pour le choix des noms d'Edwige, de Jean qui, s'ils ont eu des noms malgaches les ignorent. Josephine prend le nom français de la soeur d'André. En revanche les noms des autres enfants sont des noms composites qui empruntent leurs éléments constitutifs aux noms de plusieurs ascendants:

Koto/manga fils de Philémon reprend le nom du père du père de la mère (Razafy) de son père. Le nom de sa (demi-)soeur Razafi/rina, en français Franceline, associe celui de la mère de son père (la même Razafy) à la dernière syllabe /line/ de Ce/line mère de sa mère.

Le nom malgache Razafi/manga de Fleurette fille de Yolande la fille décédée de Manahirana reprend le nom de la mère (Razafy) de celle-ci et la terminaison /manga/ du même Kotomanga père du père de Razafy dont le nom complet a été donné au fils aîné de Philémon frère de Yolande.

Le choix des noms français et malgache: Clémentine et Razafi/arisoa de la dernière fille de Manahirana et de Razafy est encore plus complexe. Le nom malgache combine à nouveau le nom sa mère (Razafy) accolé à celui de Rasoa qui est la soeur de la mère du père (Totomarolela) de son père. Clémentine le nom français de Rasoa est également repris tel quel mais, dans le même temps qu'il répète le nom d'une grande

tante paternelle, le nom de l'enfant reprend également du côté maternel celui de Clé qui était la mère du père de sa mère.

Il y a également un autre symbolisme, le nom de Franceline commence par le son "f" comme le nom de son père Philémon et celui de Florencia, sa *ngivavy* (lit. mère masculine) soeur de ce dernier.

Zifagnasa fils de Rozaha reprend le nom *betsileo* de son grand père paternel qu'il n'a jamais connu.

Je m'en tiens à ces exemples. Cette composition des noms à partir d'éléments empruntés aux noms des ascendants paternels ou maternels et souvent les deux à la fois, souligne le caractère indifférencié de la structure sociale. Les raisons de cette coutume ne sont pas claires, plusieurs informateurs pensent qu'il n'y a pas de croyances relatives à une transmission de caractères des ancêtres à leurs descendants:

"tsy misy finoany mihevitra fa toe-tsaina ireo razana taloha hifindra amin'ny zanany, na zafy": "il n'y a pas de croyances selon lesquelles les caractéristiques psychologiques (lit. la nature de l'esprit) des ancêtres d'autrefois se transmettent à leurs enfants, petits enfants.."

Il n'y aurait pas d'autres raisons que d'éviter d'oublier: (*"tsy misy antony hafa, tsy very tadidy"*) ou, plus positivement, de faire que l'on se souvienne du nom des parents morts: *"fa atao tadidy afantarana ny anaran-drazagna"*, surtout de ceux dits "déracinés" (*arongam-pohatra*). Hommes ou femmes, ces infortunés disparus sans mettre au monde (*tsy manetry*) les enfants qui après leur mort les auraient fait vivre comme ancêtres, sont véritablement morts deux fois.⁴⁷ Donner leurs noms aux descendants de leurs proches est une manière de se souvenir d'eux.

La pertinence de la parenté de résidence

A l'intérieur de la maisonnée les neuf enfants ne sont pas dans la même position. Clémentine est la dernière fille de Manahirana et de Razafy et les enfants de Philémon et de Yolande leurs petits enfants. Les autres enfants ne sont pas adoptés, les termes anglais de *fosterage* ou de *foster children* conviendraient mieux, ce qui veut dire qu'ils ne seront jamais héritiers de Manahirana et de son épouse (ce qui ne les empêchera pas éventuellement de recevoir des dons - *fanomezana* - de terres). Le caractère classificatoire de la nomenclature de parenté place les enfants, suivant leurs positions généalogiques, dans la position d'oncles maternels ou de tantes paternelles (*-zama* ou *ngivavy*) ou de fils/filles ou de neveux ou nièces (*-zanaka* ou *sidy*). Ceci étant, la co-résidence écrase ces différences, il n'est tenu compte que des âges chronologiques et, les différences de génération étant ignorées, les enfants sont regardés comme des germains. Il y a plus, normalement les petits enfants de François, Edwidge etc. pourraient se marier, du fait de leur commune résidence cela ne sera plus le cas. Dans cette société exogame la commune résidence les constituant en groupe de germains a un peu l'effet des mariages endogames de cousins ou de collatéraux qui, "ramenant" les lignes divergentes de la parenté, reconstituent, en repartant de la même façon d'un point zéro, l'unité d'un groupe de germains identiques par définition les uns aux autres.

LES INTERDITS DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE

Toutes les unions ne sont pas possibles et la limitation des choix résulte des mêmes causes que celles qui limitent l'endogamie de village et, également, des interdictions et prohibitions matrimoniales de la parenté d'ancestralité (*fehitry*), de la parenté de

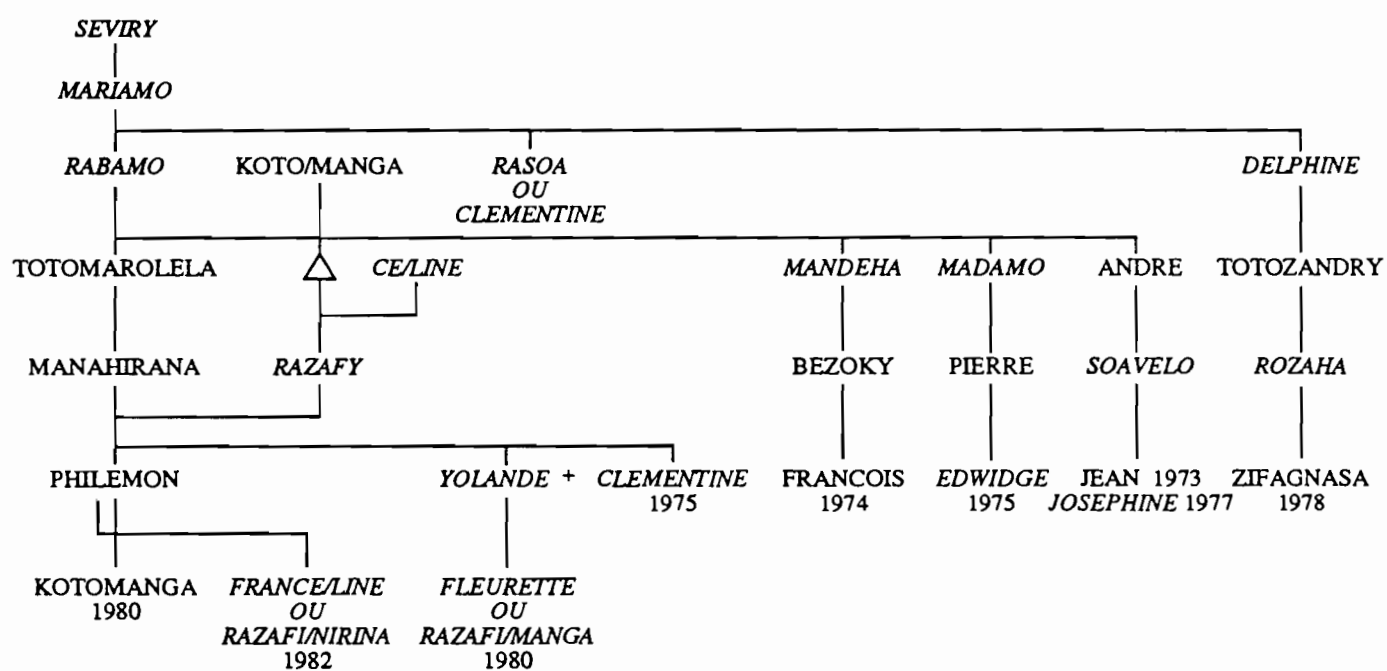


Figure 11.6: L'unité de commensalité de la maison de Manahirana

parentèle et, ce qui est moins connu, de l'alliance. Les interdits d'ancestralité sont étendus aux *fehitry* des quatre grands parents (*hatramin'ny kako*) mais, en dépit de l'adage des huit arrières-grands-parents, pas au-delà. Les interdictions valent pour les enfants nés des unions illégitimes qui sont également tenus de respecter les interdits ancestraux et personnels de leurs géniteurs.

Dans la fourchette des trois générations les rapports sexuels entre parents constituent des incestes (*lôza*) qui normalement devraient être stériles, les ventres des femmes incestueuses se gonflant sans qu'elles ne soient enceintes.⁴⁸ Personne ne croit plus à ces croyances en revanche les enfants incestueux (*zaza lôza*) nés de proches parents sont réputés être condamnés à rester maladifs et peu éveillés. Les interdits et prohibitions sont calculés à partir d'un groupe de frères et sœurs germains ou demi-germains, les prohibées jusqu'à leurs arrières-arrières-petits-enfants inclus (en betsimisaraka les *zafy fahatelo* ou troisièmes petits-enfants), les unions sont possibles à la génération suivante. Les "quatrièmes petits-enfants" (*zafy fahefatra*) peuvent se marier (*mahazo mampialaka* ou *mifampialaka*). L'inceste qui ne concerne que les enfants et petits-enfants (premiers *zafy*) devient dès la génération suivante une simple prohibition qu'il est possible de lever en sacrifiant un zébu aux ancêtres, ceci cependant à la double condition que:

- que les descendants de germains ne résident pas dans le même village ou en tout cas, pas sur le même espace résidentiel (*tokotany*) et,
- que les germains qui les rendent parents ne soient pas inhumés dans la même maison funéraire.

La généalogie étant connue l'union est absolument impossible entre des descendants de sœurs.⁴⁹ La première condition contribue à limiter l'endogamie de village dont j'ai parlé. La seconde empêche que l'interdit ne se transforme en une simple prohibition susceptible d'être levée. La même distinction joue encore à la génération suivante de leurs arrières-arrières-petits-enfants (G-4) les unions acceptées si les ancêtres ne partagent pas le même tombeau exige un rite de lever de prohibition dans le cas contraire. Le rite de lever de prohibition, (à nouveau on ne peut pas lever un interdit,) se dit *ala-lôza*. Les explications sont claires:

"Ohatra, izikoa fehitry iray, raha mipetraka an-tagnàna tsy mahazo mifampialaka.. izikoa avy amin'ny toerana hafa mahazo.. Rahoatra ka manôkana an-tragno manara, tsy mahazo, izikoa efa nisaraka tragno manara mahazo. Raha efa ela, na dia mbôla mitondra io anaran-drazagna io, mitohy ny zafimitelo na efatra, izay voalazainy tsy mihavagna intsony ka mahazo mifampialaka.."

"Par exemple, si le *fehitry* est le même, si l'on reste dans le même village on ne peut pas se marier.. si on vient d'un autre endroit, on peut... Si la maison funéraire est la même (unique) on ne peut pas.. si elle est distincte (séparée) on peut. S'il y a longtemps (si l'origine commune est lointaine, même si l'on porte le même nom d'ancêtre (c'est à dire de *karaza* ou de *fehitry*), que l'on en arrive aux troisièmes ou quatrièmes-petits-enfants et qu'on peut dire que l'on n'est plus parents alors on peut se marier".

Un interlocuteur originaire de Mananara était plus absolu:

"Izikoa mbôla fantatra ny tantara ny fihaviana ny raza, raha mbôla tadihy, tsy mahazo mifanambady"

"Si l'on connaît encore l'histoire de l'origine des ancêtres, si on s'en souvient, on ne peut pas se marier"

Rappelant que les betsimisaraka d'autrefois plaçaient leurs morts (séparés par sexe) dans de grands cercueils collectifs (*hazo lava* = cercueils longs) taillés dans le bois très dur et quasiment imputrescible de l'*ambora*⁵⁰ et que leurs descendants ne pouvaient pas se marier avant qu'il ne soit complètement pourri ce qui équivalait à neuf générations. Ces informations ont été répétées par d'autres personnes avec le même chiffre symbolique des neuf générations.⁵¹

Un autre caractéristique des mariages betsimisaraka est d'accepter le mariage d'Ego avec l'épouse (séparée ou veuve) du mari de sa soeur et de lui interdire d'épouser la femme du frère de sa femme:

Fig. 11.7: Les unions permises avec la femme du frère de la soeur, interdites avec la femme du frère de l'épouse.

J'ai indiqué les termes de parenté et d'alliance qui s'ils désignent par le même terme de *velahy* les deux beaux-frères (le mari de la soeur et le frère de l'épouse), sont différents pour les deux belles soeurs (la soeur du mari de la soeur (premier diagramme de la figure) est appelée soeur : *anakavy* et l'épouse du frère de la femme (deuxième diagramme) *ragnaoatra*. Ainsi, Manahirana ne pourra en aucun cas épouser Tiba la femme du frère de sa propre femme (Razafy mère de Philémon) qui, parce qu'elle est l'épouse de son beau frère (*vadin'ny valilahy*) il appelle non pas "belle soeur" mais soeur: *anakavy* de la même manière que réciproquement⁵² elle l'appelle *anadahy*: frère:

"*Vadin'ny valilahy i Tiba, tsy havagna izy fa tsy azo vadiana, na dia misaraka izireo tsy azo atao*": "Tiba est l'épouse du beau frère, ce n'est pas une parente, mais elle n'est pas épousable, même s'ils sont séparés, ça ne peut pas se faire"

Cette interdiction ne concerne que Manahirana (et, s'il en avait, ses germains de même père et de même mère - *niny raiky*, *baba raiky*). Elle ne concerne pas Rabe son demi-frère paternel (*ray raiky*, *tsy reny raiky*) qui serait libre d'épouser Tiba qui, ni parente ni alliée est pour lui une parfaite étrangère. Les distinctions terminologiques et de conduites de la figure précédente se retrouvent dans tout Madagascar.⁵³ Les deux diagrammes de la figure montrent que la terminologie distingue les alliés au premier et au deuxième degrés. L'alliance des premiers est médiatisée par une seule personne, (soeur ou épouse pour Ego masculin et belle soeur *ragnaoatra* pour Ego féminin) et celle des seconds par une paire d'époux ou de germains. Le mariage toujours possible entre les seconds, ne l'est jamais entre les premiers. A la génération suivante la situation se renverse. Pour Ego II du premier diagramme la soeur du père devient la *ngivavy* (ou *angovavy* dans le nord-ouest) littéralement la "mère masculine"⁵⁴ avec laquelle les relations sont des plus retenues ce qui emporte la même réserve vis à vis de son mari et de la soeur de ce dernier.⁵⁵ A l'opposé les rapports avec l'oncle maternel *zama* et avec son épouse *zaina* ou *zena* placées sur le mode des relations à plaisanterie sont des plus libres.

Le deuxième diagramme fait apparaître non plus deux *fehity* mais trois, celui d'Ego et de son fils, celui de son épouse, celui de la *zena* épouse du frère de son épouse dont le *fehity* (A) est donneur de femme au *fehity* (B) lui même donneur de femme au *fehity* (C) d'Ego. Ego II et sa soeur sont les *sidy* (neveu et nièce croisés) du frère de leur mère qui, (toujours dans cette conception patrilinéaire) appartiennent au *fehity* de leur père. Il est courant aussi bien dans tout le nord de Madagascar que la *zena* favorise les mariages entre les jeunes gens de son propre *fehity* (A) et les neveux (Ego II) et nièces croisés de son mari du *fehity* (C) et ce souci de la *zena* serait à l'origine des mariages par échange de soeurs appelés *mifanakalo varandra*.⁵⁶ Ce mariage donne naissance à des collatéraux réputés "parents par la chair" (*ara-*

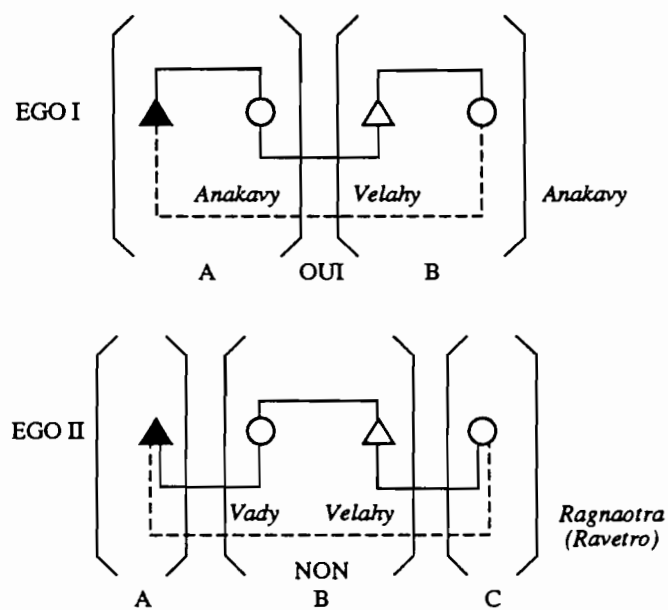


Figure 11.7: Les unions permises avec la femme du frère de la soeur, interdite avec la femme de l'épouse

nofo)⁵⁷ et, par là aussi proches que des germains de même père et de même père, (plus proches par conséquent que ne le seraient des demi-germains). Si l'on se souvient du chapitre sur la résidence c'est exactement ce qui se produit dans l'espace résidentiel Marofotsy (MF4) entre les membres de ce *fehitry* et les descendants de Tsianaloka (cf. fig. 5.3) qui, coalescés en une seule unité de parenté et d'héritage sont regardés doublement propriétaires du site résidentiel et des cases qui y sont édifiées ce qu'exprime les expressions qui leur sont appliquées de *mahazaka tany* et *mahazaka tragno*.⁵⁸

Les pratiques varient d'une manière étonnante. Le mariage *mifanakalo varandra* admis par les uns ne l'est pas par les autres qui le considèrent comme un *lôzan-totry*, une sorte d'inceste d'inappropriation. Les unions des fils et des filles avec les conjoints divorcés de leur père ou de leur mère et réciproquement, sont également réputées *lôzan-totry*.⁵⁹ Il en est de même des unions d'un homme ou d'une femme avec les anciens conjoints de leurs enfants qu'ils doivent toujours considérer comme des gendres ou des brus (*vinanto*). Passer outre provoque une maladie appelée *sirifo* qui ne guérit pas aussi longtemps que la relation fautive est maintenue. L'accord ne s'est pas fait pour qualifier l'interdiction de mariage avec la femme du frère de la femme qui n'est pas un inceste de parenté *lôza* sans être aisément considérée comme une interdiction *lôzan-totry*.⁶⁰ Je reviens sur cette question dans l'Appendice I.

NOTES

¹ Ce qualifiant s'applique aux comoriens très nombreux dans

² Le mot betsimisaraka de *sintaka* n'a rien à voir avec le *sintaka* merina qui est le divorce à l'initiative de l'épouse si ce n'est que la fiancée suivant son mari se sépare des siens. En mahafaly *sintake* désigne la jeune épouse. A la moitié du 17ème siècle Flacourt emploie également le mot pour désigner les femmes mariées séduites par un rival de leur mari (*manintac*: ravir une femme, avec le substantif *fanintac* et le dérivé à infixe *in*, *finintac* pour désigner la femme ravie) un sens que Richardson retrouve en définissant *manintaka* "to seduce another man's wife" et pour *mampisintabady* "to drive a wife away" ajoutant ce qui montre qu'il ne connaît pas les écrits de Flacourt "this word is only found in earlier edition of the Malagasy Bible and is said to have been introduced to express adultery" (J'ai souligné). Pour terminer Flacourt donne encore à la racine *taka* qu'il orthographe *tac/tacq* ou même *tache*, le sens de dôt ou de douaire ce qui suggérerait encore autre chose.

³ D'un montant variant au moment des enquêtes entre vingt et cent mille francs malgaches.

⁴ On se souvient des dangers du *mifankaregny imbo* des soeurs mariées à l'extérieur dans un même village qui peut les inciter à voir et à critiquer réciproquement leurs défauts (*mifanhahita kilema*).

⁵ Lit. "emprunte".

⁶ "Tsy lasam-bodiondry" en merina.

⁷ Le *vodiondry* betsimisaraka n'a rien à voir avec le *vodiondry* merina qui correspond au *horombato*.

⁸ A nouveau - note précédente - le *sintaka* betsimisaraka et plus largement périphérique, le même terme est en usage dans le sud, n'a rien avoir le *sintaka* merina qui est une séparation-divorce à l'initiative de l'épouse. Ici il y a bien séparation mais séparation de l'épouse d'avec les siens.

⁹ Cette transposition se résoud en un affrontement des principes masculins et féminins, la féminité fertilité de la nature, la masculinité de l'ordre social que je ne développe pas ici.

¹⁰ Racine *sengy* avec passage du j au s.

¹¹ Je ne connais pas de terme betsimisaraka correspondant au *taha* merina traduit par compensation.

¹² Ce que les hommes et les femmes expriment dans ces termes sans que les secondes soient pour autant comme en Androy désignées par une expression particulière (cf. *ampela bantotse*).

¹³ Deux idées qui dans le nord de Madagascar sont de véritables leitmotive.

¹⁴ Je ne prend en compte que les seuls habitants "originaires" *tompon-tanàgna* d'Amboditononana et non de ceux dits *avak'eto* "qui viennent d'ici" par un parent ou grand parent originaire du village (plus loin dans ce chapitre).

¹⁵ Ce qui signifie que les chiffres du tableau ne sont pas doublés, ces conjoints étant *tompon-tanàgna* d'autres villages.

¹⁶ Ce qui serait absurde, les chapitres précédents ont montré que l'on n'appartient à titre principal qu'au *fehivry* correspondant à l'espace résidentiel du village dans lequel on est domicilié.

¹⁷ Ces cas dérivent de la confusion des critères de filiation et de résidence des espaces résidentiels (*tokotany*) Marofotsy (MF4) et Zafimihoatra (ZM10) décrits dans le chapitre cinq auquel je renvoie.

¹⁸ J'ai traduit "femmes" et "épouses" par des pluriels qui me semblent refléter ce que pensent les gens qui voient dans ses pratiques une sorte de propension ou d'habitude. *Vady* signifie conjoint mais dans l'expression *manara-bady* se réfère toujours à l'épouse.

¹⁹ Les enfants d'hommes sont nés d'Ego masculin, de ses frères et de ses fils et les enfants de femmes d'Ego féminin, de ses soeurs et de ses filles.

²⁰ Même impossibilité dans le sud du pays betsimisaraka.

²¹ A une occasion alors que je me trouvais près d'une rizière prête à être moissonnée un vol d'oiseaux cardinaux (*fody*) s'était abattu sur les gerbes de riz et le propriétaire furieux tempêtant après les enfants qui en avaient la garde et qui s'étaient éloignés avait taxé les oiseaux *fody jalôko* les comparant aux maris uxori-locaux *jalôko* qui, également attirés "par le riz mûr", survenaient à l'improviste pour se repaître de ce qui ne leur appartenait pas. Cet emploi éclaire celui extrêmement péjoratif de *jalôko*.

²² En Androy dans le cas où les parents sont divorcés il arrive que la jeune femme accouche dans le village d'origine de sa mère.

²³ Je ne parle pas de contacts sexuels mais simplement du fait de toucher ou de frôler un autre homme par exemple en lui serrant la main ce dont sont conscients les fonctionnaires betsimisaraka qui

lors de leurs déplacements et des réunions dans les villages rappellent aux femmes de ne pas serrer la main "izay mitrambogno aza atolotro ny tagna ê": "que les femmes protégées ne tendent pas la main"

24 Une autre partie des terres du terroir sont irriguées à partir du barrage d'Ambalaviha placé sous la responsabilité de Mahafaka du *fehity* Zafilango marié uxori-localement dans le village [113] dont les canaux d'irrigation desservent également les villages voisins d'Anamborano, d'Ankoramena et d'Ambodimanga II et également à partir du troisième barrage d'Ankoramena qui, placé sous la responsabilité d'un habitant de ce village irrigue une partie des rizières d'Ankoramena et d'Anamborano)

25 Je n'ai pas relevé dans le village d'exemple de quadruple affiliation ouvrant des droits entiers sur les patrimoines des quatre grands parents bien que cela soit attesté ailleurs (plus bas cas de M.B.).

26 *Boky Fanisam-bahoaka*: "livre de comptage de la population".

27 Ces données ont sans cesse été remaniées tout au long du séjour. Avec l'établissement des généalogies se travail a constitué la phase la plus absorbante de tout le travail de terrain.

28 Une réflexion notée le même soir dans une complète obscurité sous l'auvent de la maison dont je ne devais mesurer toute la portée qu'au retour du séjour en Androy. Noté de mémoire le texte mélange le malgache officiel et le betsimisaraka.

29 Les 18 mariages figurent dans le tableau 11.2.

30 Georgine la troisième soeur Blandine vit à Ampasimazava.

31 Laibalana.

32 Du *fehity* Fambahy Fohy de Sahakondro.

33 Après la séparation Hasina est retournée à Amboditononana auprès de ses enfants [38].

34 Maro.

35 Très délicat ce type d'enquête ne peut être conduit qu'auprès des intéressés et ceux-ci dès qu'il y a ambiguïté optent pour le statut le plus avantageux. S'agissant d'ancestralité, vérifier leurs dires auprès d'autres personnes (ce que la déontologie la plus élémentaire exclut,) ne servirait à rien car personne n'oserait courir le risque d'insulter les ancêtres et de s'attirer leur malédiction.

36 Des situations très gênantes pour les intéressés parfois cocasses pour les personnes qui n'en sont pas partie qui rappellent exactement la chanson créole rétablissant les véritables relations de parenté: "Ton père n'est pas ton père etc." dont je connais plusieurs variations malgaches.

37 Travaillant comme surveillant de plantation à Nosy Be et dans la presqu'île sakalava d'Ampasindava où comme dans plusieurs régions du nord ouest les communautés makoa sont nombreuses Mellis écrivait dans son curieux mais très intéressant ouvrage publié en 1938 que, dans cette région, lorsque les parturientes avaient du mal à accoucher et que l'on craignait le pire, elles commençaient à énumérer les hommes susceptibles d'être père de l'enfant et, que si la naissance survvenait à ce moment, le dernier nom qui avait été prononcé désignait le père de l'enfant (Mellis: 21). Je crois à ce témoignage pour l'avoir entendu d'abord dans le village de Marotogny (de la région dont parle Mellis) et également à Fénérive.

38 Cf. chapitre trois.

39 Plusieurs essais de représentation ont aboutit à des figures qui ressemblent à des circuits électroniques et qui, si elles montrent effectivement l'intrication des relations d'ancestralité et d'alliance des membres des différents *fehity* et les doubles ou triples affiliations des enfants issus des unions ne sont plus lisibles.

40 Alors même que l'inverse semble vrai et que les femmes, surtout à partir d'une quarantaine d'années ont un sens pratique exercé et beaucoup plus d'idées personnelles que n'ont les hommes.

41 Un ancien secrétaire d'Etat très connu disparu en 1992.

42 Zafidady Ihango dans une étude inédite sur les Tsimihety du village d'Antsatramidola à une cinquantaine de kilomètres au nord de Mandritsara dont il est originaire en plein Androna souscrit à cette opinion qui selon lui favorise souvent le recours à la sorcellerie.

43 Tous responsables de case (*tompon-tragno*) ils sont au nombre de 18 dans le village, je les énumère par *fehity*. TS: Céline [32], Alphonsine [31]; MI: Mano [37], Soba [36], Isidore [118], Augustin [119], Solange [123], Alphonse [124], Fabien [121]; RF: Marie Jeanne [71], Velomboanio [92], Manahirana [93], Vincent [90]; ZM: Tibavy [78], Belalahy [79]; ZI: Bernadette [111], Todilahy [112], Zafizanaka [125].

44 La notion la plus voisine d'allié étant celle de *longo* qui pour l'ordre des princes (*mpanjaka*) masikoro et sakalava du sud et du centre-ouest désigne leurs proches parents de statut roturier. Cf. Appendice II.

45 On dit: "*havana mitohy aminahy*": "il/elle est "*havana mitohy* avec moi".

46 Fille de Manatody de la figure 4.3.

47 Même s'ils peuvent être évoqués dans les invocations (*jôro*) précisément comme "ceux qui n'ont pas mis d'enfants au monde (*tsy manetry*); équivalent du merina *tsy miteraka*, l'expression *arongam-pohatra* étant un peu l'équivalent de celles de *maty momba* à connotations juridiques ou encore de *fotsy antsy* des contes merveilleux. Je rappelle qu'à moins d'impuissance constatée, comme l'impossibilité d'érection masculine la stérilité est toujours attribuée aux femmes, mais n'est ultimement que la conséquence d'une faute que les ancêtres font payer à leurs descendants ce qui explique peut être que les femmes betsimisaraka (comme en général celles du nord de Madagascar, n'ont pas le sentiment de malédiction qu'éprouvent les femmes des hautes terres centrales et de ses bordures est Zafimaniry et Bezanozano.

48. Je rappelle que, suivant les croyances, il en serait de même pour les relations sexuelles avec des partenaires makoa (plus haut).

49 L'interdiction (*fady*) est alors dite "brûlante" (*mafana* = chaude) ce qui rejoint le concept de *samby ampela* de l'ouest et du sud de Madagascar (chapitre neuf, appendice I) excluant toute union entre les descendants de soeurs, bien au delà de leurs enfants et petits-enfants. Pour l'Imerina chapitre huit).

50 L'*ambora* étant devenu très rare, les betsimisaraka qui continuent à utiliser les cercueils collectifs (ce qui n'est pas le cas dans le Bas-Maningory) prennent le bois également dur de l'arbre *velogno avotry* censé se régénérer au contact du sol. Certains arbres sont absolument prohibés, ils tueraient s'il étaient transformés en cercueils.

51 Plusieurs fois assorties d'une étrange théorie quelque peu incompatible avec l'idée d'interdiction de l'*ambora* selon laquelle des levers d'interdits étaient possibles pour les générations obliques (un descendant de la quatrième génération pouvant épouser un descendant de la cinquième ou de la septième et vice-versa) et, aussi, pour les descendants des générations G-3, -4, -8 et -9.

52 La soeur (*anakavy*) correspond au frère (*anadahy*) et la belle soeur *ragnaotse* au beau-frère *velahy*.

53 Avec les mêmes termes en Imerina et sur les hautes terres (*ranaotra/zaodahy* et *anabavy/anadahy*) et des termes différents dans l'ouest et le sud, *ravetro* en pays mahafaly, *masikoro/vezo* et *sakalava Menabe*. Cf. Appendice I.

54 Terme qui fait pendant au *renelahy/renilahy*: "mère masculine" du sud et des régions périphériques.

55 Du côté paternel le mari de la soeur *ngivavy* ou *angovavy* est automatiquement appelé *zama*, (*ngivavy/angovavy* $\Leftrightarrow$ *zama* allié) alors que l'épouse de l'oncle maternel *zama* est la *zena*, (*zama*/oncle maternel $\Leftrightarrow$ *zena*).

56 Je ne connais pas le sens de *varandra*. *Mifanakalo* signifie s'échanger (réciproquement). Dans la région de la Sakay sur la bordure ouest de l'Imerina et du Vakinankaratra les gens utilisaient pour désigner le même type de mariage de l'expression *mifanakalo anabavy*: "échanger les soeurs", jugée très grossière par mes interlocuteurs *andriana* d'Ambohimalemy.

57 Volontairement je n'ai pas fait de comparaisons mais tient à signaler la logique structurale qui en portugais fait appeler les enfants nés de mariages de deux groupes de germains: *primos carnaís*, "cousins de chair ou par la chair".

58 Difficiles à traduire: contrôle, possessions absolue de la terre (l'espace résidentiel), de la case.

59 Très mal vus, ils se pratiquent pourtant (cf. fig. 5.3 unions de Saranto).

60 Quelques personnes ont parlé d'*ambaka*. Il faudrait préciser le sens de ce terme qui semble stigmatiser tout ce qui constitue une violation de ce que l'on pourrait appeler l'ethos de l'alliance. Quelques personnes refusent également le mariage (admis) avec la soeur du frère de l'épouse, l'assimilent à l'union interdite avec la femme du frère de la femme et le rangent dans la même catégorie des unions interdites *lôzan-totry* (figure précédente).

CHAPITRE DOUZE

LA CONCEPTION CENSITAIRE DE L'IDENTITE

Dans les sociétés agricoles l'accès aux terres fait toute la différence entre les habitants qui en possèdent et ceux qui pas ou pas suffisamment et détermine les modes de faire valoir faire valoir direct sur des terres propres quelques aient été les modes d'accès: héritage ou/et acquisition personnelle, louage, métayage ou travail de journalier agricole. Toutes ces formules peuvent se combiner. L'accès différentiel aux terres et, a fortiori, le non accès expliquent les affiliations individuelles aux *ampehikely* qui liés à l'origine aux *fehivry* s'en sont détachés pour n'être actuellement que des groupements d'activité. Pour les plus démunis les affiliations ne sont rien d'autre que la matérialisation de leur dépendance vis-à-vis des propriétaires de terres dont ils deviennent les clients. Cela ramène à la qualité d'habitant originaire (*tompon-tany*) ou non originaire, ou plus précisément de vrai/authentique d'authentique originaire, (*tegna tompon-tany*), une qualification qui ne vaut que pour les descendants des ancêtres libres qui, ancêtres fondateurs, se sont les premiers établis sur les terres où vivent leurs descendants, les ont ouvertes à la culture et y sont ensevelis. La qualité de "vrais" *tompon-tany* au double sens de "maîtres de la terre et du pays" instituent ceux qui peuvent s'en prévaloir entre médiateurs entre leurs propres ancêtres et l'ensemble des habitants (*mpiara-monina*) qui, quelques soient leurs origines, s'ils possèdent des terres, ne peuvent les tenir que d'eux mêmes ou de leurs ascendants, c'est à dire ultimement des mêmes ancêtres originels.¹

Je procède à une détermination de l'origine des terres auxquelles les habitants actuels d'Amboditononana ont accès. Ces terres rizières ou terres de colline composant les patrimoines collectifs ou individuels de ceux qui en possèdent sont suivant les cas des terres *lôva* reçues en héritage, des terres *hary* défrichées ou acquises à titre individuel par achat, échange ou tout autre formule, des terres reçues en don (ce qui leur donnant le caractère de terres *hary*, les confond avec la catégorie précédente) ou encore des parcelles de terres relevant de deux ou trois de ces catégories. La propriété ou la non propriété de terres détermine largement les modes de faire valoir: faire valoir direct avec ou sans l'aide de salariés, métayers ou salarié, louage, métayage, salariat ou les combinaisons de différentes formules, qui expliquent eux-même l'affiliation aux *ampehikely* que j'examine à la suite avant de parler brièvement de la structure de précedence du village fondée sur ce que l'on pourrait appeler une conception censitaire de l'identité. Cette conception "censitaire" fondée sur l'accumulation ou capitalisation des capitaux au sens de Pierre Bourdieu² opère dans toutes les sociétés de Madagascar qu'elles soient agricoles, pastorales ou les deux à la fois. Partout le capital symbolique qui, très généralement dérive de la qualité d'originaire (*tompon-tany*) et commande l'accès privilégié à ce que j'ai appelé le champ de l'ancestralité, prend le pas sur les autres types de capitaux et notamment sur les possessions matérielles (avec lesquelles il coïncide généralement mais pas forcément). Ce trait tout à fait malgache explique nombre d'incompréhensions notamment en ce qui concerne l'attachement aux terres ancestrales et/ou aux tombeaux dans la construction desquels les gens, qui vivent eux même souvent dans des masures, investissent des fortunes,³ ou encore les critiques contre l'élevage anti-économique condamné comme "sentimental" des populations antandroy et mahafaly de l'extrême-sud ou masikoro ou sakalava du sud-ouest.

L'ACCES AUX TERRES ANCESTRALES ET L'ACQUISITION DE TERRES PERSONNELLES

La figure établie maisonnée par maisonnée donne le statut juridique des terres auxquelles les ménages ont accès. Les patrimoines des groupes de co-héritiers ou individuels peuvent être composés de terres d'héritage (*lôva*), de terres acquises personnellement (*hary*), de terres reçues en don (*fanomezana*) d'ailleurs assimilées à la catégorie précédente ou encore de terres relevant de ces trois provenances. De la même façon que, lors des mariages des aînés de leurs fils nés de mères différentes, les pères antandroy procèdent au *miavake* en leur confiant une partie de leurs troupeaux, les pères et/ou les mères betsimisaraka sont censés offrir une terre en don à leurs fils au moment ou "venus en âge" (*tonga taogno*) ils ne vont pas tarder à prendre femme. Il ne s'agit pas d'une obligation mais d'une aide (*fagnampiana*) dont bénéficient également les filles qui se marient au village notamment celles qui mariées à des conjoints venus d'ailleurs continuent à vivre dans l'espace résidentiel de leurs parents, ceci d'autant que les gendres originaires d'autres villages qui les "suivent" (*mpagnara-biavy*) sont pour cette raison réputés pauvres (*mahantra*). Généralement, les filles mariées qui, après leur mariage suivent leurs maris, ne reçoivent rien, ces derniers les prenant (normalement) en charge elles n'ont pas besoin de cette aide. Idéalement la terre offerte devrait être une rizière. Ce n'est pas toujours le cas et, à défaut, le fils ou la filles mariés peuvent recevoir une terre de colline - *tanety* - la plupart du temps déjà plantée de girofliers. Il n'est pas dans les usages d'offrir un zébu que les intéressés (hommes ou femmes) sont censés devoir acquérir par leur travail individuel. Le zébu est un symbole de statut qui dénote de la qualité de travailleur de son/sa propriétaire qui s'ils possèdent deux ou trois têtes de bétail ne sont plus considérés comme pauvres ce qui explique que nombre de maris uxori-locaux s'efforcent d'en obtenir.⁴ La situation est entièrement différente dans la région étudiée de l'Androy où les terres sont peu considérées et où la vraie richesse consiste en zébus. Il est d'autant inconcevable qu'un homme n'en possède pas que tout agnat masculin peut recevoir son premier zébu dès avant sa naissance. Une telle situation accidentelle et temporaire ne peut résulter que d'un accident: sécheresse catastrophique, épizootie, aussi razzias de bandits souvent armés⁵ Pour un Antandroy comme pour un Mahafaly perdre ses zébus signifie perdre avec sa richesse⁶ son statut d'homme apte à entrer en relation avec ses ancêtres dont le zébu est le medium privilégié.

Fig. 12.1 : Le statut juridique des terres.

J'ai indiqué par des symboles différents les cases dont les patrimoines sont composées :

- de terres d'héritage *lôva*,
- de terres *hary* acquises personnellement.
- de terres d'héritage et de terres acquises personnellement (*lôva + hary*),

Les terres reçues en don se rajoutant fréquemment aux catégories précédentes je les ai indiquées par une diagonale surimposée aux symboles précédents.⁷ Les dernières terres libres du terroir d'Amboditononana défrichées dans les années 70 appartiennent à des gens âgés de la génération des grands-parents ou des parents (G+1 ou G0). Les seules terres *hary* appartenant à des personnes plus jeunes ont été reçues en dons ou, plus souvent achetées (cf. chapitre six). A la mort de leurs possesseurs ces terres *hary* transmises à leurs héritiers deviendront des terres d'héritage (*lôva*). J'ai laissé en blanc les 26 cases de ménages qui n'ont accès à

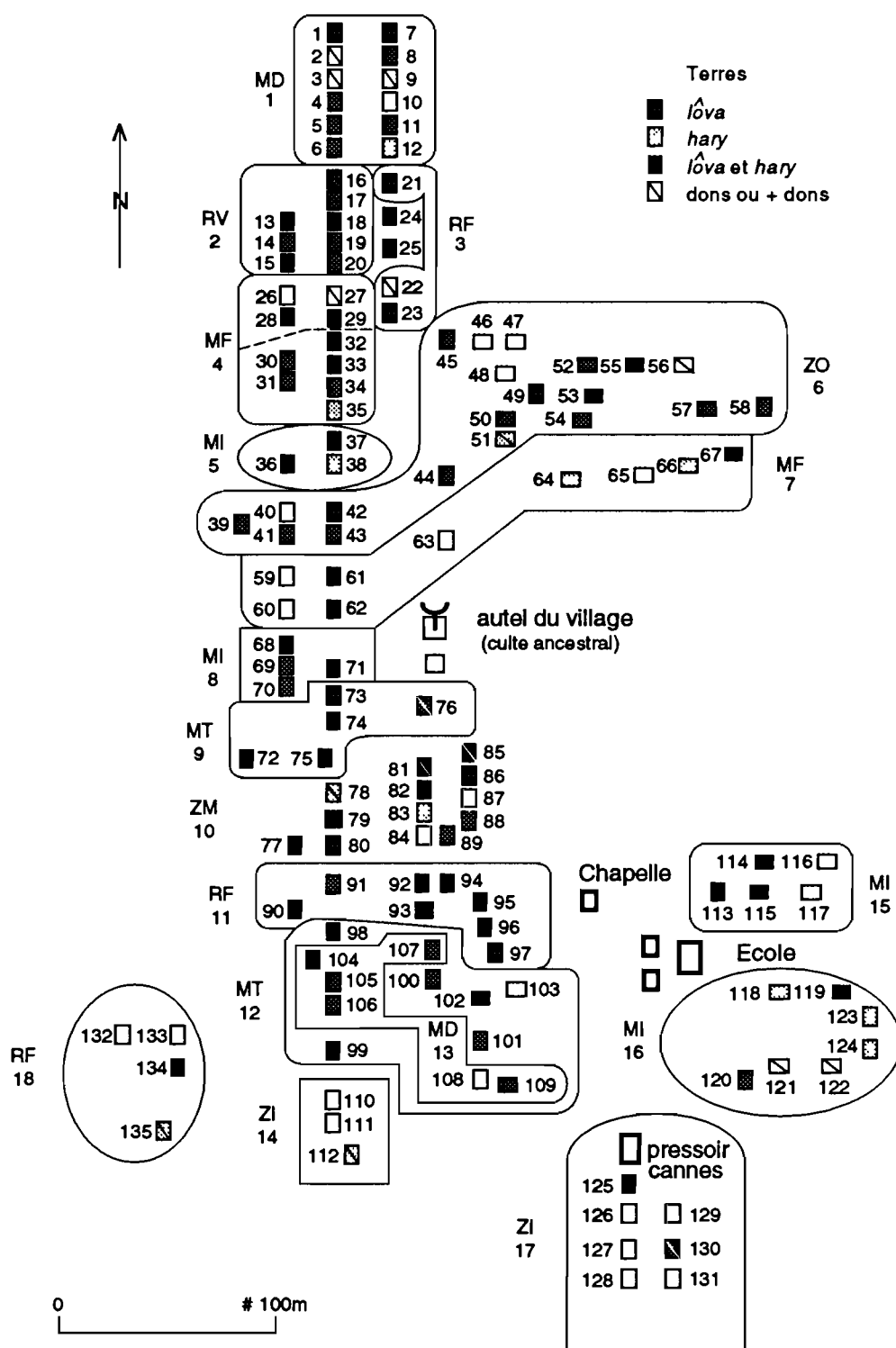


Fig. 12.1 : Le statut juridique des terres.

aucune terre. Les situations diffèrent pour chacun des espaces résidentiels (*tokotany*). Les cases blanches correspondent à des adultes jeunes ou moins jeunes qui, leurs parents étant encore vivants, ne sont pas encore qu'ayants-droits sur les terres qui, dans l'avenir formeront leur succession. Par exemple l'espace ZI14 avec Todilahy un homme d'environ 45 ans fils de Zafizanaka qui n'a que en propre que des terres *hary* qu'il a défrichées avec l'aide de son père et une terre reçue en don de Soazafy I la dernière épouse de ce dernier qui le considère comme son fils adoptif. Les deux filles de Todilahy résidentes dans son espaces résidentiels et leurs maris uxori-locaux travaillent sur les terres *hary* de leur père et sur celles de leur grand père (Zafizanaka). La situation de plusieurs occupants de l'espace ZI15 de Zafizanaka ne serait pas trop brillante si ce n'était les nombreuses terres de ce dernier dont ils dépendent et la production d'alcool de canne *betsabetsa* à laquelle tous participent. Plusieurs personnes sans grandes ressources sont des dépendants proches parents d'alliés ou alliés des alliés de "maîtres de cases" (*tompon-tragno*) dont la situation est bien meilleure que celle des isolés étrangers ou de personnes qui ne sont pas des étrangers, qui peuvent même appartenir au *fehity* de l'espace dans lequel ils résident mais dont, pour une raison ou une autre, le statut n'est pas encore tout à fait reconnu.⁸ Parmi les ménages sans terres une dizaine seulement peuvent être considérées pauvres sans grand espoir de ne plus l'être. De l'avis général leurs enfants, leurs fils en particulier, seraient avisés de bien choisir leurs conjoints, même s'ils devaient se faire traiter de *jalôko*.

Les données de la figure représentant les situations des 18 espaces résidentiels totalisées *fehity* par *fehity* sont reprises dans le tableau. J'ai considéré les descendants de Tsianaloka de l'espace MF4 comme des Marofotsy (que pour la plupart ils sont d'ailleurs) et n'ait pas tenu compte des affiliations autres que Zafimihoatra (Marofotsy, Rafandrohôzana ou autres) des occupants de l'espace (ZM10).

FEHITRY	ORIGINE DES TERRES APPROPRIÉES OU UTILISÉES								TOT.
	0	lôva	hary	don	1+2	1+3	2+3	1+2+3	
RF :	2	4	0	0	5	0	1	3	15
ZI :	7	0	0	0	0	1	1	1	10
ZM :	3	3	1	0	2	0	0	0	9
MF :	5	4	4	1	11	0	0	0	25
RV :	0	5	0	0	3	0	0	0	8
MT :	2	4	0	0	5	0	0	0	11
MD :	1	10	1	3	2	1	0	0	18
MI :	2	3	2	2	7	0	2	1	19
ZO :	4	12	1	1	2	0	0	0	20
TOTAL:	26	45	9	7	37	2	4	5	135

Tableau 12.1: L'origine ou le statut des terres.

LA GESTION DES TERRES ET LES MODES DE FAIRE VALOIR

Les deux notions sont distinctes. La gestion des terres concerne ceux que l'on peut appeler les donneurs et preneurs de terres. Les modes de faire valoir se rapportent plus directement aux différentes combinaisons d'exploitation mêlant le faire valoir direct avec ou sans aide de salariés et d'autres formules : prêt ou emprunt de terres, location, louage etc. La combinaison de ces trois formules n'est pas un indice d'aisance et signifie que les personnes qui y recourent sont forcées à faire flèche de tout bois.

LES DONNEURS ET LES PRENEURS DE TERRES

Les donneurs et preneurs de terres ne se confondent pas simplement avec ceux qui en possèdent et ceux qui n'en possèdent pas et certains habitants du village sont à la fois donneurs et preneurs de terres :

Fig. 12.2 : Les ménages donneurs ou/et preneurs de terres.

Les expressions de donneurs et preneurs de terres sont des abréviations qui recouvrent plusieurs sous-catégories. Les terres "données" ou "prises" pouvant être données ou reçues en don, prêtées ou empruntées, offertes ou prises en location ou en métayage. Le schéma indique que :

- 23 ménages du village donnent ou pourvoient des terres;
- 86 en reçoivent, (en empruntent, en louent, ou en travaillent en métayage);
- 18 en donnent et en prennent c'est à dire sont à la fois donneuses et preneuses de terres, enfin
- 8 ne participent pas à ce type de transaction.

Il n'est pas nécessaire de recourir à un tableau détaillé qui dissimulerait le fait que, dans les différents contextes, les mêmes données peuvent revêtir des significations tout à fait différentes. Brièvement,

les huit cases qui apparaissent ni donneuses ni preneuses de terres sont occupées i) par des personnes âgées seules et quelquefois malades qui sont prises en charge par leurs proches parents de l'espace résidentiel, ii) par des jeunes gens qui viennent de se réinstaller au village iii) par des personnes qui possédant des terres s'en contentent et les exploitent en faire valoir direct.

Neuf "chefs de cases" ont donné des terres à leurs enfants lors de leur mariage, soit des rizières et des terres de colline, soit simplement des terres de colline. Seize en ont prêtées sans paiement à de proches parents, généralement des fils ou filles, mariés dans le village. Ces derniers ayants-droits sur les terres ancestrales viendront plus tard à leur succession. Sans surprise les représentants des trois *fehitry tompon-tany* d'origine (Rafandrohòzana, Zafin'i Sandry et Zafimihoatra) figurent dans la liste des cases ayant donné des terres. Ils sont suivis de cases des *fehitry* Marinkely et Marofotsy bien dotés en terres. Aucun don de terre en revanche dans les *fehitry* Zafin'i Sado et Ravahoaka qui n'en ont pas les moyens. Parmi les 41 cases donneuses de terres 23, plus de la moitié, donnent des terres en location et 15, plus d'un tiers, en métayage parmi lesquelles 10 soit le quart à la fois en location et en métayage ce qui leur procure des revenus appréciables.

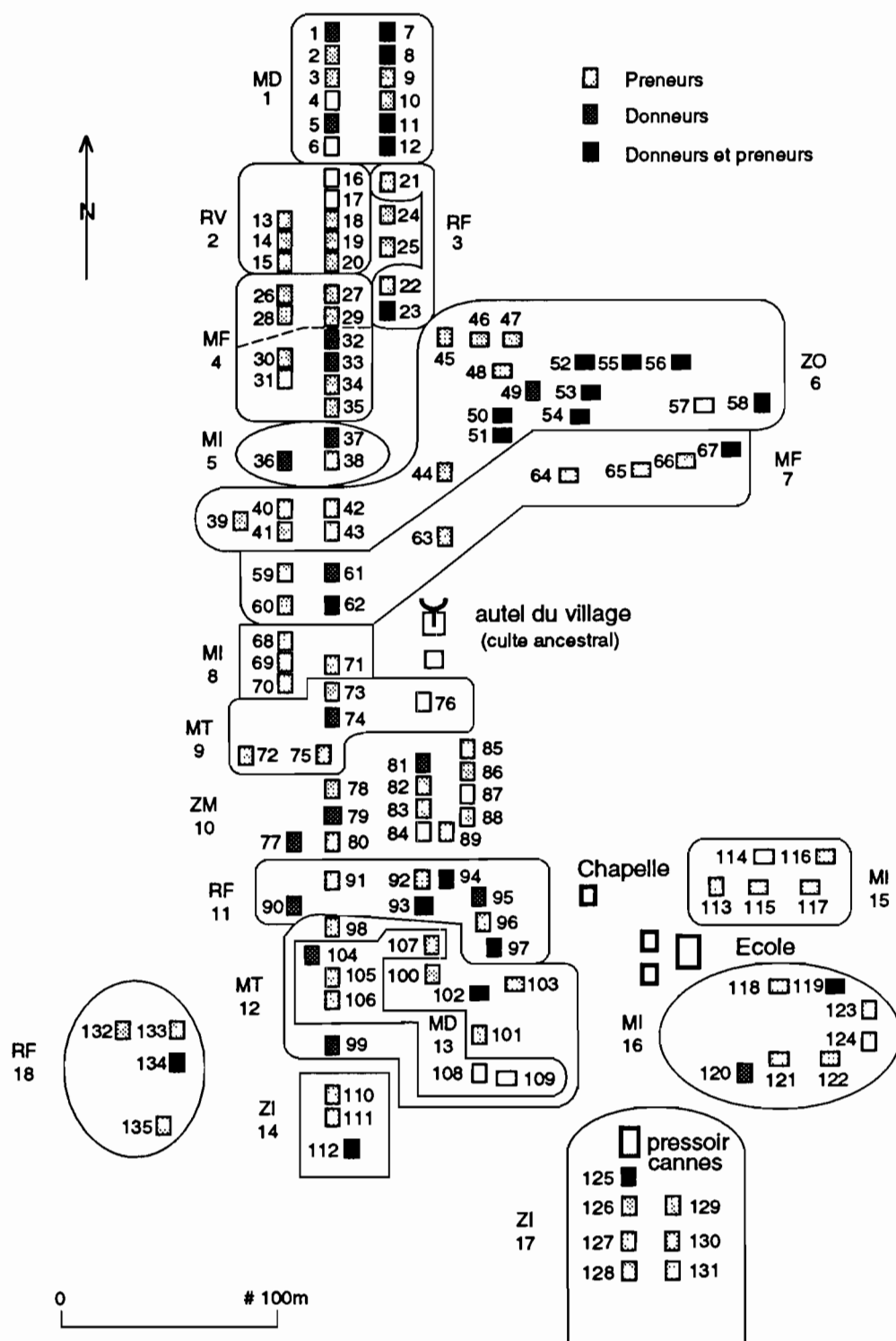


Fig. 12.2 : Les ménages donneurs ou /et preneurs de terres.

Parmi les 86 cases ayant reçu des terres, 21 en ont reçues en don. Les chiffres qui ne se recoupent pas signifient simplement qu'ils les ont reçues soit du parent non chef de case (*tompon-tragno*), soit de grands-parents vivants ou morts, soit encore de personnes non parentes comme c'est le cas de plusieurs membres du hameau (ZI17) de Zafizanaka [125] bénéficiaires de sa générosité. Cinquante maisonnées ou ménages travaillent en tout ou en partie sur des terres qu'ils ont empruntées sans contre partie à de proches parents, quelquefois, pour les isolés à leurs voisins des espaces résidentiels. Enfin 43 en louent et 74 en travaillent en métayage. La location et le métayage apparaissent ainsi les formules les plus recherchées pour les personnes qui ne sont pas proches parents de la même façon que le don et surtout le prêt de terre prévalent entre les personnes qui le sont. Ces différentes formules peuvent se combiner, j'y reviens immédiatement à propos des modes de faire valoir.

Il reste les cases à la fois donneuses et preneuses de terres. En se rapportant à la figure précédente cette catégorie correspond à des situations très différentes. Dans le cas de Manahirana [93] et des Rafandrohôzana de l'espace RF11 il s'agit de gestion économique des moyens; les terres abondantes sont largement travaillées à l'aide de salariés. Il en est de même de Soba Clément [36] et de Todilahy [112] tous deux chefs d'*ampehikely*. En revanche rien de semblable pour six des sept cases de l'espace Zafin'i Sado (Z06) qui, font flèche de tout bois et, solidaires procèdent à l'intérieur du *fehitry* à des arrangements au profit des membres les plus démunis. Le cas de Tsavoka [51] fils de Zafizanaka et demi-frère du même Todilahy mais rattaché par sa mère au *fehitry* Zafin'i Sado illustre comme celui de Dôdo [77]⁹ un autre cas de figure. Lorsqu'affiliés à deux *fehitry*, les habitants du village se rattachent à deux groupes de co-héritiers (et/ou co-ayants-droits) ils procèdent généralement à des arrangements temporaires qui, s'ils ne sont pas mis en cause de leurs vivants, ont toutes les chances de devenir définitifs. De toute manière ce type de situation se résout à leur mort par de nouveaux arrangements entre leurs enfants, certains héritant du côté du père, d'autres du côté de la mère.

Les cas particuliers interdisent toute généralisation. L'exemple de Manahirana et des Zafin'i Sado est tout à fait convaincant, alors que pour le premier le fait de donner et de prendre des terres est un indice de richesse, pour les seconds il serait plutôt à l'inverse un signe de pauvreté. La diversité des modes de faire valoir n'est que la réflexion de ces situations.

LES MODES DE FAIRE VALOIR

L'accès aux terres commande les modes de faire valoir. Les ménages (ou cases) qui en possèdent peuvent les exploiter eux mêmes en faire valoir direct (FVD) avec ou sans l'aide de salariés. Ils peuvent également ne pas travailler et les faire travailler exclusivement par des salariés, les confier en métayage voire les donner en location ou les prêter sans compensation, par exemple à un frère de sang. Ils peuvent aussi tout en donnant certaines terres en location ou en métayage en emprunter ou en louer d'autres qu'ils travaillent seuls ou avec l'aide de salariés. La figure et le tableau qui suivent illustrent, de la même manière que les précédents, la diversité des situations personnelles elles mêmes réflexion des difficultés que connaissent nombre de ménages. Les cases des ménages qui exploitent les terres personnelles en FVD avec ou sans l'aide de salariés sont indiquées en noir. Celles des ménages ajoutant au FVD (sur des terres propres, empruntées ou louées), le métayage sur d'autres terres sont figurées par des rectangles gris clair avec une diagonale allant du bas gauche au haut droit. Celles ajoutant au FVD un travail salarié sont figurées de la même façon avec, à l'inverse, la diagonale dans le sens haut gauche/bas droit. Les cases qui, en plus du FVD recherchent un complément à la fois dans le métayage et dans le salariat marquées d'une croix sont figurées en gris foncé. Les différentes formules n'excluent pas le recours à l'aide de salariés¹⁰. Les huit cases de personnes ne participant pas à la production sont celles d'isolés, hommes ou femmes trop âgées ou

malades qui sont généralement prises en charge par leurs parents ou leurs voisins. Dans deux cas le grand âge n'empêche pas les "maîtres de cases" (*tompon-tragno*) de faire travailler leurs terres par des salariés.¹¹ Les astérisques marquent la possession d'au moins un zébu.

Fig. 12.3 : Les formules de faire valoir.

A l'exception des huit personnes dont il vient d'être question qui ne travaillent pas personnellement, tous les habitants du village exploitent en faire valoir direct avec ou sans l'aide de salariés ou en métayage les terres qu'ils possèdent, qu'ils empruntent ou qu'ils louent. Les données de la figure sont résumées dans le tableau :

FEH.	FVD	FVD +S	FVD +M	FVD + S + M	TOTAL
RF	5	0	3	6	14
ZI	2	2	0	5	9
ZM	2	0	3	4	9
RV	0	1	2	5	8
MD	2	2	6	5	15
MT	3	0	6	2	11
MF	6	2	1	14	23
MI	7	3	3	6	19
ZO	0	2	3	14	19
TOT.	27	12	27	61	127

Tableau 12.2: Les combinaisons des modes de faire valoir.¹²

Parmi les 27 ménages qui exploitent les terres dont ils disposent en faire valoir direct sans recourir au travail salarié ou métayer, 3 seulement les exploitent seuls et 24 recourent à l'aide de salariés. Le reste des ménages qui, en général, ne disposent pas de terres suffisantes combinent le FVD avec d'autres formules en travaillant sur les terres d'autres habitants comme métayers (12), comme salariés (27) voire pour la majorité (61) - plus de la moitié - à la fois comme métayers et comme salariés. Quel que soit le mode de faire valoir adopté, quarante et un ménages emploient des salariés. Les combinaisons FVD + apport de salariés et FVD + métayage + apport de salariés sont adoptées par des ménages aisés. Il n'est pas possible de caractériser les autres situations bien que le recours à l'aide de salarié dénote des possibilités dont les ménages ne disposent pas.

Il n'est pas rare que des personnes qui donnent des terres en prêt ou en métayage et ont couramment recours à des salariés, travaillent elles mêmes occasionnellement comme salariés. Le travail étant toujours rémunéré y compris entre proches parents, le

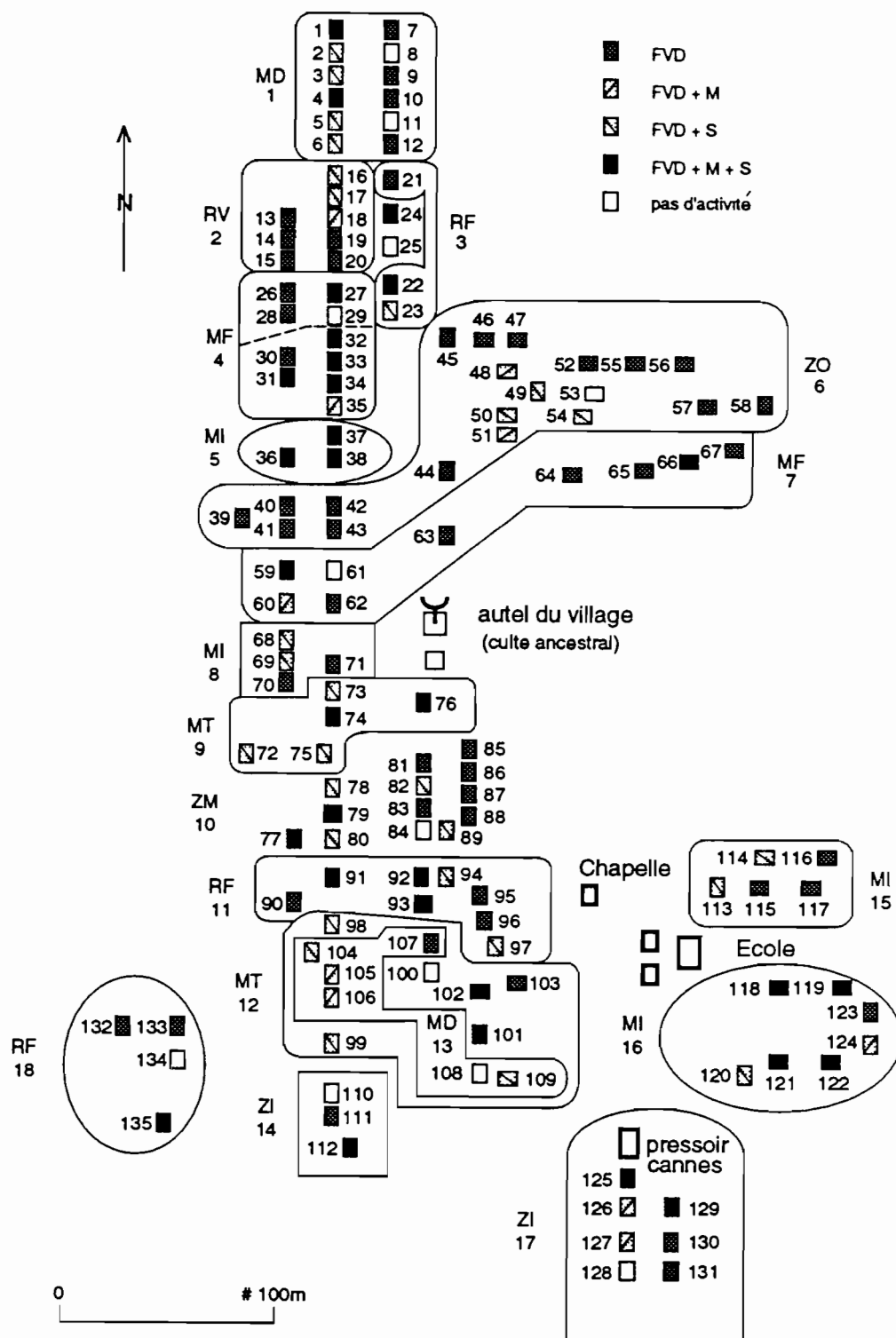


Fig. 12.3 : Les formules de faire valoir.

salariat n'est pas en soi un critère de position sociale. Il le devient lorsque ceux qui s'y livrent n'ont pas d'autres opportunités.

Un regard sur la figure et sur les chiffres du tableau montre que la situation des différents *fehity* et espaces résidentiels est différente avec à nouveau, (pour reprendre la même expression) les ménages Zafin'i Sado (Z05) faisant flèche de tout bois. La situation des ménages Ravahoaka n'est pas non plus brillante de même que celle des Marofotsy de l'espace MF7. Il est difficile de généraliser et l'hétérogénéité à l'intérieur des espaces résidentiels de même que le nombre de cases figurées en noir s'expliquent simplement par les différences de générations, les jeunes hommes et femmes dont les parents sont vivants doivent attendre leur tour. Si les terres qui leurs ont été allouées s'avèrent insuffisantes, ils sont forcés d'en louer d'autres ou de travailler comme métayers ou, chaque fois qu'ils en ont l'occasion, comme salariés. La diversité des situations explique, avec l'affiliation aux groupements d'activité *ampehikely*, le développement de phénomènes de clientèle, les gens allant vers les responsables *d'ampehikely* qui disposent du maximum de terres ce qui, (le *fehity* Zafimihoatra n'étant pas constitué en *ampehikely*.) ramène à nouveau aux *fehity* et *ampehikely* Rafandrohōzana et Zafin'i Sandry. Je ne reprends pas cette question et renvoie aux discussions sur les affiliations aux *ampehikely* résumées dans la figure 9 et tableau du chapitre six que les données de ce chapitre sont venues éclairer.

LA RECHERCHE DE L'AUTONOMIE

Elle ressort du renfermement de certains espaces résidentiels sur eux mêmes et de la diversification des modes de faire valoir dénotant les arrangements entre proches parents. L'accès aux terres immédiat pour les co-héritiers ou à venir pour les ayants-droits par conséquent l'âge générationnel commandent les positions sociales et économiques dans le village ce que suggèrent déjà les deux figures qui précèdent. Les ayants-droits appartenant à des *fehity* bien dotés de terres y ont accès par l'intermédiaire de leurs parents co-héritiers sur ces mêmes terres qui, lorsqu'ils ne leur en donnent pas en don, leur en confient en prêt sans rémunération ni loyer. Pour les membres des autres *fehity* la location est une solution pour ceux d'entre eux qui disposent de moyens suffisants. Il ressort que ce sont surtout les gens aisés qui louent des terres et les exploitent à l'aide de salariés. Pour la majorité la seule issue est le métayage appelé (*sambi-managna*) pratiqué sur les rizières inondées et irriguées *horaka* et sur les plantations de girofle.

Dans les deux cas le partage se fait sur le principe de moitié/moitié (*misasaka*) peu favorable aux métayers si on le compare aux usages d'autres régions de Madagascar où le plus souvent le partage se fait sur la base d'un tiers pour le propriétaire et deux tiers pour le métayer. Une situation qui, par elle même, atteste de l'asymétrie des relations sociales. Pour le riz le propriétaire fournit la semence (*ambeko*) et le métayer fait tout le reste. Pour le giroflier le métayer entretient les plantations et procède à la récolte. Il n'y a pas de métayage sur les autres cultures considérées comme des cultures de subsistance (manioc, maïs, légumes) pas plus, pour la même raison que sur le riz sec de colline (*tanety*) ou de brûlis (*tavy*). La production de riz sec est actuellement très réduite (2 ou 3 tonnes contre les 300 tonnes de riz de rizières *horaka*) mais dans d'autres villages où elle est plus importante le métayage n'existe pas davantage et, selon les gens n'a jamais existé. Le village récolte une moyenne annuelle de trente tonnes de girofle.¹³ La production de café est dérisoire trois tonnes au maximum.

La généralisation du salariat est liée à celle du médium argent qui circule à toute occasion. Il est courant dans les villages de voir des hommes ou des femmes se hâter un billet à la main et disparaître dans une case ou encore des colporteurs proposant de la viande ou du poisson. Ceci en contraste avec l'Imerina des campagnes où, si

l'usage de l'argent est tout aussi généralisé, il n'est utilisé qu'en des lieux et des moments précis par exemple dans les boutiques du village pour les achats d'objets de première nécessité ou au bureau du *Fokontany* s'il s'agit de paiement de droits, taxes etc. Il est à peine utile de parler de la région antandroy d'Analamahery en Androy où, tout simplement, les gens n'ont pas d'argent et les jeunes garçons toutes les peines à trouver les cinquante ou cents francs pour payer les faveurs d'une jeune fille. Dans le Bas-Maningory il est toujours possible tout au long de l'année d'obtenir par un travail salarié la petite somme d'argent dont on a besoin. Contrairement au métayage le salariat se pratique sur toutes les formes d'activité agricoles ou non agricoles mais les premières, en dépit des périodes de soudure suffisent à occuper les gens toute l'année. Pour la région du Bas-Maningory le schéma est le suivant :

Fig. 12.4 : Le cycle des cultures.

La période de maturité du riz de rizières *horaka* de la première et deuxième récolte varie très largement suivant les variétés plus ou moins précoces ou tardives confondues sous les appellations des variétés dominantes que sont le *vary kitra* pour la première récolte et le *vary vato* (lit. "riz pierre") pour la seconde ce qui est induit d'autant en erreur que parmi le riz de deuxième saison figurent plusieurs variétés de riz "mou" (*vary malemy*).

La première récolte de riz donne pour le village environ cent tonnes et la deuxième le double soit deux cents tonnes. J'ai indiqué la période de récolte du riz sec de colline, le *vary taogno* ou *taignantaogno*, (lit. du "riz de saison ou d'année") qui est toujours planté à partir de début septembre lorsqu'après le repas du soir, les Pléiades apparaissent à la verticale au-dessus de la tête. Fin mai, début juin l'apparition des Pléiades au dessus des collines qui indique que le riz sec de brûlis - le véritable *vary taogno* - est mûr¹⁴ constitue le repère temporel le plus important. Appelées quelquefois les *telo lahy mitakogno* "les trois hommes qui portent (une charge) sur l'épaule" et, plus souvent les *zanaka Rahorognorogno*, les "enfants de Rahorognorogno" les étoiles composant les Pléiades évoquent l'image de jeunes enfants rassemblés en hâte et en désordre comme :

"s'ils venaient de découvrir de la nourriture présentée sur des feuilles de *ravinala*" (*mihorognorogno karaha zaza maro nahita lambagna*).

Pendant les périodes de soudure les personnes sans grands moyens et, en particulier les maris mariés uxori-localement, se déplacent dans les villages voisins parfois jusqu'à Fénérive pour chercher des salaires journaliers toujours arrêtés, s'il s'agit de travaux agricoles, à une portion bien définie de terre d'où l'expression de *vaky-tany* (travail sur une part de terre). L'expression est actuellement généralisée à tous les travaux à la tâche agricoles ou autres. Pour les travaux exigeant à un moment donné une main d'oeuvre nombreuse les paysans du Bas-Maningory ont recours, suivant leur position sociale et leur moyens, à différents types d'entraide *fandriaka* ou *tambirô* pour les propriétaires de rizières et les gens riches, *lampona* pour les jeunes gens par définition sans grands moyens.

Le *fandriaka* est un coup de main à charge de réciprocité qui se fait dans le village et est couramment utilisé pour le travail des rizières : labourage, piétinage, repiquage et aussi récolte du riz. Comme les opérations précédentes il est rare que la récolte se fasse au seul niveau des espaces résidentiels avec le concours des membres des *ampehikely*. Il s'agit de travaux que les "maîtres du travail" (*tompon'asa*) programment à l'avance et font annoncer la veille ou l'avant veille par un habitant faisant office de crieur public (*mpanao dalala*). Le terme *fandriaka* vient de *riaka*, l'eau de mer qui déferle sur le rivage et que l'on pourrait ici transposer pour désigner un travail "coup de poing" bref et

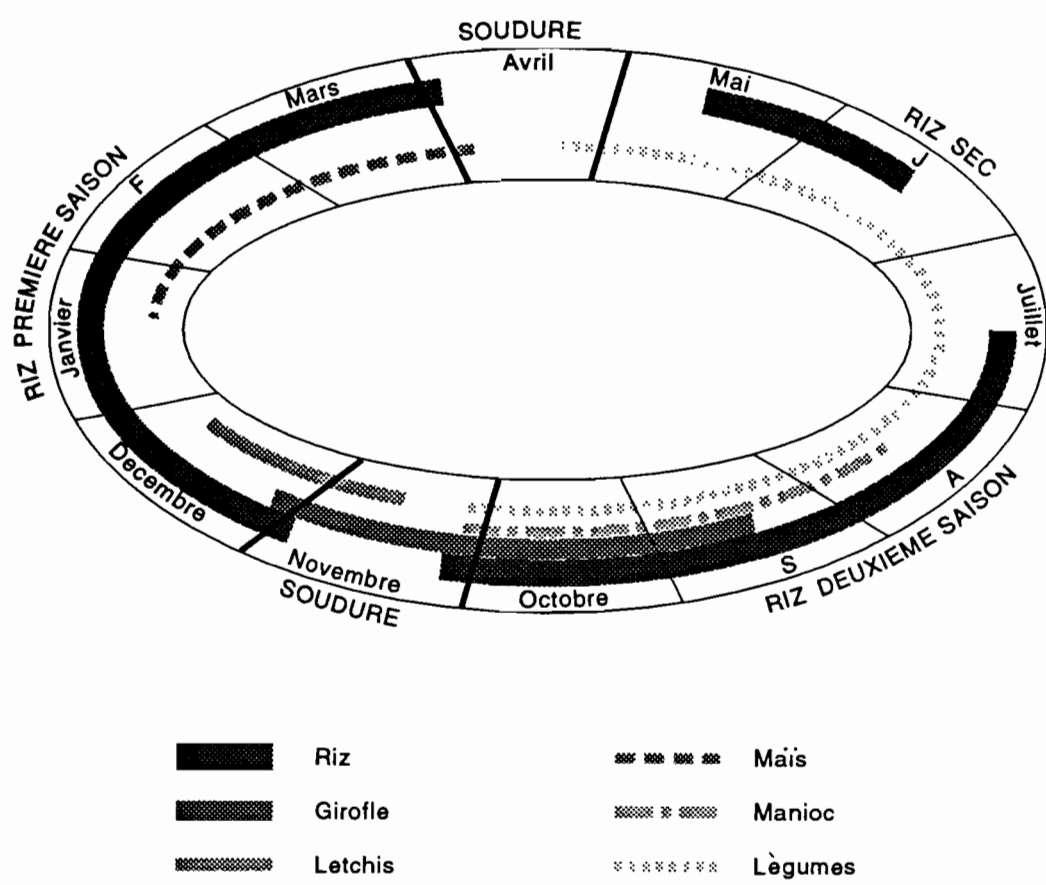


Fig. 12.4 : Le cycle des cultures.

intense toujours limité à une demi-journée ou au maximum à une journée. Le *fandriaka* est senti comme une entraide que les bénéficiaires s'engagent à rendre. Cela explique que l'organisateur qui peut s'il le désire offrir un repas et de l'alcool n'est pas tenu à le faire. La formule *fandriaka* peut être utilisée pour d'autres travaux que pour les travaux agricoles, transports entre le chef lieu d'Ampasina-Maningory et le village, construction d'une case ou autre, dans ces cas il est d'usage d'offrir un repas.

Le *tambirô* constitue une autre formule dont l'idée est associée à celle de gens riches puisque l'organisateur (*tompon'asa*) tue un zébu découpé sur place avec des parts cuites (*rasa masaka*) que les participants consomment accompagnées de riz et des parts crues (*rasa manta*) qu'ils rapportent chez eux. Les *tambirô* s'organisent pour les récoltes de riz ou de girofle et également pour des travaux non agricoles par exemple pour la construction d'un tombeau.¹⁵ Outre la nourriture les organisateurs offrent de l'alcool. La nourriture et l'alcool constituant une forme de paiement l'idée de *tambirô* exclue celle de salaire - *karama* - (*tambirô* et salariat ne se pratiquent jamais concurremment) mais aussi, pour la même raison, de réciprocité.

Par contraste avec le *tambirô* le *lampona* est la forme d'entraide de jeunes gens ou de personnes sans moyens. L'offre d'alcool, d'alcool fort (*toaka mafana*, lit. "chaud") est obligatoire. Le rhum étant trop cher l'alcool offert devrait être de l'alcool "malgache" (*toaka gasy* encore appelé *matseko*) ce qui en principe excluerait l'alcool de canne *betsabetsa* qui est pourtant largement consommé à ces occasions. Comme les formules précédentes le *lampona* se pratique pour le labourage et le piétinage des rizières mais bien davantage pour le transport - *battelage* - des récoltes de riz ou de girofle sur Ampasina-Maningory. Le *lampona* se faisant entre amis attire aussi des jeunes gens venus des villages avoisinants.

Ce dernier point permet de parler du travail de transport ou de *battelage* qui, lorsqu'il est fait pour autrui est un indice de pauvreté. Indice relatif pour des adolescents de moins de vingt ans (*gôgno* ou *gaondahy*) ou des hommes jeunes de vingt à vingt cinq ans (*manafo*) il devient un signe absolu lorsque ceux qui y sont forcés appartiennent à la catégorie *sahidy* des trente à quarante ans et, a fortiori, à celle des *sahidy lavatagnagna* des plus de quarante ans, une dénomination honorifique qui, bien significativement n'est pas utilisée à leur égard.

Le transport se fait sur Ampasina-Maningory et sur les villages voisins fréquemment sur ceux d'Ambatofôlaka, d'Andapa,¹⁶ de Rokonina et d'Andapateza. Les charges réparties et balancées sur des fléaux en moyenne de quarante kilogrammes peuvent atteindre soixante et même chez les "champions" soixante dix. Aussi extraordinaire que cela paraisse les trois cents tonnes de riz et les trente tonnes de girofles sont évacuées de cette façon le long des pistes qui franchissent les rivières sur des troncs d'arbres la plupart du temps pas même équarris. Au retour les porteurs rapportent des charges un peu moins lourde de quoi en revenant d'Ampasina-Maningory fournir les boutiques locales en produits de première nécessité pétrole, sucre, sel etc. Les porteurs font deux ou trois aller-retour dans la journée.¹⁷

"*mahazaka intelo isan'andro, izikoa reraka indroa*" : "ils peuvent faire trois parcours par jour, deux s'ils sont fatigués".

Le *battelage* ne se fait que dans le village et chaque village possède ses propres "batteleurs". Il est rare que les batteleurs d'un village fassent du transport pour le compte d'habitants d'autres villages. Quelques extraits :

"*Ny manao battelage eto fo.. menamenatra ny mandeha any amin'ny tanana hafa.. olo jiaby mahay fa mahantra loatra..*" : "ceux qui font le transport, ne le font qu'ici (au village).. ils ont un peu honte d'aller dans d'autres villages.. tout le monde va savoir qu'ils sont trop pauvres.."

Ces données permettent de discuter de la composition des groupements d'activité *ampehikely* dont il a été question dans le chapitre cinq.

LA COMPOSITION DES GROUPEMENTS D'ACTIVITE

La composition des groupements d'activité - *ampehikely* - dont il a été question dans le chapitre cinq et les choix individuels des ménages s'expliquent par la structure foncière, les statuts et les positions personnelles. Beaucoup plus que le sexe l'âge du responsable de case (*tompon-tragno*) commande l'accès aux terres. Cela explique que les membres de *fehitry tompon-tany*, simples ayants-droits sur les terres qu'ils hériteront plus tard de leurs parents peuvent se trouver dans une position précaire. Dans ce domaine la diversification des situations personnelles est maximale. Les données sont rassemblées dans la figure établie par maisonnée cette fois non pas en fonction des responsables de case, - le concept n'étant ici pas pertinent - mais des hommes qui, quelque soit le mode de mariage viri- ou uxori-local, sont les premiers participants aux *ampehikely*. Lors des travaux collectifs d'entretien du réseau d'irrigation leurs épouses et leurs filles s'occupent de la préparation des repas.¹⁸ Les hommes membres des différents *ampehikely* représentent leur famille de procréation mais également les personnes âgées qui dépendent d'eux. La composition des *ampehikely* de 1990-91 ressort de la figure :

Fig. 12.5 : La composition des *ampehikely* d'Amboditononana.

La figure vérifie que les participations individuelles aux *ampehikely* ne recoupent pas la résidence dans les différents espaces résidentiels (*tokotany*) relevant des différents *fehitry* et donne une première idée de la structure des groupements d'activité. Les parts de lion des *ampehikely tompon-tany* de Manahirana pour le *fehitry* Rafandrohòzana et de Todilahy pour le *fehitry* Zafin'i Sandry font éclater les espaces résidentiels imbriqués Maroantsaky (MTi2) et Maroandambagna (MD13). Le groupement d'activité de Manahirana absorbe également la plus grande partie de l'espace résidentiel Zafimihoatra qui, on le sait n'est pas constitué en *ampehikely*.

La dissociation des espaces résidentiels relevant des différents *fehitry* est confirmée par le tableau établi non pas en fonction de l'appartenance aux *fehitry* mais de la résidence sur les espaces résidentiels en relevant. Un relevé par *fehitry* donnerait des résultats légèrement différents mais en l'occurrence le critère pertinent est bien celui de co-résidence.

La ligne horizontale du sommet du tableau indique les groupements d'activité *ampehikely* désignés par les trois premières lettres du nom de leurs responsables (les *sefon'ampehikely* énumérés dans le tableau 4/1 du chapitre quatre) suivis pour plus de clarté de l'indication de leur *fehitry* d'appartenance ou, dans le cas du *fehitry* Marinkely des deux *ampehikely* qui y correspondent. Les lignes horizontales correspondent aux dix huit groupements résidentiels regroupés par *fehitry* avec en dernière position l'espace résidentiel du *fehitry* Zafimihoatra non constitué en *ampehikely*. (Je rappelle que les descendants de Tsianaloka domiciliés sur l'espace Marofotsy MF4 sont traités avec ce *fehitry*).

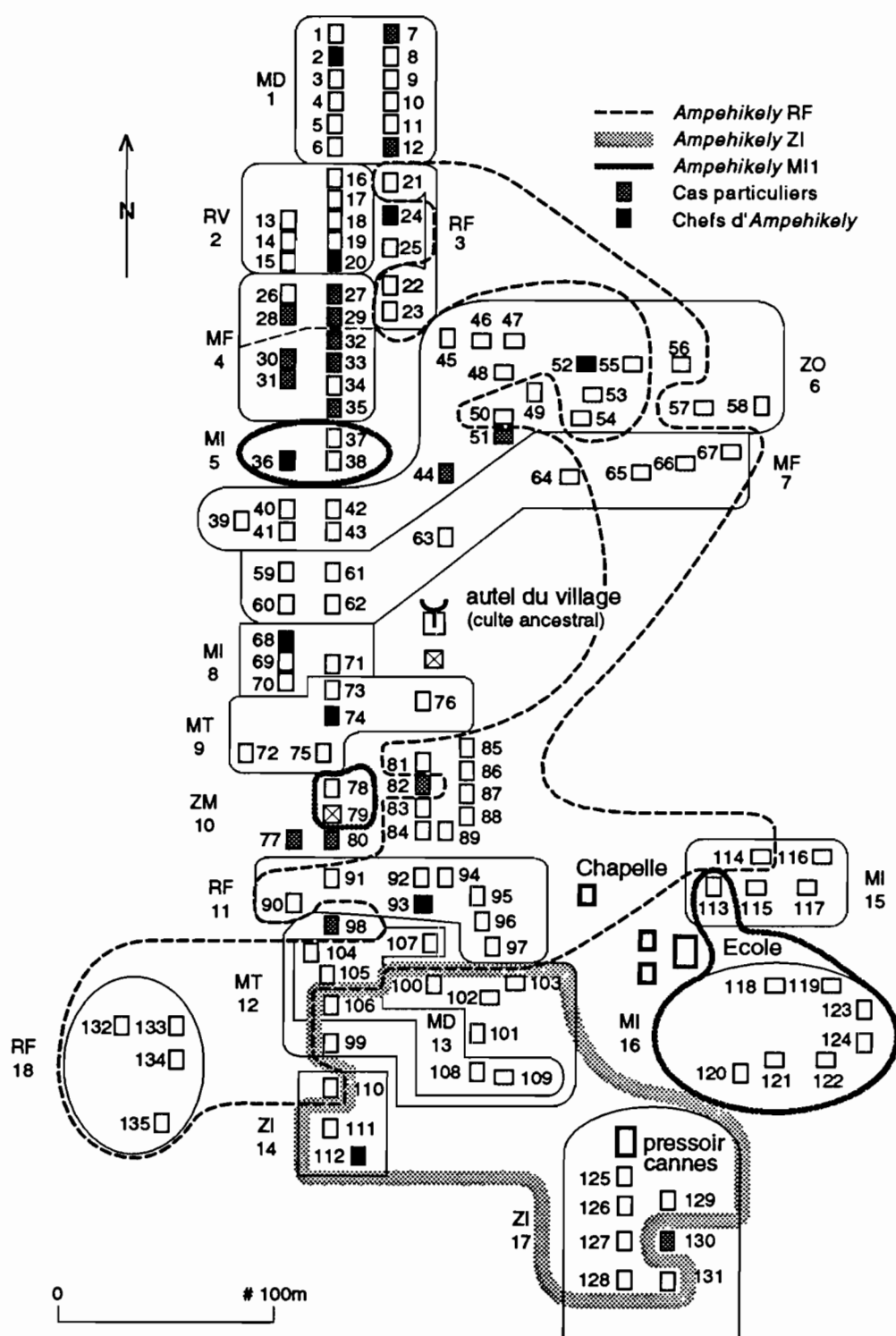


Fig. 12.5 : La composition des *ampehikely* d'Amboditononana.

	MD JER	RF MAN	MF VAM	RV BEZ	ZO IMB	MT TOT	ZI TOD	MI1 SOB	MI2 LEO	TOT
(1) MD	12	2	0	0	0	0	4	0	0	18
(2) RF	0	15	0	0	0	0	0	0	0	15
(3) MF	0	3	10	1	0	6	1	0	0	21
(4) RV	0	0	0	8	0	0	0	0	0	8
(5) ZO	0	4	0	0	15	0	1	0	0	20
(6) MT	0	0	0	0	0	6	5	0	0	11
(7) ZI	1	0	0	0	1	0	8	0	0	10
(8) MI1	0	0	0	0	0	0	0	10	0	10
(9) MI2	0	1	0	0	0	0	1	0	7	9
(10) ZM	1	8	1	0	0	0	1	2	0	13
TOTAUX:	13	34	11	9	16	12	21	12	7	135

Tableau 12.3 : La résidence sur les espaces *tokotany* relevant des différents *fehitry* et l'affiliation aux *ampehikely*.

La comparaison des chiffres gras de la diagonale avec les totaux horizontaux et verticaux fait apparaître la proportion dans lesquels les *ampehikely* recrutent à l'intérieur et à l'extérieur de leur *fehitry*. Une deuxième comparaison toujours en diagonale mais dans l'autre sens faisant correspondre les totaux de la dernière ligne horizontale avec ceux de la dernière colonne, fait ressortir l'effectif des *fehitry* et celui des *ampehikely* qui y correspondent (31/14 pour les Maroandambagna, 10/30 pour les Rafandrohôzana etc). Les deux premiers chiffres montrent que le *fehitry* Maroandambagna de Jérôme qui ne réunit que les occupants de 14 cases sur les 31 relevant de ce *fehitry* est largement déficitaire. A l'inverse et sans surprise les deux *fehitry tompon-tany* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry possédant plus de terres que tous les autres *fehitry* réunis (fig. 6/1) recrutent largement dans les autres *fehitry*. Les pertes du *fehitry* Marofotsy s'expliquent par la défection des descendants de Tsianaloka qui adhèrent à d'autres groupements en particulier à celui de Totolalahy du *fehitry* Maroantsaky. La figure et le tableau permettent de préciser ces données qui ont l'intérêt de mettre en évidence la variété et la complexité des situations.

LES AFFILIATIONS AUX GROUPEMENTS D'ACTIVITE

Je me limite aux exemples du maintien de la correspondance ancienne *fehitry*/résidence dans les *tokotany*/groupement d'activité *ampehikely*, en sens contraire aux choix divergents des membres des mêmes espaces résidentiels faisant éclater avec leur cohésion celle des *fehitry* auxquels ils correspondent, à la dominance des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry originaires et maîtres de la terre et du pays enfin du cas des Zafin'i Sado.

L'ancienne correspondance: *fehity*/résidence/groupements d'activité

Les deux espaces résidentiels Maroandambagna et - surtout - Ravahoaka reproduisent la correspondance idéale espace résidentiel *tokotany*, *fehity*, et groupement *ampehikely* de la figure 3.1, le *fehity* ou branche de *fehity* pour les Maroandambagna coïncidant de surcroît avec des groupes de co-héritiers et d'ayants-droits formant des unités *lôva raiky*, (ou anciens co-héritiers et ayants-droits ce qui, à la première génération après le partage, ne diminue pas la solidarité) sur un même patrimoine.

La cohésion de l'espace résidentiel MD1 suffit à intégrer les maîtres des cases 7 et 12, le premier par amitié avec Laibory qui occupe la case voisine [8] préfère s'affilier à l'*ampehikely* Maroandambagna plutôt qu'à celui Ravahoaka de ses germains qui vivent à ving ou trente mètres de chez lui. Le second divorcé d'avec Céline [6] est suffisamment intégré par leurs enfants¹⁹. Cette intégration se vérifie également vérifiée par les groupements Marinkely 1 et 2 qui dispersés du fait de leur nombre constituent également deux groupes d'héritiers ou d'anciens héritiers. Le cas Zafimihoatra est encore plus intéressant dans le sens où le *fehity* non constituée en *ampehikely* ne conserve sa spécificité que par les terres qu'il occupe au village et, (pour ceux de ses membres qui peuvent y prétendre) par les terres d'héritage qui avaient autrefois constitué le patrimoine de la *lonjo-be* ou ancêtre fondatrice Kiao (cf. chapitre six). Cette deuxième exigence exclut les cases Marofotsy de Mora II, de ses filles et des filles de son frère décédé [81, 84, 85 et 88].

Les choix divergents des résidents des espaces résidentiels

Les éclatements des espaces résidentiels Zafimihoatra (ZM10) et Marofotsy (MF4) tiennent à leur fragilité structurale²⁰ expliquée pour le premier par le fait qu'il n'est pas organisé en groupement d'activité ce qui force ses membres à se disperser dans d'autres *ampehikely*, et pour le second par la coexistence des membres du *fehity* Marofotsy et des descendants de Tsianaloka nonobstant le fait que la plupart de ces derniers s'y rattachent également. Un examen détaillé est instructif dans la mesure où il fait à nouveau ressortir la diversité de situations que l'on pourrait croire analogues.

En l'absence de groupement d'activité propre, les affiliations nécessaires aux différents *ampehikely* du village s'expliquent par des raisons très différentes. Belalahy [79] rejoint l'*ampehikely* Marinkely (1) de Soba, le frère de son épouse, dont outre sa fille [78] font également parti deux de ses fils et une nièce isolée domiciliés dans l'espace MF16 [121 et 120]. Les occupants Zafimihoatra des cases 80 et 82 également affiliés aux *fehity* Maroandambagna et Marofotsy rejoignent les groupements de Jérôme et de Vambaka. Dôdo [77] Zafin'i Sado par sa mère mais né d'un père Zafin'i Sandry préfère l'*ampehikely* de Todilahy relevant de ce *fehity*. A l'exception de deux maîtresses de case affiliées par leur père au *fehity* Rafandrohôzana [86 et 87], l'adhésion, à laquelle j'ai fait allusion, des autres occupants de l'espace résidentiel non partie prenante à l'héritage Zafimihoatra au groupement d'activité de Manahirana ne traduisent rien d'autre que la pauvreté forçant à la dépendance.

Toute différente, la situation des Marofotsy et descendants de Tsianaloka de l'espace MF4 ne tient pas au manque de terres très suffisantes mais à la fragilité structurale décrite qui, en l'absence d'une force d'attraction propre, ne s'oppose pas à la divergence des choix individuels. Sur les douze ménages, Vambaka n'en retient que quatre dans son groupement d'activité. Cinq ménages avec tous un membre descendant de Tsianaloka adhèrent au groupement de Totolahy du *fehity* Maroantsaky. Le ménage de la case 31 s'affilie au groupement d'Imbeloma du *fehity* Zafin'i Sado qui est le père

de l'épouse. Le rattachement un peu surprenant de la case 30 au groupement de Todilahy n'a pas d'autres raisons que l'amitié. Vambaka est plus heureux avec les Marofotsy de l'espace MF7 et, comme il a été dit récupère le maître de la case [82] de l'espace Zafimihoatra.

La dominance des *fehitry tompon-tany*

Le *fehitry* Zafimihoatra non constitué en groupement d'activité disparaissant à cet égard, il reste les deux *fehitry* Rafandrohòzana et Zafin'i Sandry. La figure montre le glissement déjà signalé des membres des espaces résidentiels imbriqués Maroantsaky et Maroandambagna (MT12 et MD13) le phénomène de glissement au profit des *ampehikely* (Rafandrohòzana) de Manahirana et (Zafin'i Sandry) de Todilahy. L'*ampehikely* Rafandrohòzana récupère la totalité du premier ainsi que la moitié est de l'espace résidentiel Zafimihoatra tandis qu'à l'exception des habitants de deux cases qui rejoignent Manahirana l'*ampehikely* Zafin'i Sandry récupère la presque totalité de ces espaces MT12 et MD13. Seul l'occupant de la case 98, un homme veuf qui possède suffisamment de terres est resté fidèle à l'*ampehikely* relevant du *fehitry* Maroantsaky dont il est membre. Les autres habitants des cases voisines n'ont pas autant d'aisance et les facilités de proximité et la recherche d'avantages personnels expliquent qu'ils rejoignent l'un ou l'autre des deux *ampehikely tompon-tany* assurés par ce choix de trouver aisément non pas des terres qui sont intégralement exploitées mais les salaires qui en permettent l'exploitation.

Les pertes Maroandambagna et, à un degré moindre, Maroantsaky au profit de l'*ampehikely* (Rafandrohòzana) de Manahirana s'expliquent encore par le poids du passé. Le phénomène de clientèle actuel trouve son origine dans les anciennes relations de dépendance créées dans le passé par les ascendants des Rafandrohòzana lorsqu'après la création d'Amboditononana ils recrutent comme salariés les ascendants des actuels Maroandambagna et Maroantsaky et leurs donnent quelques terres (chapitres trois et six et fig 6/2). Les terres suffisantes au départ le sont moins par la suite pour les Maroandambagna et pour deux des trois lignées Maroantsaky ce qui ne peut que perpétuer la dépendance. Bien dotés les Marinkely et les descendants de Tsianaloka ne sont pas dans le même cas. Le fait que les seconds se dispersent entre plusieurs groupements d'activité ne fait qu'exprimer le fait qu'en l'absence au village d'une entité Tsianaloka et d'une complète assimilation au *fehitry* Marofotsy les liens collectifs se dissolvent au profit des liens proches de parenté ou d'alliance. Les Marinkely nombreux dans le village n'ont pas ce problème et leur deux branches (figures 3/2 et 6/11) sont organisées en *ampehikely* sous les responsabilités de Soba [36] fils d'Indianambininy et de Léon Toto [68] fils de Toto I ou Totomanankatafa (mêmes figures) constituent des unités d'héritage, la dispersion ne s'expliquant que par l'exéguité des espaces résidentiels originels M15 et M18. Je l'ai signalé l'existence de terres suffisantes Marinkely et, pour les enfants de Belalahy, à la fois Zafimihoatra et Marinkely explique avec l'auto-recrutement des groupements Marinkely1 et 2 et la tendance quasiment autarcique des deux branches du *fehitry* avec le maintien de l'ancien pattern d'équivalence de la figure 3.1.

Les Zafin'i Sado

La stabilité apparente des effectifs Zafin'i Sado est, à l'instar de celle des Maroantsaky, un trompe l'oeil qui dissimule des mouvements en sens contraire, les pertes subies étant plus ou moins compensées par les gains sur d'autres *fehitry*. L'exemple de l'espace résidentiel et du *fehitry* Zafin'i Sado établit que la résidence sur un *tokotany* n'emporte en ce domaine aucune sorte d'obligation. Le vieil homme et sa fille du *fehitry* Maroandambagna [49 et 51] et Félicien [56] pourtant fils de du chef de l'*ampehikely* Maroantsaky, rejoignent l'*ampehikely* Rafandrohòzana de Manahirana. Tsavoka [44]

Zafin'i Sado par sa mère et Zafin'i Sandry par son père Zafizanaka, préfère s'affilier à l'*ampehikely* Zafin'i Sandry plus prestigieux et plus riche demi-frère paternel Todilahy. Pour des raisons compréhensibles la réciprocité n'est pas vraie et Tombo un Zafin'i Sado qui réside uxori-localement dans le hameau de Zafizanaka (ZI17) chez son épouse Soazafy II [130] dont j'ai parlé n'a pas d'autres choix que de s'affilier à l'*ampehikely* (Zafin'i Sado) d'Imbeloma son frère aîné.

LES MOTIVATIONS INDIVIDUELLES

La force des phénomènes de clientèle qui provoque et fait ressortir la fragilité de certains espaces résidentiels confirme que les affiliations aux groupements d'activité *ampehikely* découlent des positions occupées dans le champ de l'ancestralité, positions qui commandent la capitalisation ou la non capitalisation des atouts dont l'accumulation est constitutive des identités. Les capitaux sociaux, culturels, économiques et symboliques pour utiliser les termes de Bourdieu indissociables les uns et les autres dans la mesure où ils se commandent réciproquement découlent de la qualité de *tompon-tany* qui seule garantit une position conséquente à l'intérieur du champ de l'ancestralité qui, à Madagascar est (toujours pour utiliser les expressions de Bourdieu) un méta-champ largement symbolique dont la compréhensivité²¹ ne se laisse pas réduire à l'une de ses manifestations particulières qu'il s'agisse de descendance, de résidence ou de propriété patrimoniale. Les choix individuels dépendent directement de l'autonomie de ceux qui est procédent c'est à dire de l'existence d'un patrimoine foncier qui, s'il est suffisant, assure la cohésion de l'espace et de l'unité résidentiels où, à l'inverse en consacre la quasi inexistence. L'exemple des deux espaces MT12 et MD 14 est significatif. Il ne s'agit plus d'une fragilité structurale comparable à celle des espaces MF4 et ZM10 mais simplement de l'absence d'un patrimoine foncier susceptible de constituer une force d'attraction suffisamment forte.

Les parents et alliés les plus proches sont les parents co-résidents normalement supposés coopérer dans toutes les activités de la vie de tous les jours, ceci d'autant que co-héritiers ou d'ayants droits sur les mêmes fraction de patrimoine ancestral correspondent à des unités d'héritages (*lôva raiky*), ils forment le noyau d'aggrégation des espaces résidentiels qui y correspondent. Même partagées les terres formant les unités d'héritage maintiennent l'unité des enfants voire des petits-enfants des anciens co-héritiers. Normalement et où qu'ils résident dans le village, les hommes qui en sont originaires (*tompon-tanàgna*) sont ordinairement affiliés à l'*ampehikely* dépendant de leur *fehivry* d'origine. Très souvent lorsque ce n'est pas le cas, il y a problème. La situation est beaucoup moins prévisible s'il s'agit d'hommes originaires (*olo avak'eto*) élevés dans un autre village ou d'hommes originaires d'autres villages mariés uxori-localement. Les exceptions montrent à l'évidence l'importance des rapports personnels qui, plus que les inévitables avatars des relations interpersonnelles reflètent la réalité des antagonismes latents. J'en donne deux exemples celui des demi-germains qui, par l'un de leurs parents sont de statut différent. Celui des beaux-pères et de leurs gendres uxori-locaux.

Pour les premiers il s'agit d'un domaine délicat dont il a été question à propos des doubles statuts à l'intérieur des *fehivry* et des inhumations dans le tombeau de l'un ou l'autre parent. Les chapitres précédents en ont offert plusieurs exemples dont ceux de Dôdo et de Tsavoka dont je viens de reparler qui, en ayant la possibilité²² préfèrent choisir le *fehivry* Zafin'i Sandry de leur père que celui Zafin'i Sado de leur mère, tous deux bien conscients du gain symbolique que cela comporte. Tous deux ont accès aux deux héritages ce qui, n'est pas le cas de Tombo [130] du hameau de Zafizanaka (ZI17) qui n'est que Zafin'i Sado et qui compense son statut uxori-local chez les Zafin'i Sandry en revenant vers ses frères.

Les relations beaux pères/gendres les premiers donneurs, les seconds preneurs de femmes ne sont jamais faciles comme en témoignent dans toutes les régions de Madagascar des dizaines de proverbes. Aussi longtemps que le beau père et le gendre vivent chez eux, il n'y a pas de difficulté, en revanche il en est tout autrement pour les gendres qui ayant "suivi" leurs épouses vivent chez leur beau père et les frères de leurs femmes, ces derniers tout à fait capables comme les frères mahafaly de l'appendice I de se targuer de pouvoir commander à leurs soeurs de quitter leur maris, si ceux-ci leurs déplaisent. Pour revenir en pays betsimisaraka les beaux pères trouvent naturel que leurs gendres se fatiguent (s'exténuent de l'avis de ces derniers) à "ameubler - pour eux - les terres de leurs champs et/ou de leurs rizières" (*mandeny tany* ou *mandeny horaka*). Dans ce contexte on comprend que les gendres uxori-locaux ne peuvent guère sauvegarder - avec leur dignité - leur autonomie en travaillant au maximum pour eux mêmes ou pour autrui et, pour ce faire, à chercher du travail dans le village ou à l'extérieur du village pendant les périodes de soudure qui leur permet par exemple d'acquérir des zébus,²³ ou, ce qui est symboliquement plus significatif en choisissant délibérément de s'affilier à un autre groupement d'activité qu'à celui de leur beau père. Refusant en d'autres termes que celui-ci déjà donneur de femme soit de surcroît donneur de terres - ce qu'il est inévitablement lorsque le gendre uxori-local vient d'un autre village, ou, pire, appartient à une autre ethnie. Dans ces domaines une étude dyadique serait nécessaire portant sur les relations entre les demi-germaines résidents membres de *fehity* différents avec leurs alliés beaux pères (*rafoza*) et beaux frères (*valilahy*) originaires ou non du village. Il reste la question des femmes. Les *ampehikely* étant des groupements d'activité l'affiliation des hommes est plus importante que celle des femmes et dans tous les cas de résidence uxori-locales si c'est le nom des femmes (*tompon-tragno*) sont mis en avant, les membres qui comptent des *ampehikely* auxquels elles s'affilient sont leurs maris. Cela explique que les femmes plus versatiles que les hommes se rattachent suivant les cas aux *ampehikely* auxquels participent leurs maris, leurs pères, frères ou fils. Cela est particulièrement vrai des femmes âgées et isolées qui ne comptant guère sont automatiquement affiliées aux *ampehikely* des personnes parentes ou alliées qui consentent à s'occuper d'elles.

Pour résumer une comparaison attentive de la première figure du chapitre avec celle-ci fait ressortir qu'aux exceptions Maroandambagna et Ravahoaka citées qui tiennent également à des raisons particulières l'ancienne coïncidence entre les *ampehikely*, les sites résidentiels *tokotany* et les *fehity* se perd et que de plus en plus les *ampehikely* deviennent des groupements d'activités collectives avec des adhésions individuelles davantage motivées par des intérêts personnels que par la conscience d'appartenir à tel ou tel *fehity*. Les choix, s'il est possible de parler ainsi, reflètent les inégalités sociales et économiques évoquées dans les chapitres précédents qui découlent elles mêmes directement de la distinction entre habitants *tompon-tany* descendants des anciens occupants du pays et les autres descendants de leurs anciens dépendants ou nouveaux venus qui ne peuvent pas prétendre à la même qualité ou tout au moins qui ne peuvent pas y prétendre de la même façon (cf. fig. 3.3 et tableau 3.1 de classement des *fehity*). Ces inégalités ne peuvent s'exprimer que par les phénomènes de dépendance et/ou de clientèle explicités par la composition des groupements d'activité. La force attractive qu'exerce les deux *ampehikely* de Manahirana et de Todilahy auprès des membres de leurs *fehity* qu'ils récupèrent intégralement confirmerait, si besoin était, qu'au delà des intérêts et avantages matériels que présentent ces affiliations, l'évidente fierté d'appartenance à des *fehity tompon-tany* témoigne de l'attachement aux valeurs symboliques. Cependant, dans le même temps les tendances qui favorisent l'émergence des familles conjugales, détachent les affiliations individuelles aux différents *ampehikely* aussi bien de l'appartenance aux *fehity* que de la résidence sur les sites qui en relèvent *tokotany*. Les personnes jeunes ou moins jeunes dont les parents sont vivants et qui, simples

ayants-droits sur les propriétés ancestrales et qui n'ont accès qu'aux terres que ces derniers ont bien voulu mettre à leur disposition, trouvent naturel de rechercher les possibilités de travail et les affiliations les plus favorables, ce qui au niveau de la région favorise également les changements temporaires ou prolongés de résidence. A ce propos les relations entre les enfants de soeurs - *sidy* - (*lahy* ou *vavy* suivant leur sexe) et leurs oncles maternels (*zama*) et leurs épouses (*zena*) sont souvent meilleures que les relations entre les fils, leurs demi-frères et leurs pères et expliquent souvent les affiliations aux groupements d'activité. L'amusante phrase stéréotypée betsimisaraka exprime tout à fait cette situation.

"*anao tsy an-drano zamanao*" : ("où te crois-tu donc !) tu n'es pas chez (dans la maison) de ton oncle maternel".

Il s'agit bien d'un constante dans tout Madagascar. Ainsi un échange verbal relevé à Ampahihy :

"*Izaho tsy renelahinao hanome aombe anao*" : "Je ne suis pas ton oncle maternel qui va te donner des zébus (ici accepter tes volontés)" et la réponse : "*Izaho tsy zana-drahavavinao²⁴ hanompo anao*".

LA STRUCTURE DE PRECEDENCE D'AMBODITONONANA²⁵

Partout à Madagascar l'accès au champ de l'ancestralité assure à ceux qui y sont admis le statut et la position privilégiés de citoyens à part entière que, (en l'état actuel des choses) n'atteindront jamais ceux qui ne peuvent y prétendre. Nous l'avons vu seule la coïncidence du double critère de filiation et de résidence peut assurer avec la qualité de *tompon-tany* ce statut et cette position de premier rang.²⁶ La même double détermination joue en matière de mariage et de résidence post-maritale et exige de surcroît que le *tompon-tany* masculin reçoive chez lui son épouse et de la "suive" pas chez elle. Si il est admis que, pour des raisons de commodité (tout simplement de site disponible) l'homme puisse résider sur l'espace résidentiel (*tokotany*) de son épouse, il n'est pas admis qu'il "sorte" pas de son village pour la suivre chez elle. La résidence sur le *tokotany* de l'épouse n'est pas une alternative avantageuse et, dans une conception qui demeure patrilinéaire, l'homme n'est "maître chez lui" (*tompon tragno*) qu'à la condition de demeurer sur son *tokotany*. Le chapitre précédent a montré que d'autres facteurs, d'abord celui de richesse entre en compte et, qu'avec l'évolution actuelle la péjoration des résidences post-maritales uxori-locales cesse de jouer dès lors que l'homme est par ses propriétés ou ses ressources un "homme de poids": un *olo-maventy*, dans le parler du Maningory. L'ancestralité commande les rapports aux ancêtres considérés dans leur double capacité d'ancêtres progéniteurs auxquels on rend un culte et d'ancêtres fondateurs à l'origine des droits, notamment du droit de Cité et des droits fonciers. Dans leur première capacité ils impriment par les rites qui président à la naissance, la précédent et la suivent leur personnalité à leurs descendants résidant là où ils ont eux mêmes vécu et vivant des terres qu'ils ont les premiers "ouvertes" à l'agriculture. Les mêmes données valent dans la région antandroy d'Analamahery où les patrimoines consistent non pas en terres mais en troupeaux avec cette différence que le principe de filiation (d'agnation) agissant seul exerce moins de contraintes sur les structures sociales qu'en Imerina ou en pays betsimisaraka où il se combine avec la détermination foncière de la localité.

L'approche de Bourdieu et ses concepts de champs, de capital social, culturel, symbolique, (ce dernier je le répète plus important à Madagascar que le capital économique qui en découle), renvoient à nouveau aux qualités de *tompon-tany* ou de non *tompon-tany* qui commandent largement l'accès aux terres commandent également les différences économiques. J'ai employé le terme de qualité, plutôt que

celui de statut. Être *tompon-tany* dans les conceptions malgaches c'est d'abord occuper une position clé dans le champ de l'ancestralité qui, pour tout un ensemble de raisons, suffit à établir une précedence incontestée sur ceux qui, parce qu'ils n'y ont pas accès de la même façon ou, pour les moins avantagés n'en font pas partie, ne peuvent qu'être que placés dans une position de dépendance, ne serait-ce que sur le plan rituel à l'égard des ancêtres locaux qui ne sont pas les leurs. Si la qualité de *tompon-tany* s'acquiert par la filiation et la résidence, ce qui exclue définitivement ceux qui ne peuvent pas réunir ces deux attributs, cela n'est pas encore suffisant. Compte tenu de l'importance de l'enjeu que constitue l'accès au champ de l'ancestralité, certains des descendants des ancêtres locaux qui sont nés ailleurs et dont les parents ont été trop longtemps absents, n'y sont pas ré-admis automatiquement et, comme l'on dirait en Imerina parce qu'ils ont négligé trop longtemps de "vivifier leur ancestralité" doivent par leur présence et leurs actes regagner leur droit de Cité. Les exemples des personnes qui, au moment des enquêtes n'occupaient pas une position avantageuse, ont montré que cela n'allait pas de soi ou, tout au moins, n'était pas immédiat.²⁷ A nouveau il faut comprendre que l'admission au champ de l'ancestralité est un privilège que - lorsque le *fehitry* est prestigieux et puissant - il faut payer. La figure présente l'ébauche de ce que l'on pourrait appeler la structure de précédence d'Amboditonona qui, en vérifiant la conception censitaire de l'identité sur laquelle elle est fondée coïncide en gros avec la structure d'autorité. La figure très simplifiée additionne les différents atouts ou capitaux des hommes chefs de ménage d'Amboditononana qu'ils soient ou non responsables de case (*tompon-tragno*). Le degré d'importance d'une personne est fonction des atouts ou capitaux qu'elle totalise. Je ne tiens compte que des "capitaux" que représentent :

- les fonctions religieuses traditionnelles de prêtre ancestral et de gardien de tombeau,
- les fonctions sociales et organisationnelles dans le village : chef d'*ampehikely*, responsable de barrage,
- la possession de terres en quantité suffisante permettant d'en prêter, d'en donner en métayage ou d'en louer.

La comptabilisation de ces atouts ou "capitaux" de 1 à 3 comme autant de coefficients²⁸ de donner une idée de la structure de précédence du village. La possession de l'un des trois atouts est figurée en gris clair, celle de deux atouts en gris foncé, celle de trois atouts ou plus en noir.

Fig. 12.5 : La capitalisation des "atouts".

Les symboles renvoient sans surprise à la qualité de *tompon-tany* dans le sens de maître des terres et du pays ou, pour les chefs de ménage non *tompon-tany* dans ce sens à une association ancienne étroite avec ces derniers. Ce qui dans l'un et l'autre cas, tout en maintenant une hiérarchie structurale assure une position dans le champ de l'ancestralité qui avec l'accès aux positions religieuses de prêtre ancestral ou de gardien de tombeau (cf. chapitre quatre et tableau 4.1), ouvre l'accès aux terres et, par là à la fois l'aisance matérielle et le contrôle social sur ceux qui sans terres ou sans terres suffisantes dépendent de soi. Suivent les fonctions sociales d'organisation aussi bien à l'intérieur du village avec les fonctions de chef d'*ampehikely* (*sefon'ampehikely*) ou celles plus techniques de responsable de barrage (*sefon'barrage*) et les fonctions proprement administratives de Délégué de la région (*Firaisana*) et de *Présidà* de la commune rurale (*Fokontany*) assurés par Zafizanaka

et Manahirana placés en quelque sorte hors concours dans cette compétition et que, sans aucun doute, leurs fils Todilahy et Philémon remplaceront. Zafizanaka et Manahirana sont suivis à un degré moindre par Belalahy [79] et par Soba [36] qui comme eux, comme les enfants de Belalahy et comme Todilahy articulent les valeurs traditionnelles de l'ancestralité avec les convictions chrétiennes - catholiques - en l'occurrence dont le catéchiste au village est Mano [37] frère de Soba. Sans renier aucunement la société ancestrale traditionnelle le mariage civil et religieux est senti et regardé comme une ouverture à la modernité. La place qu'il accorde aux familles conjugales à l'intérieur des groupes de co-héritiers, des espaces résidentiels et des *fehivry*, différencie les chrétiens de ceux qui ne le sont pas.²⁹ Dans une société largement illettrée (en dépit de la présence d'une école), l'instruction est prise en considération ce qui, en dépit de son âge, permet déjà à Philémon d'avoir de l'influence non seulement dans le village mais dans la région.³⁰ Je ne tiens pas compte d'autres facteurs susceptibles d'être pris en considération.³¹

La première remarque est que cette dernière figure très simplifiée (elle pourrait être beaucoup plus complexe) n'est pas la simple addition des figures précédentes (12.1, 12.2, et 12.3) pour la raison simple que, suivant les positions individuelles occupées dans le champ de l'ancestralité, les données en apparence analogues n'ont pas la même signification. La capitalisation des atouts symboliques et matériels marque la qualité d'*olo-maventy* ou de "personne d'importance". Le qualifiant de *maventy* qui évoque l'idée de corpulence et de poids est significative et prend tout son sens par rapport à celui de *mahantra*, des "pauvres" qui font honte (*mahamenatra*) et qui, d'une manière ou d'une autre, méritent leur sort. Dans le village, faute de posséder des propriétés, les pauvres sont regardés comme aussi "légers que l'herbe" (*maivana toy ny ahitra*).. J'ai marqué d'une diagonale les cases occupées par des personnes jugées "pauvres" dont l'une [113] responsable de barrage est estimée pour sa compétence. Les noms de la plus grande partie des personnes d'importance se retrouvent dans les Comités ad-hoc organisés sur instructions administratives dans tous les villages.

Dans une société où les plus âgés sont supérieurs aux plus jeunes et les hommes sont supérieurs aux femmes, les âges et les sexes doivent être pris en considération comme d'ailleurs la notion de majorité qui n'a rien à voir avec les âges relatifs. Le rôle des femmes tout à fait effacé en Androy reste très discret à Amboditononana où il n'existe pas d'associations féminines comparables à celles existant dans le sud-est en pays Antemoro et Tanala.³² Bien que l'épouse de Zafizanaka soit prêtre ancestral du *fehivry* Maroantsaky, les femmes n'interviennent guère que dans la vie du village ailleurs que dans l'"Association de Santé" (*Fikambanana Fahasalama*) qui, en l'absence de moyens et de toute aide extérieure (hormis celle de la Mission catholique) ne fonctionnait guère en 190-91.³³ Les différences de capitalisation à l'intérieur des espaces résidentiels *tokotany* reflète les âges relatifs des co-résidents et le fait que les atouts symboliques ou matériels sont dans les mains des personnes les plus âgées qui seules sont co-héritières sur les terres auxquelles elles ont accès. En dehors de l'extrême sud antandroy et mahafaly où la coutume du *miavake* qui reconnaît la majorité des fils aînés en leur transférant lors de leur premier mariage une fraction du troupeau familial, partout ailleurs, aussi longtemps que leurs parents sont encore vivants, leurs enfants et petits-enfants ne sont que des ayants-droits attendant d'accéder à leur tour à leur succession. Dans l'attente il est difficile qu'elles soient considérées comme des personnes d'importance.³⁴ Leurs parents morts ils faut encore pour qu'elles le deviennent qu'ils soient parents d'enfants, suivant les régions obligatoirement de fils (sud et extrême-sud), de préférence de fils (ouest, centre nord et sud-est) ou indifféremment de fils et/ou de filles (hautes terres et nord de l'île. Sans descendance ils ne sont suivant l'expression betsimisaraka que des "arbres déracinés" qui n'ont contribué en rien à assurer la continuité de leur groupement d'ancestralité *fehivry*, *famosora* ou autre, ou encore sur les hautes terres merina et

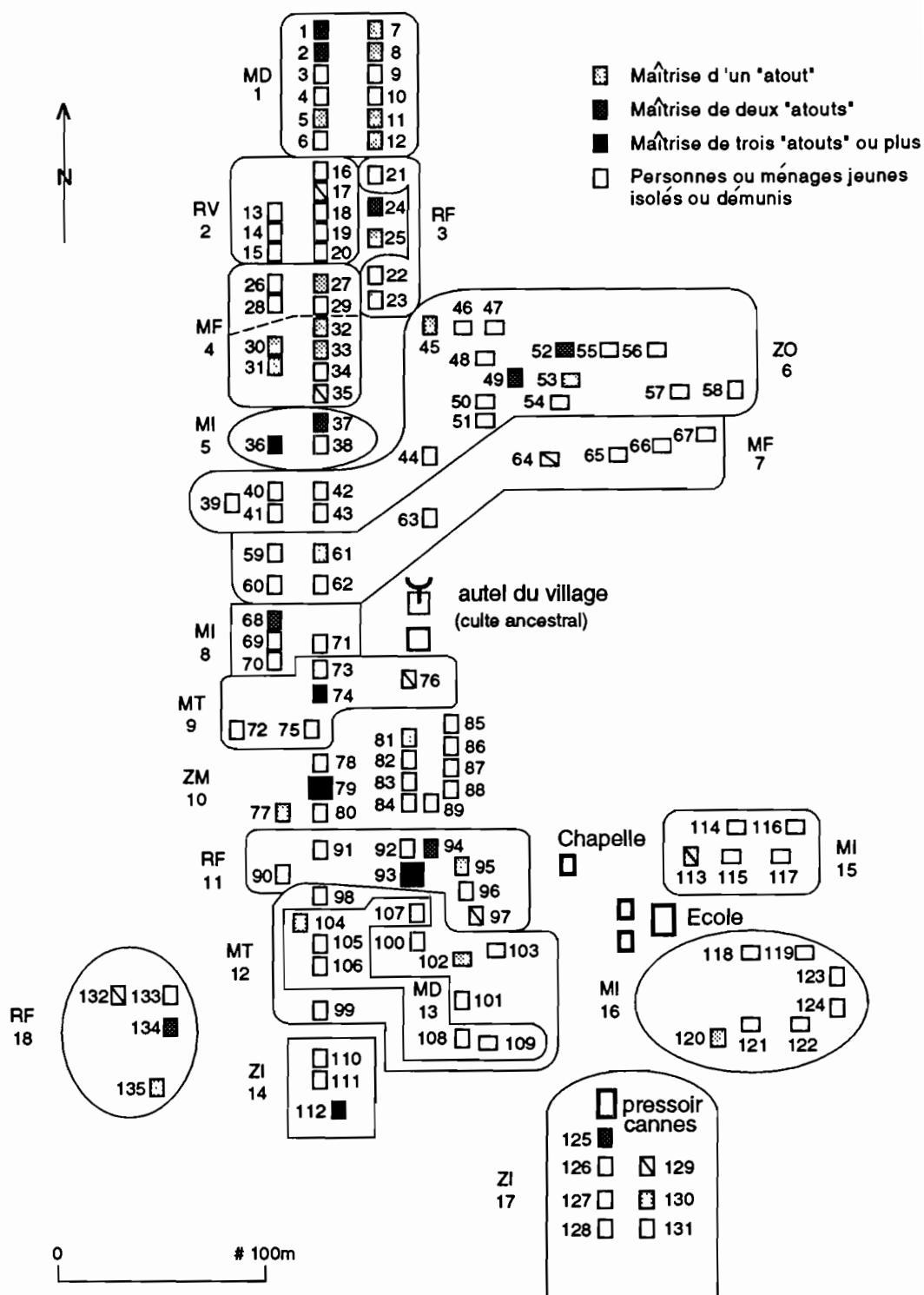


Fig. 12.6 : La capitalisation des "atouts"

betsileo de leur *anaran-dravy*, qu'ils n'ont pas été à même de "vivivier" (*mamelo maso ny anaran-dravy*).

NOTES

- ¹ Qu'ils les aient reçues en don ou qu'ils aient obtenu l'autorisation de les défricher.
- ² Je me propose dans ce chapitre totaliser les données des chapitres précédents sur la société betsimisaraka du Bas-Maningory et utiliser les concepts de "champs", de "positions à l'intérieur du champ" et de "capital" de Pierre Bourdieu qu'il s'agisse de capital culturel, social, matériel ou symbolique.
- ³ D'où les qualifications de "société de la mort" ou autres.
- ⁴ Les ménages des cases 4; 22; 24, 27, 32, 33, 35; 36, 37, 38; 48, 49, 54, 55, 56, 58; 60, 67; 72, 74; 79; 91, 93; 112; 113, 114; 118, 119, 123; 125 possèdent de un à trois zébus. Parmi eux de nombreux maris uxori-locaux.
- ⁵ Ces razzias conduites par des bandits professionnels bénéficiant parfois de solides protections fréquentes dans les sud-et moyen-ouest dans la décennie des années 80, sont restées rares dans l'extrême sud.
- ⁶ Je signale en passant que le terme *harena* pour richesses (cf. les ZafiSoahariagna et le rituel du *rasa hariagna* betsimisaraka est construit sur la racine *hary* : élevage sous entendu de zébus. Mais également cette racine à le sens de créer (des richesses ?) ce qui est le cas en pays betsimisaraka des terres *hary* défrichées ou acquises d'une manière ou d'une autre y compris par donation, opposées aux terres d'héritages (*lôva*). Ailleurs dans l'ouest la même opposition se fait entre toujours les terres *lova* ou *lôva* d'héritage et les terres *filà* acquises individuellement.
- ⁷ En résumé combinaisons *lôva* + don pour les cases 76, 78 et 130; *hary* + don pour les cases 51, 112 et 135; *lôva* + *hary* + don pour la seule case 81.
- ⁸ Ce sont le cas de Ramila du *fehity* Rafandrohôzana résidant pourtant uxori-localement chez son épouse (RF11, [97]) et de Tsimitavy (ZI17 [129]) déjà discutés.
- ⁹ Dont j'ai souvent parlé et aussi d'autres cas discutés dans les chapitres précédents.
- ¹⁰ C'est le cas des cases n°4, 5, 6; 14; 18; 22; 24, 27, 32, 33; 48, 49, 53, 55, 56, 58; 60, 64, 67; 72, 74; 77, 79; 91, 92, 93, 94; 105, 106; 101, 102; 112; 118, 119, 120, 121, 122; 12125, 126, 127; 134, 135.
- ¹¹ Les cases 44 et 134 la seconde étant celle de Zava le prêtre ancestral Rafandrohôzana.
- ¹² Je n'ai pas compte les huit personnes seules ou âgées qui ne travaillent pas elles mêmes soit 135 - 8 = 127.
- ¹³ Suivant les plantations les productions de girofles qui semblent obéir à un cycle de plusieurs années sont très variables d'une année à l'autre.
- ¹⁴ Selon les termes d'un interlocuteur : "*Rehefa tonga eo ambodi-tanety kintana Zanaka Rahorogno dia matoy ny vary taogno*".
- ¹⁵ Je renvoie à l'exemple de Todilahy du chapitre quatre.
- ¹⁶ Ambatofôlaka et Andapa sont officiellement dénommés Ambodimanga II et Tanambao II
- ¹⁷ Les rémunérations sont dérisoires 30 francs le kilo sur Ampasina-Maningory distant de cinq à six kilomètres, 50 francs - quelques centimes - sur les villages plus lointains - une dizaine de kilomètres - d'Andapateza ou de Rokonina, soit quelques centimes par kilo.
- ¹⁸ S'agissant d'activités ordinaires la division sexuelle des tâches n'est pas modifiée (contrairement aux rassemblements à l'occasion des rituels où ce sont les hommes qui s'occupent de préparer la nourriture.
- ¹⁹ A cette occasion il m'avait été affirmé que les enfants sont beaucoup plus importants que le mariage et que si la relation conjugale est facilement détruite, celle créée par la paternité et la maternité ne l'est jamais.
- ²⁰ Décrite dans le chapitre cinq
- ²¹ J'utilise ce terme dans son sens franglais pour marquer à la fois le caractère exhaustif et englobant de l'ancestralité qui contient et mesure sur ces standards toute la conception malgache de la parenté et de la sociabilité.
- ²² Pour les personnes nés de parents l'un et l'autre originaire du village, ou si l'on veut les *fehity* étant exogames d'unions endogames de village.
- ²³ Cf. note 3.
- ²⁴ Je rappelle qu'en pays mahafaly comme en Androy les frères et les soeurs sont des *rahalahy* et des *rahavavy* quelque soit le sexe du locuteur.
- ²⁵ J'emprunte le concept de précédence à James J. Fox dont la conception développée à partir de l'étude des sociétés de l'Indonésie orientale proche de celle de L. Dumont et beaucoup plus souple

montrant de quelle manière les statuts fondés - je reviens à P. Bourdieu- sur la capitalisation d'atouts ou capitaux symboliques, culturels, matériels etc. peuvent varier dans les différents contextes et en conséquence jamais définitivement établis sont constamment négociés.

26 Nous retrouvons à nouveau les notions de *jus sanguinis* et de *jus loci*.

27 Je renvoie aux exemples de Tsimitavy [129] et de Ramila [97] des *fehivry* Zafin'i Sandry et Rafandrohòzana

28 Un premier "point" pour la qualité de *tompon-tany* libre d'origine c'est à dire de filiation (double ou simple) de bon aloi, un second pour l'exercice de fonctions religieuses traditionnelles, un troisième pour la possession de terres suffisantes enfin, pour terminer, un quatrième pour la participation à la modernité (exercice de fonctions organisationnelles du type de chef d'*ampehikely*, conversion à la religion chrétienne avec les activités communautaires coopératives ou autres que cela comporte, acquisition d'un minimum d'instruction etc.)

29 Les cases chrétiennes sont recensées dans la note 41 du chapitre onze.

Les espaces résidentiels Marinkely et Zafin'i Sandry sont regardés comme des espaces chrétiens.

30 Philémon très agissant dans le domaine des sports préside également l'équipe de football du village et des villages voisins dont les membres commencent à s'intéresser au développement de coopératives de jeunes. Philémon sert de secrétaire à son père pour toutes les affaires intéressant le village et le *Fokontany*.

31 Je répète que cette étude n'était pas de mon propos et qu'il ne s'agit ici que d'une ébauche indicative de ce qu'elle pourrait être.

32 Décrite pour les Antemoro par le R.P. Dubois (1978:83-87) et, pour les Tanala de l'Ikongo et d'Ifanadiana, par Beaujard (1983: tableau p.383, 386-387) et Bodo Ravololomanga (1992:32) lesquels parlent des chefs des femmes (*Andriambavilagnitra*) qui avec leurs conseillères (*Rafotsy*) interviennent auprès du *mpanjaka* pour lui faire part des décisions prises lors des assemblées (lit. discours) de femmes (*kabarom-biavy*).

33 Cette association présidée par Belalahy est censée en relation avec la Croix Rouge de veiller aux distributions de nivaquine, aux vaccinations, et à la propreté du village et, spécifiquement, des latrines, du balayage des ordures etc. En principe les contrevenants devraient payer des amendes (*sazy*) perçues au bénéfice de la Commune Rurale mais cette disposition restait lettre morte dans la période des enquêtes. Parmi les autres associations figurent celle chargée des relations avec l'Administration (*Fanjakana*) que président Mahanirana et Zafizanaka avec Philémon comme secrétaire et celle de l'éducation avec pour président Todilahy. Suivent des conseils ou commissions (*Voamiera*) Celui de la sécurité (lit. la tranquillité) présidée par Marolahy du *fehivry* Rafandrohòzana qui intervient également dans les affaires sexuelles lorsqu'elles causent du désordre (*tabataba*); celui de l'économie (*toe-karena*) qui chargé notamment de l'entretien des trois barrages du terroir et des prises des réseaux d'irrigation ainsi que des déprédations causées par les zébus est sans doute le seul à se réunir régulièrement.

34 Suivant les régions des *ray aman-dreny*, *olo-maventy*, *olo-be*, *lahim-bahona* ou autres; voire des personnes tout court, dans de nombreuses régions de Madagascar on s'adresse aux femmes stériles comme si elles étaient des petites filles.

CONCLUSION

LA SOCIABILITE DE LA PARENTE, DE LA RESIDENCE ET DE L'ALLIANCE

"Inonareo ? - "Andrianamboniolona..": "Qu'est ce que vous êtes ?"- "(membres du sous-ordre *andriana*) Andrianamboniolona..".

"Avy aiza ?" - "Ambohitromby, R sy R ny razambenay..": "D'où venez vous ?" - "d'Ambohitromby, nos grands ancêtres sont R et R."

(Romuald Rakotoniaina)¹

"Kabarinareo ?".. - "tsy hangaho ambeom-bary, tsy hangaho ambeon-tsakotsako na ambeom-pary ...fa izahay izao dia ambeon'olona no angatahinay aminareo ! Ka omeo mpitarimby mba hitarimby ny antilahy sy ny antibavy ary ny fianakaviana rehetra, sady hitondra vavohitra sy ny tokotany": "Qu'avez vous à dire ? (Quelle est la raison de votre venue ?)" - (nous sommes venus) non pas pour demander des semences de riz ou de maïs ou des boutures de canne à sucre.. mais ce sont des semences d'êtres humains que nous vous demandons ! Donnez nous une soignante pour soigner nos vieux et les vieilles et toute la famille, qui en plus nous apporte la garantie de la continuité de la terre ancestrale et de l'unité résidentielle"

(Demande de mariage tsimihety, in Tongasolo et R.P. Marent: 26)

La nature des sociétés étudiées m'a obligé à des approches différentes. La société tandroy qui, d'un côté s'ouvre par les migrations sur d'autres régions de Madagascar, reste - à un degré surprenant - "encapsulée" dans sa culture. De retour chez lui l'émigré convertit ses disponibilités en zébus et "gère" ses relations sociales "coutumièrement" au travers de ce médium. Cette adhérence aux catégories culturelles justifie une approche et un traitement structural à la manière hollandaise ou française. En revanche, les communautés betsimisaraka qui, par les difficultés de la communication sont, dans un sens plus isolées que les communautés tandroy, sont dans le même temps beaucoup plus ouvertes à la modernité et leurs relations sociales dans le même temps qu'elles sont encore régies par les catégories culturelles traditionnelles passent de plus en plus par le médium argent. Pour cette société comme pour la société merina l'approche la plus appropriée m'a paru être celle de l'anthropologie sociale britannique qui, comprenant les structures sociales à la manière de Leach - "comme le produit statistique des choix individuels plutôt que comme la réflexion de normes"² privilégie l'étude des interactions saisies dans les situations et contextes "typiques" dans lesquels elles se produisent. Les concepts sociologiques ou rituels antandroy s'articulent en un système fermé de catégories formellement organisées (Moyer: 8). Les décisions individuelles se conforment à un étonnant degré aux normes prescrites par les coutumes ancestrales. Les jugements

des tiers ne s'attachent qu'aux apparences attendues et ne prennent aucunement en compte les sentiments et opinions personnelles des agents. Cela explique aussi que, les gens, s'ils ont évidemment "le sens de leur culture" n'ont guère la possibilité de l'utiliser comme "ressource" pour servir leurs intérêts. Tout au plus peuvent-ils hâter ou retarder quelque peu le moment de s'acquitter de leurs obligations. Le résultat ne surprend pas: une surprenante stabilité des structures sociales. Il est certain que la nature des patrimoines et "richesses" tandroy consistant en troupeaux de zébus³ est pour beaucoup dans cette situation. Facilement partageables les troupeaux ne forcent pas à des arrangements entre les bénéficiaires ou à des options susceptibles de modifier les structures sociales. Les significations des conduites et leurs motivations vont de soi ceci au point qu'il est quelque peu absurde de demander aux gens de les expliquer, clairs pour eux, leurs actes leurs paraissent également clairs pour les autres membres de leur culture. Pour trouver la même situation chez les agriculteurs il faut aller vers les brûleurs itinérants de forêt. Dès lors que, quelques soient ses causes, la stabilisation intervient, forçant à un habitat également stable, la terre acquiert une valeur marginale et devient au même titre que la filiation un déterminant de la structure sociale. Dès lors ces structures vont - en citant Leach - être davantage le produit des choix statistiques individuels que d'une réflexion de normes culturelles" vont apparaître beaucoup plus complexes. Cette évolution permet une autonomie plus grande des individus qui, dès lors, peuvent effectivement utiliser leur structure sociale, normes, valeurs, comme autant de "ressources". Dans le pays betsimisaraka et, plus encore en Imerina, la compréhension des conduites individuelles ne peut être qu'un processus interprétatif qui relève des procédures décrites par l'ethno-méthodologie dans lequel les discours des intéressés interprétés en fonction de leur contexte et de leurs intentions tiennent une grande part. Il est possible de résumer ce qui a été dit en disant que certaines sociétés perçoivent les catégories sociales dans lesquelles ils vivent et les relations qui les lient les uns aux autres comme des cadres rigides auxquels ils conforment naturellement leurs conduites, tandis que les autres les voient plutôt comme des alternatives possibles autorisant l'application de modèles de décision distincts, qu'en fonction de leur position personnelle ils interposent entre eux et, ce qui jusqu'ici, avaient été des cadres cognitifs.

Dans les campagnes la parenté et l'alliance sont les seules formes et les seuls modèles de sociabilité, expression et modèles du *lahatra*: de l'ordre naturel des choses, dont elle sont l'expression et le modèle, elles répondent aux besoins des gens et remplissent leur conscience au point d'exclure leur possibilité de concevoir les relations sociales autrement qu'en termes de supériorité des plus âgés sur les plus jeunes, des hommes sur les femmes, des gens de "bonnes", de moins bonne et de "basse" ancestralité..

POURQUOI LA PARENTE ?

Pourquoi surtout la parenté que j'ai appelée d'ancestralité ? Parce qu'elle découle de l'ordre naturel des choses, parce que, dans un monde d'incertitudes dominé par la crainte, les ancêtres apportent à leurs descendants le surplus d'efficace que les actions humaines sont insuffisantes à procurer. Parce qu'avec l'alliance qui la prolonge elle est la seule forme de sociabilité. Le modèle à deux niveaux de Cl. Vogel réduit à deux niveaux avec des unités résidentielles reliées à une population régionale par une grande mobilité des individus montre que la présence des catégories et groupements d'ancestralités ne sont pas nécessaires et que la parenté d'ancestralité peut s'investir directement au niveau des unités de co-héritiers des groupements patrimoniaux et résidentiels du type des *anaran-drav* d'Imerina.

LA PARENTE EXPRESSION ET MODELE DU LAHATRA

La compréhension de ce que représente la parenté à Madagascar est indissociable de celle des notions les plus difficiles de la représentation du monde malgache qui embrassant le monde visible et le monde invisible est un univers socio-cosmique dans le sens où ce sont les actions des hommes qui, selon qu'elles sont conformes ou non conformes aux usages prescrits par les *fomba* et aux exigences du *fiavanana*, commandent l'équilibre ou le dérèglement de l'ordre naturel des choses: du *lahatra*. Dans la conception malgache déterministe de l'univers, le *lahatra* est un ordre prédéterminé des choses qui régit les actions des hommes elles mêmes prédéterminées par leur destins astrologiques (*vintana*) qui, en fonction de la configuration astrale du moment de leur naissance, leur attribue leur *anjara*, leur "part" ou "lot" individuels. La détermination du *lahatra* par l'intermédiaire des destins astrologiques individuels est une détermination catégorielle et globale à laquelle il est difficile sinon impossible d'échapper, fusse t-on destiné à devenir contre sa volonté un sorcier maléfique, mais dans le même temps une seconde détermination celle-là personnelle se superpose à la détermination catégorielle et, en fonction de la première assignation astrologique catégorielle, détermine de quelle manière les individus vivront leur existence individuelle avec leur manière personnelle de rencontrer les hommes et les événements qu'ils doivent rencontrer, de s'acquitter de leurs responsabilités, déterminant jusqu'aux circonstances particulières de leur mort.⁴ Parce qu'il régle les relations dyadiques entre les parents et les alliés et, par extension les proches voisins qui peuvent être à la fois l'un et l'autre, l'ethos du *fiavanana* (du *filongoa* dans le sud et l'ouest) assure la mise en acte du *lahatra* et, pour cette raison relève des "coutumes" *fomba*. Regardés dans cette perspective les *fomba* constituent un cadre normatif extrêmement rigide objet de première préoccupation dans la vie de tous les jours. En garantissant les *fomba* qui sont toujours des *fomban-drazana* les ancêtres garantissent l'ordre du *lahatra* qui, comme l'expression de *laha-drazana* l'indique n'est autre que le leur institué par leurs propres prescriptions et leurs interdictions. Dans cette conception le rôle des ancêtres se suffit à lui et la menace du blâme (*tsiny*) qu'ils sont toujours susceptibles de mettre en oeuvre pour punir leurs descendants qui n'agissant pas en conformité avec les coutumes *fomba* menaceraient l'ordre cosmique du *lahatra* et par là compromettrait leur propre bonheur et prospérité en détruisant la fertilité de leurs femmes, de leurs récoltes et de leurs troupeaux se suffisent à eux mêmes. L'intervention d'un dieu transcendant "maître du *lahatra*" (*Andriamanitra*, *Andriananahary tompon'ny lahatra*), est surimposé et n'ajoute rien à cette conception beaucoup plus ancienne relevant d'une religion purement ancestrale. Dans cette conception déterministe de l'existence le *lahatra* ou *laha-drazana* qui, au travers des modèles de la parenté et de l'alliance gouverne les humains (*olombelona*), de la même manière qu'il gouverne toutes les "choses créées" (*zava-boaàry*) vivantes ou inertes du monde visible. Ceci explique que les attitudes, les conduites et manières d'agir que les relations familiales prescrivent ne sont pas senties comme "culturelles" donc relatives mais comme inévitables parce qu'"allant de soi" et partie de l'ordre naturel qui gouverne l'univers. Dans une réflexion sur la famille (*fianakaviana*) des hautes terres, le R.P. Razafindraibe, pense que le *anjara*, le lot individuel déterminé par le destin astrologique se divise lui même:

- en *anjara toerany*: nature, propriété, les qualités substantielles des choses créées qui en "font ce qu'elles sont" (*maha-izy azy*), et
- en *anjary asany*, une expression que l'on peut traduire comme le "lot", le "destin d'après le travail accompli" les oeuvres ou performances individuelles.

La marge de liberté personnelle tient à cette distinction entre les conduites prescrites relevant (en fonction de l'âge, du sexe et de la position généalogique) de l'*anjara*

toerany et du mode particulier de les exercer relevant de l'*anjara asany*. En définissant les sphères d'actions des parents et alliés et en prescrivant leurs conduites réciproques prescrites par une foule de proverbes et adages tels que:

"*Izay manan-joky, afaka olan-teny; izay mana-jandry, afaka olan'entana*". librement: "celui qui a un aîné est libéré de la charge (responsabilité) des discours importants (*kabary*); celui qui a un cadet est libéré de la charge (du soin de porter) des bagages.

Le *lahatra* exprimé au travers des *fomba* obligatoires place les parents et alliés dans un état de dépendance mutuelle ou, exprimé autrement les oblige à agir en "s'étayant réciproquement" (*mifampiankina*) faisant de la parenté et de l'alliance une sorte de chateau de cartes, à l'équilibre précaire duquel toutes les parties doivent être attentives.

Dès l'instant de la mort il n'y a plus d'aînés ni de cadets, plus de hiérarchie. Dès qu'ils sont reconnus comme des personnes⁵ les enfants, deviennent à leur mort des *razana* au même titre que leurs grands-parents. Les morts ne sont plus que Ratompokolahy et Ratompokovavy: "feu Monsieur" ou "feue Madame" et ceci seulement aussi longtemps que l'on se souvient d'eux - environ deux générations -. Après quoi ils deviennent simplement des *razana* anonymes dont, l'intérieur des tombeaux d'Imerina, les restes confondus sont souvent enveloppés dans un même linceul. En d'autres termes l'accès à la condition d'ancêtre dépendant de l'admission dans le tombeau ancestral le refus d'admission l'exclut. Les exemples du chapitre quatre ont montré que cela n'était pas forcément dramatique et que les morts refusés dans un tombeau pour des raisons de statut étaient admis dans un autre⁶ devenant ainsi *razana* de leurs descendants de même condition. La parenté ne s'entendait que des vivants, les morts qui ne sont plus de personnes ne sont plus considérés comme des parents - *havana* - mais comme des ancêtres - *razana* - qui, normalement, devraient échapper à ces contraintes. Si la mort abolit toute distinction d'âge voire de sexe entre les *razana*, l'existence même de la religion des ancêtres exige que les dépendances réciproques du *fiavanana* entre les ancêtres morts et leurs descendants vivants soient maintenues. Confondus en une seule entité les *razana* continuent à être catégoriellement responsables de leurs descendants que, s'ils peuvent les blâmer, ils se doivent de protéger. Réciproquement, s'il est vrai que le bonheur des vivants dépend du bon vouloir des morts, à l'inverse le bien être voire la survie dans l'au-delà des morts restent subordonnés aux rites que les vivants leurs accordent, ce qui dans tous les cas est de nature à limiter leurs courroux. Les relations entre les vivants et les morts, si redoutés soient-ils, restent très pragmatiques et dans la philosophie utilitariste des campagnes, les ancêtres ne "servent à quelque chose" que dans la mesure où ils protègent leurs descendants:

"*Raha razana tsy hitahy fohazy hihady vomanga*": "Quand un ancêtre ne protège pas, reveillez le (pour l'envoyer) déterrer des patates"

Si c'est le cas les ancêtres "ne valent rien" et c'est seulement dans la mesure où ils "servent à quelque chose" que l'on peut dire que "les morts ne sont pas morts" (*tsy maty ny maty*).

Les typifications culturelles régissant les conduites à tenir à l'intérieur de la famille sont senties comme un donné "ontologique" inséparable de la conception déterministe du *lahatra* et, parce qu'elles relèvent de ce même *lahatra*, investies de tout le poids des traditions *fomba*, qui les régulent. Cela explique que dans ce domaine les gens sont d'autant moins enclins à l'innovation qu'ils savent que toute atteinte volontaire ou involontaire à cet ordre naturel des choses ne pourrait en bousculant l'ordre du *lahatra* que causer des catastrophes dont, la responsabilité étant collective, tous souffriraient, jusqu'à la limite couper l'*aina*, "la vie, le flux vital" qui,

au travers des la succession des générations permet la continuité du groupement familial. Ces idées intériorisées lors de la première socialisation sont constamment rappelées par des proverbes, dictons, histoires édifiantes qui, faisant appel au bon sens, dénoncent le ridicule, l'absurdité et les dangers des conduites aberrantes. Cette conception de la famille commande que les normes qui la sous-tendent soient préservées et ne soient pas mises "sens dessus-dessous" par des conduites aberrantes. Cette idée est exprimée par la racine *fotitra* qui, tout à fait logiquement connote également les idées d'inceste et de sorcellerie (*mosavy*) qui, de la même façon bouleversent l'ordre normal des (relations entre les) choses. L'étude du R.P. Dubois Les rites propitiatoires et/ou réparateurs des *fafy* antemoro visent en leur apportant une solution rituelle à effacer les effets des perturbations causées par l'ignorance des relations entre parents soit qu'elles résultent de l'inceste entre parents ou alliés entre lesquels l'union est interdite, soit d'insultes proférées par un jeune à l'encontre d'un ascendant. Dans les deux cas il y a substitution d'un type de relation à un autre: une relation sexuelle d'époux, à une relation de germanité, de paternité ou de maternité,⁷ et, s'il s'agit d'une injure, substitution d'une relation d'égalité à une relation hiérarchique normalement marquée par le respect que les plus jeunes doivent aux plus âgés (chronologiques ou généalogiques). Le rite rétablissant l'ordre normal de choses assure que le cours de la vie ou du flux vital - *aina* - ne seront pas coupés pour les coupables ou pour leur lignée par la stérilité ou par la mort.

Il reste une dernière question fondamentale en relation avec cette même idée d'ordre normal de choses que l'emploi récurrent du terme *tompo*: *tompon-drazana*, *tompon-dolo* ou *tompom-paty*, *tompon-tany*⁸ etc.: lit. maître/responsable des ancêtres, du cadavre, de la terre contribue à expliquer. Ce concept fondamental de la sociologie malgache qui exprime la possession et/ou la responsabilité implique une relation identitaire RECIPROQUE mais aussi asymétrique. Dans le même temps que les humains "possèdent" les ancêtres, le cadavre, la terre etc., ceux-ci les possèdent⁹ ce qui par cette réversibilité englobe et abolit les distinctions de sujet et d'objet et contribue passablement à expliquer le verrouillage des structures familiales et sociales malgaches.¹⁰

LES GARANTIES DE LA PARENTE DANS UN CONTEXTE D'INCERTITUDE ET DE CRAINTES

Eugène Mangalaza, ethnologue d'origine betsimisaraka, a insisté¹¹ sur l'idée que la vie, loin d'être regardée comme idyllique était au contraire perçue comme un "combat d'hommes" : "*ady lahy ny fiainana*" ou encore, selon ses termes, comme "une parenthèse d'incertitudes entre les certitudes ultimes de la naissance et de la mort". Ces deux certitudes ultimes ramènent aux ancêtres ou, plus exactement, à l'ancêtre *lonjo be* à l'origine du *fehitry* localisé auquel on appartient qui est enseveli sur la terre ancestrale dans la maison funéraire que chacun sait devoir rejoindre au terme de sa vie en attendant d'y être rejoint à son tour par ses propres descendants. La parenté d'ancestralité et de commune résidence par le *fehitry* est la parenté la plus proche à laquelle s'applique l'adage très connu :

"velogno, iray tanàna, maty, iray tragno manara": "vivants un seul village, morts un seul tombeau"

auquel, par allusion à leurs grands cercueils collectifs ou à leurs fosses communes, les betsimisaraka ajoutent "*maty iray nana*": "morts une seule sannie/putréfaction". Cet adage ne s'applique pas plus aux apparentés des autres branches de la parentèle qu'aux alliés et parmi lesquels figure en premier lieu le conjoint. En effet les conjoints par définition non apparentés qui ne participent pas à ce destin commun ne seront jamais inhumés dans le même tombeau. De la même façon que les parents par l'ancestralité de *fehitry* sont plus proches que les autres parents et alliés, les ancêtres du *fehitry* sont les seuls à pouvoir assurer la protection de leurs descendants. La

dépendance à leur égard s'explique par la conjonction de la dureté des conditions matérielles - tout simplement du climat, dans la région des pluies diluviennes et des inondations et, jusqu'à tout récemment, par la dérision des moyens de l'emprise humaine sur la nature réduits à un couteau d'abattis, un bâton époiné, et au feu ce qui ne permet guère de la dominer qu'en la détruisant. Ces conditions précaires et imprévisibles expliquent que les hommes n'aient pas grande confiance en l'efficacité de leurs propres actions. Sur la côte est comme dans toutes les régions périphériques, ils les perçoivent comme non seulement aléatoires mais encore dangereuses parce que toujours susceptibles d'avoir des répercussions inattendues sur le monde de l'invisible. A ces craintes s'ajoute la conviction que, de toute façon, les actions des hommes, ne sont jamais suffisantes par elles mêmes à garantir les résultats escomptés et qu'il est toujours nécessaire de leur apporter un surcroît d'efficacité que seuls les ancêtres peuvent accorder. Leur contribution supposée est double, non seulement ils garantissent le succès des actions de leurs descendants mais encore ils les protègent des entités malévolentes ou simplement dangereuses par leur puissance qu'en agissant ou en ne pas agissant, ils auraient pu avoir offensées ou contrariées. Ces conditions déjà précaires sont encore aggravées par la pauvreté de l'alimentation, par le manque d'hygiène et, pour le plus grand nombre, l'absence à peu près totale des soins médicaux les plus élémentaires. On comprend que l'addition de ces éléments crée un climat d'appréhensions et de craintes que les occidentaux ont du mal à imaginer. Les morts subites, les mauvaises récoltes, les malchances répétées sur lesquels les hommes et les femmes sont sans contrôle les forcent à la recherche d'un sens qu'ils ne peuvent guère que découvrir dans l'imaginaire en interprétant les malheurs ou calamités naturels qui les atteignent eux, leurs récoltes ou leurs troupeaux, comme les conséquences de fautes ou de manquements dont ils se seraient rendus coupables et dont l'instance extérieure des ancêtres ou autres entités du monde invisible les puniraient. La situation n'est pas différente dans les campagnes d'Imerina. Dès que quelque chose d'imprévu surgit, le même climat d'incertitude et de crainte reprend toute son emprise. Au début du siècle Jean Paulhan observateur très perceptif des paysans d'Imerina parlait de leur attitude retenue en toutes choses, et, dans ses termes, de leur "soin", de leur "prudence" et aussi de leur crainte aussi bien d'agir que de ne pas agir puisque l'inaction n'est pas par elle même une garantie de sécurité. A chaque instant chacun peut être victime d'un coup du sort ou des maléfices d'un sorcier payé par un voisin jaloux.¹² Les qualificatifs de Paulhan sont bien faibles si l'on se rapporte à l'opinion d'Andriamanajato qui n'hésite à parler de "la terreur du malgache dans sa vie de tous les jours" plongé tel qu'il est dans un univers d'appréhensions et toujours angoissé à l'idée d'enfreindre des interdits - *fady* - qu'il ne soupçonne même pas en foulant par exemple la sépulture invisible d'un esprit vindicatif *vazimba*, ou *angatra* (Andriamanajato: 33-34). Dans les années 50, Louis Chevalier avait compris ces attitudes des habitants de l'Imerina, une attitude que, "comme ..ces paysages des plateaux", l'on serait enclin à qualifier de triste mais qui, plus que de la tristesse ou de la sagesse, est tout simplement "une acceptation de la vie, de la mort et de l'ordre nécessaire des choses" (Chevalier: 63). Sans s'en douter l'auteur avait retrouvé le concept de *lahatra*. C'est sur cet arrière plan d'insécurité et dans cette ambiance générale de craintes et d'appréhensions diffuses,¹³ que l'importance de la parenté et du *fihavanana* prennent tout leur sens. Le même sentiment de vulnérabilité explique avec la propension des gens à s'appuyer sur la seule réalité sur laquelle ils peuvent compter c'est à dire leurs proches parents co-résidents, la multiplication des rituels sollicitant l'intervention des ancêtres. En Androy tout particulièrement l'abondance des rituels me semble s'expliquer par le manque total de contrôle sur leur milieu naturel, sur les variations climatiques et sur les sécheresses que les gens ne peuvent que subir comme autant de catastrophes. En un mot, faute de pouvoir agir sur le monde extérieur, les antandroy, les betsimisaraka ou autres, se créent l'illusion de pouvoir agir sur eux mêmes. La situation n'est pas foncièrement différente dans les campagnes d'Imerina et dès que quelque chose d'imprévu surgit, la peur reprend

toute son emprise. Les exemples antandroy et betsimisaraka des insultes ancêtres de la première partie ont fait ressortir la violence des réactions.

L'idée que les actions humaines ne sont pas suffisantes à assurer les résultats escomptés et que le concours des ancêtres qui leur apportent le supplément d'efficacité nécessaire est indispensable vaut dans tous les domaines et notamment dans celui de la procréation, quelques soient les théories sur les apports respectifs de l'homme et de la femme (celle-ci étant on l'a vu parfois assimilée à un simple réceptacle dans lequel se développe l'embryon) toutes les sociétés de Madagascar s'accordent à souligner l'apport des ancêtres qui, intervenant tout au long des rituels qui précèdent et suivent la naissance font des enfants de véritables personnes sociales normalement destinées à devenir eux mêmes des ancêtres. Dans cette conceptions l'enfant est doublement procréé, biologiquement par son père et sa mère, socialement par ses ancêtres d'origine qui, l'incorporant graduellement dans les groupes d'ancestralité et/ou lui ouvrant l'accès aux unités résidentielles et patrimoniales lui donnent avec son droit de Cité son identité.

L'ABSENCE D'UN ETAT DE DROIT, SA NON LEGITIMITE

Les sociétés malgaches des campagnes sont étrangement des sociétés apparemment sans mémoire où le temps n'aurait en quelque sorte pas commencé, où les anciennes rivalités ethniques, sociales ou autres continuaient à être regardées comme des faits de la vie relevant de l'ordre normal de choses c'est à dire du *lahatra*. Ceci dit la mémoire collective conserve si ce n'est une image claire, du moins la certitude du passé violent d'avant la colonisation où les puissants mangeaient les petits et les gens se vendaient mutuellement. Les interdits - *fady* - interdisant jusqu'à tout récemment les mariages avec les merina (*ambaniandro* ou *borjany*) rappellent aux sakalava du Menabe et du Boina, aux betsileo et aux bara du sud des hautes terres ou encore aux tanala et betsimisaraka les campagnes meurtrières de Radama I que la rivalité franco-anglaise avait fait qualifié de roi de Madagascar et celles de la première Ranavalona. La compréhension de la situation malgache exigerait un travail de déconstruction des idées erronées élaborées selon un processus que plusieurs auteurs de la fin du 19ème siècle avaient nettement perçu.¹⁴ Ces idées donnent de Madagascar une image falsifiée. Au delà de clichés mal interprétés comme le fameux *mamy ny aina*, une vie (ressentie d'autant plus) douce qu'elle pouvait être bien difficile à préserver la société malgache est dure et inégalitaire. Foncièrement hiérarchisée, elle est, par définition, fondée sur la non-réciprocité et sur l'utilisation d'autrui comme simple moyen. Cette dureté des rapports sociaux que l'on interprète actuellement en termes d'anarchie ou d'érosion sociale et dont on rend responsable la politique des quinze dernières années me semble être au contraire une constante que les écrits anciens décrivaient à peu près dans les mêmes termes que la presse de langue malgache d'aujourd'hui. Il s'agit de jugements passés en fonction de l'existence d'un Etat politique et d'une nation qui n'ont jamais existé ou, plus précisément, dont les appareils n'ont jamais été légitimés dans les consciences individuelles. Les chefferies ou royaumes du passé n'étaient rien d'autre que des despotismes fondés sur la force réduisant, pour reprendre l'expression betsileo, les populations libres au statut d'*andevon' ny hova* littéralement d'"esclaves du souverain", expression également attestée sur toute la côte ouest. Quelques soient les mérites d'Andrianampoinimerina contemporain de Napoléon 1er, la tentative merina d'imposition du système sur les mondes vécus particuliers par l'unification politique conduite avec la dureté que l'on sait et par l'appropriation de l'économie par le dernier premier ministre, ont finalement échoué et l'appareil étatique du royaume hova n'a jamais été qu'un faux paraître. A la suite, la sécurité de la soixantaine d'année de colonisation française prolongée par la période de la Première République malgache, a achevé de donner l'image d'un pays de droit, organisé, presque moderne qui, au moment où le Président Tsiranana a été renversé, commençait avec

l'émergence d'une couche moyenne nationale à trouver une réalité. En bref la raison fondamentale de l'échec tient toujours à la même cause: l'absence de pénétration, ou de pénétration suffisante, des formes d'intégration du système politique et économique dans les mondes vécus particuliers. A l'époque coloniale et post-coloniale, le système s'est imposé par la grille des responsabilités personnalisées de personne à personne appuyé sur l'appareil de contrôle juridique qu'il avait su établir. Dès lors que cette grille couvrant les domaines économique, politique, administratif, technique ou autres, a disparu, faute de légitimité c'est à dire d'ancrage suffisant dans les structures de relations des mondes vécus et d'intériorisation dans les consciences, l'ensemble s'est effondré.

Tout au long de deuxième République malgache du Président Ratsiraka l'incapacité de l'Etat de maintenir une situation de droit qui garantisse sinon un minimum de bien être, tout au moins la vie et la propriété de ses usagers, est suffisant à expliquer sa perte de légitimité. Pendant la même période l'abandon des campagnes est total. En dépit des discours et demandes adressées aux pays étrangers et organismes internationaux dispensateurs de crédits, l'Etat n'assume aucune des fonctions que les occidentaux considèrent comme allant de soi et dont, même dans les villages les plus éloignés, les personnes âgées qui ont connu la fin de la période coloniale et la première république du Président Tsiranana se souviennent. Cette carence est tout aussi manifeste dans les domaines de la santé, de l'éducation que des travaux publics garantissant par l'existence d'un minimum de routes les possibilités de circulation. Dans les régions périphériques la situation sanitaire est navrante et l'analphabétisme généralisé. Pour m'en tenir au seul aspect des communications, en dehors des hautes terres, relativement bien desservies, les possibilités de communication sont partout ailleurs entièrement dépendantes de la topographie et du climat. Si, dans le sud sec, il est toujours possible à condition de se munir d'eau de circuler à pied, sur la côte est noyée de pluies cela peut être très difficile sinon quasi impossible une partie de l'année. Amboditononana et les villages environnants de la région betsimisaraka dans laquelle j'ai travaillé, ne sont reliés les uns aux autres et au Chef lieu d'Ampasina-Maningory que par une piste à peine visible de nuit que l'on ne peut suivre qu'en file indienne qui grimpe les collines *tanety*, serpente le long des diguettes des rizières et franchit les nombreuses petites rivières et ruisseaux qui quadrillent toute la campagne sur des troncs d'arbres de plusieurs mètres de long de surcroît particulièrement glissants en temps de pluie ce qui condamne les vieillards, les malades ou même les femmes en fin de grossesse (à moins qu'ils soient portés à dos d'homme) à ne plus sortir de chez eux. Je ne reviens pas sur les difficultés de transport à dos d'homme - *battelage* - dont j'ai parlé dans le chapitre douze.¹⁵ Les mêmes années 80 ont été marquées par une extrême misère entraînant une insécurité sociale généralisée qui, suivant les régions a pris des formes différentes: banditisme dans les campagnes forçant les villageois à se défendre en exécutant les coupables,¹⁶ multiplication des émeutes (*rotaka*) dans les villes prétextes aux pillages des magasins censés "punir" les étrangers qui contrôlent les activités économiques,¹⁷ ou pire encore des affrontements ethniques dégénérant comme à Majunga et dans la région sud-est en massacres. Cette violence s'amplifie de la même façon à l'égard de la nature qui, traitée comme un réservoir de ressources inépuisables, est dévastée avec une ampleur et une rapidité jamais atteintes. Il est clair que la "libéralisation" des années 90, décision brutale consécutive aux événements mondiaux avec le slogan "*samy mandeha, samy mitady*": "chacun va, chacun cherche et (sous entendu prend) faisant écho à la constatation désabusée et navrée du "*samy miezaka ny azy*" ("chacun s'occupe de ses affaires") des paysans des plateaux, constatant la disparition progressive des formes d'entraide collectives, ne fait qu'aggraver les choses et de l'avis des vieux, "d'abimer davantage la mentalité des jeunes". Selon de nombreuses personnes âgées qui, dans les différentes régions de Madagascar, ont exprimé cette même idée presque dans les mêmes termes, ces attitudes sont précisément l'inverse de celles préconisées par le *fihavanana*. Les mêmes

interlocuteurs constataient du reste avec amertume que cette conception caractéristique des relations entre étrangers tendait à se généraliser dans les villages parfois même jusqu'au sein des familles.

LES UNITES RESIDENTIELLES

Les unités résidentielles comprennent des parents par l'ancestralité qui en forment le noyau et leurs conjoints.¹⁸ Le modèle à deux niveaux de Cl. Vogel réduit à deux niveaux avec des unités résidentielles reliées à une population régionale par une grande mobilité des individus montre que la présence des catégories et groupements d'ancestralités ne sont pas nécessaires et que la parenté d'ancestralité peut s'investir directement au niveau des unités patrimoniales de co-héritiers des groupements patrimoniaux et résidentiels *anaran-drav* en Imerina, *lôva raiky* en pays betsimisaraka En Androy où la résidence est la projection directe de la segmentation des groupes de patri-filiation *famosora* en lignées locales - *tarike* - ces unités réduites correspondent aux demi-germains agnats des familles matricentrées des hameaux. En Imerina et en pays betsimisaraka la résidence est déterminée par les possibilités d'accès aux terres disponibles. Au delà des différences régionales les traits communs déjà apparus avec les Betsileo du Manandriana ont été confirmés dans la suite des chapîtres par les exemples antandroy, betsimisaraka et merina. Les enclos résidentiels antandroy entourés d'épineux qui correspondent à des familles polygynes étendues et largement dispersés dans un pays plat de savanes très peu boisées sont immédiatement visibles alors que les villages qu'ils forment ne le sont pas. Les villages betsimisaraka du Bas-Maningory établis sur des hauteurs boisées qui dominent les rizières se découvrent de loin mais, dès qu'on y entre par la piste qui y conduit et les traverse, il n'est pas possible de distinguer au premier coup d'oeil les cases pourtant voisines des co-héritiers *mpiara-mandôva* qui les composent et qui, pourtant comme cela apparaît par la suite, occupent des sites résidentiels (*tokotany*) qui sont leur premier repère identitaire. Cela explique immédiatement que la compréhension de l'habitat betsimisaraka lié à la propriété des terres d'habitation et de cultures fait intervenir beaucoup plus d'éléments que le fait résidentiel antandroy qui enferme dans un même enclos ses occupants et leurs zébus, une richesse ou patrimoine essentiellement mobile par opposition aux patrimoines fonciers qui ne le sont pas. Pour cette raison le fait résidentiel antandroy compréhensible en soi puisque la structure des unités résidentielles coïncidant avec les hameaux immédiatement repérables, se déduit directement de leur composition. La domicialisation des hommes s'explique par la patri-filiation c'est à dire tout simplement par la naissance, celle de leurs épouses par la règle de résidence post-maritale viri-patri-locale. Qui plus est, ces principes opèrent de la même façon dans tous les hameaux qui, organisés autour de lignées patrilineaires de trois générations, reproduisent strictement la même structure. Les villages d'Imerina sont tout à fait différents avec une forte endogamie produisant de génération en génération une redistribution et une grande mobilité des résidences post-maritales indifféremment viri- ou uxori-locale ce qui explique qu'il est impossible de distinguer les unités domestiques résidentielles à l'intérieur des villages, même si cela est quelquefois possible pour les nouvelles maisons construites sur leur périphérie sur l'emplacement d'anciens champs de culture. Cette dispersion se produit à l'intérieur des groupements d'héritiers appelés comme en pays betsileo *anaran-drav* puisqu'en fonction des possibilités de logement chacun des héritiers peut être résider dans une partie différente du village.

Les maisons ou les cases des proches parents co-héritiers et co-résidents lorsqu'elles correspondent à des familles étendues et sont groupées à proximité les unes des autres, ne sont pas disposées au hasard. Huntington reproduit la localisation des douze cases des quatorze occupants adultes d'un hameau bara (Huntington fig.8: 56).

L'arrangement symbolique qu'il décrit est général à l'ensemble de Madagascar avec, à peu près partout (à la seule exception de l'extrême sud antandroy et mahafaly), la maison ou case du doyen située au nord-est qui, direction des ancêtres est considéré comme l'emplacement le plus honorable, les cases des frères et des fils alignées par ordre d'ainesse décroissante toujours plus loin vers le l'ouest et le sud. Le même ordonnancement hiérarchique gère la disposition des personnes à l'intérieur des maisons avec généralement le doyen ou l'ainé au coin nord-est et, par ordre d'âge décroissant les hommes disposés le long de la paroi nord et les femmes alignées de la même façon le long de la paroi ouest avec les enfants ou les serviteurs au sud (ibid. fig. 6: 50). Cet ordonnancement par ordre d'ainesse et de sexe des maisons ou cases à l'intérieur des hameaux ou quartiers de villages et des personnes à l'intérieur des maisons symbolise en même temps que l'ordonnancement hiérarchique de la famille celui du *lahatra* dont elle est avec l'appareil des obligations et interdits qu'elle commande la plus parfaite expression.¹⁹ Il est à peine utile de rappeler que la maison qui symbolise astrologiquement le macrocosme symbolise également l'ordre social.

LA STRUCTURE, CYCLE DE DEVELOPPEMENT ET DUREE DES UNITES RESIDENTIELLES ET/OU PATRIMONIALES

Le noyau d'aggrégation des unités résidentielles sont toujours formées des trois générations des parents, des enfants, des petits enfants, chaque germain de la génération G0 étant pour ses petits enfants de la génération G-2 l'origine d'un point de fragmentation, marqué dans les figures par les pointillés orientés de bas vers le haut. Cette fourchette de trois générations²⁰ que l'on retrouve à l'oeuvre dans toutes les organisations familiales et ancestrales malgaches est absolue. L'unité résidentielle originelle ne subsiste qu'aussi longtemps que le dernier membre de la génération aînée est vivant²¹ et aussi longtemps que les petits enfants (*zafy*) sont encore enfants ou adolescents n'ont pas établi leur familles de procréation. Lorsque le dernier membre de la génération aînée meurt ou n'est plus en position d'autorité, et lorsque - ce qui est à peu près simultanée - les petits-enfants devenus adultes se marient et commencent à procréer, l'unité résidentielle disparaît, les terres et/ou le troupeau formant son patrimoine est divisé entre les nouvelles unités résidentielles qui se sont développées à l'intérieur de l'unité d'origine avec chacune à sa tête l'un des groupes de germains de la génération G-1 des enfants devenue pour leurs descendants la génération d'origine (G0) des parents. Comme l'exprime un informateur de Vogel, "l'unité résidentielle est descendue" (Vogel 1982:292) La figure 6 de l'Introduction illustre le processus de développement normal qui invariablement conduit avec la disparition des unités résidentielles et leur remplacement par des unités de même nature, à la division définitive des terres et des troupeaux qui se fait sur la base des arrangements provisoires pris pour les besoins de leur exploitation. Le caractère discret des ensembles domestiques étendues coïncidant avec les unités résidentielles provient de la gestion commune d'un patrimoine commun. Si l'on reprend l'image des unités résidentielles sur le fond d'un réseau de liens de parenté et d'alliance, il est clair qu'elles constituent des points d'aggrégation ou des noeuds qui maintiennent ensemble non seulement les personnes mais aussi les terres, les troupeaux et les autres biens ou ressources constitutives de leur patrimoine et par là constitutive de leur caractère discret (toujours au sens de *corporate*). Il est clair que si ce noeud venait à se défaire, ces éléments constitutifs des unités résidentielles se trouveraient par le truchement des liens de parenté, d'alliance, voire de voisinage immédiatement dispersées entre les autres unités de même ordre. La logique toute simple vise à prévenir cette possibilité en:

assurant dans les limites d'une fourchette de trois générations le maintien des unités résidentielles

de manière à garantir normalement leur fragmentation en produisant au niveau de la génération des petits-enfants de nouvelles unités du même ordre.

J'entends par "normal" le processus de développement ordinaire des groupements domestiques corrélatif au vieillissement naturel des personnes qui d'une génération à l'autre remplace les parents par leurs enfants et petits enfants avec, par le jeu des héritages et des successions, les transferts et partages des ressources et de l'autorité qui accompagnent ce développement. Bien que le processus de transformation et d'émergence de nouvelles unités résidentielles soit un processus continu qui comme l'ont montré les figures 4 et 6 opère par glissement, en "descendant" de génération en génération, la consistance du patrimoine qui commande celle du groupement domestique et résidentiel est maintenue assez rigoureusement pendant la durée des vies actives des parents de la génération G0 et de leurs enfants de la génération G-1. A nouveau cela est exprimé par le dicton selon lequel "les fils qui aident" ne remettent rien en cause, tandis que "les petits fils qui remplacent" sont appelés à prendre ce genre de décision définitive qui consacre la fin du groupement domestique, de l'unité résidentielle et du patrimoine qui y correspondait.

Aussi longtemps que l'unité domestique étendue résidentielle subsiste sur le même patrimoine, la responsabilité d'apprécier ses besoins est monopolisée collectivement par la génération aînée des parents, leurs enfants tout adultes qu'ils soient n'ont théoriquement qu'à accepter les décisions prises ou s'ils ne sont pas d'accord, ce qui se produit quelquefois, à partir, une possibilité toujours possible qui consiste à s'affilier à une autre unité résidentielle ou à en créer une. La première responsabilité des aînés est de veiller à un équilibre entre l'effectif des unités résidentielles et la consistance des ressources terres et/ou troupeaux, qui exploitant chacun une part égale du patrimoine commun sont amenés à s'occuper particulièrement de leurs propres descendants, de leurs enfants et petits enfants à l'exclusion des enfants et petits enfants de leurs germains. Si, au regard des ressources l'effectif de l'unité résidentielle est insuffisant les germains de la génération des parents peuvent arranger les mariages patrimoniaux de leurs enfants et petits enfants, décider d'adopter définitivement ou temporairement (notion de *fosterage*) de jeunes parents plus éloignés par l'ancestralité ou la parentèle, des proches parents de leurs conjoints ou encore de décider de recruter des personnes étrangères voire l'esclavage n'existant plus, des clients qui généralement sont d'une condition sociale inférieure, ce qui comme autrefois avec les esclaves exclue toute possibilité d'intermariage. Les deux chapitres sur les *betsimisaraka* de la partie précédente en ont donné des exemples. Lorsqu'à l'inverse l'effectif des unités patrimoniales résidentielles n'est plus approprié aux ressources, les aînés peuvent décider d'adopter des modes de culture plus productifs, (pour le riz: repiquage au lieu de semis à la volée, production d'une deuxième récolte etc. ou rechercher des activités d'apport (maraîchage, pêche, charbonnage ou autres). Si cela ne suffit pas, l'unité résidentielle doit se diviser, ce qui entraîne, lorsque cela est possible, la mise en culture de nouveaux champs ou rizières ou le départ temporaire ou définitif d'une partie de ses membres, très généralement d'un père, d'une mère ou d'un couple de la génération aînée et de leurs enfants. Ce qui veut dire que les segmentations continuent normalement à l'intérieur des lignes *teraky* ou *tarike*. Au travers des observations effectuées dans les différentes régions de Madagascar il ressort que partout les voies et moyens par lesquels le maintien et la continuité des unités patrimoniales résidentielles sont assurés sont pragmatiques avec comme seule exigence celle d'être aussi souples que possibles pour permettre le maximum de possibilités. Ce qui demande:

que les structures sociales soient elles mêmes assez souples pour permettre de jouer à la fois sur la filiation, sur le mariage, sur l'adoption ou sur tout autre moyen. Cela n'est pas toujours le cas. En Androy ou dans le pays mahafaly la continuité des patrilignes (*tarike*) et des enclos résidentiels auxquels elles servent de support dépendent de la naissance de fils agnats, à défaut les deux disparaissent et leurs troupeaux sont partagés entre les *tarike* les plus proches issus du même *famosora*. Les principes rigoureux d'agnation et de masculinité excluent toute autre solution notamment la substitution d'une soeur à un frère parfaitement admise dans les autres régions de Madagascar.

que les aînés responsables de la génération des parents, et, à un degré moindre de leurs enfants adultes mariés, disposent de l'autorité traditionnelle leur permettant d'agir avec le maximum de liberté pour toutes les questions d'intérêt collectif.

Cette deuxième exigence ne va pas sans poser de problèmes. Il est fréquent que des aînés en position d'autorité prétendant prendre des décisions d'intérêt collectif, n'agissent qu'en fonction de leurs propres intérêts.²² Cette tendance qui augmente le nombre de conflits explique l'éclatement de nombre d'unités résidentielles étendues au profit des familles ménages qui les composent, favorisant le passage de structures sociales fondées sur l'unité des groupes de germains (ou demi-germains, de l'un et/ou de l'autre sexe) à d'autres structures fondées sur l'unité des époux. Il est également clair que les activités pour lesquelles les unités résidentielles fonctionnent sans risque de conflits majeurs sont les activités traditionnelles liées à l'agriculture, tout particulièrement à la riziculture, aux cultures sèches habituelles ou encore à l'élevage des zébus. Cela veut dire que les autres activités "à risque"²³ liées aux cultures commerciales, à l'élevage de porcs ou à d'autres activités non agricoles, gagnent à être décidées et assumées au niveau des maisonnées coïncidant avec les familles réduites conjugales ce qui accentue toujours davantage leur caractère d'entités discrètes à l'intérieur des ensembles résidentiels dont elles relèvent. Dans tous les cas les maisons ou cases individuelles occupées par des familles réduites parfois regroupées comme en Androy en familles matricentrées à l'intérieur de l'ensemble agnatique constituent des sous-unités discrètes à l'intérieur des unités domestiques dans lesquelles elles sont contenues.

Claude Vogel traite de la durée d'existence des unités résidentielles et/ou groupements de co-héritiers dans son étude citée sur l'Imerina orientale à propos notamment de la reconnaissance des droits des absents et ses conclusions auxquelles je renvoie valent pour l'ensemble des régions agricoles de Madagascar. Vogel se place dans la perspective d'un membre de l'unité résidentielle et patrimoniale qui, appartenant à la ligne *teraky* qui la structure, après une absence suffisamment longue pour rendre son retour problématique décide pourtant de revenir et de faire valoir ses droits d'accès aux terres de culture et d'habitation qui forment le patrimoine foncier de l'*anaran-drav*. Théoriquement aussi longtemps que les co-héritiers ou ayants-droits satisfont à leurs obligations (*adidy*) leur droit d'accès aux terres des unités résidentielles où leurs parents et grands-parents ont vécu sont préservés. Sans entrer dans le détail des explications de Vogel il suffit de noter que, pour avoir quelques chances de succès, les réclamations des absents doivent être contenues dans la même fourchette de trois générations. Si Ego appartient à la génération des petits-enfants il peut faire valoir ses droits aussi longtemps que son grand-parent du groupe de co-héritier *anaran-drav* est vivant. En revanche si son absence se prolonge, ses enfants (qui, par rapport à ses propres grands-parents, sont des arrières-petits-enfants de la génération G-3), n'ont plus aucune chance de voir leurs droits reconnus. Ceci suffisant à exclure toute idée de retour tient à la simple raison que, lorsque jeunes

adultes ils se trouvent dans la situation de faire valoir leurs droits, la génération de leurs arrières-arrières-grands parents (G+3) aura disparu en même temps d'ailleurs que l'unité patrimoniale initiale. L'unité résidentielle de départ aura été remplacée par de nouvelles unités résidentielles correspondant à de nouveaux groupes *anaran-drav* (Vogel notamment figure de la page 292). Lorsque l'absence a été trop longue, les absents et, a fortiori leurs enfants et petits enfants, sont écartés automatiquement. Cela est patent pour la participation aux rituels des deuxièmes funérailles - *famadihana* - qui, conduits au tombeau ancestral dramatisent au maximum les liens avec la terre ancestrale (*tanin-drazana*) qui l'abrite. Les descendants ne pouvant qu'envelopper les dépouilles de leurs parents et grands-parents, si l'absence a été trop longue écartés des rôles de responsabilité, ils ne peuvent y participer qu'en qualité de simples spectateurs.²⁴ Cet effet purement structural permet de comprendre que le problème souvent débattu de la rupture d'avec la terre ancestrale n'en est pas un dans la mesure où il se résout de lui même.

LA PRECEDENCE DE LA PARENTE D'ANCESTRALITE

Je ne reviens pas sur les groupements d'ancestralité sentis comme des corps ou personnes collectives et comme une entité englobant les vivants et les morts.²⁵ La parenté d'ancestralité englobe ce que j'ai appelé la parenté par le patrimoine qui englobe elle même la parenté de commune résidence. Dans les sociétés lignagères les parents par l'ancestralité appartiennent aux mêmes groupements de descendance discrets suivant à principe de filiation patrilinéaire ou cognatique qui, suivant les régions peuvent être exogames - le plus souvent - ou endogames ou indifférents à ces critères. Sur les hautes terres centrales de Madagascar les parents par l'ancestralité s'organisent en groupes de co-héritiers - généralement des germains - formant autant d'unités patrimoniales *anaran-drav* liés à une même fraction de terres ancestrales. L'accès à ces terres est contrôlé par la génération aînée des "parents", aussi longtemps qu'ils sont vivants leurs enfants et petits-enfants ne sont que des ayants-droits. Dans toutes les régions de l'île ces mêmes groupes de co-héritiers forment avec les deux générations descendantes qui en dépendent le noyau aggrégatif d'unités résidentielles formées pour la génération des parents et celle de leurs enfants de leurs conjoints et d'isolés dépendants parents par la parentèle, parents de leurs conjoints et, éventuellement des étrangers alliés rituels voire simples amis.

Mangalaza a fortement insisté sur l'idée que les parents par l'ancestralité, formant le noyau de la communauté résidentielle étaient considérés comme les parents les plus proches ceux auxquels s'appliquait l'adage connu dans tout Madagascar:

"velogno. iray tanana. maty. iray fasana: "vivants un seul village, morts un seul tombeau"

auquel, faisant allusion aux grands cercueils collectifs ou aux fosses communes dans lesquels ils entassaient leurs morts, les *betsimisaraka* ajoutent parfois:

"maty iray nana": "morts une seule sannie/putréfaction".

En contraste, les autres parents "de parentèle" appartenant à d'autres lignées et les conjoints et les alliés, ne participent pas à ce destin commun. Si aimés soient-ils les conjoints ne seront pas enterrés dans le même tombeau et, à leur mort, leurs proches parents par le *fehivry* les ramèneront chez eux. Ces idées confirment la distinction à l'intérieur de la parenté par l'ancestralité et de la parenté par la parentèle représentée dans la figure 5 de l'Introduction entre la lignée (patrilinéaire ou non) localisée sur le territoire dont on est originaire et les autres lignées par la parentèle qui, lorsqu'elles ne sont pas localisées ne sont rien d'autre qu'un ce un procédé ad-hoc permettant,

lorsque le besoin s'en fait sentir, d'établir graphiquement,²⁶ degré par degré la continuité des liens de parenté réunissant Ego à tel ou tel apparenté. A nouveau la différence essentielle tient à ce que le groupement d'ancestralité dont Ego se réclame est un groupement discret lié à un patrimoine auquel de part sa naissance Ego peut avoir accès ce qui n'est pas le cas des autres lignées. Ce caractère de groupement discret emporte plusieurs effets dont il a été question et que je rappelle:

- Le groupement d'ancestralité auquel Ego est affilié est senti comme une sorte de personne collective dont la durée de vie excède celle de ses membres. Pour cette raison il constitue pour eux le milieu "ambiant" de leur première socialisation, le groupement d'ancestralité d'appartenance est par excellence le cadre ontologique de leur existence ou, si l'on préfère, de leur monde vécu.
- Par rapport aux groupements de même nature le groupement d'ancestralité n'existe comme unité discrète que par son patrimoine qui en fait une unité organique constituée de personnes et de biens matériels (terres, troupeaux etc.) sur lesquels il possède en tant que personne collective des droits exclusifs.²⁷
- Parce qu'il est lié à des patrimoines matérialisés par des terres, des troupeaux, et implantations visibles, le groupement de descendance est localisé et constitue par là pour ses membres la première référence spatiale et identitaire (l'une n'allant pas sans l'autre). Les propriétés matérielles (terres, récoltes, troupeaux, tombeaux etc.) constitutives des patrimoines possèdent une dimension symbolique et émotionnelle qui, par la force des sentiments éprouvés, dépasse l'expérience sensible immédiate.
- le caractère discret des groupements de descendance qui les constitue en "personnes collective" donne à leurs membres la conscience aigüe d'agir ou comme représentant et membre du groupement qu'ils engagent par leurs actions.²⁸ Dans le même temps l'idée de responsabilité collective, brouille cette distinction et incite par là au maximum de prudence.
- L'appartenance à un groupement d'ancestralité donné détermine largement la différenciation des conduites à l'égard des parents par l'ancestralité, des parents par la parentèle et des alliés et des étrangers qui sont des non-parents.

Leach avait souligné que toutes les sociétés doivent donner à leur membre une marge de liberté leur permettant, en fonction de leurs poursuites et de leurs intérêts de faire des choix personnels.²⁹ Cette réflexion est l'une des clés de compréhension des différences qui opposent les sociétés pastorales de l'ouest et du sud aux sociétés agricoles et notamment aux sociétés de riziculteurs des hautes terres. Partout à Madagascar (à l'exception aujourd'hui de l'Imerina et du Betsileo profondément christianisées), la culture laisse aux individus une grande latitude pour tout ce qui concerne les satisfactions sensuelles de "l'être brut". Ceci étant les sociétés pastorales imposent à leurs membres des *fomba*, c'est à dire des cadres normatifs très rigides qui guidant étroitement les conduites individuelles préservent les structures sociales. A l'inverse, les sociétés agricoles sont obligées pour les besoins des activités de tous les jours non seulement accepter de grandes variations dans les actions ordinaires par rapport aux normes ou coutumes établies qu'elles laissent à l'appréciation de leurs auteurs, mais encore tolérer des actions "lourdes" susceptibles de modifier les règles et normes acceptées et par là de modifier les structures sociales. L'explication réside dans les genres de vie. Dans les sociétés pastorales, les catégories de la structure sociale sont d'abord des catégories religieuses avec pour médium des rapports sociaux le zébu qui restent extérieures aux activités de subsistance (de surcroît largement laissées aux femmes). A l'inverse dans les sociétés d'agriculteurs ou de riziculteurs, les catégories sociales forment le cadre des activités économiques lesquelles fonctionnent sur l'argent également largement utilisés dans les rituels. Il est évident que l'existence de patrimoines fonciers ou leur

absence joue un très grand rôle dans le maintien ou l'abandon du principe de filiation patrilinéaire. Il est clair que dans les sociétés de pasteurs où il ne gère que les rituels il peut se maintenir aussi bien au niveau idéologique qu'à celui de la composition réelle des groupements. Cela ne peut plus être le cas dans les sociétés d'agriculteurs où les libertés inévitablement prises avec lui creusent un écart maximum entre l'idéologie patrilinéaire et la composition réelle des groupements résidentiels. C'est ce contraste qui m'a incité à discuter des deux exemples opposés des éleveurs antandroy et des riziculteurs-arboriculteurs betsimisaraka du Bas-Maningory. La parenté betsimisaraka par le patrimoine c'est à dire par les terres, qui se situe au niveau des unités de co-héritiers formant les noyaux des groupements résidentiels prend de plus en plus le pas sur la parenté d'ancestralité par le *fehity* rapprochant la société étudiée du Bas-Maningory de la société merina où, avec la parenté d'*anaran-dray* par le patrimoine a pris définitivement le pas sur les groupements d'ancestralités qui (dans l'hypothèse où ils aient jamais existés) ont disparu remplacés par les familles locales *fianakaviana* de plus en plus bilatérales. Dès lors, l'affiliation déterminée par le type de résidence post-maritale des parents ou par les choix personnels devient résolument utrolatérale.³⁰ Ces familles localisées qui restent, il est vrai, organisées autour d'un noyau de co-héritiers parents par l'ancestralité, retiennent pour cette seule raison une idéologie de filiation patrilinéaire qui n'a plus grand chose à voir avec leur composition réelle. Dans les cas betsimisaraka et merina, le principe patrimonial de propriété des terres lié à la localité et à la résidence est devenu avec la filiation l'un des deux déterminants de la structure sociale:

	<i>FAMOSORA</i> antandroy	<i>FEHITRY</i> betsimisaraka	<i>FIANAKAVIAM-BE</i> merina
FILIATION	++	+	+
TERRES/RESID.	-	+	++

Ces indications servent de repères. En Androy, le principe de filiation qui permet de considérer les groupements d'ancestralité *famosora* comme des groupes de patri-filiation leur donne leur caractère fermé dans le sens où, à moins qu'il ne soient nés de mariages patri-endogames, seuls les enfants des agnats masculins en sont membres. Le patrimoine consistant en troupeaux transhumants avec les saisons et les unités résidentielles se déplaçant facilement pour les suivre, les terres ont peu d'importance. En Imerina les signes sont inversés. Si, le principe de filiation conserve idéologiquement sa pertinence, la superficie des terres disponibles et les contraintes de leur mise en valeur déterminent l'effectif des groupements résidentiels qui, en fonction des besoins le complètent comme ils l'entendent recourant à l'adoption voire à la location des services lorsqu'il n'est plus possible de s'assurer le concours de parents. Par rapport aux deux cas précédents, le pays betsimisaraka occupe une position intermédiaire. Le principe de filiation qui s'avère trop rigide dans les régions rizicoles cède sa place au principe de résidence et, de la même façon qu'en Imerina, la superficie des terres disponibles détermine au travers des mouvements personnels et des choix des résidences l'effectif des groupements résidentiels.

En résumé les catégories et groupements de la parenté et de l'alliance malgache sont directement déterminées par les contraintes de la propriété des terres et par les nécessités de leur mise en valeur qui sont susceptibles de les modifier complètement jusqu'au point, comme en Imerina de ne conserver comme unités discrètes que les groupes d'héritiers *anaran-dray*. Dans l'ouest et le sud où, comme en Androy la terre

n'a pas la même importance, les catégories de la structure sociale mises en acte par les rituels ne sont rien d'autre que des catégories religieuses.³¹

LES GROUPEMENTS D'ANCESTRALITE ET/OU LES GROUPES PATRIMONIAUX DE CO-HERITIERS

J'ai insisté sur le fait que si les notions d'ancêtre et d'ancestralité étaient le fondement des sociétés malgaches, seules les sociétés que j'ai appelées lignagères - qui représentent les deux tiers des sociétés de Madagascar - et également dans toute l'île les sous-ordres princiers ou de très haut statut de l'ordre nobiliaire utilisent l'idée d'ancestralité comme un principe technique de filiation. Ce principe bilinéaire, patrilinéaire ou cognatique permet à ces sociétés et/ou ordres sociaux de s'organiser en groupements discrets de même nature et exclusifs les uns des autres qui avec un patrimoine collectif atteignent à une existence propre distincte de celles de leurs membres et qui, beaucoup plus que ces derniers, constituent les pièces constitutives de l'organisation sociale. Les sociétés lignagères possèdent donc à la fois les grands ensembles à idéologie d'ancestralité qui comme partout à Madagascar déterminent le statut de ceux qui s'en réclament divisés en groupements de filiation ou de descendance discrets hiérarchisés politiquement et rituellement les uns par rapport aux autres et comme le sont les lignages de statut mahafaly et sakalava, ramifiés intérieurement en fonction des critères d'ainesse et/ou de statut relatif des mères respectives de leurs membres. A l'opposé quoiqu'on ait pu écrire, les sociétés rizicoles des hautes terres et celles de la basse Betsiboka ou de la dépression du Lac Alaotra qui en émanent appartenant aux ordres roturiers ou aux sous-ordres nobiliaires de rang moyen et inférieur (à partir du sous-ordre Andriantompokoindrindra en descendant pour l'Imerina), qui possèdent les grands ensembles statutaires (*firazanana* et *karazanana*) n'ont pas de groupements de descendance discrets comparables aux précédents. Les pièces constitutives de la structure sociale sont à mon sens les lignes locales personnalisées *teraky* de trois générations de co-héritiers *anaran-drainy* sur un même patrimoine au niveau de la génération des parents et d'ayants-droits au niveau des deux générations suivantes de leurs enfants et petits enfants, qui tour à tour en succédant à leurs parents de la génération précédente deviendront eux mêmes co-héritiers. Sur les hautes terres le tombeau de l'ancêtre fondateur (*razam-be*) à l'origine des droits de ses descendants transforme la terre sur laquelle il est construit en terre ancestrale (*tanin-drazana*) sans pour autant transformer constituer ces derniers en groupement de descendance. La question de savoir si, à l'occasion des secondes funérailles (*famadihana*)³² les descendants du même *razam-be* constituerait un ensemble rituel discret est tout aussi discutable. Si, en effet, les doyens des différentes lignes *teraky* issues du *razam-be* peuvent après l'ouverture du tombeau, déposer chacun un linceul sur ses restes, et si toute sa descendance est rassemblée autour du tombeau, en dehors de cette phase les doyens et membres des différents *teraky* ne s'occupent que de leurs ancêtres et ascendants directs dont les corps sont d'ailleurs disposés sur les différentes dalles superposées en deux ou trois niveaux des trois côtés est, nord et sud du tombeau.

Jadis les anciens esclaves constituaient une classe résiduelle hors de l'ordre social. Réputés ainsi que l'exprime le dicton sakalava ne pas avoir d'ancêtres (*andevo tsy manan-drazana*) ils n'avaient pas davantage de groupements d'ancestralité. L'abolition de l'esclavage par les français au début du siècle a modifié cette situation. Libérés les anciens esclaves blancs (*fotsy*, appelés *zaza hova*) réduits à cette condition par décision de justice³³ ont pu sans difficulté réintégrer leurs ordres d'origine, quant aux esclaves noirs (*mainity*) ils sont soit retournés dans leurs régions d'origine soit restés sur place en Imerina. Dans le premier cas ils ont acquis des terres, construit des tombeaux et se sont normalement réorganisés en groupements d'ancestralité. Dans le second qu'ils soient ou ne soient pas restés auprès d'eux, ils ont largement adopté les coutumes et l'organisation familiale de leurs anciens maîtres. Cependant à la

différence des familles et groupements résidentiels *andriana* et *hova* toujours fortement marqués de patrilinéarité, la composition statistique des familles de descendants d'esclaves ne peut être définie que comme cognatique.³⁴ Un tableau résume la situation actuelle:

ordres princiers ou nobiliaires de statut élevé	lignages bilinéaires (ordre royaux et princier) ou patrilinéaires (sous-ordres nobiliaires). Groupements de descendance cognatiques pour les ordres royaux et nobles (<i>a</i>) <i>mpanjaka</i> de l'ouest sakalava.
toutes régions périphériques plus pays tsimihety et bara:	continuum depuis les groupes de patrification des populations pastorales jusqu'aux groupements de descendance à tendances patrilinéaires plus ou moins accentuées jusqu'aux groupements purement cognatiques chez quelques agriculteurs. Dans les régions exportatrices de cultures commerciales les groupements d'ancestralité perdent du terrain au profit des familles localisées voire des familles conjugales.
hautes terres merina et betsileo: ordres nobiliaires moyens et inférieurs et ordres roturiers:	grandes catégories et sous-catégories endogames localisées <i>firazanana</i> ou <i>karazanana</i> mais absence de groupements d'ancestralité discrets. Des lignes locales <i>teraky</i> de co-héritiers formant avec leur fraction de patrimoine des unités patrimoniales <i>anaran-drav</i> . Dans certaines régions la même tendance que dessus fait éclater les unités patrimoniales au profit des familles conjugales
descendants des anciens esclaves:	pas de groupe(ment) d'ancestralité mais des familles étendues ou familles souches localisées coïncidant avec les unités <i>anaran-drav</i> .

Les organisations à principe de filiation bilinéaires des souverains et ordres nobiliaires de statut élevé que nous appellerions princiers et qui forment des lignages ramifiés ou lignages de statut³⁵ diffèrent des organisations des autres ordres nobiliaires semblables sur les hautes terres sont à celles des ordres et sous-ordres roturiers.³⁶ Les anciens ordres royaux et princiers merina des Zanak'andriana, des Zazamarolahy qui continuent à assurer à leurs membres une prééminence sociale ne sont plus opératoires. Les Andriamasinavalona qui assumaient des fonctions administratives sont toujours organisés en lignages avec leurs terres ancestrales situées là où leurs ancêtres exerçaient leur autorité. En revanche l'ancienne organisation royale est toujours vivante sur l'ensemble de la côte ouest Mahafaly, Masikoro, Sakalava et Antankarana avec les *foko* (*a*)*mpanjaka* qui sont des groupements de descendance rigoureusement indifférenciés. Je l'ai signalé ces *foko* royaux et nobiliaires définis par rapport à un ancêtre de référence n'ont rien à voir avec les *foko* roturiers qui sont des parentèles bilatérales personnelles réduites aux ensembles formés par les descendants des huit arrières-grands-parents (cf. Appendice II).

Je n'ai pas étudiée les milieux urbains qui maintiennent leurs liens avec les villages et terres ancestrales d'origine. Je n'ai pas étudié davantage les couches les plus défavorisés où, ces liens étant rompus, le principe d'ancestralité ne fonctionne plus. Les familles là où elles existent sont des familles matrifocales réduites aux mères et à leurs jeunes enfants qui, peuvent se développer en familles étendues également matrifocales organisées sur les chaînons mère/filles/filles des fils ou des filles.

En résumé le principe strictement patrilinéaire ou agnatique de la société antandroy continue à gouverner la formation des groupements d'ancestralité appelés *raza* dans l'ensemble du sud et de l'ouest malgache et *karaza* et *famosora* dans la région étudiée. Le caractère cognatique ou indifférencié de la société betsimisaraka provient de la rareté des terres qui en ont fait avec la filiation l'un des deux déterminants de la structure sociale. Le cas du Bas-Maningory n'est que l'illustration d'une tendance générale depuis l'après guerre dans toutes les régions (hautes terres, vallées de l'est et du nord, deltas de l'ouest), où quelques soient les types d'organisation les terres ont acquis une grande valeur marchande et/ou sont devenues rares. Dans les sociétés lignagères l'évolution des formes patrilinéaires ou fortement marquées de patrilinéarité vers des formes indifférenciées ne faisant plus du critère de sexe un déterminant de la structure sociale est évidente. Les terres disponibles déterminent largement les choix résidentiels pré- et post-maritaux ce qui a pour effet d'entraîner l'abandon du principe d'héritage unilinaire et exclusif (caractéristique des sociétés pastorales) au profit d'un principe optatif. Ego qui jusqu'alors ne pouvait hériter que de ses parents agnats (son père, le père, de son père) de la lignée résidentielle à laquelle il appartenait, va commencer à regarder vers les autres lignées résidentielles de sa parentèle ce qui signifie que pouvant hériter de sa mère son choix est optatif pour ce qui est des terres laissées par son père et par sa mère de sa première génération ascendante va pour la même raison être cognatique au niveau de la deuxième génération ascendante de ses (quatre) grands parents.³⁷ Pour ce qui est, non plus de la propriété des terres mais de leur exploitation, les époux décident du choix viri- (l'épouse réside chez le mari) ou uxori-local (le mari réside chez l'épouse) de la résidence post maritale en fonction des terres disponibles qui deviennent ainsi l'élément crucial des structures résidentielle et sociale.³⁸

Ces possibilités de choix précipitent encore davantage non seulement le passage du principe de patri-filiation au profit d'un principe bilatéral et cognatique mais préfigure déjà avec l'abandon du principe d'ancestralité, la disparition des groupements de descendance qu'il fonde au profit de structures beaucoup plus légères du type des familles *fianakaviana* bilatérales des hautes terres, voire, de plus en plus, des familles réduites appelées *ankohonona*³⁹ en Imerina ou encore désignées sous le terme de *trano* qui signifie case/maison ou *tokan-trano* qui a le sens de maison et de famille conjugale ou de foyer, une idée encore dans l'ensemble de Madagascar hautes terres comprises par l'expression de *trano iray/raiky*, lit. "une maison". Cette tendance consacrant l'autonomie des familles conjugales de procréation est particulièrement forte dans les milieux ruraux aisés formés de paysans originaires du lieu où ils résident qui, parce qu'ils sont *tompon-tany* (descendants des ancêtres fondateurs qui les premiers ont mis les terres en valeur) en possèdent beaucoup plus que les immigrants ou les enfants ou petits enfants d'immigrants plus récents. La christianisation s'appuyant mettant en institutionnalisant le mariage l'accent sur le couple et ses jeunes enfants accentue cette évolution. Le chapitre onze a décrit les inconvénients de l'instabilité matrimoniale qui, avec la multiplication des unions, multiplie le nombre des demi-germains co-héritiers sur les mêmes patrimoines. Cette réalisation incite nombre de personnes à renforcer la stabilité des unions notamment par le choix du mariage (*mariazy*) officiel et chrétien. Significativement ces personnes toutes de "bonne naissance" qui, pour cette raison contrôlent le maximum de capitaux au sens de P. Bourdieu, occupent des positions influentes dans le village qu'elles essaient souvent de renforcer par des mariages

patrimoniaux. En favorisant l'émergence des familles réduites qui ne peut se faire que contre les formes de familles étendues et (a fortiori) lignagères, le changement observé ne peut à terme que provoquer un changement de centre de gravité qui, dans un avenir proche, ne pourra que renforcer les liens entre époux au détriment des liens entre frères et sœurs. Accomplie en Imerina et sur les hautes terres cette tendance observée en pays betsimisaraka est générale dans toutes les sociétés agricoles mais apparemment pas du tout perceptible dans les sociétés pastorales du type de la société antandroy étudiée.

L'ALLIANCE

Je me limite à l'utilisation de l'endogamie pour à la fois renforcer et dépasser la parenté d'ancestralité et au problème des alliés et des conjoints placés aux points de jonction des différentes ancestralités.

L'ENDO GAMIE ET L'EXO GAMIE: DEPASSEMENT ET RENFORCEMENT DE LA PARENTE

L'ouvrage a montré que l'alliance dépasse la parenté d'ancestralité et, dans le même temps, par les mariages endogames de parents par l'ancestralité, par la parentèle ou encore entre habitants d'un même village, peut la renforcer. Cette utilisation de l'endogamie et de l'exogamie varie selon les régions.

Les doyens du sous-ordre nobiliaire merina des Andriantompokoindrindra d'Ambohimalaza avaient érigé l'endogamie une règle absolue n'hésitant pas (jusqu'à tout récemment) à graver sur les dalles fermant leurs tombeaux l'interdiction d'accès à "tous ceux qui ne seraient pas les descendants d'un tel ou d'une telle". Cette attitude persiste dans l'idéologie et, dans la plupart des communautés d'Imerina qu'il s'agisse des nobles (*andriana*) et des roturiers blancs (*hova*) ou noirs descendants pour ces derniers des anciens (*Mainty enin-dreny*), les gens préfèrent se marier à l'intérieur de leurs anciens *firazanana* dans le cas des *andriana* ou de leurs communautés de descendance et de résidence (*foko*) dans celui des *hova* blancs ou noirs ce que les uns et les autres expriment en disant "qu'ils ne traversent pas l'eau" (*tsy mita rano*). Il s'agit d'une endogamie d'ancestralité qui, bien que définie par rapport à un lointain ancêtre commun n'emporte plus l'idée de parenté. En revanche les *mainty*, descendants des anciens esclaves restés sur place après l'abolition de l'esclavage⁴⁰ fortement exogames proscrirent les mariages absolument les mariages dans une fourchette de trois générations à partir d'une souche commune. Dans le même temps leur peu de mobilité les oblige à une endogamie locale entre parents éloignés que le mariage retransforme en proches parents.

D'autres ordres sociaux et parfois des ethnies entières professent le choix inverse de l'exogamie. La mémoire généalogique limite cette interdiction à l'habituelle fourchette de cinq générations souche commune généralement incluse.⁴¹ Dans l'ouest les différentes populations regroupées sous l'appellation de Sakalava pratiquent une exogamie de parentèle interdisant à toute personne d'épouser un conjoint qui descendrait de l'un des huit arrières-grands-parents voire, dans le nord-ouest sakalava et antankarana, des seize arrières-arrières-grands-parents.

Les Bara du centre sud ou les Antandroy et les Mahafaly de l'extrême sud qui pratiquent à la fois les deux types d'union distinguent nettement les mariages entre apparentés (*fanabady hava*) des *fanabady amin'olo*, lit. des mariages avec "des gens" ou, comme disent les antandroy, avec des *ondaty hafa* ou des *olon-kafa*: "des hommes ou des personnes autres".

Les réseaux d'alliance relient les unes aux autres les unités résidentielles et les groupements de descendance. La dispersion des soeurs dans des villages différents générale à Madagascar mais reconnue et quasiment théorisée en pays betsimisaraka (chapitre onze) et les interdictions de mariage de leurs enfants et petits-enfants de soeurs, voire dans l'ouest et le sud de leurs descendants (interdictions *sambi-ampela*)⁴² assurent quelque soit l'idéologie exogame ou de préférence endogame de la société par leur dispersion une multiplication maximale des alliances. Dans le même temps à l'intérieur d'une population régionale, les femmes, selon une expression entendue, les femmes "sont les fils qui assemblent les nattes". Cela veut dire que théoriquement (si la mémoire généalogique le permettait), il serait possible dans un modèle idéal de figurer les groupements de descendance patrilinéaire ou cognatiques par des lignes verticales que des réseaux de lignées utérines de descendantes de femmes recouperaient diagonalement en tout sens. Dans le même temps les mariages endogames d'ancestralité proche (unions patrimoniales) ou moins proche, de parentèle ou encore comme dans l'exemple betsimisaraka les mariages entre originaires des mêmes villages, tendent à former des noyaux ou des lignées pivots (en anglais *core lines*) de parents par double filiation ou doublement originaires du même village qui, dans tous les cas étudiés représentent environ un tiers de l'effectif des unités résidentielles, hameaux ou quartiers des villages (cf. les exemples merina et antandroy des figures 7.4 et 9.5) contre deux tiers de simples résidents. A. Southall a discuté de ce problème pour le village Zamimaniry de Faliarivo où la moitié des femmes originaires du village s'y marient endogamement (Southall 1986: 262-276, notamment figures p. 269 et 271). Sans surprise les membres de ces noyaux ou lignées de double descendance contrôlent le maximum de terres et occupent dans les villages les positions d'autorité. Ce trait et cette proportion un tiers/deux tiers constitue une caractéristique de la sociologie malgache, ainsi que Southall l'écrit:

"ils constituent dans le village un réseau serré de liens de parenté qui est la base de la solidarité et de l'autorité villageoise".⁴³

LE PROBLEME DES ALLIES ET LE STATUT DES CONJOINTS

J'ai par commodité utilisé le terme français "allié" qui est très difficile à rendre en malgache. Selon les cas ceux que nous appelons alliés sont sentis comme des parents par le mariage c'est à dire par le conjoint, par les enfants (communs) dès qu'ils naissent ou encore par la parenté fictive. La catégorie la plus proche du concept français d'allié est celle masikoro et sakalava de *longo* qui dans l'ordre princier et nobiliaire des *mpanjaka* est non pas une sorte de parentèle englobant la parentèle proche des *foko*, mais une catégorie qui désigne les alliés roturiers des *mpanjaka* et en conséquence les familles maternelles de leurs enfants qui en tout état de cause réputés "terre d'où sortent les *mpanjaka*" (*tany niboahan'ny mpanjaka*) conservent leur statut d'alliés (au sens également politique) roturier.⁴⁴ Quel qu'il soit le statut des parents par mariage ou d'alliés au sens français du terme des parents des conjoints pose la question du statut de ces derniers lorsqu'évidemment ils ne sont pas déjà parents puisque chacun sait que les:

"*zanak'olo-mpianadahy raha tsy manambady dia mpianadahy*": "les enfants de frère et de soeur, s'ils ne se marient pas (comme ils le devraient) restent frère et soeur".

L'adage merina d'idéologie résolument endogame qui implique que le mariage transforme les parents en alliés n'opère pas dans l'autre sens. L'idée que des personnes qui au départ sont des étrangers puissent par le mariage devenir des parents est ressentie comme absurde. Partout à Madagascar les hésitations des interlocuteurs aussi gênés de reconnaître les conjoints comme des parents que comme des alliés alors que ces qualités sont données sans hésiter à leurs parents montre qu'ils en sont en réalité ni l'un ni l'autre mais plutôt des médiateurs qui au travers de leurs enfants communs nés ou à naître établissent une relation de parenté d'alliance entre leurs familles respectives devenues les familles paternelle et maternelle de leurs enfants.⁴⁵

La procréation est le but du mariage et les enfants sont destinés à remplacer (*diambiasana, soloana*, cf. plus haut) les parents⁴⁶ assurant ainsi la reproduction sociale. Cela signifie qu'après la légitimité au regard des coutumes du mariage qui reconnaît la paternité légale du père, sa fertilité est la première condition, une condition nécessaire qui, pour être suffisante exige encore que l'enfant ou les enfants issus du mariage survivent voire atteignent l'âge adulte pour qu'en procréant à leur tour ils assurent avec leur propre remplacement la continuité de leur lignée. L'idée est à la fois celle d'une réalisation de la condition de parents, et la fertilité étant liée aux femmes, de la réalisation par celles-ci de leurs conditions de mère. Seule la naissance d'enfants consacre l'alliance, jusqu'alors précaire, entre les deux familles est définitive au point que la parenté par les enfants communs et les obligations réciproques qui en découlent subsistent au delà de la dissolution (pour cause de mort ou de divorce) du mariage. A contrario en l'absence de naissance voire de survie d'au moins un enfant né de l'union, le mariage reste l'affaire privée des conjoints qui ne sont guère autre chose que des partenaires sexuels. L'idéologie de filiation patrilinéaire ou indifférenciée introduit des différences. Dans les sociétés agricoles, la naissance d'un enfant, préférablement d'un fils mais à défaut d'une fille, fait l'affaire. Cela n'est pas le cas des sociétés pastorales mahafaly ou antandroy fortement agnatiques de l'extrême-sud qui, les filles ne comptant pas pour la continuité de la lignée locale, exigent pour reconnaître le rôle sociale des épouses qu'elles mettent au monde au moins un fils et, qui plus est, que ce dernier atteigne encore l'âge de procréation. Compte tenu de l'importance de la paire frère/soeur (germains) et des responsabilités réciproques liant le premier au fils de la seconde, l'idéal est qu'elles donnent naissance à un frère et à une soeur qui, plus tard pourront en assumant leurs responsabilités respectives, assureront pleinement leur rôle social.

D'une manière générale seuls les parents d'enfants sont regardés comme membres de la communauté familiales et villageoises. La femme assurant la continuité du flux de vie la stérilité lui est attribuée. Je ne pense pas nécessaire de rappeler l'abondance de la littérature malgache sur ce thème et la malédiction de la stérilité que le dialecte zafimaniry appelle *manjo* d'un terme qui désigne dans le même temps un malheur extrême et la mort. Regardée aux côtés de la lèpre et de la variole comme une punition ancestrale, la stérilité outre qu'elle est une malédiction pour ceux qu'elle atteint, est dangereuse. La femme stérile ne peut en aucun cas s'occuper d'agriculture ou toucher à des graines qu'elle frapperait de stérilité. Elle ne pourra jamais être considérée comme une personne d'importance (à nouveau *raiamandreny, olo-maventy* ou *olo(m)be*) dans sa famille et dans la communauté villageoise.⁴⁷ Dans une certaine mesure l'adoption peut pallier cet quasi-ostracisme. Sur les hautes terres où la pratique de la tektonymie est généralisée il est fréquent qu'à la première naissance les parents ne soient plus désignés que comme "père", "mère" de leur fils ou de leur fille: *rain'X, renin'X*. S'il s'agit ce qui est très fréquent de l'adoption de petits-enfants par les grands parents surtout maternels la tektonymie joue dans l'autre

sens est ce sont le petit-fils ou la petite-fille qui deviennent les petits-enfants (*zafin'X*) de leurs grands-parents. Les mêmes usages s'appliquent aux adoptants et aux adoptés. Les personnes stériles adoptant leurs neveux ou leurs nièces deviennent leur *rainy* ou leur *reny* et, s'ils adoptent les enfants de leurs neveux ou nièces, ceux-ci ne seront plus connus que comme leurs petits-enfants. La continuité du flux de vie dans leur lignée étant assurée, avec le passage du temps, leur stérilité est oubliée. Très répandue et parfaitement bilatérale en Imerina et au Betsileo, l'adoption est dans les régions périphériques de logique lignagère pratiquement réduite au seul côté paternel. En pays sakalava, mahafaly ou antandroy le fait que seuls les hommes puissent posséder les zébus qui figurent obligatoirement dans tous les rituels oblige les agnats sans enfants soucieux d'assurer la continuité des cultes à adopter le fils d'un frère germain ou demi-germain paternel ou, à défaut le fils d'un très proche collatéral (premier, au maximum deuxième cousin) membre du même hameau ou enclos résidentiel.

LES INTERDICTIONS DE MARIAGE

Toutes les sociétés malgaches admettant d'endogamie autorisent les unions d'enfants de frères et de soeurs, certaines les unions d'enfants de frères que d'autres interdisent et, à l'exception dont il va être question, interdisent les mariages d'enfants de soeurs, de leurs petits enfants et parfois de leurs descendants aussi longtemps qu'ils se souviennent d'une commune origine utérine. Les nombreuses discussions sur l'origine de ces autorisations ou de ces interdictions me paraissent inutiles.⁴⁸ Dans tous les cas ces interdictions, à l'instar, des interdictions de l'inceste, ont pour but en interdisant à Ego d'épouser ses collatérales de libérer au profit d'Alter qui agira à son égard de la même façon. Il est nécessaire de distinguer les sociétés qui admettent l'endogamie de celles qui ne l'admettent pas. Dans les premières les interdictions limitent l'endogamie d'ancestralité et permettent l'alliance avec d'autres ancestralités en libérant à leur profit les femmes du groupe et leurs descendants "enfants/descendants de femmes" par opposition aux "enfants/descendants d'hommes". La même logique prévaut dans les sociétés exogames et dans ce cas la dispersion des soeurs (je renvoie aux exemples betsimisaraka et aussi antandroy) a pour effet, au moins dans la fourchette des trois générations de diversifier au maximum les réseaux d'alliance. Les interdictions assez fréquentes des mariages des enfants de frères servent le même propos mais en outre, aussi longtemps que l'idéologie de la filiation masculine est maintenue, permettent dans les sociétés à idéologie endogame de préserver la distinction des lignées masculines et par là des unités patrimoniales *anaran-drav*.⁴⁹ Lorsque ces raisons de favoriser la dispersion des alliances ou de conserver la distinction des lignes de descendance disparaissent et qu'au contraire l'endogamie permettant la création de lignées de proches parents par double filiation est recherchée il n'y a plus d'interdiction. A preuve les mariages d'enfants de frère des *hova* puissants du chapitre huit ou encore les mariages princiers - *mpanjaka* - de l'ouest, ou ce qui est encore plus convaincant les mariages merina patrimoniaux de petits-enfants de soeurs ou, plus encore, les politiques *fanjakana tsy afindra* - du pouvoir qui ne se déplace pas - de l'ancien royaume merina qui admettait les unions incestueuses par excellence des enfants de soeurs.

LE DEPASSEMENT DE LA PARENTE

L'ethnie n'assure un dépassement de la parenté que si elle repose sur une idée d'ancestralité ce qui est rarement le cas.⁵⁰ Dans les campagnes la parenté d'ancestralité conserve toute son emprise. En menaçant de les maudire, de les frapper de mort ou de stérilité les ancêtres forcent leurs descendants à respecter l'idéal du *fihavanana*. En revanche ils ne garantissent aucunement les relations entre ces derniers et les étrangers qui, parce qu'elles sont parfaitement anomiques ont

toutes les chances parce qu'elles sont dominées par la défiance, de tourner à l'hostilité. L'étranger que l'on ne connaît pas est - le mot n'est pas trop fort - un ennemi.⁵¹ Le dépassement de la parenté est nécessaire pour établir des relations de confiance entre des personnes qui non parentes ou alliés sont étrangères les unes aux autres. La formule de remerciement la plus appréciée qu'un étranger accueilli à Madagascar suivant les règles de l'hospitalité puisse adresser à ses hôtes est celle de "*manan-kavana manan'anareo*": "j'ai des parents en vous ayant" ou bien "grâce à vous, j'ai des parents" et ses hôtes seront d'autant plus honorés d'être considérés comme des parents qu'ils ne le sont pas. De la même manière lorsqu'un paysan d'Imerina ou du Betsileo parle de ses voisins comme de *havana mpifankatia*: "parents qui s'aiment réciproquement", il indique précisément que ceux-ci ne sont pas des parents mais qu'il les considère comme s'ils l'étaient et que, de part et d'autre les relations réciproques sont des relations de *fihavanana*. Cela va bien au delà d'une simple attitude de politesse et pour le comprendre il faut se référer à la notion fondamentale malgache de *fihavanana* qui dans les relations humaines est un ethos de bon vouloir et de confiance mutuelle de personnes qui apparentées ou non apparentées se traitent comme des parents. Loin d'être une simple formule de politesse la formule rapportée ou encore l'image des "parents qui s'aiment" constituent de la part d'Ego un véritable engagement de bon vouloir qui, attestant de l'absence de toute volonté de nuire, place les relations à venir sur un plan de confiance mutuelle. Dans la mesure où Alter l'accepte cet engagement, devient réciproque et, puisqu'il s'agit de *fihavanana*, emporte la garantie des ancêtres des deux parties. Outre que le *fihavanana* crée en garantissant la moralité des actions humaines un univers normatif parfaitement prévisible, il assure leur conformité avec l'ordonnancement du *lahatra*, la conception malgache fondamentale d'un univers qui ne sépare pas le monde visible des vivants et des choses créées du monde invisible des forces qui le dirigent et dont précisément la parenté et l'éthos du *fihavanana* en sont sur la terre les manifestations les plus achevées.⁵² La multiplication des formes de parenté fictive collectives comme la parenté à plaisanterie ou individuelles comme la parenté de sang témoignent de ce même besoin de soustraire les relations humaines au domaine de l'arbitraire. Ces idées sur lesquelles je reviens ont été très clairement exprimées par Eugène Mangalaza un ethnologue malgache qui, dans une conférence⁵³ sur la société betsimisaraka de la Mananara à laquelle il appartient, avait implicitement dénoncé l'extension abusive de la notion de *fihavanana* en rappelant que, dans sa région d'origine, la vie était tout à l'inverse ressentie comme "un combat d'hommes" ("*ady lahy ny fiainana*") ce qui, selon lui, expliquait de la même façon l'importance accordée à la parenté et aux ancêtres et la multiplication des formes d'alliances entre non-parents. Comme le suggère l'emploi de l'expression des "parents qui s'aiment" le *fihavanana* s'étend tout naturellement aux voisins, les *mpiara-monina* ("ceux qui résident ensemble") et dont les tombeaux ancestraux localisés sur un même territoire peuvent laisser supposer que, dans un lointain passé, leurs ancêtres respectifs pouvaient eux mêmes descendre d'un ancêtre commun enseveli dans un tombeau oublié.. A vrai dire la présomption d'une commune ancestralité réelle ou putative n'est même pas exigée. Dès lors qu'ils vivent sur une même terre et se nourrissent des produits d'un même terroir, quelques soient leurs statuts les voisins sont réputés participer d'une même substance et, par cette identité partagée, être des "parents qui s'aiment" en relation de *fihavanana*.

LA PARENTE ET L'ALLIANCE COMME MONDE VECU

En l'état actuel de Madagascar on peut se demander pourquoi ce choix du sujet de la parenté dans les campagnes alors qu'il existe dans l'ensemble du pays et notamment dans les villes des problèmes d'une telle ampleur auxquels les responsables ne trouvent aucune solution. La réponse toute simple est que la parenté d'ancestralité et l'alliance constitue par excellence le champ - au sens de Bourdieu - des relations sociales qui en fonction des positions qu'ils y occupent détermine largement les

conduites de ceux qui s'y trouvent. Actuellement la parenté et ses extensions par l'alliance et le voisinage sont à Madagascar, tout au moins dans les campagnes, les seules formes de sociabilité concevables ceci pour la raison toute simple que les préconditions qui permettraient d'autres formes liées disons à la modernité ne sont pas réunies⁵⁴ et que le monde vécu qui embrasse dans un seul univers tous les domaines de l'activité humaine s'oppose à sa pénétration. Le double paradigme fondé sur les notions⁵⁵ de "monde vécu" et "système" que Jürgen Habermas utilise dans son approche des sociétés humaines permet de mieux saisir les situations malgaches:

- le "monde vécu" gouverné par des normes et des valeurs partagées, non problématiques et ressenties comme "bonnes" et allant de soi, constitue ce qu'A. Schütz appellerait un univers d'intersubjectivité, tandis que

- le "système" correspond aux nouveaux domaines de vie: économique, administratif, politique.. qui, développés avec la division du travail sont régulés par les exigences de leurs propres finalités à l'aide du médium de l'argent ou du pouvoir. Autonomes les uns vis-à-vis des autres ils sont totalement indépendants des normes et valeurs des mondes vécus particuliers.

Les sociétés rurales malgaches fondées, sinon exclusivement du moins encore très largement sur la parenté, sont co-extensives à cette notion de monde vécu. Leur intégration reste assurée par le respect des normes et valeurs ancestrales du *fiavanana* intériorisées par la première socialisation. Il est clair que bien que le médium argent tende à se généraliser, les nouvelles logiques de la modernité et les nouvelles formes d'intégration par l'économie de marché et par l'Etat qui commencent à se faire une place dans les consciences des gens ne permettent pas encore de créer les formes de sociabilité nécessaires au fonctionnement minimal d'un Etat moderne. L'absence d'une réelle pénétration du système politique et de ses contraintes dans les univers des mondes vécus particuliers s'ajoutant à la dégradation voulue et malencontreuse de la hiérarchie des ordres sociaux des formes d'autorité traditionnelle, favorise la généralisation d'une situation d'anomie qui, depuis une vingtaine d'années s'est graduellement aggravée. L'absence d'une réelle pénétration du système politique dans les campagnes s'ajoutant dans un climat de grande pauvreté et dans de nombreuses régions de complet dénuement à l'affaiblissement tout aussi évident des formes d'autorité traditionnelle, a favorisé la généralisation d'une anomie et d'une anarchie généralisée qui, en l'absence de sanctions a produit les conduites de violence à l'égard du monde social et de prédation à l'égard de l'environnement naturel dont je viens de parler. En revanche, paradoxalement, si l'imposition du système sur le monde extérieur naturel et social a échoué, dans de nombreuses régions de l'île notamment en Imerina, au Betsileo et dans de nombreuses campagnes peu éloignées des villes, la christianisation a parfaitement réussi ce qu'Habermas, reprenant l'expression de Marx, appelle la colonisation des mondes intérieurs ou des consciences. Ceci au point de provoquer sur les hautes terres et dans plusieurs villes et régions de la périphérie, un bouleversement des éthos des mondes vécus et de commencer à créer une nouvelle culture suffisante à amorcer déjà au niveau national l'apparition si nécessaire de nouvelles formes de sociabilité qui, dans un environnement ambiant davantage propice, pourraient se développer. Si, sans aucun doute la christianisation peut, en favorisant une universalisation des valeurs, dépasser les univers exclusifs des mondes vécus en modifiant de l'intérieur les interactions qui les caractérisent, et pour cette raison elle a, tout au moins sur les hautes terres, changé le contenu de la plupart des concepts religieux anciens qui, toujours au travers des interactions quotidiennes, commandaient la conception malgache de la personne et de l'action. Les minant en

quelque sorte de l'intérieur, elle a créé, au moins pour un temps, un hiatus entre les conduites spontanées, allant de soi, caractéristiques des *habitus*, et les nouvelles normes suivies d'une manière plus consciente. Ce hiatus aussi longtemps qu'il ne sera pas comblé rend difficiles les efforts de rationalisation des modes traditionnels de pensée et de réflexion et retarde peut être la nécessaire réconciliation, sur un fondement culturel plus homogène, des deux composantes: mondes vécus et système, de la société.

A nouveau cela ne signifie pas que le dépassement de la parenté et l'introduction de nouvelles formes de sociabilité ou de communication entre les gens partageant une condition commune ne soit pas possible. Les relations d'alliance créées par les mariages constituent avec celles de voisinage⁵⁶ le premier dépassement de la parenté d'ancestralité. La notion de *fihavanana* repose sur cette idée de condition commune qui découlant de l'ancestralité est également étendue aux voisins qui se nourrissant des produits d'un même terroir partagent une même substance. L'exemple merina de la terre ancestrale considérée comme source d'efficacité *hasina* à laquelle tous participent relevé par de nombreux anthropologues et généralisé par le R.P. Dubois est convaincant. Il est possible de concevoir d'autres formes de sociabilité fondées sur d'autres critères qu'il est difficile de trouver à l'intérieur des sociétés rurales qui coupées les unes des autres et vivant dans les mêmes milieux avec une division de travail minimale réduite à des critères de sexe et d'âge, ne disposant en dehors de leur force de travail et de celle de leurs zébus que d'une technologie des plus réduites, et produisant les mêmes ressources. Restant dans l'économie de l'ouvrage je m'en tiens à deux exemples: l'alliance, les rituels.

L'INTEGRATION SOCIALE PAR LES RITUELS D'ANCESTRALITE⁵⁷

L'émergence de formes de sociabilité dépassant la parenté est évidente dans les régions de peuplement hétérogène notamment depuis plus de trente ans dans les deltas de l'ouest ou l'établissement, l'entretien et l'irrigation et des rizières forcent à des ententes inter-ethniques et dans les milieux urbains que je n'ai pas étudiés. Dans la mesure où ils gardent leurs liens avec les villages et terres ancestrales d'origine et satisfont à leurs obligations en participant aux activités sociales et rituelles et aux dépenses afférentes continuent à être considérés comme des membres non résidents de leur communauté d'origine. Très souvent ces membres non-résidents de leur communauté d'origine se groupent en association d'originaires de tel ou tel village, de telle ethnie ou parfois de tel ou tel sous-ordre social et leur participation prend un caractère collectif, lors d'une mort par exemple une partie des rituels peuvent être célébrés sur place dans la région de résidence et une autre partie au retour du corps dans le village d'origine. Les grands rituels du type du *rasa hariagna* *betsimisaraka* ou des rituels de circoncision et de funérailles *antandroy* décrits dans les chapitres quatre et dix embrassent le nombre maximum de participants jusqu'à atteindre plusieurs milliers offrent les modèles de sociabilité les plus étendus.⁵⁸ La recherche d'une condition ou d'une identité partagée au delà de la parenté est évidente dans les phénomènes de possession de type *tromba* étudiés par Gérard Althabe qui distingue les ancêtres, ce qu'il appelle les "esprits forestiers" - sans doute les *tsigny* - et les entités plus éloignées du *tromba*. Althabe perçoit le processus qui, opérant par intégrations successives, procède par emboîtements successifs à la manière d'une taxinomie avec selon Althabe, au sommet et pour tous les adeptes du *tromba* la condition commune englobante de "dominé". Le fait que les uns et les autres puissent agir sur les humains est la preuve de l'existence d'une relation de continuité - *mitohy* - relation de filiation *jus sanguinis* filiation réelle pour les ancêtres proches, putative pour ceux plus lointains que l'on a déjà oubliés,⁵⁹ relation de *jus loci* pour les autres entités. En d'autres termes les instances ancêtres, esprits forestiers ou *tromba* d'Althabe ne sont les unes et les autres que des expressions différentes de l'ancestralité d'origine médiatisée selon les cas (directement) par la généalogie ou

(indirectement) par la terre. L'auteur a clairement expliqué le mécanisme "taxinomique" embrassant de niveau en niveau par une série de dépassements les unités familiales, puis villageoises, puis régionales distinctes parce que de même nature en leur trouvant chaque fois une nouvelle condition ou identité commune susceptible d'englober leurs conditions ou identités précédentes. Opérant de proche en proche ce système que j'ai appelé taxinomique peut être visualisée comme une structure de communication élargie à un nombre de plus en plus grand de participants parents, alliés ou simplement voisins, originaires et étrangers sans ancestralité commune. Lahady étudie ce phénomène que j'ai moi même observé à plusieurs reprises dans le nord de Madagascar en pays betsimisaraka, sakalava et antankarana. Brièvement:

Les actions humaines émanant par définition du monde visible produisent des effets imprévisibles sur le monde invisible qui parfois provoquent au niveau de l'ordre normal du chose - du *lahatra* - une sorte de blocage - *dika* - immédiatement répercuté dans le monde visible par un principe - *tahina* - qui se traduit pour les transgresseurs ou leurs proches qui peuvent être des parents, des alliés voire des voisins, par des anomalies: mauvaise chance, mauvaises récoltes, épizooties, maladies ou simplement par une inquiétude et une angoisse persistante interprétés comme autant de signes. Les devins consultés *ombiasa*, *moasy* ou (*ampimasy*) selon les régions procèdent par la technique de divination par graines - *sikidy* - à un premier diagnostic *filana* qui leur permet de déterminer les instances en cause. S'il s'agit d'ancêtres les devins renvoient le/les consultants à leurs prêtres ancestraux (*ampijôro*). Si les ancêtres ne sont pas compétents et que le mal provienne d'esprits (forestiers) *tsigny* les spécialistes peuvent les invoquer par le *jôro filana amin-tsigny* qui leur est destiné ou, s'il s'agit d'entités encore plus éloignées il se déclare incompetent et renvoie au spécialiste du *tromba* qui peut intervenir que la ou les personnes en cause soient originaires de la région dans laquelle ils vivent ou étrangers venus d'ailleurs. Cette compétence des spécialistes de la possession *tromba* explique la multiplication de cette formule dans toutes les régions de peuplement hétérogène.

Les travaux de Lahady et d'Althabe pour le pays betsimisaraka, de Jacques Lombard pour le pays sakalava attestent de la même structure taxinomique de communication avec à chaque niveau une série de boîtes closes, qui parce qu'elles sont refermées sur elles mêmes et de même nature ne peuvent que communiquer que "par dépassement par le haut" avec, au sommet, l'instance du *tromba*. Pour terminer il faut noter l'instance des ancêtres proches et moins proche garde toute son importance. Dans tous les cas les ancêtres médiateurs interposés entre leurs descendants et les entités plus lointaines du monde invisible, peuvent soit intervenir pour les protéger soit les abandonner à leurs destins en s'abstenant de toute intervention. L'instance *tromba* d'Althabe et le qualifiant de "dominés" par lequel il décrit la condition de ses serviteurs ou adeptes ne sont ni plus ni moins valable que n'importe quel autre qualifiant d'une quelconque condition partagée. S'ils avaient été présents dans les campagnes, l'Etat et ses services auraient été les candidats les plus susceptibles de créer au travers de leurs services la conscience commune d'une condition partagée, en l'occurrence de celle de citoyen. A l'époque d'Althabe l'image négative du *Fanjakana*, de l'Etat, de son appareil et de son pouvoir n'opérant au travers de ses agents qu'arbitrairement en imposant ce qui était senti comme des corvées non rémunérées - *fanompoana* - excluait cette possibilité. Le substantif *fanompoana* est significativement construit sur la racine *tompo*: "maître", "seigneur" suffit à expliquer que la conscience d'une condition partagée ne pouvait être que celle de dominés, de serviteurs d'un même "maître". Dans les années 90 cette possibilité paraissait encore plus éloignée. Dans le même temps que la corruption du gouvernement du Président Ratsiraka continuait à nourrir la même image négative de l'Etat, de son pouvoir et des ses agents, son absence l'avait rendu totalement non pertinent. Cette absence de modèles de sociabilité extérieurs explique la

multiplication des formes traditionnelles et tout particulièrement des grands rituels funéraires mobilisant le maximum de participants (à nouveau les exemples antandroy et betsimisaraka et également merina avec les associations d'originaires d'une même région et/ou d'un même sous-ordre social. A nouveau en me répétant l'émergence d'une conscience commune de "citoyens" ou "d'usagers" est d'autant plus difficile qu'elle est fondée sur une adhésion minimale supposant le respect de l'autorité de l'Etat qui, tout à l'inverse, s'étant pour tout un ensemble de raisons, montré incapable d'établir un état de droit qui garantisse sinon un minimum de bien être, tout au moins la vie et la propriété de ses usagers ce qui n'est pas le cas. En l'absence d'une conception civique du bien commun, les gens acceptent cette situation comme normale et trouvant naturel que les fonctionnaires en position d'autorité servent leurs intérêts personnels et favorisent leurs proches, ils ne sont pas davantage surpris par la généralisation de la corruption. Ceci étant dans toutes les régions de peuplement hétérogène et dans les villes la participation aux rites et séances de possession contribue à intégrer les habitants originaires et les migrants temporaires ou définitifs dans une même condition pan-malgache et un même univers d'intersubjectivité.⁶⁰

Pour terminer, en revenant sur la notion qui n'a été qu'effleurée de champ de l'ancestralité, le social tout en demeurant extérieur aux individus, est, avec toutes ses distinctions hiérarchiques de sexe, d'âge et de condition sociale, littéralement incarné incarné dans la conscience des individus. Ce qui explique que les interactions qu'il gouverne n'ont aucune chance de l'affecter. Je pense que c'est à ce niveau largement inconscient que se maintient la réalité de la structure et de la hiérarchie sociale faisant des distinctions d'ancestralité (ou de non ancestralité) des lieux, des genres et des âges des critères définitifs de différenciation.⁶¹ Les questions soulevées à propos de l'une ou l'autre des sociétés discutées sont, je pense, pertinentes pour l'ensemble de Madagascar. Partout les aînés (généalogiques et/ou chronologiques) ont le pas sur les cadets, les hommes sur les femmes, les adultes sur les enfants, les agnats doublement agnats sur les simples agnats et, les uns et les autres, sur les non-agnats à moins que dans les sociétés du sud et de l'ouest il s'agisse des alliés donneurs de femmes qui ont toujours précedence sur les preneurs. La hiérarchie des genres et des sexes n'est pas davantage questionnée que celle des *tompon-tany* à l'égard de ceux qui ne le sont pas. Depuis une vingtaine d'année notamment en Imerina elles commencent cependant à être mise en question par les jeunes⁶² qu'ils soient ou ne soient pas plus éduqués que leurs parents et grands parents.⁶³ Seules les personnes d'importance peuvent tenir, le langage d'autorité qui, le plus souvent s'exprime dans la langue des discours oratoires (*kabary*), des proverbes, ou adages. Que ce soit dans des lieux fermés ou en plein air elles annoncent d'ailleurs leurs intention en se disposant que au nord-est selon un ordonnancement invariable qui reproduit celui du *lahatra*.⁶⁴ Dès cet instant les plus jeunes, les maris uxori-locaux, ou les femmes si elles n'occupent pas une position institutionnalisée savent qu'ils n'ont aucune chance de se faire entendre et que dans les meilleurs des cas ils ne peuvent qu'approuver ce qui est dit.⁶⁵ J'avais été plusieurs fois surpris au Lac Alaotra de constater à quel point les décisions que l'on m'affirmait avoir été unanimes avaient été prises en réalité par un nombre très réduit de personnes prétendant toujours parler pour tous les assistants.⁶⁶ Tenter de passer outre ne peut que couvrir l'audacieux de ridicule. Une mésaventure maintes fois survenue à Jean Paulhan lorsqu'à la fin de ses trois années de séjour en Imerina, il vivait à peu près complètement démuné chez l'habitant. Paulhan qui maitrisait la langue après avoir rappelé que les proverbes (ou plus généralement le langage formel) qu'il croyait avisé d'utiliser faisaient régulièrement "long feu" ajoute "...il serait peu dire que l'on n'écoute pas. L'on ne m'ENTEND même pas" (Paulhan, Cahier 2.320, italiques de l'auteur). A une autre occasion il rapporte l'admonestation cinglante de son hôte, elle aussi exprimée sous forme de proverbe: "Voix de cigale couvre les champs. Corps de cigale tient dans la main". En clair: "Tu n'es pas riche. Ne cherche donc pas à épater le monde" (ibid.).⁶⁷ Cela constitue l'objet d'une autre recherche, je veux simplement ajouter que la

structure de précedence constitue un appareil coercitif qui ne laisse à ceux qui n'en font pas partie peu de chance de s'exprimer à moins qu'ils choisissent la voie du conflit ce qui dans les l'idéologie malgache du *fihavanana* et de l'unanimité, constitue un pas difficile à franchir. Je n'ai pas parlé dans cette même direction de la dépendance qui, Mannoni (1950) l'avait parfaitement perçu est un pré-requis et une dimension fondamentale des structures familiales et sociales malgache et du champ de l'ancestralité.⁶⁸

NOTES

- ¹ A l'occasion de cette rencontre au Lac Alaotra, Romuald (cf. chapitres sept et huit) se réfère au village d'Ambositromby l'un des deux villages d'origine des Andrianamboniolona (le second étant Fieferana) et comme son interlocuteur utilise le pluriel. Même emploi du pluriel ou dans la citation tsimihety qui suit.
- ² A nouveau : "*Social structures are sometimes best regarded as the statistical outcome of multiple individual choices rather than a direct reflection of jural rules*" (Leach 1960:124)
- ³ Le substantif richesse - *harena* - est construit sur la racine *hary* qui désigne en même temps l'élevage et les richesses créées (cf. les biens *hary* acquis personnellement de la société betsimisaraka).
- ⁴ Cette détermination personnelle est appelée *tendry* sur les hautes terres.
- ⁵ Tous les morts ne deviennent pas des *razana* qu'à la condition que leurs restes soient inhumés dans le tombeau ancestral ce qui exclut les parents *very faty* dont les dépouilles "perdues" n'ont pour une raison ou une autre pas été retrouvées ou ramenées dans le tombeau ancestral et également, les jeunes enfants dont les dents n'ont pas poussé ou les garçons qui n'ont pas été circoncis non encore reconnus comme personnes, ni des adultes qui, par exemple sorciers maléfiques se sont déjà de leurs vivants coupés de la communauté des vivants.
- ⁶ A l'exclusion des refus motivés par exemple par le crime de sorcellerie.
- ⁷ Dans l'est et le nord de Madagascar cela est exprimé par les adages: "*ny ampihavana tsy ampivady*" et "*ny ampianaka tsy miray vady*": "les apparentés ne se marient pas" et "les parents et enfants ne prennent pas les mêmes conjoints".
- ⁸ Pour la notion de *tompon-tany* je renvoie à Fuglestad qui montre de quelle façon les ancêtres qui "ouvrent" les terres à la culture établissent pour eux mêmes et pour leurs descendants un pacte avec les entités naturelles.
- ⁹ Jacques Lombard remarque justement que les rêves par lesquels les ancêtres se manifestent à leurs descendants constituent la première forme de possession (communication personnelle).
- ¹⁰ Le développement de cette question exigerait une étude particulière qui expliquerait également ce trait de la dépendance inscrite dans les structures familiales et sociales malgaches auquel je fais allusion plus loin.
- ¹¹ Dans une conférence donnée fin 1991 à l'Université de la Réunion.
- ¹² J'ai reproduit la réflexion d'un ami merina sur la jalousie selon ses termes "cette calamité de Madagascar" Jacques Dez explique simplement la "peur généralisée" que le Pasteur Andriamanjato attribue aux notions de tsiny et de tody - donc aux ancêtres - par la violence de la société traditionnelle. Partout les gens savent que tout acte est susceptible de provoquer la jalousie (*fialonana*) d'autrui et par là de faire courir le risque très réel de la sorcellerie (*mosavy, voriky*) d'autant plus efficace qu'elle utilise largement le poison (21-44 et notamment 25-27, 37).
- ¹³ La littérature et la poésie malgaches se font constamment l'écho de cette ambiance dont curieusement consciemment ou inconsciemment les chercheurs ne parlent pas.
- ¹⁴ Notamment le Grandidier des Souvenirs et J. Carol.
- ¹⁵ La responsabilité des premiers intéressés est indéniable. Il existe partout des charpentiers et, dans l'est et le nord de Madagascar des scieurs de long capables de débiter des planches. Si l'on demande aux gens pourquoi ils ne prennent pas la peine d'arranger à défaut de ponts deux ou trois planches qui rendraient les déplacements sans danger, la réponse invariable est que "c'est l'affaire du *Fanjakana* (Etat, Pouvoir Administration)". Après avoir reconnu qu'il n'y a rien à attendre du *Fanjakana* quelques interlocuteurs reconnaissent que les gens "ne s'occupent que d'eux mêmes et ne veulent pas se fatiguer pour autrui".
- ¹⁶ Selon les principes des "*dina mena vozo*": les "ententes des cous rouges (égorgés)" instituant tout simplement la peine de mort pour les vols, vols de zébus ou simples vols chez les particuliers, sur les marchés ou autres lieux publics, et pour la sorcellerie. Les coupables pouvant être mis à mort des manières la plus cruelles.
- ¹⁷ A quelques rares exceptions les entreprises économiques sont contrôlées par des étrangers et les nationaux qui, de leur fait, pour une raison ou une autre (absence de capital, de compétences, d'"esprit de capitalisme") ont été incapables d'en créer sont réduits à la portion congrue.
- ¹⁸ Pour cette raison Murdoch les qualifiait comme des *compromise kin groups*.
- ¹⁹ Cf. Préface.
- ²⁰ Parfois appelée *mason-teraka* en Imerina.

21 Ou, dans une société où le fils est mineur aussi longtemps que son père est vivant ou, suffisamment valide pour continuer à exercer son autorité, en possession de ses moyens.

22 Cf. l'opposition de Leach entre les décisions prises "*in corporate capacity*" et celles "*in private capacity*".

23 Le risque est un risque parental ou social ainsi que cela m'a été expliqué à plusieurs reprises sur les deux côtes du nord de Madagascar et en Imerina.

24 Des *tompon-drazana* ou *tompon-jamà* qui fournissent les linceuls et participent financièrement aux frais. La reconnaissance de leur qualité de descendants de/des ancêtre(s) (*zana-drazana*) est elle-même discutée.

25 Les idées de manducation des morts, du moins d'une manducation symbolique liée à celle de corps collectif dont Flacour parlait déjà au dix septième siècle et que Molet a développé à partir d'informations recueillies par de nombreux auteurs, sont trop répandues pour être sans fondement (Molet 1956, 1979; ; Decary 1962 notamment 30-33).

26 Que Leach appelait "*diagrammatic device*".

27 Radcliffe Brown parlait de droits *in rem* opposés aux droits *in personam*.

28 Cf. la distinction du même auteur entre les actions "*in private capacity*" versus "*in corporate capacity*".

29 "In all viable systems there must be an area where the individual is free to make choices so as to manipulate the system to his own advantage" (Leach 1962:134).

30 Cf. notes 20 et 21.

31 Ceci à l'inverse de la vision des anthropologues africanistes britanniques ont eut tendance, en insistant sur les aspects "juridico-politique" [politico-jural] de la parenté à négliger quelque peu le domaine plus proprement domestiques des interactions quotidiennes, voire à considérer les aspects liés aux propriétés, aux activités économiques non pas comme la base des organisations sociales mais comme des sortes d'aspects dérivés. Il en a été de même de la religion et des "sentiments" expliqués comme des "sous-produits" de "l'organisation lignagère" (Buchler et Selby: 73).

32 Sur les hautes terres et notamment en Imerina la circoncision est devenue une affaire familiale, l'opération généralement accomplie au dispensaire est suivie d'un repas familial réduit aux membres présents des deux familles d'orientation du père et de la mère de l'enfant.

33 Il s'agissait notamment des esclaves pour dettes, mais les proches parents des condamnés de droit commun pouvaient également être réduits en esclavage.

34 Les *fianakaviana mainty* diffèrent sur deux points des *fianakaviana* des ordres nobiliaires et roturiers. Les *mainty* appartenant à l'origine à des sociétés lignagères leur organisation sociale reste fondée sur l'unité des germains et non pas, comme en Imerina, au Vakinankaratra et dans le nord-Betsileo, sur celle du couple conjugal. D'où partout le maintien du rôle de l'oncle maternel (et, dans la terminologie du terme spécial de "mère masculine" ce que Rakotomalala a mis en évidence dans la province merina nord-occidentale du Vonizongo. Le deuxième trait caractéristique des *mainty* est la préférence pour l'exogamie contre l'idéologie contraire des ordres libres pour l'endogamie. (Rakotomalala: 1980: 65 et suivantes, notamment 72, 75-76, 79-80, 86-90). Ces traits sont encore accentués par l'instabilité plus grande des unions matrimoniales *mainty* qui avec une accentuation de la matrifocalité joue dans le même sens d'un rôle accru accordé aux oncles maternels pour tout ce qui concerne les enfants de leurs soeurs.

35 L'expression lignage de statut (*status lineage*) a été utilisée par Irving Goldman (1970), les lignages de statut sont également (en anglais) des *ramages* un terme qui suggère l'ordonnement ramifié ou ramification des lignes qui les composent. A l'intérieur des sous-ordres princiers et/ou de statut nobiliaire élevé les lignes sont ordonnées sur le double critère de l'ordre d'ainesse relative et le statut des mères suivant qu'elles appartiennent elles mêmes à l'ordre princier et/ou nobiliaire, à des ordres roturiers eux mêmes hiérarchisés voire qu'esclaves ou descendantes d'esclaves elles soient hors statut. Si vu de l'extérieur tous les membres des ordres princiers et nobiliaires sont des *mpanjaka* ou des *andriana* ayant droit de la part des roturiers aux mêmes marques extérieures de respect, les statuts différents des mères se traduisent au niveau des groupes de germains par des différences de rang par exemple dans tout l'ouest seuls les "princes rouges" (*mpanjaka mena*) ou les *mpanjaka kine* mahafaly nés d'unions strictement endogames voire idéologiquement incestueuses avaient titre à régner. A ce propos les princes ont un statut distinct de celui des membres des sous-ordres nobiliaires et les gens s'adressant à eux emploient un vocabulaire qui diffère de celui qu'ils emploient pour s'adresser aux seconds.

36 Je le rappelle ordre exclusivement "blanc" des *olom-potsy* au Betsileo, "blancs" (*hova*) et "noirs" (*Mainty enin-dreny*) en Imerina.

37 Utrolatéral (*uter*: l'un ou l'autre mais pas les deux) au niveau de ses parents le choix d'Ego devient pour cette raison franchement cognatique au niveau de la génération de ses (quatre) grands-parents.

38 Les époux pouvant résider chez eux ou chez leur conjoint leur choix de résidence est comme ci-dessus utro-latéral. Ils ont chacun la même possibilité que dessus de résider soit dans l'unité résidentielle des proches parents de leur père ou de leur mère ce qui, cette possibilité étant répétée à la génération de leurs quatre grands parents rend leur choix absolument cognatique.

39 La racine *honona* évoque l'image de la poule qui protège en entourant de ses ailes.

40 Les descendants des anciens esclaves désignés comme *hova vao*: "nouveaux *hova*" dans les années 60 (Condominas: 1960) sont appelés aujourd'hui: *olonisotra*: "simples gens".

41 Les anciens betsimisaraka interdisaient les mariages de descendants d'un ancêtre commun à la neuvième génération le mariage entre les descendants d'un ancêtre commun.

42 Cf. chapitre 7, 8, 9, 10, 11 et Appendices I. Il ne s'agit que des soeurs mariées viri-localement à l'extérieur du village et non de celles qui se marient uxori-localement sur place.

43 "An intense core network of kinship ties within the village which provides a base for village solidarity and leadership" (Southall: 265-266).

44 Opposée à la catégorie *longo* des alliés des *mpanjaka* la catégorie (toujours *mpanjaka*) de *foko* désigne un groupement de descendance cognatique retenant comme membres les enfants de ses fils et de ses filles. Dans les deux ordres nobiliaire et roturier les mêmes termes désignent des catégories absolument différentes.

45 Cela rejoint H. Scheffler qui écrit: "Analytically we are obliged to regard spouses as neither kin nor affines; they are instead the parties by reference to whom the category of affines is defined, as Ego is the party by reference to whom the category of "kin" is defined" (Scheffler in Reining, 1972: 117 et note 13).

46 Ignace Rakoto cite le proverbe merina "*ny anam-badian-kiterahana, ary ny iterahan-ko dimby*" (si l'on se marie, c'est pour avoir des enfants, et si on a des enfants, c'est pour avoir des remplaçants" (Rakoto: 41).

47 Dans de nombreuses régions périphériques les gens parlent aux femmes stériles en utilisant les termes d'adresse équivalents au tutoiement français qu'ils utilisent pour parler à des enfants.

48 Les hypothèses abondent, pour l'Imerina il est possible que l'interdiction des mariages des enfants des soeurs soit un vestige d'une ancienne exogamie de groupements de descendance matrilineaires.

49 Ce qui actuellement tend à disparaître avec une filiation de plus en plus cognatique voire, parfois, la préférence inverse qui incite les parents à favoriser leurs filles plutôt que leurs fils.

50 Brièvement le plus souvent les termes désignant les groupes ethniques supposés connotent soit des genres de vie (an)tandroy: ceux des ronces, (an)tanala: les forestiers, masikoro ceux des brûlis de forêts sèches" etc soit l'existence d'anciennes confédérations politiques sakalava, betsimisaraka, betsileo.. Karl Eggert fait ressortir le caractère illusoire, le plus souvent imposé de l'extérieur de cette notion (in Kottak et alii). Pour tout l'ouest sakalava les réalités sociologiques sont celles d'au moins deux couches culturelles s'étendant du sud au nord recoupées horizontalement par des populations régionales regroupant des gens "de la côte" et "de l'intérieur" (en sakalava du nord *an-drano* et *an-tery*). Cf. Birkeli 1926, Rey 1913, Faublée 1947, aussi pour l'ensemble de Madagascar Kent 1970. LES DIVISIONS STATUTAIRES DES ORDRES SOCIAUX SONT PLUS IMPORTANTES QUE LES DIVISIONS ETHNIQUES.

51 Il est fréquent que dans les campagnes malgaches notamment en Imerina et au Betsileo la suspicion hostile à l'égard d'étrangers que l'on ne connaît pas dégénère en violences. Les réactions et agressions décrites par Georges Condominas (1960: 151-152) et par Pavageau (1974) se sont multipliées et amplifiées dans les années 80-90.

52 Cette idée a été exprimée par Arlette Ottino.

53 Donnée fin 1991 à l'Université de la Réunion.

54 Pour être simplement compris de leurs interlocuteurs étrangers les responsables locaux faussent radicalement la réalité. Il ne s'agit pas d'une volonté de tromper mais d'un effet de distorsion à peu près inévitable dès lors que la manière de poser les problèmes d'éducation, d'écologie ou de santé, supposent à nouveau l'existence de pré-conditions minimales qui ne sont pas réunies et par là de fausser la réalité dont ils prétendent rendre compte.

55 Empruntées à Talcott Parsons.

56 On se souvient du "*Manan-kavana manana anareo..*": "J'ai des parents en vous ayant" de la Préface précisément adressé à des étrangers.

57 Les rituels d'ancestralité ou selon l'expression de Jacques Faublée les "rites patriarcaux" sont (à de rares exceptions près) conduits par des agnats masculins, à l'inverse les rituels liés à la fertilité et aux "esprits de la vie" sont conduits par des femmes. Pour cette discussion capitale dont je n'ai pas parlé dans l'ouvrage je renvoie à cet auteur (notamment les chapitres III et IV de son ouvrage de 1954).

58 En fait la "révolution" malgache à laquelle j'ai fait allusion qui a finalement mis fin au régime du Président Ratsiraka a été conduite à la manière d'un rituel funéraire rejoué mois après mois sans commencement et sans fin tout au long de près de deux années sans que, pendant très longtemps, aucun effet cumulatif n'en résulte.

59 Cf. les ancêtres *matoe* masikoro ou sakalava au delà des *razana*.

60 La meilleure démonstration de cette recherche d'intersubjectivité donc de condition et d'identité commune est offerte par les rites de possession (*tromba*) conduits à la réunion d'abord par des réunionnais d'origine malgache ou se donnant comme tels et, plus récemment par des spécialistes qu'ils font venir de Madagascar (recherche en cours de Françoise Dumas-Champion).

61 Une conception tout à fait générale dans l'ensemble de Madagascar qui peut être terrible lorsque, comme sur les hautes terres ou dans le pays betsimisaraka, lorsque l'emploi des seuls qualifiants de *mainity* ou de *makoa* sont suffisants à typifier et à exclure définitivement une personne. A cet égard l'intégration des personnes de "mauvaise ancestralité" dans les organes représentatifs des villages est l'occasion de ce que Bourdieu a appelé des "strategy of condescension", de "symbolic denegation" dans le sens Freudien de *Verneigung*" (in Bourdieu et Wacquant 142-144).

62 Notamment la recherche sur le Vonizongo de Rakotomalala M.M.

63 Il est au contraire fréquent que, compte tenu de l'effondrement de l'enseignement consécutif à sa "malgachisation", l'inverse soit vrai.

64 Bloch a décrit plusieurs exemples de cette "prise de position" qui, pouvant survenir d'un instant à l'autre annonce que l'importance du sujet qui va être abordé.

65 Ceci dévoile l'un des aspects les plus insidieux de la violence culturelle malgache. L'interlocuteur qui de part son âge, son sexe et sa position sociale se voit imposé ce genre de discours ne participe plus qu'à une pseudo-communication. Se rebeller serait contraire au *mahay miaina*, littéralement au "savoir vivre" une expression beaucoup plus forte qu'en français; celui qui ne sait pas vivre est mis à l'écart de la société.

66 En réalité dans les grandes occasions ce ne sont pas les personnes d'importance qui parlent mais des orateurs plus jeunes qui les représentent (cf. la distinction des fonctions de prêtre ancestral et de chefs d'*ampehikely*).

67 Cela à nouveau pose toute une série de questions fondamentales. En l'absence de structure possible de remplacement la tentative de briser la hiérarchie constitutive de l'ordre social malgache a eu des effets désastreux engendrant une situation anémique qui, avec la pauvreté a rapidement aboutit à une violence extrême dans les villes mais aussi dans les campagnes manifestant souvent la plus extrême cruauté. J'ai employé à dessein l'expression d'identité censitaire, en l'état actuel des choses, il est certain que les conceptions démocratiques occidentales que les pays asiatiques commencent à critiquer avec virulence n'ont pas grand sens, un système de représentation et de suffrage censitaire serait beaucoup plus adapté aux conceptions locales mais présenterait très rapidement le danger d'opérer une rupture dramatique au sein de la société en écartant les fractions de la population n'ayant pas accès aux atouts ou "capitaux" symboliques et matériels auxquels les autres fractions ont accès. Cette coupure est évidente dans les villes où les couches les plus défavorisées exclues de ce que j'ai appelé le champ de l'ancestralité sont tout simplement, comme les anciens esclaves, exclues de l'ordre social avec lequel ce champ se confond.

68 L'approche de Takeo Doi (traduction du japonais de 1991) sur la dépendance serait parfaitement appropriée pour l'étude du phénomène à Madagascar.

APPENDICE I

LA FORCE DU SANG ET LES ALLIANCES MAHAFALY

Les données ont été réunies au cours d'une mission de recherche conduite sur place dans de nombreux villages du pays mahafaly¹. Le fleuve Menarandra sépare le pays mahafaly du pays antandroy, cette distinction est relativement artificielle dans la mesure où de part et d'autre du fleuve, les populations sont très semblables et suivent les mêmes coutumes. Ce seraient les souverains mahafaly Maroseragna qui, dans l'intention politique de différencier populations qu'ils avaient soumises auraient modifié quelques unes de leurs coutumes. Il suffit de savoir que la société est divisée en ordres sociaux, de haut en bas les princes - *mpanjaka* - Maroseragna suivis de deux ordres roturiers (*vohitse*) les Renelimy et les Renetane et, tout en dessous la masse des Valohazomanga et des Folohazomanga.² Les premiers seraient les descendants des esclaves royaux des Maroseragna et les seconds ceux des esclaves des Renelimy. A l'origine les Maroseragna étaient strictement endogames et leurs enfants Maroseragna par double filiation. Par la suite non seulement ils se sont mariés avec les Renelimy et les Renetany mais ils les ont autorisé à prendre des épouses parmi eux. Aujourd'hui et quelques soient leurs origines les différents ordres sociaux sont organisés en patri-groupes d'ancestralité *karaza* ou *raza* qui possèdent un nom dont l'histoire ancestrale (*tantara raza*) explique l'origine, un découpage d'oreille de zébu: *viloe*, des privilèges et des droits matérialisés dans des fonctions rituelles qu'ils doivent remplir à l'occasion des rituels ou des grandes rencontres (*havoria*). Comme ailleurs les noms de *karaza* évoquent immédiatement la place dans la hiérarchie sociale que leur donne leur ancestralité et, avec l'origine de leurs ancêtres, la localisation de leurs villages et hameaux, c'est dire, à nouveau les deux déterminants de *jus sanguinis* et de *jus loci* de leur identité.

Je n'aborde pas l'organisation politique (thème des enquêtes) et me borne à présenter quelques données sur la parenté et sur l'alliance en discutant brièvement de:

- la directionnalité des unions.
- des unions endogames enfin, dans ce domaine des mariages de parents,
- des unions possibles et des unions interdites

LA DIRECTIONNALITE DES UNIONS

Je renvoie à la figure 10.4 de la distinction des catégories des donneurs et des preneurs de femmes et, par la même occasion des parents que j'ai appelés maternels et utérins. Les explications mahafaly parfaitement claires m'amènent à parler:

- des règles des mariages exogames qui, en pays mahafaly (contrairement à ce qui se passe en Androy) interdisent aux fils de répéter le mariage de leur père en prenant des épouses dans le *karaza* de leur mère avec, les sous-tendant,
- l'idéologie du sang froid du père et du sang brûlant de la mère qui, par la même directionnalité des unions fonde, tout au moins dans les groupes d'ancestralité roturiers - *vohitse* -

- la précédenée des donneurs de femmes sur les preneurs³.

Je ne parle pas de la distinction des parents *foko* par l'ancestralité partagée et des parents et alliés *longo* qui, contextuelle, m'éloignerait du sujet dont je traite ici. Il suffit de noter qu'un mahafaly considère sa parenté d'ancestralité ou de *karaza* comme sa parenté *foko* et, celle créée par un lien personnel⁴ de lui même (ou de l'un de ses proches parents⁵ *foko*), comme sa parenté *longo*:

"an'ilan-drae foko, fa misy longo koa, an-ilan-dreny longo.. raza manao foko, tsy azo atao longo. ...mpilongo laha mifandray avao": "du côté du père, ce sont des *foko*, mais il y a aussi des *longo*, du côté de la mère ce sont des *longo*, on ne peut pas dire *foko*.. (on dit) être dans la relation de *longo* seulement lorsqu'il y a un lien réciproque (*mifandray*)"

L'interlocuteur distingue implicitement deux Ego, Ego I et son fils Ego II. Si, en parlant de parents du côté de la mère, il semble se placer du point de vue d'Ego II, en réalité voulant expliquer la genèse de cette relation de *longo* il se place du point de vue d'Ego I qui, créant un lien personnel (*mifandray*) par son mariage, transforme son épouse et les proches agnats (donneurs de femme) de celle-ci en mère et en parents maternels de son fils. Parce qu'ils ne descendent pas en ligne directe des mêmes ancêtres (agnats) qu'Ego I et qu'Ego II ces derniers ne peuvent être que des parents *longo*. Le même raisonnement vaut pour les descendants des soeurs du père d'Ego (II) qui, par les liens personnels créés par leurs mariages expliquent (toujours par rapport à Ego II) la présence de parents *longo* du côté paternel. Ce raisonnement ne vaut que pour les mariages exogames. Si Ego I ou ses soeurs avaient contracté des mariages patri-endogames, leurs descendants et parents de leurs conjoints resteraient des *foko*.⁶

LES FILS DES SOEURS COMME FILLES (MASCULINES)

Les fils des soeurs sont les *anak'ampela*, les "filles (masculines)" des frères de leurs mères et plus généralement de leur lignée (agnatique):

Ego I qui appartient au *karaza* Mitongoa (A) prend son épouse dans le *karaza* Milahehe (B) qui devient un *karaza* donneur de femmes. De ce mariage naît un fils Ego II qui, par rapport au *karaza* (B) de sa mère est un *anak'ampela*, une "fille" donc une femme. Ce fils Ego II ne peut pas répéter le mariage de son père Ego I pour la simple raison qu'appartenant au *karaza* preneur de femme (A) dans le *karaza* (B) de sa mère et, étant lui même "femme" par rapport au même *karaza* (B), il ne saurait épouser une femme. Même raisonnement en ce qui concerne les enfants de la soeur d'Ego II marié dans le *karaza* (C). Ces enfants, neveux utérins (*anak'ampela*) d'Ego II procréés par son beau-frère (*velahy*) preneur de femme sont, de la même façon pour lui, des *anak'ampela*, des "filles" donc des femmes qui, par conséquent ne peuvent pas se marier avec d'autres femmes de son *karaza* (toujours B).

En résumé par rapport au *karaza*, lignées localisées/unité résidentielle d'Ego I et II, le mouvement des femmes suit l'ordre des flèches de la séquence de la figure 10.4:

DONNEURS DE FEMMES (B) -> EGO I ET II DU KARAZA (A) -> PRENEURS DE FEMMES (C).

Cette directionnalité d'échange généralisé ne peut être inversée que par un mariage endogame de parentèle soit entre Ego II du *karaza* Mitongoa (A) avec la fille de son oncle maternel (*renelahy*) frère de sa mère du *karaza* Milahehe (B), soit entre la propre fille d'Ego II et le fils de sa soeur du *karaza* (C). Je le répète à mots de la survenance de mariages de parentèle qui, en convertissant les échanges généralisés

en échanges restreints⁷ changent la nature des alliances, la directionnalité des unions est maintenue par la croyance commune à tout le sud de Madagascar⁸ des sangs froid du père et chaud de la mère. Dans les sociétés admettant l'endogamie, le premier étant froid autorise les unions tandis que le second qui est brûlant - *may* - les interdit:

"*Gny lio manohy ahy amin-drazaho niterakan'draho fa manintsy
Azoko atao ty mifanambaly
fa ty lio manohy ahy amin-drebeho mboe may
tsy sakiko ty mifanambaly ty lio'e*"

"Le sang qui me relie aux ancêtres qui m'ont procréés est froid.
Je peux faire le mariage,
mais quant au sang qui me relie à ma mère, il est encore brûlant.
Je n'ose pas épouser (une collatérale maternelle) de ce sang là (lit. son sang - celui de ma mère)⁹.

Dans tout Madagascar les descendants évoquent leurs ancêtres pour leur demander de les préserver des infortunes et des maladies en leur donnant la fraîcheur bénéfique c'est à dire la santé. Cela explique qu'en outre le sang brûlant (*may*) de la mère est dangereux, tandis que celui froid du père est bénéfique.

LA PRECEDENCE DES DONNEURS DE FEMME

La précedence des donneurs de femmes sur les preneurs est contenue en germe dans la relation des frères et soeurs germains ou demi-germains agnats qui, après les mariages des soeurs déterminent les relations entre leurs frères et leurs maris. La relation frère/soeur ne peut se comprendre que sur l'arrière plan général des relations entre les frères ou demi-frères et les soeurs ou demi-soeurs dont je suis obligé de dire un mot ce qui m'amène à parler des mariages polygynes aussi nombreux en pays mahafaly qu'ils le sont en Androy.

Les relations entre germains et demi-germains de même sexe

Les relations entre les soeurs ou les demi-soeurs (agnats ou utérines) sont bonnes. Les filles sont élevées dans les villages ou hameaux de leurs pères. Les demi-soeurs utérines ne sont jamais élevées ensemble, quant aux soeurs ou demi-soeurs agnats qui le sont, elles sont appelées à se séparer après leur mariage pour suivre leurs maris. Les relations des soeurs (agnats) ne connaissent pas les difficultés que connaissent leurs frères et demi-frères (agnats) rivaux parce que co-héritiers et co-successeurs de leur père. La naissance des fils des fils des frères agnats fait éclater l'unité des lignées - *tarike* - des groupements de descendance (*karaza*) chaque frère se trouvant dès lors à l'origine d'une patri-lignée (*foko*) distincte.

La question des demi-frères utérins non agnats ou agnats (s'ils sont nés d'unions patri-endogames - cf. chapitres sur l'Androy) ne se pose pas. Ils appartiennent à des *karaza* distincts ou, s'ils font partie des mêmes *karaza*, à des lignées (*tarike*) et à des unités résidentielles différentes, ce qui veut dire qu'ils ne sont aucunement en compétition. Dans l'ordre roturier les relations entre frères agnats germains voire demi-germains sont cependant facilitées par l'assimilation des aînés aux parents et des cadets aux enfants:

"*raoke toa ty rae, zae toa ty anake*": "l'aîné est comme le père, le cadet comme l'enfant."¹⁰

Sans entrer dans le détail des conflits de pouvoir entre frères ou demi-frères *mpanjaka*¹¹, la structure ramifiée des groupes de descendance *mpanjaka* Maroseragna selon les conditions des épouses et/ou des concubines déterminant les droits, statuts et rangs respectifs, des enfants nés des unions prévient toute ambiguïté et par là désarme les rivalités des co-épouses et de leurs fils de différentes conditions. Peut être pour cette raison cette rivalité est beaucoup plus forte dans les ordres roturiers - *vohitse* - où l'ordre chronologique des mariages coïncidant avec les âges décroissants des épouses ne peut remplacer l'absence d'une hiérarchie fondée sur le statut. L'exemple antandroy du hameau de Lahimpolotse l'a montré, les relations des demi-frères agnats des différentes familles matricentrées peuvent être bonnes. Lorsqu'elles ne le sont pas elles sont fréquemment la répercussion des mauvaises relations de leurs mères respectives qui, pour les enfants de leurs rivales ne sont pas les mères - *rene* - qu'elles devraient être mais des *ramena*, un terme que l'on peut rendre par "marâtre". Les mauvaises relations sont typifiées par l'expression *fitondran-dRamena*: conduite de *Ramena* qui s'applique à toute conduite particulièrement reprochable¹². Les enfants des rivales sont désignés comme tels: *ana-drafe* ou *anake ty mpirafe*.¹³ Les mauvaises relations des co-épouses sont par la suite, leurs fils devenus adultes à l'origine des segmentations des *karaza* et des unités résidentielles auxquelles elles correspondent. Même lorsque l'entente entre les familles matricentrées sont satisfaisantes, les co-épouses qui parlent de leurs propres enfants comme de leurs fils (*anadahy*) et de leurs filles (*anakampela*) désignent comme *anabale* lit. enfants d'épouse (*vale*¹⁴) les enfants de leurs co-épouses.

Les relations entre frères et soeurs

Les relations entre les germains ou demi-germains croisés agnats sont plus difficiles que celles entre les frères ou entre les soeurs. En contraste les relations entre demi-germains utérins sont la plupart du temps excellentes¹⁵. En aucun cas les demi-frères utérins très proches de leurs soeurs utérines se mêlent de leurs mariages, il n'en est pas de même des frères et demi-frères agnats qui, au même titre que leur père et que ses frères co-résidents, ont leur mot à dire dans les mariages de leurs soeurs. Aussi longtemps qu'elle réside dans l'unité résidentielle de son père et de ses frères, la fille et la soeur est considérée comme une servante (*mpanompo*), le terme mérite d'être relevé car, plus qu'une simple clause de style caractéristique des sociétés pastorales, il implique l'idée de *fanompoana*, de travail à accomplir par obligation en contrepartie ou en paiement d'une dette. Il s'agit dans ce cas d'une dette à venir puisque la vocation d'une fille ou d'une soeur élevée par ses parents agnats est de les quitter pour suivre son mari. Cette idée de dette à venir permet de comprendre qu'en dépit de l'interdit - *faly* - qui pèse sur eux,¹⁶ il n'est pas rare que la soeur serve d'intermédiaire et facilite les entreprises amoureuses de son frère jusque, lorsqu'adolescente elle possède sa case à la lui prêter. Une telle complicité n'est pourtant pas admise entre germains/collatéraux *mpisambi-ampela* (plus bas). Dans d'autres régions de Madagascar elle serait tout à fait impensable. Pendant son enfance et son adolescence les liens les plus forts des agnats féminins sont ceux avec leur mère exprimé par une devinette/proverbe comprise comme une sorte de vérité de Lapalisse:

"*atao sisan-drae ve, sa atao sisan-drene* ?": "hésiterais-tu entre ce qui est donné (*sis*) par ton père et par ta mère"

Les relations émotionnelles entre les mères et leurs filles sont toujours très étroites et il arrive que les mères demandent à élever (*manabe* ou *misoroke*)¹⁷ le premier enfant de leurs filles, de préférence un fils. Il ne s'agit pas d'une adoption (adopter se dit *mananga*) réputée impossible entre membres de différents *karaza* et, l'enfant devenu adolescent retourne chez son père qui, à aucun moment, ne perd son autorité sur lui. En contraste la véritable adoption pratiquée entre membres d'un même *karaza* donne

à l'adopté le statut d'enfant légitime qu'il conserve jusqu'à sa mort avec pour la succession et l'héritage de pleins effets juridiques avec les mêmes droits et obligations que les autres héritiers. Les relations du père et de ses fils et filles sont également étroites mais orientées, ce qu'exprime la phrase stéréotypée:

".. *rene aman-drae tsy mahafofy anake fa .. anake mahafofy rene aman-drae*": les mères et pères ne se détachent pas des enfants mais les enfants se détachent des mères et des pères"¹⁸

Le mariage ne coupe jamais les liens entre une femme et son groupement de filiation - *karaza* - d'origine. Après son mariage son père et ses frères qui, normalement n'interviennent pas dans ses relations avec son mari, n'en conservent pas moins leur autorité sur elle. Les relations entre les conjoints généralement bonnes comportent peu de contraintes, celles-ci lorsqu'elles existent proviennent de leurs familles paternelles c'est à dire de leurs agnats (masculins) respectifs. En revanche, je le rappelle, très peu de contraintes du côté de leurs familles maternelles avec lesquelles, les liens privilégiés entre le frère de la mère et les enfants - fils et filles - de sa soeur facilitent les rapports.¹⁹ Si un conflit survient entre le père ou les frères (agnats ou demi-agnats) de l'épouse et son mari, le ménage se dissout inévitablement. Deux cas se présentent souvent soit que les parents²⁰ ne veulent plus de la présence de leur belle fille dans leur hameau ordonnent (*mandidy*) à leur fils de la renvoyer:

"nous ne voulons pas que ta femme reste ici !"

soit que le frère constatant que sa soeur n'est pas enceinte lui ordonne (*mandidy*) de "(re)jeter" son mari:

"*ario ty valinao fa tsy niterake*": "rejette ton mari car tu n'as pas enfanté"

voire, beaucoup plus arbitrairement que par colère, à la suite d'un quelconque conflit avec son beau-frère, il ordonne tout simplement à sa soeur de le quitter:

"*modia aty aminay fa tsy ekeko ho valin'ty valinao hianao*": "reviens chez nous, je ne consens plus à ce que tu sois l'épouse de ton époux"²¹

Les sentiments personnels des époux n'ont rien à voir à l'affaire. La soeur obéit par peur, redoutant que son frère n'use de sorcellerie, non pas contre elle même mais, si le conflit est grave, contre ses enfants neveux utérins de son frère.

LES UNIONS ENDOGAMES

Je l'ai dit, à l'idée que le sang froid du père permet les mariages entre les collatéraux agnats du côté paternel alors que le sang brûlant de la mère l'interdit avec les collatéraux du côté maternel, une seule exception: Ego II de dessus peut faire un mariage chaud ou brûlant avec la fille de son oncle maternel *renelahy* et le fils de sa soeur épouser sa propre fille. Comme dans les cas de mariages patrimoniaux des cousins (Imerina) ou de mariages endogames de village, l'exception est motivée par d'autres intérêts jugés tout aussi cruciaux. Les unions endogames interdites dans la plupart des régions périphériques de Madagascar sont admises par les mahafaly, les antandroy et les bara

qui distinguent les mariages de cousins (ou proches collatéraux) parallèles patrilatéraux ou croisés des mariages de collatéraux moins proches définis comme

appartenant à une même catégorie de patrification *foko* ou - ce qui revient au même - par référence à une même marque d'oreilles de zébu (*viloe*).

LES MARIAGES DE PROCHES COLLATERAUX

L'interdiction de mariage des enfants de soeurs commune à tout Madagascar est, aussi longtemps que l'on se souvient du lien de germanité initial, prolongée par l'interdiction *samby ampela* qui, toute aussi rigide proscriit tout mariage entre leurs descendants. La dénomination de "soeurs" est étendue aux collatérales agnats. Les mariages obliques entre parents et enfants des générations adjacentes étant interdits comme en Androy, les seuls mariages possibles sont ceux des enfants de frères (cousins parallèles patrilatéraux) ou de d'un frère et d'une soeur (cousins croisés) qui englobent les collatéraux par l'ancestralité de même *karaza* et également ceux de parentèle. Les mariages de cousins croisés considérés comme le modèle des unions "bonne" (*soa*) au sens de bénéfique sont désignés par la périphrase:

"*sotro moly am-baha'e*": "cuillère qui revient à la racine"

Les cousins ou collatéraux croisés peuvent, s'ils sont nés de parents agnats appartenir aux mêmes *karaza* ou, cousins par la parentèle appartenir à des *karaza* différents. Je pense que l'expression ci-dessus s'applique aux cousins par l'ancestralité et non aux seconds. Le mariage de cousins croisés, seule exception à la règle qui interdit aux *anak'ampela* de se marier dans le hameau du père et des frères (agnats) de leur mère qui sont leurs grands pères et leurs oncles (*renelahy*) maternels, ignore l'idéologie du sang brûlant et, également, le principe que les fils (*anadahy*) qui sont des "enfants d'hommes" ne se marient pas avec les filles *anak'ampela* qui sont des "enfants de femme".

Tout à fait différents les mariages d'enfants de frères, qui comme en Androy sont des mariages patri-endogames, sont des mariages "à l'intérieur du groupe d'ancestralité *karaza* et/ou du village" désignés par une périphrase proche de la précédente:

"*moly amin'ny foto-boatavo niboahane*": "retourner à la souche de courge dont on est sorti."

Dans les deux cas les périphrases s'appliquent aux femmes qui sont les objets des transactions et non aux hommes.

LES MARIAGES DE COLLATERAUX PAR L'ANCESTRALITE

Ces mariages de collatéraux moins proches sont désignés en utilisant les notions de *foko* et de marques d'oreille de zébu (*viloe*) liés non pas aux *foko* qui sont des catégories ad-hoc dont la signification est purement contextuelle, mais aux groupes de patri-filiation *karaza* dont les noms évoquent immédiatement la place dans la hiérarchie sociale, l'origine géographique,²² des privilèges, des droits, enfin de la marque d'oreille de zébu, tous éléments constitutifs et signes tangibles de l'identité. L'emploi du mot *foko* évoque immédiatement l'idée d'une descendance et aussi d'un lieu hameau ou village de commune résidence.²³ Les notions de *karaza*, de *foko* et de marque d'oreille *viloe* sont liées. Les mariages dans le *karaza* et dans le ou les villages dans lesquels les différentes branches locales désignées comme *foko* qui le composent sont implantées, sont exprimées par le concept de *mamilon-kale* que l'on peut traduire "reconnaître les marques d'oreille la nuit". L'idée étant que les jeunes gens et jeunes filles qui se marient chez eux n'ont aucune peine, même la nuit, à les

reconnaître. Plusieurs personnes ont expliqué l'expression en disant que le mariage se fait:

"non pas avec des étrangers mais avec des parents *foko* du village": "*tsy olo avy amin'ny foko hafa fa mbo raike avao no manambaly eo an-tanàna*"

A plusieurs reprises lors de l'établissement des généalogies les gens disaient que X ou Y s'étaient mariés "*riteke*" ou autre, citant non pas un nom de personne ou de lieu mais à nouveau celui d'un *viloe*. Ces données établissent qu'il s'agit bien d'unions que pour l'Androy j'avais qualifiées de patri-endogames. L'expression de *mamilon-kale* s'utilise également pour parler des mariages endogames des *mpanjaka* Maroseragna devenant ainsi *mpanjaka kine* par double filiation.

LES UNIONS POSSIBLES ET LES UNIONS INTERDITES

J'examine à la suite la question des alliés par mariage et les interdictions de mariage des descendants de soeurs *samby ampela* ou *sambin'ampela*.

LES ALLIES PAR LE MARIAGE ET LES ALLIES D'ALLIES

Ils sont connotés par trois termes *ranaotse*, *velahy* ou *valilahy*, *ravetro* qui, communs à l'ensemble du sud de Madagascar, peuvent correspondre dans les différentes régions à des dyades différentes. Je renvoie à Lavondès pour les masikoro et sakalava Menabe (1967: 67-81) et à Koechlin pour les vezo (1975: 132) dont je systématise les explications. Dans la région masikoro du Mangoky la relation *ranaotse* est une relation d'alliance au premier degré entre alliés de sexe différent:

Fig. 1.1: La relation croisée de *ranaotse*.

S'ils avaient été de même sexe ils auraient été *velahy*:

Fig. 1.2: La relation parallèle masculine de *velahy*

L'emploi masikoro de *velahy* construit sur la racine *lahy*: "male" surprend dans le deuxième cas puisqu'il s'applique à des femmes. Une inconsistance qui n'existe plus en vezo et en mahafaly où ce *velahy* s'emploie uniquement pour désigner les alliés masculins au premier degré et *ranaotse* les alliées (féminines) au premier et au deuxième degré (pour le pays vezo Koechlin 1970: 115). Toujours en pays masikoro et sakalava Menabe, à cette alliance croisée au deuxième degré des *ranaotse* correspond l'alliance croisée des *ravetro* qui désigne toujours une alliance au deuxième degré:

Fig. 1.3: La relation au deuxième degré de *ravetro*.

L'alliance se masikoro et sud-sakalava se fait ici au travers d'un chaînon de germains croisés frère/soeur. Si le chaînon intermédiaire avec été formé de frères ou de soeurs, les alliés au deuxième degré de sexe différent ainsi mis en relation auraient été (comme en Imerina, dans le pays betsileo, sur la côte est et également en pays mahafaly) placés dans une relation frère/soeur leur interdisant de se marier. En pays

mahafaly ces alliés suivant leurs âge relatif s'appellent aîné ou cadet (*raoke* ou *zay*). Cette interdiction absolue dans certaines régions²⁴ peut être levée dans d'autres. Dans ce cas, l'idée est toujours la même: absolue aussi longtemps que la soeur ou le frère ou les enfants issus de leurs unions qui "ferment" l'alliance sont vivants, l'interdiction si l'union a été stérile ou n'a pas laissé d'enfants survivants. En revanche les alliés croisés (les *ranaotse* masikoro et sakalava au premier degré peuvent se marier après la dissolution de la première union. Les mahafaly qui autorisent les mariages entre *ranaotse* au premier degré et les interdisent entre *ranaotse* au deuxième degré (les *ravetro* masikoro et sakalava) justifient cette interdiction par la croyance que les *ranaotse* au deuxième degré sont *miraike nofotse*: d'"une même chair".

Toute différente, la notion mahafaly de *ravetro* désigne les conjoints d'un même groupe de frères ou de soeurs, par conséquent également des alliés au deuxième degré mais cette fois alliés parallèles de même sexe:

Fig. I.4: Les *mpiravetro* mahafaly.

Après la dissolution des unions, les *ravetro* mahafaly peuvent épouser leurs conjoints respectifs il n'y a aucune interdiction²⁵.

L'expression de *miraike nofotse*, "une seule chair" ou ailleurs, même sens, de *miray* ou *iray nofo* désigne les enfants nés de mariages dits "par échange de soeurs" qui s'ils étaient répétés à la génération suivante produiraient des cousins doublement croisés. La polarisation sur les enfants nés de l'union permet de préciser que les interdictions de mariages entre alliés croisés au deuxième degré dont il a été question ne valent logiquement qu'à la condition que des enfants soient nés de ces unions puisque seule la naissance d'enfants viables transforme en parents des personnes qui ne l'étaient pas:

"Ce n'est pas le mariage, mais la naissance d'enfants qui déclenche, verrouille les interdits. (Koechlin, ibid. 132)

Dans les sociétés exogames les mariages par échanges de soeurs: *valia militse*, le "mariage qui rentre" ou "mariage retour" sakalava ou le *mifanakalo varandra*²⁶ betsimisaraka qui ne peuvent pas être répétés n'ont aucun intérêt structural et sont d'autant admis qu'ils ne portent pas à conséquence. En revanche l'attitude est autre en Imerina où les mariages successifs de cousins croisés ou parallèles patrilatéraux n'étaient pas rares et constituaient dans les villages des sortes de lignées centrales de proches parents par double filiation constitutifs de véritables pôles d'aggrégation²⁷ caractérisés (par opposition à la frange des parents de la périphérie) par une concentration de mariages patrimoniaux. Que le mariage par échanges de soeurs soit interdit en pays mahafaly où pourtant les mariages endogames sont recherchés et peuvent être répétés de génération en génération est d'autant surprenant que les règles rigides de patrification et de résidence post-maritale viri-patri-locale suffisent à prévenir toute confusion des *karaza* et/ou des lignées qui les constituent. En évitant la perpétuation de cycles d'échanges restreints l'interdiction a pour effet de forcer à de nouvelles alliances, ce qui me paraît la raison structurale de son existence. Son fondement idéologique me paraît résider dans la même notion "d'une seule chair" qui liée à la filiation par les femmes, ramène à l'idée du sang brûlant de la mère suffisante à écarter toute idée d'alliance.²⁸

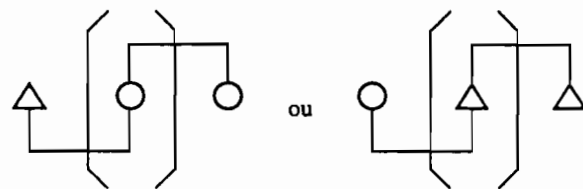


Fig I.1

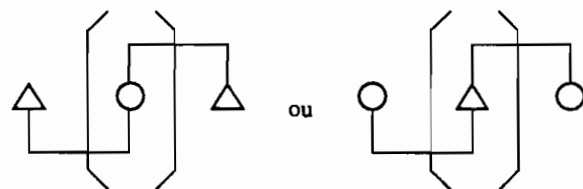


Fig I.2

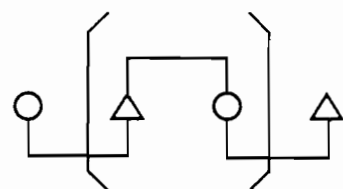


Fig I.3

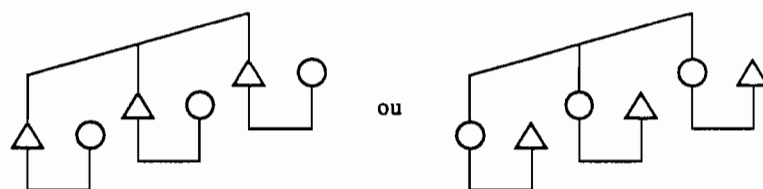


Fig I.4

LES INTERDICTIONS DE MARIAGE DES DESCENDANTS DE SOEURS

Après les interdictions de mariage des enfants de soeurs, l'interdiction la plus forte est celle des *samby ampela* qui la prolonge et qui concerne les descendants de deux ou plusieurs soeurs germaines ou collatérales en ligne indifférenciée et théoriquement - les limites étant celle de la mémoire généalogique - à l'infini. L'expression pourrait être traduite: "(nous sommes) tous des (descendants de) femmes". Les relations entre personnes se trouvant être *samby ampela* doivent, quelque soit leur sexe, être empreinte de réserve et de respect. Des *samby ampela* de même sexe évitent les sujets sexuels, un jeune homme ne se permettrait jamais de parler de ses projets à un *samby ampela*, de lui demander d'agir en intermédiaire, ce qui se fait toujours, ou a fortiori d'amener une compagne dans sa case. Lorsqu'il s'agit de *samby ampela* de sexe différent la retenue est à son maximum

A une occasion par une soirée froide du milieu de la saison fraîche un jeune homme avait absolument refusé d'accepter le pullover que lui proposait une collatérale *samby ampela* m'assurant plus tard que porter un vêtement qu'elle avait porté serait l'équivalent d'un inceste. Son argument revenait à dire qu'il était nécessaire que les lignées (utérines) des soeurs demeurent absolument distinctes car les mélanger reviendrait à détruire l'ordre du *lahatse*.

Dans le sud et le sud-ouest malgache cette obsession de l'inceste fait souvent attribuer les événements négatifs (insuccès flagrants dans l'élevage ou l'agriculture, maladies graves etc.) aux conséquences d'incestes entre *sambin'ampela*. Il est de la responsabilité des devins *mpisikily* ou *ombiasy* de découvrir les transgresseurs dans ce cas la lignée de l'homme offre un zébu qui est sacrifié devant le poteau ancestral *hazomanga* de la lignée de la femme.²⁹ L'intentionnalité ou l'ignorance ne rentrent pas en ligne de compte. Si les coupables ne sont pas découverts, il est procédé de la même façon à un sacrifice *efitse* ou *efira* accompli devant le *hazomanga* des personnes atteintes par la malchance ou la maladie.

D'autres données recueillies dans la région du Mangoky auprès de Masikoro et de Vezo précisent que la notion de *samby ampela* est étendue aux demi-soeurs agnats et utérines mais avec des différences qui introduisent une gradation entre la germanité absolue et les deux types de demi-germanité. L'interdiction absolue pour les descendants *samby ampela* de deux soeurs germaines, est négociable à partir des arrières arrières petits enfants (troisièmes petits enfants: *afe fahatelo*) de deux soeurs agnats de même père et de mère différentes ou de deux soeurs utérines de même mère et de pères différents. La gradation soeurs germaines > soeurs agnats > soeurs utérines correspond bien à l'idée que les hommes sont à l'origine de la vie et que les femmes ne sont que les corbeilles à l'intérieur desquelles se développent les foetus (cf. Appendice II).

NOTES

¹ Les données inédites proviennent d'une enquête d'un mois effectuée en novembre-décembre 1973 en pays mahafaly ont été conduites en collaboration avec Bar Jaona Randriamandimby et quinze étudiants de l'Université de Madagascar. Tous les cinq jours les résultats obtenus étaient discutés dans une séance de travail regroupant tous les enquêteurs. Les enquêtes préparées à Tananarive ont surtout porté sur les structures politiques dont je ne parle pas ici. Les informations présentées proviennent de mes carnets de notes. Les enquêtes ont été réalisées dans les centres de Betioky, d'Ejeda, d'Ampanihy et dans les villages en dépendant. Par ordre alphabétique à Ambondrokily Ankiliabo, Ankilimamondro, Anosa, Anjamisa, Behara, Behavaka, Behavandra, Belindo, Gogogogo, Lavaposa, Ranohandatsé, ainsi que des villages d'Andakato, de Belindo et de Namonta où voisinent des *karaza* mahafaly et antandroy et dans plusieurs villages du canton de Gogogogo surtout peuplés d'Antandroy du *karaza* Antehodo.

² Renelimy signifie les "cinq mères" ce que vérifient les généalogies, les Renetany sont les "mères de la terre" et les Valohazomanga et les Folohazomanga les "huit" et les "dix poteaux ancestraux"

³ Ce n'est pas le cas de l'ordre princier et nobiliaire des *mpanjaka* où les femmes données en mariage assimilées à des tributs emportent la relation inverse preneurs > donneurs de femmes.

⁴ Un lien de mariage mais aussi de parenté ou d'alliance de sang, voire d'amitié.

⁵ Généralement les parents *foko* qu'Ego considère comme proches sont les germains (agnats) de son père et ses propres germains agnats. Il peut y avoir des variations et les collatéraux co-résidents sont inclus dans la même catégorie.

⁶ Je renvoie à la figure 10.2 et aux discussions sur les catégories antandroy de *foko* et de *tariratse*. Je ne développe pas davantage ce point qui bien que s'y rattachant sort de mon sujet et nécessiterait une discussion générale et comparative des concepts de *foko* et de *longo*.

⁷ Je renvoie aux chapitres sur l'Androy avec la transformation de l'échange généralisé A --> B --> C -> en un échange restreint A <--> B.

⁸ Aussi bien le centre sud bara, l'extrême sud mahafaly et antandroy que le sud et centre ouest masikoro, vezo et sakalava Menabe. Sans doute encore ailleurs où si elle n'est pas exprimée cette idée reste sous-jacente.

⁹ Cette explication a été recueillie le 29 novembre 1973 dans la région d'Ejeda d'un dénommé Filantsoa, co-passager de notre taxi brousse immobilisé devant le radier submergé de Manakaravy. (L'attente n'avait duré que quatre heures).

¹⁰ Il en est de même dans toutes les régions de Madagascar.

¹¹ Je ne parle pas de l'ordre *mpanjaka* où jadis la violence et la démesure des conflits entre les frères germains ou les demi-frères agnats ou utérins qui, lors des successions pouvaient s'entretuer (*mifamono*) sortaient de la sphère humaine

¹² Le mot *mamono* qui signifie tuer et battre, aussi maltraiter physiquement est constamment associé à celui de *ramena*. Les mauvaises relations *ramena/ana-drafe* forment la trame de nombreux contes

Dans un conte qui m'avait été dit dans la région d'Ampanihy un enfant vengeait sa mère tuée par sa rivale en la persuadant à une autre occasion de manger une sorte de courge (*kopy*) brûlante. La Ramena qui était enceinte accepte et meurt.

¹³ Lit. enfants de rivales.

¹⁴ Nous le savons, le terme de co-épouse *rafe*, *mpirafe* signifie également "rivale", l'emploi dans ce contexte de *vale* (*ana/bale*) confirme que *vale/valy* connote une relation d'alliance directe ou, ici, indirecte au travers d'un mari commun.

¹⁵ Ce n'est pas une règle absolue, je renvoie à l'exemple de Lahimpotse de la figure 9.3 en précisant que l'animosité des deux frères utérins ne tient pas uniquement au remariage du second avec l'épouse du premier.

¹⁶ Il est à peine utile de rappeler que les frères et sœurs réels ou classificatoires agnats élevés dans un même hameau sont rigoureusement - *mpifaly* - interdits les uns pour les autres.

¹⁷ Les relations père/fille sont plus ambiguës et, lors des enquêtes des cas d'inceste ont été relevés.

¹⁸ Koechlin a pour les vezo capturé ce même sentiment: "La mort d'un fils est ressentie plus douloureusement par un père que la mort d'un père par son fils, dans le premier temps il faut soigner longuement 'la maladie de la tristesse'... dans le second cas, le fils verse quelques larmes pendant les funérailles, puis se ressaisit car c'est maintenant lui qui dirige la famille.." *ibid.*:132.

¹⁹ En pays mahafaly il n'est pas rare que ce soit l'oncle maternel qui lors du mariage de la fille de sa sœur lui offre le zébu première pièce du troupeau de l'enfant à naître.

20 Ici le père et la mère désignés par l'expression de *rene aman-drae* dont l'ordre mère et père, également attesté en pays zafimaniry est l'inverse de celui en usage dans les autres régions de Madagascar.

21 Les rapports sexuels sont le paragon de l'alliance au sens le plus large. S'il y a conflit ou simplement mésentente, ils sont exclus. A une occasion dans un village du Mangoky un désaccord entre cultivateurs masikoro et pêcheurs vezo sur les échanges poisson/maïs avait entraîné les premier à interdire aux femmes libres du village de recevoir les seconds.

22 Surtout marquée par les grands tombeaux presque cubiques surmontés de poteaux *aloalo* sculptés et des cornes de zébus tués aux funérailles, éventuellement par des lieux hautement symboliques comme les mares ou bosquets de tamariniers dans lesquels ou auprès desquels sont déposés les cordons ombilicaux (premier chapitre).

23 La définition de Faublée qui considérait les *foko bara* comme les branches locales des grandes catégories identitaires *raza* (1953: 56-57) est suffisante.

24 Pour la région betsimisaraka du Bas-Maningory, cf. chapitre onze.

25 Un informateur d'Ankiliabo près d'Ampanihy soutenait que dans certains villages mahafaly le terme de *ravetro* et de *mpiravetro* - personnes placées dans cette relation - était un terme rituel qui n'était employé qu'à l'occasion des circoncisions (*savatse*) et que normalement les conjoints frères ou de soeurs se considéraient comme des frères ou des soeurs ou encore, du fait précisément qu'ils pouvaient épouser les conjoints des *mpiravetro* comme des *mpirahamba* des conjoints successifs (ici potentiels) des mêmes personnes.

26 Je ne connais pas le sens de *varandra*.

27 En anglais des *core lines*.

28 A nouveau les gens ne se soucient pas d'articuler les idées allant de soi qui informent et guident leurs conduites.

29 Ou parfois s'il s'agit d'une autre branche de la parentèle commune aux deux transgresseurs devant l'*hazomanga* du *karaza* des soeurs ou proches collatérales à l'origine de l'interdiction (cf. les interdictions *samby ampela* antandroy du chapitre neuf).

APPENDICE II

LES *MPANJAKA* MASIKORO ET L'UTILISATION POLITIQUE DE L'ALLIANCE

La structure politique des *mpanjaka* disparue en Androy se maintient en pays mahafaly (Appendice précédent) et sur toute la côte ouest, avec les *mpanjaka* Andrevola en pays masikoro et Maroseragna, cousins des Maroseragna mahafaly, dans les plaines sakalava du Menabe et du Boina jusqu'à la limite du pays antankaragna à l'extrême nord de l'île. Dans toutes ces régions la réponse à l'interrogation: "*Ino firazagnanao ?*" Ou "*Ino karazagnao ?*": "Qu'elle est ton ancestralité ?" adressée aux gens que l'on ne connaît pas fait toute la différence selon qu'elle les classe dans la catégorie des *olo manan-draza*, des gens qui ont des ancêtres ou dans celle de ceux *olo tsy manan-draza* qui, descendants d'esclaves, n'en ont pas. Un siècle après l'abolition des esclaves ils sont toujours rejetés à la périphérie de la société et restent inépousables. J'examine rapidement avec quelques principes de l'organisation politique le contenu des concepts clés de la descendance *karaza* ou, ce qui est la même chose, *firagna*,¹ et des catégories de *foko* et de *longo* dont il a été question dans les chapitres qui précèdent et qui, sur le Mangoky, revêtent des sens totalement différents suivant qu'elles concernent l'ordre nobiliaire des *mpanjaka* ou les ordres roturiers (*vohitse*) ou assimilés.

LA HIERARCHIE DES ANCESTRALITES

Il est possible de résumer l'article de Rey (1913), l'étude classique de Birkeli (1926) et, parmi d'autres, les travaux de Faublée et de Kent en disant que, dans leur progression historique d'est en ouest, puis du sud au nord sans doute entreprise autour du 15ème siècle, les lignages pastoraux et guerriers des *mpanjaka* ont détruit l'ancienne organisation politique des populations qu'ils ont trouvées sur place mais, mais dans le même temps:

- tout en les soumettant ils se sont alliés aux groupes qui avant eux détenaient l'autorité;
- ont donné des ancestralités à ceux qui n'en possédaient pas en les pourvoyant de ce qui les constitue (découpages-blason des oreilles de zébus, poteaux culturels -*hazomanga* - ou de circoncision -*hazomboto* -)
- ont intégré les uns et les autres dans le nouvel ordre politique en leur assignant des tâches matérielles et/ou rituelles. (Les différentes catégories d'esclaves demeurant en dehors de l'épure).

Sur le Mangoky la division sociale est la suivante:

- Les *mpanjaka* Andrevola formant un seul ensemble *tariha* ou *firagna* qu'il est possible de traduire constitué en ordre social" et lui-même segmenté en lignées localisées appelées *foko*.

- L'ordre roturier des *vohitse* divisé en deux grandes classes celle de "bonnes ancestralités" ce qui est exactement le sens des expressions de *karaza* ou de *raza soa* qui les désigne, les autres regroupant l'ensemble des *olo manan-draza* gens qui ont des ancêtres/ancestralités et par là des poteaux cultuels *hazomanga* servis par des prêtres ancestraux (*mpitoka*). Enfin, au dessous,
- les gens de basse condition qui autrefois n'avaient pas d'ancêtres et qui, pour la plupart n'ont pas à proprement parler de *mpitoka*. Si aujourd'hui certains d'entre eux se sont donnés des ancestralités avec tous les paraphernalia qui les constituent, cela ne change pas grand chose à l'affaire et fait sourire les Andrevola et les membres des bonnes ancestralités.

Dans tout le sud malgache le grand ensemble des descendants des anciens esclaves *ondevo* englobe les *tsianengea* qui, très nombreux sont les descendants des anciens esclaves royaux. Si certains se présentent comme formant un *tariha* il est clair qu'ils n'en constituent pas un et que cette dénomination qui se retrouve dans l'extrême sud mahafaly et antandroy (*tsenengea* (a -> e/i) n'indique rien d'autre que leur condition.² Véritable ancestralité le *tariha* Tamby forme en pays masikoro et sakalava du sud une ancestralité pariah que, même les *mpanjaka* hommes ou femmes pourtant autorisés à prendre des partenaires sexuels où ils veulent, ne recherchent pas.³ La société multiplie les signes distinctifs qui dans les rapports humains marquent les statuts réciproques. Les mots usuels concernant les Andrevola dérivent du vocabulaire normal, avec parfois des mots différents pour les Andrevola par double filiation aptes à régner et à garder les reliques *jiny*. Autrefois les roturiers de bonne ancestralité regardés comme "la terre d'où ils sortaient" (plus bas) étaient autorisés à demeurer debout en présence du *mpanjaka* régnant, à le saluer le debout en inclinant la tête (*mifale*) et, plus récemment, à lui serrer la main (*mandrambe tagna*).⁴ Les roturiers de la deuxième classe le saluaient à genoux en inclinant la tête plus profondément. Quant aux gens de basse condition (*olo ambany*) ils ne pouvaient l'approcher qu'en rampant et devaient lui lécher (*mitsaoke*) la plante des pieds ce qui n'est pas une image. Trois des cinq *karaza* alliés et parents maternels des Andrevola à l'instar de ces derniers le privilège cérémoniel de marquer leurs poteaux ancestraux de cercles appelés en pays Masikoro et Mahafaly *vanditse*. Depuis (au moins) les années 60 les Andrevola en avaient huit, les Ndrakabaro et les Sandoke six et les Tetembola et les Songory quatre, les Magnindrano aucun.⁵

LES ALLIANCES ANDREVOLA

Je limite un sujet immense en discutant de la théorie Andrevola de la procréation qui réintroduit l'idée de la "force du sang" dont il a été question dans l'Appendice précédent et examine à la suite les relations des Andrevola avec leurs quatre ancestralités roturières alliées et les mariages hypogamiques des femmes *mpanjaka* autorisés avec des hommes des mêmes ancestralités.

LA FORCE DU SANG ET L'IDEOLOGIE DE LA PROCREATION

L'ordre *mpanjaka* qui sous tend et commande l'ordre social est lui même maintenu par une forte idéologie posant la supériorité innée des princes sur les gens du commun. Cette supériorité serait justifiée par la qualité particulière et par la force de leur sang. En pays masikoro comme dans une grande partie de Madagascar les gens pensent que le sang (*ra* ou *lio*) vient des hommes et non des femmes⁶ ce que l'idéologie de procréation Andrevola exprime fortement en posant que le sang vient de l'homme et que:

"ny ampela dia fisia fitorohonohan'ny zanaka avao": "la femme (n')est (que) la corbeille dans laquelle se développe le fœtus (l'enfant)"⁷

M. Zanatany parlant des seuls *mpanjaka* explique que:

"ny ran'ny ampela tsy manan-kery aminay. Amin'ny Andrevola dia manan-kery ny ran'ny lehilahy ka maharava ny ran'ny vehivavy valiny. Ka noho izany dia tonga *mpanjaka* izay zanaky ny vehivavy reheitra naterany tamin'ny *mpanjaka*": "le sang de la femme n'a pas de force chez nous. Chez les Andrevola c'est le sang de l'homme qui a de la force et en conséquence il brise le sang de la femme qui est son épouse. C'est à cause de cela que les enfants de toutes les femmes qui ont procréé avec les *mpanjaka* deviennent *mpanjaka*"

En précisant que le sang des femmes *mpanjaka* participe de cette force et brise (*maharava*) le sang des hommes qu'elles prennent pour compagnon, (à moins qu'il ne s'agisse de maris de bonnes ancestralités épousés légitimement). Le terme de *hery* - force - revêt encore l'idée d'une continuité avec les forces ou puissances naturelles ce qui permet aux *mpanjaka* "rouges" par double filiation de détenir les reliques ancestrales (*jiny*). Lorsque dans les années 60 le vieux *mpanjaka* Homia de Bekoropoka qui né d'une mère de statut inférieur est un *mpanjaka magnanila* est pressenti pour assurer la garde des reliques andrevola jusque là confiés à son frère aîné *mpanjaka* par double filiation, il n'ose pas (*tsy saka*) accepter la charge et la refuse. Lavondès note qu'Homia était persuadé qu'en de part son statut très inférieur à l'intérieur de l'ordre *mpanjaka*, il n'aurait pas la force (toujours *hery*) d'en supporter la puissance et mourrait comme, pour la même raison, était mort quelques années plus tôt un autre de ses parents.⁸

LES UNIONS DES HOMMES ANDREVOLA

Les hommes et les femmes *mpanjaka* prennent des conjoints, des concubins ou de simples paternels là où ils veulent mais seules les unions endogames à l'intérieur de l'ordre *mpanjaka* Andrevola ou, aussi, Maroseragna et les mariages avec les Tetembola et trois autres ancestralités réputées "*tany nibohan'ny mpanjaka*": "terre dont ils sortent" sont reconnus comme mariages, les autres n'étant coutumièrement que des concubinages qui cependant produisent tous leurs effets légaux et donnent le statut de *mpanjaka* aux enfants qui en sont issus. Les mariages des hommes et aussi ceux acceptés des femmes *mpanjaka* avec des conjoints des ancestralités Tetembola et, pour ce qui est "des terres dont ils sortent": Ndrakabaro, Sandoke, et Magnindrano introduisent une distinction à l'intérieur de la classe des roturiers de bonne ancestralité qui par le statut d'alliés à plaisanterie (*mpiziva*) des premiers⁹ qui peuvent tout se permettre et qui lors des funérailles conformément à la coutume ancêtre les *mpanjaka* morts, ou celui de *longo* - d'alliés et de parents maternels non *mpanjaka* - des trois autres, leur donne par les privilèges matériels et rituels dont ils jouissent, leur donne à l'intérieur de la première classe roturière si ce n'est un statut nobiliaire du moins un rang qui les distingue radicalement des autres roturiers de bonnes ancestralités et, a fortiori des simples roturiers de la deuxième classe dont le seul mérite est de "posséder des ancêtres". Une coutume sans doute toujours en usage permet aux roturiers de bonne ancestralité d'adopter l'un des fils du *mpanjaka* régnant ce qui permet à ceux non reconnus comme leur *longo* d'augmenter leur prestige et leur rang à l'intérieur de l'ordre des *vohitse* et de prolonger cet avantage en leur choisissant une épouse dans leur propre ancestralité. "N'osant pas" (*tsy saka*) s'adresser directement au *mpanjaka* ils passent par l'intermédiaire de son oncle utérin roturier:

Fig. II.1: Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralités roturières.

Les Ndrakabaro d'Ambahikily déjà "terre d'origine des *mpanjaka*" adoptent Ndramananga et plus tard lui choisissent une épouse. Ndramananga finit sa vie à Befasy chez son épouse principale Andrevola par double filiation. A la génération suivante deux autres ancestralités du même village d'Ambahikily (les Hiridzy et les Misia) demandent à Ndramananga par l'intermédiaire de son oncle maternel Ndrakabaro d'adopter son fils Taomafana. La demande des premiers est acceptée et, par la suite Taomafana est effectivement marié à une femme Hiridzy dont est né Zanatany.

Les unions de *mpanjaka* avec des femme de basse condition voire des descendantes d'esclaves procurent quelques avantages limités aux seuls proches parents agnats de leur famille d'orientation. Autrefois ils pouvaient saluer le *mpanjaka* par le *mifale*. Ceci étant ils n'en abusaient certainement pas persuadés que la puissance - *hery* - de l'ancestralité *mpanjaka* pouvait les blesser (*mandratse*) même si leurs alliés *mpanjaka* les avaient autorisés à sortir de leur (basse) condition.

LES UNIONS HYPOGAMES DES FEMMES ANDREVOLA

Les hommes et les femmes *mpanjaka* ont le privilège de prendre les conjoints qu'ils désirent et, leur sang étant le plus fort, de retenir leurs enfants à moins pour ces dernières qu'elles ne contractent des mariages hypogamiques avec des maris appartenant aux quatre "bonnes ancestralités" alliés matrimoniaux et politiques des Andrevola, auquel cas leurs maris transmettent leur statut à leurs enfants. Dans tous les autres cas les partenaires réduits au rôle de géniteurs sont frappés d'une véritable diminutio sociologique. L'ordre *mpanjaka* est intérieurement ramifié (plus bas) ce qui en fonction du statut de leur mère permet de distinguer trois catégories de femmes *mpanjaka* (*mpanjaka vavy*) suivant qu'elles sont nées:

- de mères Andrevola par double filiation qui en qualité d'*ampela hova*¹⁰ ou de *savaha* elles ont résidé dans le village royal (*rova*)¹¹ de leur père,
- de mères non *mpanjaka* appartenant aux cinq bonnes ancestralités énumérées qui, épouses dites Tsindrano¹² résident non pas chez leur mari mais avec leurs enfants chez leur père où leur mari leur rend des visites,
- de mères appartenant à d'autres ancestralité, voire sans ancêtre, qui en tant que concubines résident avec leurs enfants dans le village royal.

A l'intérieur de l'ordre *mpanjaka* les premières assurent la continuité d'une sorte de lignée centrale pivot, n'épousent généralement que Andrevola par double filiation d'un rang égal au leur. Il y a une vingtaine d'année la règle était que les femmes *mpanjaka savaha* par double filiation ne se déplaçaient pas et ne quittaient pas le village royal de leur père. Les hommes qui les désiraient (*mila*) devaient s'installer uxori localement chez elles. Dans tous les cas ils étaient appelés *savahalahy* avec le sens de *valin'ny mpanjaka ampela*: "mari de la femme *mpanjaka*". Les maris des princesses *savaha* n'étaient pas choisis (*safidy*) par le *mpanjaka* mais par les membres de son entourage (*mpanotrona*) qui, lui acceptant les forçaient (*manindry*) à accepter. Les autres *mpanjaka* ne sont pas plus difficiles à épouser que des femmes roturières mais, les enfants suivant dans ce cas le statut de la mère et non du père, à moins qu'ils n'appartiennent aux quatre bonnes bonnes ancestralités qui leur permette de contracter un mariage reconnu et de transmettre leur statut à leurs enfants, les hommes ne recherchent nullement ce type d'union qui, leur refusant le rôle de pater puisqu'ils ne transmettent pas leur statut à leurs enfants les ravalent à

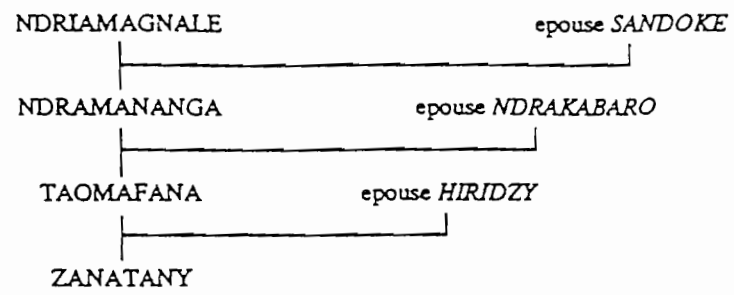


Figure II.1: Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralités roturieres

celui peu flatteur de géniteurs. A preuve d'ailleurs l'expression de *bibin'ny (a)mpajaka*: "animal de la *mpanjaka* (femme)" généralisée sur toute la côte ouest de Madagascar qui leur dénie tout simplement leur humanité. Pour ce qui est des villages de résidence, les enfants des épouses *ampela hova* ou *savaha* ou ceux nés de mères de bonnes ancestralités naissent et sont élevés dans le village royal (*rova*) de leur père. Les enfants nés des autres épouses *tsindragno* naissent et sont élevés dans le patrilignage du père de leur mère dans lequel ils introduisent (par leur statut de *mpanjaka* et la force de leur sang une différence de rang, qui reconnue n'est pas pour autant théorisée. Pour toutes les grandes circonstances de la vie, leur poteau cultuel est celui des Andrevola.¹³ S'ils acceptent de donner leurs filles en mariage à leurs alliés des quatre bonnes ancestralités, les *mpanjaka* refusent d'entrer dans les cycles de prestation et contre prestations rituelles

"laha manome ny zanany (vavy) manome avao, tsy fomabany ny manome aombe, mpanjaka tsy misoritse.." "lorsqu'on donne sa fille, on la donne seulement, ce n'est pas notre coutume de donner des zébus, les *mpanjaka* ne suivons pas la coutume du *soritse*.."

Je renvoie à Lavondès pour les rituels de rattachement des enfants au lignage paternel (ibid. 123-127). Il me suffit de noter que l'interlocuteur qui parle d'abord des mariages des filles puis, à propos du *soritse* des mariages des fils, dit exactement que les *mpanjaka* refusent la réciprocité et que par ce refus ils maintiennent la structure asymétrique de la société. Cela est valable aussi bien pour la réception du zébu du *soritse* que le gendre doit remettre à son beau père que pour la circoncision du fils de la fille. Dans le premier cas, le gendre roturier remet le zébu du *soritse* non pas à son beau père *mpanjaka* mais à l'oncle maternel roturier de ce dernier. Dans le cas de la circoncision du fils de sa soeur, le frère *mpanjaka* n'intervient pas en sa qualité d'oncle maternel, son beau frère père de l'enfant se substitue à lui et offre lui même le zébu (appelé *lafike* en masikoro et en sakalava) à son fils.

LES FOKO ET LES LONGO NOBILIAIRES ET ROTURIERS

Il n'est pas nécessaire de comparer systématiquement l'usage que les roturiers et les Andrevola font des mêmes groupements et catégories de la structure sociale. Il suffit de rappeler que la différence essentielle entre les groupements de descendance des uns et des autres tient à ce qu'alors que les *karaza* ou *raza* roturiers strictement patrilinéaire ou agnatiques et à règle de résidence post-maritale viri-patri-locale ne retiennent comme membres que les enfants de leurs fils à l'exclusion de ceux de leurs filles alors qu'à l'inverse les lignées indifférenciés que sont les *foko mpanjaka* reconnaissent comme *mpanjaka* à la fois les enfants de leurs fils et de leurs filles. La deuxième différence majeure concerne les définitions *mpanjaka* et roturières des catégories de parents et/ou d'alliés désignés par les termes de *foko* et de *longo* i) qu'il est interdit ou, à l'inverse, recommandé d'épouser et ii) qui pour les *mpanjaka* différencient encore les parents - généralement paternels - de statut princier et ceux - généralement maternels - de statut non princier. Apparemment contradictoires ces définitions qui régissent l'exogamie et l'endogamie, vérifiant ainsi que les deux catégories de *foko* et de *longo* sont d'abord des catégories d'alliance.

Pour les roturiers les *foko* sont des parentèles bilatérales déterminées à partir de la descendance des huit arrières grands parents avec la phrase masikoro déjà citée:

"kila olo mana raza valo": "chaque humain possède huit ancêtres et/ou ancestralités"

La société étant exogame il est interdit d'épouser des parents *foko* ce qui en collatéralité étend l'interdiction jusqu'aux deuxièmes cousins inclus. Je ne définirai plus comme je l'avais fait les *longo* comme une parentèle bilatérale élargie par rapport à la première mais comme un cercle de parents éloignés, (les plus rapprochés étant les descendants des germains des huit arrières grands parents) souvent qualifiés pour marquer la consanguinité de *tena longo*: de vrais *longo* et d'alliés auxquels il faut ajouter les parents et alliés, d'alliés que l'on connaît et aussi des étrangers auxquels on est lié personnellement. Dans les milieux roturiers vohitse masakoro, vezo et sakalava du sud la phrase très souvent entendue:

"*tsy tsobo mifanambaly foko, tegna mpilongo tsara mifanambaly*": "il ne convient pas de s'entremarier entre parents *foko*, il est bénéfique d'épouser de "vrais" *longo* (par la consanguinité)"

recommande à Ego auquel il est interdit de répéter le mariage de son père, du père de son père et du père du père de son père, d'épouser préférentiellement des parents éloignés *longo* ce qui a pour effet de les transformer en proches parents¹⁴.

A l'inverse les *mpanjaka* ne peuvent pas épouser des *longo*:

"*ny longo tsy azo valiana mihitsy*": "on ne peut absolument pas épouser des *longo*."

C'est à dire, de la même façon mais pour d'autres raisons que les roturiers, de répéter les mariages de leur père, du père de leur père et du père du père de leur père. Exprimé autrement Ego *mpanjaka* ne pourra pas se marier les trois groupes de patrifiliation qui ont été leur donneurs de femmes et se marier dans d'autres groupes de patrifiliation ce qui assure une extension maximale des alliances.

LES GROUPEMENTS DE DESCENDANCE *TARIHA* ET *FOKO* ET LES CATEGORIES *FOKO* ET *LONGO MPANJAKA*

Les *tariha* des Andrevola masakoro sont des catégories statutaires généalogiques comparables aux catégories *firazanana* et autres dont il a été question qui coïncide avec l'ordre nobiliaire et princier des *mpanjaka*. Le mot évoque l'idée de descendance sans que ne soit mentionné le nom ou l'indication d'un quelconque ancêtre d'origine. Les *mpanjaka* Masakoro du Mangoky expliquent que:

"*tariha dia ny Andrivola rehetra, tariha raiky izahay, raiky ny fotobe nihaviana*": "le *tariha* ce sont tous les Andrivola, nous ne formons qu'un seul (*raiky*) *tariha*, (nous n'avons qu'une seule souche d'origine".¹⁵

Le *tariha* Andrevola est sub-divisé en branches *foko* localisées. Le concept de *tariha* est partout un concept de descendance, il en est de même de celui de *foko* mais son aspect de descendance est davantage accentué dans le milieu *mpanjaka* que dans le milieu roturier. La différence est que le *tariha* est sans limites:

"*tsy afak'ignv ny tariha, na dia lavitse azy tsy afake*": "le *tariha* ne finit pas, aussi loin qu'il aille il ne se termine pas".¹⁶

Tandis que le *foko* si fort soit-il ("*tena mafy mare ny foko*: le *foko* est vraiment fort") est une lignée qui indifféremment définie par rapport à un ancêtre - invariablement le "grand ancêtre" *razambe* père du père du père ou à partir d'une personne vivante ne va pas au delà de la troisième génération descendante. Les autres catégories de descendance étant tombées en désuétude, le *foko* ou ses équivalents constitue la seule catégorie réellement opératoire.¹⁷ Les discussions sur les généalogies

nobiliaires aussi bien Andrevola masikoro que Maroseragna mahafaly et sakalava du sud ont montré que les interlocuteurs s'accordent sur l'idée que le *foko* "descend":

"*mizotso ny foko, raha miakatse tsy azo atao foko fa raza*": "le *foko* descend, lorsque l'on monte (dans la généalogie) on ne peut pas dire *foko* mais (il faut dire) *raza*"

et que l'on ne peut parler de *foko* que pour les vivants:

"*tsy azo atao foko amin'ny maty.. ataonay zanahary, zanaharinay avao*": "on ne peut pas dire *foko* pour les morts.. nous disons *zanahary*, nos *zanahary*, seulement cela".

Cette précision ce qui marque bien la différence entre les apparentés vivants et les ancêtres *zanahary* (par définition) morts et également la différence entre les ancêtres morts et considérés comme tels et les ascendants *raza* que, vivants ou morts on prend en compte pour la détermination des appartenances aux groupes de descendance et pour l'établissement des relations de parenté. Je n'ai pas entendu en pays masikoro ou vezo parler des *zanahary* de mais les invocations aux ancêtres (*tsiperano*) introduisent la nouvelle notion de *matoe* qui, avec la notion de grand ancêtre *razambe*, va permettre de préciser l'extension du *foko*:

"*Tahien-dragnahare, tahien'gny raza, tahien'gny matoe..*": "Que l'on soit protégé par dieu, par le ancêtres... par les *matoe*.."

Les *matoe* ancêtres lointains dont on a oublié les noms sont considérés comme formant une entité collective qui sont les véritables souches dont on provient:

"*matoe io fotoben'gny raza*": ces *matoe* sont la grande souche des ancêtres ou de l'ancestralité"

Le critère décisif que la différence tient à ce que l'on connaît l'histoire des *raza* alors que l'on ne connaît pas celle des *matoe* (*matoe tantara tsy hay, raza tantara hay*) explique que les *mpanjaka* qui connaissent les généalogies de leurs ancêtres n'utilisent pas beaucoup cette notion. En résumé, (ce qui confirme les discussions sur la notion rituelle du *foko* antandroy) le *foko* de l'extrême sud et du sud-ouest malgache se définit par rapport au *razambe* qui, seul désigné par ce terme, est à l'origine de la lignée localisée (*foko*) à laquelle on appartient est le père (G+3 ou *razambe*) du père (G+2 ou *raza*) du père (G+1 ou *rae*). Les sept autres ancêtres de la parentèle (*kila olo mana raza valo* ou ses équivalents) sont simplement des ancêtres *raza* désignés du même terme qui désigne les grands parents. Très généralement les ancêtres de la génération G+4 ferment l'épure en étant confondus dans la catégorie des *matoe* de dessus. Même s'ils se souviennent des ancêtres plus éloignés les *mpanjaka* font toujours partir le *foko* qui, à leur niveau de génération y inclue leurs germains et ce que l'on appelle en français leurs premiers et deuxièmes cousins du même *razambe* qui, pour Zanatany de la figure précédente est Ndriamagnale. Cette conception du *foko* valable aussi bien pour l'ordre *mpanjaka* que pour l'ordre roturier éclaire deux autres points. Le *foko* est un concept opératoire et, en même temps, compte tenu de la durée de la vie humaine des propriétés et des obligations commune des ses membres, une réalité concrète. Les agnats masculins seuls sont à l'origine des *foko*. A moins qu'Ego ne soit *mpanjaka* par double filiation ses parents (*agnats*) *foko* se trouvent du côté paternel et ses parents *longo* du côté maternel. Il en est de même des épouses qui, à moins d'être elles mêmes Andrevola ne sont pas *foko*:

"*ampela vinaly tsy foko, fa ny anabavin-dravy, anabavin-draza tena foko mihitsy... satria ampela valiny tsy tariha Andrivola fa tariha vohitse hafa*". "les femmes que l'on épouse ne sont pas des *foko*, mais les soeurs du père, les soeurs des (gens de la même) *raza*,

sont vraiment des *foko*... ceci parce que les femmes épousées n'appartiennent pas à la descendance des Andrevola mais à d'autres descendance de roturiers".¹⁸

Les *foko mpanjaka* et, à cet égard, roturiers, étant définis "en descendant" si, du point de vue d'Ego de la génération G0, ses germains, premiers et deuxièmes cousins font effectivement partie de son *foko* défini à partir de leur *razam-be* de la génération G+3, dès lors que ses fils sont eux mêmes pères de fils, Ego et ses frères s'ils sont dans le même cas se trouvent à la tête des *foko* distincts de leurs descendants qui, pour se différencier les uns des autres, peuvent quelquefois mais, seulement dans ce contexte, se considérer à l'intérieur de l'ensemble *foko* de leurs pères respectifs comme *longo* - j'y reviens dans un instant -. La terminologie bifurquée pour les parentes d'Ego masculin du côté paternel et maternel et pour ses enfants et ceux de ses collatéraux de même ancestralité et ceux de ses collatérales facilite les distinctions de ses collatéraux et descendants *foko* et *longo*. Une explication plus détaillée de la bifurcation malgache déterminant, quels que soient les termes qui les désignent (*foko/longo*, *foko/tariratse*) les parents ascendants et descendants de même ancestralité ou d'ancestralités différentes est d'autant nécessaire qu'elle varie i) selon qu'Ego est de statut (a)*mpanjaka*: princier ou non princier ou roturier (*vohitra/vohitse*), ii) selon son sexe et, iii) selon qu'il s'agit comme dessus de distinguer dans un même ensemble d'ancestralité il s'agit de distinguer la descendance d'Ego de celle de ses germains et collatéraux. Les terminologies qui diffèrent dans le nord et le sud de Madagascar reflètent les mêmes distinctions. Brièvement:

- Dans tout le nord de Madagascar la mère, ses soeurs et collatérales sont des mères, tandis que les soeurs et collatérales du père sont des (*a*)*ngovavy* ou *ngivavy*, littéralement des "mères masculines", (contrepartie des *renelahy* ou pères féminins du sud-ouest et du sud, appelés, on le sait, *zama* dans le nord). Le vocabulaire est également bifurqué pour les enfants de la soeur et des collatérales d'Ego masculin qui ne sont pas comme les enfants propres d'Ego, de ses frères germains et paternels et collatéraux masculins (nés des seuls frères et collatéraux de son père) des *zanaka*, mais, suivant les régions des *asidy/asily* ou *sidy*.

- Dans le sud la terminologie est différentes, les *angovavy/ngivavy* et les *asidy* n'existent pas mais les distinctions catégorielles qu'elles initient sont conservées puisque les collatérales du père de même ancestralité sont, pour Ego comme sa mère véritables des mères - *reny* ou *rene* - tandis que les collatérales de la mère sont des *renikely/renekele*. Le vocabulaire "croisé" de la descendance distingue les enfants d'Ego et de ses collatéraux masculins de même ancestralité et de même sexe qui sont des *anake*, des enfants nés de ses collatérales de même ancestralité ou d'ancestralités différentes qui sont des *kelianake/kelenake* lit. de "petits" *anake*. La distinction ne coïncide donc pas avec la distinction *zanaka/asidy*.

Pour Ego *mpanjaka* du nord ou du sud les enfants d'hommes ou de femmes *mpanjaka* qui leurs transmettent leurs statuts sont *mpanjaka*. Ceci dans le sud à l'exception signalée des enfants nés des mariages hypogames de leurs mères *mpanjaka* avec des conjoints roturiers de "bonnes ancestralités" (*raza soa*)¹⁹ qui leur transmettent leur statut. Dans ce cas ces parents de statut non-*mpanjaka* ne sont pas des *foko* mais des *longo*, même si nés des soeurs du père d'Ego, ils se trouvent par rapport à lui du côté paternel, faisant ainsi mentir l'adage selon lequel (toujours pour le seul ordre *mpanjaka*) il n'y a de parents *foko* que du côté paternel.²⁰ Si Ego du nord est roturier la règle d'exogamie fait que, dans tous les cas, ses enfants et ceux de ses collatéraux de même ancestralité font partie de son ancestralité tandis que les *asidy* nés des unions exogames de ses collatérales appartiennent aux ancestralités de leurs pères respectifs. En raccourci par rapport à Ego sont *zanaka* les enfants de son ancestralité et *asidy* ceux qui n'en font pas partie. La distinction *zanaka/asidy* qui oppose les membres de la première génération descendante de même ancestralité à ceux d'ancestralité différente ne vaut que du point de vue d'Ego masculin. Du point de vue d'Ego féminin

elle est sans objet puisque, lorsqu'elle est de même ancestralité que ses collatéraux masculins elle ne peut regarder leurs enfants (à l'égal des siens) comme des *zanaka* et, non des *asidy*.²¹ Une dernière utilisation des concepts de *foko* et de *longo* propre aux ordres princiers et roturiers mahafaly et au seul ordre princier des Andrevola masikoro opérant à l'intérieur des mêmes patri-groupes d'ancestralité (entre par conséquent des parents agnats ou doublement agnats et *foko*)²² sert, à distinguer la descendance d'Ego de celle de ses collatéraux. Lorsqu'il voit naître les fils de ses fils Ego, pour marquer la différence entre sa lignée propre déterminée par rapport à lui et celles formées par les descendants de ses germains et collatéraux plus éloignés considère sa lignée comme formant un ensemble *foko* et les lignées des enfants et petits enfants de ses soeurs et, aussi, de ses frères, non pas comme formant ensembles *longo*. Cette distinction est tout à fait indépendante de la distinction *zanaka* ou *anake/asidy* ou *kelianake* qui, sépare les descendants des collatéraux agnats de même ancestralité des collatéraux non agnats qui ne le sont pas et également de la distinction antandroy auxquels je renvoie, des catégories de *foko* et de *tariratse* (chapitres neuf et dix) qui, opérant à l'intérieur de la seule descendance ou lignée d'Ego apportent une précision supplémentaire en distinguant ses descendants directs agnats de ses descendants non agnats.

Je ne m'étends pas davantage sur ces questions j'ai traité ici en excursus dont l'intérêt est de montrer qu'il est inutile de s'essayer à des définitions générales de concepts en dehors des contextes précis qui en déterminent les contenus.

Les différences dans leurs acceptions *mpanjaka* et roturières étant posées, il n'est pas sûr que les deux concepts de *foko* et de *longo mpanjaka* et roturiers qui, finalement, sont des concepts d'alliance divergent radicalement. Le fait que les *mpanjaka* n'épousent ni leurs proches parents *foko*, ni leur proches parents *longo*, c'est à dire qu'ils ne répètent pas pour ces derniers les mariages de leur père, du père de leur père et du père du père de leur père, instaure pour ce ordre la même d'interdiction qui, pour l'ordre roturier interdit les unions avec tous les parents *foko* de la parentèle bilatérale. Il est évident qu'en dépit des qualifiants de *foko* et de *longo* précisant le statut *mpanjaka* ou roturier des parents, les effets sont identiques. Les différences tiennent aux fins politiques que ces différents arrangements permettent. Si l'on réfléchit, les unions préférentielles des ordres roturiers avec des *longo* au sens de parents éloignés (*tena longo*) instituent un cycle qui en les transformant en proches parents rattrape par cette endogamie préférentielle de parenté éloignée, les co-descendants membres des mêmes *tariha* que l'exogamie de la proche parenté avait dispersé. Les interdictions *mpanjaka* de mariages avec des parents *longo* de statut non *mpanjaka* favorisant à l'inverse une diversification et une dispersion maximale des alliances ont pour effet de tisser un réseau serré de relations politiques renforçant leur autorité. Les unions *mpanjaka* outre qu'elles maintiennent l'ordonnancement hiérarchique de la société recourent par la chaîne des germains et collatéraux demi-agnats né de mères de toutes conditions recourent au travers de toutes les classes, catégories et groupes de patrification de la société.

Il est possible, pour terminer avec cette paire de concepts, de noter qu'alors que la classe *foko* roturière est une parentèle bilatérale de proches parents descendant des huit arrières grands parents (G+3) qu'il est interdit d'épouser. Les classes *foko* et *longo* des Andrevola ou, ailleurs d'autres *mpanjaka*, sont des parentèles personnelles unilatérales, patri-latérale pour ce qui est des parents *foko*, matri-latérale pour ce qui est des parents *longo*. Ce qui confirme également que l'opposition *foko/longo* des milieux *mpanjaka* n'est rien d'autre qu'une opposition de statut qui ne change rien aux règles fondamentales de l'exogamie.

LA STRUCTURE DES LIGNEES (*FOKO*) ANDREVOLA

Très brièvement les *foko* ou, si l'on veut, les lignages *mpanjaka* sont des lignages de statut intérieurement ramifiés. Les mariages des femmes *mpanjaka* ne font pas problème, leurs enfants sont soit roturiers s'ils sont nés de mariages hypogamiques soit - quelque puisse être le statut de leurs pères biologiques - *mpanjaka* avec dans ce cas le rang du père de leur mère. Cela signifie que les différences de rang entre les demi-germains et collatéraux sont produits par les statuts, rangs ou conditions de leurs mères. A l'intérieur des *tariha* et *foko* princiers, les statuts les plus élevés sont ceux les différents statuts, rangs ou conditions des mères déterminant le rang de leurs enfants et font des hommes ou des femmes Andrevola Maroseragna ou autre par double filiation ce qui dans un lointain passé aurait été la norme:

"*Taloha maré, tsy nisy faly ny mpanjaka, tsy tian'olo hafa, nanambaly anabavy, kelireny, kelianake.*": "Il y a très longtemps les *mpanjaka* n'avaient pas d'interdits ils se mariaient avec leurs soeurs, les soeurs de leur père et de leur mère, les filles (nièces) de leurs frères et de leurs soeurs..",

Autant d'unions impensables aujourd'hui y compris dans le milieu *mpanjaka* qui, s'ils tolèrent les unions avec des collatérales excluent avec autant de force qu'en Androy les mariages obliques qui ruinent la relation parents/enfants et nécessitent partout des rituels coûteux accompagnés de sacrifices de zébus censés effacer les effets de ces unions si elles ont été consommées en restituant la relation antérieure conforme à l'ordre normal de choses.²³ Cette représentation idéologique du passé continue à valoriser les mariages endogames produisant - lorsqu'on se souvient de la force du sang et particulièrement du sang *mpanjaka* - des *mpanjaka mena* - rouges, *mpanjaka kine* en mahafaly "pur sang" en français comme insistent les interlocuteurs qui appelés *kapila vola* (plat d'argent) sont par la force et aussi le caractère "brûlant" (*mav* cf. Appendice précédent) aptes à régner "avec puissance" (*mpanjaka mahery fanjaka*) ils peuvent également détenir les reliques *jiny*, raison pour laquelle ils sont également appelés *mpanjaka mitan-jiny*.²⁴ Dans le même temps cette puissance qui intrinsèque *hery* - qui dérive de la force de leur sang communique une qualité dangereuse (*sarotse/sarotra*) à tout ce qui les entoure ce qui explique que dans tous les villages de la côte ouest de Madagascar la visite d'un *mpanjaka* et tout particulièrement d'un *mpanjaka* par double filiation exerçant les fonctions d'(a)*mpanjaka be*, de "grand *mpanjaka*" n'est jamais une mince affaire.²⁵ On entend souvent l'expression *kapila vola tsy magnanila* ce qui voulant dire que les *mpanjaka* par double filiation ne sont pas des *mpanjaka* "de/sur le côté (*magnanila*)" revêt un caractère péjoratif et signifie que la mère du *mpanjaka magnanila* est non seulement une *vohitse* mais souvent une descendante d'esclave, une *andevo*.

NOTES

- ¹ Le terme de *firagna* qui évoque l'idée à la fois d'ancestralité et de statut correspondant aux catégories statutaires du type des *firazana* merina.
- ² Il existe d'autres catégories d'esclaves tels les *morambe* etc.
- ³ En pays sakalava du nord, les membres d'un groupe équivalent à celui des Tamby sont appelés par dérision *mpanjaka tay*, lit. princes excréments ce qui rejoint une histoire du sud-ouest qui explique que, lorsque par plaisanterie un *mpanjaka* avait proposé son titre à celui de ses sujets qui accepterait de retirer avec ses dents une épingle d'un tas d'excréments (humains ce qui est la pire des profanations) un Tamby s'était présenté... Une histoire semblable justifiant sur la côte sud-est antemoro le rejet d'un autre groupe d'ancestralité rival des *mpanjaka*, je pense que les tamby ou les princes excréments du nord appartenaient effectivement à des ancestralité de haut rang, dépossédés de leurs pouvoirs et privilèges par de nouveaux arrivés Maroseragna pour les pays à la fois mahafaly et sakalava, Andrevola pour la région du Mangoky. Etymologiquement tam/by signifie "ceux du fer" ce qui renvoie à l'expression merina: "*an'ny andriana ny vy*" (le fer appartient aux nobles *andriana*). Effectivement le sous-ordre des Andriandranando était constitué en une ancestralité de forgerons.
- ⁴ Au départ seuls les Tetembola jouissaient de ce privilège étendu par la suite aux trois autres alliés matrimoniaux des *mpanjaka* (plus bas).
- ⁵ A partir des années 70 ces distinctions commençaient à perdre de leur importance et d'autres groupes de patrilignage relevant de *karaza* roturiers ordinaires avaient obtenus par faveur particulière du souverain de marquer leurs poteaux culturels de quatre bandes.
- ⁶ Les bara étudiés par Huntington professent la théorie inverse, les femmes donnent le sang que le père "ordonne" (*mamboitse*) au cours de la relation sexuelle (Huntington: 23-29).
- ⁷ La racine *torobonoke* (de *fitorohonohan'*) signifie "rester sans bouger, dans l'idée Masikoro précisément comme un fœtus.
- ⁸ Homia domicilié à Bekoropoka a été un ami et informateur privilégié d'Henri Lavondès. Sa mère était une makoa appartenant au *tariha* appelé Tsitompa *malinike* (les petits Tsitompa qui étaient en fait les esclaves des Tsitompa. Le *mpanjaka* managnila assez imprudent pour avoir accepté la garde des jiny était Lahady, mort quelques mois après qu'ils lui aient été confiés. Autrefois il n'aurait jamais été question de donner la garde des *jiny* à un *mpanjaka managnila* qui ne sont pas *mpanjaka* "pur sang" comme cela m'a été dit en français, le changement est récent et s'explique par une certaine solidarité des demi-germains paternels, d'autant affirmée qu'ils ne sont pas de même rang.
- ⁹ Les Tetembola alliés des Andrevola ne sont considérés ni comme des alliés *longo* de statut non nobiliaire, ni comme terre/terreau de *mpanjaka* mais comme des alliés à plaisanterie *mpiziva* qui dans le passé ont sauvé (*nahavotse*) les Andrevola en libérant l'un de leur prince d'un ennemi qui l'avait capturé ce que relatent Birkeli et Drury. Actuellement les Tetembola ont un statut supérieur aux quatre autres ancestralités.
- ¹⁰ Le titre autrefois en usage dans la plus grande partie de Madagascar y compris - avant l'arrivée des *andriana* de la dynastie merina, en Imerina (cf. l'introduction sur les hova betsileo, également bara etc.) est l'équivalent de *mpanjaka* ou d'*andriana* et signifie noble ou souverain.
- ¹¹ Le terme *rova*: village royal évoque immédiatement l'idée d'un village entouré d'une palissade de pieux époinçés (*maranitra*) symbole des *mpanjaka* d'antan.
- ¹² Certainement une contraction de (épouse) *tsy an-drano*: "pas dans (hors de) la maison sous entendu du mari)".
- ¹³ Appelé dans le vocabulaire royal non pas *hazomanga* mais *hazomitaha*: "poteau (culturel où l'on demande)".
- ¹⁴ Technique du système est un système Omaha qui interdisant sur trois générations le mariage avec les parents proches et le recommandant avec les parents éloignés les transforme par ce fait en alliés proches parents des enfants nés des unions.
- ¹⁵ *Tariha* évoque encore l'idée d'une descendance lointaine (*lavitse*) qui n'en implique pas moins que l'on conserve des caractéristiques communes, ce qui favorable dans le cas des *mpanjaka* ne l'est généralement pas dans les ordres roturiers où à l'inverse lorsqu'ils parlent de *tarihan'X* les gens ont plutôt à l'esprit comme en pays betsimisaraka des traits négatifs résultant d'une lourde hérédité de voleurs (*mpangalitse*), de mauvaises gens (*olon-dratsy*) enclins à la sorcellerie) etc.
- ¹⁶ Je reproduis les avis de deux interlocuteurs mahafaly qui, tout en confirmant les explications précédentes mahafaly et masikoro sur l'orientation descendante des *foko* restreignent l'emploi de ce terme aux seuls agnats membres du groupe de patrilignage identitaire. Parlant de demi-frères utérins (de même mère) les interlocuteurs expliquaient qu'ils n'étaient pas *foko* mais *longo* et que d'ailleurs les frères agnats ou demi-agnats qui, descendants du même *razam-be* font partie du même *foko* ne parlent de leur *foko*, c'est à dire de leur descendance personnelle qu'au moment où ils voient eux mêmes

grandir leurs petits enfants: "*ny ataonay foko dia zafy, rahalahiko tsy foko fa longo*": ce que l'on appelle *foko* ce sont les petits enfants *zafy*, mon frère (ici utérin) n'est pas *foko* mais *longo*" précisant sans ambiguïté: "*foko dia ny mpilongo mitovy firazanana*": les (parents) *foko* sont des apparentés (*mpilongo*, au sens le plus large du terme) de même ancestralité".

17 Pour le Menabe sakalava J. Lombard distingue quatre unités de descendance qui, suivant l'éloignement de l'ancêtre commun permettent à ses descendants vivants d'un de se situer par rapport à lui. L'unité la plus réduite est le *tariky* qui s'arrête aux petits enfants *zafy* (G-2), suivi dans l'ordre du *fehitra* qui englobe les *kitro* (G-3), le *taranaka* arrêté aux *afiafy* compris (G-4), enfin le *taminga* qui englobe les *niny* de la cinquième génération descendante. Dans le nord de Madagascar lors des funérailles au moment où les porteurs de la civière sur laquelle est déposée le mort arrive à proximité du tombeau, le prêtre ancestral sakalava ou antankarana emploie toujours ce terme de *taminga* pour demander aux ancêtres d'accueillir le descendant qui les rejoint. En pays mahafaly pas d'équivalent du *tariky* mais à la suite le *foko* correspond au *fehitra*, idem pour le *taranaka* et enfin le *fotora* est l'équivalent du *taminga*. Différence entre les deux terminologies de la descendance, pour les mahafaly les *kitro* sont les descendants de la génération (G-4) et les *aveave* ceux de la génération (G-5). Koechlin a montré en trois colonnes les variations de vocabulaire pour le seul milieu vezo (ibid.: 124).

18 Si l'on se rapporte aux figures 4 et 5 de l'introduction, pour les Andrevola du Mangoky sont *foko* leurs parents *mpanjaka* de la ligne agnatique et *longo* tous leurs autres parents et alliés roturiers des autres lignes de la parentèle.

19 Il existe dans le nord comme dans le sud des roturiers de "bonne ancestralité" de statut élevé tel la grande catégorie des anciens sacrificateurs Mangoronaomby qui s'ils sont mariés à des femmes ampanjaka transmettent leur statuts à leurs enfants mais je n'ai pas de renseignements précis pour d'autres ancestralités.

20 Contraste complet, je le répète, avec dans les mêmes régions les ordres roturiers ou Ego reconnaît comme parents *foko* les descendants de leurs huit arrières grands parents aussi bien du côté de son père que de sa mère.

21 A nouveau cela peut varier suivant les régions et, en pays tsimihety, sakalava du nord et antankarana, une soeur peut désigner comme *asidy/asily* les enfants de son frère dont elle est l'*angovavy*. Dans certaines régions cette relation *asidy* est sentie comme une relation d'identité qui autorise des relations à plaisanterie voire des relations sexuelles entre les *zama/angovavy* ou leurs conjoints et leurs *asidy* de sexe différent. Selon Ihango Zafidady (communication personnelle) dans la région tsimihety de l'Androna, la soeur dont les zébus reçus lors de son mariage à titre de *moletry* (prix de la fiancée) ont permis le mariage de son frère, lui donne un droit sur les enfants de ce dernier (qui sont ses *asidy*). Le raisonnement se fait non pas en terme de groupement d'ancestralité *fehitra*, mais en terme de terroir-ancestral - *saha* - et l'idée est que la soeur veut récupérer les zébus qui après avoir été reçus dans son *saha* (dont elle reste membre bien que mariée à l'extérieur) sont repartis dans le *saha* de l'épouse de son frère. Pour ce faire i) elle peut obliger son frère à exiger de son fils qu'il réclame au frère de sa mère (*zama*) les zébus de trait (charrette, charrue) que celui-ci lui doit coutumièrement ou bien, ii) si le mariage de son frère n'a pas produit d'enfant, à obliger directement son neveu à épouser (d'un mariage oblique) sa femme c'est à dire sa *zena* et à produire ainsi la descendance "achetée" par les zébus du *moletry*. En pays betsimisaraka cela semble impensable, la *zena* est pour le fils de la soeur de son mari, une personne d'importance: *olo-maventy*. En sens inverse dans le nord-ouest sakalava et antankarana les relations de plaisanterie entre les neveux utérins (*asidy*) du mari de la *zena* et celle-ci sont très poussées et ne semble pas exclure les relations sexuelles ce que d'ailleurs exprime un dicton sakalava qui dit que les *zena* sont les épouses des *asidy*, ce qui peut aussi s'expliquer par l'identité frère de la mère/fils de la soeur. Une étude plus approfondie serait nécessaire, j'ai reproduit ces données pour montrer la variation des situations dans les différentes régions de Madagascar. Je fais encore remarquer que, s'il a accès à la femme de son oncle maternel le neveu utérin établit une relation qui serait interdite à son propre père pour lequel la femme du frère de sa femme est soit une soeur soit, dans le langage du sud, une *ravetro* c'est à dire une alliée croisée au deuxième degré (cf. Appendice).

22 Ce qui m'avait au cours des premières enquêtes complètement perdu.

23 Par exemple les *fafy* de la côte est décrits dans l'ouvrage cité de R. Dubois.

24 Dans le Menabe et le Boina sakalava les reliques sont appelées *dady*, un terme équivalent de grand père et d'ancêtre.

25 Gillian Feeley-Hamrik a su en rendre compte et surtout communiquer l'atmosphère d'inquiétude bien compréhensible que jusqu'au crachat d'un *mpanjaka* qui ne manquerait pas de tuer la terre doit être recueilli.. (notamment 86 et 384-385, avec des réflexions sakalava très amusantes rejoignant celle d'un habitant de Marotogy dans le nord de la presqu'île d'Ampasindava au sud de Nosy Be qui remarquait désabusé que la venue d'un *ampanjaka* tracasserait jusqu'à des morts (*mampijaly olo maty*)).

TABLE DES MATIERES

	Page
AVANT PROPOS	v
INTRODUCTION: LES CATEGORIES DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE	1
LES BETSILEO DU MANANDRIANA	2
LES CRITERES IDENTITAIRES DE LA PARENTE D'ANCESTRALITE	2
LES UNITES RESIDENTIELLES	3
LA PARENTE PAR L'ALLIANCE OU DE PARENTELE	4
LA MISE EN ACTE RITUELLE DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE	6
LA STRUCTURE DE LA PARENTE	7
LA PARENTE IDENTITAIRE D'ANCESTRALITE	8
LA GENESE DE LA PARENTE D'ALLIANCE ET DE PARENTELE	9
LA COMPLEMENTARITE DES DEUX PARENTE	10
LA MISE EN ACTE DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE	12
LES TERRAINS D'ENQUETE	15
NOTES	18
PREMIERE PARTIE: LA PARENTE IDENTITAIRE D'ANCESTRALITE	21
CHAPITRE PREMIER: L'AGNATION ANTANDROY	24
L'ORGANISATION SEGMENTAIRE LIGNAGERE ET RESIDENTIELLE	24
LES SEGMENTATIONS GENEALOGIQUES ET RESIDENTIELLES DES TANDRANATELO-MAROMAINTE	26
L'EXTENSION DE LA PARENTE AGNATIQUE	29
L'AGNATION PRINCIPE DE TOTALITE	32
LES <i>KARAZA</i> UNITES RITUELLES	33
Les marqueurs d'identité	33
LES PRETRES ANCESTRAUX	34
La succession des prêtres Tandranatelo	34
L'installation d'un nouveau prêtre ancestral	35
LES UNITES DE COMMENSALITE FUNERAIRES	37
L'AGNATION FONDEMENT DE L'IDENTITE SOCIALE	38
LES TSITAILA D'ANALAMAHERY	39
L'AFFAIRE IMBINA: LE SCANDALE DES RESIDENCES UXORI-LOCALES	40
NOTES	43

	Page
CHAPITRE DEUX: LE FAIT RESIDENTIEL ANTANDROY	45
LES HAMEAUX ET LEURS OCCUPANTS	47
LE HAMEAU DE LAHIMPOLOTSE	49
LA SITUATION DE MAI 1990	50
Le sous-espace résidentiel de Kambola	51
Le sous-espace de Pelahova et de ses enfants	51
Le sous-espace de Tsimileza	52
Le sous-espace de Retsihisatse	53
L'EVOLUTION DU HAMEAU	53
La situation en 1965	53
La situation en 1975	54
La situation en 1985	54
LE HAMEAU APRES LA MORT DE LAHIMPOLOTSE	55
LES EXPLICATIONS DES ANOMALIES	56
L'ORDONNANCEMENT DES MORTS	58
LES CO-RESIDENTS AGNATS ET NON-AGNATS	58
L'ORDONNANCEMENT SYMBOLIQUE DES CASES	59
LES RELATIONS INTERPERSONNELLES	61
Les catégories d'âge et de sexe	61
Les relations entre agnats	62
Les relations entre agnats et non-agnats	62
Les relations entre les épouses actuelles et les anciennes	63
LA SITUATION D'ETRE FEMME EN ANDROY	64
LA TRANSHUMANCE ET LA PARENTE PAR LES FEMMES	66
NOTES	71
 CHAPITRE TROIS: LES GROUPEMENTS D'ANCESTRALITE	
BETSIMISARAKA	74
L'HISTOIRE RECENTE DU BAS-MANINGORY	74
LE REGROUPEMENT DE LA POPULATION ET LA CREATION	
D'AMBODITONONANA	75
L'ABOLITION DE L'ESCLAVAGE	78
L'impureté des esclaves et leur purification	78
La suppression des interdictions rituelles et sociales	80
L'ETHNOGRAPHIE DES FEHITRY D'AMBODITONONANA	81
LES FEHITRY MAITRES DU PAYS, DE LA TERRE ET DU VILLAGE	83
LA DESCENDANCE DE SEVIRY ET DE MARIAMO	85
La branche de Rabamo	86
La branche de Delphine	87
La branche d'Imboalahy	88

LES <i>FEHITRY</i> DE DEPENDANTS	88
Les Marinkely et les Zafin'i Sado	89
Les descendants de Tsianaloka	89
Les salariés Maroantsaky et Maroandambagna	90
LA STRUCTURE DES <i>FEHITRY</i> ET LEURS CONDITIONS D'EXISTENCE	91
LES PRE-REQUIS D'EXISTENCE	92
LA STRUCTURE ET L'EXTENSION DES <i>FEHITRY</i>	94
LES INSULTES AUX ANCETRES: LES <i>FEHITRY</i> PERSONNES COLLECTIVES	96
NOTES	99
 CHAPITRE QUATRE: LES VIVANTS ET LES MORTS	103
LES <i>FEHITRY</i> ET LES MAISONS FUNERAIRES	103
LE VILLAGE FUNERAIRE DE VOHIPATSY	104
LA DETERMINATION DES IDENTITES PAR LES TOMBEAUX	107
Les premiers descendants de Seviry	107
Les descendants de Rabamo	108
LA CONSTRUCTION D'UN NOUVEAU TOMBEAU ET L'EMERGENCE D'UN NOUVEAU <i>FEHITRY</i>	110
LES <i>FEHITRY</i> UNITES DE CULTE ANCESTRAL	112
LES RITUELS: LEURS TYPES, TEMPS ET LIEUX	113
LE <i>RASA HARIAGNA</i> OU REMISE DE LA PART DU MORT	114
Les enterrements et les attitudes à l'égard de la mort	115
L'ethnographie du <i>rasa hariagna</i>	116
L'ampleur des participations	118
LA RELIGION DE L'ANCESTRALITE	120
LES SPECIALISTES ET LES CONDITIONS REQUISES	120
LA STRUCTURE RELIGIEUSE DU VILLAGE	122
NOTES	125
 DEUXIEME PARTIE: LA PARENTE PAR LE PATRIMOINE	132
NOTES	133
 CHAPITRE CINQ: LE FAIT RESIDENTIEL BETSIMISARAKA	135
LES ESPACES RESIDENTIELS <i>TOKOTANY</i>	136
LA DETERMINATION DES STATUTS PERSONNELS PAR LA RESIDENCE: LES REGLES	138
LES CATEGORIES DE RESIDENTS	139

	Page
LES STATUTS RESIDENTIELS	139
L'ETHNOGRAPHIE DE LA RESIDENCE	141
LES ANCIENS CONJOINTS VEUFs OU DIVORCES	141
L'espace résidentiel Maroadambagna (MD1)	141
L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO6)	142
L'espace résidentiel Marinkely (MI5)	142
LES ISOLEs	142
L'espace résidentiel Maroandambagna (MD1)	143
L'espace résidentiel Zafin'i Sado (ZO6)	143
L'espace résidentiel Marinkely (MI16)	144
LES INCERTITUDES DES STATUTS FONCIERS ET PERSONNELS	144
L'enchevêtrement des identités Marofotsy et Tsianaloka sur le <i>tokotany</i> Marofotsy (MF4)	144
L'espace résidentiel Zafimihoatra (ZM10)	145
Les cas de Sidahy et de Ramila du <i>fehitry</i> Rafandrohôzana (RF11)	146
LES STATUTS RESIDENTIELS DANS LES HAMEAUX	
D'ANKININANA ET D'AMBALAMANAKANA	148
Le hameau Zafin'i Sandry d'Ankininana (ZI17)	148
Le hameau Rafandrohôzana de Manakambahiny (RF18)	149
LES GROUPEMENTS D'ACTIVITE AMPEHIKELY	149
L'EVOLUTION DES AMPEHIKELY	150
LES CONCEPTIONS ACTUELLES	151
NOTES	154
 CHAPITRE SIX: LES UNITES LOVA RAIKY ET LA PARENTE PAR LES TERRES	157
LES TERRES APPROPRIÉES ET NON-APPROPRIÉES	157
LA CREATION DU TERROIR D'AMBODITONONANA	160
LES PARTAGES DU PATRIMOINE FONCIER	
RAFANDROHOZANA	162
LE PATRIMOINE DE BEANDALANA	163
LE PATRIMOINE DE MARIAMO	163
L'unité d'héritage de Rabamo et ses modalités d'exploitation	165
L'unité d'héritage de Delphine	166
L'unité d'héritage d'Imboalahy	167
LES PATRIMOINES INDIVIDUELS	168
Le patrimoine de Manahirana	169
Le patrimoine de Philémon	170

LES AUTRES SITUATIONS FONCIERES	171
LES SITUATIONS DES MARINKELY ET DES MAROANTSAKY	172
Les terres d'héritage de Raboto	174
Bazary et la lignée Maroantsaky de Kiavitry	174
La lignée Maroantsaky de Kiantsoana et les deux Soazafy	175
LES TERRES ZAFIN'I SANDRY	175
LES GROUPEMENTS DE DESCENDANCE MAROANDAMBAGNA	176
LES CONCEPTS PATRIMONIAUX	176
LA NOTION D'UNITE D'HERITAGE LOVA RAIKY	177
LE PARTAGE DES TERRES ET LES DROITS DES NON RESIDENTS	178
LES VENTES DE TERRES D'HERITAGE	182
NOTES	184

CHAPITRE SEPT: L'ANARAN-DRAY ET LA PARENTE PATRIMONIALE MERINA

LA CONCEPTION GENERALE DE L'ANARAN-DRAY	188
L'HONNEUR, LES DEVOIRS ET LES DROITS DE L'ANARAN-DRAY	188
LA CONTINUITE DES GROUPEMENTS PATRIMONIAUX ET L'HERITAGE AUX BIENS ANCESTRAUX ET NON ANCESTRAUX	191
Le régime du cadastre et l'immatriculation des terres	193
Les co-héritiers résidents et non-résidents	194
LE FIANAKAVIAM-BE DE RAINIZAFINJATO ET DE RAVOLOLONA	196
LE DOCUMENT	196
LA STRUCTURE DU FIANAKAVIAM-BE	198
La descendance de Ratavy (A)	199
La descendance de Razafinjato ou Rainialison (B)	200
La descendance de Ranaivo ou Rainiveloson (C)	200
La descendance de Rakotovao (E)	201
La descendance de Raketaka (H)	202
La descendance de Ravelonahary (I)	203
LES GRANDES FAMILLES FIANAKAVIAM-BE ET LA NOTION DE GRAND ANCETRE RAZAM-BE	204
Fianakaviam-be et razam-be	204
La notion de razam-be, un individu ou un couple conjugal ?	206
La limites de la bilatéralité theorique des héritages	206
LE MAMELO-MASO ET LA CONTINUITE DE L'ANARAN-DRAY	209
LES PARENTES PROCHE ET ELOIGNEE	213

	Page
LES TOMBEAUX ET LES DEUXIEMES FUNERAILLES	216
LES TOMBEAUX	216
La disposition des dépouilles	216
Les règles d'accès au tombeau et les choix individuels	217
LES DEUXIEMES FUNERAILLES OU <i>FAMADIHANA</i>	218
"Dépouille mortelle" objet de honte et "corps ancestral"	221
NOTES	222
 TROISIEME PARTIE: L'ALLIANCE	
RESSERREMENT ET ELARGISSEMENT DE LA	
PARENTE	225
NOTES	228
 CHAPITRE HUIT: LES ALLIANCES MERINA ET LA PREFERENCE	
POUR L'ENDOGAMIE	229
LES UNIONS ENDOGAMES ET EXOGAMES	229
LES IDEES DE SENS COMMUN	230
LE <i>VODI-ONDRIY</i> GARANTIE DES EPOUSES QUI SUIVENT	
DES ETRANGERS	231
L'ANCIENNE LEGISLATION ROYALE	234
L'ENDOGAMIE DE STATUT (I)	235
L'ENDOGAMIE DE PARENTE	237
LES MARIAGES PATRIMONIAUX	239
"L'héritage qui ne change pas de mains" ou	
<i>lova tsy mifindra</i>	239
Les mariages patrimoniaux nord-betsileo	241
Les mariages des <i>hova</i> puissants d'Ilafy	242
LES ALLIANCES NOBILIAIRES D'AMBOHIMALEMY	242
L'ENDOGAMIE DE STATUT (II)	244
La descendance de Rainizafinjato et de Ravelolona	245
Les <i>fianakaviam-be</i> paternel et maternel de Joseph	246
Les <i>fianakaviam-be</i> d'Esther et de Rachel	248
L'ENDOGAMIE DE VILLAGE	250
LES MARIAGES ENDOGAMES PATRIMONIAUX ET DE RESSERREMENT	
DE LA PARENTE	252
La théorie Andrianamboniolona de la procréation	
et la desuétude des mariages <i>lova tsy mifindra</i>	253
LA TERRE ANCESTRALE SOURCE DE <i>HASINA</i>	256
NOTES	258

CHAPITRE NEUF: LES ALLIANCES ANTANDROY	261
LES TYPES DE MARIAGE ET LES RITUELS DE L'ALLIANCE	262
LES TYPES DE MARIAGE	262
LE PASSAGE DU MARIAGE A L'ALLIANCE	263
LES MARIAGES DES DESCENDANTS DE LEAKE	267
LES UNIONS DES AGNATS MASCULINS ET FEMININS	
DU HAMEAU DE LAHIMPOLOTSE	267
Les mariages de Lahimpolotse	268
Les mariages du frère, des fils et filles et	
des filles des fils de Lahimpolotse	269
LES MARIAGES PATRI-ENDOGAMES DES AGNATS FEMININS	269
LES CONCEPTS DE <i>FOKO</i> ET DE <i>TARIRATSE</i> (I)	271
LES DONNEURS ET LES PRENEURS D'EPOUSES	272
LES RESEAUX MATRIMONIAUX	274
LA MOBILITE DES FEMMES	276
LA PARENTE ET L'ALLIANCE A ANALAMAHERY	278
LES MARIAGES DES TANDRANATELO DES GENERATIONS ASCENDANTES	278
LES MARIAGES DES DESCENDANTS (<i>FOKO</i> ET <i>TARIRATSE</i>)	
DE LEAKE	279
L'ENDOGAMIE DE PARENTELE	280
LES LIMITES DE LA PATRI-ENDOGAMIE	281
Les interdictions <i>sambi-ampela</i>	281
La "fermeture" des <i>famosora</i> des conjoints	
des parents agnats	281
LA DETERMINATION DES IDENTITES INDIVIDUELLES	282
NOTES	286
 CHAPITRE DIX: L'ANCESTRALITE, LES ALLIANCES ET LES	
ECHANGES RITUELS	289
LE CONCEPT RITUEL D'ANAK'AMPELA	289
LES CATEGORIES <i>FOKO</i> ET <i>TARIRATSE</i> (II)	291
LES ECHANGES DES RITUELS DE VIE ET DE MORT	294
LA DEMANDE DE MARIAGE ET LA CONFIRMATION DE L'ALLIANCE	297
LES CIRCONCISIONS COLLECTIVES	298
LES FUNERAILLES: PREROGATIVES ET OBLIGATIONS DES	
PARENTS ET DES ALLIES	299
LES <i>TOMPON-DOLO</i>	300
L'exécution des prestations	301
Tsimilesa	302

	Page
Tsimivogny	303
Kambola	304
LES GROUPES DE COMMENSALITE, LES CHEVRES "NOURRITURE"	
ET LES CHEVRES "CONTRE-DONS"	305
LES LIMITES DES CATEGORIES	307
LES TROUPEAUX	308
LE CONCEPT DE <i>MIAVAKE</i>	309
LA COMPOSITION DES TROUPEAUX	310
Le parc de Tsimilesa à Analamahery	311
Les mouvements de bétail du parc de Retsihisatse	312
NOTES	314
 CHAPITRE ONZE: LES ALLIANCES BETSIMISARAKA ET LA PARENTE	
INDIFFERENCIÉE	315
LES MARIAGES DU BAS-MANINGORY	316
LES MARIAGES COUTUMIERS	316
LES SITUATIONS MATRIMONIALES D'AMBODITONONANA	318
LES MARIAGES DANS LE VILLAGE	320
LES RESIDENCES POST-MARITALES VIRI- ET UXORI-LOCALES	321
L'ACCEPTATION DES MARIS "SUIVEURS DE FEMMES"	321
LES GENS DU VILLAGE, "CEUX QUI VIENNENT D'ICI",	
LES ETRANGERS	324
L'ENDOGRAMIE DE VILLAGE	326
Les mariages patrimoniaux	326
La limite de l'endogamie de village	327
LES MARIAGES A L'EXTERIEUR DU VILLAGE	328
LE RESEAU MATRIMONIAL D'AMBODITONONANA	328
LA DISPERSION DES SOEURS	320
LES CONSEQUENCES DES UNIONS MULTIPLES	332
LES REMARIAGES ET LA MULTIPLICATION DES DEMI-GERMAINS	334
LES ALLIANCES ET L'INDIFFERENCIATION DE LA STRUCTURE	
SOCIALE	335
LE COMPUT DE LA PARENTE	335
L'UNITE DE COMMENSALITE DE LA MAISONNEE DE MANAHIRANA	337
Les choix et/ou composition des noms des descendants	337
La pertinence de la parente de résidence	338
LES INTERDITS DE LA PARENTE ET DE L'ALLIANCE	338
NOTES	342

CHAPITRE DOUZE: LA CONCEPTION CENSITAIRE DE L'IDENTITE	346
L'ACCES AUX TERRES ANCESTRALES ET L'ACQUISITION DE TERRES PERSONNELLES	346
LA GESTION DES TERRES ET LES MODES DE FAIRE VALOIR	348
LES DONNEURS ET PRENEURS DE TERRES	348
LES MODES DE FAIRE VALOIR	349
LA RECHERCHE DE L'AUTONOMIE	351
LA COMPOSITION DES GROUPEMENTS D'ACTIVITE	354
LES AFFILIATIONS AUX GROUPEMENTS D'ACTIVITE	355
L'ancienne correspondance:	
<i>fehitry</i> /résidence/groupements d'activité	356
Les choix divergents des résidents des espaces résidentiels	356
La dominance des <i>fehitry tompon-tany</i>	357
Les Zafin'i Sado	357
LES MOTIVATIONS INDIVIDUELLES	358
LA STRUCTURE DE PRECEDENCE D'AMBODITONONANA	360
NOTES	364
 CONCLUSION: LA SOCIABILITE DE LA PARENTE, DE LA RESIDENCE ET L'ALLIANCE	367
POURQUOI LA PARENTE ?	368
LA PARENTE EXPRESSION ET MODELE DU <i>LAHATRA</i>	369
LES GARANTIES DE LA PARENTE DANS UN CONTEXTE D'INCERTITUDE ET DE CRAINTES	371
L'ABSENCE D'UN ETAT DE DROIT, SA NON-LEGITIMITE	373
LES UNITES RESIDENTIELLES	375
LA STRUCTURE, CYCLE DE DEVELOPPEMENT ET DUREE DES UNITES RESIDENTIELLES ET/OU PATRIMONIALES	376
LA PRECEDENCE DE LA PARENTE D'ANCESTRALITE	379
LES GROUPEMENTS D'ANCESTRALITE ET/OU LES GROUPES PATRIMONIAUX DE CO-HERITIERS	382
L'ALLIANCE	385
L'ENDOGAMIE ET L'EXOGAMIE: DEPASSEMENT ET RENFORCEMENT DE LA PARENTE	385
LE PROBLEME DES ALLIES ET LE STATUT DES CONJOINTS	386
LES INTERDICTIONS DE MARIAGE	388

	Page
LE DEPASSEMENT DE LA PARENTE	388
LA PARENTE ET L'ALLIANCE COMME MONDE VECU	389
L'INTEGRATION SOCIALE PAR LES RITUELS	
D'ANCESTRALITE	391
NOTES	395
 APPENDICE I: LA FORCE DU SANG ET LES ALLIANCES	
MAHAFALY	399
LA DIRECTIONNALITE DES UNIONS	399
LES FILS DES SOEURS COMME FILLES (MASCULINES)	400
LA PRECEDENCE DES DONNEURS DE FEMMES	401
Les relations entre germains et demi-germains	
de même sexe	401
Les relations entre frères et soeurs	402
LES UNIONS ENDOGAMES	403
LES MARIAGES DE PROCHES COLLATERAUX	404
LES MARIAGES DE COLLATERAUX PAR L'ANCESTRALITE	404
LES UNIONS POSSIBLES ET LES UNIONS INTERDITES	405
LES ALLIES PAR LE MARIAGE ET LES ALLIES D'ALLIES	405
LES INTERDICTIONS DE MARIAGE DES DESCENDANTS DE SOEURS	407
NOTES	408
 APPENDICE II: LES <i>MPANJAKA</i> MASIKORO ET L'UTILISATION	
POLITIQUE DE L'ALLIANCE	411
LA HIERARCHIE DES ANCESTRALITES	411
LES ALLIANCES ANDREVOLA	412
LA FORCE DU SANG ET L'IDEOLOGIE DE LA PROCREATION	412
LES UNIONS DES HOMMES ANDREVOLA	413
LES UNIONS HYPOGAMES DES FEMMES ANDREVOLA	414
LES <i>FOKO</i> ET LES <i>LONGO</i> NOBILIAIRES ET ROTURIERS	415
LES GROUPEMENTS DE DESCENDANCE (<i>TARIHA</i> ET <i>FOKO</i>)	
ET LES CATEGORIES <i>FOKO</i> ET <i>LONGO MPANJAKA</i>	416
LA STRUCTURE DES LIGNEES (<i>FOKO</i>) ANDREVOLA	420
NOTES	421

TABLE DES FIGURES ET DES TABLEAUX

Page

FIGURES:

- 1: Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité
- 2: Le cercle des relations de *fihavanana*
- 3: La création de la parentèle par l'alliance
- 4: Articulation de la parenté d'ancestralité et des parentés de parentèle
- 5: L'entrecroisement des chaînes de germanité et d'alliance
- 6: L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité
- 7: Les lieux d'enquête

- 1.1: Les segmentations des catégories et des groupes de patri-filiation
- 1.2: Carte régionale de la répartition des grandes catégories d'ancestralité
- 1.3: L'origine et la division des Tandranatelo en quatre *famosora*
- 1.4: La généalogie de référence du *famosora* Maromainte
- 1.5: Les implantations des hameaux d'Analamahery
- 1.6: Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle
- 1.7: La succession des prêtres Tandranatelo
- 1.8: Les *afon-draza* Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty d'Antanandava

- 2.1: Les résidents du hameau
- 2.2: Le décalage des âges chronologiques et généalogiques
- 2.3: Le hameau en 1990
- 2.4: Le hameau en 1965
- 2.5: Le hameau en 1975
- 2.6: Le hameau en 1985
- 2.7: Le hameau en Juin 1991
- 2.8: Les catégories et statuts des résidents
- 2.9: Les campements et camps pastoraux du hameau de Lahimpolotse
- 2.10: La parenté par les soeurs et/ou les épouses et le choix des lieux de transhumance

- 3.1: Les relations entre les *fehitry*, les terres, la résidence et les tombeaux
- 3.2: Le nexus des relations de parenté, d'alliance et de clientèle au début du siècle
- 3.3: Les critères de classification et de hiérarchisation des *fehitry*
- 3.4: Les divisions des ensembles, catégories et groupements *tompon-tany*
- 3.5: Le *fehitry* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry
- 3.6: Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa
- 3.7: La lignée Maroandambagna de Bedo

- 4.1: Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry
- 4.2: Les tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila
- 4.3: Les choix de Manahirana et de Philémon
- 4.4: La construction d'un nouveau tombeau
- 4.5: La transmission des fonctions de prêtre ancestral Marinkely

- 5.1: La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels
- 5.2: Les catégories de résidents
- 5.3: Les unions des Marofotsy/descendants de Tsianaloka
- 5.4: La situation Zafimihoatra: résidence et groupe de co-héritiers
- 5.5: La situation du hameau de Zafizanaka
- 5.6: La situation du hameau de Zava

- 6.1: Les catégories locales des terres appropriées et non appropriées
- 6.2: La situation foncière des Rafandrohôzana et de leurs dépendants anciens et plus récents
- 6.3: La situation foncière des autres *fehitry* d'Amboditononana
- 6.4: Les unités d'héritage du patrimoine de Seviry
- 6.5: Les divisions du patrimoine Rafandrohôzana
- 6.6: Les héritiers de Beandalana
- 6.7: Les héritiers de Rabamo
- 6.8: Les héritiers de Delphine

- 6.9: Les héritiers d'Imboalahy
- 6.10: Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés
- 6.11: Les divisions des terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana
- 6.12: La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky

- 7.1: Généalogie simplifiée du *fianakaviam-be* de Rainizafinjato et Ravalolona
- 7.2: Le vocabulaire de la descendance
- 7.3: Les effets des mariages patrimoniaux
- 7.4: Les co-héritiers signataires l'acte de donation
- 7.5: Le *famadihana* de 1984

- 8.1: Les mariages obliques du début de la dynastie merina
- 8.2: Les unions appropriées et non appropriées
- 8.3: La reconduction de la relation de germanité
- 8.4: Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants
- 8.5: Les mariages *hova* d'enfants de frères
- 8.6: Les maisonnées *andriana* et *mainity* d'Ambohimalemy
- 8.7: Les types de mariages merina et betsileo
- 8.8: Généalogie de Joseph
- 8.9: Le premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux

- 9.1: Les unions antandroy
- 9.2: Les mariages de Leake
- 9.3: Quelques mariages de Lahimpolotse
- 9.4: L'extension de la notion de *longo*
- 9.5: L'imbrication des mariages patri-endogames
- 9.6: La distinction des hameaux donneurs et des preneurs de femmes
- 9.7: Le réseau matrimonial du hameau
- 9.8: Les catégories de la parenté et de l'alliance comme déterminants de l'identité

- 10.1 Les relations rituelles frère de mère/fils de soeur
- 10.2: les distinctions *anak'ampela/zafe* et *anak'ampela foko/tariratse*
- 10.3: Les familles matricentrées comme unités co-échangistes

- 10.4:** Les grandes catégories rituelles mises en jeu à l'occasion des funérailles
- 10.5:** Les transferts aux funérailles de Maharombake
- 10.6:** Les transferts au bénéfice de Kambola
- 10.7:** L'imbrication des alliances
- 10.8:** Le troupeau de Retsihisatse

- 11.1:** Les statuts matrimoniaux
- 11.2:** La chaîne des enfants d'hommes et de femmes
- 11.3:** Les affiliations multiples
- 11.4:** Le réseau matrimonial d'Amboditononana
- 11.5:** Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana
- 11.6:** L'unité de commensalité de la maison de Manahirana
- 11.7:** Les unions permises avec la femme du frère de la soeur, interdites avec la femme du frère de l'épouse

- 12.1:** Le statut juridique des terres
- 12.2:** Les ménages donneurs ou/et preneurs de terres
- 12.3:** Les formules de faire valoir
- 12.4:** Le cycle des cultures
- 12.5:** La composition des *ampehikely*
- 12.6:** La capitalisation des "atouts"

- I.1:** La relation croisée de *ranaotse*
- I.2:** La relation parallèle masculine de *velahy*
- I.3:** La relation au deuxième degré de *ravetro*
- I.4:** Les *mpiravetro* mahafaly

- II.1:** Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralités roturières

TABLEAUX

- 2.1:** Composition des hameaux Tandraanatelo Maromaintse
- 2.2:** Les catégories d'âge et de sexe

- 3.1:** La hiérarchisation des *fehivry*

- 4.1: Les participations au *rasa hariagna*
- 4.2: Les fonctions de l'ancestralité
- 8.1: La préférence *andriana* pour l'endogamie
- 8.2: Répartition des statuts des conjoints
- 9.1: Les autres unions des épouses de Lahimpolotse
- 9.2: Les mariages des descendants de Leake
- 9.3: Les visites aux agnats et aux alliés
- 10.1: Les désignations rituelles des zébus et du bétail
- 10.2: Les rituels du mariage
- 11.1: Les mariages successifs
- 11.2: Les originaires du village mariés à l'extérieur
- 11.3: La distribution des villages d'origine des conjoints
- 12.1: L'origine ou le statut des terres
- 12.2: Les combinaisons des modes de faire valoir
- 12.3: La résidence sur les espaces relevant des différents *fehitry* et l'affiliation aux *ampehikely*

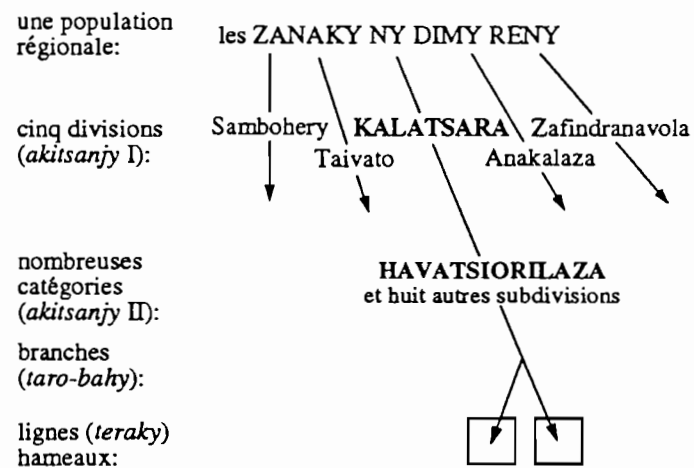


Fig. 1: Les segmentations des catégories et des groupements d'ancestralité

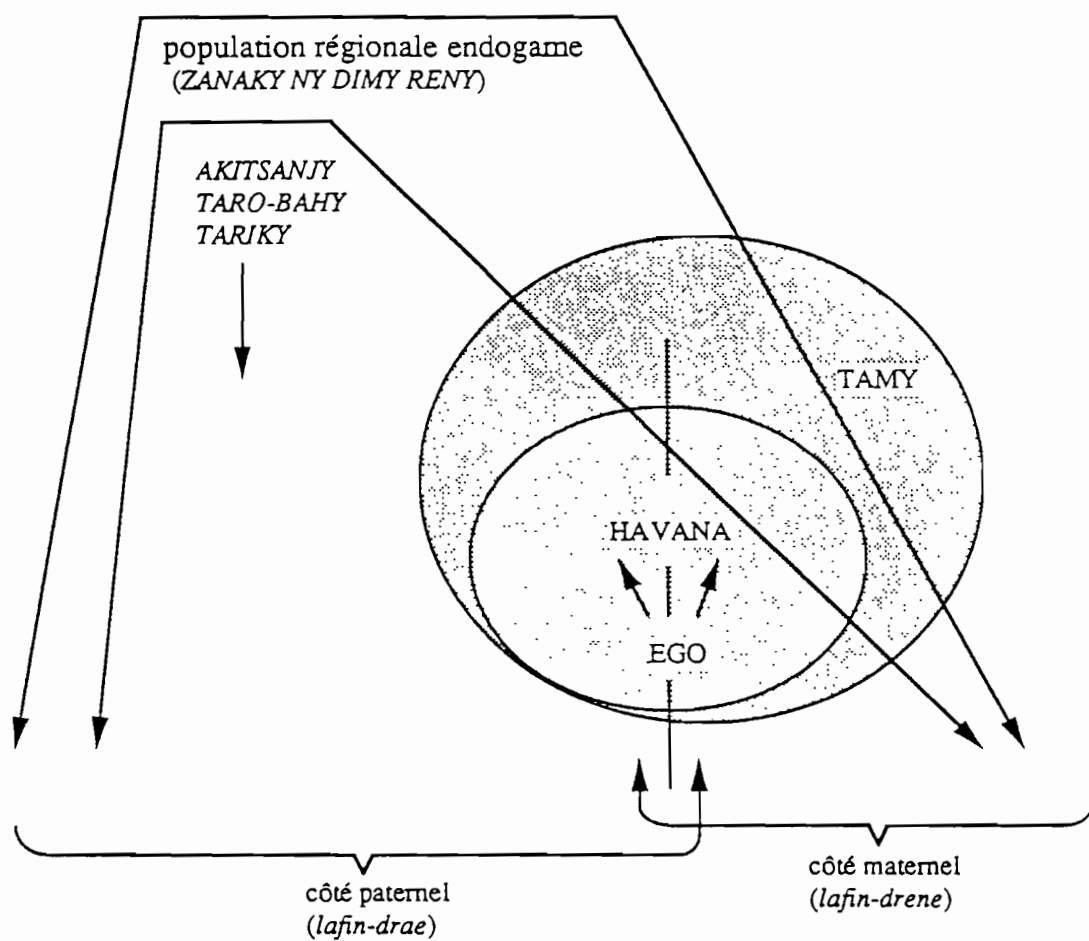


Figure 2: Le cercle des relations de *fihavanana*

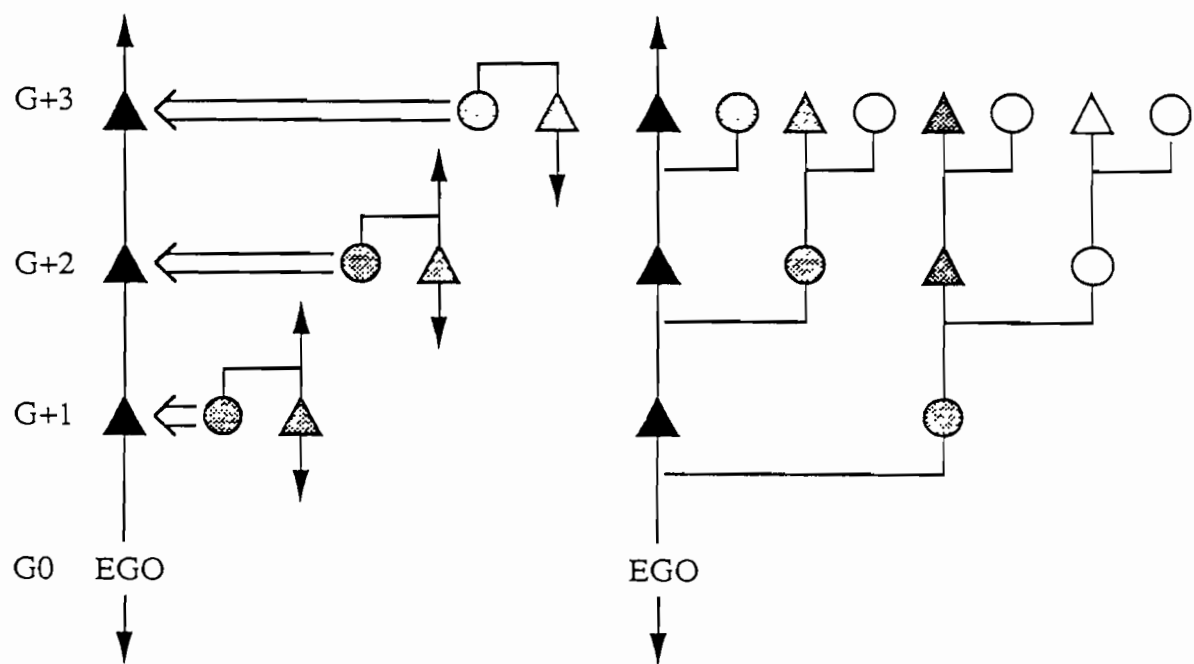


Figure 3: La création de la parentèle par l'alliance

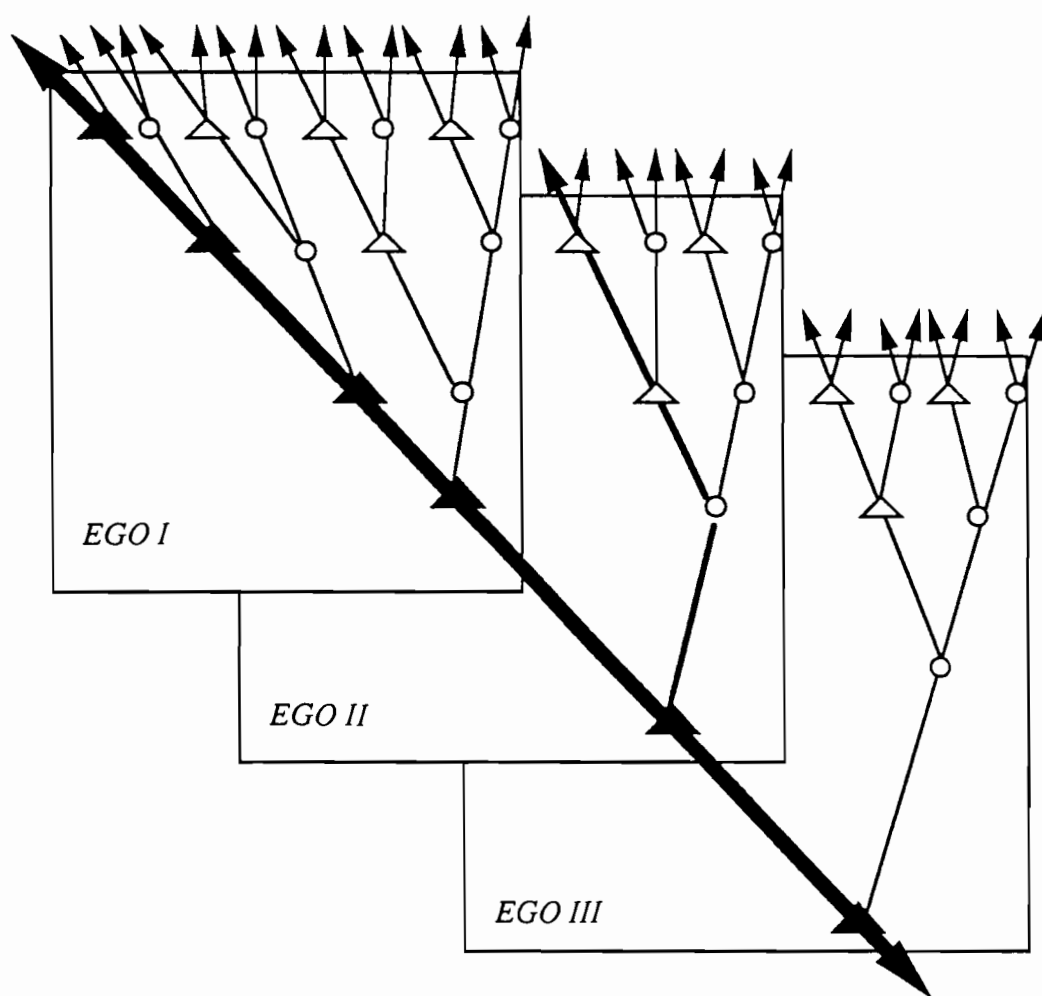


Figure 4: Articulation de la parenté d'ancestralite et des parentés de parenté

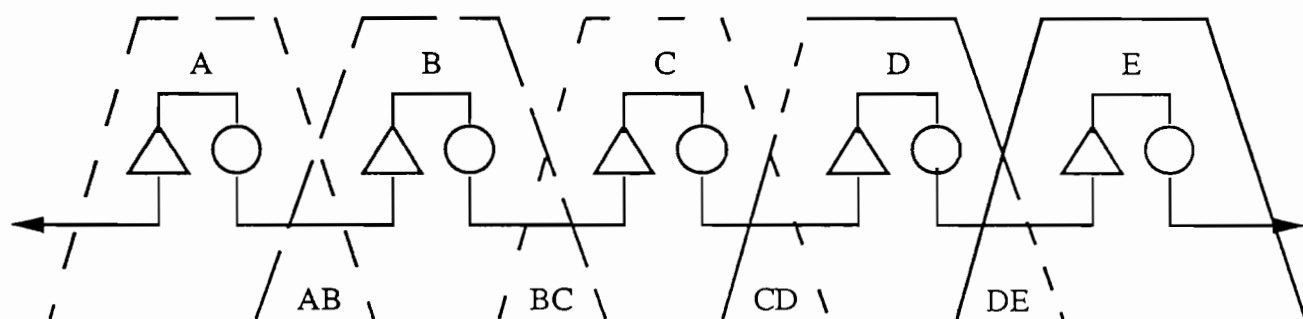


Figure 5: L'entrecroisement des chaînes de germanité et des parentés de parenté

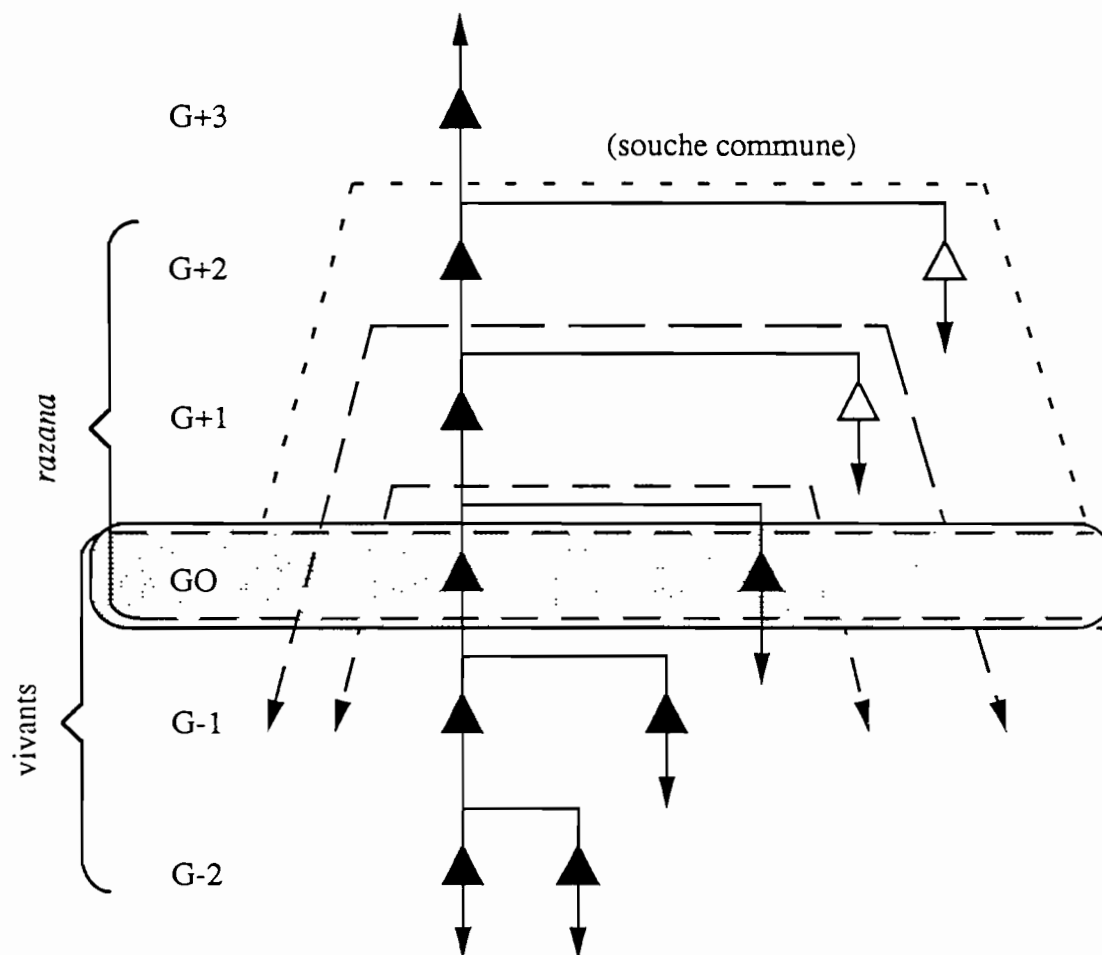


Figure 6: L'articulation des lignées localisées de la parenté d'ancestralité

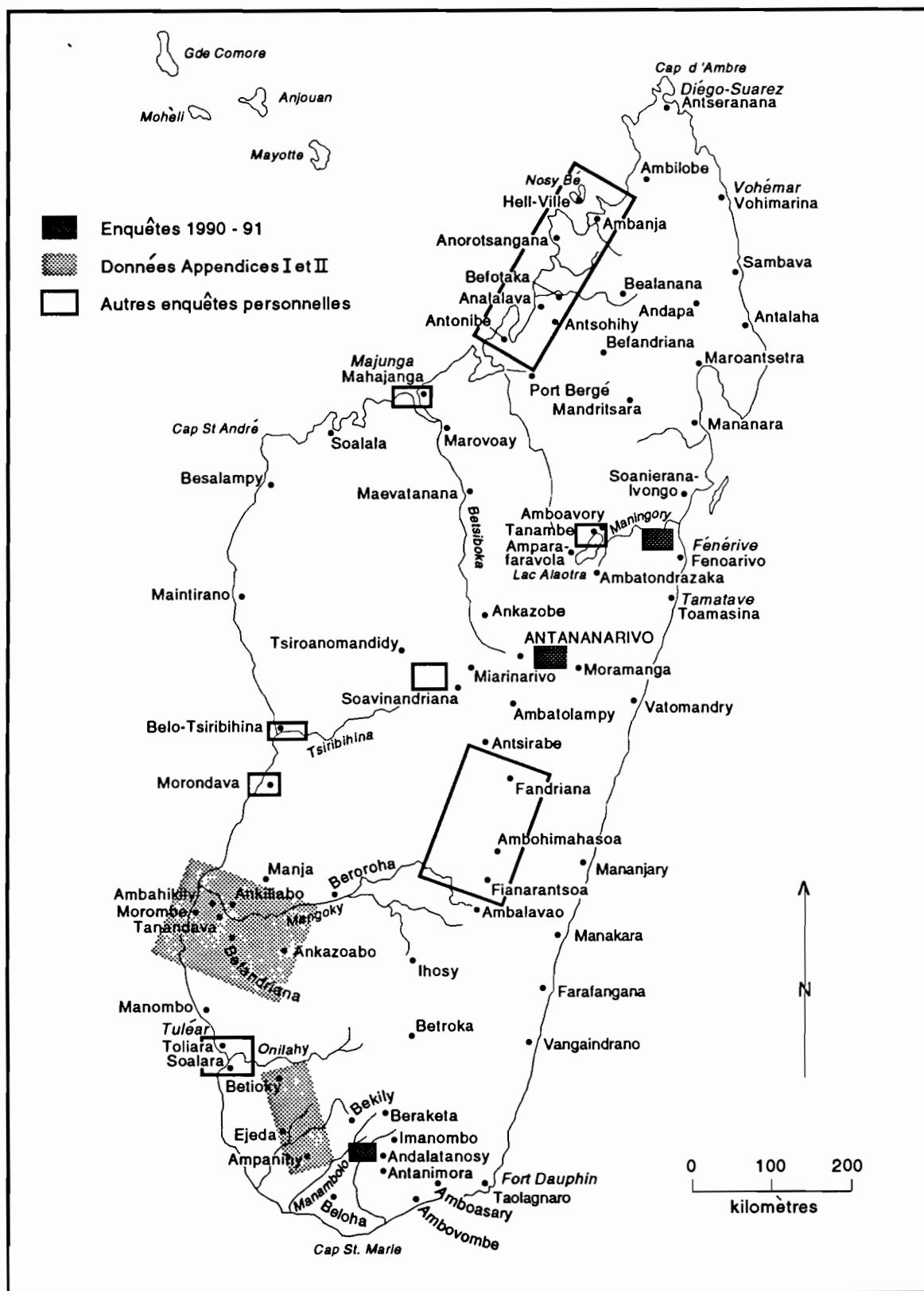


Fig. 7 : Les lieux d'enquête

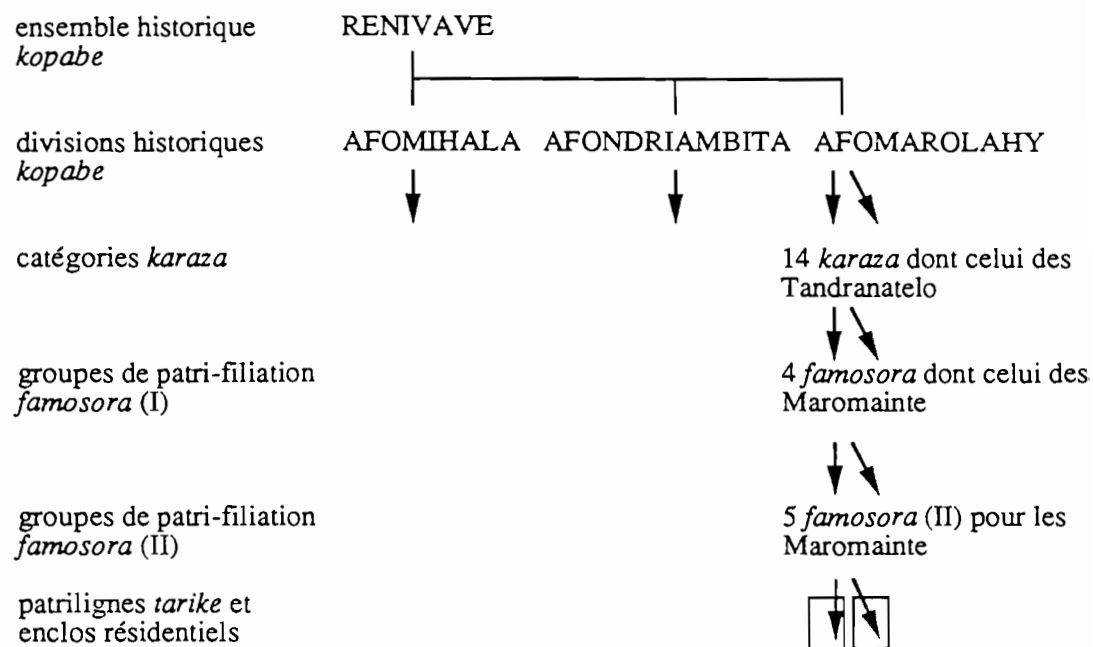


Figure 1.1: Les segmentations des catégories et des groupes de patri-filiation

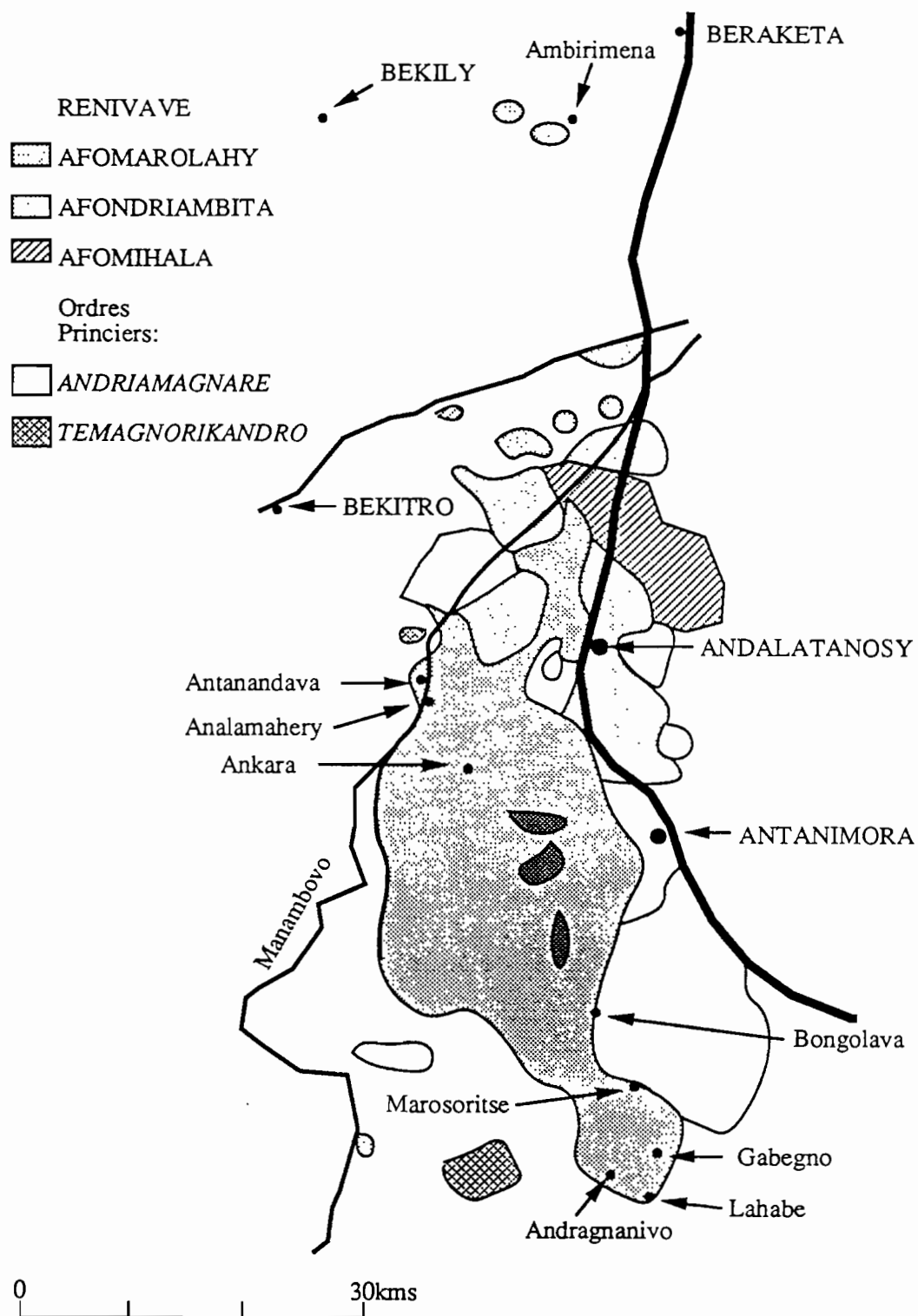


Figure 1.2: Carte régionale de la repartition des grandes catégories d'ancestralité

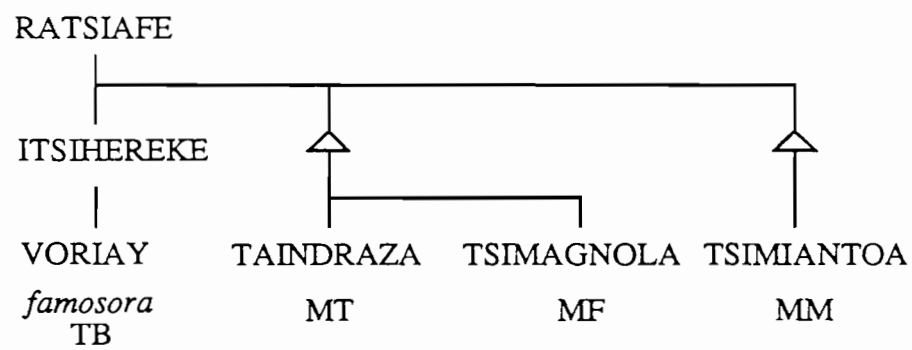


Figure 1.3: L'origine et la division du *karaza* Tandranatelo en quatre *famosora*

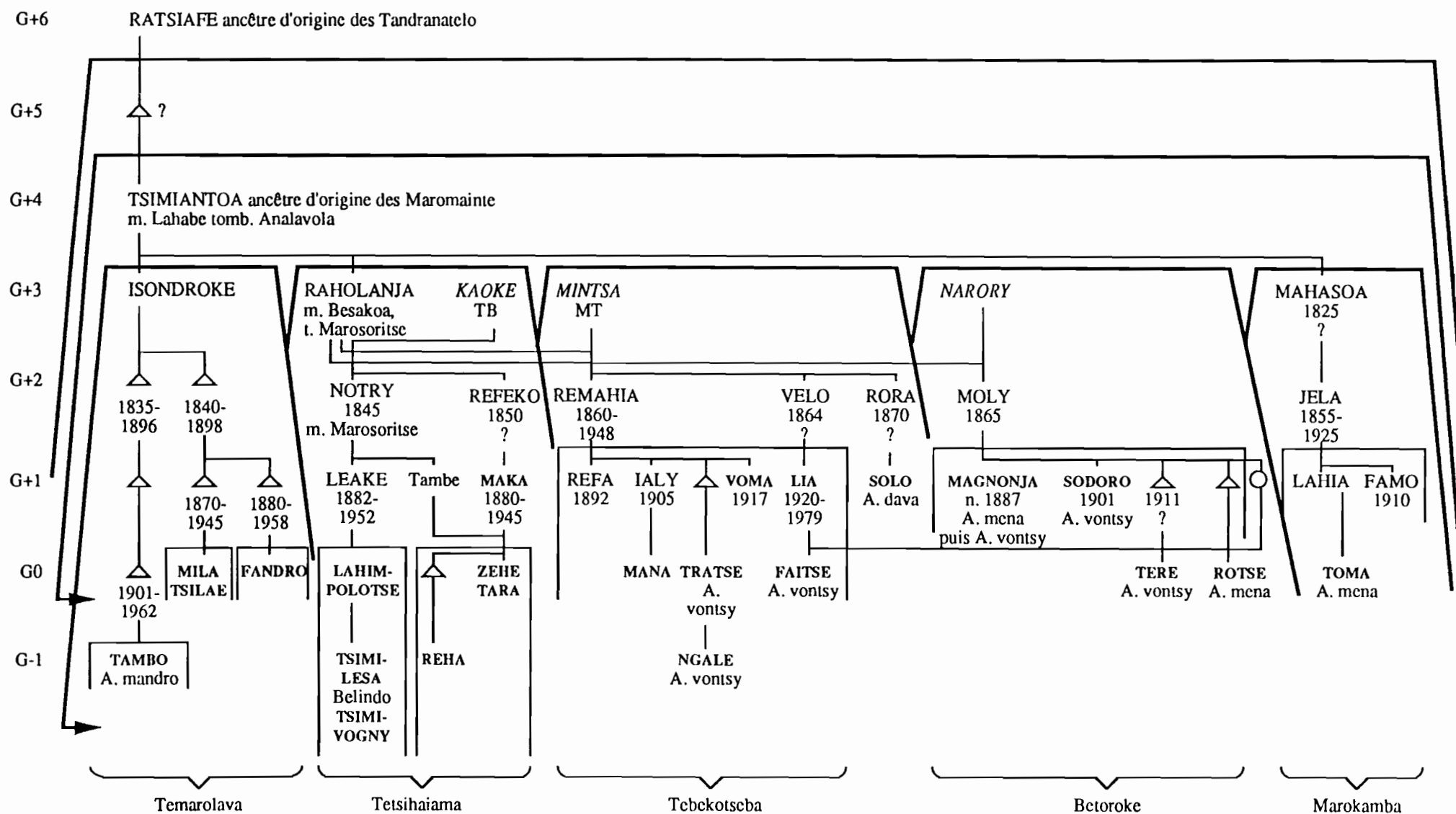


Figure 1.4: La généalogie de référence du *famosora* Maromainte

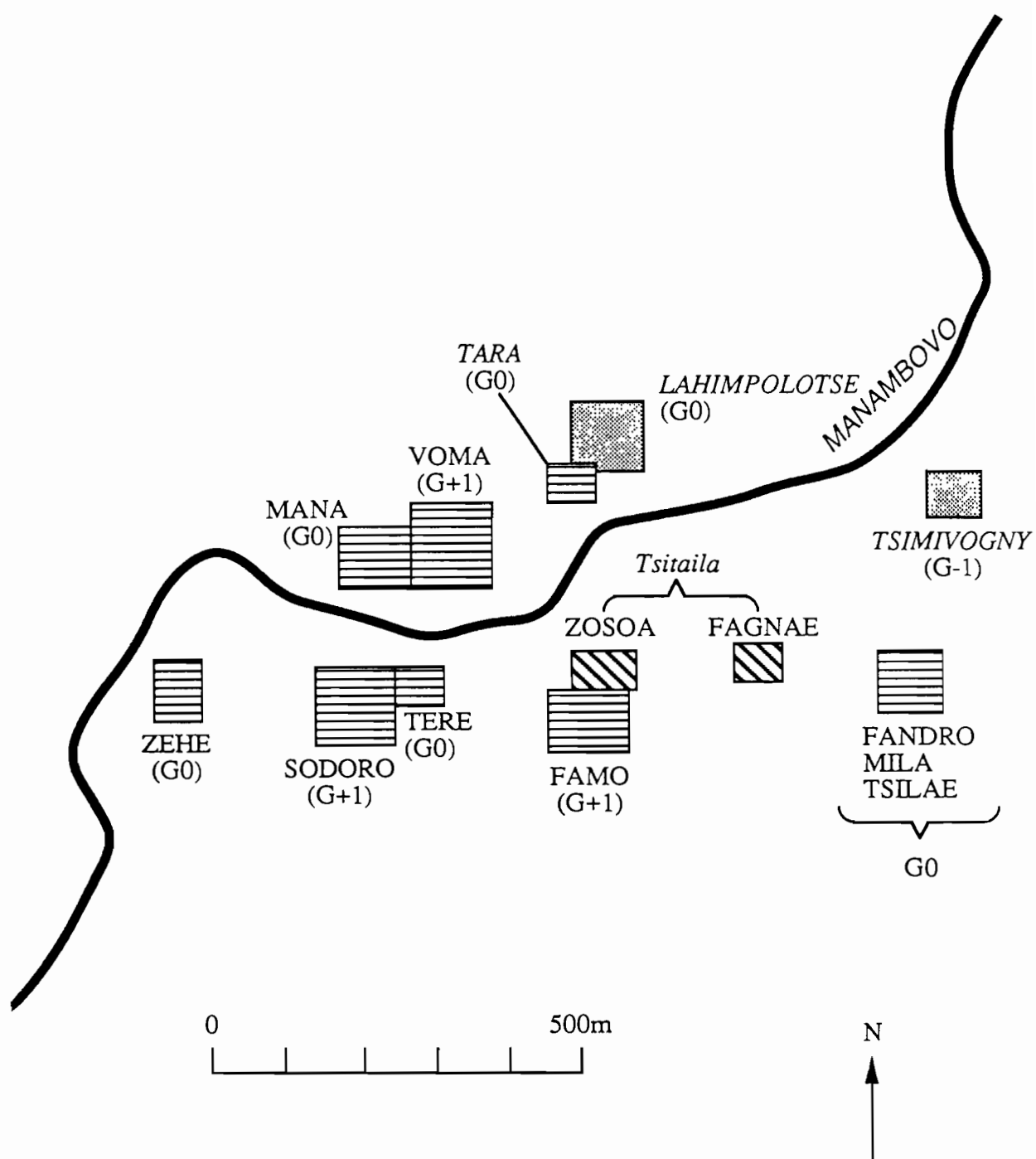


Figure 1.5: Les implantations des hameaux d'Analamahery

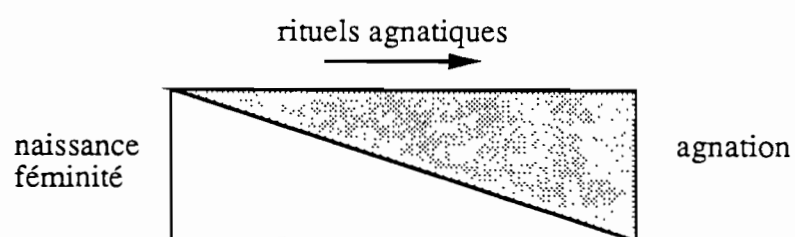


Figure 1.6: Le rattachement rituel de l'enfant à son ancestralité paternelle

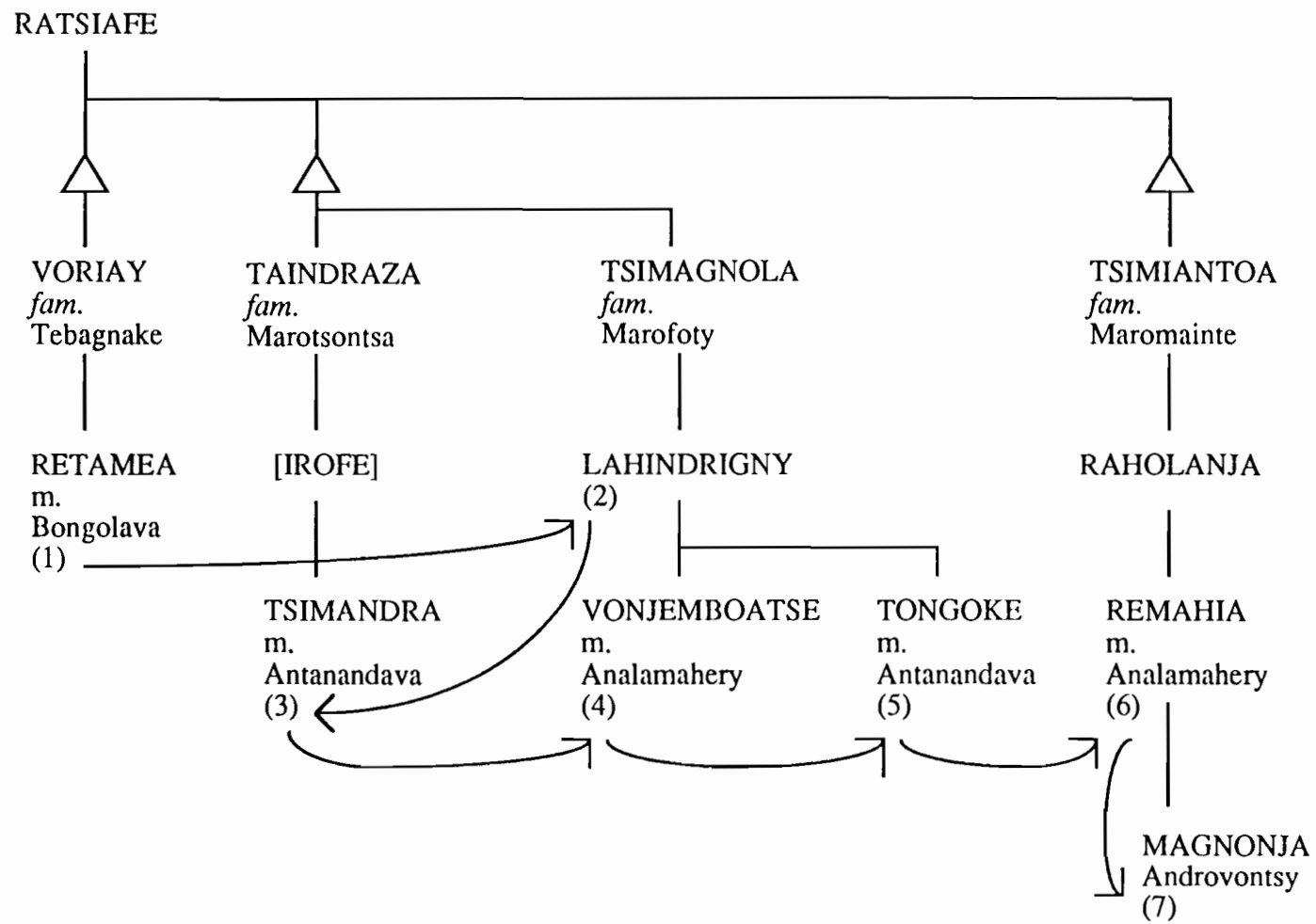
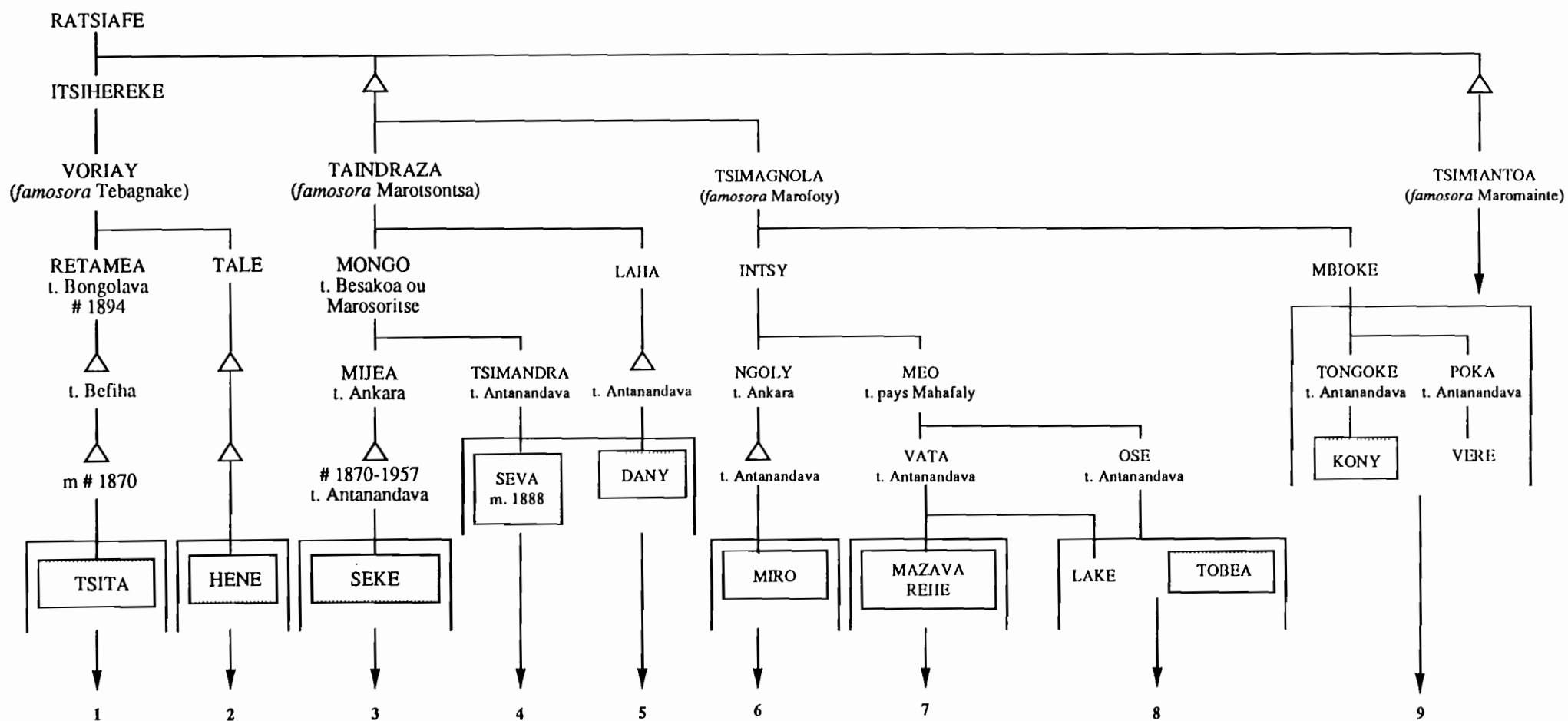


Figure 1.7: La succession des prêtres Tandratanatelo



t. = localisation du tombeau

□ = responsables groupes récipiendaires 1-9

Figure 1.8: Les groupes de commensalité funéraires (*afon-draza*) Tebagnake, Marotsontsa et Marofoty d'Antananandava

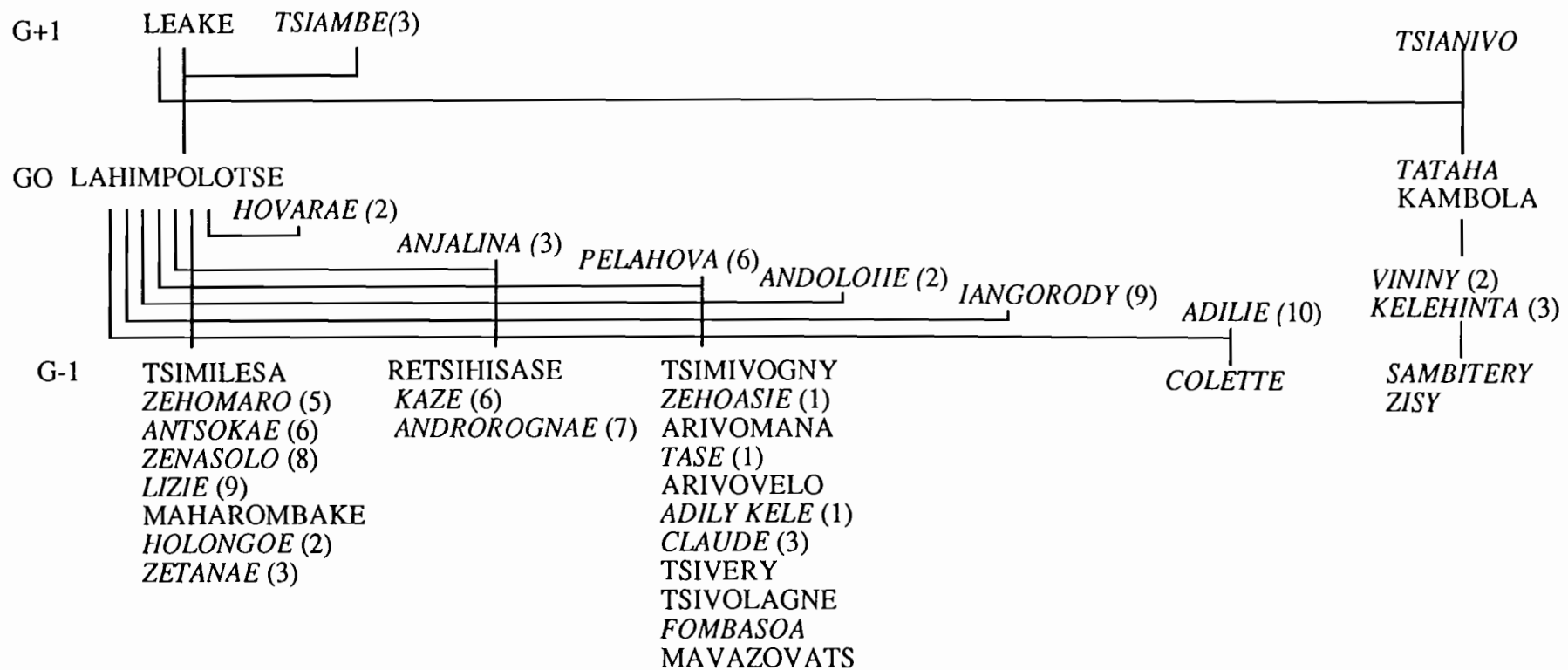


Figure 2.1: Les résidents du hameau

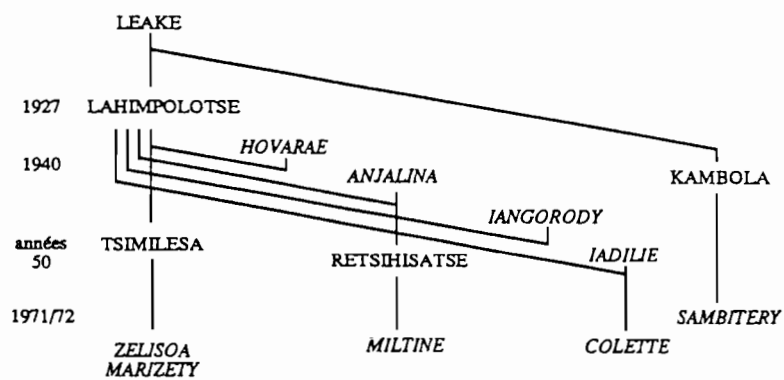


Figure 2.2: Le décalage des âges chronologiques et généalogiques

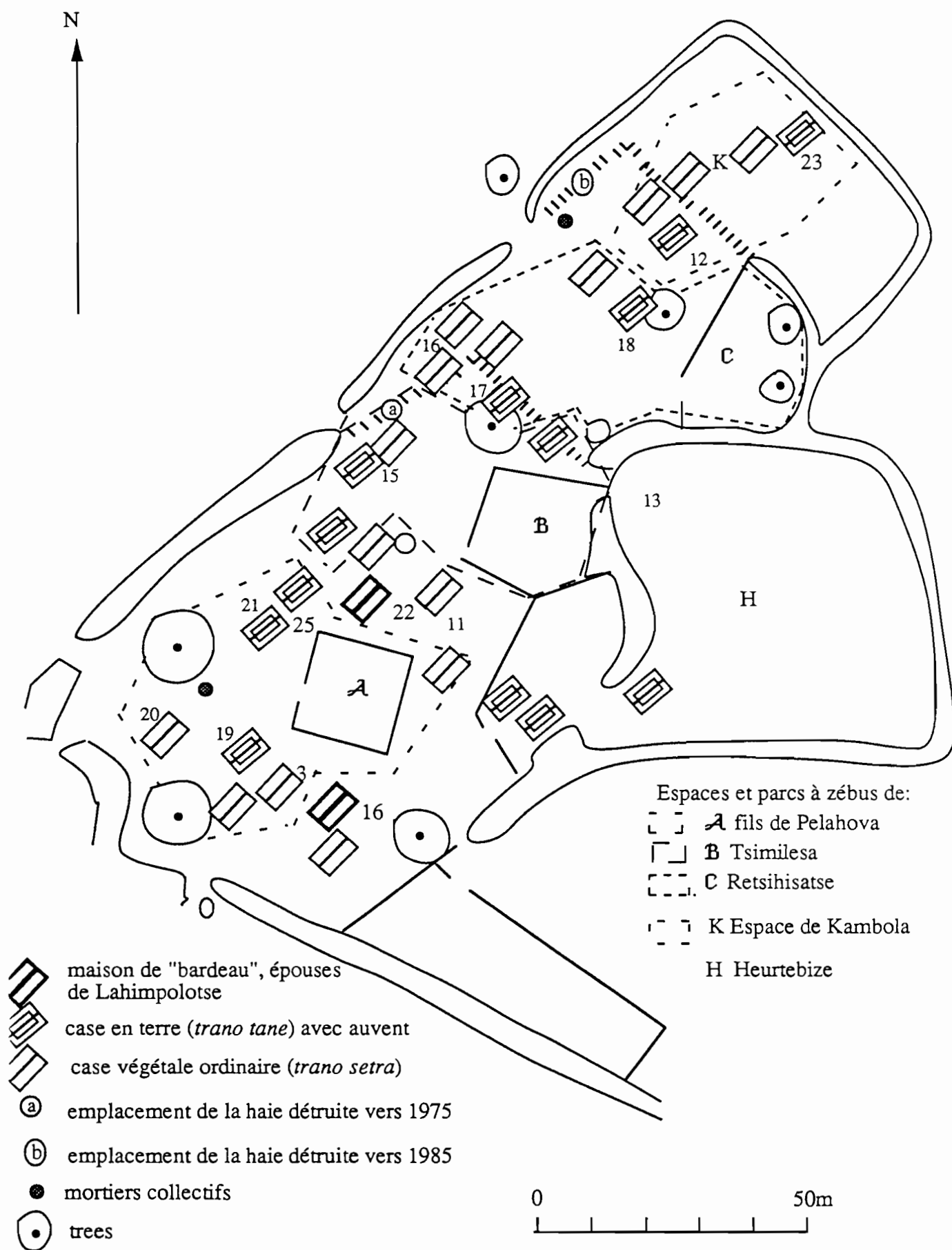


Figure 2.3

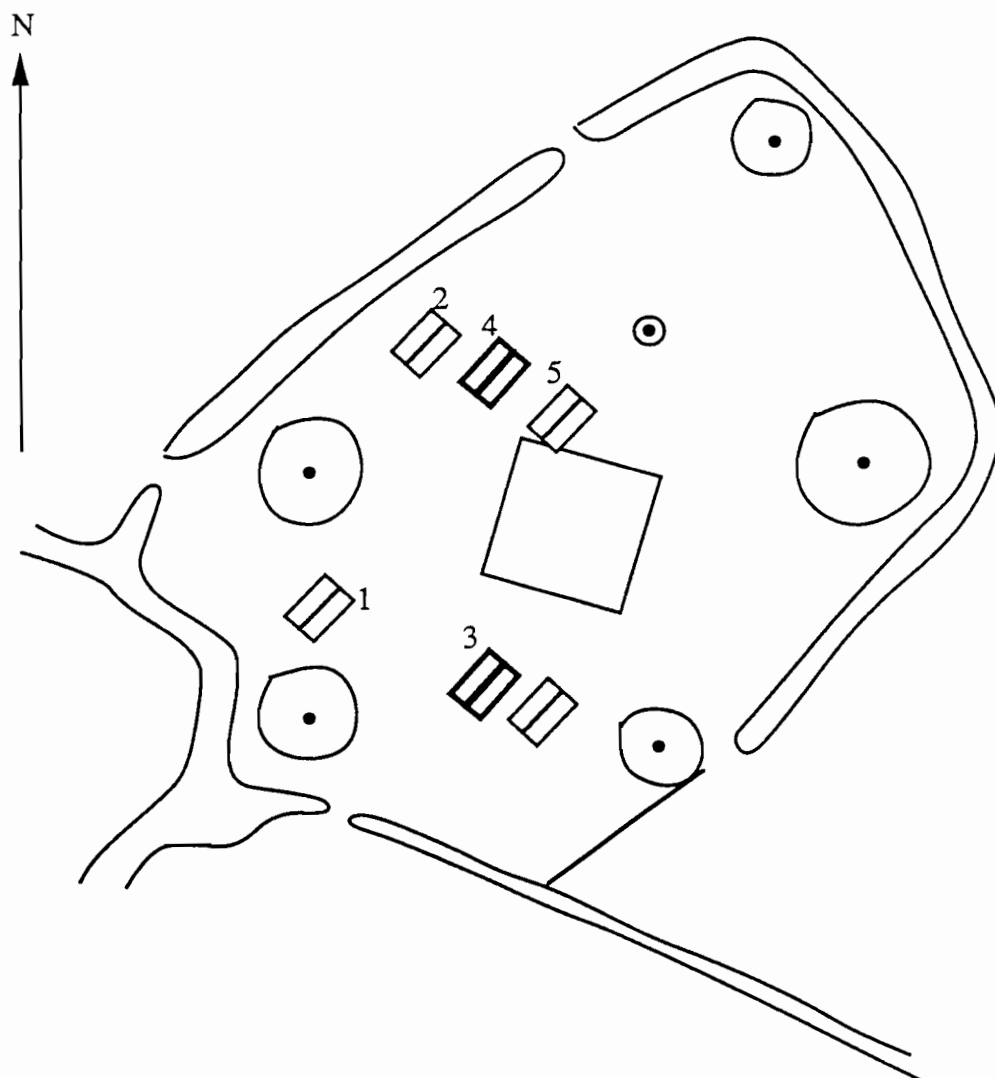
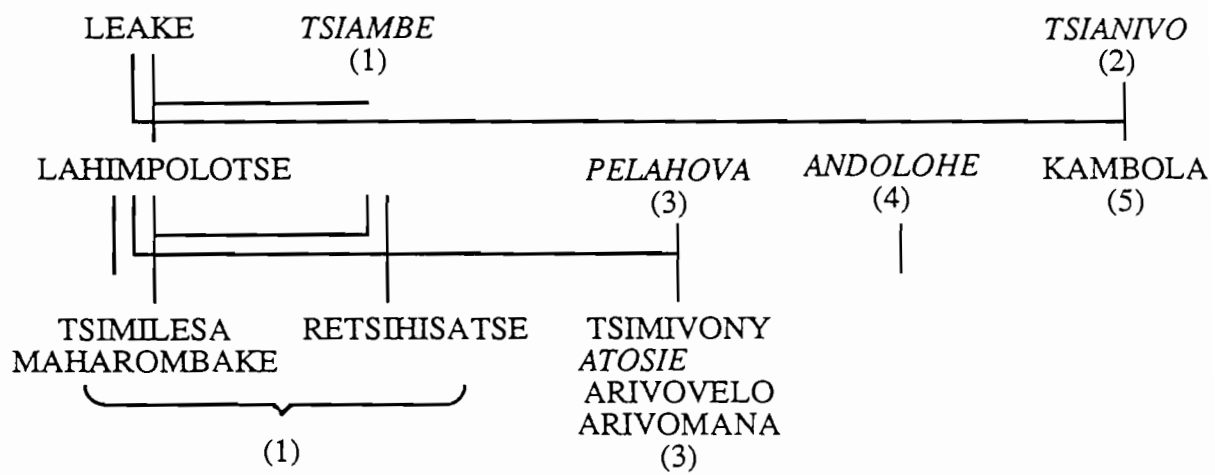


Figure 2.4: Le hameau de Lahimpolotse en 1965

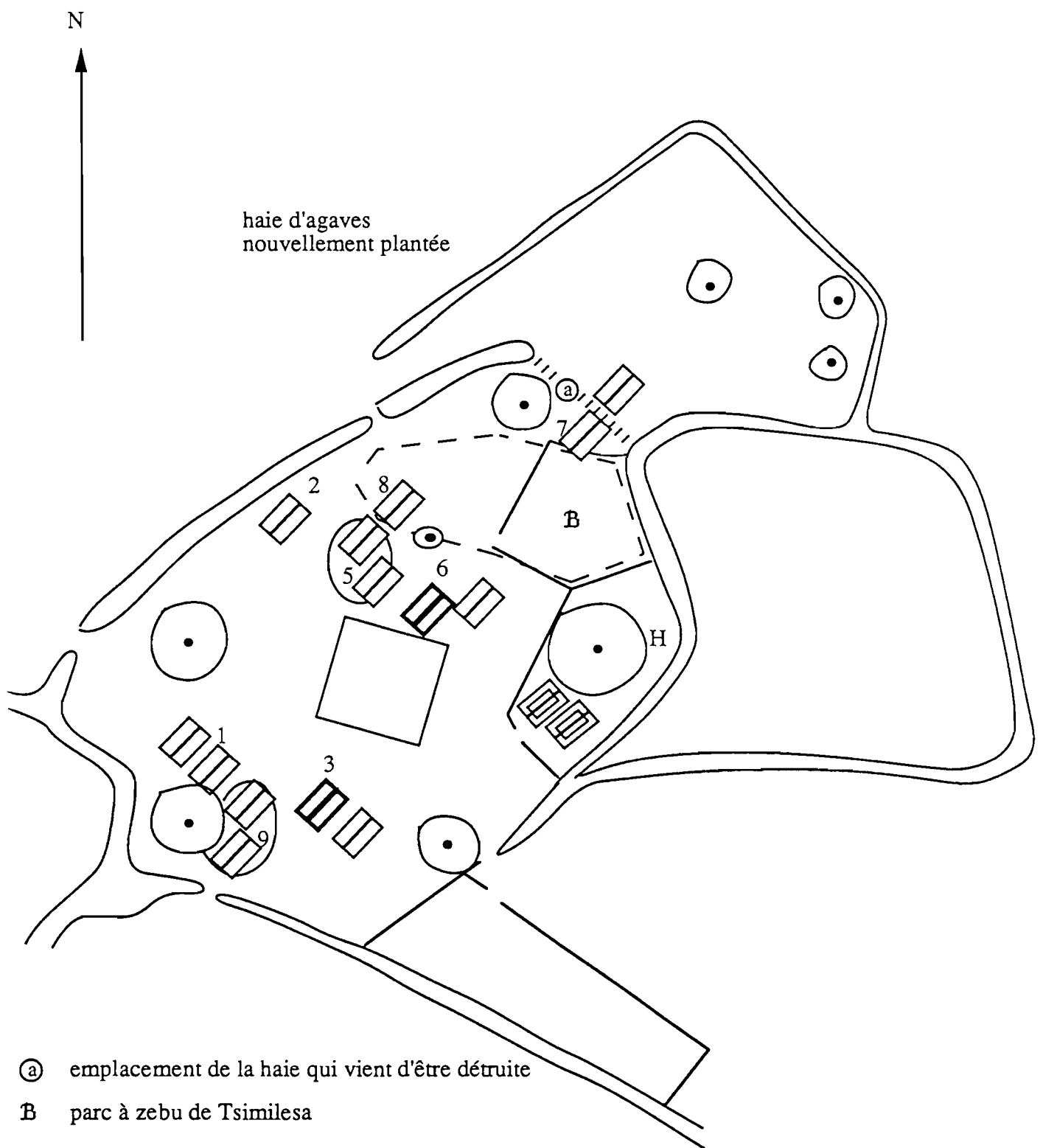
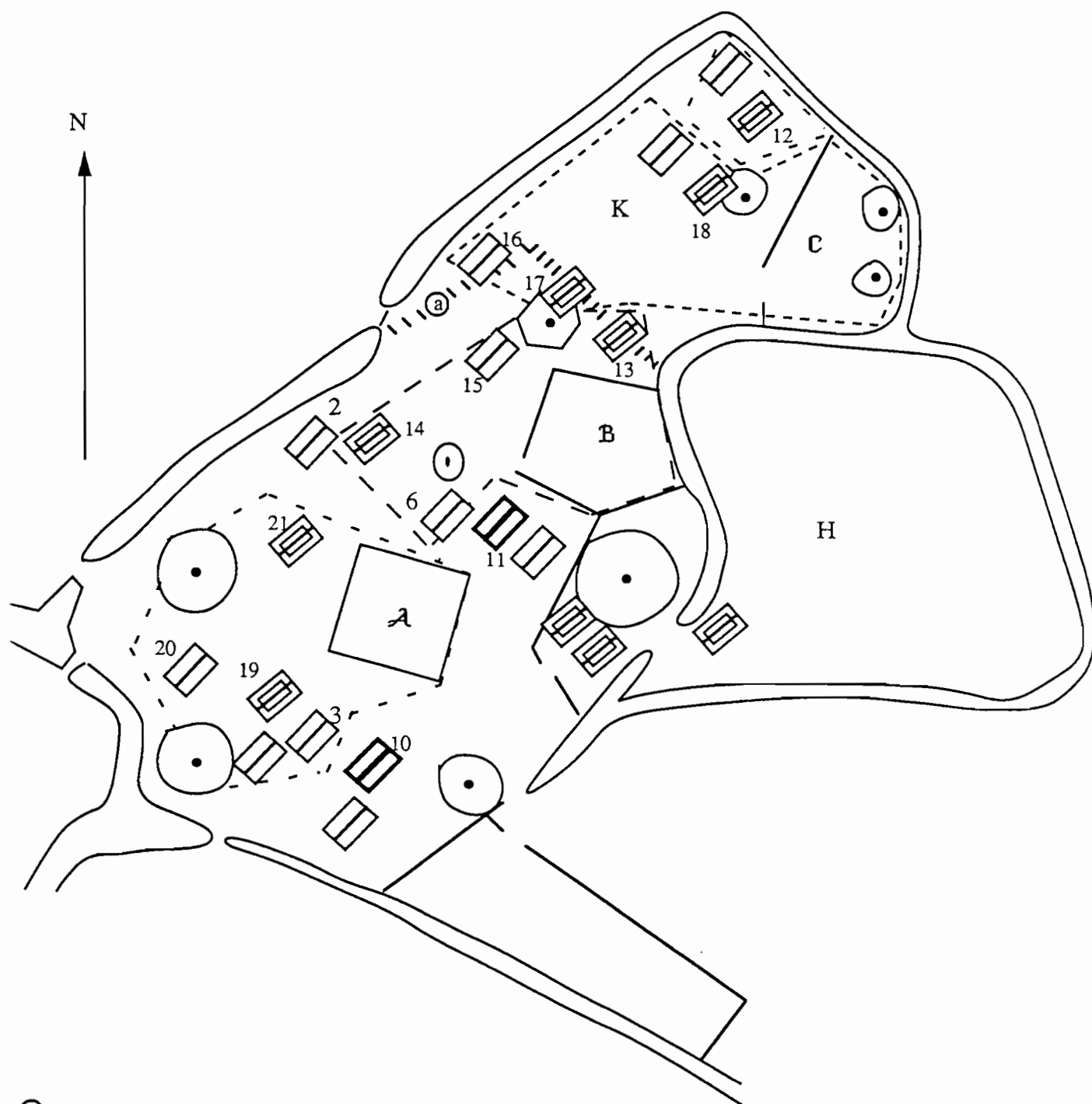


Figure 2.5: Le hameau de Lahimpolotse en 1975



Ⓐ emplacement de la haie détruite vers 1975

Parcs à zebus de:

A Tsimivony

B Tsimilesa

C Retsihisatse

Figure 2.6: Le hameau de Lahimpotse en 1985

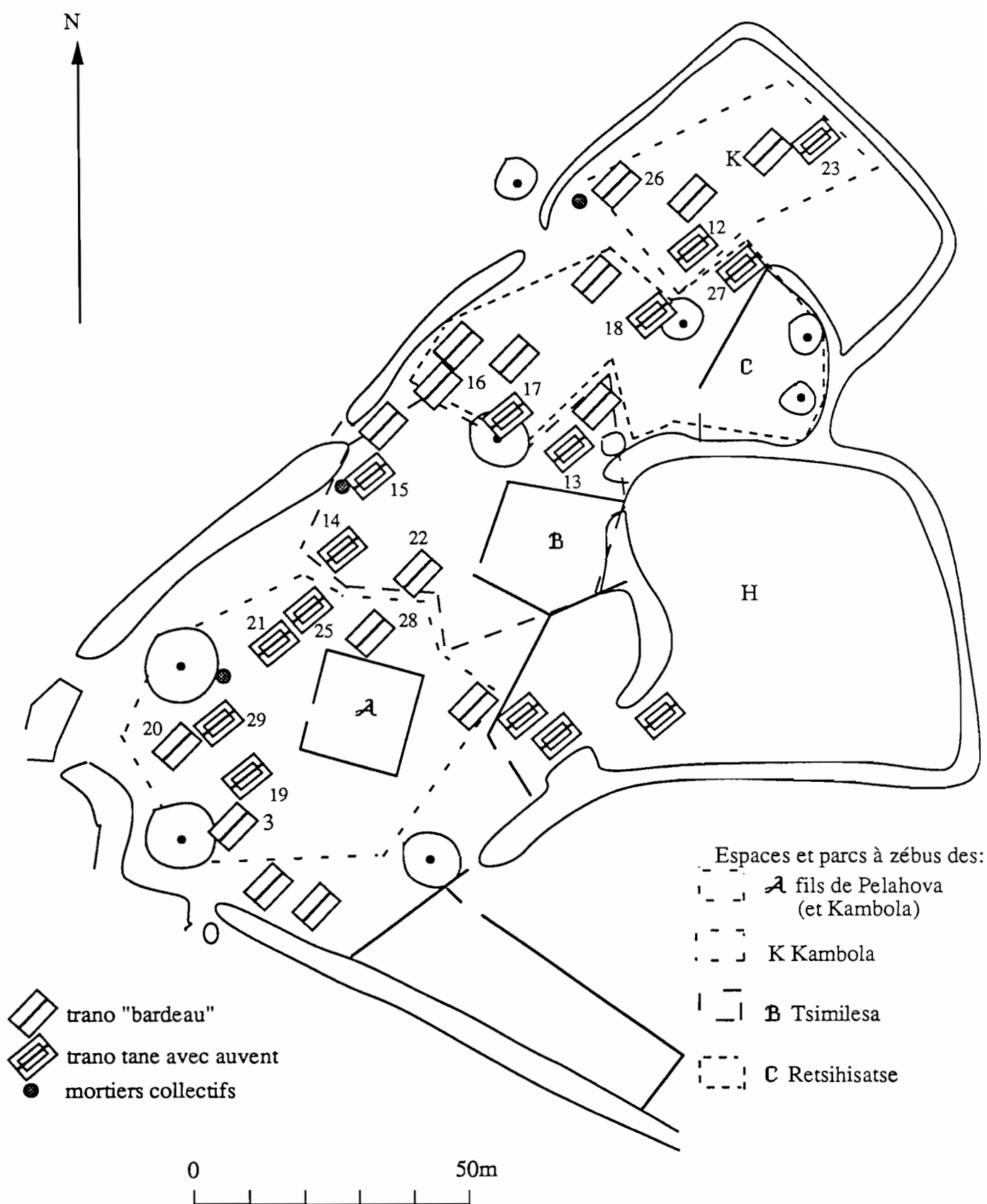


Figure 2.7: Le hameau de Lahimpolotse en juin 1991

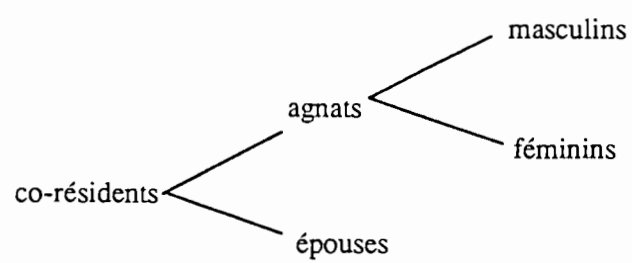


Figure 2.8: Les catégories et statuts des résidents

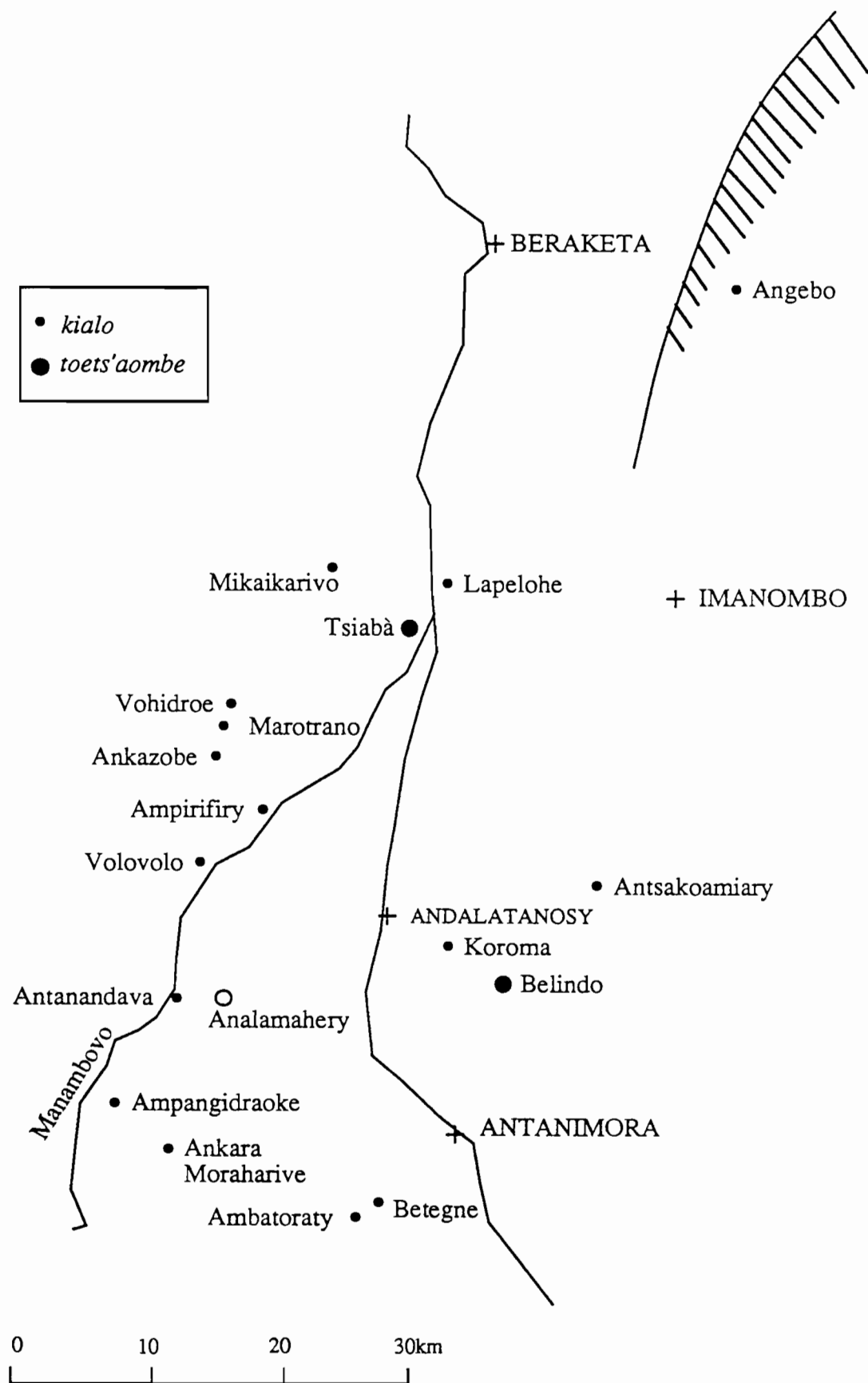
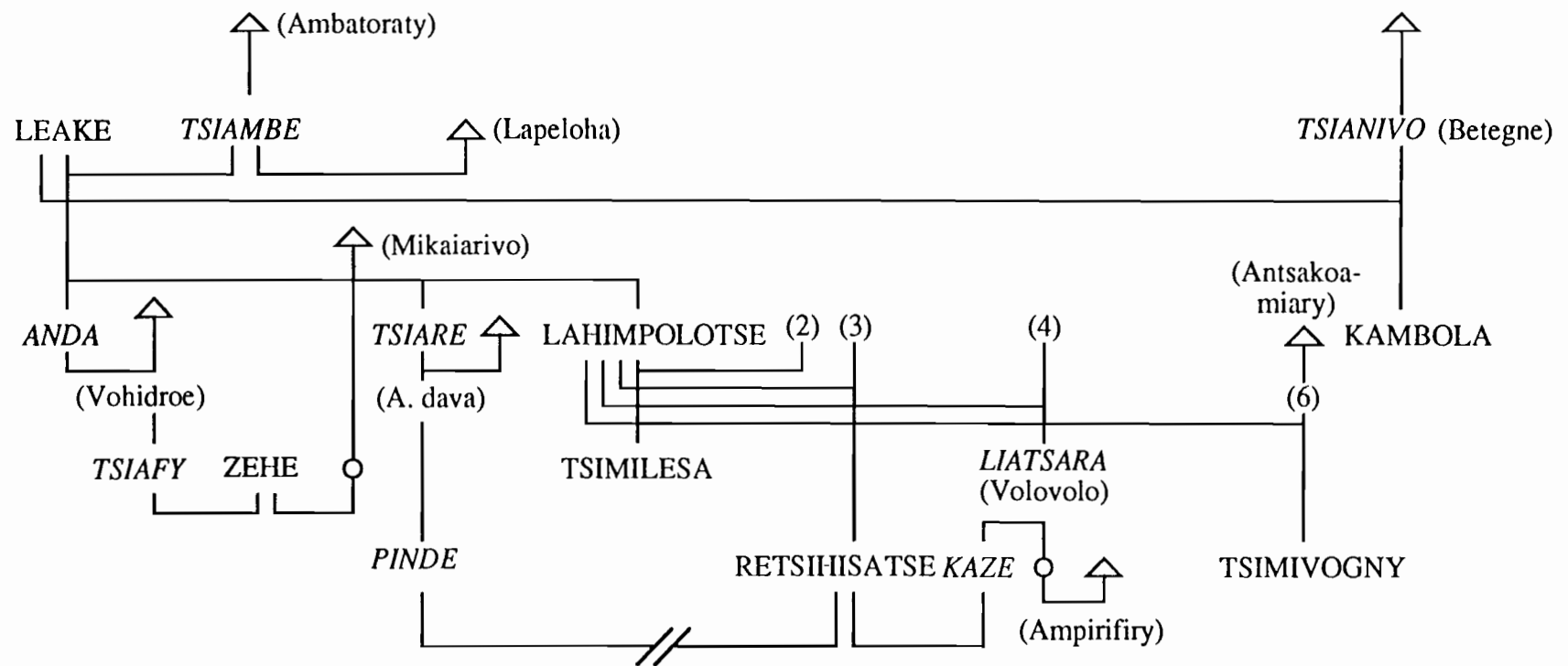


Figure 2.9: Les campements et camps pastoraux du hameau de Lahimpolotse



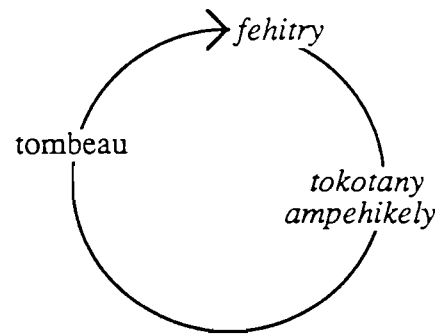


Figure 3.1: Les relations entre les *fehitry*, les terres, la résidence et les tombeaux.

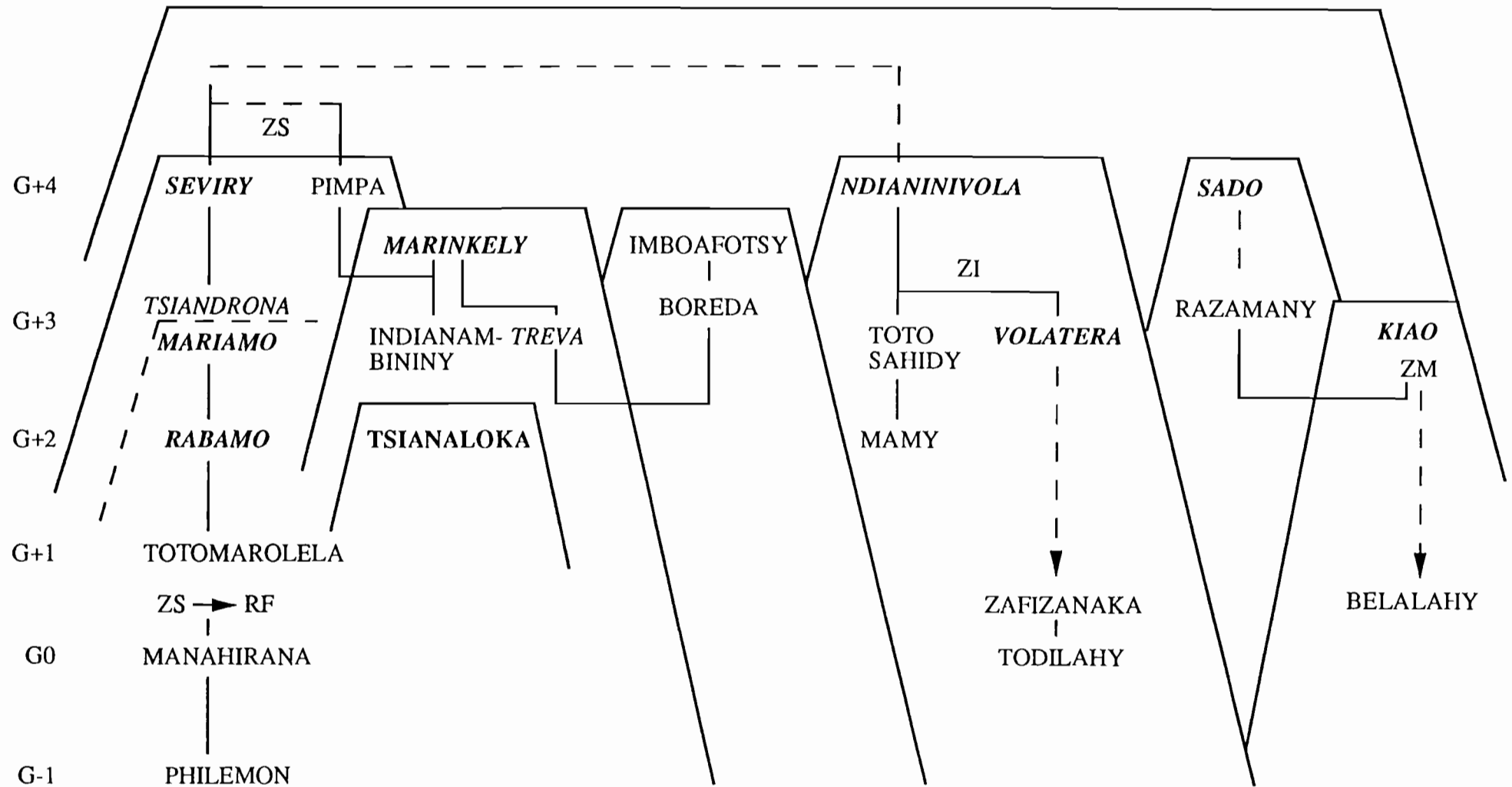


Figure 3.2: Le nexus des relations de parenté, d'alliance et de clientèle au début du siècle

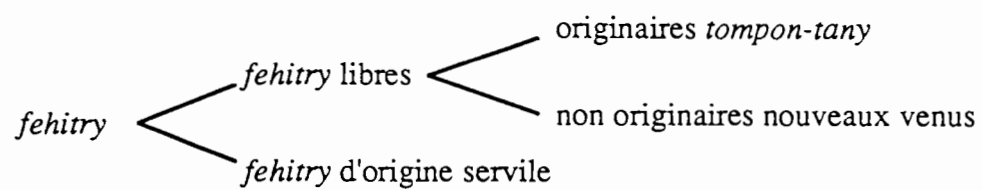


Figure 3.3: Les critères de classification et de hiérachisation des *fehitry*

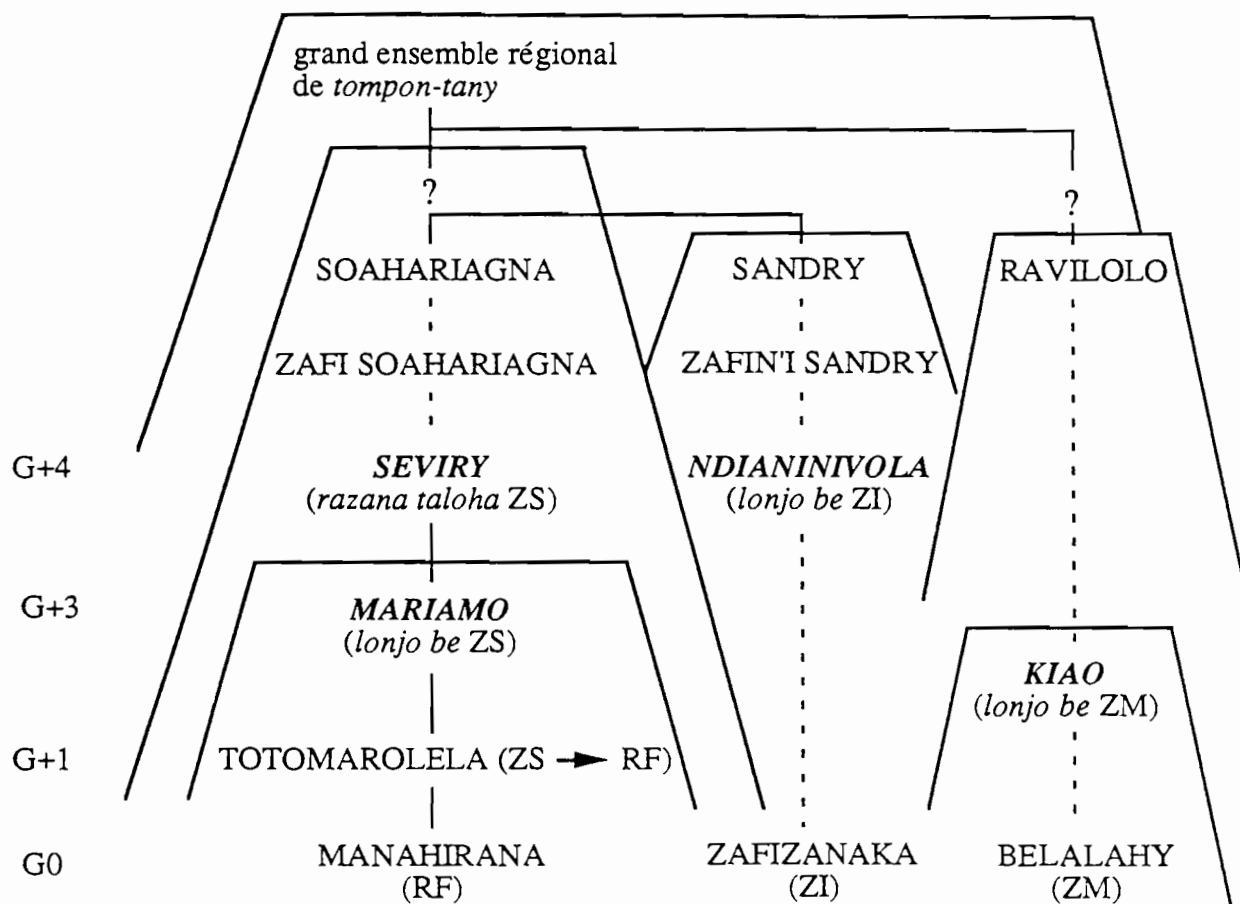


Figure 3.4: Les divisions des ensembles, catégories et groupements *tompon-tany*

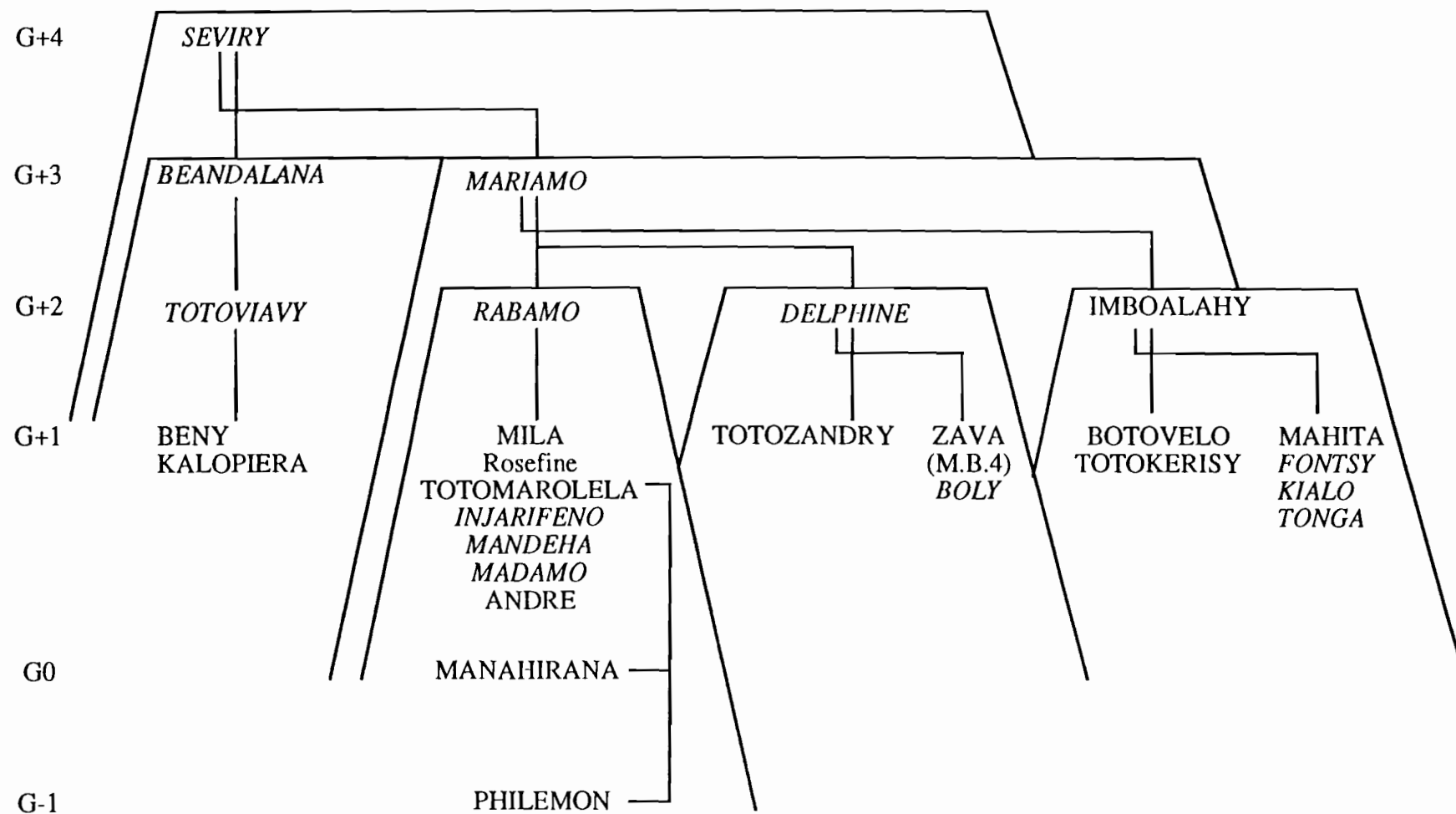


Figure 3.5: Le *fehity* Rafandrohôzana et le *karaza* ZafiSoahariagna de Seviry

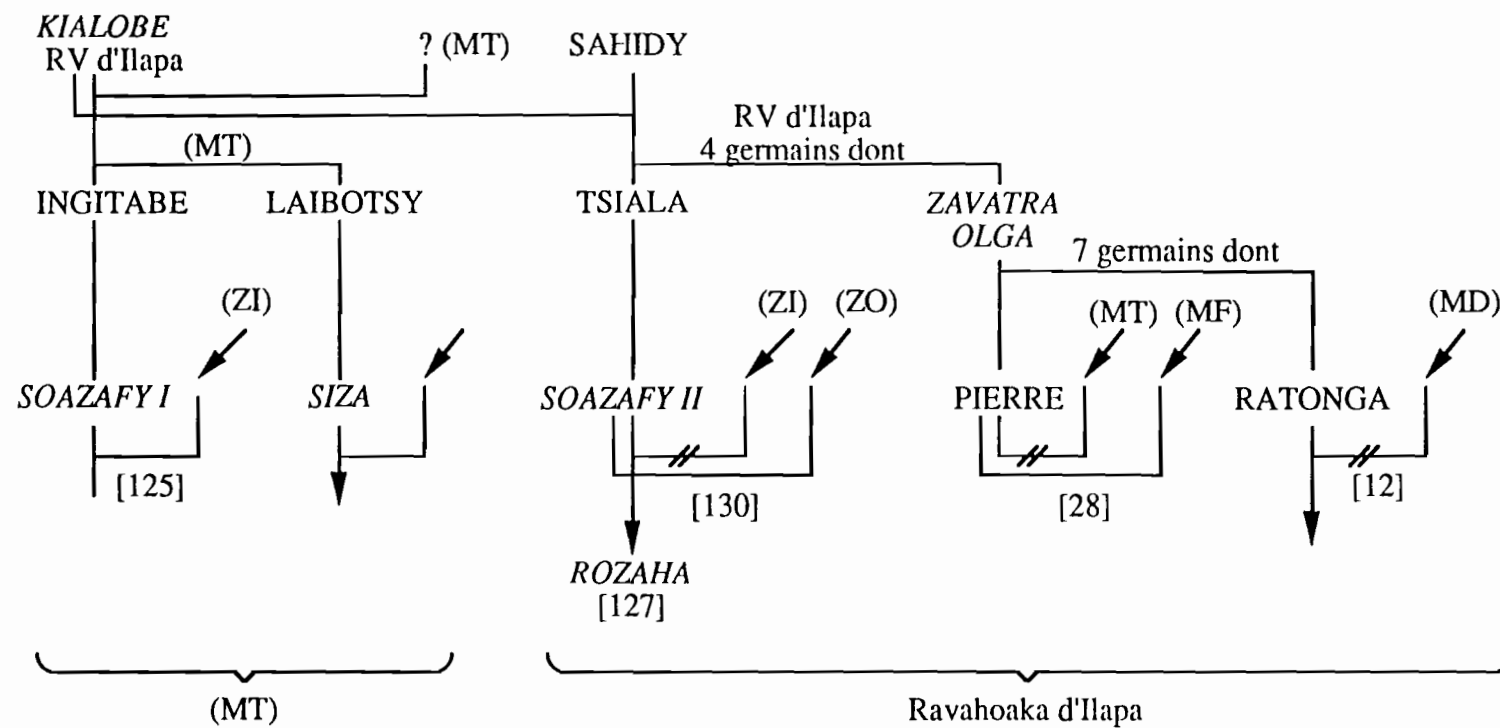


Figure 3.6: Les Maroantsaky et la branche Ravahoaka d'Ilapa

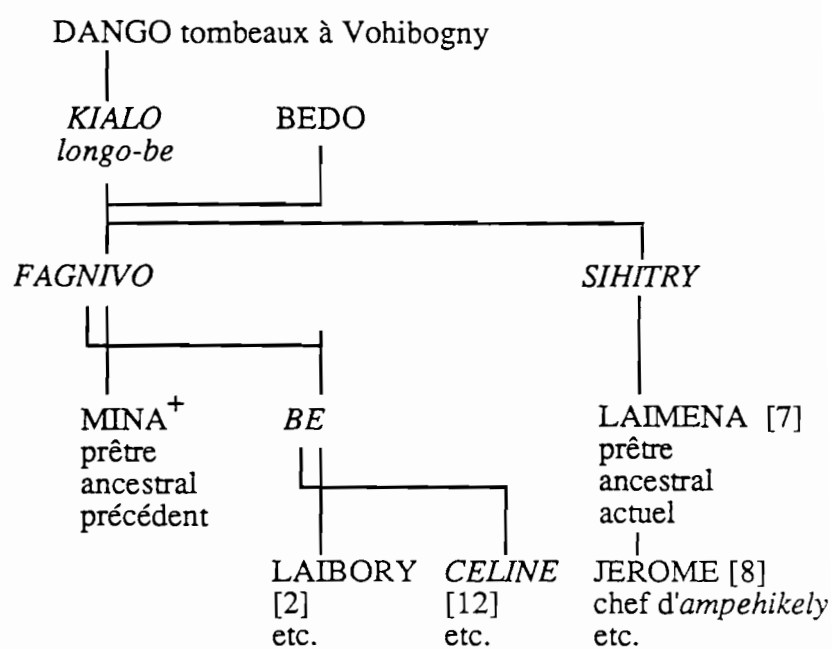


Figure 3.7: La lignée Maroandambagna de Bedo

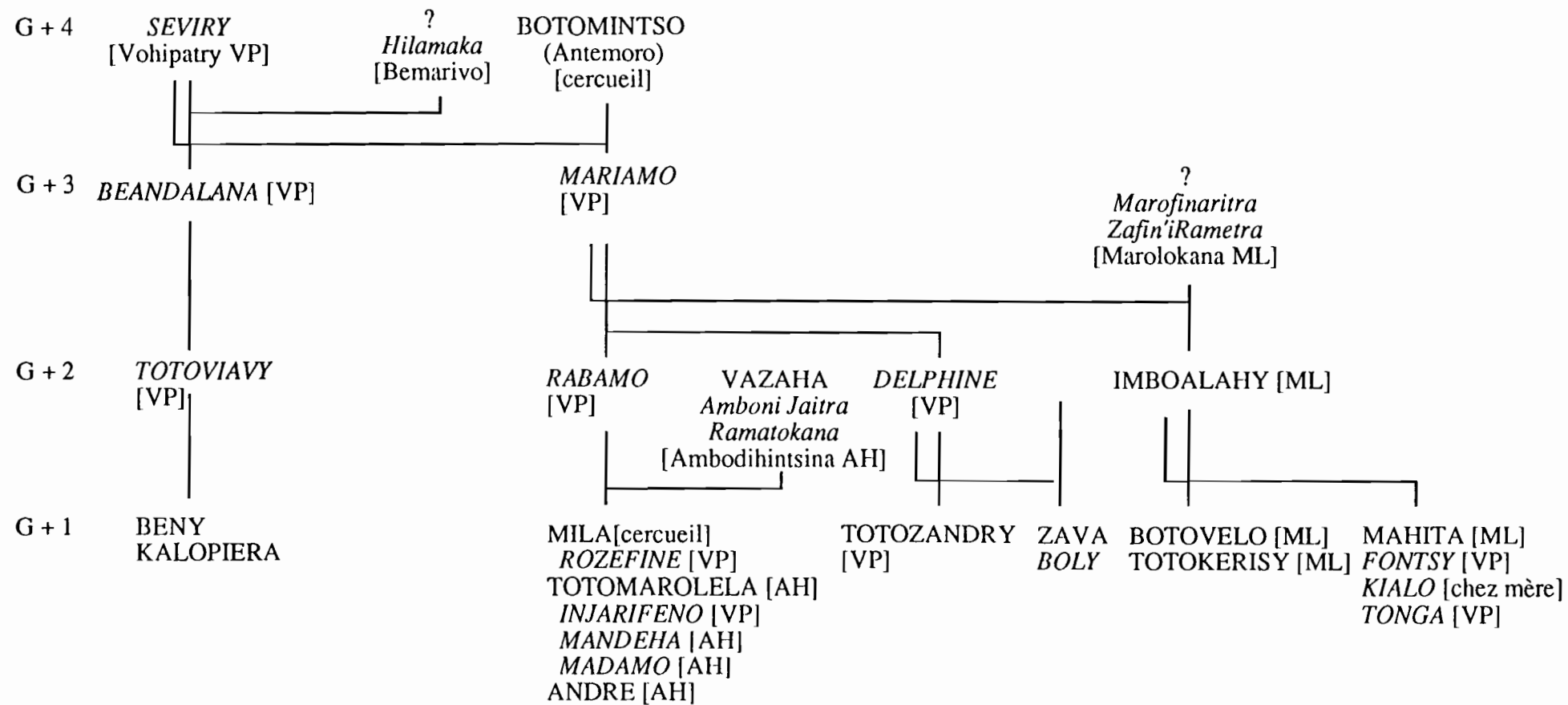


Figure 4.1: Les tombeaux d'inhumation des descendants de Seviry

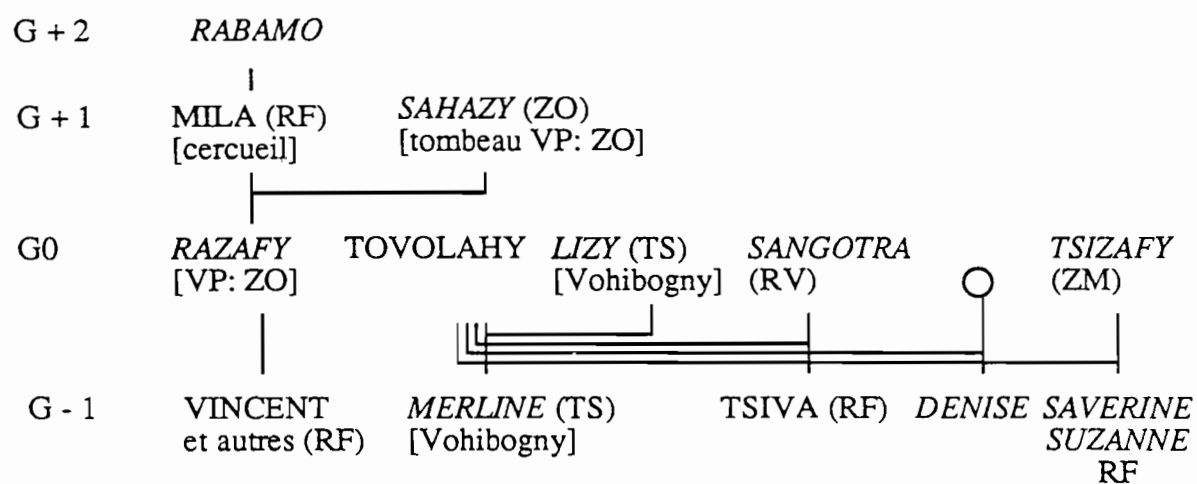


Figure 4.2: Les tombeaux d'inhumation des enfants et petits-enfants de Mila

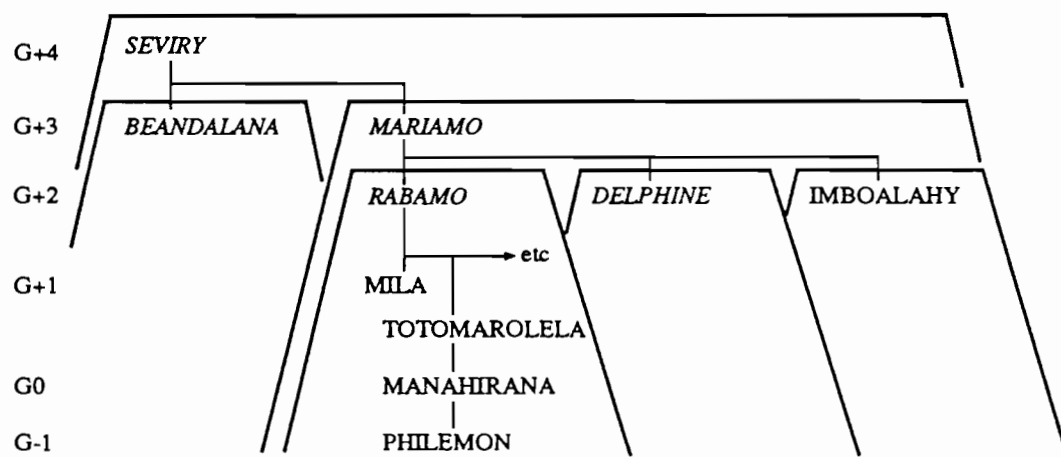


Figure 6.4: Les unités d'héritage (*lôva raiky*) du patrimoine de Seviry



Figure 6.5: Les terres Rafandrohôzana

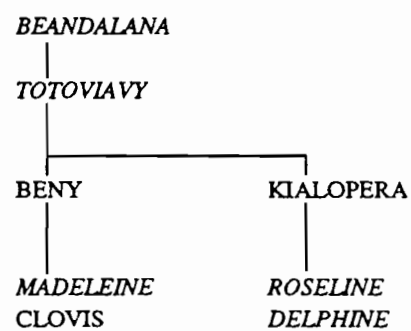


Figure 6.6: Les héritiers de Beandalanana

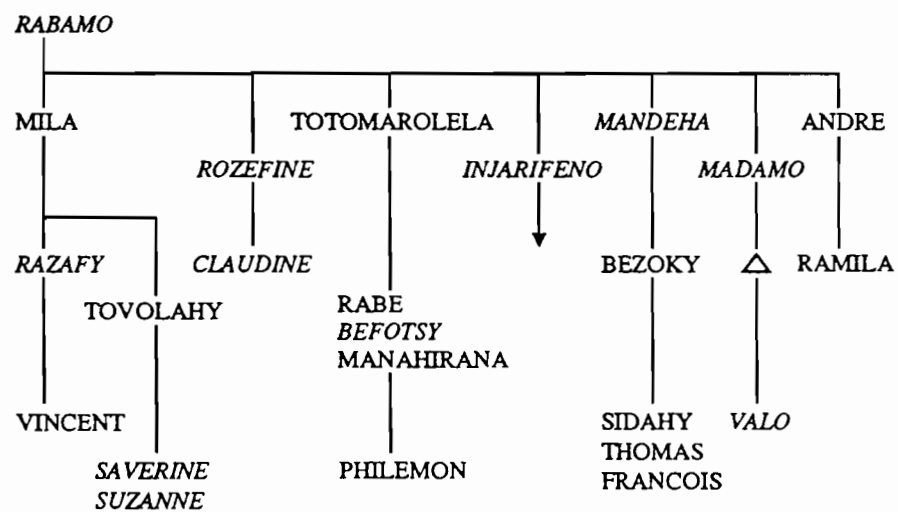


Figure 6.7: Les héritiers de Rabamo

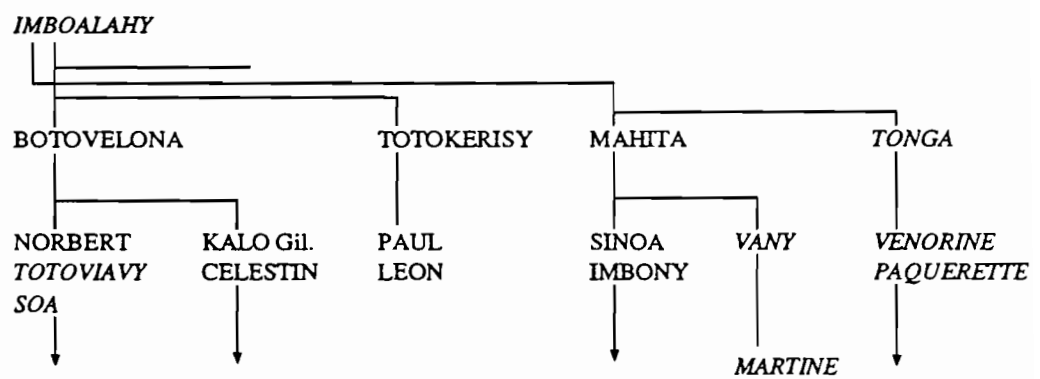


Figure 6.9: Les héritiers d'Imboalahy

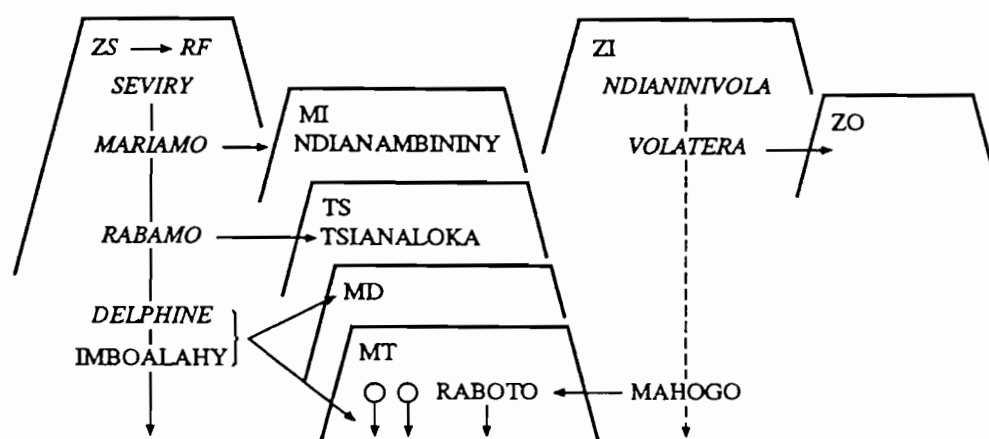


Figure 6.10: Les transferts de terre des *fehitry* Rafandrohôzana et Zafin'i Sandry aux *fehitry* de dépendants ou de salariés

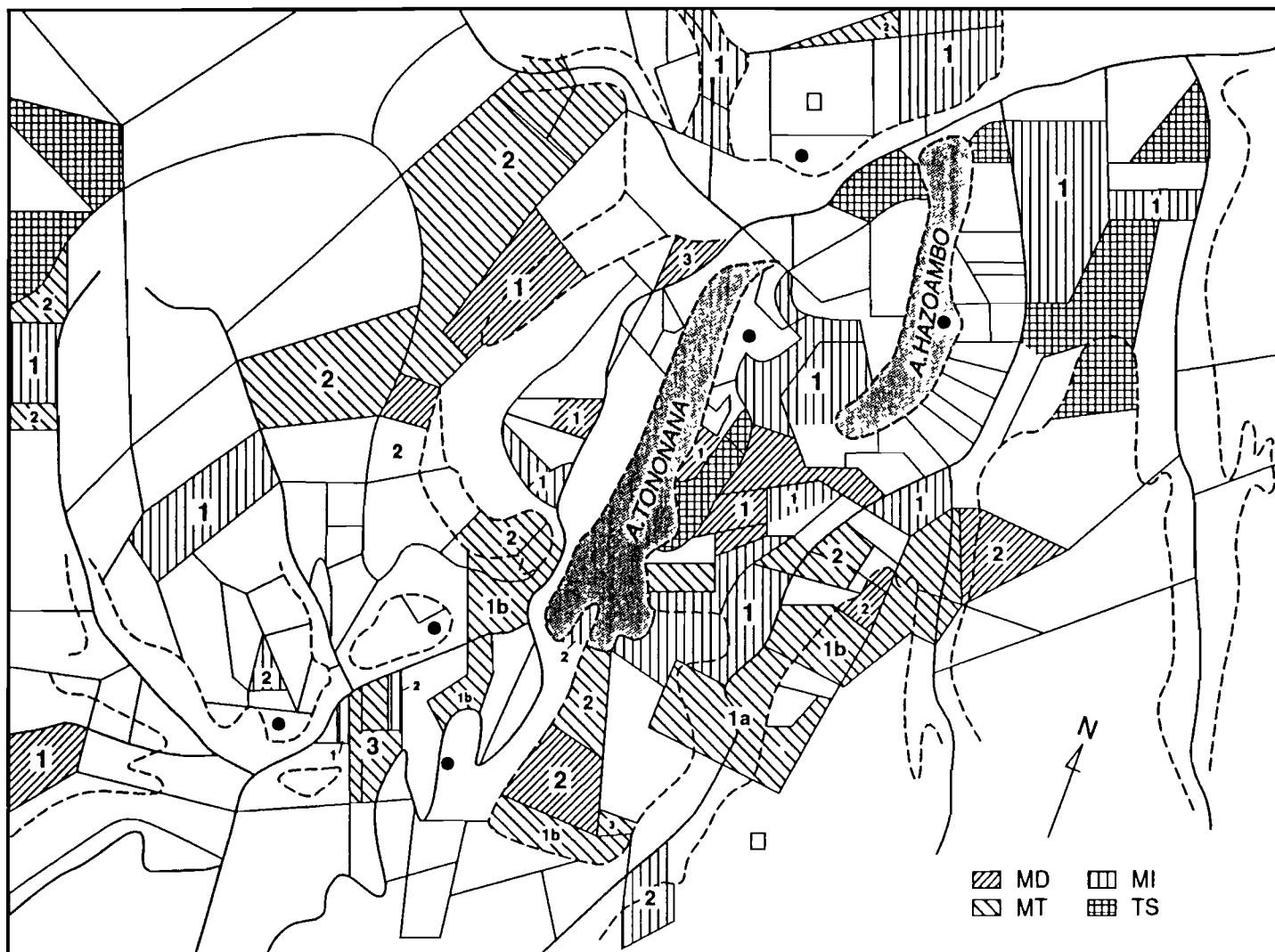


Figure 6.11: Les terres des anciens dépendants et salariés des Rafandrohôzana

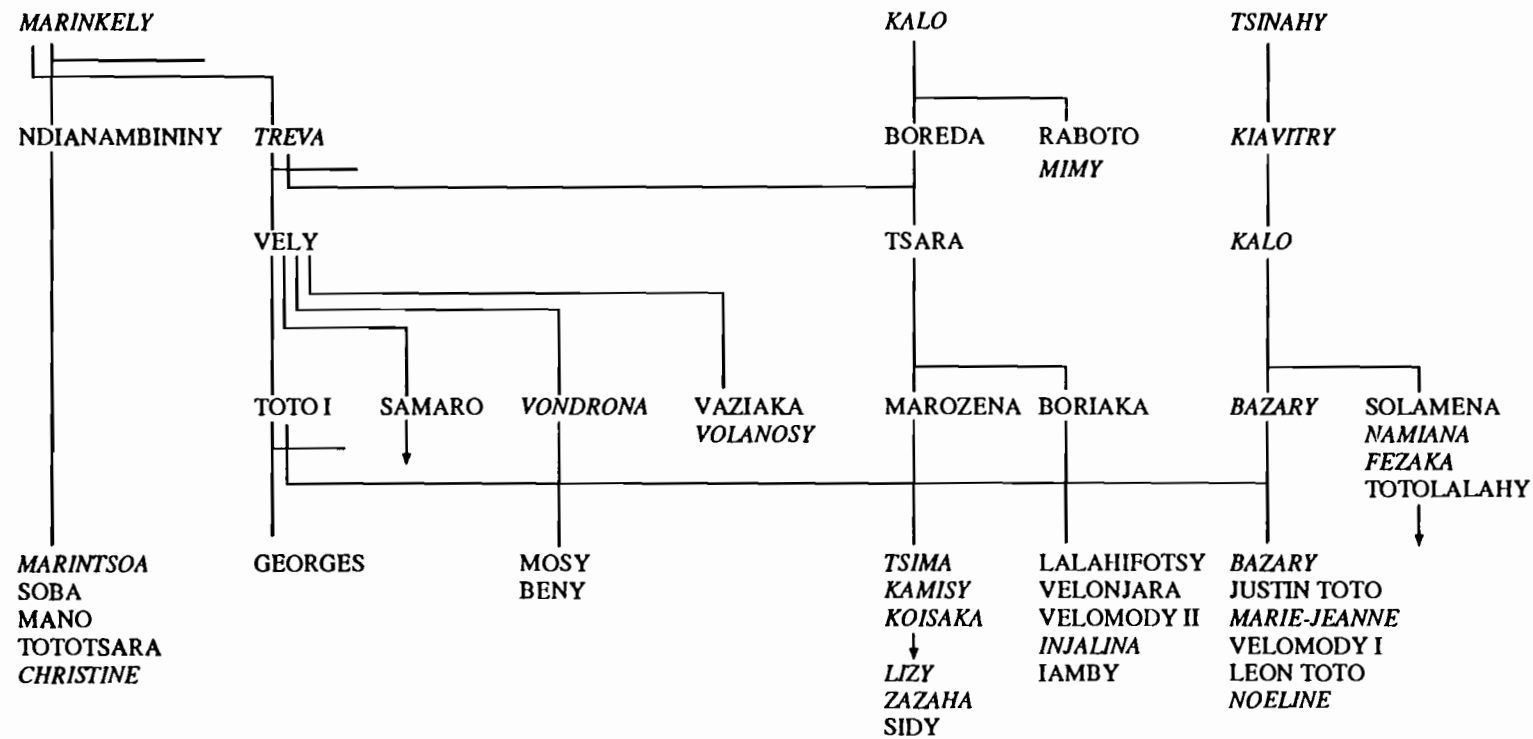


Figure 6.12: La coalescence des héritages Marinkely et Maroantsaky

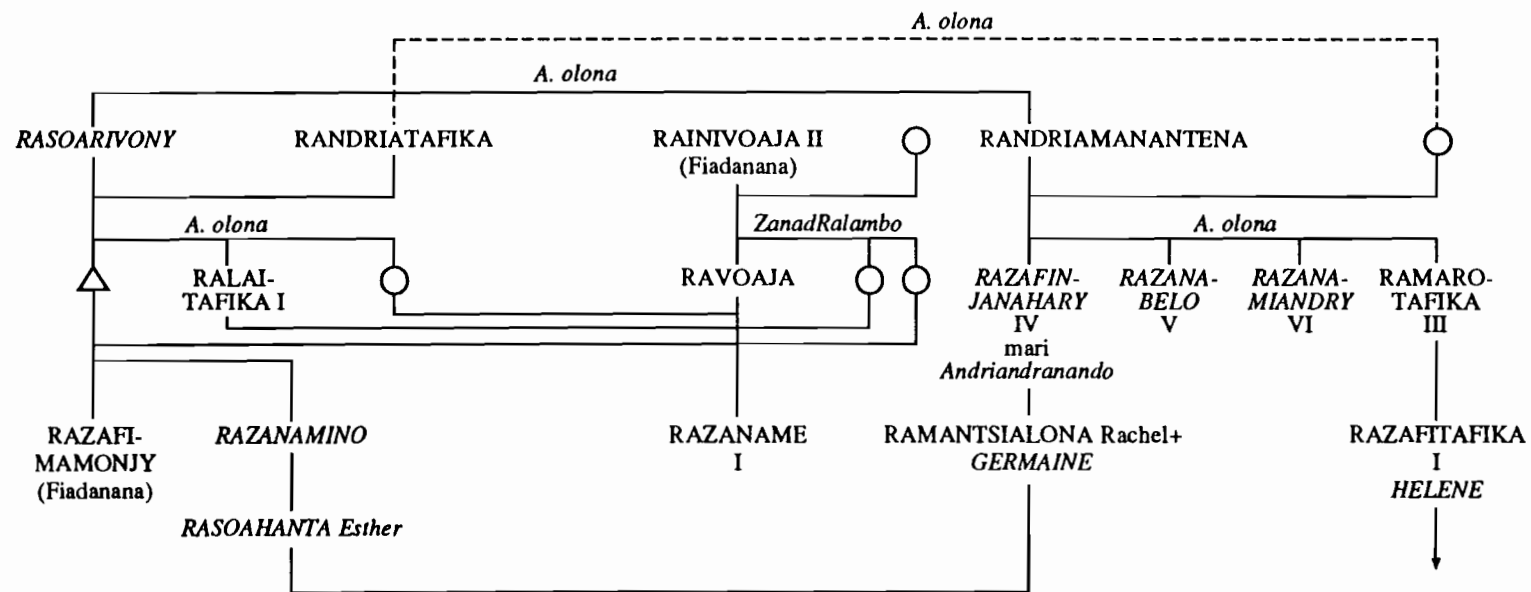


Figure 7.4: Les co-héritiers signataires l'acte de donation

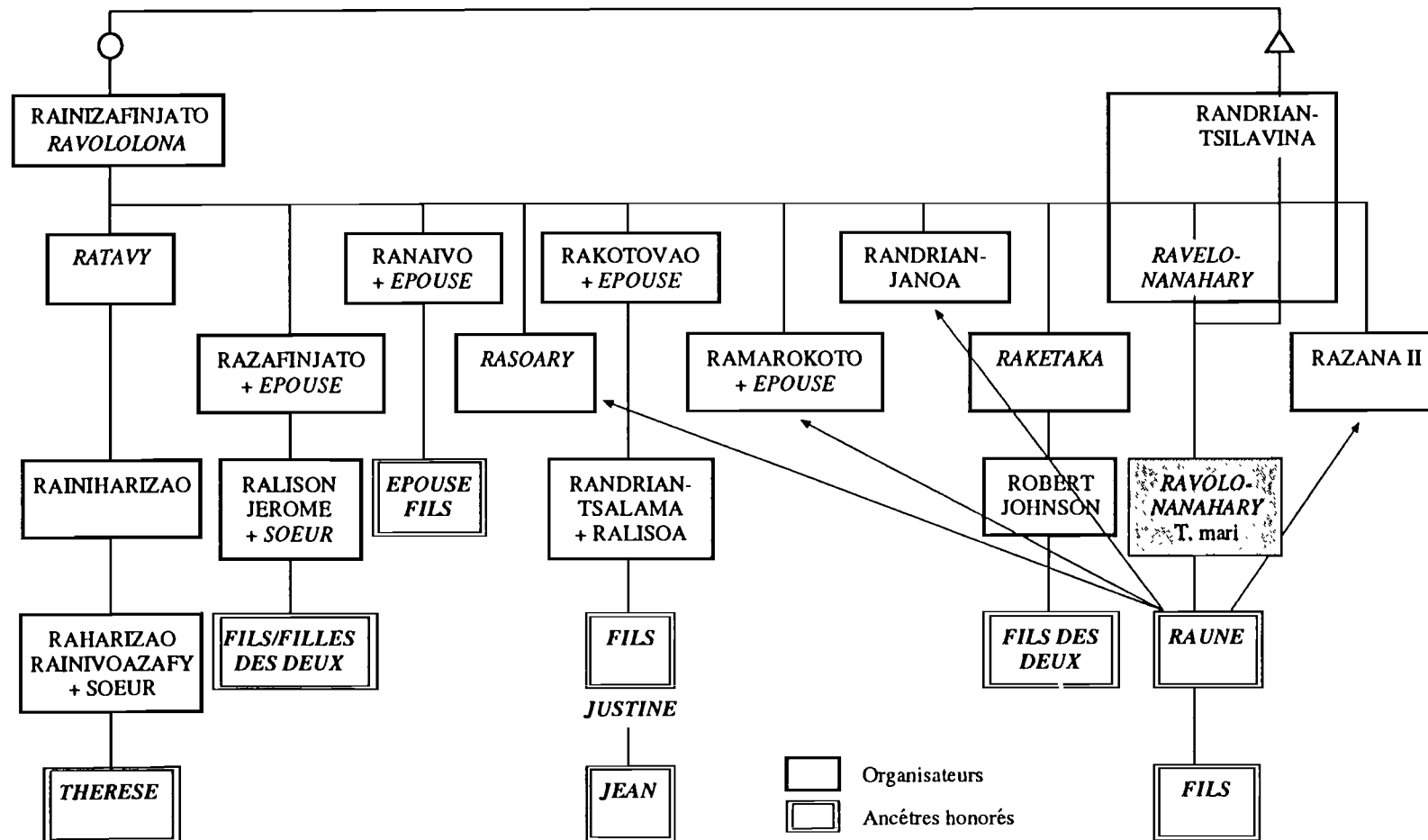


Figure 7.5: Le famadihana de 1984.

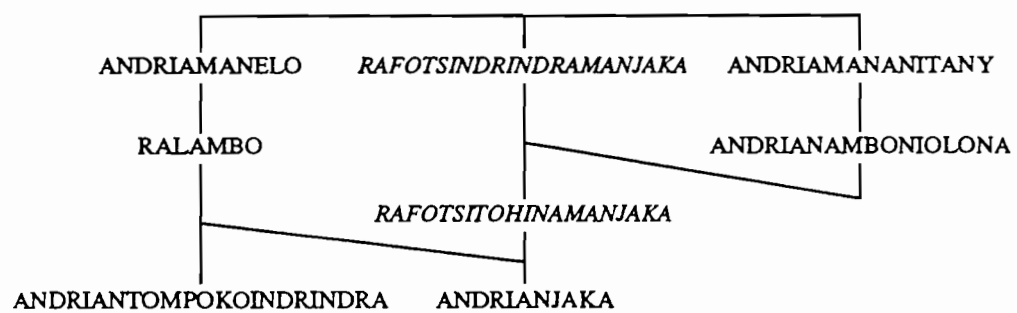


Figure 8.1: Les mariages obliques du début de la dynastie merina

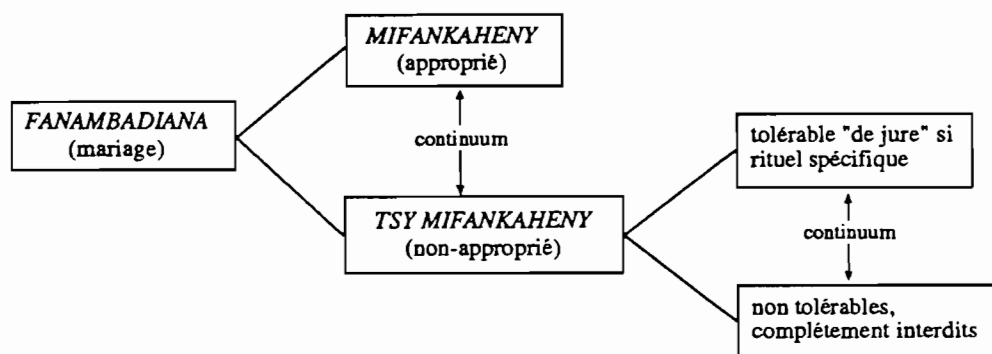


Figure 8.2: Les unions appropriées et non appropriées

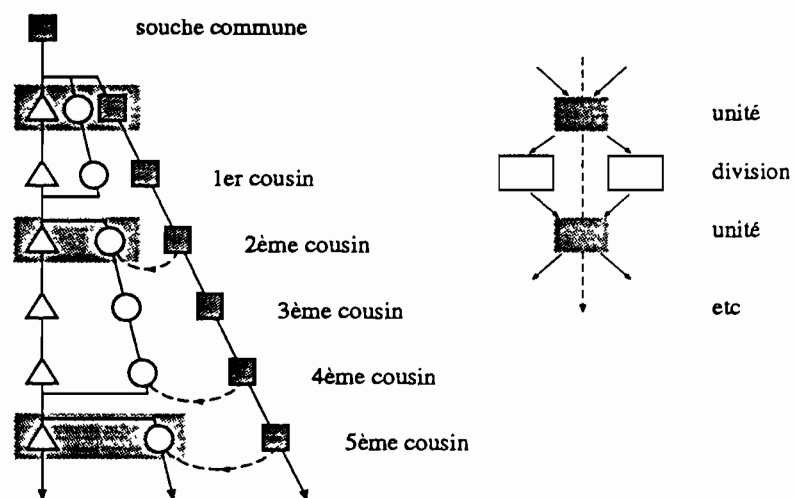


Figure 8.3: La reconduction de la relation frère/soeur

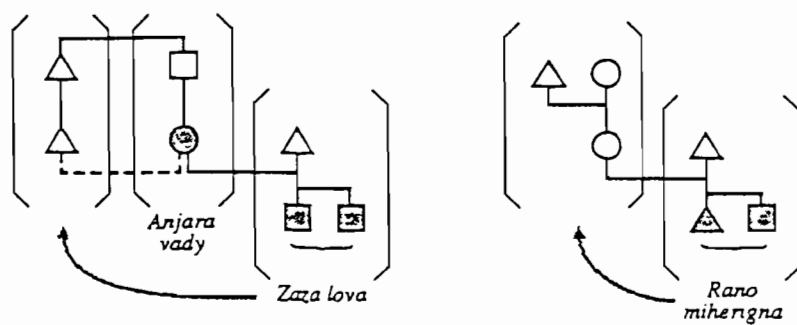


Figure 8.4: Les mariages patrimoniaux et les retours d'enfants

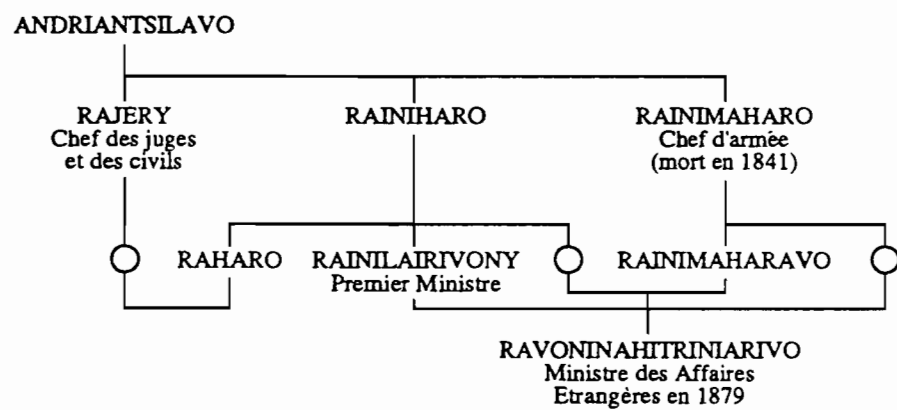


Figure 8.5: Les mariages *hova* d'enfants de frères

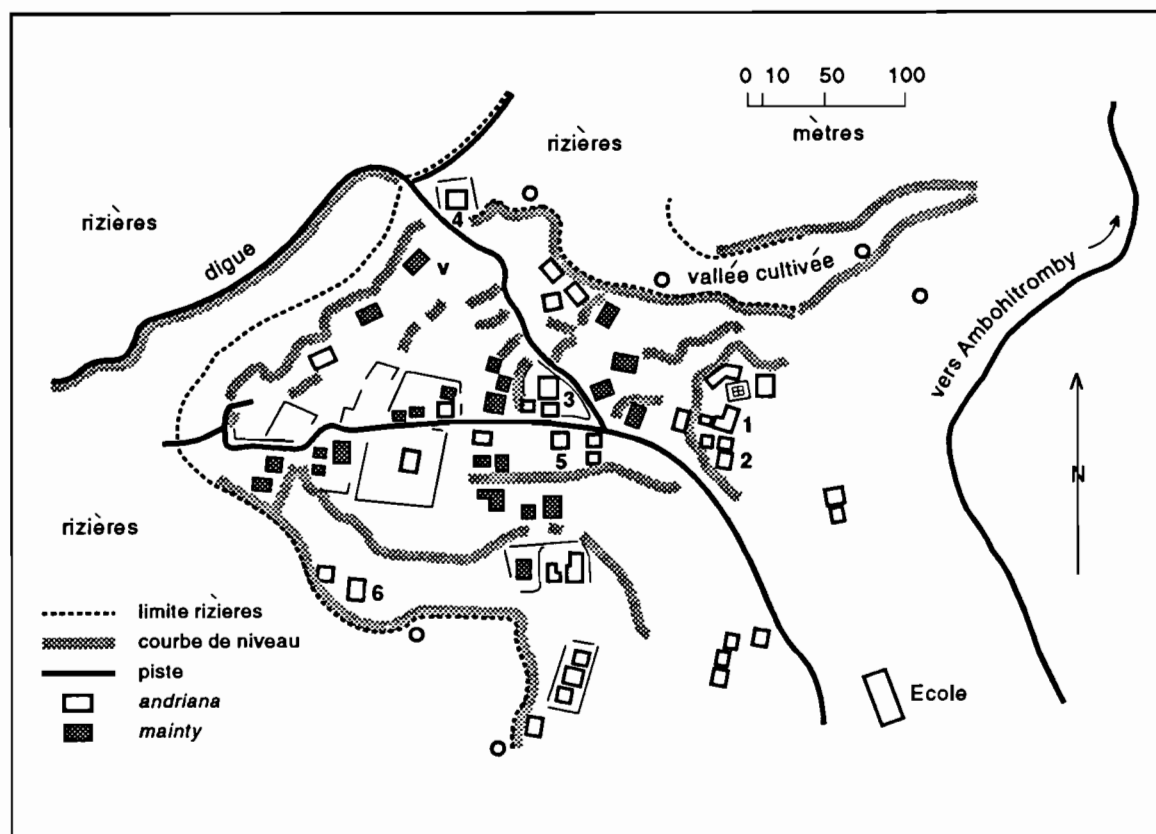


Fig.. 8.6 : Les maisonnées *andriana* et *mainty* d'Ambohimalemy.

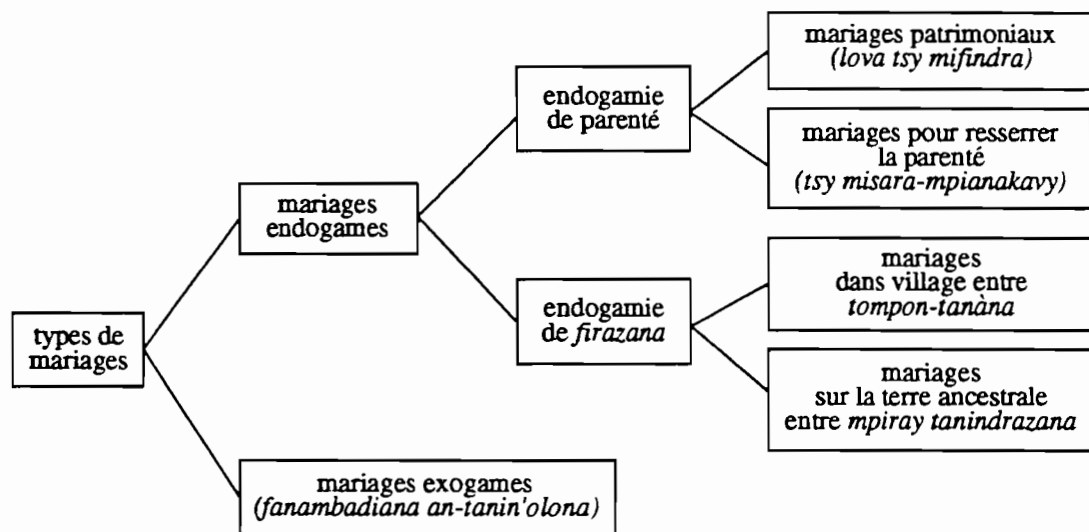


Figure 8.7: Les types de mariages merina et betsileo

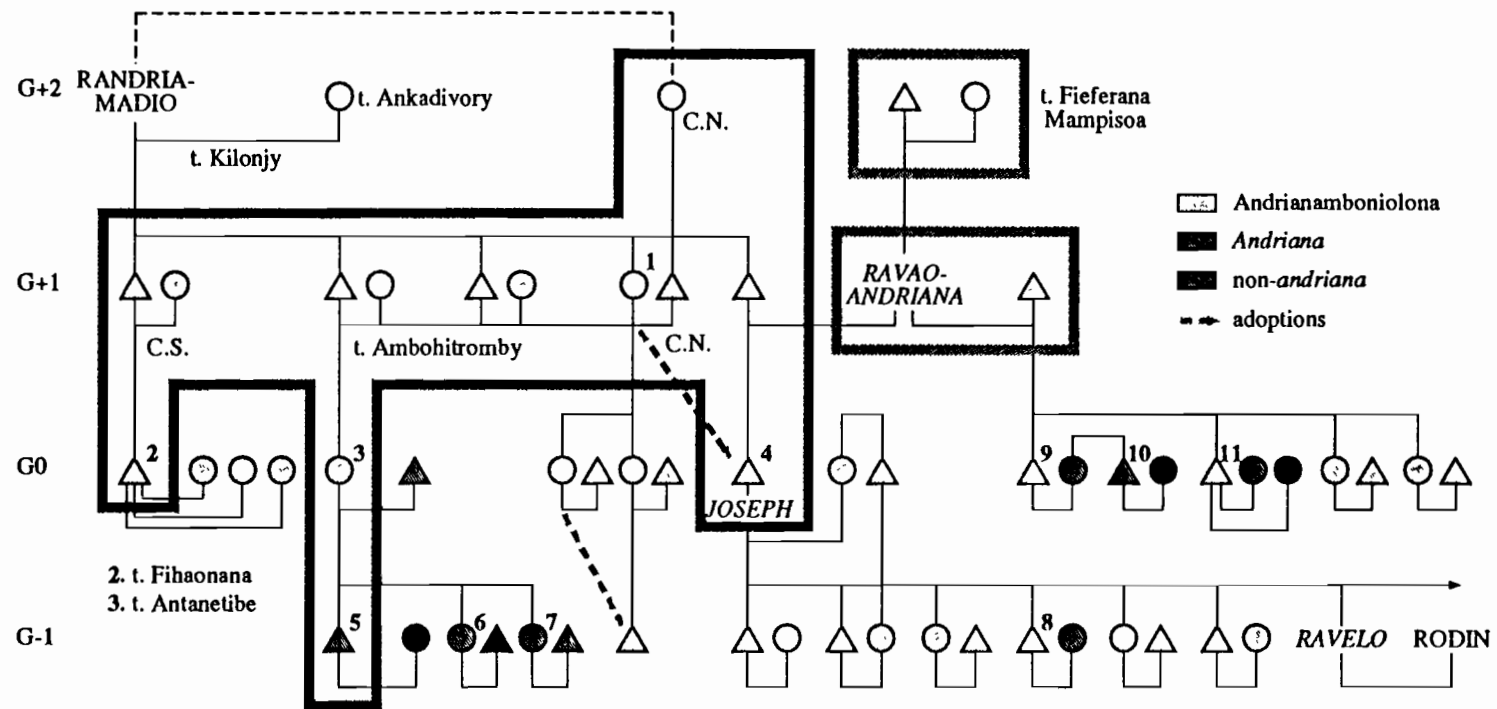


Figure 8.8: Généalogie de Joseph Randrianasolomananana

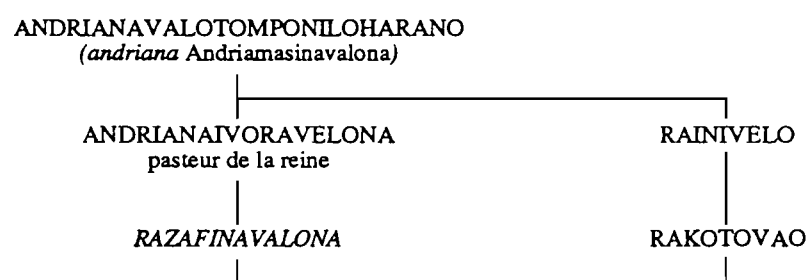


Figure 8.9: Les premier mariage Andrianamboniolona de cousins parallèles patrilatéraux

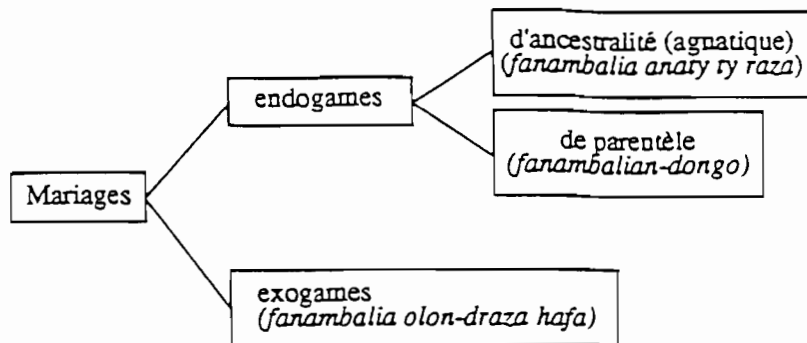


Figure 9.1: Les trois types de mariages antandroy

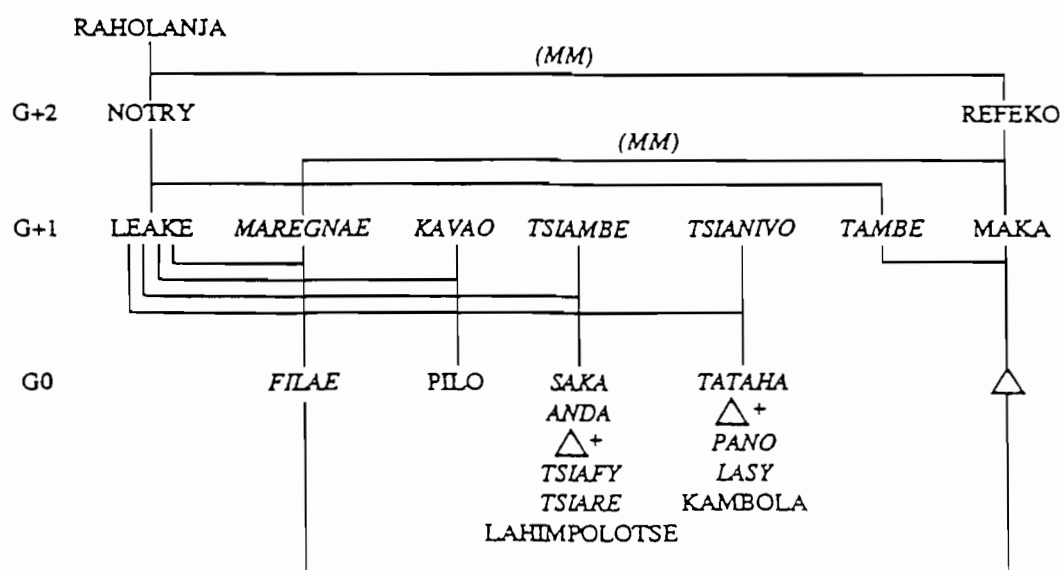


Figure 9.2: Les mariages de Leake

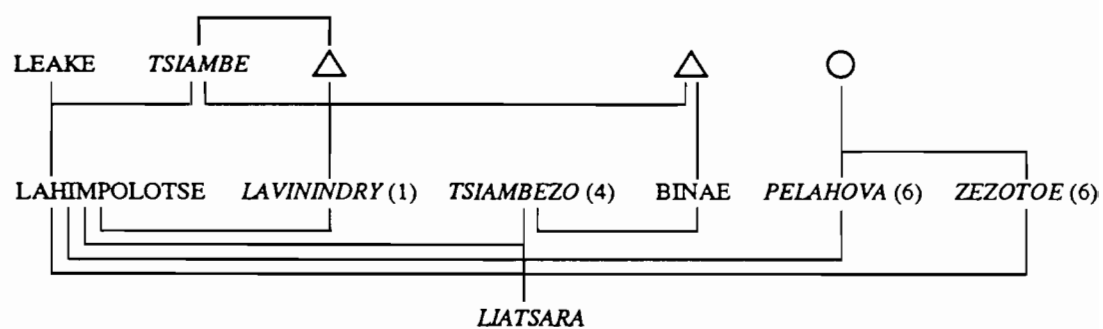


Figure 9.3: Quelques mariages de Lahimpotse

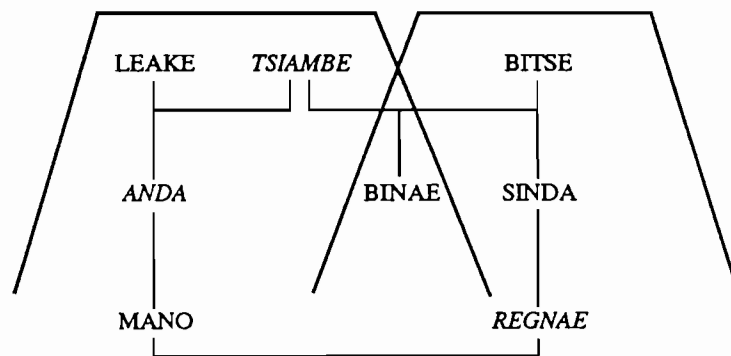


Figure 9.4: L'extension de la notion de *longo*

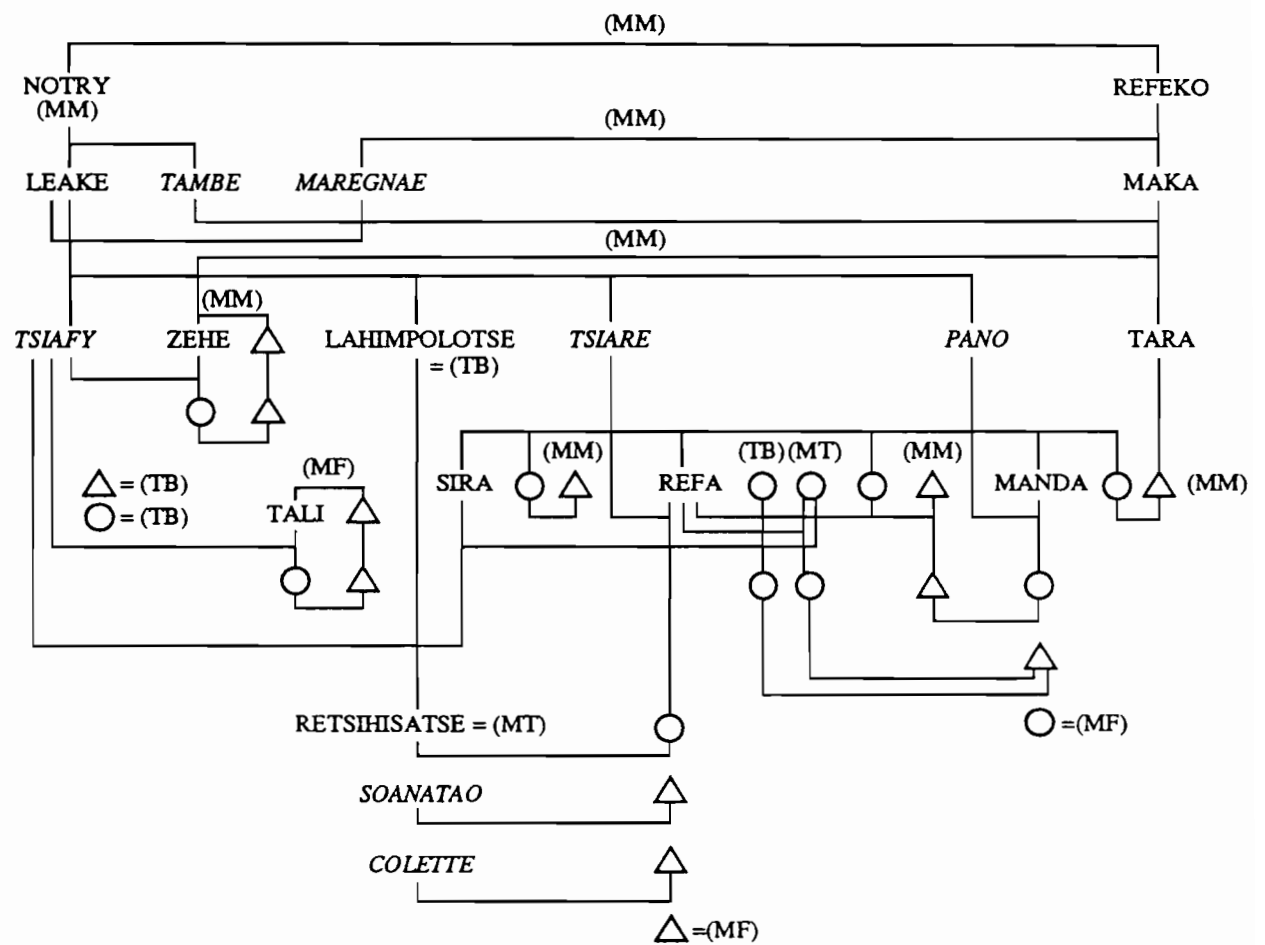


Figure 9.5: L'imbrication des mariages patri-endogames

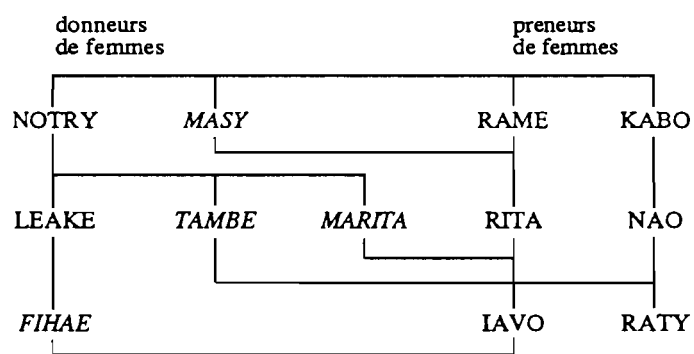


Figure 9.6: La distinction des hameaux donneurs et preneurs de femmes

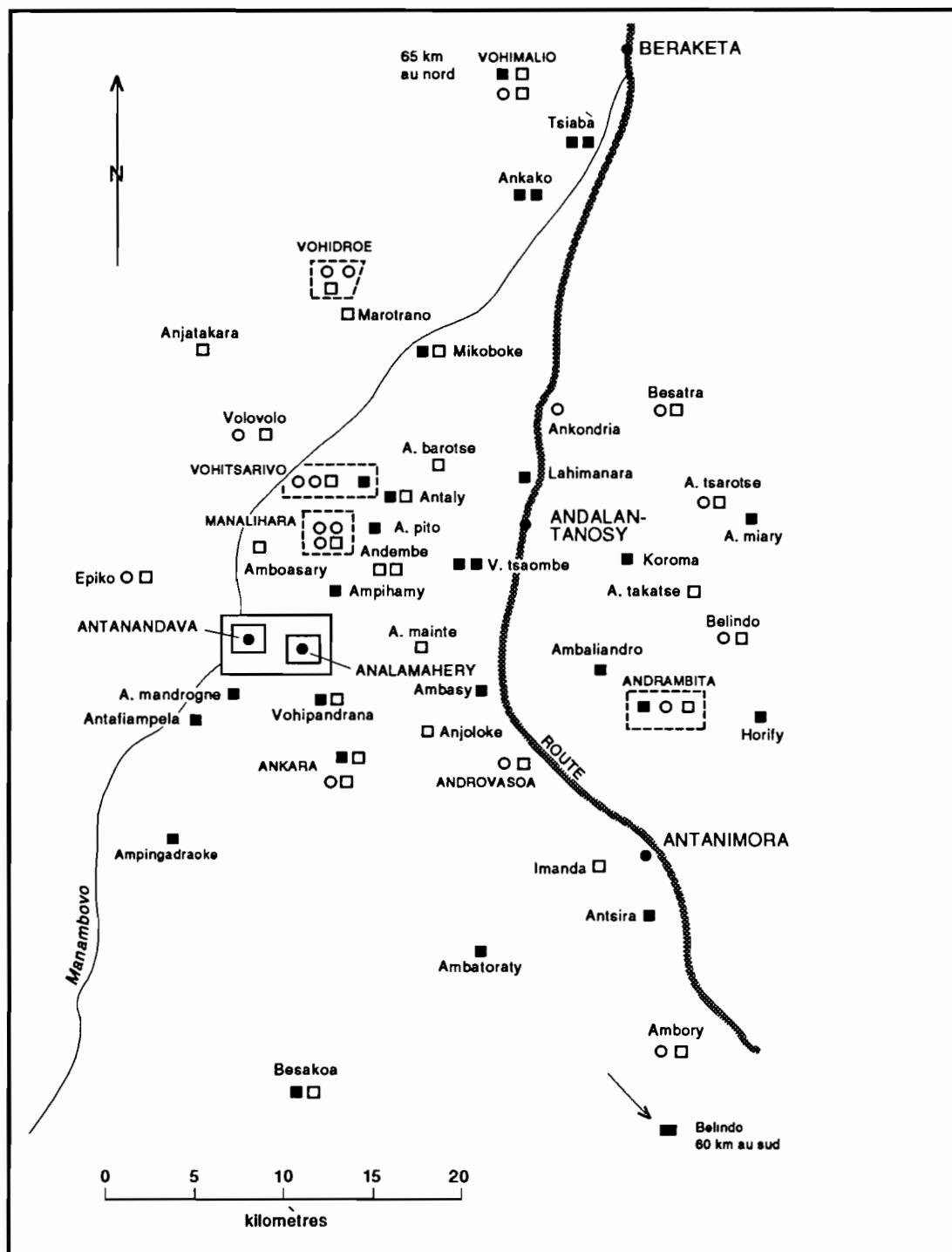


Fig. 9.7 : Le réseau matrimonial du hameau de Lahimapolotse.

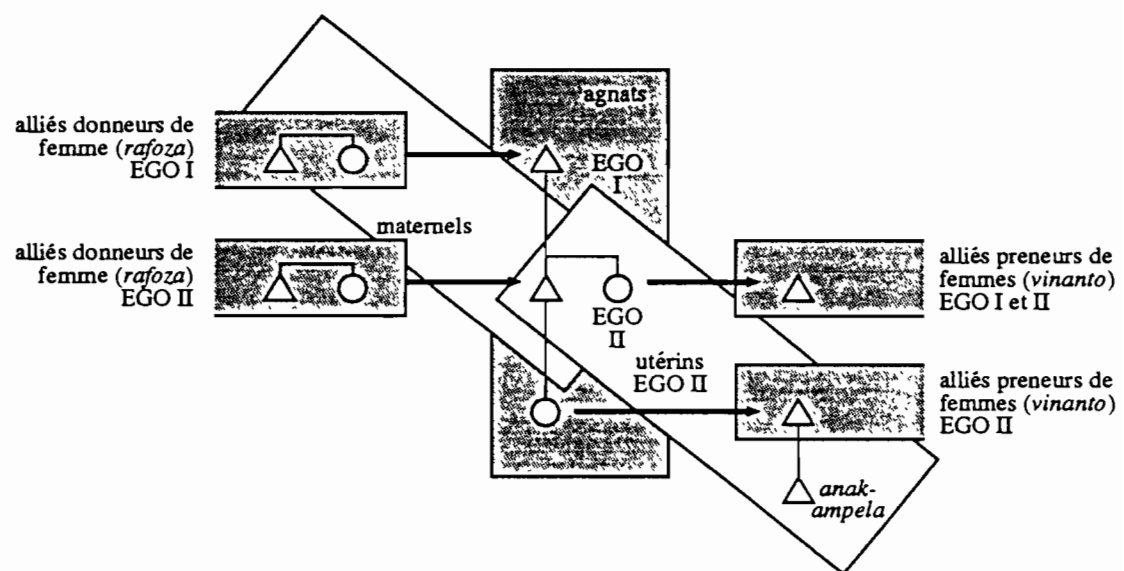


Figure 9.8: La catégories de la parente et de l'alliance comme déterminants de l'identité

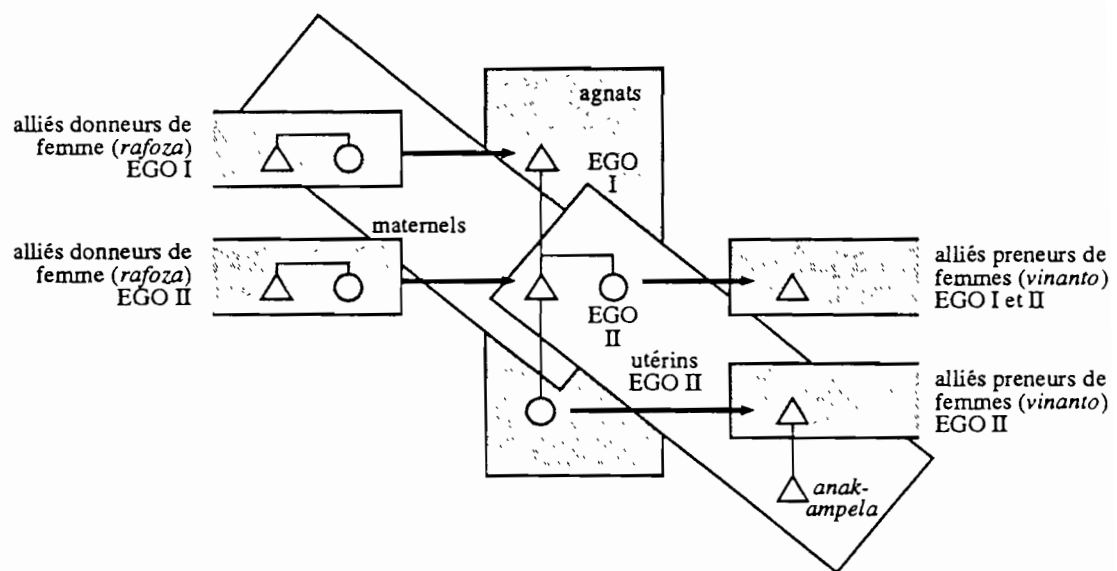


Figure 9.8: La catégories de la parente et de l'alliance comme déterminants de l'identité

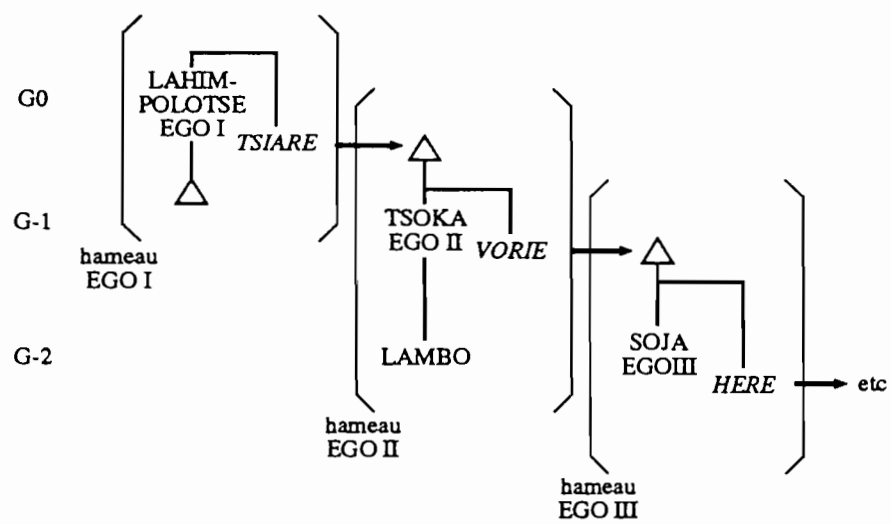


Figure 10.1: Les relations rituelles frère de mère/fils de soeur

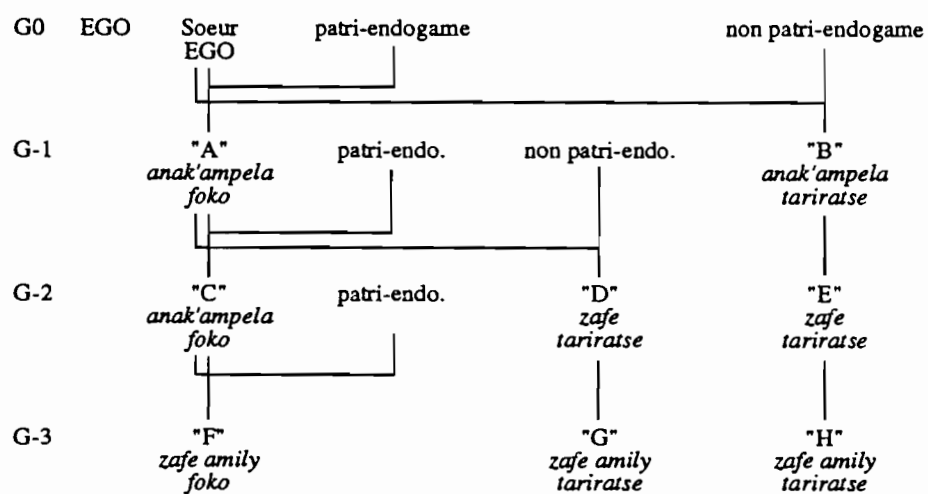


Figure 10.2: Les distinctions *anak'ampela zafe* et *anak'ampela foko/tariratse*

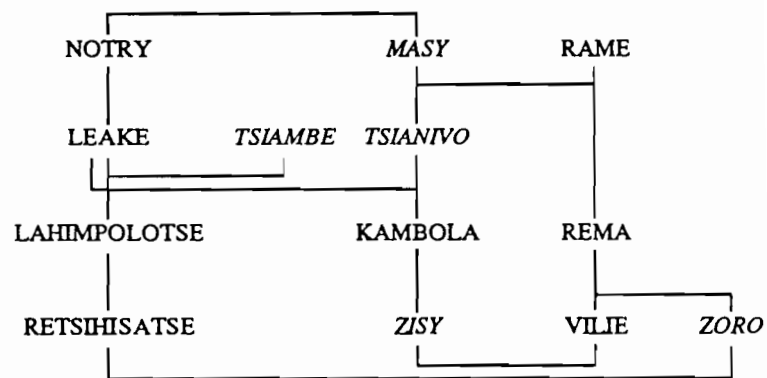


Figure 10.3: Les familles matricentrées comme unités co-échangistes

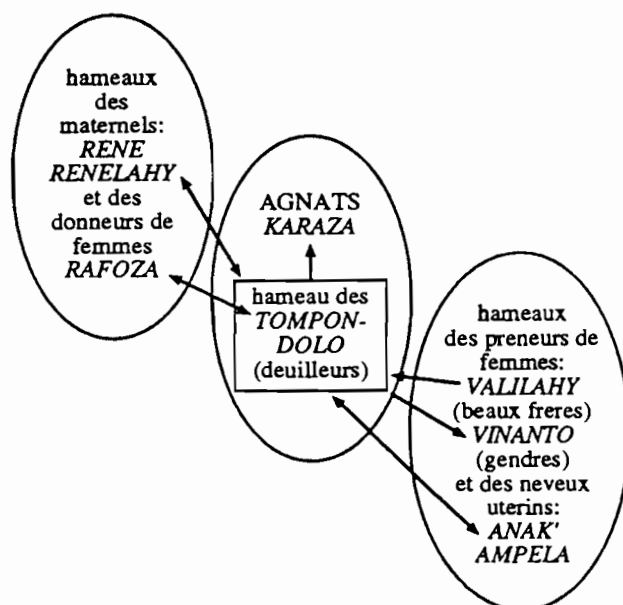


Figure 10.4: Les grandes catégories rituelles mises en jeu à l'occasion des funérailles

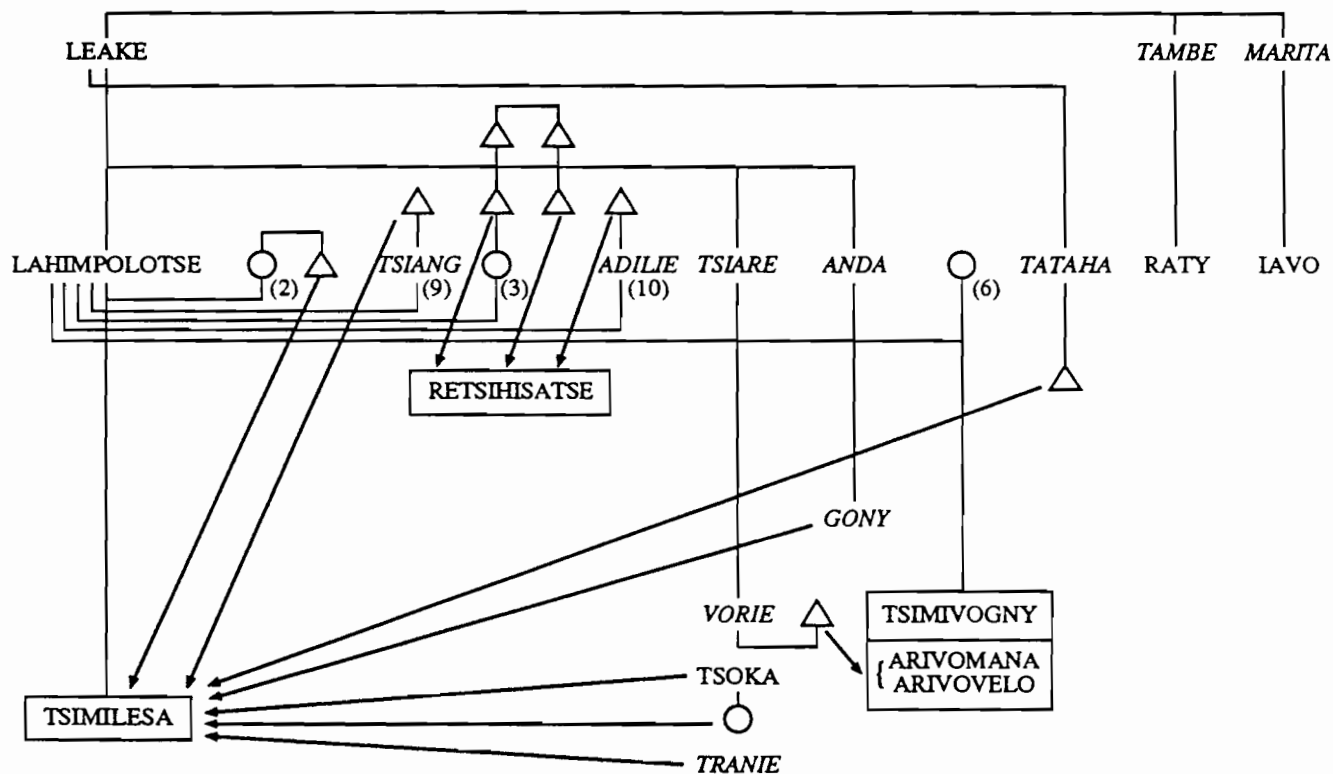


Figure 10.5: Les transferts aux funeraillles de Maharombake

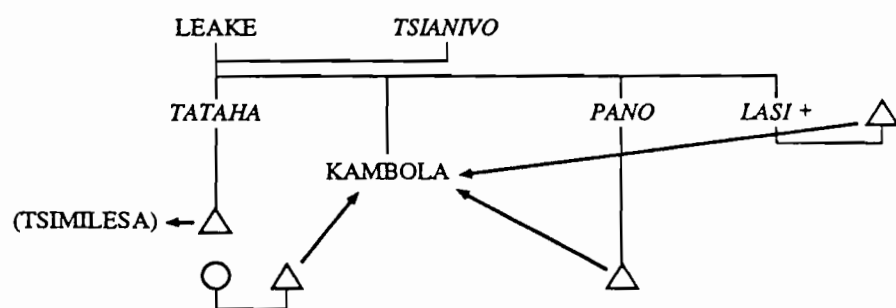


Figure 10.6: Les transferts au benefice de Kambola

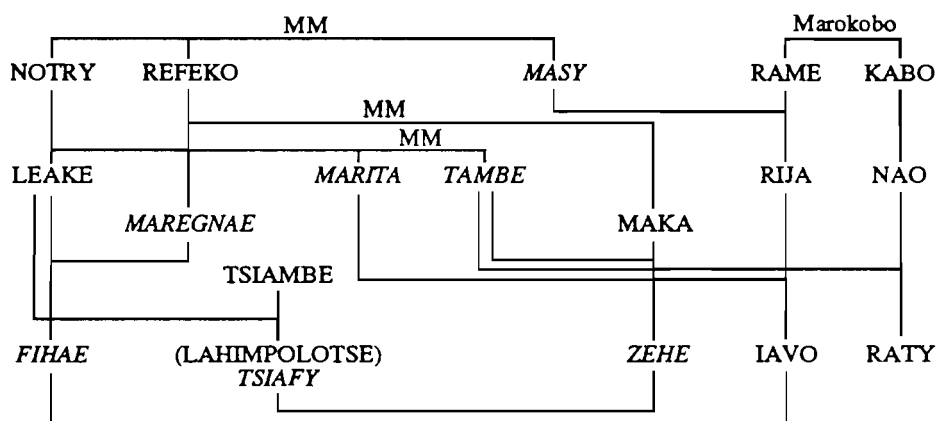


Figure 10.7: L'imbrication des alliances

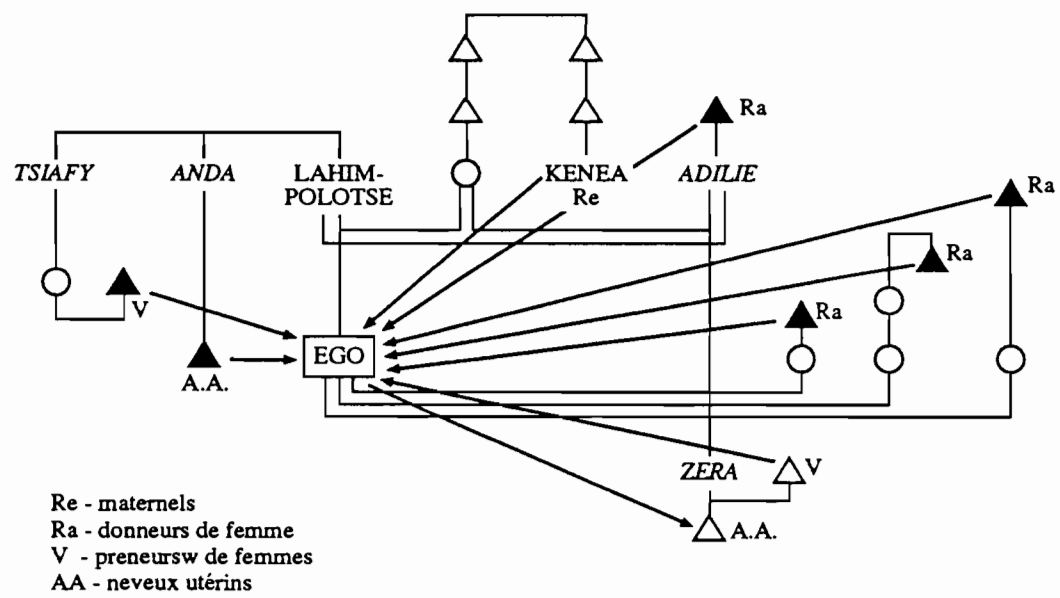


Figure 10.8: La composition du parc de Retsihisatse

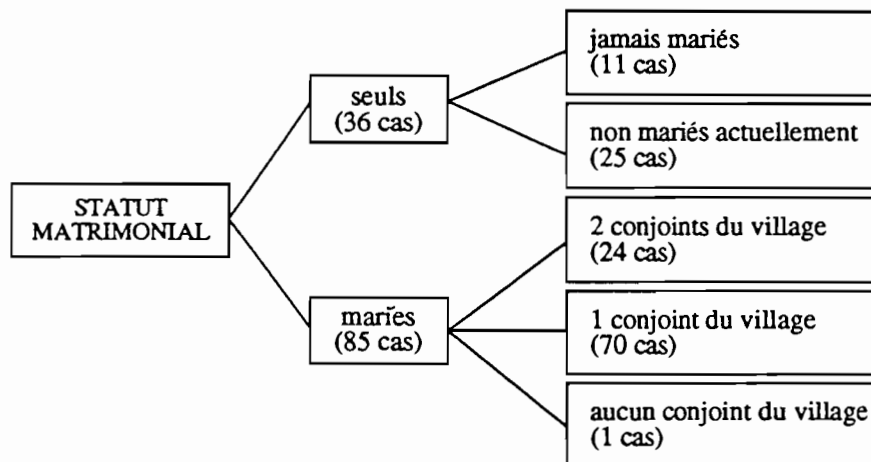


Figure 11.1: Les statuts matrimoniaux

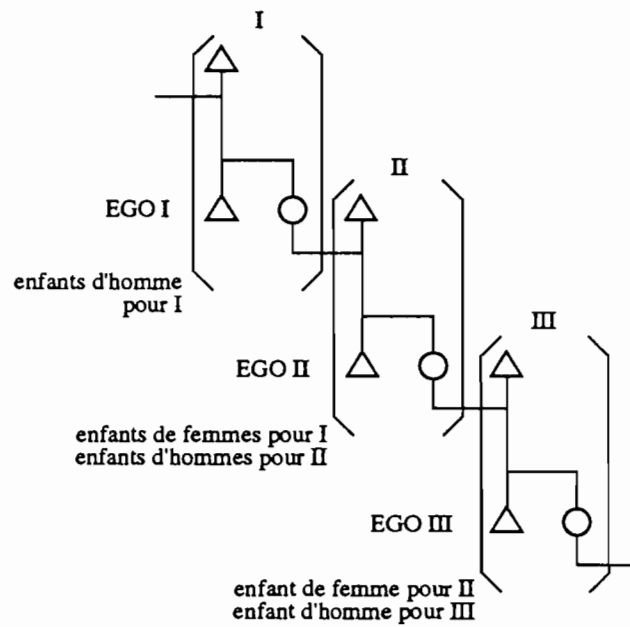


Figure 11.2: La chaîne des enfants d'homme et de femmes

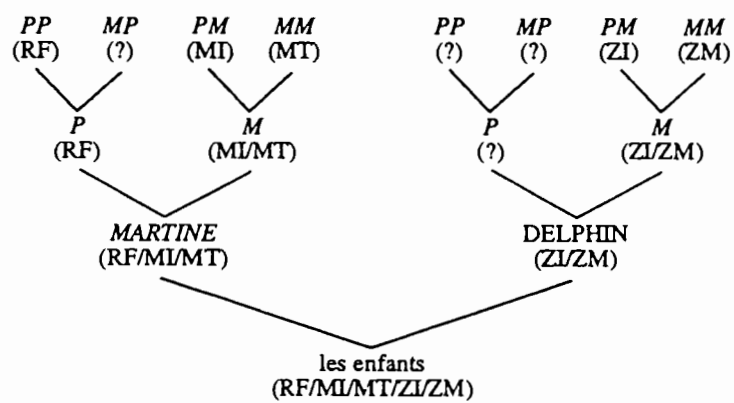


Figure 11.3: Les affiliations multiples

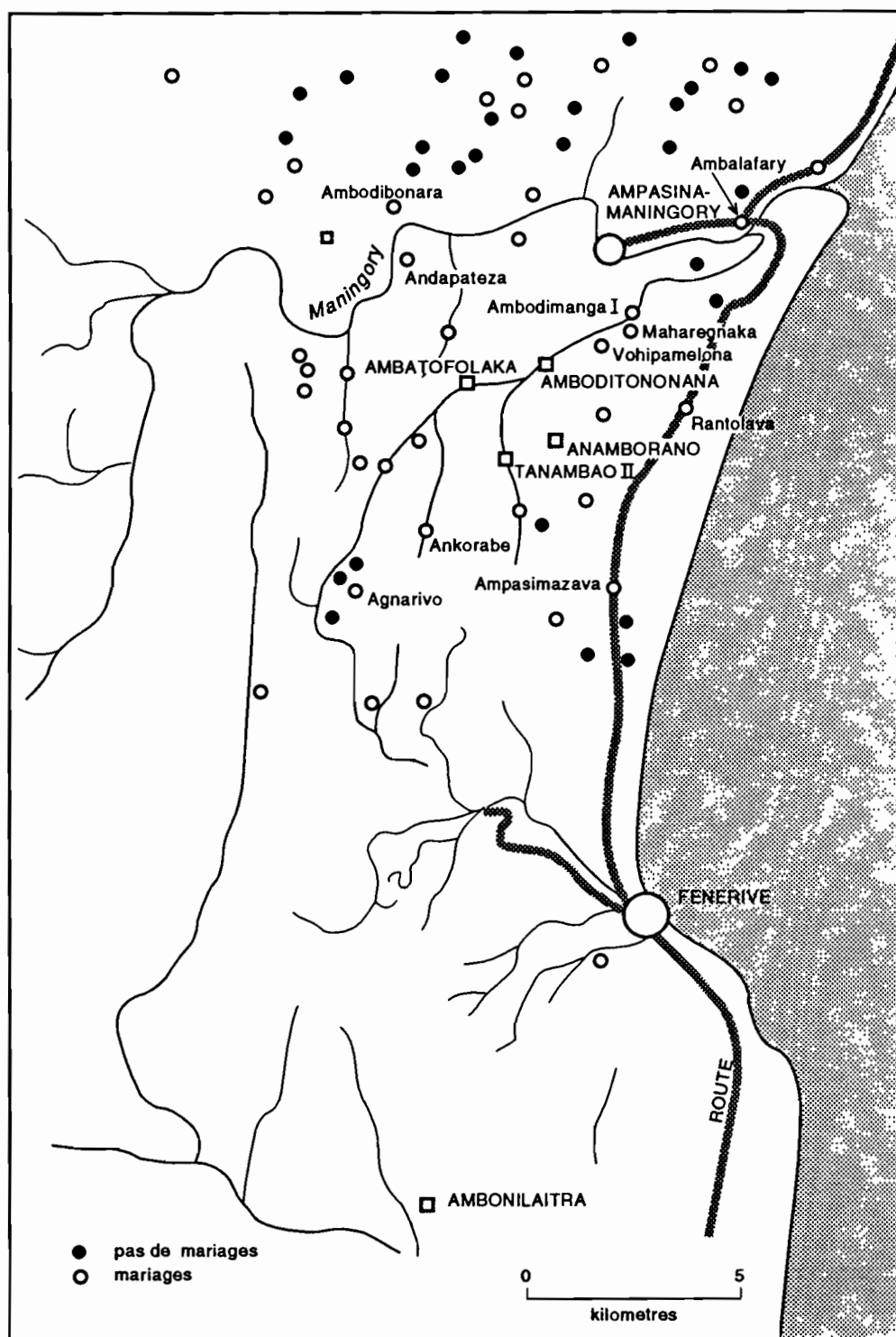


Fig. 11.4 : Le réseau matrimonial d'Amboditononana.

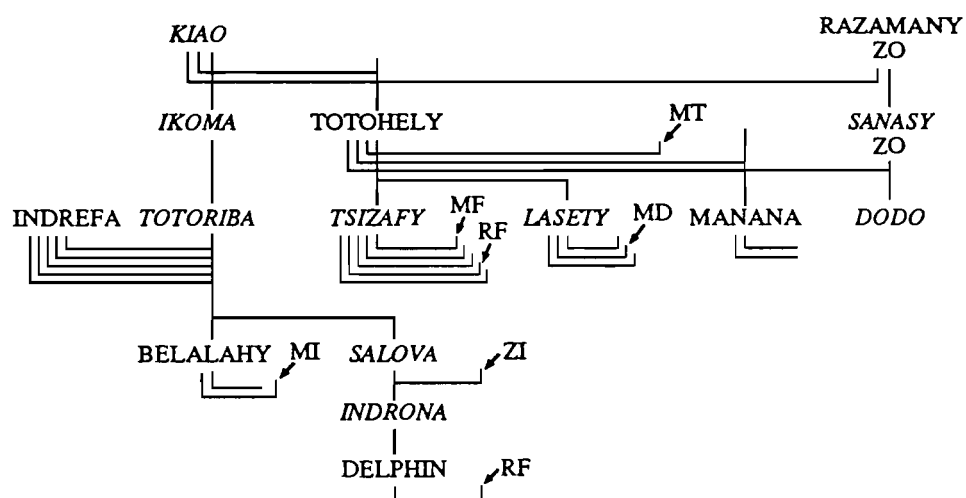


Figure 11.5: Les unions multiples des Zafimihoatra d'Amboditononana

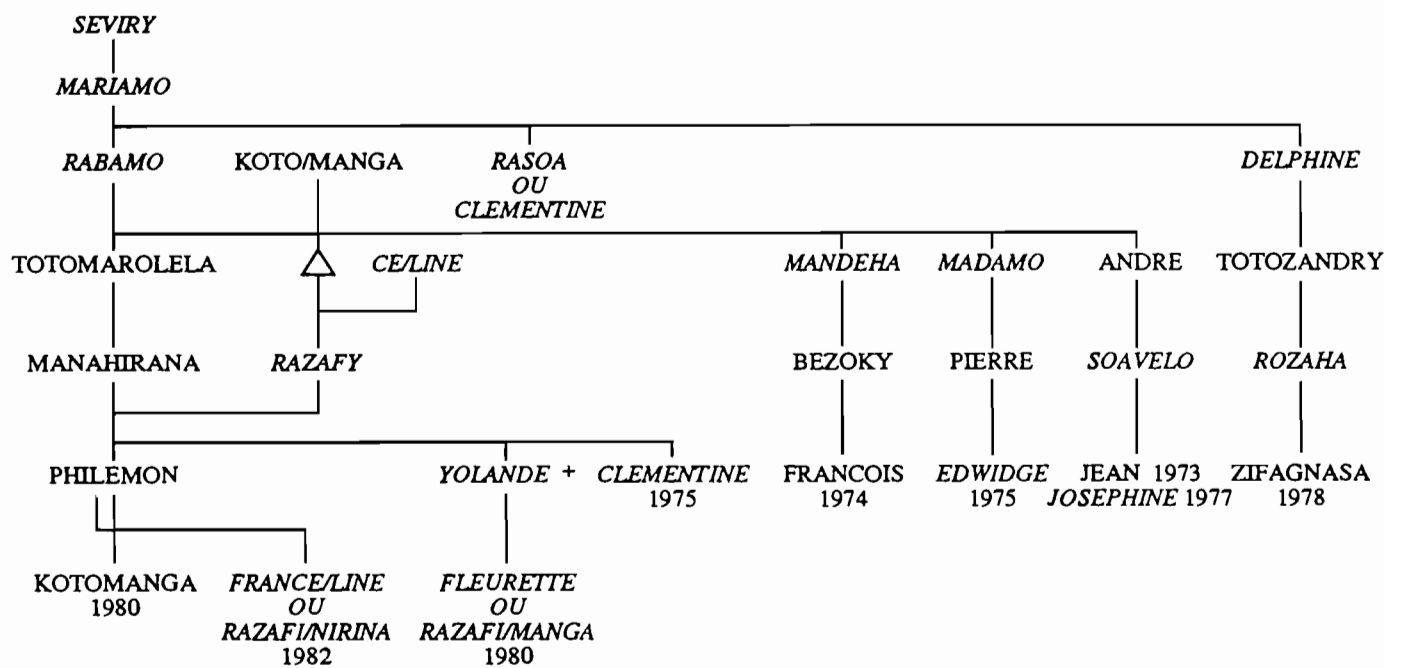


Figure 11.6: L'unité de commensalité de la maison de Manahirana

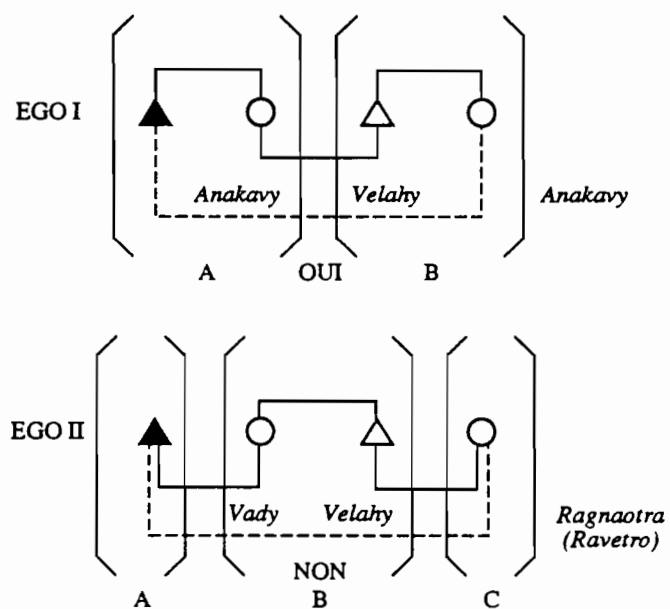


Figure 11.7: Les unions permises avec la femme du frère de la soeur, interdite avec la femme de l'épouse

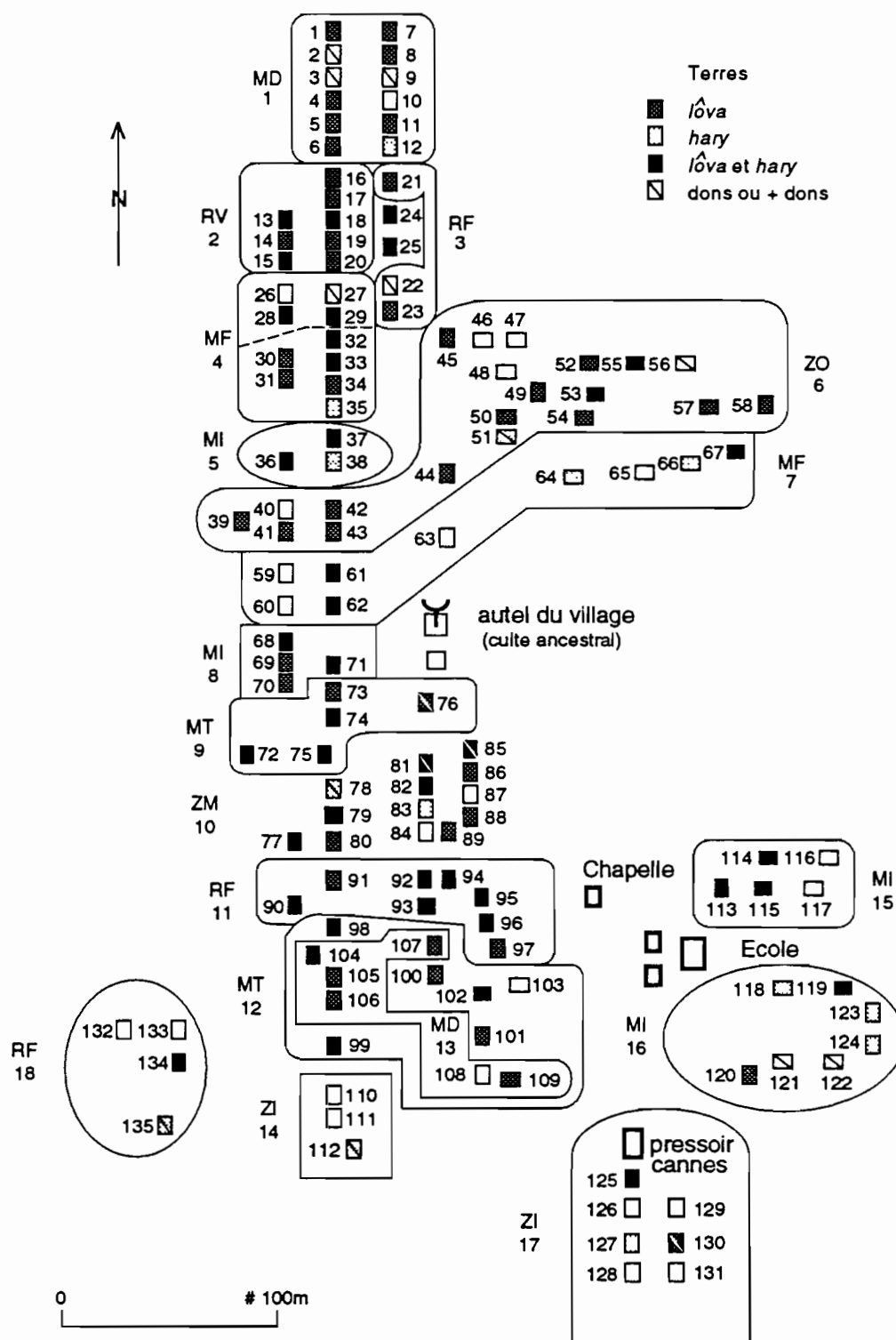


Fig. 12.1 : Le statut juridique des terres.

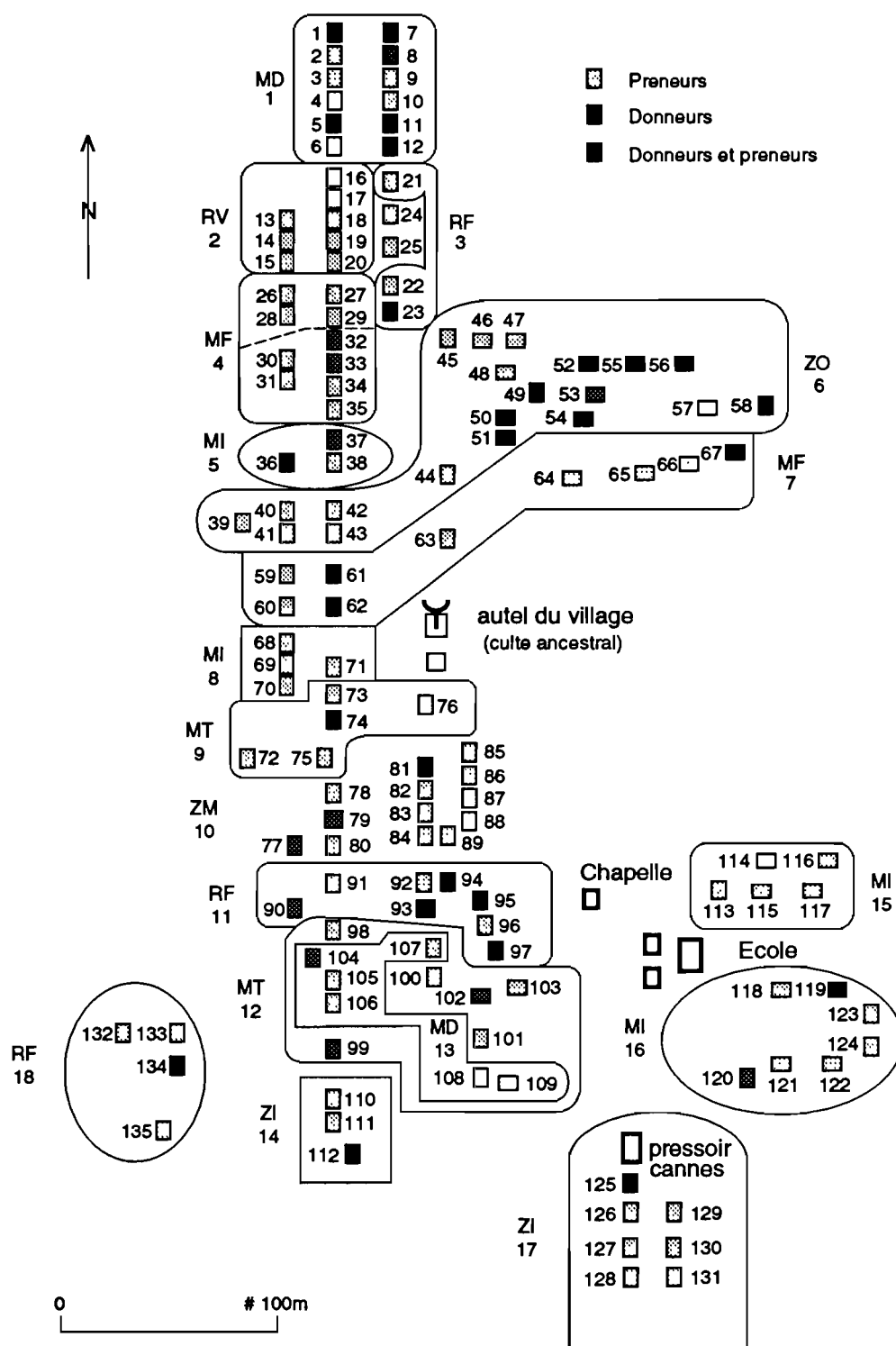


Fig. 12.2 : Les ménages donneurs ou /et preneurs de terres.

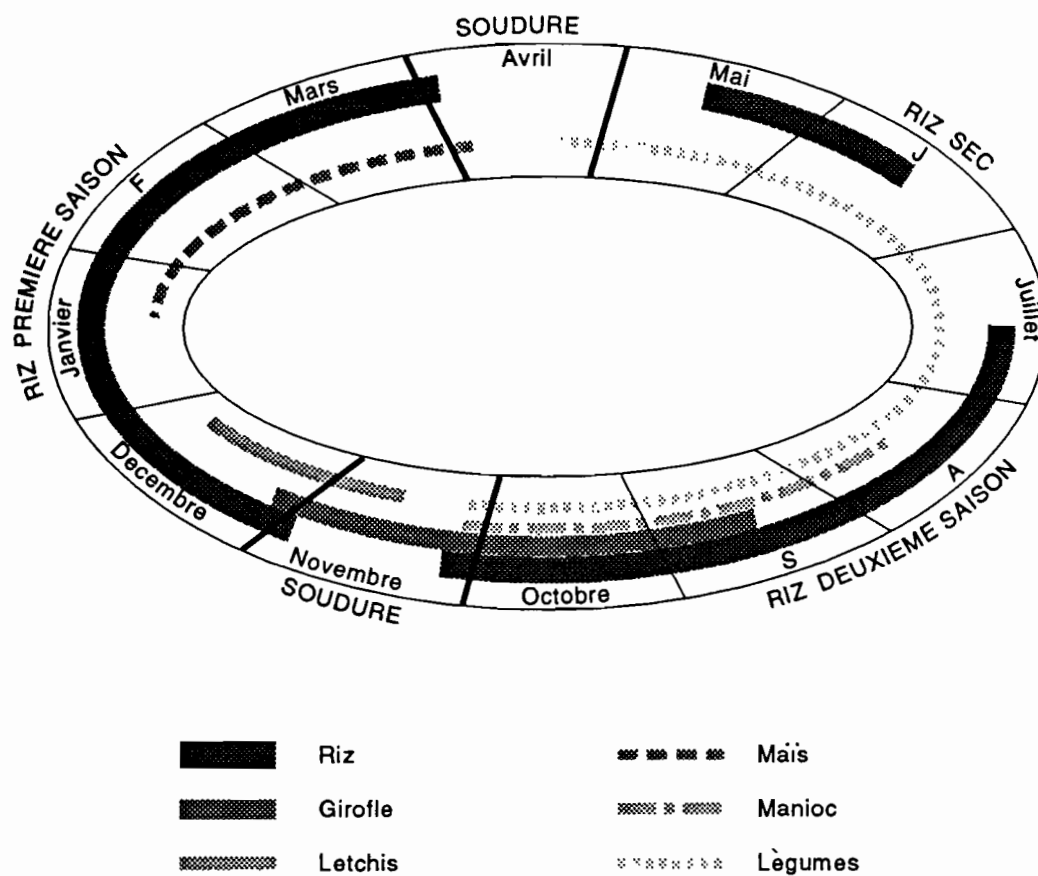


Fig. 12.4 : Le cycle des cultures.

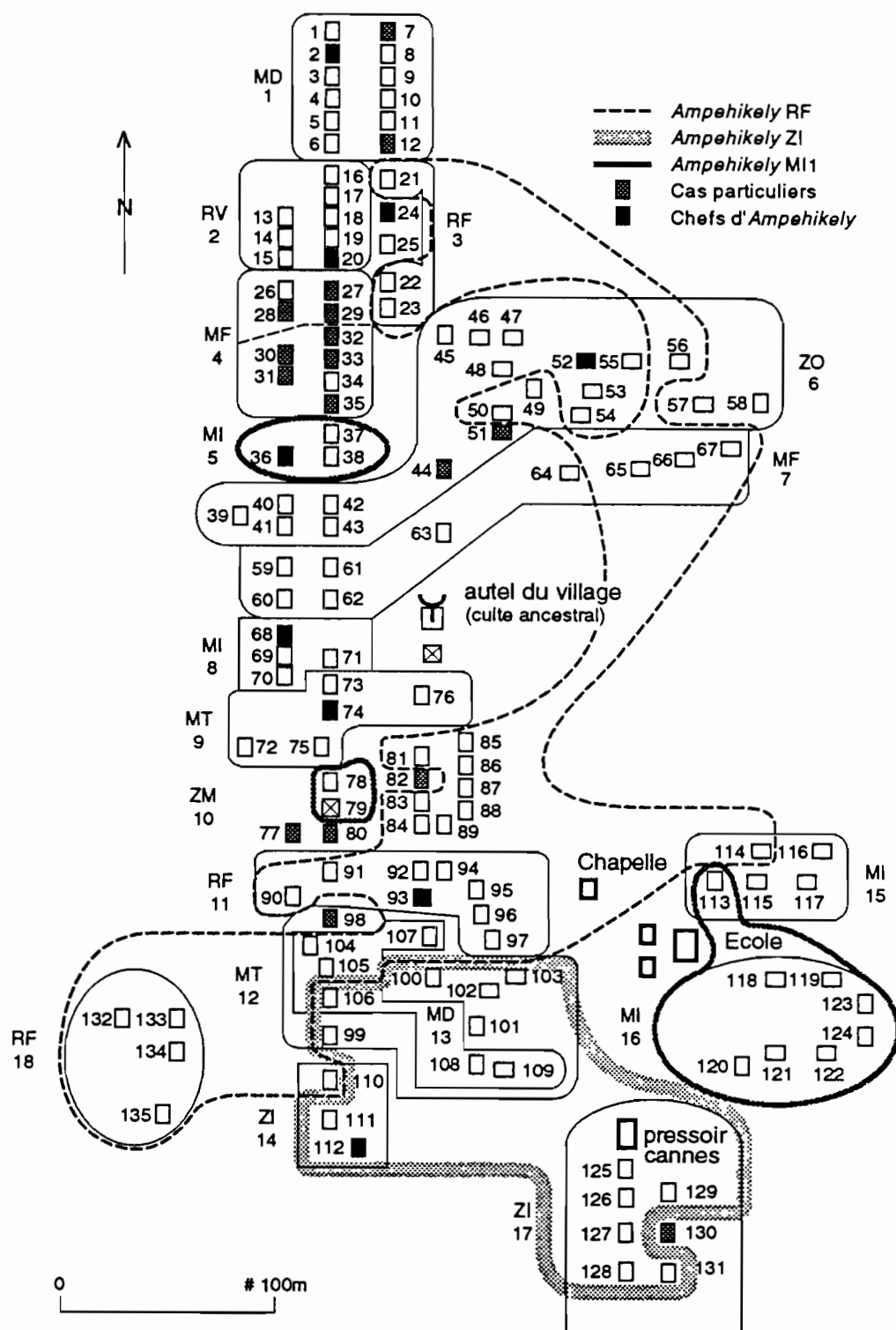


Fig. 12.5 : La composition des *ampehikely* d'Amboditononana.

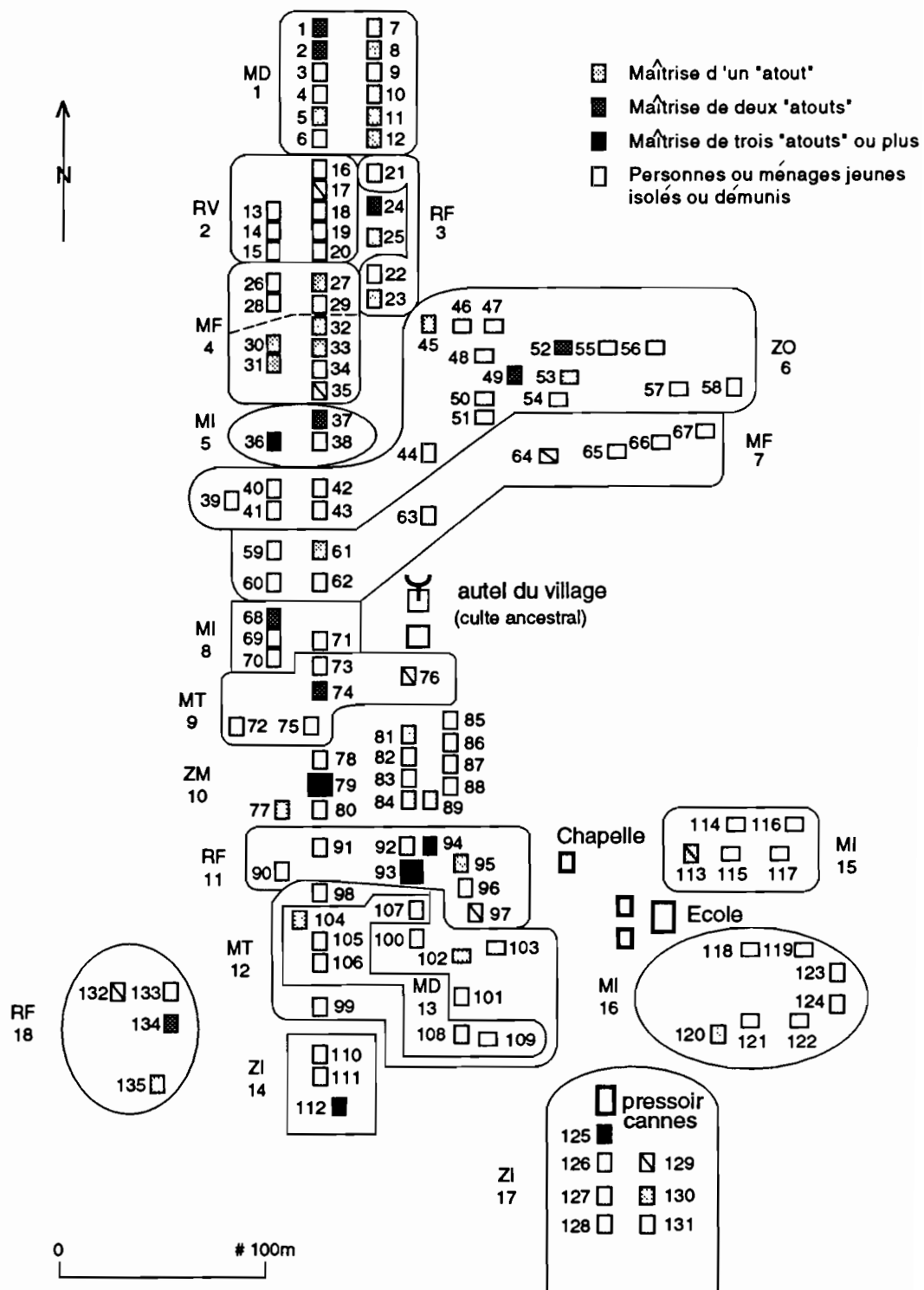


Fig. 12.6 : La capitalisation des "atouts"

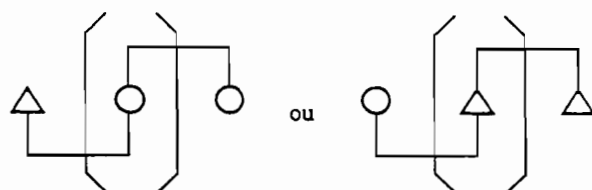


Fig I.1

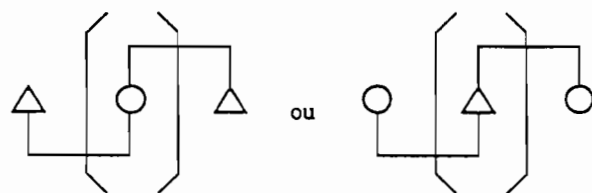


Fig I.2

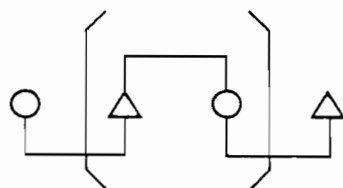


Fig I.3

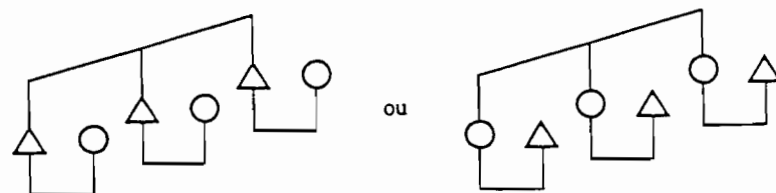


Fig I.4

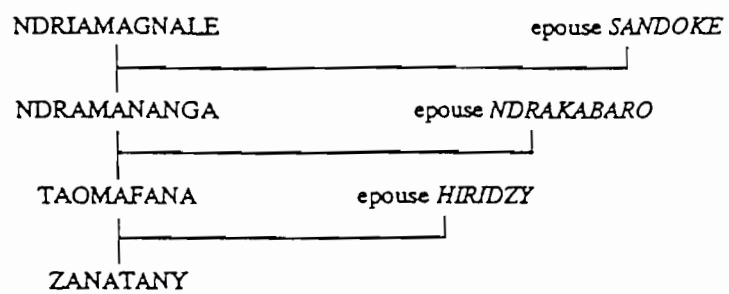


Figure II.1: Les adoptions et mariages de *mpanjaka* dans de bonnes ancestralites roturieres

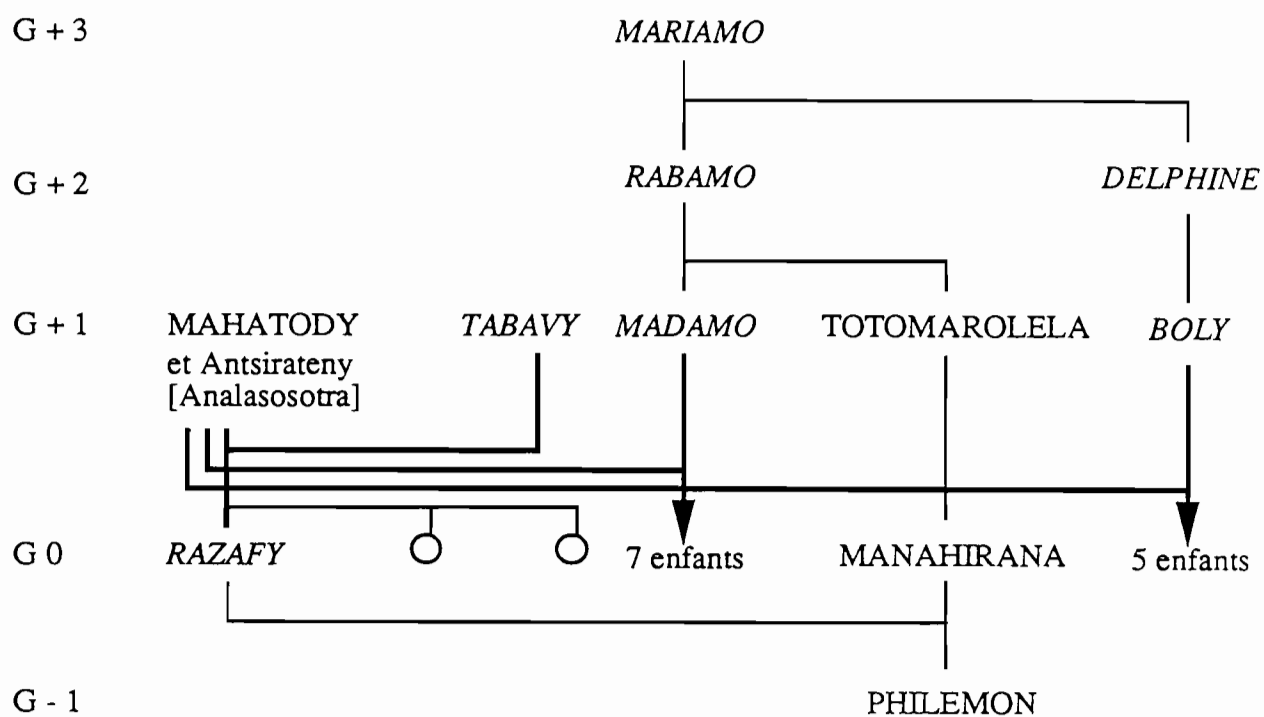


Figure 4.3: Les choix de Manahirana et de Philémon

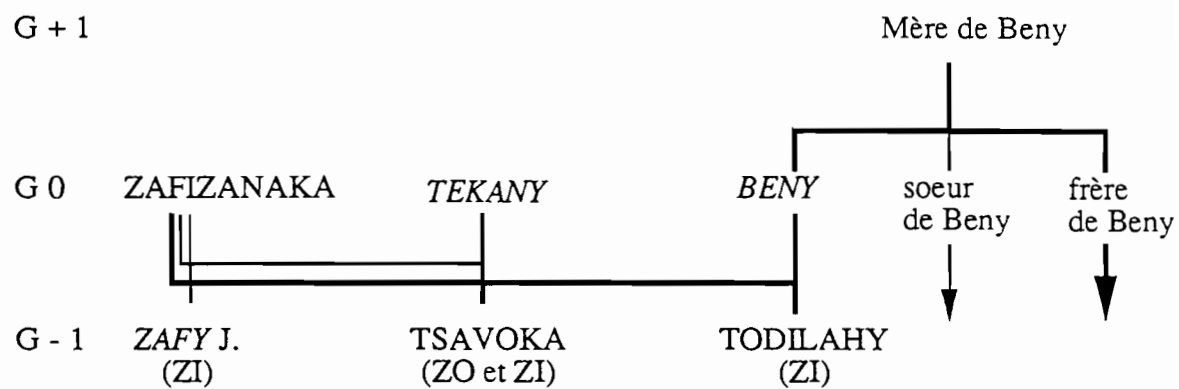


Figure 4.4: La création d'un nouveau tombeau

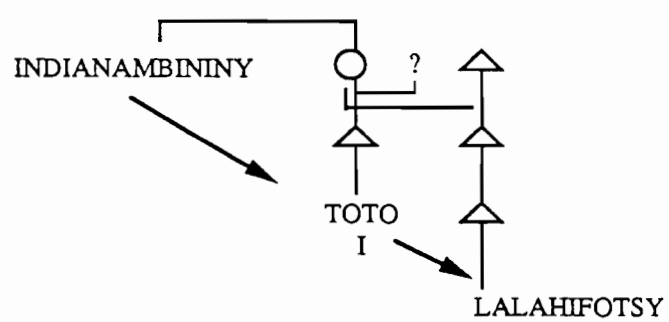


Figure 4.5: La transmission des fonctions de prêtre ancestral Marinkely

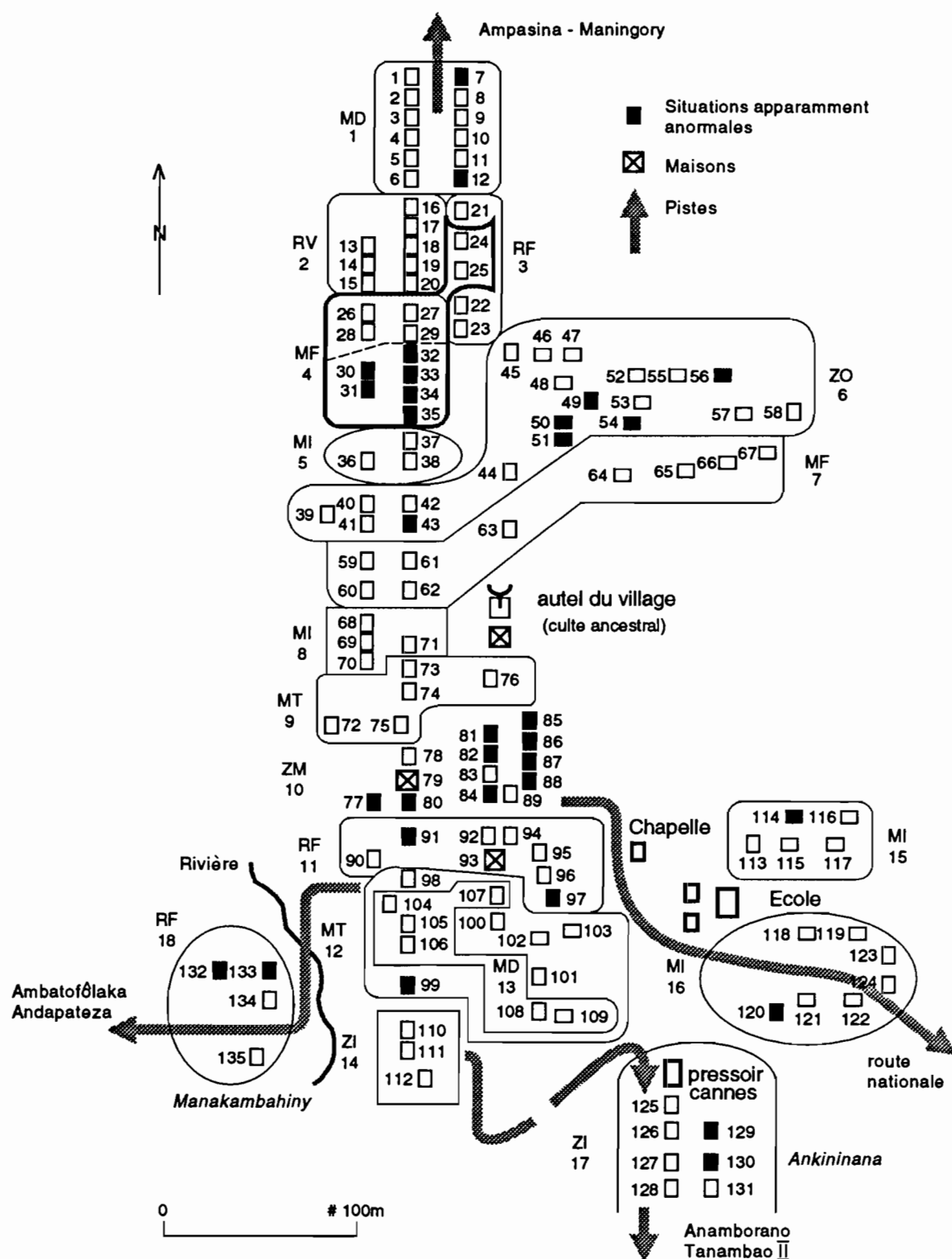


Fig. 5.1 : La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels *tokotany*.

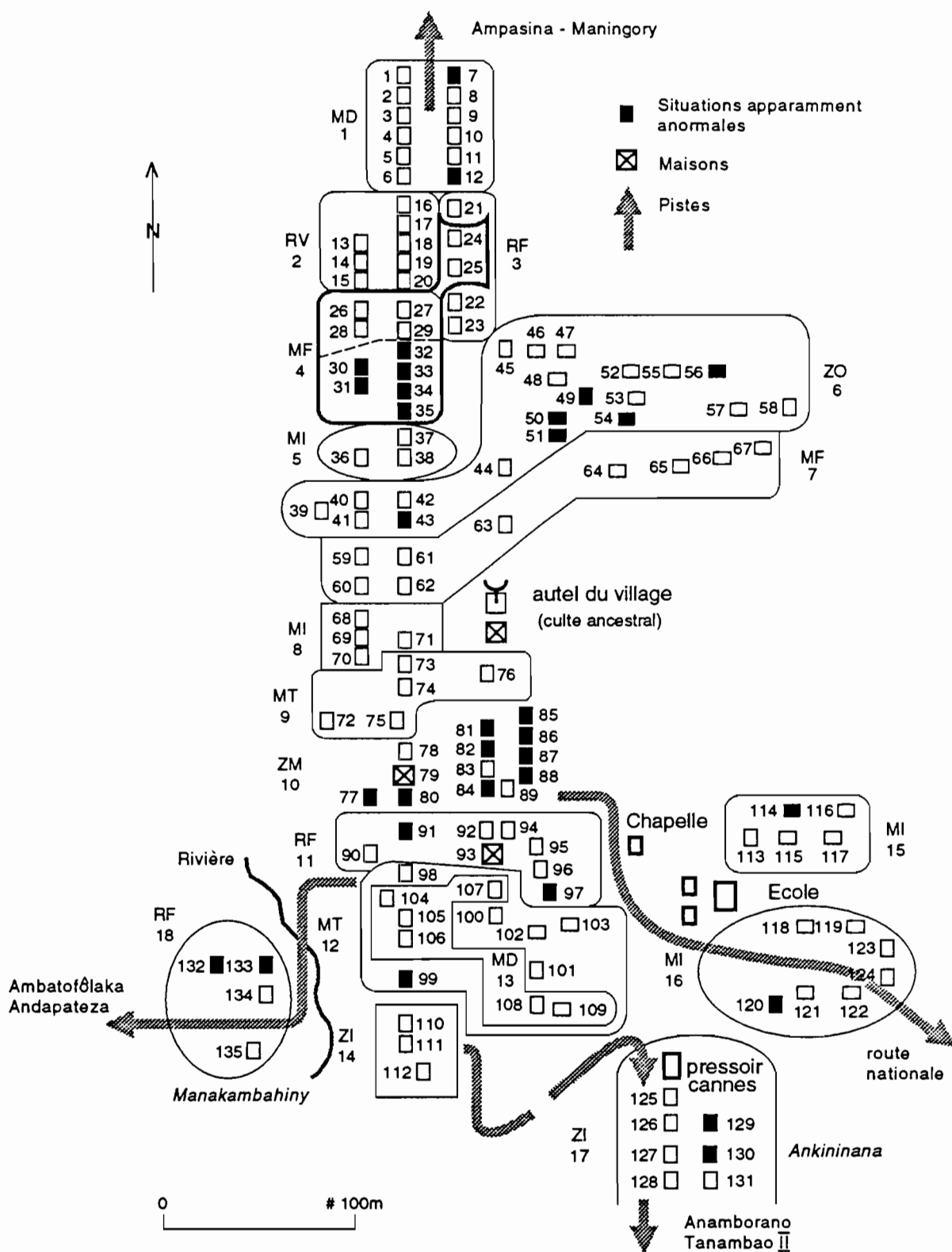


Fig. 5.1 : La localisation des *fehitry* sur les espaces résidentiels *tokotany*.

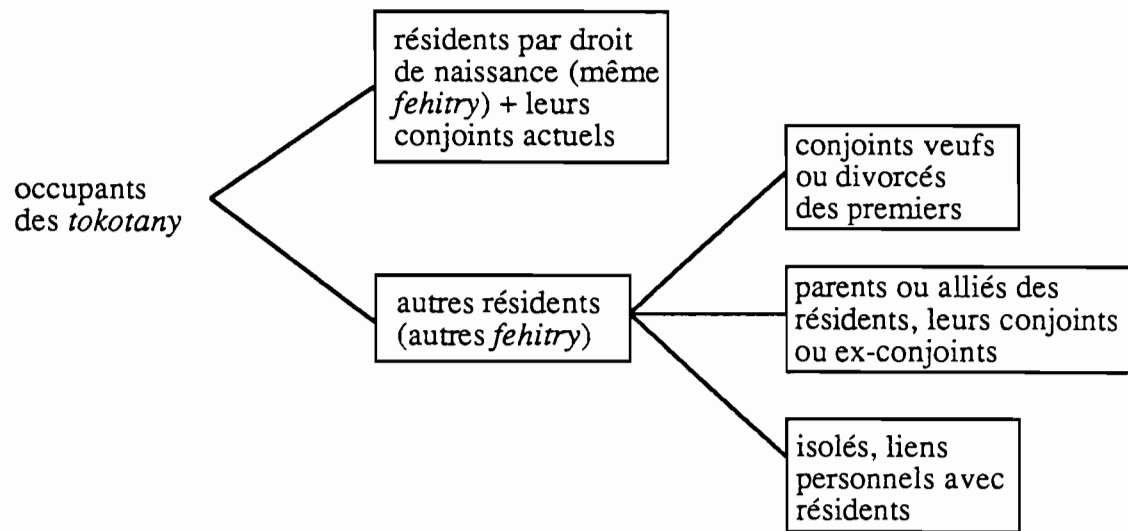


Figure 5.2: Les catégories de résidents

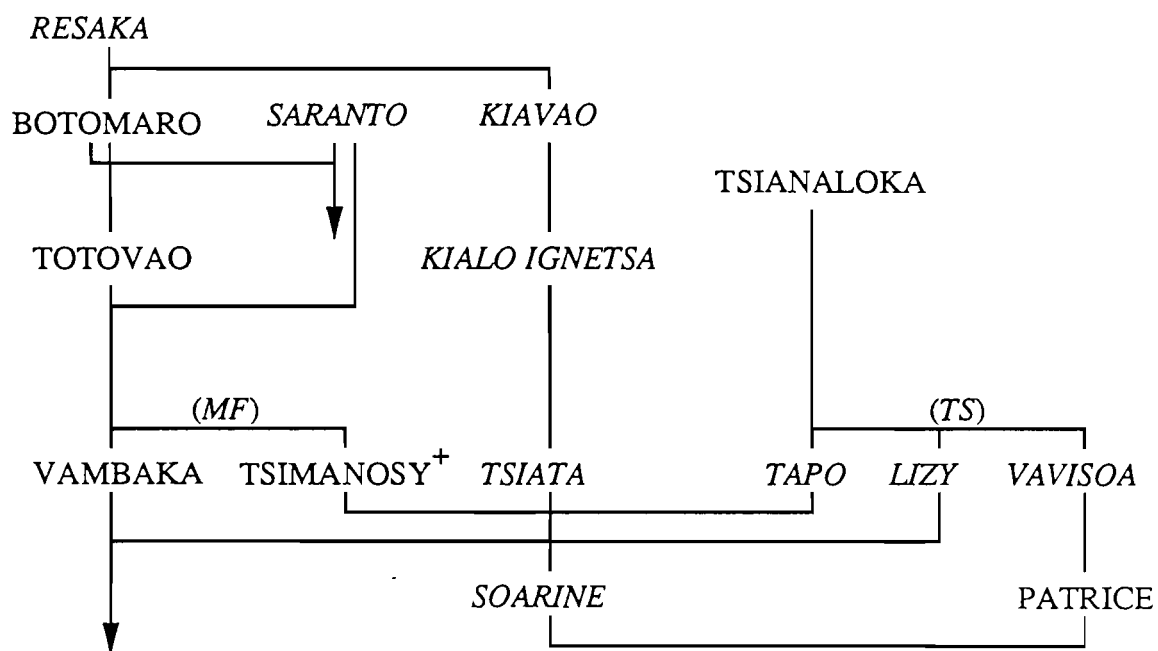


Figure 5.3: Les unions des Marofotsy/descendants de Tsianaloka

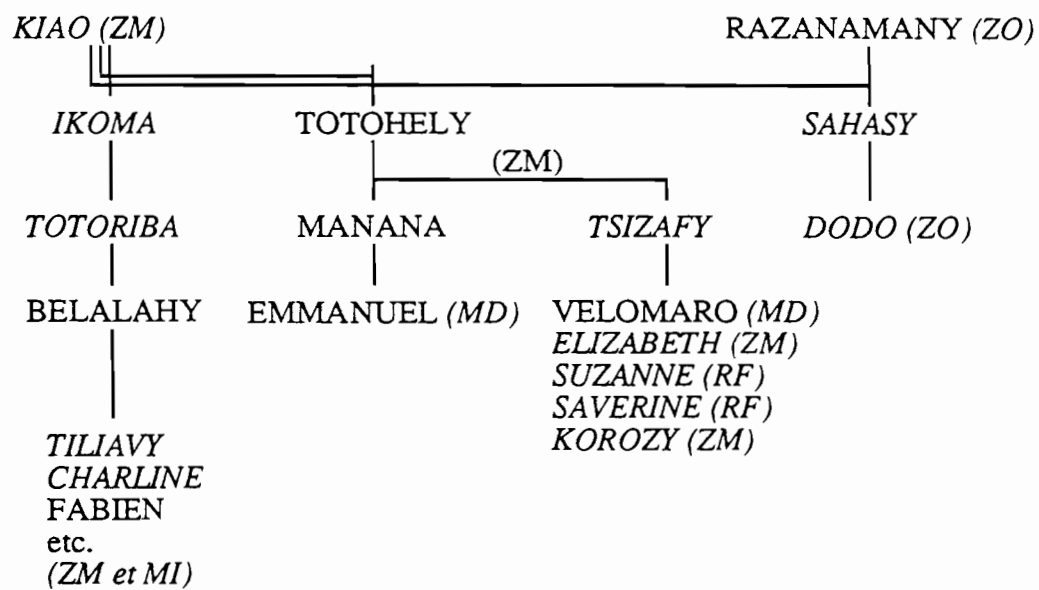


Figure 5.4: La situation Zafimihoatra: résidence et groupe de co-héritiers

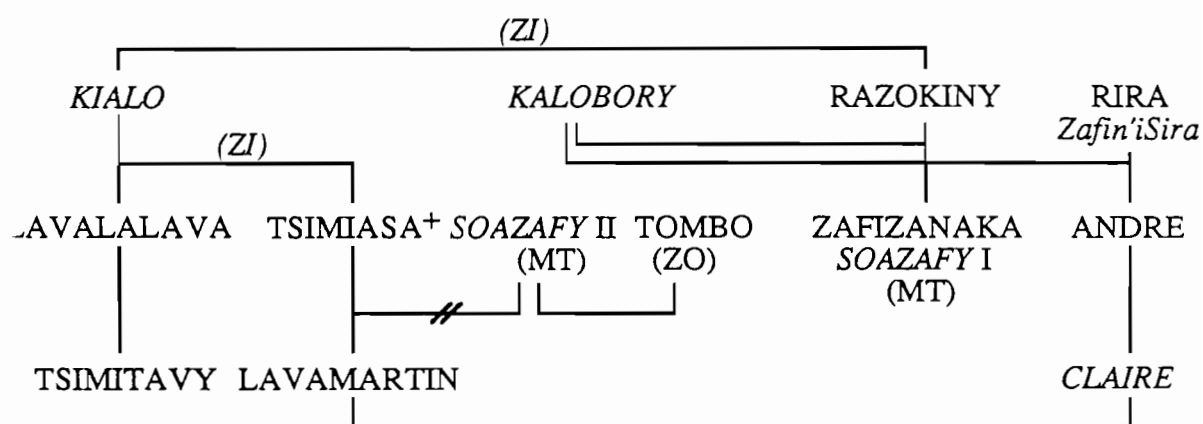


Figure 5.5: La situation du hameau de Zafizanaka

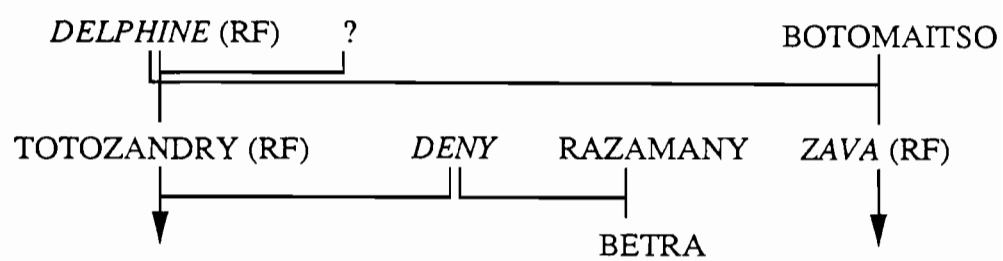


Figure 5.6: La situation du hameau de Zava

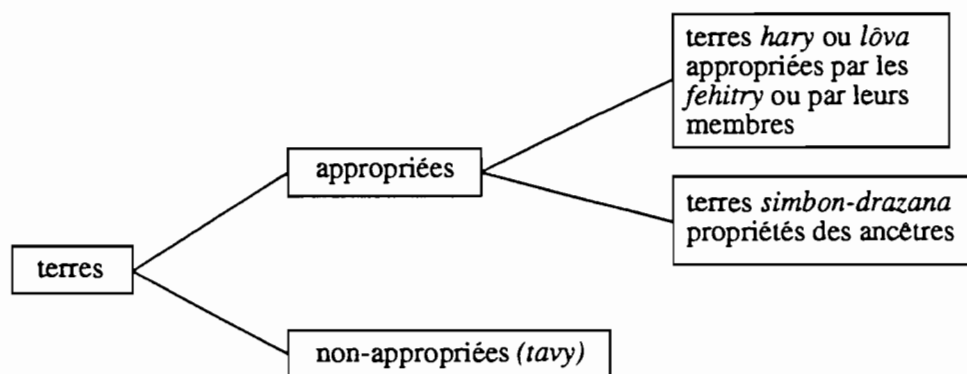


Figure 6.1: Les catégories locales des terres appropriées et non appropriées



Figure 6.2: La situation foncière des Rafandrohōzana et de leurs anciens dépendants et salariés

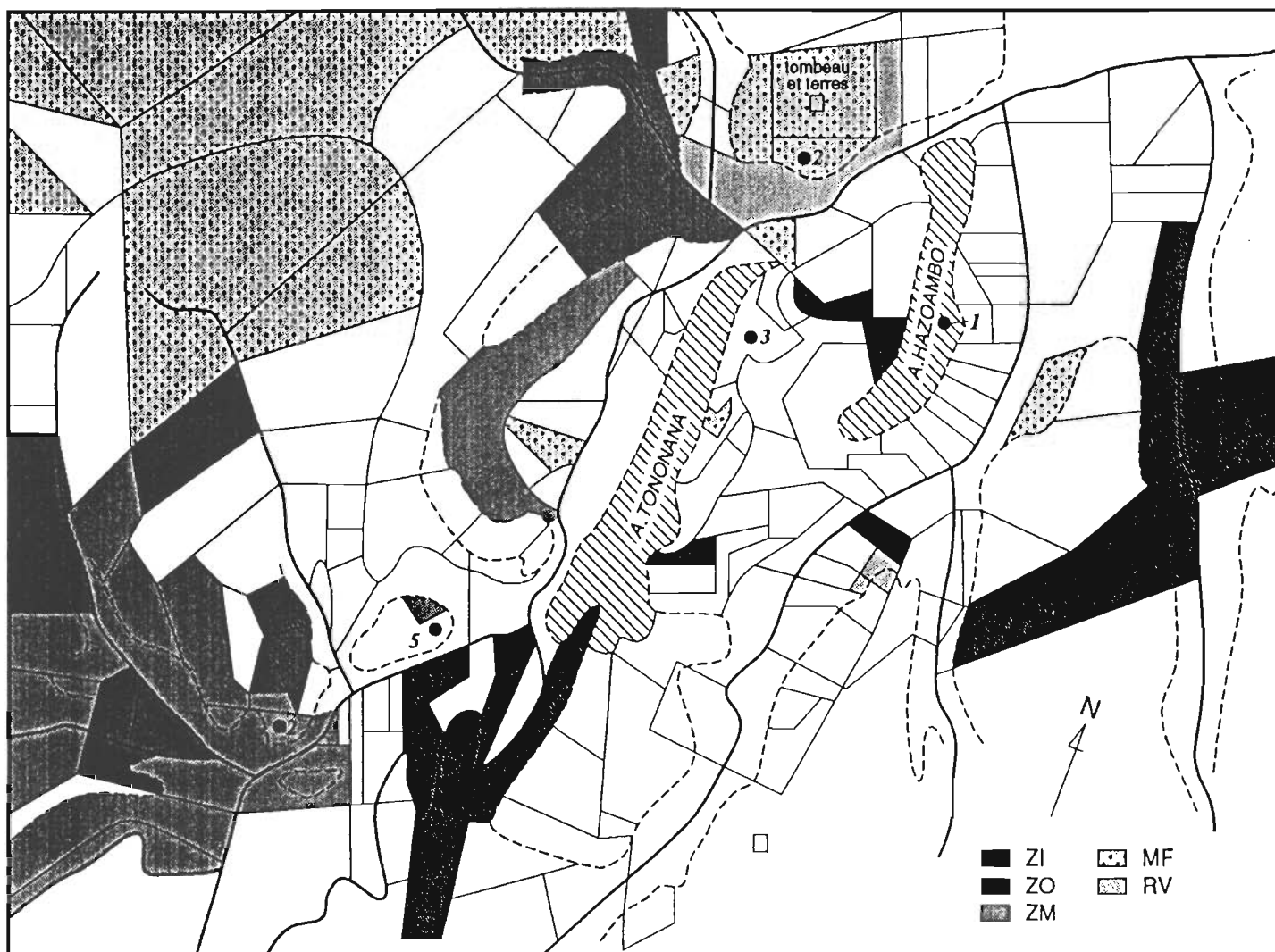


Figure 6.3: La situation foncière des autres *fehity* d'Amboditononana

Ottino Paul (1993)

Les champs de l'ancestralité : parenté, alliance et patrimoine à Madagascar

Paris : ORSTOM, 437 + 50 p. multigr.