

AOMBE 2

LE BŒUF ET LE RIZ
DANS LA VIE
ECONOMIQUE ET SOCIALE
SAKALAVA
DE LA VALLEE
DE LA MAHARIVO



ERA 1989

Emmanuel FAUROUX

EDITEUR SCIENTIFIQUE

M.R.S.T.D.

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

AOMBE 2

**LE BŒUF ET LE RIZ
DANS LA VIE
ECONOMIQUE ET SOCIALE
SAKALAVA
DE LA VALLEE
DE LA MAHARIVO**



ERA 1989

Emmanuel FAUROUX

EDITEUR SCIENTIFIQUE

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

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

Sous la direction de :

Emmanuel FAUROUX

Avec la collaboration de :

- **Leopold RAKOTOMALALA**

- **Françoise DELCROIX**
- **Eléonore NERINE**
- **Philibert RANDRIAMIDONA**
- **Alfred TELOLAHY**

SOMMAIRE.

Présentation générale.

La vallée de la Maharivo : géographie, histoire et peuplement.

1^{ère} partie.

LA SOCIÉTÉ SAKALAVA AU DÉBUT DES ANNÉES SOIXANTE-DIX.

Chap. 1. le boeuf dans l'organisation sociale des villages sakalava de la Maharivo.

- 1. La parenté et alliance dans la société traditionnelle de la Maharivo.
- 2. Le boeuf dans l'expression cérémonielle des rapports sociaux.
- 3. La situation concrète des rapports de parenté et d'alliance dans la vallée de la Maharivo au début des années soixante-dix.

Chap. 2. L'espace économique et les activités productives dans les villages sakalava de la Maharivo.

- 1. Les espaces pastoraux et les techniques sakalava de l'élevage bovin.
- 2. L'agriculture sakalava.
- 3. Les activités économiques de complément.

Chap. 3. Les groupes de migrants dans l'espace économique et social régional.

- 1. Les sociétés villageoises d'immigrants dans la Maharivo.
- 2. Les relations inter-groupes dans la vallée de la Maharivo.

* **Conclusion.** Les espaces économiques et sociaux de la vallée de la Maharivo au début des années soixante-dix.

2^e partie

LA SOCIÉTÉ SAKALAVA DE LA MAHARIVO À LA FIN DES ANNÉES QUATRE-VINGT.

Chap. 4. Les principaux facteurs de changement.

- 1. Les dégradations de l'éco-système.
- 2. Le repli de l'appareil d'Etat.
- 3. La montée de l'insécurité et l'aggravation des vols de boeufs.

Chap. 5. Les transformations des systèmes sakalava de production.

- 1. Le déclin et les adaptations techniques de l'élevage.
- 1. Le développement de la riziculture.
- 3. Les évolutions secondaires.

Chap. 6. Crise de l'élevage et transformation de l'organisation sociale dans la vallée de la Maharivo.

- 1. La crise de l'organisation cérémonielle et de l'institution lignagère.
- 2. L'évolution du problème des relations supra-lignagères.
- 3. Les dynamiques du pouvoir local dans la Maharivo à la fin des années quatre-vingt.

AVANT-PROPOS

Au cours des saisons sèches de 1970, de 1971, et de 1972, une étude d'anthropologie économique avait été réalisée, sous l'égide de l'ORSTOM, dans le Menabe central, au coeur de l'Ouest malgache, dans une région correspondant à peu près à ce qui était alors la sous-préfecture de Morondava.

Cette étude avait donné lieu à diverses publications (1) qui répondaient à des objectifs bien précis (2).

De nombreuses années plus tard, dans le cadre d'une Convention signée entre le MRSTD et l'ORSTOM (3), des sessions de "formation à la recherche par la recherche" ont été organisées au profit de jeunes chercheurs, malgaches pour la plupart. Ces sessions comportaient des séminaires méthodologiques et une application, en vraie grandeur, sur le terrain, des enseignements de ces séminaires.

La première session, en juillet 1985, eut lieu à Salary, village *vezo* situé à mi-chemin entre Toliara et Morombe (4). Il apparut qu'il serait particulièrement intéressant de choisir, pour terrain de la session de 1986, l'une des zones qui avaient été étudiées en 1970-1973.

D'abord en raison de l'intérêt méthodologique de cette expérience.

Les deux équipiers de 1970-1973 se trouvaient heureusement disponibles. On pouvait ainsi envisager de rentabiliser les excellents contacts établis par eux, autrefois, et, surtout, on se donnait d'emblée un remarquable matériel d'enquête, qui constituait une sorte de capital initial d'informations. Il suffisait d'actualiser, de prolonger, de développer, de critiquer... pour obtenir rapidement des résultats particulièrement intéressants. Par ailleurs, le nouveau contexte de l'étude permettait d'envisager une nouvelle approche, plus diversifiée, sur une base réellement "pluridisciplinaire".

Il s'agissait donc, à tout le moins, d'un très intéressant exercice de méthodologie appliquée.

Mais l'expérience était prometteuse, aussi, sur les plans théorique et pratique.

On pouvait espérer établir, à partir de plusieurs points de repère précis, une sorte de photographie instantanée du changement.

(1) Voir notamment E. Fauroux (1975), (1980).

(2) On cherchait, en particulier, à répondre à la question : pourquoi les Sakalava de la région de Morondava tendent-ils à rester résolument à l'écart de toutes les "opérations" modernisantes.

(3) MRSTD = Ministère de la Recherche Scientifique et Technique pour le Développement (Madagascar), ORSTOM = Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération. La Convention, signée en 1984, portait sur l'étude anthropologique des conditions du développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar.

(4) Voir E. Fauroux (éd.) (1987).

On se donnait les moyens de suivre avec une réelle précision l'évolution de l'organisation sociale, puisqu'il devait être aisément possible de prolonger les généalogies établies en 1970-73. Il devait être aisé, aussi, d'apprécier l'évolution des différenciations économiques qui s'esquissaient alors, de suivre les transformations techniques alors amorcées, etc...

Il fut donc décidé de revenir, quatorze ans après, en 1986, dans la vallée de la Maharivo, qui était l'un des deux principaux sous-ensembles (5) étudiés à l'époque. L'expérience put être renouvelée au cours de la saison sèche 1987.

La vallée de la Maharivo offre un contraste saisissant avec la vallée du fleuve Morondava, pourtant peu éloignée (une trentaine de kilomètres à l'embouchure, une soixantaine dans le point de l'étude situé le plus en amont) (6).

Le long de la Morondava, le peuplement Sakalava initial a été entièrement remanié, et les immigrants, les *mpiavy*, surtout d'origine Betsileo ou Korao, occupent la plupart des bonnes terres. La forêt a disparu et on ne trouve pratiquement plus de trace de l'ancien système de production dominant qui reposait principalement sur l'élevage extensif du boeuf et sur une agriculture sommaire utilisant les brûlis forestiers, *hatsake*, pour obtenir du maïs et, secondairement, des patates douces, du manioc... La riziculture domine désormais, dans le delta et autour d'Ankilivalo, plus loin, vers l'amont du fleuve. Mais, surtout, les "opérations" et les "projets" de développement se sont multipliés aux alentours de Morondava, avec, d'ailleurs, un bilan d'ensemble absolument désastreux : on a pu dire de la région qu'elle constituait le plus grand "cimetière de projets" de tout le pays.

A l'inverse, la vallée de la Maharivo paraît étrangement préservée. La forêt y demeure proche, partout, malgré les dégâts causés les *hatsake*. De beaux troupeaux sont toujours visibles dans les pâturages, en dépit des graves difficultés que l'élevage rencontre actuellement.

Les Sakalava demeurent très majoritaires et sont, sans contestation, les véritables originaires, *tompon-tany*, même si l'emprise spatiale des immigrants tend régulièrement à s'accroître. Aucune intervention extérieure importante n'est venue perturber l'ordre naturel des choses, à l'exception d'une plantation *vazaha* (7) qui, pendant quelques années, produisit du coton, à Bevantaza.

Mais surtout, la vallée de la Maharivo offre des conditions qui font songer à une véritable expérimentation de laboratoire offerte au chercheur en sciences sociales : l'isolement est réel partout mais s'accroît régulièrement au fur et à mesure que l'on se déplace vers l'amont. A Lavaravy, les villageois n'avaient pas vu de véhicule à moteur depuis cinq ans, lorsque nous y sommes arrivés en 1986.

(5) L'autre étant constitué par la vallée de la Morondava, étudiée par la même équipe (un peu élargie cependant) au cours de la saison sèche 1988. E. Fauroux (dir.) - Le boeuf et le riz dans la vallée de la Morondava. ORSTOM/MRSTD, Montpellier/Tuléar, Juin 1989.

(6) La vallée de la Morondava a été étudiée au cours des saisons sèches de 1988 et de 1989.

(7) Terme générique servant, pour les malgaches, à désigner les "blancs" et les européens.

Les descriptions anciennes de la région (8) font souvent état d'une très mauvaise réputation des habitants de la moyenne vallée, depuis toujours voleurs de boeufs, razzieurs redoutés et résolus, protégés, aujourd'hui encore, par une forêt épaisse qu'aucun véritable chemin n'a essayé de pénétrer.

A certains égards, le secteur de Betoboro, Tanandava et Lavaravy, par exemple, constitue un véritable sanctuaire de la société sakalava traditionnelle.

Cette impression est encore renforcée par l'existence, à Betoboro, d'une principauté qui est l'une des très rares reliques encore vivantes de l'institution monarchique sakalava.

Vers l'aval, par contre, on trouve une société toujours très préservée, certes, mais qui n'est pas dépourvue de contacts avec le monde extérieur. l'éloignement ne rend plus Morondava inaccessible, des camions d'entreprises de collectage passent de temps en temps, la concession de Bevantaza a permis l'introduction, éphémère, de moyens de productions modernes, les immigrants ne sont pas rares...

Il fut donc décidé de "revisiter" la Maharivo, en procédant, comme en 1970-73, à un repérage d'ensemble de la zone, puis en privilégiant les villages qui, à l'époque, avaient déjà fait l'objet d'investigations détaillées.

L'intérêt des informations recueillies en Juillet-Août 1986 conduisit l'équipe à revenir dans la même région en 1987, afin d'analyser, plus en profondeur, les transformations intervenues, que la mission de 1986 avait permis de décrire, mais pas toujours de comprendre.

Dans les deux cas, l'équipe de recherche fut à peu près identique. Elle était composée de Françoise Delcroix, ethno-historienne (étudiante à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Emmanuel Fauroux, anthropologue de l'ORSTOM, animateur du groupe, Eléonore Nérine, spécialiste des traditions orales, enseignante au Centre Universitaire Régional de Toliara (devenu à la fin de 1988 l'Université de Toliara), Léopold Rakotomalala, alors directeur du département de géographie (C.U.R. de Toliara), Philibert Randriamidona, assistant de recherche au M.R.S.T.D. et étudiant de l'E.H.E.S.S., et Alfred Telolahy, étudiant en maîtrise de géographie (C.U.R. de Toliara).

E. Fauroux et Ph. Randriamidona composaient l'équipe ORSTOM qui, en 1970-1973, avait déjà travaillé dans la zone.

Par ailleurs, Romuald Andrianarison et Franklin Andrianarivo (maîtrise de lettres malgaches, Toliara), Dany Mamodaly (étudiant en administration économique et sociale, Montpellier), Lemy Vinonjy (étudiant en premier cycle de géographie, Toliara) ont participé quelques jours aux travaux de terrain en 1986, ainsi que, en 1987, Sylvie Tourette (Doctorat d'Economie Rurale, Montpellier) et Gian Cabalzar (anthropologue, coopération suisse).

Les aspects méthodologiques, très riches, de ces deux expériences ont fait l'objet d'une publication (9).

(8) Douliot (1895a, 1895b), Grandidier (textes divers concernant les voyages accomplis depuis 1865), Samat (1852, et documents d'archives divers, cf bibliogr.), Voeltzkov (1896).

(9) E. Fauroux (1987b).

La rédaction, partiellement collective, a été effectuée en suivant des règles très simples, qui ont, au moins, l'avantage de l'efficacité.

Les matériaux de terrain ont été élaborés selon trois formes principales :

- des *fiches d'observation*, le plus souvent collectives, rédigées à chaud, chaque soir, à partir des observations effectuées dans la journée par tous les équipiers, un secrétaire prenant des notes ou enregistrant au magnétophone des interventions qui se complétaient et se corrigeaient mutuellement ; lorsque l'observation émanait seulement d'un équipier (cas peu fréquent), la *fiche* était dite "*individuelle*" et signée ;

- des "*notes*", correspondant à des fiches d'observation très complètes, et pour lesquelles les rédacteurs ont fait un effort particulier de formalisation ;

- des *textes d'interviews*, ou d'enregistrement divers (chansons, invocations, contes, récits) qui ont été transcrits et traduits du sakalava au français, le plus souvent par l'un des équipiers ;

La rédaction de ce travail a été effectuée à partir de ces divers matériaux de terrain. Elle s'est effectuée en trois temps :

1) Les six participants se sont divisés le travail pour effectuer la synthèse des fiches de terrain sur la base d'un plan d'ensemble décidé collectivement.

2) Deux auteurs se sont principalement partagés la rédaction du texte "semi-définitif" afin de donner à celui-ci une certaine unité de présentation. Mais tous les équipiers ont participé activement à cette tâche, d'abord en conseillant les rédacteurs principaux au fur et à mesure de l'apparition de difficultés, ensuite en relisant l'ensemble du travail et en y effectuant un nombre important de corrections et de compléments. L'utilisation d'un ordinateur à traitement de texte a rendu aisée une tâche qui aurait pu, dans d'autres conditions, s'avérer extrêmement fastidieuse. Un premier texte "semi-définitif" a ainsi été réalisé et "pré-publié" en Décembre 1987.

3) Ce premier texte a été assez largement diffusé auprès de spécialistes de Madagascar qui ont effectué un certain nombre de remarques, parfois très intéressantes. Pour cet apport précieux, nous remercions plus particulièrement Louis Molet, Bernard Schlemmer, Michèle Fieloux, Jacques Lombard et l'équipe GIRSOM de Montpellier. Toutes les remarques utilisables ont été intégrées dans le texte. Pour des raisons techniques, le texte définitif n'a pu être établi qu'en 1989. C'est lui que nous vous présentons ici.

*

La présentation de cet ouvrage dont les matériaux ont été collectés à quinze ans d'intervalle, dans des conditions très différentes, a posé quelques délicats problèmes. Nous avons choisi la solution la plus simple, pour ne pas dire la plus simpliste, qui consiste à distinguer et à décrire successivement les deux périodes au cours desquelles les observations ont été effectuées. Cette démarche se prêtait mieux à une rédaction collective, en permettant de mieux conserver des sous-ensembles homogènes correspondant d'aussi près que possible aux fiches de terrain.

Dans cette perspective, au cours des saisons sèches de 1988 et de 1989, nous avons pu étudier, quinze ans après, la vallée de la Morondava (villages suburbains de Morondava, Bezezika, Saronanala, Marovoay, Tandrokosy). En Octobre 1989, l'extrême-sud du Menabe sakalava, entre Manja et le fleuve Mangoky, sera abordé sur les mêmes bases méthodologiques. Si les circonstances le permettent, la vallée de la Tsiribihina devrait faire l'objet de deux missions de longue durée, au cours des saisons sèches 1990 et 1991. Le programme devrait s'achever par une ou plusieurs reconnaissances, puis par une étude plus approfondie, de cette région mal connue située au nord de la Tsiribihina, au pied du plateau du Bemaraha, où vivraient encore, si l'on en croit la rumeur, de très grands troupeaux de boeufs appartenant à des Sakalava.

La juxtaposition de ces études par zone, qui, toutes, donneront lieu à des publications analogues à celle-ci (10), devrait permettre de dresser un panorama complet de l'ensemble des transformations économiques et sociales qu'affrontent les Sakalava dans l'ensemble de la région.

En effet, l'évolution historique des Sakalava du Menabe a été marquée par une constante différenciation, par l'éclatement dans des directions diverses de groupes peu interdépendants qui, au cours de l'histoire, ont dû affronter des conditions sociales, politiques et écologiques fortement contrastées. Ainsi, les spécificités et les particularismes des groupes locaux se sont fortement développés. Pourtant, de très importants éléments communs subsistent entre tous les éléments isolés de l'univers sakalava, manifestant une très réelle unité culturelle, qui demeure fortement enracinée autour de l'image symbolique du boeuf.

Les crises récentes et le temporaire affaiblissement de l'Etat central ont encore aggravé cette évolution vers l'autonomie et la diversification des unités locales sakalava. Le Menabe, à la fin des années quatre-vingt, ressemblait plus à un archipel composé d'îles à peu près indépendantes les unes par rapport aux autres, qu'à une région moderne, structurée et polarisée. Seule une recherche rendant compte de la situation dans chacune des "îles" peut sans doute donner des bases suffisamment solides à la réflexion synthétique que nous avons entreprise.

(10) Trois ouvrages s'ajoutant à celui-ci sont programmés, sous la direction de E. Fauroux, dans le cadre des publications MRSTD/ORSTOM. Le premier concerne les Sakalava de la vallée de la Morondava (pré-publication prévue à la fin de 1989), le second le sud-Menabe (fin 1990) et le troisième la vallée de la Tsiribihina (fin 1991). Il est encore trop tôt pour savoir si les travaux programmés dans la région du Bemaraha, à l'extrême nord du Menabe pourront donner lieu à la publication d'un ouvrage indépendant.

PPRESENTATION GENERALE

**LA VALLEE DE LA MAHARIVO :
GEOGRAPHIE, HISTOIRE,
PEUPLEMENT ET SOCIETE (11)**

(11) Dans cette présentation générale, le (I) a été plus particulièrement rédigé par Léopold Rakotomalala, le (II) et le (III) par Emmanuel Fauroux.

I

LA VALLEE DE LA MAHARIVO PRESENTATION GEOGRAPHIQUE

La vallée de la Maharivo (Cf carte de situation fig. 1, p. suivante) ne représente en aucun cas une entité géographique originale. Elle fait partie du Menabe, un des sous-ensembles sédimentaires de l'Ouest de Madagascar, caractérisé par un climat tropical sec avec des températures tournant autour de 24 à 26 °C et une pluviosité moyenne annuelle de l'ordre de huit cents millimètres.

C'est donc un domaine où règne toute l'année une chaleur presque constante.

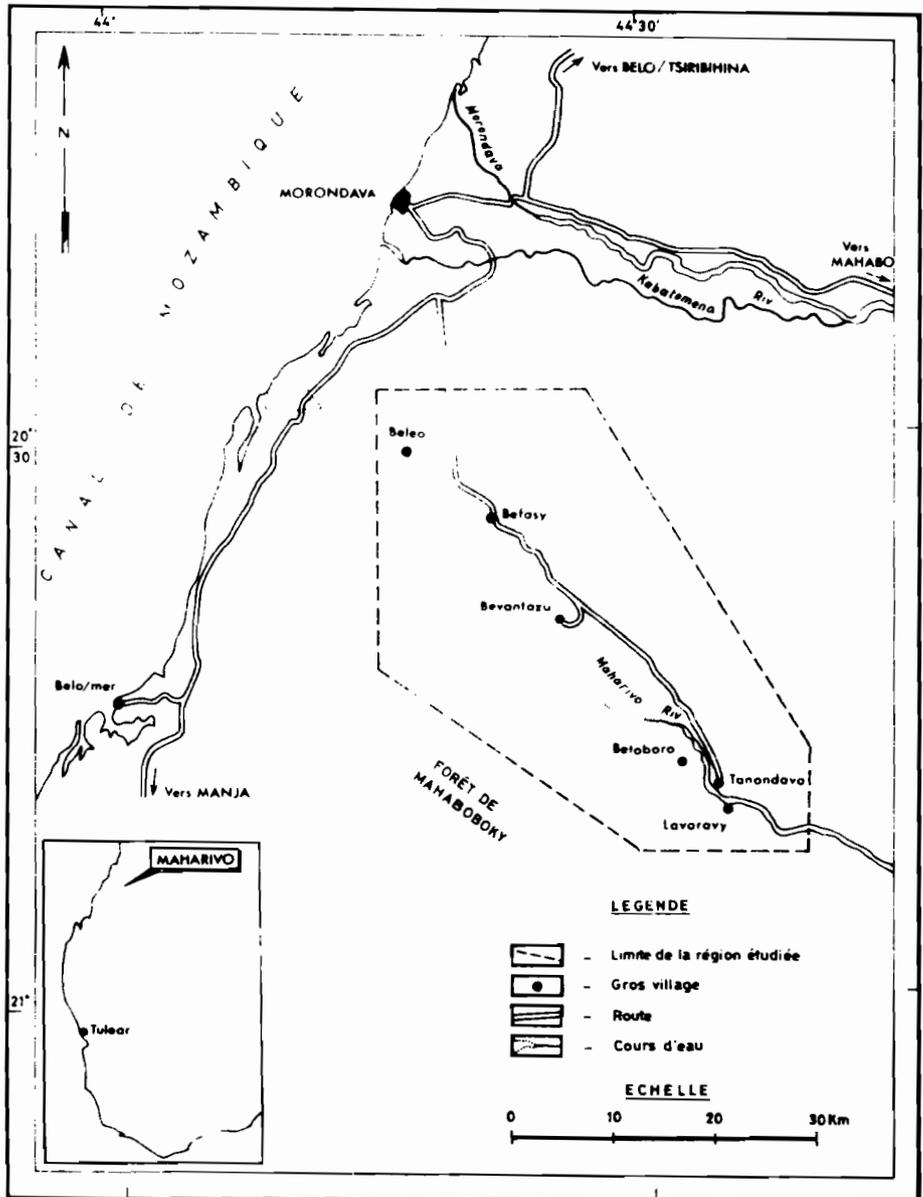
Cependant, des variations apparaissent au niveau des éléments pluvio-thermiques qui permettent aux populations locales de distinguer trois saisons :

- *asara*, saison chaude et pluvieuse (de fin novembre à début avril),
- *asotry*, saison fraîche et sèche (de début avril à fin août),
- *afaosa* ou *faosa*, saison chaude et sèche (de fin août à fin novembre).

Mais à l'intérieur de ce cadre général se dégagent en réalité deux périodes contrastées du point de vue pluviométrique. Une première période allant de décembre à mars, durant laquelle tombe quatre-vingt-dix pour cent du total annuel, et une deuxième période, d'avril à novembre, avec des précipitations relativement rares. Un fait qui, dès l'abord mérite d'être souligné : d'une part, il est possible pour les paysans de pratiquer des cultures sous pluie au moins quatre mois de l'année ; d'autre part, le recours à l'irrigation est inévitable durant la période déficitaire.

En ce qui concerne les sols, leur répartition est surtout fonction de la topographie. Les sables roux recouvrent les parties élevées; c'est-à-dire les

FIGURE 1 LA VALLEE DE LA MAHARIVO
(SITUATION GENERALE)



(d'après L. RAKOTOMALALA)

interfluves. Les dépôts alluvionnaires, à grandes variations texturales, occupent les moyennes et basses terrasses. Le lit mineur du fleuve, enfin, est le domaine par excellence du sable.

Au niveau de la végétation, la remarque émise par J. N. Salomon (12) pour l'ensemble du Menabe reste valable :

"C'était une région très boisée, mais la forêt qui originellement recouvrait tout a payé un lourd tribut à l'homme. Le pays se présente comme un immense patchwork où se mêlent, sans ordre apparent, des lambeaux de forêt climacique (forêts, savanes) représentant tous les stades de l'évolution récente, tant régressive que progressive".

L'importance actuelle de la déforestation, surtout sur la rive droite de la Maharivo, est évidente. Le phénomène constitue un danger pour l'équilibre écologique régional car avec lui apparaît tout un ensemble de cataclysmes naturels : érosion, inondations, sécheresses saisonnières...

Mais c'est sur le réseau hydrologique proprement dit, véritable "cordon ombilical" pour l'économie régionale, avec ses particularités, que nous allons nous étendre pour terminer sur cet aperçu géographique.

A notre connaissance, aucune mesure hydrologique n'a été effectuée sur ce cours d'eau.

La Maharivo est sous la dépendance étroite de la longue saison sèche qui caractérise le climat régional. Cette situation met alors en opposition les périodes de hautes et de basses eaux.

Les crues dans la vallée sont violentes et courtes. Il suffit d'entendre le rugissement des eaux et d'assister au front de vague qui dévale le lit sec pour s'en rendre compte. Ce phénomène, connu sous l'appellation sakalava de *trano robabe* (littéralement case écroulée), constitue un danger pour les populations surprises au moment de son apparition, mais aussi pour les animaux domestiques et, en particulier, pour les troupeaux de zébus, qui redescendent dans la vallée en saison sèche. On y dénombre des pertes pouvant atteindre plusieurs têtes à la fin de chaque période de pluies.

Mais les dégâts ne s'arrêtent pas là. De la fin novembre au début du mois d'avril, ensablement et destruction des casiers rizicoles ainsi que des canaux d'irrigation font partie du paysage de la vallée. A chaque nouvelle période de culture, on assiste à une réduction sensible des périmètres cultivés ou, tout simplement, à un déplacement des populations vers les zones épargnées.

La période de basses eaux ou d'étiage absolu, par contre, est assez longue et s'étend généralement sur huit mois. A ce moment, l'écoulement superficiel de la Maharivo est très réduit et diminue régulièrement au fur et à mesure de la progression vers l'aval, ce qui constitue une autre particularité de ce réseau. Cette décroissance s'explique, d'abord par la fréquence des sols à "tendance texturale sableuse" qui recouvrent l'ensemble du lit. Par ailleurs, les eaux sont utilisées au profit des îlots rizicoles assez nombreux le long du fleuve.

(12) J.N. Salomon, 1987, p. 501.

Ainsi, l'irrigation directe à partir du cours de la Maharivo se révèle très délicate pour les villages situés dans la partie aval du fleuve. Ce qui pousse la population à utiliser les eaux des étangs et des mares (*lio*) dans les zones de décantation.

Enfin l'existence d'une évaporation assez intense contribue à expliquer le phénomène de défaillance hydrique.

II

LE PEUPEMENT.

* L'expansion sakalava

A une époque, que l'on situe généralement dans la première moitié du XVII^e siècle, un groupe d'éleveurs, alors fixé à proximité du fleuve Mangoky, avait acquis une certaine prospérité et se trouvait attiré par les immenses espaces pastoraux qui s'étendaient, presque à l'infini, en direction du Nord.

Grâce à d'importants succès politiques et militaires, dont les traditions ont conservé le souvenir, le groupe avait su créer les conditions de sa propre expansion et, grâce à sa richesse et à sa puissance, il attirait en grand nombre de nouveaux alliés. Il parvint ainsi à réaliser une lente marche en avant à laquelle ne pouvaient s'opposer les autres unités socio-politiques locales qui vivaient alors sur la côte ouest, et dont les effectifs étaient, le plus souvent, très inférieurs.

C'est ainsi que la monarchie maroseraña put créer, diriger et contrôler à son profit l'expansion de son peuple, et qu'elle entreprit l'irrésistible conquête des immenses espaces de l'Ouest qui devait lui permettre de trouver de plus vastes et meilleurs pâturages pour ses troupeaux toujours plus nombreux.

Les Sakalava se sont constitués en groupe ethno-politique autonome au cours de cette longue et puissante expansion qui, pendant plus de deux siècles, et après bien des vicissitudes, leur a permis d'atteindre l'extrême-Nord du pays, en intégrant, sous l'autorité de leurs souverains et de leur idéologie politico-religieuse, l'ensemble des groupes autochtones rencontrés (13).

Dans leur progression vers le nord, des éléments "Sakalava" arrivèrent sur les berges de la Maharivo, sans doute vers le milieu du XVII^e siècle.

(13) Voir en annexe 1 de ce chapitre préliminaire une définition des termes "ethniques", Sakalava, Masikoro, Sakalava Masikoro, Sakalava Vezo; Vezo.

Comme c'était le cas chaque fois que se présentaient des conditions favorables, une partie du groupe choisit de s'y fixer : l'eau y était abondante, non seulement dans le fleuve (dont les eaux ne se perdent dans le sable, en saison sèche, qu'à partir de Beleo, à une quarantaine de kilomètres de la mer), mais aussi dans les bras morts du fleuve (*lio*), et dans les innombrables mares et flaques qui se forment pendant les pluies et qui sont très lentes à se résorber en saison sèche.

La progression sakalava vers le nord fut ainsi marquée par la formation de divers noyaux de peuplement, un peu plus nombreux, dans un certain nombre de sites caractérisés par la présence d'une eau abondante, au sein d'une région qui souffre depuis toujours d'une relative sécheresse. La Maharivo et, plus au nord, la Morondava et, surtout, la Tsiribihina, sont les principaux de ces axes transversaux humides qui ont retenu plus durablement les populations Sakalava dans leur lent exode vers le nord.

Si l'on croit les traditions locales, les premiers occupants de la région auraient été d'hypothétiques Vazimba, mais on sait qu'il s'agit, généralement, d'un terme générique désignant, sans autre précision, les populations qui ont précédé les Sakalava. De fait, nulle tradition ne vient préciser le contour de ces premiers *tompon-tany* (14) quelque peu mythiques, que l'on n'oublie pourtant jamais d'invoquer comme les premiers occupants des lieux.

On dispose, par contre, d'indications plus nettes sur les populations qui précéderent immédiatement les Sakalava. Il s'agissait de Tañandro, c'est-à-dire de proto-Betsileo, qui comme ces derniers, venaient de la partie sud des Hautes Terres.

* Les Tañandro

Ils étaient bons cultivateurs et pratiquaient déjà la riziculture irriguée. On se souvient aussi qu'ils plantaient des bananiers. Ils n'étaient pas véritablement des éleveurs, ou, du moins, cette activité n'avait pas pour eux l'importance qu'elle a pour les Sakalava. Mais tous les témoignages s'accordent sur ce point - ils possédaient des boeufs.

On trouve encore, à peu de distance des berges de la Maharivo, notamment en amont de Lavaravy, des tombeaux, à la facture archaïque (simple amoncellement de pierres plates constituant un rectangle grossier), dont on dit qu'ils abritent les corps de très anciens Tañandro.

Dans leur progression vers le nord, les conquérants maroseraña se sont heurtés à ces petits foyers de peuplement de la Maharivo.

Les Tañandro n'étaient pas des guerriers, mais ils étaient assez bien organisés sous la direction d'un clan de chefs, descendants d'un certain Andrianantara. Ils résistèrent avec l'énergie du désespoir jusqu'à leur défaite finale et, selon la tradition, ne durent celle-ci qu'à une trahison de leurs adversaires.

Leur destin semble alors avoir connu plusieurs voies différentes.

(14) Tompon-tany : littéralement les "maîtres de la terre", c'est-à-dire les originaires.

Beaucoup quittèrent les plaines de l'Ouest pour regagner les Hautes Terres d'où ils étaient venus autrefois. Selon les traditions de ces régions, on retrouverait, aujourd'hui encore, leurs descendants parmi les habitants des vallées de l'Andrantsay, de la Manandriana et de l'Isandra, qui font partie intégrante de l'actuel pays betsileo. Selon ces mêmes traditions, les Tañandro chassés des plaines de l'Ouest auraient très activement contribué, par la suite, à la constitution du groupe socio-politique connu sous le nom de Betsileo. Les Tañandro seraient donc des proto-Betsileo.

Certains restèrent.

Les uns comme esclaves : on les désigna, ainsi que leurs descendants, sous le nom de Kofehimando. Mais l'esclavage, dans l'Ouest malgache, pouvait n'avoir rien de rigoureux et s'exprimait alors par une simple infériorité de statut.

Les autres conservèrent leur liberté et furent assimilés à la société sakalava. Comme dans de nombreux autres cas analogues, on a alors considéré qu'ils faisaient partie d'un seul clan fictif, le clan Tañandro. Sur décision royale, ils ont été insérés comme tels dans le système socio-politique sakalava, avec une marque d'oreille déterminée pour leurs boeufs et un statut d'hommes libres.

Selon certaines sources (informateur Henkeny de Bezezika, juin 1971), le terme de Kofehimando servirait aussi à désigner les métis nés de l'union de Tañandro très anciennement implantés dans la région, et de Bara, de Korao et, même de Sakalava. De façon générale, d'ailleurs, en pays Sakalava, il convient de se garder d'accorder trop de précision à la terminologie, souvent utilisée de manière très laxiste.

Kofehimando et Tañandro, puis Betsileo descendus des hautes terres pour rejoindre, dans un pays pacifié, leurs parents tañandro, ont joué un rôle déterminant dans l'introduction d'une riziculture irriguée relativement sophistiquée. Mais, après avoir été initiés par leurs alliés Betsileo, Kofehimando et Tañandro, les autochtones développèrent ainsi, beaucoup plus tôt qu'on ne le croit généralement (avant même la pénétration merina dans la vallée de la Morondava), une riziculture proprement sakalava, le long de la Maharivo, de Tsimalia à Beleo. Elle devait, à plusieurs reprises, faire l'admiration des voyageurs qui traversèrent la région vers la fin du XIXe siècle.

Voeltzkov, en 1891, décrit Berenti, à quelques kilomètres à peine de la Maharivo :

"Berenti est un nom collectif pour une dizaine de localités, d'où vient tout le riz pour Mahabo et la côte (...). Le chemin conduit vers le sud sud-ouest à travers une dépression couverte de rizières" (Voeltzkov, 1896).

Après avoir traversé la Maharivo, à une heure de marche, il arrive à Fandrôa où il décrit la présence de

"beaucoup de rizières et de plantations de citrouilles, arachides, patates" (Voeltzkov, 1896).

En octobre 1900, un militaire anonyme signale,

"vers Tsimalia, de belles rizières très travaillées, que les indigènes prennent le soin d'arroser avec de nombreux canaux d'irrigation qui amènent l'eau de la Maharivo distante de huit cents mètres (...). C'est la première fois depuis Morondava que nous voyons d'aussi belles cultures" (Arch. EMAT, Os18 Territoire Sakalava, doc. n° 102).

Les Tafiandro ne furent pas les seuls à bénéficier d'une intégration à peu près complète dans l'ensemble sakalava. Ce fut aussi le cas de quelques clans bara (15), aux environs de Lavaravy-Tsimalia, de plusieurs clans vezo (15) plus en aval sur la Maharivo et, très probablement, d'un petit nombre d'individus d'origine antaisaka (15), qui eux-aussi, ont pu contribuer à la naissance d'une riziculture sakalava pré-coloniale. Les noms de clan constituent un précieux indicateur de ces intégrations anciennes, dont les traditions actuelles ne conservent pas toujours la trace.

On trouve aussi, dans la région, plusieurs segments de lignages appartenant au "clan" mikea, qui est né, lui-aussi, de l'intégration dans l'unité socio-politique Sakalava de groupes de chasseurs-collecteurs, vivant de la forêt, et qui n'avaient souvent aucun lieu entre eux. Comme pour les Tafiandro, on leur a donné un nom générique. Dans le cas des Mikea du Menabe, aussi, il faut renoncer à l'idée d'un groupe ethnique fondé sur des particularités biologiques. Le terme Mikea, au moins dans le sud Menabe, sert à désigner des petits groupes, qui pour diverses raisons (et principalement pour échapper aux conséquences de fautes graves), avaient choisi de vivre dans la forêt et d'en tirer leur subsistance.

* Andriamisara et la vallée de la Maharivo.

Selon certaines traditions la Maharivo aurait été le cadre d'un événement politique essentiel dans l'histoire de la dynastie maroseraña, alors que les premiers Sakalava commençaient à peine à s'y installer.

Le grand roi Andriamandazoala, dont le nom reste attaché aux brillants débuts de l'expansion sakalava, avait épousé deux soeurs. Un premier fils, plus tard connu sous le nom d'Andriamandresy, serait né de la plus jeune des deux, peu de temps avant un second fils, plus tard connu sous le nom d'Andriamisara, né de la plus âgée. Selon les règles de succession au trône alors en vigueur, Andriamisara aurait dû régner. Il y renonça pourtant.

Selon la tradition, c'est le manque d'ambition qui aurait incité Andriamisara à ce renoncement. Il était, dit-on, très habile charpentier. Cet art constituait une importante spécialité traditionnelle des Sakalava. Il leur donnait une

(15) Les Bara constituent un groupe très proche des Sakalava ; eux-aussi sont avant tout des éleveurs de bœufs, eux-aussi ont une réputation d'agressivité et de courage. Mais une vieille inimitié oppose souvent les deux groupes voisins. Géographiquement, le pays Bara constitue la limite est du pays Sakalava dans tout le sud du Menabe.

Les Vezo sont les pêcheurs de tout le littoral sud-ouest et ouest ; les Antaisaka sont des riziculteurs venus du sud-est (région de Vangaindrano). Ils auraient d'étroits et anciens liens historiques avec les Sakalava. Pour les Vezo, voir l'annexe 1 de cette présentation, pour les Antaisaka, voir l'annexe 2.

supériorité décisive dans l'installation de sites défensifs inexpugnables, grâce à des systèmes complexes de palissades organisées en labyrinthes dans lesquels les assaillants, qui se risquaient au-delà des premières défenses, s'égarèrent et devenaient vulnérables.

"Andriamisara se retira sans protester, laissant la place à son frère dont il n'envoiait pas la fortune. Il marcha vers le Nord et se fixa sur le bas-Maharivo aux environs du village actuel de Tsimalia (16). Il était charpentier habile ; il exerça sa profession. Satisfait de son lot, il ne tenta à aucune époque de supplanter son frère régnant (...). Ses descendants restèrent dans la même région, se contentant de leur rôle modeste de chef de village". (LT Thomassin. - Notes sur le Royaume de Mahabo. in Notes, Reconnaissances, Explorations, 1900, vol. VI, p. 397).

D'autres traditions permettent de mieux comprendre ce renoncement.

Andriamisara était aussi un redoutable *ombiasy* (17), devin-guérisseur, dont la renommée est encore vivante. On lui doit, semble-t-il une importante réorganisation de l'ensemble des pratiques rituelles et magiques dynastiques. Les effets de cette réorganisation se font encore sentir aujourd'hui.

Selon une vieille pratique Sakalava, toujours en vigueur, le pouvoir, politique ou économique, est associé à ce qu'on pourrait appeler, faute de mieux, un pouvoir "magique" (ou, plus exactement, un pouvoir fondé sur une communication plus directe avec la Surnature que cela n'est possible au commun des mortels). Le spécialiste de cette médiation "surnaturelle" est un personnage extrêmement redouté et valorisé, sa formation a été lente et sélective, son pouvoir est respecté. Le souverain n'échappe pas à la règle et dépend, pour toutes ses décisions importantes, des conseils de son *ombiasy*, appuyés eux-même sur son art de la divination. Un bon *ombiasy*, qui a la confiance du souverain, dispose d'un pouvoir considérable, il pèse de façon essentielle sur toutes les décisions de celui-ci; et il est moins exposé que lui aux risques politiques.

Andriamisara fut, très vraisemblablement, le grand *ombiasy* de la monarchie sakalava naissante. Son renoncement n'était donc, sans doute, qu'apparent, et les techniques magico-politiques qu'il sut mettre en oeuvre et diffuser font partie, sans aucun doute, des éléments qui expliquent les succès initiaux de la monarchie Maroserana. Andriamisara ne régnait pas, mais son pouvoir se situait en amont de celui de son frère.

Il devint ainsi l'ancêtre éponyme du clan Misara, de haute noblesse reconnue, mais définitivement écarté du trône. Ses descendants masculins directs conservèrent le statut de princes et furent longtemps des *masondrano*, c'est-à-dire des représentants locaux redoutés du pouvoir royal, qui contrôlaient, vers l'amont et vers l'aval, la vallée de la Maharivo, à partir du petit village "sacré" de Betoboro.

(16) A proximité immédiate de l'actuel village de Lavaravy. Nous avons retrouvé le site exact de Tsimalia au cours du séjour de notre équipe dans la région en Août 1987. Des fouilles archéologiques pourraient être particulièrement intéressantes sur l'emplacement de ce gros village.

(17) La Maharivo semble constituer une frontière dans l'emploi du terme vernaculaire traduisant le français "devin-guérisseur" ; au sud du fleuve on utilise "ombiasy", au nord "moasy".

Les princes de Betoboro étaient -et sont encore- les détenteurs et les gardiens de reliques (*jiny*), transmises de père en fils depuis Andriamisara. Ces *jiny*, abrités dans une enceinte "sacrée", le "*zomba*", dont l'accès est strictement contrôlé et réglementé, sont "chargés", à ce titre, ils sont à la fois recherchés, et redoutés car la force qu'ils renferment pourrait se retourner contre celui qui en ferait un mauvais usage.

Les princes de Betoboro, dont la principale fonction sociale consiste depuis longtemps à contrôler ces *jiny*, bénéficient d'un statut très particulier marqué par le souci de conserver vivant le souvenir de leur origine privilégiée et de marquer leur différence avec les gens "du commun".

Leurs funérailles font l'objet de rites particuliers, au cours desquels la natte qui a servi au transport du corps au tombeau, doit être abandonnée dans un petit étang, connu sous le nom d'Ambararatatsitomy. Par ailleurs, de multiples interdits frappaient -et frappent toujours- les villageois qui vivent à proximité du prince et du *zomba* : interdiction de s'asseoir ou de se coucher avec les pieds étendus en direction du *zomba*, interdiction de construire une case plus haute que le *zomba*, ou couverte de tôle si celui-ci ne l'est pas...

Sous le contrôle de son prince, la vallée de la Maharivo devint une unité politique, une "principauté", d'une modeste importance, mais dotée de caractéristiques durables, que l'on retrouve encore en partie aujourd'hui :

- Elle est toujours demeurée largement à l'abri des ingérences extérieures et notamment de celles émanant de l'autorité politique centrale ;

- A toutes les époques, ses habitants ont mérité une réputation de combativité et d'insoumission, et ont inspiré une certaine crainte à leurs voisins ; les conflits furent fréquents, notamment avec les Bara de l'est, eux-mêmes très combattifs. Voeltzkov, de passage sur les bords de la Maharivo en 1891, souligne l'acuité des conflits qui opposent les gens de la région aux "*Bara des montagnes*" (Voeltzkov, 1896).

- L'habitat de la zone a été caractérisé par l'existence d'importants villages permanents, situés à peu de distance du fleuve, Tsimalia, Lavaravy, Betoboro, Befasy, Beleo..., à une époque où les gros villages permanents étaient encore très rares.

De plus, une certaine stabilité des clans en place (on retrouve les mêmes noms de clans, dans les mêmes villages, plusieurs dizaines d'années après) masque la relative intensité des mouvements migratoires d'individus ou de segments de lignage appartenant à ces clans.

* L'épisode Merina.

La pénétration merina, le long de l'axe constitué par le fleuve Morondava, à peu de distance au nord, ne semble pas avoir eu une grande influence sur la situation de la Maharivo.

Les souverains sakalava résidant à Mahabo acceptèrent, bon gré mal gré, d'admettre une certaine forme de souveraineté exercée par la monarchie merina, tandis que la monarchie sakalava indépendante s'installait aux abords de la Tsiribihina.

Les souverains de Mahabo ne contrôlaient guère, en fait, que leur propre Cour, le gros village de Mahabo, quelques minuscules agglomérations chargées du gardiennage et de la protection de tombeaux royaux de Mañeva et d'Ilaza, et quelques vastes pâturages proches de Mahabo, solidement gardés par des bouviers spécialisés (village de Bezezika, par exemple).

Quant à la "pénétration" merina, elle ne s'exprimait que par un petit nombre de postes militaires, particulièrement vulnérables, sans liaisons continues avec leurs bases arrières et qui ne subsistaient que grâce à leurs propres rizières et aux alliances matrimoniales ou aux fraternités de sang établies par les militaires avec la population sakalava locale. Ainsi, l'"administration" merina ne contrôlait véritablement qu'un espace infime : un poste à Mahabo et un autre à Bezezika (pour la protection du troupeau de la reine), la route reliant Mahabo à la mer et, à proximité immédiate de celle-ci, une zone comprise à l'intérieur du triangle unissant les trois postes du delta (Andakabe, Nosy Miandroka et Ambondro), sur le site de l'actuelle ville de Morondava.

La présence Merina a sans doute contribué à fixer plus durablement les populations le long de la Maharivo, dont l'indépendance était intacte : le séculaire mouvement de migration vers le nord s'est alors probablement ralenti devant l'écran formé par la présence étrangère.

La région devint alors l'un des principaux foyers de résistance à l'occupation merina.

Elle constituait une remarquable base pour lancer, en toute impunité, des raids contre les intérêts des souverains de Mahabo et de leurs alliés. Les détachements militaires de Mahabo et de Bezezika n'avaient pas les moyens de poursuivre les pillards, dans une zone difficilement pénétrable et entièrement hostile aux envahisseurs. Ils semblent, d'ailleurs, n'avoir jamais pris ce risque inutile.

*** La conquête coloniale**

Fidèle à sa tradition, la vallée constitua l'un des principaux foyers de résistance à la pénétration française.

Les premiers rapports militaires parlent de la Maharivo comme d'un "sanctuaire" qu'il convient de réduire à merci avant d'envisager la pacification de toute la région.

Après une première conquête trop facile, en 1897, le Menabe se souleva, dans son ensemble, en septembre 1898. La Maharivo fut, d'emblée, l'un des centres les plus actifs de la rébellion. Cinq chefs fameux en étaient les principaux

animateurs : Resoratra, originaire de Befasy-Kirindy, à une trentaine de kilomètres au sud de Lavaravy, Rafinambo, d'Ambararata, à une vingtaine de kilomètres au nord-est de Belo/Mer, Sandata, de Bevantaza, Fandrane, de Maharivo, à peu de distance de l'actuel village de Namakia, et des partisans de la reine Finale, basés vers l'amont du fleuve. en tout, cent-cinquante-six fusils et une cinquantaine d'hommes armés de sagaies, c'est-à-dire une force non négligeable si l'on tient compte de la configuration du terrain et de la vulnérabilité des postes militaires, entourés par la forêt de toutes parts. (Vincennes, Archives de l'EMAT, Os12, dossiers 1-16, "*Rebelles de la Maharivo*", rapport du 15/12/1898)

Dans l'ensemble du Menabe, la pacification progressa rapidement, sauf... dans la Maharivo qui, en 1900, demeurait le principal "point noir" et la "base de départ d'éléments insaisissables" (Archives OM, Aix, Rapport Politique, en 1900, Cercle de Morondava, 2D189). Les voleurs de boeufs y avaient de nombreux repaires et entreprenaient des raids fréquents et redoutablement efficaces contre les troupeaux des populations ralliées vivant plus au Nord.

Les indigènes du Bas-Maharivo étaient depuis longtemps connus pour les nombreux vols de boeufs dont ils étaient coutumiers mais, dans le courant du mois d'avril 1900, ils ont étendu leur champ d'action et sont venus, coup sur coup, enlever les troupeaux de plusieurs villages de la banlieue de Morondava. Pour nous donner le change et, sans doute, pour ajourner le renouvellement d'une battue analogue à celle organisée en février, ils envoient à Mandabe un chef sans influence faire sa soumission et rendre un fusil". (Archives.OM, Aix, Rapp. Pol. 1900,2D189).

La coupe était pleine. D'importantes opérations de "police" furent entreprises en avril-mai-juin 1900, marquées par la destruction et l'incendie de plusieurs villages "rebelles" : Mañometinay, Beleo, qui, d'après les rapports de 1900, jouissait d'une réputation particulièrement mauvaise (Archives EMAT, Os18, doc. n°102), Befasy, Betoboro...

Seul le village d'Antevamena, sur la rive gauche de Maharivo,

"(n'a) pas souffert pendant les dernières opérations, ses habitants s'étant bien conduits avec nous" (arch. EMAT, Os18, n°102, 3/10/1900).

Les opérations de 1900 permirent de récupérer deux mille boeufs, onze fusils et trente sagaies.

Après cette date, il y eut encore quelques éléments insoumis, et des voleurs de boeufs "à temps complet", mais ils cessèrent alors d'avoir "pignon sur rue" : ils commencèrent à éviter soigneusement les villages et disparurent pour de très longues périodes dans des campements forestiers provisoires. la Maharivo cessa alors d'être la principale zone à problème pour la colonisation. Celle-ci, par contre, devra affronter de nouveaux soulèvements et de nouvelles difficultés autour de la vallée de la Tsiribihina (B. Schlemmer, 1980).

* La normalisation

Le retour à la paix fut d'abord marqué par un strict contrôle de l'habitat, sous la forme du "regroupement" des villages, et par la limitation aussi sévère que possible des "villages de boeufs", des campements provisoires, qui, trop souvent aux yeux de l'Administration, permettaient aux éleveurs de justifier de durables disparitions dans la brousse.

Cette politique aboutit à renforcer énergiquement la tendance spontanée qui, dans la Maharivo, conduisait depuis longtemps à la constitution de village sakalava plus importants que la moyenne, avec des terroirs agricoles bien définis, partiellement permanents. D'aval en amont, Mañometinay, Namakia, Beleo, Befasy, Antevamena, Betōboro, Tanandava, Lavaravy-Tsimalia, bénéficièrent de ces nouvelles dispositions et virent leur dimension et leur importance augmenter de façon significative.

Pourtant, la politique de regroupement fut loin d'être un véritable succès, et les "villages de boeufs", dans la Maharivo plus encore qu'ailleurs, continuèrent à échapper à tout véritable contrôle et à constituer un défi permanent à l'autorité.

Les nouveaux "gros" villages continuèrent, d'ailleurs, à subir d'importantes fluctuations, qui marquent bien la relative précarité de certains acquis : leur population augmentait régulièrement en période de paix publique et de relative inocuité de l'Administration ; elle diminuait brutalement dès qu'apparaissait la menace de troubles ou lorsqu'un agent de l'Administration manifestait son intention d'exercer ses fonctions avec plus de sévérité, notamment à propos de la collecte de l'impôt.

Mais à partir du début des années vingt, c'est surtout, l'apparition et le développement d'une agriculture commerciale qui devait au peuplement de la région ses plus importantes caractéristiques actuelles.

* Le développement d'une agriculture commerciale et les débuts d'un important mouvement d'immigration.

L'agriculture sakalava pré-coloniale était relativement rudimentaire, fondée sur la technique du *hatsake* (brûlis forestier, Cf infra chap. 2, par.4). Elle produisait surtout du maïs ou *tsako* - qui constituait alors la base de l'alimentation Sakalava -, du manioc ou *balahazo* (*Manihot utilissima*), des patates ou *bele* (*Ipomea batatas*) et, secondairement, des haricots ou *tsaramaso* (*Phaseolus vulgaris*), des pois voèmes ou *lojy* (*Vigna sinensis*) et divers tubercules. Le *lojy* avait sans doute été, dans des temps anciens, la culture principale et la base de l'alimentation sakalava (source : plusieurs informateurs de Beleo, Befasy, Volohy, 1970, 1986) ; ce fut en tous cas, longtemps, une nourriture qui agréait aux ancêtres et qu'on leur offrait, lors des cérémonies lignagères, pour accompagner les bêtes sacrifiées. Les hommes étaient chargés d'abattre les arbres et de mettre le feu à la forêt selon des techniques visant à limiter l'extension de l'incendie (Cf infra, chap. 2, par. 2). Les femmes et les

esclaves domestiques, quand il y en avait, devaient accomplir toutes les autres tâches. Les descriptions que donne Robert Drury dans son "*journal*" confirment les traditions recueillies (18).

Par rapport à ces caractéristiques dominantes, l'agriculture sakalava de la Maharivo se singularisait par une importante tout-à-fait anormale de la riziculture. Celle-ci, nous l'avons vu, avait été implantée et développée par les Tafiandro. Mais il semble bien que, dès les débuts de la colonisation, des Korao-Antaisaka (Cf annexe 1 de cette Présentation générale) aient aussi contribué à cette diffusion des techniques d'agriculture irriguée.

Profitant du retour à une réelle sécurité et d'une forte demande de main d'oeuvre émanant des autorités coloniales, des petits groupes Antaisaka commencèrent à venir dans le Menabe et à s'y livrer à la riziculture parallèlement à leurs activités salariées.

Mais c'est à partir de 1915, que plusieurs "booms agricoles" ont attiré massivement vers l'Ouest malgache, des Korao, des Betsileo, des Antandroy... et ont révolutionné les données de l'agriculture paysanne régionale.

Le pois du Cap, ou pois de Lima, (*Phaseolus lunatus*) plus connu sous le nom vernaculaire de *kabaro*, fut cultivé dès les premières années de la colonisations sur les *baiboho* (bourrelets alluviaux humides qui bordent les grands fleuves de l'Ouest et du Sud-Ouest) de la vallée de la Morondava. Les prix augmentèrent rapidement sous la pression d'une forte demande britannique, de sorte que la production tripla de 1904 à 1913, grâce à un afflux de migrants temporaires qui, au début, étaient principalement Betsileo. Ils étaient six mille en 1912 (Fauroux E., 1975, pp. 152-158). Mais, le véritable "boom" devait démarrer en 1915, avec une hausse vertigineuse du prix au producteur qui passa de cent cinquante francs la tonne au début de 1915, à mille quatre cent cinquante francs en 1919. Ce fut le point de départ véritable de l'immigration betsileo et korao dans le Menabe.

La vallée de la Morondava accueillit les premiers arrivants. Il fallut ensuite chercher d'autres zones propices encore disponibles. Quelques points d'implantations betsileo ou korao commencèrent à apparaître aux abords de la Maharivo, parfois au sein des villages sakalava, parfois sous forme de villages autonomes.

L'installation de nouveaux arrivants, selon les normes anciennes, était extrêmement aisée : il suffisait qu'un notable immigrant ou un chef de ménage scelle une alliance *fatidrà* (fraternité de sang, voir infra chap. 3) avec un sakalava autochtone, de préférence un chef de lignage, ou demande à épouser la fille d'un lignage sakalava local. Les nouveaux arrivants pouvaient alors entreprendre les cultures qu'ils souhaitaient, sans contrarier les objectifs sakalava généralement peu enclins à l'agriculture et peu concernés, encore, par les perspectives qu'offraient les *kabaro*. Dans la logique sakalava traditionnelle, élaborée dans un

(18) Anne Molet Sauvaget (1969, 1987) a établi que Defoe était le véritable auteur du "*Journal*" de Drury. Il n'en reste pas moins qu'il a utilisé diverses sources authentiques. La division sexuelle des tâches qu'il décrit à plusieurs reprises paraît, en particulier, tout à fait plausible, compte tenu de ce que l'on sait par ailleurs des sociétés de l'Ouest.

pays presque vide d'hommes, où l'importance numérique d'un groupe était la source principale de sa force, l'arrivée de nouveaux alliés était vivement souhaitée et apportait généralement une relative prospérité.

Les flux d'immigration ne cessèrent pas, après 1920-21, quand la baisse des cours se confirma. Ils se ralentirent cependant, avant de reprendre, avec une énergie renouvelée vers 1935-1939, lorsque les cours du maïs se mirent à flamber. La production régionale de maïs passa de huit mille tonnes en 1934 à vingt neuf mille tonnes en 1937, et trente et un mille quatre cents en 1939 (Fauroux E., 1975, pp. 156-157). Cette fois, les principaux producteurs de maïs furent, d'une part les Sakalava autochtones, depuis toujours habitués à cette culture, d'autre part des immigrants Antandroy (originaires de l'extrême-sud du pays, région alors dévastée par la sécheresse), qui commencèrent à arriver de plus en plus nombreux, fondant de nouveaux villages, souvent très à l'écart, en plein coeur de la forêt, loin des contrôles de l'Administration et loin de l'espace approprié par les *tompon-tany*.

La forêt de Befasy fut la première victime des incendies désordonnés provoqués par la véritable fièvre du maïs qui sévit ainsi pendant quelques années. Selon des estimations officielles, elle aurait alors été détruite à 94 % (Arch. OM, Aix, Rapp. Economique, prov. Morondava, 1938, 2D175).

Beaucoup d'immigrants Antandroy ne restèrent que quelques mois, sans prendre le temps de fonder des villages définitifs. Mais, ayant appris à connaître la région, s'étant familiarisés avec les dialectes locaux, ils revinrent plus durablement par la suite, notamment lorsque de nouvelles famines touchèrent l'extrême sud du pays.

La grande colonisation agricole n'a pratiquement pas touché la région de la Maharivo, trop isolée et longtemps trop peu peuplée.

Deux concessions de quelque importance et se démarquant clairement du droit foncier traditionnel s'y sont cependant installées à l'époque du "boom" agricole, et ont joué un rôle local avant de disparaître, sans doute définitivement, au début des années quatre-vingt, sous l'effet d'une forte aggravation de la sécheresse qui toucha sévèrement les zones de *baiboho*.

La première fut créée à Volohy par un jeune Merina, employé de l'administration coloniale (Cf infra chap.3, par. 1.1)

La seconde, située à peu de distance du vieux village sakalava de Bevantaza, sensiblement plus importante, devait être la principale "concession *vazaha*", européenne, de la région.

Elle appartenait à une grande compagnie, "la Grande Ile", qui y plaça successivement de nombreux gérants, laissés à peu près libres de gérer l'exploitation comme ils l'entendaient.

Un premier gérant français s'installa, peut-être vers 1935. Il organisa la culture de maïs sur *hatsake*, ce qui eut notamment pour avantage d'aboutir sans difficulté au défrichement d'une partie importante des surfaces concédées.

Le second se contenta d'élever des chevaux et d'utiliser un petit nombre de métayers. Il fut remplacé par un colon, bien connu dans la région de Morondava, qui tenta, vers 1943 ou 1945, d'effectuer quelques aménagements pour améliorer les conditions de la production. Il fit construire, en particulier, le premier barrage en ciment permettant d'implanter à Bevantaza la pratique de la riziculture irriguée à une échelle importante.

Contrairement à ce qui se passa très généralement plus au Nord, et notamment dans la vallée de la Morondava, cette agriculture différente, pratiquée pour le compte d'un européen, paraît avoir démarré sous d'excellents auspices. Le nouveau gérant s'enquit des coutumes locales, s'efforça de les respecter, n'hésita pas à faire consulter des *ombiasy* à chaque fois qu'il souhaitait réaliser une innovation... La construction d'un nouveau barrage fut précédée par le sacrifice de deux boeufs dont l'un, comme il était prescrit, avait une robe rouge et l'autre une robe noire. Avant chaque saison de pluies, un boeuf était sacrifié dans un endroit favorable... Le gérant européen employait de nombreux métayers, presque tous immigrants, et commença à constituer un gros troupeau qui devint rapidement le plus important de la région. Les éleveurs Sakalava de Bevantaza, par contre, préférèrent s'éloigner pour limiter les conflits que pouvait provoquer la proximité des rizières.

Une de ses filles, puis un de ses fils prirent sa succession et suivirent son exemple, jusqu'au jour où ce dernier aurait décidé, presque du jour au lendemain, selon les villageois qui en témoignent, de changer radicalement d'attitude, et d'en finir avec la "crédulité" des villageois. Il cessa donc de se plier aux recommandations des *ombiasy* locaux, et décida de s'en tenir à un positivisme inébranlable, qui, selon les habitants de la région, aurait suscité la colère des forces surnaturelles locales (chap.2, 2.1). Il en aurait résulté diverses catastrophes "naturelles", dont l'assèchement progressif des canaux et, après un long déclin, l'abandon de la concession.

Cet abandon dura quelques années. Un nouveau concessionnaire, lui aussi très connu dans la région, entreprit alors de développer une exploitation forestière (avec la création d'une scierie à Andozina - nom de village forgé sur le français "usine" -). Il acceptait de nombreux métayers sur lesquels il ne prélevait pas de redevance, mais qui lui permettaient de disposer d'une main d'oeuvre de réserve, abondante et dévouée.

Vers 1967, un nouveau gérant tenta d'implanter la culture du coton avec des moyens modernes, inédits dans la région : labours par tracteurs, piste d'atterrissage pour l'aspersion aérienne d'insecticide, construction de vastes hangars... Quatre-cents hectares, sur les six mille de la concession furent consacrés, pendant une dizaine d'années au coton. Tant qu'elle fonctionna, la concession de Bevantaza joua un rôle important dans le peuplement de la région, et notamment à la belle époque de la culture du coton, qui suscita un afflux redoublé d'immigrants, attirés par une embauche facile : des Antandroy, en particulier, arrivèrent en grand nombre, construisant leurs micro-villages à la périphérie de la concession. Lorsque celle-ci mit un terme à ses activités, beaucoup d'entre eux s'installèrent définitivement (chap. 3, 1.3).

* Les principales données actuelles du peuplement de la région .

Les principales données actuelles du peuplement de la région étaient, dès lors en place.

A) Le fond de la population était toujours constitué par des Sakalava fixés sur les bords de la Maharivo, principalement dans un petit nombre de gros villages stables, entourés, à des distances diverses, de campements de gardiens de boeufs.

B) Le vieux mouvement sakalava de migration vers le nord avait subi quelques à-coups, d'abord à cause de l'apparition de l'obstacle merina sur la Morondava, ensuite du fait de l'intervention de l'Administration française qui souhaitait contrôler les déplacements de population. Pourtant, il n'avait nullement cessé, à peine masqué par le fait que les groupes lignagers demeurent sur place alors que, souvent, la migration concerne des éléments isolés appartenant à ces groupes : une stabilité de longue durée des lignages présents dans un village tend à occulter le fait que les individus continuent fréquemment à aller vers le nord, vers la vallée de la Morondava, qui a longtemps constitué une sorte d'El Dorado. Nous n'avons pas les moyens de savoir si ce mouvement se prolonge au-delà, en direction de la Tsiribihina.

C) Des groupes betsileo et korao, pratiquant la riziculture et une agriculture de *baiboho*, sont solidement et durablement implantés. Leurs activités pastorales, sans être négligeables, n'ont pas l'importance qu'elles peuvent avoir chez les Sakalava ou les Antandroy.

D) Des villages antandroy, parfois durablement installés, occupent les zones sèches situées à l'écart du fleuve et de ses principaux affluents. Ils pratiquent la culture du maïs sur *hatsake* et l'élevage extensif. Ils forment des ensembles sociaux qui sont demeurés très homogènes, et se sont relativement peu intégrés dans les réseaux autochtones de sociabilité.

E) La concession "*vazaha*" de Bevantaza a longtemps servi de pôle d'attraction pour les immigrants korao, betsileo et sakalava venus d'abord comme métayers pour la culture du pois de Cap, puis comme salarié sur la plantation de coton et, subsidiairement, comme métayers sur le territoire de la concession.

Par ailleurs, l'histoire de la région a imposé un certain nombre de caractéristiques qui s'appliquent encore à l'heure actuelle :

- la Maharivo est toujours restée éloignée des centres politiques importants ;
- elle a toujours constitué une zone de relative insécurité et une base de départ pour des expéditions de pillage ;
- la Maharivo a toujours été une région pluri-ethnique où divers groupes ont cohabité de façon plutôt harmonieuse, malgré les difficultés liées à la juxtaposition de systèmes de production peu complémentaires.

III

LA SITUATION DES VILLAGES DE LA MAHARIVO EN 1972

L'étude de 1970-1972 avait été précédée par une enquête rapide sur un très gros échantillon (environ quatre vingt pour cent) des villages de la zone. Les résultats n'en avaient pas été publiés à l'époque. Ils prennent un nouvel intérêt dans le cadre de cette étude.

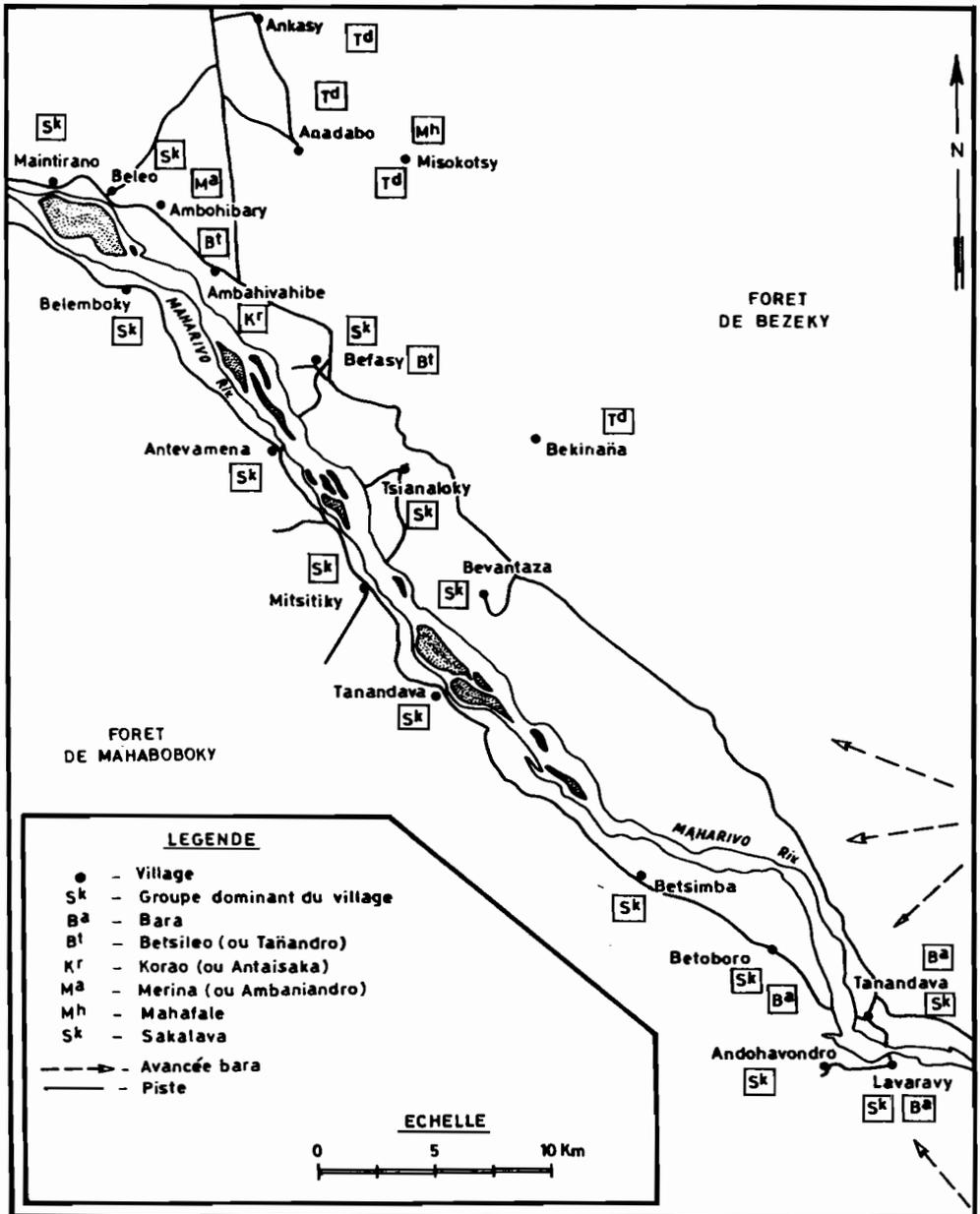
* Typologie des villages de la Maharivo.

En 1970-72, on trouvait, dans l'ensemble, trois types de villages le long de la vallée de la Maharivo :

- de gros villages anciens, exclusivement - ou à très forte dominante - sakalava, tels Beleo, Befasy, Tanandava, Lavaravy (voir en annexe 2, 3 et 4 à ce chapitre) ; ils sont déjà mentionnés sous ce nom dans les récits des voyageurs du siècle dernier ; leur importance s'est affirmée à l'époque coloniale, leur population est de l'ordre de trois à six cents habitants ; ils disposent de vastes terroirs, bien aménagés, comportant d'importantes infrastructures hydro-agricoles, souvent anciennes ;

- de petits villages sakalava, korao ou betsileo, qui peuvent être relativement anciens (une cinquantaine d'années ou plus) et qui, malgré leur ancienneté, peuvent n'être pas dépourvus d'une certaine mobilité : il arrive, de loin en loin, que certains groupes de quelques cases - appartenant par exemple, à un même lignage - se déplacent de quelques centaines de mètres, et soient peu à peu suivis par leurs anciens voisins ; les terroirs de ces villages sont moins nettement établis, et le *hatsake* y a plus d'importance que la riziculture;

FIGURE 2 : PEUPEMENT ET PRINCIPAUX VILLAGES DE LA MAHARIVO



d'après L. RAKOTOMALALA
 Dessin : F. Volodro

• des villages de fondation récente, de petite taille ; ils peuvent s'être installés à proximité d'une concession accueillant une main d'oeuvre permanente ou semi-permanente (Bevantaza, Volohy) ; il peut s'agir de simples "campements de bocufs", généralement sakalava ou antandroy, ou d'essais, plus ou moins durables, de villages plus importants, ou encore d'une installation récente, encore provisoire et peut-être éphémère, de migrants antandroy.

Tableau 1. Répartition des villages enquêtés selon les trois types principaux et selon leur appartenance ethnique.

(1A) détail.

| | Villages exclusivement sakalava | | | Villages à dominante sakalava | | | Villages pluri-ethnique sans dominante | | | Villages à minorité sakalava | | | Villages sans sakalava | | |
|-------------------------|---------------------------------|-------------|-------------|-------------------------------|-------------|------------|--|------------|------------|------------------------------|------------|-----------|------------------------|------------|----------|
| | (1) | (2) | (3) | (1) | (2) | (3) | (1) | (2) | (3) | (1) | (2) | (3) | (1) | (2) | (3) |
| Gros villages anciens | 4 | 1020 | 1000 | 2 | 750 | 520 | . | . | . | . | . | . | . | . | . |
| Petits villages anciens | 8 | 510 | 500 | 3 | 385 | 240 | . | . | . | 1 | 180 | 50 | 4 | 360 | 0 |
| Villages nouveaux | . | . | . | 1 | 80 | 50 | 5 | 360 | 130 | 1 | 50 | 10 | . | . | . |
| TOTAL | 12 | 1530 | 1500 | 6 | 1215 | 810 | 5 | 360 | 130 | 2 | 230 | 60 | 4 | 360 | 0 |

(1) = Nombre de villages (2) = Nombre total d'habitants (3) = Nombre d'habitants sakalava.

(1B). tableau total.

| | Nombre de villages | Nombre total d'habitants | Nombre d'habitants sakalava | % population sakalava /pop. totale |
|-------------------------|--------------------|--------------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| Gros villages anciens | 6 | 1770 | 1520 | 85,9 % |
| Petits villages anciens | 16 | 1435 | 800 | 55,7 % |
| Villages nouveaux | 7 | 490 | 190 | 38,8 % |
| Total | 29 | 3695 | 2510 | 67,9 % |

En 1972, cette situation était le résultat de plusieurs dynamiques distinctes, les unes propres au peuplement sakalava, les autres aux divers groupes immigrés.

*** Les dynamiques du peuplement de la vallée de la Maharivo au début des années soixante-dix.**

L'exploitation des généalogies lignagères réalisées en 1971-72 et - pour certaines (principalement celles de Belco et de Befasy) - actualisées en 1986-87, a permis d'établir l'existence d'au moins trois tendances qui semblent déterminer les changements de résidence des Sakalava de la région.

- un mouvement vers la Maharivo,
- un mouvement, d'apparence quelque peu désordonnée, dans un espace d'une quinzaine de kilomètre de part et d'autre de la Maharivo.
- un mouvement à partir de la Maharivo.

A) Le mouvement vers la Maharivo paraît avoir au moins trois composantes.

D'abord, le vieux mouvement sakalava de migration vers le nord, qui est responsable de l'essentiel du peuplement de la Maharivo à la fin du siècle dernier et dans les premières années de ce siècle. Il trouvait souvent son origine dans la région de Manja ou sur les rives du Mangoky, parfois aux abords de Toliara.

On ne peut l'établir avec certitude sur la base de données généalogiques, mais il semble que le mouvement se soit sérieusement ralenti à l'époque des "booms" agricoles, qui drainaient vers la région des flots d'immigrants d'autres ethnies, la rendant peut-être ainsi moins attractives pour des Sakalava qui recherchaient principalement des espaces pastoraux. Le développement sauvage d'une agriculture envahissante ne pouvait qu'être perçu comme un obstacle.

La Maharivo semble ensuite, avoir servi de région-refuge pour des éleveurs sakalava implanté plus au nord, à Bezezika, à Mahabo (dans la vallée et le delta de la Morondava), qui se sont trouvés de plus en plus gênés par le développement de l'agriculture commerciale, par l'installation de concessions européennes et d'"opérations" de grande envergure, qui ont conduit à repousser les utilisateurs traditionnels du sol. Concessions et opérations recrutaient plus facilement une main d'oeuvre korao et, secondairement, betsileo et antandroy, de sorte que les Sakalava se trouvèrent progressivement expulsés de leurs terroirs et de leurs terrains de parcours. La proximité de la Maharivo explique, en partie, la faiblesse de leur résistance. La Maharivo, très sous-peuplée malgré les immigrations de 1915-1940, demeurait une zone-refuge d'autant plus favorable qu'on pouvait aisément y trouver des parents ou des alliés traditionnels, puisque beaucoup de lignages sakalava de la Morondava avaient vécu sur les berges de la Maharivo une, deux ou trois générations auparavant.

Enfin, nous l'avons vu, deux concessions se sont établies le long de la Maharivo et ont pu attirer, à certaines époques, des métayers, dont quelques uns étaient sakalava.

B) Les déplacements sakalava le long de la Maharivo et dans les abords immédiats.

Les Sakalava changent très fréquemment de résidence, individuellement, par petits groupes (ou plusieurs ménages), ou par segments de lignage. Cette mobilité s'exerce prioritairement au sein de ce que nous avons défini ici comme la région de la Maharivo, en considérant comme telle une bande d'une quinzaine de kilomètres au sud et au nord du fleuve.

Une première analyse de ces micro-déplacements donne l'impression d'un mouvement brownien, dont la signification paraît tout d'abord peu intelligible. Quelques cohérences finissent cependant par apparaître.

Tout d'abord, au début des années soixante-dix, les petits villages de la Maharivo tendaient à se dépeupler au profit des gros, et au profit des villages de concession.

Les tableaux 2 et 3 qui suivent résument les résultats de cette enquête.

Tableau 2. *Arrivées et départs de ménages sakalava en provenance et à destination de villages à dominante sakalava de 1950 à 1972, environ.*

| | Nb de ménages partant de: | | | Total arrivées |
|---------------------------------------|---------------------------|------------------------|-------------------------------------|----------------|
| | Gros villages sakalava | Villages de concession | Autres Villages à majorité sakalava | |
| Nb ménages arrivants dans : | | | | |
| • Gros villages sakalava | 3 | 1 | 42 | 46 |
| • Villages de concessions | 2 | 9 | 11 | 22 |
| • Autres villages à majorité sakalava | 2 | 3 | 25 | 30 |
| Total départs | 7 | 13 | 78 | 98 |

Tableau 3. *Solde des arrivées et des départs dans chaque catégorie de villages.*

| | Arrivées | Départs | Solde |
|---------------------------------------|----------|---------|-------|
| • Gros villages sakalava | 46 | 7 | + 39 |
| • Villages de concessions | 22 | 13 | + 9 |
| • Autres villages à majorité sakalava | 30 | 78 | - 48 |
| TOTAL | 98 | 98 | 0 |

Il apparaît ainsi assez nettement que les petits villages tendaient, vers 1972, à se dépeupler au profit des gros.

Les Sakalava quittaient d'ailleurs très peu ces gros villages (sept départs seulement, dont trois à destination d'un autre gros village). Par contre, une forte mobilité apparaissait pour les "autres villages à majorité sakalava", puisque quatre vingt pour cent des changements de résidence concernaient ce type. La majorité (42/78) s'est installée dans un gros village ; un peu moins d'un tiers (25/78) s'est déplacé vers un autre village de même type.

Une analyse plus fine fait apparaître que les migrations entre petits villages s'effectuaient presque toujours à l'intérieur d'une zone d'extension assez limitée dont le centre approximatif était constitué par le tombeau lignager et dont le rayon ne dépassait guère vingt à trente kilomètres.

La raison de cette stabilité n'est sans doute pas à rechercher exclusivement dans des motivations d'ordre idéologique : l'attachement des Sakalava à leur tombeau lignager ne paraît pas suffisant pour rendre compte de ce phénomène. Il faut vraisemblablement le mettre plutôt en rapport avec les nécessités de l'économie sakalava. Les petits villages n'ont pas de terroirs agricoles aussi affirmés que les gros villages et accordent davantage d'importance à la pratique du *hatsake*, qui impose de fréquents déplacements pour laisser aux sols le temps de se reconstituer. Ces migrations sont effectuées à faible distance, très probablement pour que ne soient pas détruits les liens sociaux qui se sont peu à peu constitués et qui permettent, au besoin, d'obtenir les réseaux de coopération indispensables à l'accomplissement des tâches agricoles.

C) les déplacements à partir de la Maharivo semblaient, vers 1972, se manifester sous deux formes principales.

D'abord un mouvement en direction de la ville de Morondava, qui offrait un certain nombre d'emplois urbains (comme salariés chez les commerçants indiens, ou comme employés de l'administration) et qui, surtout, attirait les jeunes gens désireux de faire quelques études.

Ensuite, un mouvement à destination de zones rurales dont les plus importantes semblaient être, d'une part, celle qui est comprise entre Antsakamirohoka et Bemanonga, et d'autre part, la vallée de l'Andrangory et la région de Mahabo.

* Les tendances du peuplement de la Maharivo en 1986-1987

Les événements importants qui ont marqués les quinze dernières années (chap.4) ne semblent pas avoir eu autant d'importance qu'on aurait pu le penser au niveau du peuplement.

Dans l'ensemble, la situation ressemble beaucoup à celle que l'on pouvait observer vers 1972. Notons cependant les nuances suivantes (fig.2, carte du peuplement des principaux villages de la Maharivo) :

A) Le changement le plus spectaculaire intervenu depuis 1972 est lié à la disparition des deux principales concessions de la région, celle de Bevantaza et celle de Volohy.

Le vieux village de Bevantaza existe toujours, mais il ne compte plus qu'une cinquantaine de ménages, contre six cents contribuables en 1972. Il y avait à l'époque neuf petits villages d'immigrants à la périphérie de la concession. Plusieurs ont aujourd'hui disparu (Bekinaña, Tanambao...) et d'autres, comme Andozina, Andranomalio... ont perdu la plupart de leurs habitants et leurs anciens terroirs sont pratiquement à l'abandon. Par contre, quelques anciens métayers Antandroy ont fondé de nouveaux villages, à proximité de la concession abandonnée. c'est le cas d'Antserañambaria, sur la rive gauche du fleuve.

La concession de Volohy, en 1972, concernait trois villages : Volohy I, Volohy II et Volohy Matsia qui sont aujourd'hui presque totalement abandonnés, car la sécheresse ne permet plus de cultiver les *baiboho* qui faisaient autrefois la prospérité de la zone. Les habitants de Volohy Matsia sont partis dès la fin de 1973, à destination de Namakia et d'Amboanio, d'où ils étaient originaires ; et la plupart des habitants de Volohy II se sont dirigés vers Mañometinay.

B) L'insécurité dominante semble avoir renforcé l'ancienne tendance en faveur des gros villages. Depuis quinze ans, on a enregistré un nombre significativement peu élevé de créations de villages ou de campements de boeufs relativement durables, alors que ceux-ci fleurissaient, autrefois, régulièrement, à proximité des villages principaux.

C) L'essentiel de la mobilité des petits villages semble provenir des Antandroy qui continuent à s'installer dans les secteurs éloignés des grands axes et qui, d'ailleurs, paraissent ne pas avoir souffert autant que les autres des vols de boeufs et de l'insécurité ambiante.

ANNEXES AU CHAPITRE PRELIMINAIRE.

1

PROBLEMES DE TERMINOLOGIE ETHNIQUE DANS L'OUEST MALGACHE.

(E. Fauroux)

1°) L'UTILISATION DU TERME "ETHNIE" A MADAGASCAR

Malgré l'usage assez général qui en est fait, le terme ethnie, pas plus que celui de "tribu" n'est utilisable pour désigner les groupes qui, à Madagascar, sont caractérisés par l'appartenance à une sous-culture commune, et dont les membres revendiquent cette appartenance comme un trait distinctif essentiel : "je suis Antandroy, mon voisin est un Sakalava..." constituent les premières façons de se présenter dans le Menabe et, sans doute, dans tout Madagascar, avant même de donner son nom et son appartenance clanique.

L'unité de ces groupes repose, d'abord sur des facteurs historiques. Il s'agit, en général, d'unités politiques qui se sont constituées progressivement en intégrant sous une autorité centralisée (le plus souvent de type monarchique) des populations locales hétérogènes. Des alliances ultérieures ont généralement permis d'intégrer d'autres sous-groupes allogènes.

Mais le principal facteur d'unité est généralement d'ordre idéologico-culturel et repose sur la conception partagée d'une certaine cosmogonie et d'un mode rituel de communication entre les ancêtres lignagers, la Surnature et les Vivants.

2°) LES "TOMPON-TANY" :

"SAKALAVA, MASIKORO, SAKALAVA-MASIKORO, SAKALAVA-VEZO, VEZO" (Terminologie utilisée dans le Menabe, c'est-à-dire entre les fleuves Mangoky et Manombolo, Cf figure 3, p. suivante).

On appelle Sakalava tout court, l'ensemble des habitants de la côte ouest, nord-ouest et nord, qui sont les héritiers directs des groupes autrefois soumis à l'autorité des souverains maroseraña du Menabe et des dynasties issues des maroseraña qui régnèrent dans le Boina et le nord de l'île. Le terme Sakalava recouvre ainsi des sociétés aux caractéristiques très diverses qui n'ont guère en commun que la référence à un certain type d'idéologie politique hérité de leurs ancêtres souverains, et, surtout, une idéologie cérémonielle accordant au boeuf une place essentielle dans la médiation entre les ancêtres lignagers et les vivants.

Parmi les "Sakalava" du Menabe (par opposition aux Sakalava du Boina et aux Sakalava du Nord), l'usage distingue les "Sakalava Masikoro" qui vivent, à l'intérieur des terres, d'élevage et d'agriculture, et les "Sakalava Vezo", qui vivent sur le littoral, de la pêche et des diverses activités liées à la mer. Il ne s'agit pas d'une notion

héréditaire : un Sakalava Vezo qui s'installe à l'intérieur pour cultiver des terres et élever des boeufs devient, ipso facto, un Sakalava Masikoro et inversement. Sur ce dernier point, une distinction s'impose encore.

Il arrive qu'un village vezo, compte tenu de difficultés subies par la pêche, se déplace, en son entier, de quelques kilomètres vers l'intérieur des terres afin de développer ses activités agricoles : on parlera plutôt alors, non sans intention péjorative, de "Vejom-potake" ("Vezo de la boue"), alors que le passage de Sakalava Vezo à Sakalava Masikoro caractérise plutôt des comportements individuels, souvent marqués par un mariage uxorial ou par l'établissement d'autres liens d'alliance avec les lignages sakalava masikoro.

Mais il ne faut pas confondre les Sakalava Masikoro (anciens sujets des Maroseraña, vivant dans le Menabe) avec les Masikoro, tout court, qui sont les anciens sujets des souverains Andrevola. Le royaume Andrevola s'étendait entre les fleuves Onilahy et Mangoky et on continue à considérer comme Masikoro les héritiers des anciens sujets des rois Andrevola qui vivent encore dans ces limites géographiques. La confusion, est facilitée par le fait que Sakalava Masikoro et Masikoro se ressemblent beaucoup par leurs activités agro-pastorales, leur idéologie cérémonielle et leur organisation sociale d'ensemble. Quelques différences significatives incitent cependant à ne pas les confondre, notamment parce que l'histoire a pesé d'un poids très différent sur ces groupes.

3°) LES GENS DES HAUTES TERRES :
AMBANIANDRO, ANTANANDRO, TANANDRO, BETSILEO, KOFEHIMANDO,
(Terminologie utilisée dans le sud-Menabe).

Contrairement à une erreur qui semble très répandue, le terme Ambaniandro désigne uniquement, dans l'Ouest, les Merina et, éventuellement les Vakinankaratra, originaires de la région d'Antsirabe (que nul, d'ailleurs, ne songe à distinguer des Merina). Le terme "Betsileo" n'est pratiquement pas utilisé dans l'Ouest. Il est remplacé par Antañandro ou Tañandro, en souvenir de l'époque où les proto-Betsileo constituaient encore l'un des groupes humains les plus importants de la région.

Le sens du terme Kofehimando varie quelque peu selon les lieux. En gros, il s'agit de gens qui, sans être à proprement parler des Tañandro, sont liés à ces derniers : métis Tañandro-Sakalava qui ne sont pas intégrés dans des lignages sakalava, métis Tañandro-Bara..., descendants de Tañandro devenus captifs de clans sakalava... Le terme paraît avoir souvent une connotation un peu péjorative.

4°) LES IMMIGRANTS VENUS DU SUD-EST :

Des habitants en provenance du Sud-Est de Madagascar ont pris l'habitude, depuis des temps sans doute très anciens, de venir, dans le Menabe afin d'y acquérir des boeufs, malgré les risques que cela pouvait représenter dans une société fort peu policée, où les voyageurs isolés n'étaient pas en sécurité. Il semble s'être agi principalement d'Antaisaka, venus de la région de Vangaindrano, sans doute attirés par les liens anciens qui, selon toutes les traditions, unissaient certains clans sakalava à certains clans antaisaka (Cf ci-dessous (2)). Cependant, l'habitude a été prise très tôt de les désigner sous le nom d'Antemoro (les Antemoro sont un autre groupe de Sud-Est, caractérisé par une ascendance islamique), alors que, à notre

connaissance, les vrais Antemoro ont été toujours extrêmement rares dans le Menabe. Lors de son voyage de 1870, A. Grandidier se rendant de Belo-sur-mer à Manja décrit la présence de...

"...plusieurs Antimorona (pour Antemoro, E. F.), ces mpitoka lefonà (littéralement : armés de sagaies et de bouclier) qui courent Madagascar en quête de travail et dont un certain nombre vient dans l'Ouest préparer les plantations des Sakalava et s'en retourner dans le Sud-Est avec trois ou quatre boeufs d'un ou deux ans" (A. Grandidier. - Souvenirs de voyage 1865-1870 - Ass. Malg. d'Archéologie, Tananarive, s.d., p.43).

Les voyageurs, comme Grandidier, puis l'Administration coloniale conservèrent longtemps l'habitude de désigner sous le nom d'Antemoro les migrants de plus en plus nombreux qui venaient du Sud-Est, même si la plupart d'entre eux continuait à être Antaisaka.

Depuis au moins une cinquantaine d'années, l'usage s'est établi de désigner tous les originaires du Sud-Est sous le terme générique de Korao. Dans la Maharivo, où ne résident que des migrants venus de la région de Vangaindrano, le terme peut donc être considéré comme synonyme d'Antaisaka, mais plus au nord, le long de la Morondava et de la Tsiribihina, où la diversité des mouvements d'immigration est plus grande, Korao peut se référer à n'importe lequel des groupes venus du Sud-Est ; Antaisaka, bien sûr, mais aussi Antambahoaka, Antefasy, Antemoro... Ces mêmes groupes sont désignés sous le terme de Tañala dans le Menabe du sud (région de Manja).

Tous les habitants de l'Ouest savent qu'il existe des relations anciennes étroites entre certains clans sakalava et certains clans antaisaka, même s'ils sont incapables de préciser ce lien. Nous avons retrouvé la trace, aux Archives de l'E.M.A.T à Vincennes (Os, carton 23, Chemise 26 , doc n°6), d'une tradition qui peut contribuer à apporter quelques lumière sur cette origine commune.

2

LES ORIGINES SAKALAVE DES ANTAISAKA.

"D'après les traditions, Rafia et son peuple auraient été les premiers habitants du pays de Vangaindrano. Plus tard, des princes Sakalava de l'Ouest (Menabe du sud), vaincus par Ramitraho, roi de cette dernière région, s'expatrièrent avec leur peuple. C'étaient Laingoaby et Rajoma, ainsi que les nommés Ratsifofo et Ratsitohanina.

"Ils vinrent trouver Rafia et leur firent part de leurs malheurs. Rafia leur fit bon accueil et leur donna des terres pour s'installer et faire de la culture. Ils eurent de très bonnes relations avec les autochtones, et des mariages entre familles des deux tribus s'ensuivirent.

"Lorsqu'ils furent pénétrés d'une confiance réciproque, Rafia engagea les princes Sakalava à entrer en expédition avec lui. Ils acceptèrent. Au moment de partir, ils agirent avec ruse. Le tiers des habitants placés sous leur autorité prit part à

l'expédition, les autres restèrent chez eux. Ces derniers reçurent l'ordre d'exterminer tous les hommes de Rafia non utilisés à l'expédition, afin qu'il fût possible de s'emparer du royaume de celui-ci. Il leur fut interdit de tuer les femmes.

" Rafia et les prince sakalava venaient à peine de se mettre en route et n'étaient pas encore arrivés sur le théâtre de la guerre lorsqu'un envoyé vint prévenir le premier des meurtres et pillages commis contre son peuple par les Sakalava, et les pria de rebrousser chemin pour venir au secours de victimes. En même temps, les Sakalava n'ayant pris aucune part à l'expédition firent savoir à leurs princes qu'ils avaient rempli leur rôle et ils leur demandaient à leur tour de frapper Rafia. Celui-ci supplia les princes Sakalava de lui épargner la vie et leur abandonna son royaume.

" Les Sakalava furent donc maîtres du pays ; toutefois, ils laissèrent Rafia et les siens rester dans la région à titre de vassaux et ne modifièrent pas leurs moeurs. Après avoir vaincu Rafia, ils demeurèrent tranquilles à Vangaindrano et la tribu prit le nom de Taisaka..."

(Archives EMAT, Vincennes, Os, carton 23, chemise 46, doc. n°6, sous le titre "Notes sur les tribus du Sud-Est", 15 p. dact., 1904).

3

LA FONDATION DU VILLAGE DE BELEO

** Les traditions de fondation des villages de Beleo, Befasy, Betoboro, Tanandava et Lavarary ont été recueillies par Ph. Randriamidona en 1970 et en 1971 ; elles ont été complétées par les traditions relatives aux migrations des principaux lignages du village obtenues dans le cadre des inventaires généalogiques réalisés par Ph. Randriamidona en 1970, 71, 71, 86, 87 et interprétés par cet auteur en collaboration avec E. Fauroux.*

Le village de Beleo a été fondé il y a très longtemps, "au temps où tous les hommes avaient des fusils" (selon l'informateur, Velolava), par des membres du lignage Andrakaria qui venaient du sud, de la région de Manja. Cette fondation est intervenue quatre générations avant le *mpitoka* Andrakaria de 1970, sans doute dans le premier quart du XIX^e siècle. Les Hirijy, qui étaient les *Mpiziva* des Andrakaria et qui, semble-t-il, étaient associés à leur lente migration vers le nord, vinrent peu après rejoindre les Andrakaria, et sont encore considérés comme les co-fondateurs du village.

L'endroit avait été choisi en raison de l'abondance des mares, des petits lacs et des bras morts (*lio*) de la Maharivo et à la proximité du fleuve qui garantissaient l'abondance d'eau en toute saison pour les troupeaux du groupe. Le site initial du village se situe à quelque distance au sud-ouest de son emplacement actuel. Pendant longtemps, le village s'est déplacé dans un petit rayon. On procédait à un nouvel établissement chaque fois que les *ombiasy*, à la suite de multiples décès et de maladies, déclaraient que le lieu avait cessé d'être bénéfique. Depuis le début de ce siècle, par contre, le village n'a plus quitté la vaste clairière dans laquelle il se trouve actuellement.

C'est à l'époque des regroupements de villages imposés par la colonisation, dans les premières années de ce siècle, que divers groupes lignagers sont venus s'agréger au noyau initial Andrakaria-Hirijy sur le site de Beleo que l'administration avait décidé de privilégier pour en faire, à partir de 1922, un petit centre administratif régional, en remplacement de Mañometinay, situé beaucoup trop en aval sur le fleuve.

Les Maroseraña et les Mañaraka, liés par les liens de *ziva*, formaient un petit village proche, à peu près aussi ancien que celui de Beleo, à deux kilomètres plus au sud, à Androtse. Ils vinrent se joindre au noyau initial, bientôt imités par d'autres lignages qui, eux, étaient arrivés plus récemment du sud : les Tsiravo, les Vazimba foty, les Marovata.... Les Mitiria, eux, venaient d'une localité située à peu de distance au Nord, Antserañambondro. Toutes ces nouvelles implantations ont été réalisées aux environs de 1910 ; elles ont été marquées par l'établissement de liens d'alliance - notamment matrimoniales - avec les quatre lignages déjà en place.

Plusieurs lignages représentés actuellement au village ont pour origine un mariage uxori-local, intervenu à peu près à la même époque, avec des filles des groupes déjà en place : un Samimatavy, puis un Tsimañavadraza (clan vezo) ont épousé une Tsiravo. Tous sont d'abord restés dépendants d'une unité cérémonielle située dans leurs villages d'origine, peu éloignés. Leur lignage a procédé aux divers *oron-troke* (cérémonie décidant de l'affiliation lignagère, Cf. infra) pour tous les enfants nés de leurs unions. Quand chacun de ces groupes a comporté un nombre suffisant de ménages, il s'est constitué une unité autonome, et l'homme le plus âgé, dans la lignée aînée, est devenu le *mpitoka hazomanga* d'une nouvelle unité cérémonielle indépendante.

Plusieurs groupes betsileo-tañandro vivaient à proximité de Beleo. L'un d'eux, notamment, était *mpiziva* des Andrakaria et, au moment du regroupement des villages, il s'installa à Beleo. Ce groupe était assez nombreux, puisque les témoins de cette époque considèrent que Beleo était alors composé de deux-tiers de Sakalava et d'un tiers de Betsileo.

En fait, la cohabitation ne se passa pas toujours très bien. Deux motifs de conflits sont invoqués. D'abord, les riziculteurs betsileo avaient constamment à se plaindre des divagations des boeufs appartenant aux Sakalava du village. Ensuite, les chefs de village successifs, qui étaient Sakalava, avaient tendance à désigner plus souvent qu'à leur tour les chefs de famille betsileo pour accomplir les diverses corvées imposées par l'Administration coloniale. Les Betsileo, d'ailleurs accompagnés d'une partie du lignage de leurs *mpiziva* Andrakaria, décidèrent donc de fonder, à un peu plus de deux kilomètres au sud-est, le village d'Ambohivary qui existe toujours (Cf. infra chap.3, § 1)

LA FONDATION DU VILLAGE DE BEFASY

Le village semble être né du regroupement spontané, dans un emplacement favorable, de plusieurs petits villages de la zone qui ne bénéficiaient pas de conditions aussi favorables. L'intérêt du site est lié à la proximité de la Maharivo à l'abondance d'une nappe phréatique facile à atteindre et à l'existence de vastes *baiboho* rendus fertiles par d'épais dépôts alluvionnaires.

Les fondateurs de Befasy appartenaient à trois villages proches au moins :

- à lamanda (près de l'actuel village de Tsianaloka, à cinq kilomètres environ en amont, sur la même rive droite) où quelques tombeaux lignagers de Befasy demeurent encore,

- à Androtse, déjà mentionné, à huit ou neuf kilomètres en aval, sur la rive gauche).

- dans un site dont le nom a été oublié par nos informateurs, à peu près à la même hauteur que le village actuel, mais sur l'autre rive.

D'après des informations obtenues en établissant des généalogies, la fondation a pu intervenir aux environs de 1850-1860. Les trois fondateurs seraient Timilenda (du clan Somondroke, qui n'a plus de descendants en filiation patrilinéaire dans le village, mais les Antitongy lui sont directement liés), Maromay (du lignage Valahy) et Maroveha (du lignage Maroaloka). Les Añaivo, les Antitongy et les Marovintsika sont arrivés ensuite, ainsi peut-être que les Miavotrarivo, toujours à l'époque pré-coloniale.

En 1900, les militaires français chargés de la pacification décrivent Befasy comme ...

"... un gros village sur la rive droite à cent-cinquante mètre de la Maharivo, reconstruit sur l'emplacement de l'ancien village détruit par l'armée française en Mai ; quarante cases toutes neuves et très belles. Au sud, on voit d'importants champs de manioc et de patates." (Archives EMAT, Vincennes, Os 18).

Befasy semble avoir moins profité que Beleo de la politique de regroupement des villages. On ne note que quelques arrivées vers 1910 (lignage Mahaliokoke) et 1920 (des Maroaloka revenus à Befasy après quelques années passées à Tsianaloke). Mais il est vrai que des lignages venus alors peuvent être repartis sans laisser de traces dans les généalogies actuelles.

La nouvelle expansion du village semble liée au "boom" agricole - qui a justifié l'arrivée d'importants groupes de Betsileo et de Korao - et à la décision, prise par les autorités coloniales vers 1935, de déplacer de Beleo à Befasy le centre administratif de la Maharivo.

LES VILLAGES HISTORIQUES DE BETOBORO, TANANDAVA ET LAVARAVY.

Le secteur proche de la Maharivo, qui est actuellement situé à l'intérieur d'un triangle unissant les villages de Betoboro, de Tanandava et de Lavaravy, a toujours été marqué, depuis l'époque de l'expansion maroseraña, au XVII^e siècle, par la présence d'importants villages, qui furent même longtemps des centres politiques non négligeables, puisqu'un *masondrano* (représentant direct du souverain, doté des mêmes pouvoirs que celui-ci), le prince de Betoboro, y résidait.

Il semble exister dans ce secteur deux sites historiques dignes d'être mentionnés :

- d'abord, le vieux village de Tsiamaliha, décrit par de nombreux voyageurs, et dont nous avons retrouvé l'emplacement ; des fouilles archéologiques y seraient probablement du plus haut intérêt, car le site est demeuré intact depuis son abandon au début de ce siècle et est encore soigneusement respecté par les habitants actuels ;

- ensuite, le village princier de Betoboro, dans lequel Andriamisara se serait retiré lorsqu'il renonça au trône et dont l'ancienneté est attestée par la présence majestueuse d'énormes manguiers probablement multi-centenaires ; pourtant les traditions parlent de multiples déplacements du villages dans divers sites proches ; l'emplacement actuel pourrait donc n'être que la réutilisation d'un site beaucoup plus ancien...

Le village de Lavaravy est issu de Tsiamaliha, mais il aurait changé quatre fois d'emplacement depuis l'abandon du site de ce gros village. L'actuel Tanandava serait l'héritier d'un autre Tanandava, lui-aussi très ancien, dont le site pré-colonial se situe à environ huit-cents mètres à l'ouest, beaucoup plus près du fleuve. Le nouveau site, sur une légère hauteur de forme allongée a été adopté, dans le premier quart de ce siècle, après une crue plus forte que les autres.

6

LE PRINCE DE BETOBORO.

E. Nérine-Razatovoson a recueilli cette brève autographie de Tsimadomo, prince de Betoboro, en Août 1987.

"Je suis né à Betoboro en 1925. Ma mère s'appelait Tarañy, du clan Volazato (c'était son clan maternel, car elle avait été reconnue par son oncle maternel). Elle était originaire de Tanandava. Il y a encore, à Tanandava, une descendante directe de cet oncle. Elle se nomme Batata, mais elle est déjà très vieille.

"Mon père s'appelait Nasoake. Il était Maroseraña-Misara du côté de son père, Antavaratse (clan vezo) du côté de sa mère. Elle était originaire de Bezezika. Leur marque d'oreille est "kopoke tavaratse". Elle est enterrée au sud-est de Betoboro, à

Tsifeno. Le père de mon père était cultivateur, à Betoboro ; il s'appelait Refify et fut chef de canton de Mandabe. Le grand-père de mon père s'appelait Tsimadomo, comme moi : on pourrait dire Tsimadomo ler, pour qu'il n'y ait pas de confusion avec moi-même.

"Mes ancêtres étaient venus du sud, de Bengé, et étaient passés par Ankazomangavy avant de se fixer à Betoboro. J'eus deux soeurs, Remamy et Nihaña. Mais elles avaient deux mères différentes. L'une d'elles venait d'Andrakabaro. Remamy et Nihaña sont mortes et enterrées à Tanandava.

"J'ai été circoncis à l'âge de dix ans. Pour cette fête, j'étais le seul garçon à circoncire. Il n'y a pas eu d'alcool à la fête, car cela était interdit dans mon lignage maternel. Mon pieu de circoncision existe encore, au nord du village. On a abattu beaucoup de boeufs ce jour-là.

"Lorsque mon père est mort, trois ans après, j'habitais chez Andriandabe, le fils d'une soeur de mon père, père de Tsifantare.

"Le zomba que j'ai fait construire abrite des dady (reliques). Elles ont pour fitahia (=nom posthume) Ndremañambañarivo.

C'est un ancêtre dont le nom posthume est Ndriamandriakarivo qui, autrefois, a apporté les dady à Betoboro après que celles-ci soient passées par Maintirano (près du Mangoky E.N.), puis par Bengé. Elles ont successivement appartenu à Tsimadomo ler, à Remamy, et à moi-même.

"A la mort de mon père, c'est Remamy, ma soeur, qui a pris le hazomanga. De son temps, il y eut un fitampoha (bain de reliques royales) ; ce devait être vers 1943.

"Les ziva de mon clan sont les Mikea de Marotavilo.

"J'ai reçu le hazomanga alors que j'avais quatorze ans. On prit un boeuf vakivoho du parc à boeufs de Tsifantare. On l'a orienté vers l'est. Remamy a pris la parole, elle a frappé le boeuf et a dit :

**lo koa ro hiambe anao
Fa hanolotse ane hazomanga an'ny zaiko aho
lo koa ny hitahy anareo fa tsy zaho
Zaho hiboaky amonto, zaho ampela
Olo hanambaly, olo hivezivezy
Fa ingo anakilahinareo, fa ingo anadahiko.**

C'est-à-dire :

C'est lui qui va te garder à présent,
Je vais passer le hazomanga à mon cadet.
C'est lui qui vous gardera et non plus moi.
Je vais partir, je suis une femme,
Je vais me marier, je vais errer,
Voici votre fils, voici mon frère.

"J'ai eu à invoquer mes ancêtres pour la première fois à l'occasion d'un soro, un an après ma prise de possession. En haut, j'étais vêtu de blanc ; en bas, j'avais un sikibe (19). En blanc, parce qu'il faut être bien propre pour appeler ses ancêtres. J'étais assis en tailleur, les mains suppliantes tendues vers l'avant, je rendais hommage

(manalama), je suppliais (misoloho), demandant (mangatake), priant la terre, tous les morts, les ancêtres. Quelques voix me soufflaient de nommer tel ancêtre ou tel autre. On a abattu un boeuf soavolo ou mazava loha, vositse ou tamana.

"Lorsque je fais un soro, je ne vais jamais seul, mais toujours avec quelqu'un, de peur d'être taxé de sorcellerie.

"Le mardi et le vendredi, je pratique un culte spécial dans le zomba de Betoboro, chaque fois que l'occasion apparaît, s'il y a une maladie, une sécheresse ou d'autres cataclysmes. Je dois alors consulter l'ombiasy, qui s'appelle Nanolisa et appartient au clan Totsihay. Le vendredi est le jour préféré car il est andro'ampanjaka, c'est le jour des rois. Les femmes nettoient alors le zomba. Pour cela, elles vont prendre du sable en amont, dans la Maharivo, très tôt le matin. Ce sable propre permet de remplacer le sable déjà utilisé sur lequel reposent les reliques. On jette alors le vieux sable. On balaye l'intérieur du zomba avec des branches de zavilo.

"Lorsque j'ai eu vingt ans, Remamy et ma mère m'ont cherché une femme du nom de Reneva (du clan Tohitohy). De ce mariage, nous eûmes Tsorose, un garçon, et une fille, Tsitaha.

"J'ai répudié ma femme, voici plus de dix ans. Elle est à Andrangory. Elle s'est remariée, mais son second mari l'a quittée. Je me suis remarié trois fois, avec des femmes appartenant respectivement au clan Antañandro, Marovata et Ndratsimana. C'est celle-ci qui m'a quitté la dernière. En 1982, Reneva me donna des boeufs, alors que nous étions déjà séparés. C'est cela qui m'a permis de réparer le zomba, et le couvrir d'un tôle.

"Notre marque d'oreille est Tsimirango kokofe ((il n'y a pas d'entaille). A ma mort, c'est Tsorose qui me succèdera.

"Mon neveu, le fils de mon frère est né un dimanche ; on l'a éloigné du village, car le dimanche est jour néfaste pour mon père. Mes petits-enfants ont été circoncis, il y a trois ans. Ils le seront toujours dans l'enclos du hazomanga. Il n'y avait pas d'alcool à cette occasion, puisque cela nous est interdit. Les enfants de ma fille ont été admis dans le lignage Hirijy (Tsitindria). Les beaux-parents de ma fille sont les descendants du célèbre Venaoly, que j'ai rencontré autrefois.

"Je n'ai pas fait de fitampoha depuis que je détiens le hazomanga. Je projette de le faire en 1988, mais pour cela il me manque encore un parapluie Golaz, un lambamena (tissu de couleur de 1,5 mètre de long). C'est moi-même qui dois l'acheter car il ne faut pas compter sur l'aide des autres villageois. Ce n'est plus comme autrefois : quand on demande un service, ils considèrent qu'on les traite comme des esclaves (ondevo).

"Majunga a fait un fitampoha en 1987, mais Betoboro n'a pas été invité. La principauté de Betoboro n'a pas de relations avec Majunga, ni avec Belo/Tsiribihy, ni avec d'autres principautés".

(°) Note : le prince de Betoboro n'a pas été, non plus, invité lors du grandiose fitampoha organisé à Belo Tsiribihy en Septembre 1988.

*

(19) Un tissu de flanelle de deux mètres sur cinq environ, dont on se sert comme couverture.

I^{ère} PARTIE

**LA SOCIETE SAKALAVA
DE LA MAHARIVO
AU DEBUT
DES ANNEES SOIXANTE-DIX**

Au début des années soixante-dix, les groupes sakalava de la Maharivo présentaient des aspects quelque peu contradictoires.

D'une part, on pouvait ressentir une très réelle continuité par rapport à la société qu'ont décrite les grands voyageurs du XIXe siècle. Sur ce point, le contraste était grand avec d'autres régions du Menabe : dans la vallée de la Morondava, par exemple, les structures lignagères traditionnelles avaient, de toute évidence, éclaté sous la pression des nouvelles conditions de vie, ne laissant plus guère de place au boeuf.

Mais, d'autre part, cette société apparaissait soumise à des fortes pressions externes qui ne lui permettaient plus de continuer, comme par le passé, la pratique d'un élevage extensif fondé sur l'utilisation très laxiste d'un espace illimité.

Les tentatives d'implantations d'une économie moderne - bien modestes il est vrai - avaient presque totalement échoué. A l'exception de la plantation de coton de Bevantaza, on ne trouvait dans toute la région aucune exploitation mécanisée. Les économies villageoises demeuraient très largement à l'écart des flux monétaires et, dans l'ensemble, le recours au marché était toujours très marginal, limité à la vente épisodique de pois du Cap ou de quelques boeufs en période de soudure.

Pourtant, d'importants facteurs de changement ne pouvaient plus être éludés.

L'agriculture et, en particulier, la riziculture commençaient à occuper une place inhabituelle dans des temps de travaux qui étaient, autrefois, presque exclusivement consacrés à l'élevage.

Les espaces pastoraux subissaient de toutes parts des empiétements, notamment causés par le développement des terroirs agricoles et la multiplication des nouveaux villages d'immigrants plus souvent cultivateurs qu'éleveurs. Les vieux terroirs sakalava étaient souvent l'objet de convoitise et suscitaient parfois des stratégies d'accaparement bien insolites dans la logique du droit foncier sakalava traditionnel. Les immigrants, plus agriculteurs et plus habitués à considérer la terre comme un bien appropriable l'emportaient souvent dans les conflits fonciers les opposant aux Sakalava.

Même la forêt n'était plus le domaine exclusif des *tompon-tany*. Elle avait longtemps constitué le refuge et la garantie ultime des Sakalava en période de disette, et elle avait servi d'efficace protection au troupeau contre les agressions extérieures, mais, depuis les "booms" agricoles, elle reculait irrémédiablement sous l'effet des destructions désordonnées causées par les *hatsake*.

Nous allons tenter de présenter les principaux aspects de cette micro-société sakalava, telle qu'on pouvait l'observer au début des années soixante-dix.

CHAPITRE 1

LES GRANDS TRAITES DE L'ORGANISATION SOCIALE DES VILLAGES SAKALAVA DE LA MAHARIVO ⁽²⁰⁾

Nous tenterons d'abord de décrire les grands principes régissant les règles de la parenté et de l'alliance, tels qu'ils semblaient se dégager de l'observation de la société traditionnelle (§ 1).

Nous décrirons, ensuite, le rôle symbolique essentiel tenu par le boeuf dans l'expression cérémonielle des rapports sociaux, qui plaçait - et place encore celui-ci - au centre de toutes les activités économiques et sociales (§ 2).

Nous montrerons enfin comment ces règles s'appliquaient dans la situation concrète vécue par la vallée de la Maharivo au début des années soixante-dix (§ 3).

(20) Les parties 1 et 3 de ce chapitre ont été plus particulièrement rédigées par Emmanuel Fauroux, la partie 2 par Françoise Delcroix.

I

PARENTE ET ALLIANCE DANS LA SOCIÉTÉ SAKALAVA

1). LA PARENTÉ NATURELLE

La société Sakalava distingue traditionnellement plusieurs types de relations sociales privilégiées, qui permettent à l'individu d'être inséré dans divers réseaux de solidarité, au sein desquels jouent des règles de réciprocité de nature différente. Ces notions sont souvent utilisées de manière assez laxiste, ce qui prêle, quelquefois, sur le terrain, à des confusions, voire à des contradictions.

Parmi ces notions, la plus importante, la plus immédiate, est celle qui est déterminée par la parenté au sens strict, mais au sein de laquelle il faut distinguer d'une part les concepts de *foko* et de *longo*, d'autre part les notions de clan, de lignage, de segment de lignage et de ménage.

Par ailleurs, les rapports d'alliance hors de la parenté naturelle stricte se définissent de façon complexe ; il convient de distinguer les alliances de type matrimonial, et celles qui résultent de l'établissement de liens de parenté fictive (*fatidrà* ou *ziva*).

Enfin, au début des années soixante-dix, on notait - au moins dans la vallée de la Maharivo - une nette tendance visant à institutionnaliser les relations de simple voisinage, de telle façon que celles-ci tendaient à se confondre avec celles définies par l'alliance *longo*.

1.1) Les notions de *foko* et de *longo*

Dans un travail déjà ancien, P. Ottino a rendu compte avec beaucoup de clarté des deux notions assez difficiles à distinguer dans la réalité (P. Ottino, 1968).

L'individu de référence, l'ego, distingue deux catégories de personnes avec lesquelles il est en relation : les Foko et les longo.

"Les liens de parenté sont établis sur la base d'un système indifférencié de jonction de trois lignages : lignages patrilinéaires de son père, de sa mère et de son conjoint. Les parents directs des premiers lignages sont foko, ceux du troisième sont longo. Les liens les plus importants sont ceux qui l'unissent aux parents paternels de son père et de sa mère.

"A son niveau, l'Ego considère comme foko ses frères et soeurs (germains, consanguins ou utérins) et leurs descendants. Dans la génération ascendante, sont foko de l'Ego :

- (1) son père et sa mère,*
- (2) les frères et les soeurs de (1) et leurs descendants,*
- (3) les pères et mères de (1),*
- (4) les frères et soeurs de (3) et leurs descendants,*
- (5) les pères et mères de (3) et leurs frères et soeurs, mais non les descendants.*

"Au seul échelon (3), sans tenir compte des branches collatérales, les grands-parents de l'Ego peuvent appartenir à quatre clans différents.

"Alors que le terme foko désigne les parents proches paternels et maternels jusqu'au troisième degré, le terme longo recouvre trois groupes de relations et désigne à la fois des parents et des alliés.

"Pour l'Ego, sont longo :

- les descendants de (5),*
- . les conjoints des parents foko tant en ligne paternelle qu'en ligne maternelle ;*
- les parents foko du conjoint (...) de l'Ego.*

"D'une manière générale, les conjoints et alliés des longo sont des étrangers (...) par rapport à Ego. Comme les foko, les longo appartiennent à des clans différents. Toutefois, les membres d'un même clan se considèrent comme longo issus d'un ancêtre commun".

Ces observations effectuées par l'auteur dans la région du bas-Mangoky, à un peu moins de deux-cents kilomètres à vol d'oiseau au sud de la Maharivo, paraissent pouvoir s'appliquer dans cette dernière région. La seule réserve que l'on peut apporter à cette excellente définition concerne seulement sa trop grande clarté et la netteté des limites auxquelles elle conduit, alors que, dans la réalité, les Sakalava, eux-mêmes ne paraissent pas toujours percevoir avec autant de précision les nuances séparant les deux notions.

1. 2) La notion de clan (*raza*).

Le clan est constitué par l'ensemble des descendants d'un ancêtre commun en filiation principalement patrilinéaire. Selon la mythologie Sakalava, les clans ont été institués par les souverains maroseraña.

En toute rigueur, il devrait donc s'agir des descendants d'un ancêtre commun désigné comme ancêtre éponyme par les souverains. En fait, seuls les clans "historiques" répondent entièrement à cette définition. La société sakalava, depuis sa fondation, n'a cessé de recevoir les apports des plus divers et de les intégrer sur le modèle du clan.

On trouve donc, parmi la liste actuelle des clans sakalava de la Maharivo (voir Annexe 7) :

- des clans "historiques" dont les hauts faits abondent dans toutes les traditions : Andrakaria, Hirijy, Misara,... , ou des clans moins connus mais dont l'ancienneté est attestée par de nombreux témoignages : Añaivo, Befandre, Tsitompa...

- des groupes "ethniques" intégrés sous le nom générique d'un clan qui ne se réfère pas, en réalité, à un ancêtre commun : Antañandro, Mikea, Sakoambe, Vazimba... ; ils portent alors souvent un second nom qui les distingue : Vazimba Fotsy, ou Mainty, ou Samimanompo ;

- des clans qui appartenaient autrefois à des groupes ethniques voisins, principalement Bara, Mahafale ou Vezo, et qui ont été intégrés à la société Sakalava, en conservant le statut clanique qu'ils avaient dans leur société d'origine ; cette intégration se faisait autrefois sur décision royale, elle était alors accompagnée de l'attribution d'une marque d'oreille et d'un statut accordant une place déterminée dans les cérémonies royales et dans les rites de la Cour ; plus récemment, l'intégration se fait sans autre forme de procès après l'établissement d'une alliance entre le clan étranger et un clan sakalava ;

- des pseudo-clans, constitués par d'anciens dépendants qui, après l'abolition de l'esclavage et la conquête coloniale, se sont prétendus membres du clan de leurs anciens maîtres ; l'usurpation était sans doute mineure, d'ailleurs, car, dans la région, les esclaves semblent avoir toujours eu le droit de posséder des boeufs et de leur faire porter la marque de leurs maîtres ;

- des nouveaux clans, résultant de l'intégration plus ou moins récente de segments de lignage ou même d'individus isolés, suffisamment riches en boeufs pour procéder aux cérémonies du *oron-troke* et, donc, pour garder dans leur segment de lignage les enfants de leurs épouses.

Tous les membres d'un même clan ont théoriquement en commun :

- un nom de clan,
- une forme de marque d'oreille (*sofin'aomby*), pour leurs boeufs ;
- des traditions liées à l'histoire mythique du clan (*lilin-draza*) ;
- un certain nombre d'interdits, notamment alimentaires (*faly*), souvent liés à ces traditions : on ne mange pas la chair de tel animal dont l'intervention permet, un jour, de sauver l'ancêtre éponyme en difficulté.

Les membres d'un même clan résident dans de multiples localités, ignorent la plupart du temps les liens généalogiques qui les unissent et n'entretiennent généralement entre eux aucune relation en dehors de l'unité cérémonielle lignagère.

1.3) La notion de lignage et de segment de lignage (*tarika ou tariha*).

Il s'agit des membres d'un même clan, descendants d'un ancêtre connu commun et participant à la même unité cérémonielle, sous l'autorité d'un même *mpitoka hazomanga*.

Les membres d'un même lignage sont capables de définir les liens généalogiques qui les unissent à tous les autres membres du groupe. Ils ont en commun, comme tous les membres d'un même clan, leur nom de clan, une forme de *sofin'aomby*, des traditions et des interdits collectifs. Ils peuvent avoir en outre des traditions et des interdits propres qui les différencient des autres lignages du même clan.

Tous les membres d'un même lignage appartiennent à la même unité cérémonielle, c'est-à-dire :

- qu'ils sont invités et tenus d'assister à toutes les cérémonies ;
- qu'ils doivent contribuer aux échanges de dons et de contre-dons (*enga*) qui s'effectuent à l'occasion de ces cérémonies ; qu'ils doivent, normalement, être enterrés dans le même tombeau lignager ;
- qu'ils sont soumis à l'autorité morale du même *Mpitoka hazomanga*, le détenteur du " poteau cérémoniel", qui assure les fonctions de *mpisoro*, d'officiant, lors des cérémonies lignagères, et qui assure la médiation entre les membres du lignage et leurs ancêtres.

Par contre, ils n'appartiennent pas nécessairement à la même unité de résidence.

Les segments de lignage, selon notre définition, constituent des unités de résidence qui peuvent être séparées, provisoirement ou de façon définitive, au sein de la même unité cérémonielle.

La séparation est provisoire dans le cas des "campements de boeufs" qui marquent une installation à l'écart du noyau principal ; celle-ci peut durer de quelques mois à plusieurs années. ce cas est très fréquent. Si la séparation est définitive, l'unité n'est maintenue que dans le cas où les lieux de résidence sont peu éloignés, sinon il y aurait essaimage et constitution d'un nouveau lignage, sous l'autorité d'un nouveau *mpitoka*.

Les processus de segmentation ont toujours constitué un élément du fonctionnement normal de la société sakalava. Il était autrefois - et est encore souvent aujourd'hui - lié à la taille du troupeau.

Dans la société traditionnelle, "la dimension des groupes territoriaux variait entre deux limites assez rapprochées liées à la taille du troupeau : le troupeau ne devait pas être trop important, car il devenait alors exagérément vulnérable ; dans ce cas on avait tendance à le scinder en plusieurs parcs déterminant autant d'unités de résidences alliées mais distinctes ; à l'inverse, un troupeau trop réduit ne pouvait entretenir un nombre d'hommes suffisant pour assurer une protection efficace contre les bandes de pillards". (Fauroux E. , 1975 p.29).

La segmentation semble conduire à la constitution d'une nouvelle unité lignagère dans trois cas principaux :

- s'il y a eu conflit,
- si la nouvelle résidence est trop éloignée de l'ancienne,
- si le groupe-essaim est devenu, avec le temps, plus nombreux que le groupe d'origine.

S'il n'y a pas eu conflit et si la nouvelle résidence est proche, il y a simplement constitution d'un nouveau segment, d'une nouvelle unité de résidence au sein du même lignage.

La segmentation peut être temporaire, par exemple si une partie du groupe, dans le but de développer son troupeau, décide de s'installer pour plusieurs années dans un pâturage trop éloigné pour permettre des retours fréquents. Dans ce cas, le plus âgé de ceux qui partent doit recevoir de la part du *mpitoka*, une sorte de délégation provisoire de ses pouvoirs cérémoniels. Cette délégation cessera, en principe, au moment du retour définitif.

En définitive, un individu ne peut entreprendre de créer autour de lui un nouveau lignage qui si le groupe de ses descendants et de ses collatéraux immédiats dispose d'un troupeau suffisamment important pour faire face de façon autonome à ses besoins cérémoniels.

Il convient de mettre à part le cas des épouses. Nées dans le lignage et - comme cela est la norme - mariées à l'extérieur, leur mariage ne met pas un terme à leur affiliation lignagère : elles reviendront dans leur groupe d'origine en cas de divorce (fréquent), de veuvage et, dans la majorité des cas, elles seront enterrées dans le tombeau lignager de leur père.

Nous appellerons *ménage* l'unité d'habitation et de consommation. Elle peut être constituée par le mari, sa femme et leurs jeunes enfants, mais aussi par un adulte isolé (veuf, célibataire), en considérant comme adulte le jeune homme ou la jeune femme (*ampela tovo*) ayant atteint l'âge suffisant pour que leurs parents leur construisent une case indépendante. Un vieillard, peu autonome (malade ou trop âgé) peut être considéré comme ayant réintégré le ménage de l'un de ses descendants.

Les ménages fonctionnent avec une réelle autonomie (unités d'habitat, de consommation, d'éducation des enfants, de décision concernant les multiples actes de la vie quotidienne..., ce que l'on pourrait appeler, pour simplifier, l'autonomie domestique) mais ils demeurent sous l'autorité morale du *mpitoka* qui peut imposer ses décisions en cas d'écart de comportement de l'un des membres d'un ménage et qui a pour mission de veiller à l'harmonie du groupe.

En définitive, la notion de ménage s'applique avec un certain flou, aggravé encore par le phénomène de l'adoption qui fait que l'enfant d'un couple est souvent intégré dans un autre ménage, sans perdre entièrement ses liens initiaux. Un enfant dont les parents sont morts, ou ne peuvent s'occuper de lui, sera adopté de préférence par le frère de sa mère, ou, à défaut, par le frère de son père, par la soeur de sa mère, ou par le frère ou la soeur de son père ou de sa mère. A l'inverse, si un couple comprenant l'un de ces personnages est sans enfant, il pourra adopter un enfant de sa soeur, de son frère, ou de son frère de sang (*fatidrà*).

De nombreux cas particuliers rendent difficile, dans la pratique, l'application rigoureuse du concept de ménage : *ampela tovo* dépendant encore étroitement de ses parents sur le plan économique, vieillards partiellement autonomes, personnes absentes, unions éphémères... Pour suivre la notion avec précision dans toutes les situations concrètes, une enquête spécifique aurait été nécessaire qui dépassait les possibilités et les objectifs prioritaires de l'équipe de recherche.

Le personnage-clé au niveau du lignage est, sans conteste le *mpitoka hazomanga*. Il est, avant tout le *mpisoro*, l'officiant, le sacrificateur, chargé d'assurer la très délicate liaison entre l'ensemble des ancêtres lignagers et les membres vivants du lignage. C'est de la qualité de cette liaison que dépend avant tout, dans la logique sakalava, la prospérité du groupe

Le *mpitoka* disposait autrefois d'un prestige incontesté auprès des membres de son groupe. Il devait posséder et maîtriser d'importantes connaissances dans des domaines particulièrement délicats, car d'éventuelles erreurs (l'oubli du nom d'un ancêtre dans une invocation, ou une erreur dans la prononciation d'un nom) pouvait susciter la colère de l'ancêtre lésé.

Mais sa fonction dépassait largement le seul domaine de la communication avec les Esprits ancestraux : il veillait au maintien de l'harmonie entre les membres de son lignage, il devait être associé à toutes les décisions prises par ceux-ci (nouvelles alliances, choix concernant la gestion du troupeau ou les activités productives en général). Il devait aussi tenter de contrôler les forces centrifuges qui pouvaient toucher son lignage ; si celles-ci devenaient trop fortes, il lui incombait d'accepter à temps la scission, ou, mieux, de la provoquer avant qu'elle n'ait porté atteinte à l'homogénéité du groupe. Dans ce but, il devait veiller à ce que que les différenciations économiques ne se développent pas trop parmi ses dépendants, prévenir l'apparition de conflits internes... Il disposait pour cela d'une gamme complexe d'instruments : des injonctions, toujours très écoutées, pouvant, au pire, aller jusqu'à l'exclusion du groupe, mais aussi, plus subtilement, des conseils, des manoeuvres indirectes, l'annonce de rêves faisant intervenir des ancêtres défunts, le recours à des *ombiasy*, parfois à l'insu du groupe...

Nous reviendrons sur ce rôle de l'*ombiasy* dans la préparation et l'accomplissement des cérémonies lignagères. Mais sa présence discrète était - et toujours - constante dans la vie quotidienne d'un village sakalava : soins aux hommes et au bétail, préparation de talismans (*aoly*, *toñy*) en vue des objectifs les plus divers (protection du village, du parc à boeufs, des cases et des personnes, des voyageurs, des cultures...), divination et conseils en vue de corriger les destins. Toutes les activités sakalava visibles, qu'elles soient économiques, guerrières ou amoureuses, impliquent le recours à un *ombiasy*. C'est ce soutien secret de l'*ombiasy* qui donne aux individus le courage d'entreprendre. Sans ce soutien, les Sakalava paraissent, douter étrangement d'eux-mêmes et semblent paralysés par la crainte d'enfreindre une règle ou d'encourir une menace magique.

Souvent, les activités villageoises visibles sont ainsi doublées par les enchevêtrements d'activités invisibles qui se ramènent parfois à des rivalités entre un petit nombre d'*ombiasy* qui tentent d'assurer leur hégémonie sur un groupe local.

2) LES ALLIANCES DANS LA SOCIÉTÉ TRADITIONNELLE

2. 1) Les alliances matrimoniales

L'unité matrimoniale est souvent éphémère en pays Sakalava et le mariage est une institution qui n'a guère d'importance et se défait aisément (Cf annexe 7). On se marie, en moyenne, trois ou quatre fois dans sa vie, souvent plus : les femmes âgées que nous avons interviewées à Beleo avaient eu entre quatre et dix maris.

L'exogamie de clan est absolue. Il s'y ajoute fréquemment, dans les faits, une exogamie de village, qui n'est pourtant pas présentée comme obligatoire, mais que l'on retrouve dans les généalogies comme un phénomène massif. La naissance prochaine d'un enfant, par contre, donne lieu à des cérémonies importantes qui permettront de déterminer définitivement l'affiliation lignagère de l'enfant à naître. Ces cérémonies sont normalement organisées par le lignage paternel de l'enfant (Cf infra), mais des exceptions existent fréquemment.

Pendant la durée de l'union, des liens d'amitié et d'alliance peuvent s'établir entre les lignages des deux conjoints, qui ne sont pas sans rappeler les rapports entre parents à plaisanterie ou *ziva* (Cf infra §B). L'existence d'un lien de *ziva* entre deux lignages semble d'ailleurs favoriser l'établissement de liens matrimoniaux.

De plus, il existe souvent de multiples unions entre deux lignages, de sorte que ce type de rapport privilégié peut avoir une durée sensiblement supérieure à celle d'une union isolée. Même quand les unions ont cessé, si les ruptures n'ont pas été trop conflictives - c'est le cas général - des liens privilégiés peuvent persister entre les deux anciennes "belles-familles". Ces liens ne sont pas réellement institutionnalisés, mais n'en demeurent pas moins solides.

La tendance à une certaine exogamie de village est souvent annulée a posteriori par le fait que l'on choisit souvent, pour nouvelle résidence, un village où l'on a des *longo* et, notamment, des parents par alliance.

A l'inverse, on note souvent l'existence d'une tendance à rechercher préférentiellement des conjoints dans certains villages. Pour ne donner qu'un exemple, les Marovata de Beleo ont longtemps eu des liens privilégiés avec des habitants d'Ankevo, village situé sur le littoral, à peu de distance de l'embouchure de la Maharivo : Satata, le grand ancêtre, qui est à l'origine de l'installation des Marovata dans la région (et qui est le grand-père de l'actuel *mpitoka*), avait épousé une femme du clan Saromenatra d'Ankevo. Sa fille aînée s'est mariée avec un Sakoambe et sa troisième fille avec un Vazimba du même village. Deux des trois filles de son fils aîné ont épousé respectivement un Antanosy et un Ohimalañy (clan vezo) d'Ankevo...

2.2). Les alliances reposant sur la parenté fictive.

Les Sakalava ont toujours constitué une société très ouverte sur l'extérieur, dotée d'une grande faculté d'intégration d'éléments allochènes.

Celle-ci peut s'opérer, bien entendu, par une alliance matrimoniale : il faut des raisons d'une gravité exceptionnelle, pour que l'on refuse un "gendre" qui se

propose. C'est plutôt l'inverse qui se produit, et tout homme "étranger" et célibataire, qui réside quelque temps dans un village, se voit proposer une compagne, sans même avoir à accomplir de quelconques formalités. La naissance d'un enfant est toujours souhaitée, et l'absence du lignage du nouveau père permettra sans doute au lignage maternel de conserver l'enfant qui naîtra. L'éventuelle brièveté de l'union ne présente aucun inconvénient : la jeune mère, ayant fait la preuve de sa fécondité, sera d'autant plus recherchée pour une autre union.

Mais l'insertion d'un élément allogène sera plus profonde et surtout plus durable si elle passe par l'établissement de liens de parenté fictive, *fatidrà* ou *ziva*.

Le *fatidrà* permet, grâce à un rite très simple (Cf. Annexe 9), d'établir une "fraternité de sang", entre deux individus qui ne sont pas unis par des liens de parenté. Les liens ainsi créés sont très forts, très respectés, et l'obligation de solidarité mutuelle qui en résulte est au moins aussi forte que celle qui existe entre deux parents.

Le *fatidrà* crée, d'abord, des liens individuels, mais il engage aussi les enfants, puis les descendants des deux co-contractants qui deviennent alors des *mpiziva*, c'est-à-dire, des parents à plaisanterie.

L'origine des relations de *Ziva* unissant deux groupes lignagers n'est pas toujours précise. Elle se réfère parfois à l'histoire mythique du clan et peut être très ancienne. Elle n'en était pas moins scrupuleusement respectée jusqu'à une date récente.

Dans tous les cas, il s'agit d'un lien fort et complexe qui se marque à tous les instants de la vie cérémonielle, et dans de nombreux aspects de la vie quotidienne. Il implique aussi fréquemment des rapports préférentiels d'échange matrimonial. Les *mpiziva* sont des alliés privilégiés sur lesquels on peut réellement compter en toutes circonstances.

Malgré son importance (qui a encore augmenté au cours des quinze dernières années, Cf. infra.), l'institution a cessé de se renouveler ; on hérite des *ziva* de ses parents, mais on ne peut créer de nouveaux liens d'alliance *ziva*.

2.3) Les alliances au niveau des unités de résidence villageoises.

Dans la société pré-coloniale, le village était de très petite dimension, souvent seulement composé de deux lignages alliés ; les rapports inter-villageois se résumaient ainsi à des rapports interlignagers.

Avec la sédentarisation, les villages sont devenus permanents. Leur taille a augmenté et ils comportent un nombre de plus en plus important de lignages et d'unités cérémonielles. Ils sont ainsi devenus un lieu de sociabilité privilégiée. Les lignages qui résident dans le même village depuis plusieurs décennies finissent par nouer des liens mutuels très enchevêtrés et très denses qu'on ne s'efforce plus de distinguer avec clarté, mais dont on retient une vérité simple : tous les habitants d'un même village qui ne sont pas *foko* sont *longo*.

Le village tend ainsi, aujourd'hui, à constituer une unité sociale autonome, distincte des lignages qui le composent. Dans les grandes cérémonies lignagères, à côté des parents et alliés, on invite les villages voisins en tant que tels : chaque village a droit à une place déterminée dans l'espace où se joue la cérémonie, et reçoit une

part déterminée des boeufs sacrifiés. Cette place et cette part dépendent de l'étroitesse et de l'ancienneté des liens d'alliance unissant le village du lignage organisateur et les village invités.

Il importe cependant de souligner que la société traditionnelle - c'est encore très largement vrai aujourd'hui - est très inégalitaire, chaque individu et chaque sous-groupe connaissant avec précision les complexes échelles de statut qui combinent leurs effets pour faire de chaque groupe lignager, de chaque lignée au sein de ces lignages et de chaque individu au sein de ces lignées, une résultante unique.

Au niveau des lignages, les critères de hiérarchisation sont nombreux. On peut mentionner :

- les statuts : le système des castes a certes disparu en même temps que la monarchie, mais certains clans qui furent nobles conservent un prestige social supérieur aux autres, comme c'est le cas par exemple, pour les Maroseraña, les Misara, les Hirijy...dans la Maharivo.
- des circonstances directement liées à l'histoire locale : primauté d'installation dans un site déterminé, lien de parenté avec un personnage légendaire... ; les fondateurs d'un village par exemple, conservent une sorte de rente de prestige dont la durée paraît considérable (cas des Andrakaria à Beleo, plus de cent ans après) ;
- la richesse actuelle en boeufs dont dépend l'aptitude du lignage à établir des alliances prestigieuses, à manifester de façon ostentatoire sa prospérité, à inviter avec magnificence lors des cérémonies lignagères ou lors des grands travaux d'entraide.

Entre lignées appartenant à un même lignage, les différences de statut reposent essentiellement sur l'application du principe de seniorité : la lignée aînée l'emporte sur la cadette, notamment pour l'accession aux fonctions cérémonielles. Mais d'autres éléments peuvent jouer dans le prestige social d'une lignée, en fonction par exemple, des personnages exceptionnels qu'elle a pu produire : grands *ombiasy*, *tromba*...

Entre individus au sein d'une même lignée, le prestige est toujours lié à l'âge. Mais d'autres facteurs interfèrent parfois. Parmi ceux-ci quelques-uns paraissent décisifs :

- la richesse ; normalement, on n'est pas riche individuellement : si un individu, pour une raison quelconque, a un accès privilégié à l'argent, ou a pu accumuler un grand nombre de boeufs, c'est tout son lignage qui en bénéficie ; il en résulte généralement un prestige particulier pour l'individu qui est plus personnellement responsable de cet enrichissement ;
- le fait d'être un intermédiaire privilégié avec la Surnature (si l'on est un *ombiasy* reconnu, ou si l'on est possédé par un esprit *tromba* bienfaisant, ou si l'on sait guérir).
- la qualité de grand voleur de boeufs, connu pour son courage, son habileté et sa résistance physique ;
- un niveau relativement élevé d'instruction ou, plus exactement, l'aptitude à dialoguer ou à négocier avec les agents du pouvoir extérieur (fonctionnaires, colons, *vazaha*).

Les personnages disposant de l'une ou l'autre de ces qualités peuvent être associés à la prise de décisions importantes même si leur âge ne justifie pas cet honneur.

II

LE ROLE DU BOEUF DANS L'EXPRESSION CEREMONIELLE DES RAPPORTS SOCIAUX

1) LES CEREMONIES SAKALAVA.

Les cérémonies (*soro*) sont des événements provoqués en vue d'établir, pour divers objectifs, une communication avec la Surnature. Elles utilisent un rituel précis, dont les règles ont été transmises par la tradition. Elles sont un moyen de renforcer et d'actualiser la cohésion et l'unité du groupe social élémentaire que constitue le lignage. Elles ont pour fonction explicite d'assurer la prospérité du lignage et de chacun de ses membres. Elles permettent aussi de représenter symboliquement cette cohésion et cette unité, et de l'affirmer devant le reste du corps social. C'est sur cette base que se construit et que s'affiche le prestige social du lignage.

Chaque cérémonie est ainsi une sorte de raccourci symbolique de l'organisation sociale locale, dans laquelle tous les actes importants accomplis par le sacrificateur, ou plutôt, l'intercesseur (21), le *mpisoro*, et toutes les formes d'occupation de l'espace cérémoniel sont chargés d'un sens précis.

Dans la société sakalava ancienne, les *soro* intervenaient à chaque rupture dans la continuité de la vie individuelle (naissance, maladie, mort...) ou dans la continuité de la vie du groupe (conflit, construction de nouveau village ou d'un nouveau parc à boeufs, défrichement de forêt, ...). Il y avait là un moyen de surmonter l'angoisse liée à ces ruptures, d'une part grâce à l'unité et à la solidarité de la communauté des vivants qui s'exprimaient ainsi, et, d'autre part grâce à l'unité et à la solidarité de ces communautés de vivants avec un certain nombre de forces de la Surnature, au premier rang desquelles figurent les ancêtres lignagers défunts.

La fréquence élevée du rythme des cérémonies n'était certainement pas sans rapport avec la précarité des conditions de vie des sakalava, confrontés à un milieu exigeant et peu malléable, face auquel la solidarité communautaire constituait la plus efficace des protections.

(21) En effet, si le *mpisoro* joue toujours un rôle essentiel dans la cérémonie, ce n'est généralement pas lui qui est chargé de la mise à mort des animaux sacrifiés.

2) LES ELEMENTS CONSTITUTIFS DES CEREMONIES SAKALAVA.

Un certain nombre d'éléments sont indispensables pour que la communication s'établisse entre les vivants et la Surnature : un officiant, un espace cérémoniel et des objets symboliques. Mais le sacrifice d'un ou plusieurs boeufs constitue l'élément symbolique essentiel du *soro*, celui sans lequel les Esprits ne sauraient être satisfaits et la communication établie dans de bonnes conditions.

2.1) La Surnature.

Le monde surnaturel sakalava est d'une grande richesse, d'une grande complexité. Les catégories qui tentent d'en rendre compte ne sont jamais définies rigoureusement. D'où un flou général, l'emploi de termes à la place d'autres, et pour le non-initié, une impression de confusion accrue par de fortes variations terminologiques d'un lieu à l'autre.

Trois éléments de la Surnature interviennent principalement dans les cérémonies sakalava de la Maharivo ; *Zañahary*, les *raza* et les ancêtres royaux.

Le concept sakalava de *Zañahary* est particulièrement difficile à cerner et mériterait une présentation plus approfondie, plus nuancée.

Zañahary, c'est Dieu-Créateur. Ce n'est pas un personnage unique, aux traits bien définis. Il semble pouvoir se manifester sous les formes les plus diverses, dans les sources, le vent, la forêt... L'énergie mystérieuse que contiennent les *dady* (les reliques royales) ou les *aoly* (divers types d'amulettes) émane aussi de lui. *Zañahary* ne s'intéresse pas de très près aux choses d'ici-bas et n'intervient, éventuellement qu'à travers de multiples intermédiaires.

Pour invoquer les Esprits qui animent la Nature, on s'adresse tantôt à chacun d'entre eux, tantôt à *Zañahary* qui peut être aussi le terme générique désignant ces Esprits multiformes, ou la Force située en amont de ceux-ci.

Les *raza* sont tous les ancêtres qui ne sont plus de ce monde.

La notion occidentale de mort semble inconnue des Sakalava. Le défunt passe seulement dans un autre univers, dans une autre société fonctionnant différemment. Les retours du défunt dans son ancien cadre de vie sont possibles, mais ne sont pas souhaités. Les rituels funéraires ont justement pour fonction de faire perdre au mort le chemin du monde des vivants. Les retours d'un mort sur son ancien cadre de vie sont le signe d'une insatisfaction, de l'existence d'un "problème" qu'il convient de régler pour que le "revenant" cesse d'importuner les vivants.

Les Esprits des personnes mortes depuis longtemps tendent à se fondre dans un ensemble flou d'ancêtres indéterminés. Mais, lorsque la mort est encore récente, ces Esprits, encore différenciés demeurent très concernés par la vie et le destin de leur lignage. Ils suivent d'assez près cette vie, et d'éventuelles fautes dans le comportement des vivants, des fautes commises contre les *fomba-draza*, les règles transmises par les ancêtres, peuvent susciter leur mécontentement. Celui-ci peut s'exprimer par divers signes : maladies, décès, mauvais état du troupeau, disettes... Il

s'exprime plus souvent et plus clairement par des rêves, au cours desquels un ancêtre apparaît directement à l'un de ses descendants, de préférence le *mpitoka hazomanga* du lignage de ses descendants, pour exprimer en termes clairs ou symboliques les raisons de son mécontentement.

Parmi les *raza*, il convient de faire une place tout-à-fait particulière aux ancêtres royaux.

Alors que les ancêtres lignagers tendent à se désintéresser progressivement du monde des vivants, les ancêtres royaux continuent à régner après leur mort. Ils sont donc amenés à réagir vivement à certaines situations. Pour faire connaître leur point de vue et leurs injonctions, ils choisissent une personne vivante et s'exprime à travers elle. Le choix de la personne possédée ne paraît pas obéir à des règles précises : il s'agit le plus souvent - mais pas toujours - d'une femme, dont on a quelquefois pu remarquer, avant qu'elle ne soit possédée pour la première fois, un comportement un peu anormal, un peu marginal : un caractère étrange, une tendance à l'isolement et aux rêves insolites, une stérilité résistant à l'intervention des *ombiasy*... Par la bouche de la personne possédée, les ancêtres royaux s'expriment et dictent leurs ordres, dans le cadre des cérémonies de *Tromba* (qui, sous cette forme, sont nées, semble-t-il, dans le Nord Ouest, il y a plusieurs siècles, avant de se répandre dans tout Madagascar).

La Surnature ne se limite pas à *Zañahary*, aux ancêtres lignagers et aux ancêtres royaux. D'autres Esprits, d'autres forces sont invoqués dans certaines circonstances.

D'abord, les Esprits liés aux premiers occupants des lieux. Ils ne se confondent pas avec le collectif indéterminé des *raza*. Faute de plus de précision, on les invoque souvent sous le terme de *Vazimba*. Du fait de leur primauté d'installation, ils ont acquis des droits moraux sur les lieux où ils ont autrefois vécu, et on ne peut établir un nouveau village, entamer un nouveau défrichage, utiliser l'eau d'une mare ou d'un cours d'eau sans demander leur accord en termes respectueux.

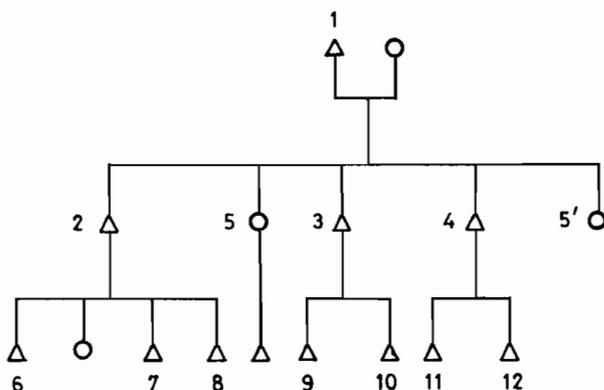
La forêt, ensuite, est peuplée de personnages divers et foisonnants : des *koko*, ou *kokolampo*, des lutins, souvent malicieux, parfois malfaisants, qui agissent pour leur propre compte, des *angatra*, revenant qui ont eu une mort tragique ou dont le destin post-mortem s'accomplit mal, des personnages intermédiaires qui remplissent des fonctions pour le compte de *Zañahary*, comme ce vieil homme, gardien de la forêt, qui apparaît souvent à ceux qui s'aventurent trop loin de la lisière...

2.2) L'officiant, le *mpisoro*.

Pour toutes les cérémonies lignagères, le *mpisoro* est le *mpitoka hazomanga*. La transmission de la fonction s'opère, en principe, en faveur de l'homme le plus âgé parmi les survivants de la génération du *mpitoka* décédé. Mais, à chaque saut de génération, la transmission s'opère au profit de l'aîné de la lignée aînée (Cf. schémas n° 1).

• La transmission du *hazomanga*

Schéma n° 1. Mode de succession des *mpitoka hazomanga* parmi les Sakalava de la Maharivo : le fonctionnement "normal"



C'est en principe la lignée aînée (les descendants de 2, dans le schéma ci-dessus) qui fournit les *mpitoka hazomanga* successifs. Mais on attend d'avoir "épuisé" les survivants masculins de la génération la plus ancienne (2, puis 3, puis 4), pour procéder à un saut de génération. Il ne suffit donc pas d'être le fils aîné du *mpitoka* en exercice pour être le successeur normal.

Dans certains cas, qui demeurent très exceptionnels (nous en avons rencontré deux au cours de notre étude dans la Maharivo, parmi les Misara de Betoboro - il y a une trentaine d'années - et, en 1986-1987 parmi les Andrakaria de Beleo), une femme survivante de la génération la plus ancienne (5, voire 5') peut être amenée à exercer temporairement la fonction. Cette éventualité peut survenir lorsqu'existe un problème sérieux pour la désignation du successeur de la nouvelle génération : l'avènement temporaire de la vieille femme permettra de différer la solution définitive. Pour pouvoir prétendre à cet honneur exceptionnel, elle doit répondre à plusieurs conditions :

- vivre depuis longtemps dans le village de l'ancien *mpitoka* ;
- être veuve ou célibataire, et très âgée (ce qui efface en quelque sorte son appartenance sexuelle) ;
- présenter un certain nombre de qualités morales inspirant le respect aux autres villageois.

Dans la pratique, de nombreux problèmes peuvent survenir pour la désignation du nouveau *mpitoka*, car les règles manquent de précision pour résoudre divers cas particuliers. Les problèmes les plus fréquents se présentent dans les cas suivants :

- si le successeur "naturel" est trop jeune, ou malade, ou indigne de sa fonction, ou s'il la refuse (la charge est, en effet très lourde à certains égards, et peut présenter plus d'inconvénients que d'avantages)...
- si le *mpitoka hazomanga* défunt avait plusieurs épouses (simultanément ou successivement) ; en principe, ce sont les descendants de la première femme qui ont droit au *hazomanga* ; les descendants des autres femmes occupent alors des fonctions de "conseillers" : ils sont systématiquement consultés chaque fois qu'une décision importante doit être prise. Dans le cas de l'extinction des descendants directs de la première femme, ce sont , en principe, les descendants de la deuxième, puis , éventuellement, de la troisième, qui ont auront accès au *hazomanga*.

Un débat peut donc s'instaurer, parfois dans des conditions conflictives, dès que plusieurs prétendants s'affrontent, avec leurs partisans respectifs. Souvent, l'ancien *mpitoka*, conscient du problème, a eu le temps de désigner son successeur avant de mourir. S'il n'a pu le faire, le lignage entre alors, parfois, dans une phase critique. Le problème est généralement réglé par un conseil de famille. Celui-ci appuie généralement ses décisions sur "l'avis" exprimé par les ancêtres, qui, par exemple, rendent malades ou font mourir celui dont ils ne souhaitent pas voir l'avènement. Les rêves effectués à ce moment par les personnages importants du lignage font aussi l'objet d'interprétations minutieuses et souvent divergentes selon les intérêts qui sont en jeu.

- Les fonctions cérémonielles du *mpitoka hazomanga*.

Au cours des cérémonies, il doit d'abord procéder aux invocations, en oubliant aucun des Esprits et aucun des ancêtres lignagers concernés (ces invocations doivent être prononcées d'un trait, presque sans reprendre le souffle : une erreur qui briserait ce rythme briserait aussi symboliquement le fil continu de la vie) ;

Il doit ensuite frapper le front du boeuf qui sera sacrifié, mais ce n'est pas lui, par contre, qui l'égorgera.

Il doit, enfin, éventuellement, prescrire, au terme de la cérémonie, de nouveaux interdits collectifs à caractère temporaire et recommander à ses dépendants une plus grande soumission aux *lilin-draza*, aux règles transmises par les ancêtres.

Le *Mpitoka*, dans ses fonctions de *mpisoro* est assisté d'abord par le *fahatelo* (qui est, en principe, son successeur désigné), mais aussi par un ou plusieurs *ombiasy*. Des devins spécialisés (*mpañandro*, *mpisikily*...) peuvent aussi être consultés, mais c'est généralement l'*ombiasy* qui assure à lui tout seul l'ensemble des activités divinatoires. Il est d'ailleurs relativement fréquent que le *mpitoka* exerce, lui-même, l'une de ces spécialités.

Dans les cérémonies lignagères, il incombe à l'*ombiasy* de déterminer :

- les jours fastes, au cours desquels devra se dérouler la cérémonie,
- la couleur de robe et les autres caractéristiques des boeufs qui seront sacrifiés ;

- les interdits provisoires qui devront éventuellement être respectés par certains des acteurs de la cérémonie...
- l'emplacement de la cérémonie (l'espace cérémoniel lignager, utilisé jusqu'alors, peut soudain ne plus convenir aux ancêtres pour de multiples raisons).

L'*ombiasy* prépare aussi divers *aoly*, qui permettront d'enlever le *havoa* (Cf infra), d'assurer la protection des principaux protagonistes, notamment des personnes qui seront chargées d'égorger les boeufs sacrifiés, en un mot d'assurer jusqu'au bout le bon déroulement de l'événement.

Dans les cérémonies qui concernent plusieurs lignages (le *titike*, par exemple, qui vise à solenniser des engagements mutuels), plusieurs *mpitoka* peuvent assurer simultanément la direction des opérations.

Dans les cérémonies qui ne sont pas strictement lignagères, l'officiant peut n'être pas le *mpitoka*. c'est le cas, par exemple, du serment de sang - au cours duquel l'officiant est librement choisi par les deux contractants - et du *tromba*, dans lequel les principaux rôles sont tenus par le possédé et par son "aide", le *saha*.

2. 3) Les participants aux cérémonies.

Les cérémonies sont principalement lignagères, mais, selon les cas, diverses personnes peuvent y jouer le rôle principal : la future mère (ensemble des cérémonies liées à la naissance et l'affiliation clanique), le garçon à circoncire, la femme *bilo*...

Les "organisateur" sont les membres d'un lignage déterminé, sous la conduite de leur *mpitoka*. Mais, ils sont assistés, selon les cérémonies, par leurs *mpiziva* et par d'autres lignages alliés (le lignage maternel dans une circoncision, par exemple).

Parmi les invités, on distingue, d'une part ceux qui ne participent pas directement à l'organisation, mais appartiennent à des lignages directement alliés, et, d'autre part, les lignages de voisins qui sont souvent regroupés par villages. Tous occupent dans l'espace cérémoniel une place précise, qui dépend de leur statut et du lien les unissant au lignage organisateur.

2.4) L'espace cérémoniel et les accessoires rituels.

Chaque lignage dispose d'un emplacement privilégié pour y effectuer ses cérémonies. Il s'agit généralement d'un tamarinier (*kily*) majestueux, situé dans un lieu plat et dégagé, laissant suffisamment d'espace à son pied pour que des invités nombreux puissent participer commodément aux plus grands événements cérémoniels. Mais ce peut être un autre arbre prestigieux (un *maroseraña* par exemple), ou un lieu remarquable.

Cet endroit est situé, le plus souvent, à la périphérie immédiate du village, parfois plus loin. En fait, c'est l'*ombiasy* qui a choisi le *kily* "sacré" et l'emplacement. Celui-ci peut être transmis de génération en génération. si le groupe change de

résidence, ou si l'*ombiasy* pense, notamment à la suite d'un rêve de l'un des membres du lignage, qu'il a cessé d'être bénéfique, il peut en choisir un nouveau, après diverses pratiques divinatoires.

Exceptionnellement, un lignage peut ne pas disposer d'un *kily* sacré, ou pour diverses raisons, peut préférer effectuer certaines cérémonies à proximité des cases. dans ce cas, on utilise un espace bien dégagé et soigneusement nettoyé, situé à l'est de celles-ci.

Certains éléments durables restent dans cet espace sacré lignager après le déroulement des cérémonies : les poteaux de circoncision, les estrades de *bilo* qu'on laisse parfois s'effondrer lentement au gré des intempéries, parfois des statuettes qui ont pu servir lors de *bilo*. Entre deux cérémonies, le lieu reste abandonné à la végétation, mais il est respecté par tous : on évite de le traverser inutilement, et, surtout, il est formellement interdit d'y déposer des excréments.

L'axe est-ouest est celui de la communication avec la Surnature, au sens large, alors que l'axe nord-sud est celui du pouvoir, de l'autorité : tous les actes cérémoniels se déroulent à l'est : à l'est de l'espace cérémoniel du village, des cases du lignage organisateur... Mais la communication fait aussi intervenir l'axe vertical qui peut revêtir des formes très diverses : un arbre grand et droit, un poteau de circoncision (le *hazomanga*), une sagaie tenue bien droite (lors du *fatidrà* et des *titike*), ou la haute estrade en bois qui permet aux femmes *bilo* de recevoir la bénédiction des Esprits.

D'autres éléments interviennent de façon assez constante dans beaucoup de cérémonies : l'eau, l'or ou l'argent (pièces de monnaie, bijoux), des braises, de la mousse... avec des implications symboliques.

2.5) Les boeufs demeurent l'élément essentiel de toutes les cérémonies importantes.

Dans chacune de ces cérémonies, les bœufs sont susceptibles de jouer au moins quatre rôles différents

Ils peuvent être :

- sacrifiés solennellement en offrande aux ancêtres,
- mis à mort dans le seul but de contribuer à nourrir les nombreux invités de la cérémonie ;
- donnés aux organisateurs par certains invités,
- choisis pour détourner sur eux une maladie ou un état qui touche l'un des acteurs de la cérémonie : dans ce cas, non seulement ils ne sont pas mis à mort, mais leur vie sera désormais aussi soigneusement protégée que celle de la personne dont ils ont reçu symboliquement la maladie.

Dans la logique traditionnelle sakalava, le boeuf lignager, dont les oreilles portent la marque clanique ancestrale, est la victime idéale pour le sacrifice qui permettra d'établir la communication entre l'ensemble des ancêtres défunts du groupe et l'ensemble des vivants.

Pour ce rôle, les boeufs ne sont pas considérés comme une masse indifférenciée.

"Les boeufs sont classés selon leur couleur de robe, le nombre de couleurs retenues avoisinant la centaine. Chaque couleur particulière est située dans une des trois grandes classes principales déterminées en fonction des trois couleurs dominantes, noir, blanc, rouge. Les couleurs secondaires découpent des catégories subsidiaires selon la place occupée sur la robe (...). Enfin, chaque couleur est ordonnée selon la fréquence d'apparition. Les boeufs qui ont le plus de valeur portent les couleurs les plus rares. Plus la cérémonie est importante, plus la couleur requise est rare (...). Ceux qui peuvent fournir les bêtes les plus rares font ainsi la preuve de la légitimité de leur statut social" (J. Lombard, 1973, pp. 70-72)

L. Molet complète le tableau dans sa description de l'Ankaizina, qui rappelle de très près, ce que l'on pouvait observer dans le Menabe.

"La taille des boeufs flatte l'orgueil du propriétaire, mais celle-ci n'intervient que faiblement pour la valeur religieuse des sacrifices. Pour ceux-ci, il existe une sorte de barème où le nombre de boeufs, plus que leur robe et que leur état, est proportionnel à l'importance sociale de l'individu pour lequel le sacrifice a lieu. Cette échelle de valeurs sociales est particulièrement évidente lors des funérailles (...). On a souvent soin de faire correspondre le sexe des victimes à celui du défunt. Un troupeau devra donc toujours compter un nombre d'adultes des deux sexes dont le rapport à l'ensemble se rapprochera de celui des adultes d'une famille humaine comportant des vieillards et des enfants (...). Il en va de même pour la couleur de la robe : chaque troupeau un peu important (cinquante à soixante têtes) comportera toujours un ou deux boeufs noirs, en cas de péché grave, puis une majorité de castrats qui conviennent pour un grand nombre de sacrifices pour lesquels le sexe des animaux est indifférent. Ceux dont la robe est particulièrement appréciée deviennent des animaux consacrés et choyés, et dont la seule fonction désormais est d'être la parure du troupeau ; ils en deviennent en même temps les principaux reproducteurs (L. Molet, 1953, p.56)

Lors d'une cérémonie importante les invités viennent parfois de très loin. Ils arrivent la veille, restent plusieurs jours, avant de repartir à pied, pour plusieurs heures ou plusieurs jours de marche.

Il est essentiel, dans la logique de l'ostentation - dont dépend le prestige du lignage hôte - que tous les invités soient bien traités, et, notamment, qu'ils puissent boire et manger à satiété. Pour un Sakalava, il ne saurait y avoir de repas copieux sans viande de boeuf. De nombreuses bêtes seront donc tuées pour nourrir les invités pendant plusieurs jours et, au moment de leur départ, on remettra à chaque groupe, pour la route et pour ramener au village, divers morceaux dont la qualité dépend des liens qui les unissent.

Le "boeuf-nourriture" ne répond à aucune condition concernant les marques d'oreille, la couleur de robe ou l'appartenance générale.

C). Dans le cadre cérémoniel, le boeuf se trouve aussi au centre d'un système complexe de dons et contre-dons, généralement désignés par le terme *enga* (22)

(22) Les développements ci-après doivent beaucoup à une communication verbale de Michèle Fiéloux, à propos de la situation en pays masikoro ; les ressemblances sont importantes, au point de vue cérémoniel, entre pays masikoro et vallée de la Maharivo.

Dans la situation traditionnellement "normale", celle d'une relative abondance de boeufs, les invités apportent eux-mêmes un ou plusieurs boeufs qu'ils donnent aux organisateurs.

Ces boeufs ont deux destinations possibles :

- ils peuvent être abattus immédiatement pour nourrir, notamment, les personnes qui les ont apportés ;
- ils peuvent être inclus dans le troupeau du lignage organisateur, mais avec un statut un peu particulier : comme ils proviennent d'un parc étranger, où ils étaient sous l'influence d'un autre *toñin 'aombe* (23), on craint qu'ils ne s'adaptent mal ou qu'ils nuisent à l'"ambiance" du parc lignager. On évite donc généralement de les y mettre et on les laisse paître en semi-liberté.

Lorsque les membres du lignage seront ultérieurement invités à une autre cérémonie, ils choisiront de préférence ces boeufs "allogènes" pour les offrir. Tout se passe donc comme si ces boeufs avaient pour fonction de circuler d'un lignage à l'autre dans le cadre de ces échanges cérémoniels.

En principe, dons et contre-dons sont à peu près équivalents. Pour s'assurer de cette équivalence, les organisateurs notent soigneusement les dons qu'ils reçoivent, sur un cahier réservé à cet effet. Mais les lignages les plus riches peuvent se permettre d'apporter plus qu'ils ne reçoivent, ce qui les place dans une situation de domination morale qui aura toutes les chances de se prolonger dans d'autres domaines. Selon plusieurs informateurs, d'ailleurs, l'usage voudrait qu'il y ait toujours un petit écart, positif ou négatif, entre prestations reçues et données. La remise d'un contre-don absolument identique au don pourrait signifier l'intention de solder le "compte", c'est-à-dire d'interrompre la relation.

Ainsi, tout se passe comme si les organisateurs d'une cérémonie se trouvaient temporairement - dans les jours qui suivent la cérémonie - les dépositaires d'une sorte de richesse collective appelée à circuler au sein de l'ensemble des lignages qui entretiennent des relations sociales suivies.

Le système donne un avantage moral considérable aux plus riches en boeufs. Le circuit des boeufs *enga* est bien entendu, alimenté principalement par les boeufs portant les marques d'oreille du lignage le plus riche de la région, d'autant plus, nous le verrons, que les boeufs étant devenus rares, beaucoup d'invités se contentent d'apporter de l'argent ou du rhum.

Dans certains cas, les boeufs peuvent servir de support - définitif - à une maladie ou à un état nocif que la cérémonie a justement eu pour effet d'évacuer de la personne qui en était jusqu'alors dépositaire. C'est le cas de la cérémonie du *bilo* (Cf infra), au terme de laquelle la "maladie" passe dans le corps d'un boeuf préalablement choisi par le malade. Ce boeuf est alors gardé dans un parc proche du village et l'on s'assure, aussi souvent que possible, de son bon état de santé (Cf en annexe à ce chapitre, le texte de H. Douliot concernant le *bilo*).

On peut tenter, sur la base des différentes combinaisons concernant ces éléments, d'établir une typologie des cérémonies sakalava. Elle pourrait distinguer les types suivants :

(23) Talisman protecteur que l'on enfouit dans le parc.

- la masse des cérémonies lignagères,
- ce que nous appellerons provisoirement les "serments" (qui sont, en fait, une manière de solenniser des engagements inter-individuels ou inter-lignagers) ;
- les cérémonies dites de possession qui ne se déroulent pas dans un cadre lignager (certains *bilo* et, surtout, le *tromba*, forme cérémonielle a-typique) dans le contexte sakalava traditionnel.

3) LES DIVERS TYPES DE CEREMONIE

3.1) Les cérémonies lignagères,

les plus nombreuses et les plus importantes, font intervenir *Zañahary*, les *raza* et la terre par l'entremise du *mpitoka hazomanga*, dans l'espace cérémoniel propre au lignage, à proximité des poteaux de circoncision. Dans la situation traditionnelle normale, toutes ces cérémonies sont l'occasion de sacrifier des boeufs.

Sur cette structure commune, certaines distinctions s'opèrent en fonction de la nature de la cérémonie. Il semble possible de distinguer trois grands types liés :

- au cycle de la vie individuelle,
- aux rites de fondation,
- aux rites de "purification", qui font, normalement, partie intégrante des deux types précédents, mais qui peuvent susciter certaines cérémonies autonomes (notamment certains *bilo*)

A). Les cérémonies relevant du cycle de la vie individuelle.

Elles sont destinées, d'une part à assurer la protection de l'individu, d'autre part à provoquer et à souligner son intégration dans le groupe parental.

Certaines personnes sont l'objet d'attentions cérémonielles particulières. Ce sont essentiellement celles qui vont avoir à franchir une étape, avec toute la charge d'anxiété que peu contenir un tel changement : la femme qui attend ou vient d'avoir un enfant, le garçon qui va être circoncis, la femme *bilo*, et la personne qui vient de décéder.

(a). La femme qui attend un enfant se trouve dans une situation préoccupante, d'abord à cause des incertitudes liées à l'accouchement et aux premiers jours de la vie ; ensuite - et surtout - parce qu'il convient de déterminer l'affiliation lignagère de l'enfant à naître. Deux cérémonies principales et des cérémonies secondaires ont pour fonction d'affronter cette situation.

- Le *sonon-troke* a lieu avant la naissance du premier enfant d'un couple, à peu près au septième mois de la grossesse. Le père du père de l'enfant à naître apporte un boeuf coupé ou une vache au *hazomanga* de la mère. L'animal n'est pas toujours sacrifié, il peut être seulement remis au lignage maternel ; c'est le *mpitoka* de celui-ci qui procède à l'invocation.

- Le *oron'anake* a lieu après la naissance ; il comporte le sacrifice d'un boeuf, fourni par le père, devant le *hazomanga* du père ; c'est le *mpitoka* paternel qui prononce les invocations, mais le *mpitoka* maternel lui souffle le nom des ancêtres qui doivent être aussi invoqués. Après cette cérémonie, et seulement alors, l'enfant cesse d'appartenir au lignage de sa mère et passe dans celui de sa mère.

- Les divers rites liés à la naissance ont une importance sociale moindre. Ils concernent surtout le placenta (qui est enterré à proximité de la case, ou jeté dans l'eau, ou placé sur un arbre...D'autres rites permettent à la femme de maintenir sa fécondité (Cf rites de purification).

b). Le jeune garçon qui est sur le point d'acquiescer le statut d'homme à part entière se trouve au centre d'une cérémonie essentielle dans tout Madagascar, la circoncision, *tapak'anake*. Après son accomplissement, le jeune homme pourra se voir confier la responsabilité du troupeau : il constitue désormais une force de travail à part entière au sein de son lignage, et son pouvoir de reproducteur se trouve symboliquement consacré.

C'est à l'occasion de la circoncision, qu'est érigé le poteau sacrificiel, le *hazomanga*. Dans le cas plus général, plusieurs enfants sont circoncis en même temps, originaires du même village, ou proches parents. Pour chaque enfant à circoncire, des boeufs sont apportés par chacun des deux lignages, paternels et maternels. L'émulation joue entre les deux lignages afin d'apporter un maximum de bêtes. Au total, on pouvait autrefois assister à de véritables hécatombes. Des témoins vivants, parlant de leur enfance, citent des circoncisions au cours desquelles on sacrifiait une cinquantaine ou une soixantaine de boeufs.

c). Plusieurs motivations semblent intervenir pour faire des funérailles la cérémonie la plus importante, au même titre que la circoncision : il s'agit de marquer aux yeux de tous le prestige social du défunt, et de l'aider à affronter le passage vers une autre forme d'existence. Si le mort n'est pas satisfait des honneurs qui lui ont été rendus, ou si le chemin du village est trop facile à retrouver, il peut être tenté de rebrousser chemin et de revenir se mêler à la vie quotidienne, ce qui n'est pas souhaité.

Les rites funéraires consistent donc essentiellement à conduire le défunt au tombeau lignager, toujours placé très loin dans la forêt, à l'écart des chemins et des itinéraires fréquentés par les vivants, de telle manière qu'il ne puisse retrouver sa route. Le cortège funéraire emprunte donc un trajet compliqué, revient sur ses pas, le corps, dans son linceul, est plusieurs fois retourné sur lui-même.

Par ailleurs, les veillées funèbres étaient l'occasion d'une grande liberté sexuelle, au cours de laquelle tous les interdits tombaient, dans l'évidente volonté de compenser la perte subie par de nombreuses naissances nouvelles.

d). D'autres cérémonies existaient, mais n'avaient sans doute pas autant d'importance. Le mariage était souvent aussi simple à nouer qu'à dénouer. Pour que l'union soit officialisée, il suffisait, en général, au jeune homme de s'entendre avec le père et le *mpitoka* du lignage de la jeune fille, et de leur fournir quelques cadeaux (un boeuf pour bien faire les choses, parfois simplement un peu d'alcool).

Dans certains cas (nous ne savons pas lesquels), il pouvait y avoir une sorte de dot : le jeune couple recevait en cadeau une vache et son veau. De même, certains lignages de haut statut avaient auto-défini des règles imposant plus de solennité aux

unions concernant leurs filles (Cf par exemple les *Hirijy* de Beleo, pour la cérémonie dite du "*tombo-poitse*", infra).

Nous reviendrons, plus en détail, sur chacun de ces grands types de cérémonies et sur les formes qu'elles ont prises dans la Maharivo à une date récente (Cf chapitre 6 et, plus particulièrement, les annexes de ce chapitre).

B). Les rites de fondation concernent plus particulièrement les rapports avec les Esprits qui animent la Nature. Parmi ceux-ci, on trouve à la fois, des "Esprits" assez spécifiques résidant dans une source, dans un arbre sacré, dans un rocher à la forme particulière... et tout un ensemble de forces plus ou moins confuses, notamment celles qui sont liées aux premiers occupants des lieux. L'idée qui semble sous-tendre ces rites, est qu'il convient d'amortir les ondes de choc qu'une nouvelle construction, qu'un défrichage, que la coupe d'un arbre, la construction d'un canal d'irrigation... pourraient provoquer parmi les forces invisibles.

Lorsqu'il s'agit de construire un nouveau village, ou une nouvelle case, ou un nouveau parc à boeufs, ou avant l'installation du troupeau dans un nouveau pâturage (*tanin'aombe*) on demandait - et on demande toujours - à un *ombiasy* de fabriquer un *toñy*. Chaque *ombiasy* fabrique ses *toñy* selon des techniques qui lui sont propres et dont il garde le secret. Ils comportent généralement, selon des modalités très diverses, du bois, de la mousse (idée d'humidité) et, souvent, des éléments du *toñy* précédent. On pense que le *toñy* diffuse une sorte d'ambiance spécifique qui apporte une harmonie spontanée à tous ceux, hommes ou bêtes qui en ont durablement bénéficié. Le passage de l'influence d'un *toñy* à un autre est, par contre, considéré comme malsain. On évitera, par exemple, de mettre dans le parc lignager, des boeufs récemment acquis, qui ont longtemps vécu sous l'influence d'un autre *toñy*.

C). Les rites de purification visent à effacer les troubles et les désordres qui pourraient résulter, pour la communauté, de la présence de *havo*. Nous avons brièvement esquissé ce concept particulièrement difficile à définir. Il véhicule une forme de culpabilité diffuse qui est lié à l'inaccomplissement d'une ou plusieurs règles imposées par les *fomban-draza*. Cet inaccomplissement peut n'avoir pas été conscient. De toutes façons, l'"expiation" intervenant collectivement, au niveau du lignage, on ne peut jamais être sûr d'être à l'abri du *havo*. La présence de *havo* se manifeste par une succession de coups du destin : maladies, décès, perte de bétails... Mais elle peut être aussi une simple menace potentielle qui pourra se réaliser, par exemple, en empêchant le succès d'une cérémonie.

Avant toute cérémonie importante, on cherche donc à "enlever" le *havo*. Mais on peut le faire aussi, de loin en loin, lors d'une cérémonie spéciale, pour "apurer les comptes", lorsque l'on sent, à certains signes, que le *havo* s'est dangereusement accumulé.

*

Le *bilo* peut être considéré comme une cérémonie visant à restaurer, à postériori, l'équilibre compromis.

Mais le *bilo* est pratiqué, dans la région de la Maharivo, sous de nombreuses formes. Il s'agit d'un phénomène de possession que l'on peut, en général, différencier assez nettement du *tromba*.

Dans sa forme la plus répandue, le *bilon-draza* (le *bilo* des ancêtres), il s'agit d'un ancêtre lignager indéterminé qui pénètre, le plus souvent, dans l'Esprit d'une femme. Celle-ci peut être sa descendante directe, ou l'épouse d'un membre du lignage. Cette possession est souvent à mettre en rapport avec un manquement, conscient ou inconscient, aux règles imposées par la tradition, et donc avec la présence de *havoaa* dans des conditions plus ou moins floues (le sentiment de transgression peut n'être pas clairement ressenti, ou concerner une transgression collective dont le "possédé" n'est pas directement coupable, ou simplement exprimer une anxiété diffuse).

Le *bilo* est une cérémonie destinée à la fois à guérir le/la malade et à honorer les ancêtres lignagers. Même si des gens de l'extérieur sont invités, la cérémonie a un caractère nettement lignager.

Dans ces conditions, la différence entre le *bilon-draza* et le *tromba* est double :

- l'Esprit *bilo* a une origine lignagère et n'est, en général pas clairement identifié,
- la personne possédée par le *bilo* fait l'objet de soins et sort éventuellement guérie de la cérémonie, alors que la personne *tromba* soigne des malades en servant d'intermédiaire avec l'Esprit. E.Nérine a résumé cette particularité par une formule saisissante : "*la tromba soigne, la bilo est soignée.*"

On trouve, dans la Maharivo, une forme de *bilo* qui semble être l'expression d'une situation de prospérité et qui rappelle, sur ce point, le "*bilo du coton*" ou *bilo haboha*, décrit par M. Fiéloux et J. Lombard (fête de l'argent ou le "*bilo*" du coton. in J. Lombard, M. Fiéloux ed. 1988), Dans ce cas, ce n'est pas seulement une femme "malade" qui est au centre de la cérémonie, mais toutes les femmes du lignage dont on fête la contribution à la prospérité générale (*bilo* observé dans le lignage Marovata de Beleo en Août 1987 et Septembre 1988).

Dans certaines formes, la différence avec le *tromba* tend à s'estomper. C'est le cas du *bilo-adala*, possession par un Esprit "fou", qui exige du sang, ce qui peut amener la possédée à s'infliger des blessures avec un couteau et à lécher ses plaies. La frontière entre *bilo* et *tromba* est alors incertaine, car certains Esprits *tromba*, particulièrement redoutés peuvent se manifester de façon presque identique.

La différence, subtile, est alors à peu près la suivante. Tant que l'Esprit ne s'est pas nommé et tant qu'il ne s'exprime pas clairement, on se trouve plutôt dans une situation de *bilo*. Quant l'Esprit s'est identifié et a été reconnu par tous les habitants du village, il s'agit d'un *tromba* qui n'appartient jamais au lignage du possédé et qui peut être quelquefois l'Esprit d'un ancêtre royal, souvent originaire du Nord-Ouest de Madagascar (Cf chapitre 6 et ses annexes et ci-dessous).

3.2). Le *tromba*.

Dans l'ensemble des cérémonies Sakalava, le *tromba* se présente comme une exception. Tout y est différent des autres cérémonies. L'Esprit qui intervient s'est nommé. Il s'agit souvent d'un personnage historique célèbre, un ancien souverain par exemple, dont les caractéristiques psychologiques sont bien connues, et affirmées de façon caricaturale par le possédé, comme si l'Esprit souhaitait ainsi, en soulignant ses particularités et ses caprices, donner la preuve de son identité.

Exceptionnellement, il peut s'agir d'un personnage moins important, mais sa stature est toujours au-dessus de la normale. Ce peut être un étranger, un chef militaire, un grand notable... dont la fin a été tragique et liée à l'eau (noyade à peu près toujours). Il parle souvent une langue différente du Sakalava usuel de la Maharivo : un dialecte du Nord-Ouest, une langue européenne ou indo-pakistanaise, ou même une langue non identifiée, incompréhensible pour les assistants... De plus en plus souvent, dans la Maharivo, l'Esprit ne s'identifie pas clairement, donne un nom fantaisiste ou, tout simplement, dit qu'il vient de la forêt ou même qu'il émane de *Zañahary*.

Le personnage central, le possédé, est souvent une femme. Les personnes qui sont appelées à devenir *tromba*, manifestent souvent très tôt certaines particularités de comportement, qui les différencient des autres. Il faut parfois de très longues années pour que des aptitudes précocement entrevues s'extériorisent et que la personne accède officiellement au statut de *tromba*, après plusieurs étapes. Parfois, au contraire, la chose se passe de façon entièrement inopinée : lors d'un *tromba*, une spectatrice, exaltée par le bruit du tambour et l'ambiance de crise et de libations, est soudain à son tour possédée par un Esprit et tombe en transe. Cette possession peut n'être pas durable et ne pas se renouveler, simple fantaisie passagère d'un Esprit. De nombreuses étapes devront être accomplies pour que la ou le possédé(e) soit reconnu socialement et confirmé dans son rôle d'intermédiaire privilégié de l'Esprit.

Pendant la cérémonie, le possédé est assisté par un aide, ou *saha*, qui sait, mieux que les autres, interpréter des attitudes qui peuvent paraître étranges et les paroles souvent incompréhensibles prononcées sous l'effet de la transe : c'est souvent le mari de la possédée qui assure cette fonction. C'est au *saha* qu'il incombe de répercuter sur l'assistance les ordres, les conseils, les "visions" de l'Esprit.

Les cérémonies de *tromba* suivent des rituels très variables, qui dépendent souvent des caprices de l'Esprit, que l'on se doit de ne pas mécontenter, pour l'inciter à revenir d'autres fois. Elles sont, d'ailleurs marquées, par de réels désordre, aggravés par l'abus de boissons, la fumée d'encens, la musique aux rythmes lancinants et les danses. Dans une grande cérémonie de *tromba*, la confusion finit souvent par devenir générale. Ce qui suffirait à lui conférer un aspect exceptionnel, atypique dans l'ensemble des cérémonies sakalava. Par contre, il donne presque toujours lieu à d'abondantes libations et fait intervenir des dons de monnaie.

3.3) Les serments

Les serments peuvent être inter-individuels (c'est le cas du serment de sang, *fatidrà*), ou inter-lignagers (*titike*). Il s'agit alors de solenniser des engagements mutuels en les plaçant devant le bloc indifférencié des ancêtres et non plus

seulement devant les seuls ancêtres lignagers. Ce faisant, on souligne aux parties en cause l'importance des termes de l'accord et on s'assure de leur respect, car les sanctions en cas d'inexécution seraient terribles et sont explicitement détaillées par l'officiant dans son invocation.

Dans le cas de serment de sang, toute personne expérimentée, connaissant les paroles qu'il convient de prononcer, peut servir d'officiant et diriger le rite, même s'il ne s'agit pas d'un homme âgé. L'axe vertical qui assure la communication avec la Surnature est alors représenté par la sagaie que tient l'officiant et sur laquelle il frappe des coups rapides, par exemple avec une cuiller, pour ponctuer les termes de l'invocation.

Dans le cas de *titike*, il s'agit d'engagements qui peuvent concerner un grand nombre de lignages. Le cérémonial rappelle celui du *fatidrà* (invocation, indication des malheurs qui accableront les parjures, rôle de la sagaie, coups frappés sur celui-ci,...). L'officiant est alors l'un des *mpitoka* concernés, le plus âgé, le plus prestigieux, ou celui qui a pris l'initiative de l'opération.

Au temps où les boeufs n'étaient pas rares, les serments étaient couramment accompagnés du sacrifice d'une bête que les participants mangeaient tous ensemble pour symboliser leur union.

*

III

LES RAPPORTS DE PARENTE ET D'ALLIANCE DANS LA MAHARIVO AU DEBUT DES ANNEES SOIXANTE-DIX

L'étude réalisée dans le cadre de l'ORSTOM en 1970-1972 avait permis de caractériser une crise des rapports lignagers (Fauroux E., 1975, pp. 241-252), sensible dans tout le Menabe, quoique nettement moins marquée dans la Maharivo. La société Sakalava devait, à l'époque, affronter un problème majeur, qui mettait en cause les bases mêmes de son fonctionnement : il était devenu de plus en plus difficile, dans des conditions normales, d'accumuler suffisamment de boeufs pour faire face aux besoins cérémoniels du groupe.

Une solution semblait se dégager à l'époque, sans doute favorisée par les divers *ombiasy* de la région. Elle consistait, pour l'essentiel, à prendre un certain nombre d'accommodements avec les règles traditionnelles : on sacrifiait moins de boeufs, même lors des grandes cérémonies, et les exigences concernant l'apparence des bêtes sacrifiées (couleur de la robe, forme des cornes...) devenaient de moins en moins sévères. Au cours des années soixante, on en était arrivé à de tels adoucissements des règles qu'un troupeau d'une quinzaine ou d'une vingtaine de têtes pouvait suffire au fonctionnement cérémoniel d'un lignage de taille moyenne.

Cette situation semble avoir suscité une tendance assez générale à l'éclatement des lignages, à la diminution sensible de leur taille moyenne et à l'effondrement du rôle social détenu par les *mpitoka hazomanga*.

"Dès l'instant où les règles cérémonielles se trouvent simplifiées à l'extrême, la fonction véritable du mpitoka perd toute consistance. Avec les accommodements désormais admis, un troupeau d'une dizaine de têtes suffit à assurer l'autonomie cérémonielle d'un groupe. Dès que quelques ménages parviennent à accumuler ce maigre capital, ils peuvent s'affranchir, sans dommage, de l'autorité de leur chef et se constituer en segment indépendant. Les mpitoka n'ont aucun moyen pour s'opposer à ces velléités d'indépendance" (Fauroux E., 1975, p.248).

Dans le cas d'un micro-lignage (qui peut parfois ne compter que trois ou quatre ménages), les fonctions du *mpitoka* avaient perdu l'essentiel de leur ancienne complexité. La gestion d'un troupeau, souvent inférieur à une dizaine de têtes, n'imposait plus, comme autrefois, de savants dosages concernant le sexe des bêtes, leur couleur de robe, leur âge. Le contrôle de quelques ménages n'imposait plus de subtiles stratégies visant à prévenir ou apaiser les conflits, à organiser des alliances... Les enjeux devenant plus réduits, on avait souvent tendance à se "débrouiller", y compris en prenant quelques libertés avec les règles qui étaient autrefois les plus contraignantes.

De plus, ce sont des hommes relativement jeunes qui accédaient souvent à une charge qu'il fallait autrefois attendre toute une vie, et mériter par une lente et complète initiation. Ces *mpitoka* "au rabais" n'avaient le temps que d'acquérir quelques bribes du savoir sacré, et les traditions les plus élémentaires de leur propres clan leur étaient parfois inconnues. Cette relative carence de certains *mpitoka* avait pour effet, au début des années soixante-dix, de donner plus d'influence encore aux *ombiasy*, devenus les vrais dépositaires de la fonction idéologique traditionnelle, et toujours formés avec le même soin minutieux et la même lenteur.

La Maharivo semblait aussi marquée par un phénomène sans doute assez ancien, mais qui était resté relativement masqué : l'apparition d'une différenciation économique parfois considérable au sein d'un même lignage. Nous verrons (chap. 5 §1 et 6 §3) que dans une situation de dégradation généralisée de l'élevage, certains individus parviennent non seulement à limiter les dégâts, mais même, parfois, à s'enrichir. Nous verrons aussi que ces stratégies d'enrichissement sont plus individuelles que lignagères et qu'elles sont plus le fait d'éléments dynamiques et plutôt jeunes. Ces nouveaux riches sont désignés sous le terme de "*mpañarivo*", qui n'est pas dépourvu d'une certaine connotation péjorative, que l'on peut rendre à peu près par le français "richard".

Les processus de segmentation lignagère et l'affaiblissement corrélatif du pouvoir des *mpitoka* étaient, dans le Menabe au début des années soixante-dix, très inégalement avancés.

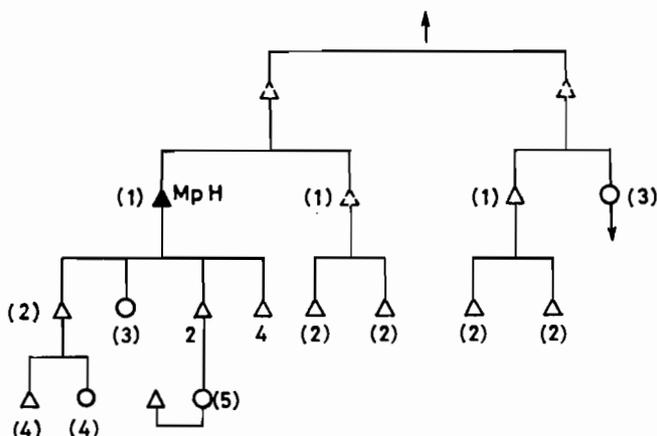
Ils étaient très marqués dans les secteurs les plus touchés par l'économie moderne (les villages suburbains de Morondava, les abords de l'orangerie de Bezezika) et beaucoup moins - bien que très perceptibles encore - dans la vallée de la Maharivo, mieux préservée des influences extérieures et, surtout, plus riche en boeufs que la vallée de la Morondava.

Dans la Maharivo, on pouvait alors trouver à la fois de grands lignages ayant conservé toutes leurs caractéristiques traditionnelles, des lignages de taille moyenne (schéma 2) qui semblaient constituer la norme, et, comme au voisinage de Morondava, quelques micro-lignages correspondant au processus de désagrégation décrit plus haut.

a). Les micro-lignages pouvaient être composés de deux frères et leurs enfants, ou même d'un seul homme, marié uxori-localement, loin de ses bases. Il s'agissait, dans ce cas, d'une sorte de fiction destinée à permettre à ce "gendre" de reconstituer ultérieurement autour de lui une future unité lignagère, en conservant sous son contrôle tous ses enfants et ses futurs petits-enfants. Mais en fait, sur le plan cérémoniel, il était rattaché au lignage de son épouse.

b). Les lignages moyens.

Schéma n°2. un lignage sakalava "moyen" dans la vallée de la Maharivo.



Le lignage moyen ou modal était généralement constitué, au début des années soixante-dix, par :

- 1) le *mpitoka*, avec un, deux ou trois de ses frères classificatoires,
- 2) quelques enfants mâles adultes issus des personnes (1) (les autres enfants étant partis ailleurs dans le cadre d'une autre unité cérémonielle autonome),
- 3) une ou deux filles du *mpitoka* et de ses frères, revenues dans leur lignage après leur veuvage ou leur divorce,
- 4) des adolescents disposant d'une case indépendante, nés de (1), de (2) et éventuellement de (3),
- 5). éventuellement, une fille de (1) ou de (2), mariée uxoriclocalement avec un *vahiny* (Sakalava ou immigrant, éloigné de son groupe lignager d'origine).

Soit, au total, de douze à quinze ménages, en général.

c) les "grands" lignages.

Les grands lignages correspondant à plus de vingt ou trente ménages n'étaient pas rares dans la vallée de la Maharivo ; ils constituaient cependant une nette minorité.

Dans tous les cas que nous avons pu inventorier (deux cas à Beleo, les Andrakaria et les Marovata), il s'agissait des descendants de trois quatre ou cinq frères qui, pour diverses raisons, ont autrefois choisi de rester sur place, alors que,

dans le schéma modal, une ou deux, au moins de ces lignées aurait dû être amenée à tenter sa chance ailleurs.

Deux facteurs au moins semblent avoir joué pour favoriser le maintien de lignages de grande dimension :

- L'existence de ce qu'on pourrait appeler une "rente de prestige local". Les Andrakaria en sont un exemple. Il s'agit d'un clan noble, très anciennement implanté dans la zone : ils sont reconnus comme les co-fondateurs du village. La plupart des nouveaux arrivants, depuis au moins un siècle, ont établi avec eux des liens d'alliance. D'autre part, le lignage, depuis plusieurs générations, a toujours eu, en son sein, des *ombiasy*, jouissant d'une bonne renommée locale. Le lignage essaime donc comme les autres : à chaque génération une partie du groupe change de résidence, mais cette partie est moins importante que pour la moyenne des autres groupes.

- Les Marovata, de leur côté, semblent avoir adopté l'usage de moins respecter la règle de l'exogamie de village ; en épousant, plus qu'il n'est habituel, des filles du village, et en donnant leurs filles à marier sur place, ils semblent favoriser le maintien d'une homogénéité familiale qui joue peut-être comme frein à l'essaimage : le groupe s'agrandit sur place. La scission intervenue récemment (Cf. infra) n'a pas entraîné de changement de résidence. Le phénomène semble aussi devoir être mis en relation avec le fait que les Marovata sont les plus importants propriétaires de rizières du village. L'existence de ce patrimoine foncier joue probablement comme une forte incitation à rester sur place pour tous les héritiers du lignage.

*

ANNEXE AU CHAPITRE I

7

LES EPOUX DE NARIÑA.

(propos recueillis par E. Nérine-Razatovoson, le 18 Août 1986)

Nariña a environ soixante ans ; elle est née à Mañometinay, appartient au clan Tambahy et vit depuis de longues années à Beleo.

Elle s'est mariée quatre fois.

D'abord avec un Sakalava de son village natal, qui cultivait là-bas des *baiboho*. Ils cultivaient ensemble du manioc, des pois du Cap, des patates douces... Ils vivaient bien, car à l'époque on vendait très facilement, à un bon prix, la récolte de pois du Cap. Pourtant, ce premier mari ne lui a jamais offert de boeuf, et elle n'a pu avoir d'enfant avec lui.

Elle s'est ensuite mariée avec un boucher Betsileo, puis avec un Makoa de Bemokijy qui était militaire de carrière (béret rouge). Enfin avec un Antandroy qui vivait dans la région de Beleo et qui était éleveur.

Avec les trois premiers maris, cela n'a pas bien marché. Elle les a quittés pour incompatibilité d'humeur, et ils n'ont rien fait pour la reprendre. En réalité, elle s'était mariée pour avoir des enfants et, avec eux, elle n'a pas pu en avoir. Par contre, les choses ont changé avec le quatrième mari. Quand elle est retournée chez elle, il est revenu la chercher en apportant un boeuf à ses parents comme cadeau de réconciliation. Ils sont alors partis vivre sur les hauteurs à l'est de Tanandava-Lavaravy, dans un endroit loin de tout, afin de ne pas gêner les cultures avec leur troupeau. Ils faisaient aussi un peu d'agriculture : riz, maïs, pois du Cap... Avec ce quatrième mari, elle a eu deux filles. C'est pour cela, pour avoir des enfants, qu'elle s'était mariée.

Son mari Antandroy est mort, il y a plus de trente ans. De son vivant, lorsqu'il obtenait des boeufs contre la vente de produits agricoles, il lui en donnait un sur trois. En de multiples autres occasions, aussi, il lui donnait un boeuf.

Quand son mari est mort, son troupeau avait soixante-dix têtes, mais comme elle n'avait que des filles, elle a dû les faire garder à droite et à gauche par des parents. Entre les boeufs qu'elle a dû sacrifier pour des funérailles familiales, et ceux qui ont été perdus ou consommés par les personnes qui les gardaient, elle a fini par tout perdre et, maintenant, elle est définitivement pauvre.

8

UNE CEREMONIE DE BILO A LA FIN DU XIX^e SIECLE.

Lors de son voyage dans le Menabe, en 1891-1892, H. Douliot a traversé la Maharivo et les régions voisines. A Nosy Miandroka, à peu près à l'emplacement de l'actuelle ville de Morondava, il a eu l'occasion d'observer et de remarquablement décrire une cérémonie de *bilô* (Cf. H. Douliot - Une cérémonie à Madagascar. Le Bilo

in *L'Idée libre. Revue Mensuelle de Littérature et d'Art*. Paris, Avril 1895, 4^e année, n°4, pp. 159-164).

**A l'est du village, sur quatre poteaux hauts de quatre mètres, se dresse une plate-forme en roseaux, étroite, orientée de l'est à l'ouest, sur laquelle on grimpe au moyen de deux échelles grossièrement faites ; c'est le kibanimbilo. Toutes les femmes escortent en chantant la malade, qui s'y rend en s'appuyant péniblement sur une longue baguette. Elle s'assoit sur une natte placée au-dessous du kibany, leur tournant le dos. Tous les hommes sont au nord, soit assis, soit debout. Les femmes groupées à l'ouest, continuent à chanter leurs litanies en frappant dans leurs mains concaves, pour rendre un bruit sourd, ou sur les petits coussins qui leur servent d'oreillers.*

La malade, excitée par les chants, se lève et commence, non sans de grandes difficultés, son ascension ; car pour arriver sur le kibanimbilo, elle a à monter vingt marches d'une échelle toute tordue, dont les échelons sont liés aux montants par des feuilles de satra. C'est à peine si elle peut escalader les trois premières marches ; on lui mouille les pieds et les chevilles pour lui donner des forces. A l'un des coins de son lamba pend une sonnette que ses moindres mouvements font tinter. Elle parvient au sommet et s'assied sur le kibany.

Salampy ouvre la danse (...). Cette danse consiste en une sorte de course où il fait semblant de tomber à chaque pas, rebondissant alors avec souplesse et sautant sur place en agitant sa tête et ses épaules ; épuisé, couvert de sueur, il revient prendre place parmi nous. On monte à la malade un peu d'eau qu'elle boit ; puis elle descend plus péniblement encore qu'elle n'est montée, par l'échelle du nord. Elle s'installe sous le kibany, où on lui fait une case en tendant des nattes autour d'elle. C'est fini pour aujourd'hui ; et quoique le chant continue encore, les invités se retirent (...)

Cinq jours après, la malade est toujours dans son petit enclos de nattes, sous le kibanimbilo (...). Le chœur n'a pas cessé de chanter chaque jour, et les femmes frappent toujours avec autant d'énergie sur leurs coussins ou dans leurs mains. Quelques coups de fusil annoncent le commencement de la cérémonie (...). Je remarque que tous les boeufs sont rentrés au parc, beaucoup plus tôt que d'ordinaire.

Les hommes et les femmes se groupent, comme d'habitude, au nord et à l'ouest du kibany. La malade a les cheveux épars, hérissés de deux côtés de la tête. On a planté à l'est du kibany un arbre, au pied duquel est placée, en face de la malade, une statuette grossièrement sculptée. Les invités arrivent de tous les villages voisins, les femmes revêtues de leurs plus beaux lamba, les hommes portant à la main leur deux lefo (sagaies), leur fusil à pierre, leur large ceinturon orné de plaques de cuivre, leur cartouchière au fermoir d'argent, et sur le front, le tela, coquille blanche qui a au centre quelques perles de corail et d'or (...)

A trois heures et demie, il y a déjà plus d'une centaine de femmes. Resala apporte lui-même un litre d'hydromel et unealebasse tandis que les litanies infernales, accompagnées de battements de mains, continuent leur vacarme. Il est encore accru par le bruit d'un tambour, fait d'une vieille boîte de conserve en fer-blanc, sur laquelle une femme frappe avec énergie. Quelques danseurs, hommes et femmes s'agitent autour du kibany : on distribue le rhum, et lesalebasses circulent. Tous les boeufs sont poussés hors du parc, et beuglent, inquiets.

La malade se lève péniblement, tenant à la main une longue baguette blanche ; suivie de son escorte qui chante à tue-tête, elle s'avance vers le troupeau, et, se faufilant au milieu des boeufs, elle court et en frappe un de sa baguette. Cette bête est désormais sacrée ; on l'amène au pied du kibanimbilo, et on la purifie, en la lavant avec l'eau du sacrifice.

Un autre boeuf est ensuite pris, jeté à terre et lié, puis immédiatement tué d'un coup de sagaie et découpé sans être écorché. Comme il est lent à mourir, bien qu'on taille dans le vif, on lui coupe le tendon d'achille pour l'immobiliser.

Des groupes se forment autour des jarres de rhum, et on boit à la ronde. On tire une vingtaine de coups de fusil ; le nombre des danseurs et des danseuses augmente. La malade elle-même se met à danser (...). Pendant cette danse, l'enthousiasme est à son paroxysme et se manifeste par des cris stridents que poussent les femmes en agitant leurs lamba en l'air. La malade va décidément mieux (...).

Sur un petit autel de roseau où l'on a allumé un feu, on brûle la tête du boeuf. Le reste de la bête diminue à vue d'oeil ; on distribue aux assistants des quartiers de viande avec la peau, et les os sont coupés à coups de hache.

Brusquement, toutes les femmes se lèvent et courent de côté et d'autre (...) la malade monte sur le kibanimbilo, puis les chanteuses reviennent, et on apporte un peu de viande à la patiente qui mange, distribuant les morceaux dont elle ne veut pas. Bientôt, elle redescend, s'installe sur le kibany, et on dresse autour d'elle une muraille de nattes.

Le Bilo est terminé ; les hommes ont déchargé leur fusil, les jarres de rhum sont vides, le boeuf est distribué (...). Une course folle commence, et voilà que les femmes se forment en deux groupes, suivant des chemins différents ; étroitement serrées les unes contre les autres, du bras gauche, elles se tiennent la taille et agitent le bras droit au-dessus de la tête, en chantant une sorte de chant de guerre. Les deux groupes marchent l'un vers l'autre, chacun sous la conduite d'une Masikoro aux cheveux pleins de suif, qui crie plus fort que les autres, se croisent, reviennent sur leur pas, s'accostent en se provoquant au combat et en chantant à pleine gorge ; et bientôt surexcitées par le rhum, par les chants, les femmes en viennent aux mains et s'arrachent les cheveux. On est obligé de les séparer. Mais les deux groupes se reforment et malgré l'intervention des frères et des maris, marchent de nouveau, toujours en chantant, l'un vers l'autre ; trois ou quatre fois, la bataille recommence, jusqu'à ce que les anciens s'en mêlent, distribuant des coups aux plus forcenées, qui, les cheveux dénoués, crient et pleurent.

Alors tout rentre dans l'ordre..."

9

LE SERMENT DE SANG

Pour apprécier la stabilité des cérémonies sakalava, il nous a paru intéressant de comparer deux cérémonies de *fatidrà*, l'une décrite par Douliot en 1891-1892, l'autre par notre équipe à Beleo en Août 1987.

Une cérémonie de *fatidrà* dans la Maharivo en 1891-1892.

"Ramoty et Rasala sont assis à terre, ayant devant eux un bol contenant de l'eau et un morceau d'hazomangitsa ; chacun met dans le bol un peu de poudre et une balle de son fusil; puis Rasala y plonge l'extrémité de sa sagaie et de la baguette de fusil de Ramoty et tous deux tiennent de la main gauche ces deux armes, dont Rasala arrose continuellement l'extrémité inférieure avec l'eau de l'hazomangitsa . Havandra qui est assis devant eux, frappe d'un mouvement lent et régulier, avec un petit couteau, le manche de la sagaie, pendant qu'il leur fait un discours où il leur rappelle quelles sont les obligations que deux frères de sang ont vis-à-vis l'un de l'autre dans toutes les circonstances de la vie, sur terre et sur mer, pendant la guerre et pendant la paix, prenant à témoin Dieu, les ancêtres, le plomb et la sagaie.

"Le discours fini, Rasala cesse d'arroser le fer ; chacun des guerriers prête serment, puis frappe sept coups sur la sagaie. Ramoty prend alors le couteau, se fait une petite incision à la poitrine et prend avec la lame une goutte de son sang qu'il mêle dans la cuillère à l'eau de l'hazomangitsa et qu'il fait boire à Rasala ; celui-ci, à son tour, se fait une entaille semblable, prend avec la lame une goutte de son sang, la mélange dans la cuillère avec la même eau de l'hazomangitsa et la fait boire à Ramoty. Après que les deux frères de sang ont échangé leur balle, on renverse brusquement le bol pour que l'eau soit vidée d'un seul coup, et la cérémonie est terminée. Ramoty n'a pas tué de boeuf ce jour-là, parce qu'on en devait tuer trois le lendemain pour une autre cérémonie, la circoncision". (Doulriot, 18956, p. 134).

Un serment de sang à Beleo, le 29 Août 1987.

Ndimby et Remiky ont décidé de devenir frères de sang. Remiky originaire d'Amboño, s'est marié à Beleo ; il est métayer des Marovata. La cérémonie a lieu dans la case de Ndimby à Beleo.

On a rempli d'eau une grande cuvette. On y a placé un tison (*tapa-poroha*), du sel, de la suie (*molaly*)...

L'oncle maternel de Ndimby sert de témoin. L'officiant est un "spécialiste" qui connaît les formules qu'il conviendra de prononcer. Il est le frère de sang du témoin.

Ndimby verse un peu de rhum dans l'eau, et plante la sagaie dans le tison qui a été déposé dans la cuvette. Il tient le manche de la sagaie pour la maintenir bien droite. Remiky fait de même, sa main droite placée au-dessus de celle de Ndimby. L'officiant frappe de sa cuiller, à coups rapides, sur le fer de la sagaie. Il prononce alors les paroles suivantes :

*"J'appelle les huit points cardinaux,
J'appelle le fleuve où il se trouve,
Descends, toi qui es là-haut.
Cette Terre où demeurent les hommes et qui les fait vivre,
Où le Créateur les a placés
C'est pourquoi on t'appelle, toi, ô Terre,
C'est pourquoi on t'appelle, toi, ô Créateur
Voici Ndimby, voici Remiky.
Ils veulent unir leurs biens, leurs femmes.
C'est pourquoi, on vous appelle tous, fleuves de grande renommée.
Toi, Maharivo, toi Añalantany, toi Ndrangory.*

*Ces gens veulent devenir parents,
Unir leurs biens, unir leurs épouses.
Eh bien l fit Redimby. Eh bien l fit Remiky. Voilà l
Nos aïeux s'entretuaient autrefois,
Quelle grande chance pour moi aujourd'hui.
Voilà, il accepte l'alliance que je lui propose.
(...)*

*(Exemples de ce qui ne doit en aucun cas intervenir : des trahisons entre amis, et imprécations contre ceux qui enfreignent les lois de l'amitié).
(...)*

*Un. Que meurent ceux qui auront trompé un frère de sang,
Car ils ont osé ce que personne n'a jamais osé.*

*Deux. Que les ronces les agressent dans la forêt.
Ce qu'ils ont fait a apporté le malheur,
Car ils ont osé ce que personne n'a jamais osé*

*Trois. Quand tous tomberont malades, eux seront épargnés,
Car ils ont osé ce que personne n'a jamais osé*

*Quatre. Quand tout va bien chez les autres,
eux auront de nombreux morts,
Car ils ont osé ce que personne n'a jamais osé*

*Cinq. Leurs ventres se gonfleront,
Tout comme de gros tonneaux, et éclateront,
L'écho en sera entendu jusqu'à Antananarivo
Car ils ont osé ce que personne n'a jamais osé*

*Six. Alors que tous seront prospères,
Chez eux on ne parlera que de morts,
Car ils ont osé trahir un frère de sang
Ils ont bravé le sel et la suie*

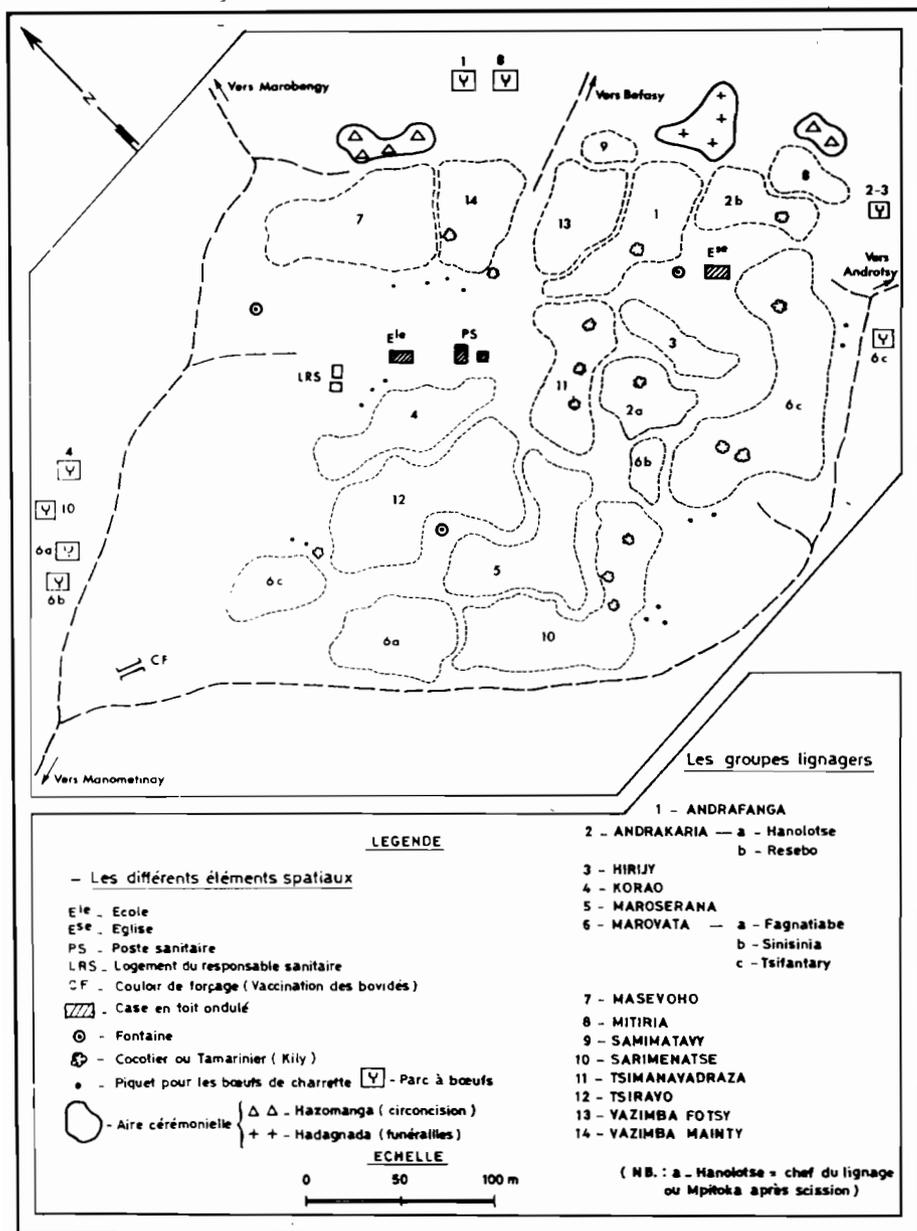
*Sept. Tout se désagrège en eux, les poumons et le cœur.
Car ils ont bravé le sel,
Ce que personne n'a jamais bravé.*

*Huit. Leur poitrine et leurs cuisses sont nues,
Même leurs épouses sont devenues leurs adversaires,
Et les poursuivent en les menaçant de leurs pilons.
Même leurs boeufs sont devenus sangliers,
Car ils ont trompé leur frère de sang,
Ils ont osé braver le sel et la suie,
Ils ont osé ce que personne n'a osé.*

*Neuf C'est presque rien, à peine un peu de salive, qui les a tués
et non quelque chose de grave,
Car ils ont osé tromper un frère de sang.*

*Dix. Les villages où ils résidaient ont été détruits.
D'un côté comme de l'autre,
On ne voit plus aucune trace de l'endroit où ils résidaient".*

FIGURE 4 : LE VILLAGE DE BELEO
(PLAN SCHEMATIQUE)



Remiky prend alors un couteau, se pince la peau au-dessus du nombril et se fait une petite incision. Il recueille une goutte de sang qui est mélangée, dans la cuiller, à l'eau de la cuvette et à un peu de rhum.

Ndimby fait de même.

Les deux frères de sang se jettent de l'eau sur le toit de la case. Remiky donne cent francs malgaches à l'officiant. Tous les assistants font circuler une petite bouteille de rhum et boivent à leur tour.

10

UN EXEMPLE D'UNITE DE RESIDENCE VILLAGEOISE : BELEO

Le village est ancien, établi dans une vaste clairière au coeur d'une forêt sèche où figurent d'énormes baobabs (*Adansonia grandidieri*). (Cf. fig.4, page ci-contre). Depuis les débuts de l'époque coloniale, il n'a plus changé de site, bénéficiant au contraire de l'apport de villages isolés, notamment dans les périodes d'insécurité. La présence de bâtiments en dur (logements administratifs, poste sanitaire, école, église - surfaces hachurées de la figure 4 -) et de pompes indique qu'il s'agit d'un site définitif. L'ampleur de la clairière peut indiquer qu'à certaine époque le village a eu une plus grande emprise spatiale.

Les cases sont regroupées par lignages en quatorze sous-ensembles distincts. Les principes de séniorité et d'antériorité ne semblent pas appliqués strictement dans la disposition relative des divers habitats lignagers, même s'ils semblent l'avoir été autrefois : les deux clans fondateurs, Andrakaria et Hirijy et les Andrafanga, dont on sait qu'il sont là depuis les premiers temps du village, se trouvent effectivement à l'est, mais ils ne sont pas à l'extrême-est. Tout semble se passer comme si les nouveaux arrivants et les sous-groupes essaims (Andrakaria et, surtout, Marovata) s'étaient placés, tout simplement, là où il restait de la place.

Les espaces lignagers ainsi déterminés ne sont pas clos, mais les passants évitent de traverser un espace qui n'est pas le leur, ou le font en s'excusant. Au sein de chacun de ces sous-espaces, par contre, la disposition des cases respecte les règles de séniorité : le *mpitoka* à l'est, les *ampela tovo* (jeune filles pubères, à l'ouest).

Les espaces cérémoniels, poteaux de circoncision et emplacements réservés au dépôt provisoire des dépouilles mortelles occupent la lisière est.

Les divers parcs lignagers sont au nord-est du village, du côté où se trouvent la forêt et les pâturages. Les boeufs de trait ne sont pas gardés dans les parcs, mais attachés pour la nuit à des piquets situés près des cases de leur propriétaire.

Le terrains de culture, *baiboho* et rizières s'étendent à quelque distance au sud du village. Mais, la forêt semble l'encercler complètement.

*

CHAPITRE 2

L'ESPACE ECONOMIQUE ET LES ACTIVITES PRODUCTIVES DANS LES VILLAGES SAKALAVA DE LA MAHARIVO (*).

Dans son ensemble, l'économie sakalava de la Maharivo restait, au début des années soixante-dix, peu différente de celle dont on trouve la description dans les textes anciens et dans les récits de voyageurs du XIX^e siècle. Cette situation n'a pas cessé à la fin des années quatre-vingt.

Les activités pastorales, demeuraient et demeurent encore largement dominantes malgré de sévères difficultés qui conduisent, sur longue période, à une inéluctable diminution des troupeaux.

Une agriculture permanente s'est développée depuis plusieurs décennies en ajoutant aux très anciens brûlis forestiers (*hatsake*), la riziculture irriguée et les cultures de *baiboho*.

Les terroirs changent certes d'aspect, d'une année à l'autre, en raison d'aléas d'ordre climatique (longue période de sécheresse, pluies cycloniques, crues de la Maharivo...). Mais ils sont devenus permanents, en ce sens que les déplacements d'activités causés par ces difficultés naturelles s'effectuent toujours à l'intérieur d'un même périmètre, et que l'on en a bien fini avec l'agriculture itinérante de l'époque précoloniale.

Enfin, la forêt, comme autrefois, reste un élément essentiel du cadre de vie : une partie du troupeau y vit en permanence, on y effectue les brûlis pour la culture du maïs, on y chasse et on y collecte des tubercules, des fruits sauvages, du miel..., mais aussi des plantes médicinales et des éléments naturels qui entrent dans la composition des *aoly* ; on s'y approvisionne en bois...

(*) Ce chapitre a été plus particulièrement rédigé par Léopold Rakotomalala

En définitive, au début des années soixante-dix, l'économie sakalava, ne comportait que deux différences significatives avec celle du XIX^e siècle :

- La disparition de l'agriculture itinérante, au profit de rotations autour de gros villages devenus fixes,
- L'importance accrue de la riziculture, partout où l'irrigation est possible.

Mais surtout, la continuité avec le passé apparaît dans le fait que les activités économiques demeurent très faiblement articulées aux rapports marchands et qu'elles sont, de toute évidence, profondément immergées dans un ensemble complexe de pratiques et de représentations qui les maintiennent très loin de la rationalité que l'on prête aux économies modernes.

En fait, tous les procès de production concernant l'agriculture ou l'élevage, toutes les "stratégies" productives, sont doublées par des pratiques discrètes, voire secrètes, qui concernent le domaine magico-religieux.

Par ailleurs, les diverses activités constitutives du système technique de production sakalava sont nettement différenciées les unes des autres.

Elles concernent des sous-espaces hétérogènes qui interfèrent peu :

- un espace pastoral, qui concentre l'essentiel des préoccupations quotidiennes,
- un domaine de l'eau qu'il convient de maîtriser pour pratiquer la riziculture (fleuve, étang-bras morts, trous percés dans le sol jusqu'à la nappe phréatique),
- les *baiboho*, sur les berges des cours d'eau,
- la forêt,
- la clairière villageoise, avec sa couronne de culture à proximité immédiate des cases.

Chacun de ces sous-espaces donne lieu à des activités particulières.

I

LES ESPACES PASTORAUX ET LES TECHNIQUES SAKALAVA DE L'ELEVAGE BOVIN.

Nous étudierons successivement les espaces pastoraux proprement dits [1], les troupeaux [2], et les stratégies visant à l'accroissement de ces troupeaux [3]. Celles-ci se trouvent au cœur des mécanismes d'accumulation et de reproduction de la société Sakalava.

1) LES ESPACES PASTORAUX.

La vallée de la Maharivo se prête particulièrement bien à l'élevage extensif du boeuf grâce à la présence du fleuve (*vavavano*), de ses bras morts (*lio*) et de nombreuses mares naturelles (*ranovory*), régulièrement réalimentés lors de chaque saison des pluies, et grâce à l'omni-présence d'une forêt clairsemée et d'une savane, qui constituent un cadre de vie privilégié pour le bétail.

1.1) La notion de *tanin'aombe*.

Les Sakalava de la région appellent *tanin'aombe* (24) le terrain de parcours du troupeau, son lieu de pâturage. La notion doit être distinguée nettement de celle de *kijà*, qui évoque un lieu de rassemblement des bêtes, un lieu de repos. Il peut y avoir plusieurs *kijà* dans un *tanin'aombe*. Au sein d'un même troupeau, chaque groupe a généralement coutume de se reposer, sous la conduite de son leader, vache ou taureau, dans un *kijà* déterminé.

(24) *Tanin' aombe* chez les Sakalava ou *toets' aombe* chez les Masikoro et les Bara du Sud-Ouest de Madagascar.

Plusieurs critères interviennent pour constituer un *tanin'aombe* :

- l'espace doit être suffisant et permettre, sans difficultés, la libre circulation du bétail ;

- les points d'eau doivent être abondants,

- les pâturages doivent être assez fournis et nutritifs, ce dernier critère n'étant par toujours facile à satisfaire dans la Maharivo où l'*ahidambo* (*Heteropogon contortus*), très recherché par les éleveurs Sakalava, est rare. On trouve surtout du *kilaly* (*Panicum luridum*), une herbe rampante, du *beamena* (*Trianthema portulacastrum*), sans doute la plus courante, et du *sofinakanga* (*Clitoria ternata*), qui repousse spontanément sur les *hatsake* abandonnés. Le bétail apprécie également un certain nombre de feuilles d'arbres dont celles du *tamenaka* (*Combretum* sp.), du *konazy* ou jujubier (*Zizyphus jujuba*) et du *sely* (*Grewia grevei*).

L'ouverture d'un nouveau *tanin'aombe* s'effectue selon des règles assez précises. Quand un espace convenable a été repéré, on cherche un tamarinier particulièrement majestueux, qui servira de centre cérémoniel pour le nouveau pâturage. On y sacrifie un boeuf présentant certaines caractéristiques (couleur de robe, catégorie...) définies par un *ombiasy* qui a aussi indiqué quels étaient les jours fastes (généralement le Vendredi qui correspond à l'Alahamady, le jour de la fortune). On construit une case et, à proximité, un parc-à-boeufs.

L'extension du nouveau pâturage et sa transformation ont été décrites pour le pays masakoro par M. Fiéloux et L. Rakotomalala ("Développement agricole et transformation des territoires pastoraux") in J. Lombard, M. Fiéloux (1987). Les choses se passent de façon à peu près identique dans la Maharivo.

Le *tanin'aombe* n'est pas délimité avec exactitude, mais les bocufs hésitent à s'éloigner exagérément de leur point d'eau habituel, ce qui tend à restreindre à l'éparpillement naturel.

Les lignages qui vivent depuis longtemps dans une région disposent généralement de très anciens *tanin'aombe* qui leur ont été transmis par leurs ancêtres (*faha-draza*). Les innovations portent alors davantage sur l'ouverture de nouveaux points d'eau dans les pâturages déjà existant que sur la recherche de nouveaux lieux de pâturage. Souvent, deux, trois ou quatre lignages alliés se partagent un même *tanin'aombe*.

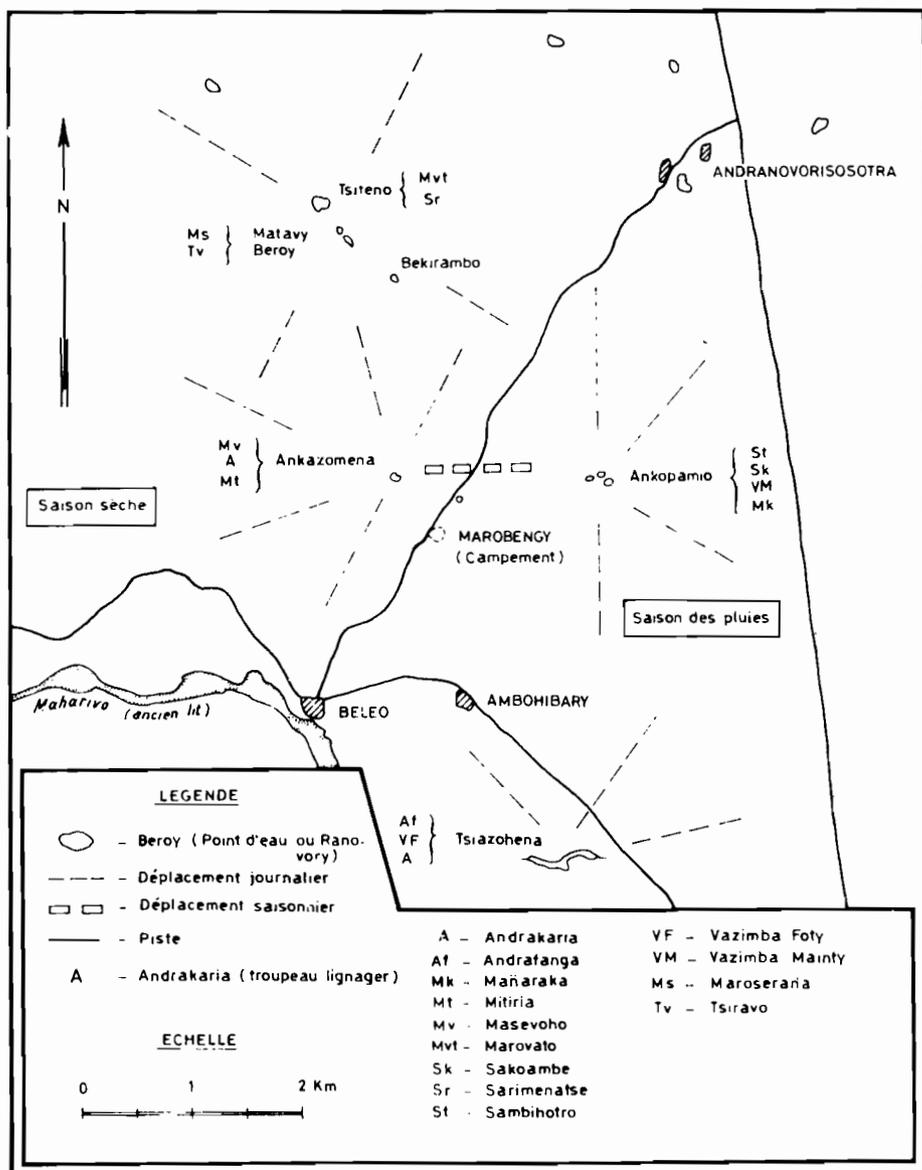
* Un exemple : l'espace pastoral de Beleo.

Le village de Beleo dispose de cinq principaux pâturages (Cf fig. 5, p. suivante) :

- le premier, au lieu-dit Tsifeno, au nord-ouest de Maronbengy et de la route qui conduit à Morondava, est utilisé par les Marovata (le lignage de Beleo le plus riche en boeufs), les Saromananatse et par quelques habitants du village de Maintirano.

- le second, à proximité immédiate du précédent, un peu au sud ; il est utilisé par les Maroseraña et les Tsiravo ; l'espace réservé à ces derniers ne leur suffisant pas, ils ont l'habitude, en saison des pluies, de déplacer une partie de leurs bêtes vers un secteur situé beaucoup plus à l'est ;

FIGURE 5 : REPARTITION TRADITIONNELLE DES PÂTURAGES OU TOETS'AOMBE A BELEO (avant 1980)



- le troisième, assez nettement plus au sud, et toujours à l'ouest du village de Marobengy, au lieu-dit Ankazomena, est réservé aux Masevoho, aux Andrakaria et aux Mitiria ;

- le quatrième se trouve à l'est de Marobengy et de la route de Morondava, au lieu-dit Ankopamio ; il est utilisé par les Mikea, les Sambihotro-Andrakaria, les Sakoambe et les Vazimba-Mainty ;

- le cinquième, enfin, assez à l'écart des précédents, est situé au sud-est du village, au sud de la route de Beleo à Befasy, au lieu-dit Tsiazohenae ; il est réservé aux Andrafanga-Andrakaria et aux Vazimba-Fotsy ; des clôtures en branches de jububiers protègent les cultures toutes proches, le terroir rizicole, en particulier n'est distant que de quelques centaines de mètres.

1.2) Les points d'eau, le gardiennage et les déplacements des troupeaux les parcs.

Les points d'eau (*vavarano*, *lio* ou *ranovory*) jouent évidemment, un rôle essentiel dans le *tanin'aombe* dont ils constituent le pôle central. C'est d'ailleurs à leur proximité immédiate, que les bêtes se rassemblent spontanément, et que les bouviers effectuent leurs contrôles.

Mais il arrive assez fréquemment, surtout depuis quelques années, que des points d'eau s'assèchent. Il est alors nécessaire de creuser un nouveau puits ou *hirijy* (25). Les hommes appartenant aux lignages concernés par cette tâche se réunissent alors, à l'initiative des *mpitoka* et de quelques chefs de famille âgés. Des jeunes hommes sont désignés par ces derniers pour les travaux de creusement et les divers aménagements secondaires, qui sont généralement effectués au début du mois d'Octobre. Mais le travail doit fréquemment être recommencé, car on constate souvent un abaissement de la nappe phréatique.

On utilise toujours le *hirijy* de la même façon. L'eau est puisée au fond du trou et versée dans un abreuvoir (*laka*) grossièrement taillé à la hache dans un tronc d'arbre. Les bêtes viennent s'abreuver par petits groupes, sous la conduite d'un taureau ou d'une vache leader, au moment qui leur convient. Elles ne se retrouvent jamais toutes ensemble autour du point d'eau. Les bouviers remplissent alors le *laka* au fur et à mesure de leur arrivée. Elles ne peuvent boire sans l'intervention du gardien, car le trou au fond duquel repose l'eau est sévèrement protégé par des branchages épineux. Le bouvier peut ainsi effectuer tous les contrôles qui s'imposent et constater d'éventuelles disparitions ou l'imminence d'un vêlage.

La surveillance du troupeau.

Pour qu'un point d'eau déterminé permette efficacement le contrôle du troupeau, il doit être sensiblement plus attractif que les autres. Son eau doit être plus abondante et de meilleure qualité. Il doit se situer à proximité d'une ombre fraîche permettant aux bêtes de se reposer quelques heures après s'être désaltérées. Dans certaines régions (Cf E. Fauroux, 1987, pour les environs de Salary, sur le littoral entre Morombe et Manombo), les bouviers s'efforcent de rendre inaccessibles les points d'eau secondaires, les petites mares, les flaques plus ou moins permanentes..., afin de contraindre les bêtes à un retour fréquent au point d'eau principal.

(25) Le *hirijy* est un puits que l'on creuse sur l'emplacement d'une *ranovory* asséchée dans le *tanin'aombe*.

Les éleveurs sakalava sont souvent animés par l'idée que les bêtes sont autant plus grasses et prospères qu'on respecte leur tendance naturelle à l'éparpillement, et qu'on les laisse errer librement dans le *tanin'aombe* au gré de leur fantaisie et de leurs goûts alimentaires.

Lorsque le lieu de pâturage est peu éloigné du village, les contrôles s'opèrent généralement de la façon suivante. Le gardien, *mpiarak'andro*, part du village de grand matin. Il trouve les bêtes assoiffées, rassemblées autour de leur point d'eau. S'il s'agit de *hirijy*, il remplit leur abreuvoir, en prenant soin d'éviter les bousculades et les algarades entre bêtes impatientes. Vers huit ou neuf heures, il revient au village. Après le repas de la mi-journée, il repart vers le pâturage. En période de fortes chaleurs, les bêtes choisissent généralement ce moment pour se reposer. A la tombée de la nuit, il favorise leur éparpillement. C'est alors que, livrées à elles-mêmes, dans la fraîcheur, les bêtes vont se nourrir le plus efficacement. Si les pâturages sont plus éloignés, les bouviers s'installent dans ce que l'on appelait, au temps de la colonisation, des "campements de boeufs", où ils peuvent résider plusieurs semaines, voire plusieurs mois.

Les gardiens sont désignés à tour de rôle au sein de chaque lignage, ou de chaque ménage. Ce sont le plus souvent de jeunes hommes, *kidabolahy*, qui vivront pendant des périodes qui peuvent être longues, au contact immédiat des bêtes. Quand un lignage ne peut trouver d'élément disponible en son sein, on recrute un gardien salarié - souvent un jeune homme du village - qui reçoit alors comme rémunération un ou plusieurs *maota*, selon la durée du gardiennage et la dimension du troupeau.

La surveillance du troupeau constitue une tâche très accaparante, qui ne laisse guère de disponibilités pour d'autres tâches. En ce sens, les activités pastorales sont donc directement en concurrence avec d'autres activités qui, comme la riziculture, consomment beaucoup de temps de travaux. Quelques bêtes, dix ou quinze pour cent à peu près, prennent de telles habitudes d'indépendance qu'elles finissent par retourner à l'état sauvage. On les désigne sous le nom d'*aombe ly*. Elles portent encore la marque d'oreille lignagère, mais échappent, en fait, à tout contrôle. Des veaux peuvent naître ainsi, dans cet état de liberté : ils ne porteront pas de marques d'oreilles, puisqu'ils ne se laissent pas approcher. Pourtant, ces bêtes sont considérées comme appartenant sans discussion au propriétaire du *tanin'aombe* au sein duquel ils ont coutume de se déplacer.

Une technique particulière, le *donake*, permet, de loin en loin, aux approches d'une cérémonie importante, d'en capturer une partie. Dans un secteur du *tanin'aombe* où l'on sait que l'on a des chances d'en rencontrer, on brûle de la graisse à laquelle a été mélangé un talisman spécial, confectionné par un *ombiasy*. Une fumée odoriférante se répand alors aux alentours et ne manque pas d'attirer les boeufs sauvages qui se trouvent à proximité. Ceux-ci, en cherchant à approcher de la source de l'odeur, entrent dans un parc conçu comme un piège, dont ils ne peuvent plus sortir. Ces boeufs sont particulièrement sauvages, et, pour les maîtriser, on les laisse jeûner quelque temps afin de les affaiblir. On les conduit alors au village, solidement maintenus par des cordes.

- Les déplacements du troupeau au sein de l'espace pastoral.

En cours d'année, les bêtes doivent parfois quitter leur *tanin'aombe*, à la recherche d'herbe et d'eau. Cette contrainte s'est aggravée, depuis quelques années, avec l'apparition d'une sécheresse croissante dans toute la région occidentale de l'île.

Autrefois - il y a une quinzaine d'années - la plupart des bêtes restaient sur place, dans leur pâturage. Seule, une petite partie du troupeau revenait vers la vallée de la Maharivo, pour paître sur les *baiboho* et dans les rizières, après les récoltes. Les éleveurs choisissaient surtout, pour effectuer ce retour, les bêtes qui avaient perdu du poids au début de la saison sèche. La surveillance des troupeaux ainsi ramenés au village devait nuire aux cultures et aux habitations. Elle était alors assurée par de grands garçons ou des adolescents.

Beaucoup d'éleveurs pensent que, si l'on a le choix, il vaut mieux laisser les troupeaux dans leur *tanin'aombe*, où ils ont leurs habitudes, où ils savent au mieux satisfaire leurs goûts, mais aussi où ils sont davantage à l'abri des mauvaises intentions d'éleveurs concurrents ou jaloux, et surtout des voleurs, car les bêtes demeurées libres pendant plusieurs mois perdent toute docilité et ne se laissent pas emmener sans résistance par des inconnus.

Nous verrons que cette situation (à la fin des années quatre-vingt) a évolué et que, désormais, c'est la grande majorité des troupeaux qui, en saison sèche, revient aux abords des villages et de la Maharivo (Cf chap. 5, 1).

• Les parcs

Lorsqu'ils revenaient au village ou à proximité de celui-ci, les boeufs étaient rassemblés tous les soirs dans un parc, non gardé, mais soigneusement clos.

La construction d'un nouveau parc s'opère à peu près toujours selon le même schéma. Le bois est coupé dans la forêt par des membres du lignage qui peuvent se faire aider, le cas échéant, par des salariés. On le transporte jusqu'à l'emplacement choisi. L'*ombiasy* peut aider au choix de cet emplacement, mais son intervention s'impose surtout pour déterminer le jour faste qui permettra d'entreprendre l'édification proprement dite, puis pour confectionner le *toñin'ombe*. Ce talisman assurera la protection d'ensemble du troupeau, contre tous les dangers qui peuvent le menacer et, en particulier, contre les deux plus graves : le risque de vol et celui de dispersion dans la forêt.

Dans tous les cas,

"c'est l'ombiasy qui indique au propriétaire l'usage qu'il doit en faire : le placer à l'entrée du parc, ou à proximité du point d'eau, ou à un point critique de l'itinéraire habituel des bêtes. Il lui indique aussi quels interdits devront être respectés par le propriétaire pour que le togy conserve toute son efficacité, et quel jour devra être choisi pour le mettre en place" (Fauroux E. éd. 1987).

Le *toñy* peut être enterré, planté dans le sol, ou on peut en asperger la surface à protéger. Par ailleurs, l'*ombiasy* intervient encore en de multiples occasions :

- dans le choix des jours qui conviendront pour entreprendre toute activité liée au troupeau, pour la construction d'un nouveau parc, pour le déplacement vers un autre pâturage ou le retour au parc du village, pour la vente ou pour la castration des jeunes taureaux... ;

- dans la détermination des interdits spécifiques qui s'imposeront à chaque éleveur qui veut assurer la prospérité de son troupeau ;

- dans la confection d'*aoly* protecteurs pour certaines bêtes auxquelles on attache une valeur particulière, ou que l'on croit exposées à un danger particulier ;

- dans la mise au point d'un ensemble de mesures protectrices de nature magique destinées à éviter les vols et qui peuvent s'imposer lorsque se présente une période où l'anxiété se généralise, ou lorsque certaines indications font redouter un péril imminent ;

- mais aussi dans d'éventuelles stratégies agressives, qui ont pour but de porter tort au troupeau d'un rival ou d'un ennemi, ou encore, plus directement, d'entreprendre contre lui une expédition de vol.

Ainsi, le rôle de l'*ombiasy* est stratégique dans toutes les phases de l'activité pastorale. Chacun est persuadé, dans la Maharivo et dans tout le Menabe, que les éleveurs qui réussissent le doivent d'abord à la valeur particulière des *ombiasy* auxquels ils se sont adressés. L'étude précise de ces pratiques reste difficile car le secret constitue l'un des éléments de leur succès. Le secret est nécessaire, d'abord pour que d'éventuelles personnes mal intentionnées ne puissent tenter de déclencher des contre-forces précisément adaptées à leur cible. Ensuite, parce que la plupart des pratiques magiques sont le résultat de lentes acquisitions, de tâtonnements, d'essais et d'erreurs, faisant intervenir un savoir transmis par un autre *ombiasy*, auquel s'ajoute souvent une réflexion personnelle développée à partir des résultats empiriques obtenus grâce à ces pratiques. Il ne serait pas raisonnable de divulguer un savoir si laborieusement acquis.

2) LE TROUPEAU

2.1) La fonction sociale du troupeau

Dans la situation traditionnelle, l'éleveur sakalava cherche à avoir un troupeau aussi important qu'il est possible, non pas pour s'assurer d'importants revenus monétaires, mais pour atteindre des objectifs "sociaux", dont la clé, nous l'avons vu, réside dans les sacrifices qui accompagnent les cérémonies lignagères.

Le prestige social d'un groupe familial dépend de la réalisation de cérémonies lignagères particulièrement fastueuses, au cours desquelles de nombreux boeufs sont sacrifiés comme offrande aux ancêtres, et servent à rassasier le plus grand nombre possible d'invités.

Par ailleurs, un troupeau important permet d'assurer l'auto-reproduction du pouvoir et du prestige social de son groupe.

En effet, l'alliance d'un lignage qui a beaucoup de boeufs est particulièrement recherchée, car on peut en attendre une générosité marquée par des cadeaux en boeufs. Les enfants d'un tel lignage trouvent donc aisément des conjoints. Par ailleurs, on propose fréquemment à ses membres, des alliances individuelles telles que les serments de sang.

Mais surtout, la richesse en boeufs permet à la fois de mettre en place des mécanismes auto-cumulatifs de différenciation économique (ceux qui ont le plus de boeufs vont devenir les plus gros riziculteurs) et de créer de très efficaces rapports de clientèle, qui, dans la réalité concrète, fondent le plus solidement le pouvoir local.

On met donc un soin particulier à gérer son troupeau de façon à maximiser sa taille, compte tenu de la consommation cérémonielle dont l'ampleur dépend de stratégies de nature exclusivement sociale. On évite, ainsi, de tuer un boeuf pour les besoins alimentaires ordinaires. Entre les cérémonies, on ne mange que de la viande de bêtes blessées ou malades qui ont dû être abattues, ou de petites quantités achetées à un boucher de passage au village. Pour recevoir des visiteurs, même nombreux, on tue des volailles, ou des chèvres, voire des porcs - quand il n'y a pas d'interdit - mais on réserve le boeuf pour les grandes invitations liées au calendrier rituel.

2. 2) La composition du troupeau.

La composition du troupeau déterminé est le résultat de stratégies complexes où s'expriment les critères sakalava de gestion. On s'efforce en général de donner à son troupeau une certaine structure par âge et par sexe. Les diverses catégories de bêtes retenues dans la Maharivo sont les suivantes :

Tableau 4. *Dénomination des bovidés par âge et par sexe (Sakalava de la Maharivo)*

| Sexe \ Age | Moins de 1 an | 1 à 2 ans | 2 à 3 ans | 3 à 4 ans | 4 à 5 ans | Plus de 5 ans |
|------------|---------------------|--------------------|-------------------|---------------------|-----------------------|------------------|
| Veaux | <i>tarabao lahy</i> | <i>dronga lahy</i> | | | | |
| Velles | <i>tarabao vavy</i> | <i>dronga vavy</i> | | | | |
| Taurillons | | | <i>maota lahy</i> | <i>tamboay lahy</i> | | |
| Génisses | | | <i>maota vavy</i> | <i>tamboay vavy</i> | | |
| Bouvillons | | | | | <i>sakambositra</i> | |
| Boeufs | | | | | | <i>vositra</i> |
| Vaches | | | | | <i>tamana sekatse</i> | (stérile) |
| Taureaux | | | | <i>boralahy</i> | <i>aombilahy</i> | (taureau castré) |

Mais la plupart des éleveurs cherchent aussi à avoir des bête présentant des caractéristiques déterminées (couleur de robe, forme des cornes...). On recherche particulièrement des bêtes belles, dotées de couleurs de robe rares, ou spécialement prisées pour certains sacrifices. On peut aussi s'attacher plus spécialement à une

couleur déterminée, par goût personnel ou, plus souvent, pour suivre les recommandations d'un *ombiasy* qui a annoncé que cette couleur serait bénéfique.

En droit sakalava traditionnel, la propriété d'un boeuf et individuelle : on sait toujours à qui appartient telle bête. Mais cette propriété individuelle est, en quelque sorte, coiffée par une propriété lignagère. Le *mpitoka hazomanga* a un droit de regard sur la gestion de l'ensemble des bêtes du lignage ; il peut notamment en disposer pour un usage cérémoniel, sans qu'il soit concevable que le propriétaire individuel puisse s'y opposer.

Les bêtes qui constituent un troupeau concret appartiennent généralement à de multiples propriétaires. Par ailleurs, les boeufs appartenant à un même individu sont rarement réunis en un même endroit. Un individu peut, très normalement, placer quelques éléments, en fonction des circonstances, dans divers parcs : dans celui de son lignage, bien entendu, mais aussi dans celui de n'importe lequel de ses parents, proches ou éloignés, dans celui de son/*ses fatidrà*, ou de ses *mpiziva*. Il peut le faire s'il ne dispose pas lui-même d'un troupeau suffisant pour constituer une unité de gardiennage, ou bien, s'il préfère disperser ses bêtes, notamment pour des raisons de sécurité. Il peut rémunérer la personne ou le lignage qui prendra soin d'une partie de son troupeau, en lui laissant une partie du croît, mais ce n'est pas une obligation absolue, car c'est un devoir normal que de prendre en charge, quand cela rend service, le troupeau d'un parent ou d'un allié.

Par ailleurs, une femme riche laisse les bêtes qui lui appartiennent en propre dans le troupeau de son lignage d'origine, à la garde de personnes de confiance, un oncle maternel, son père ou un frère. Mais, dans certains cas, elle peut souhaiter joindre ses bêtes, ou une partie d'entre elles, au troupeau de son époux ; on dit alors parfois, si l'on veut ironiser, qu'elle est *boha* (c'est-à-dire qu'elle veut faire étalage de sa richesse).

Bien évidemment, si les troupeaux individuels sont ainsi atomisés en multiples unités, il en va de même pour le troupeau lignager qui est la somme de tous les troupeaux individuels des personnes dépendant d'un même *mpitoka*. La notion de troupeau est ainsi purement théorique : seul le chef de lignage sait à peu près, où se trouvent toutes les bêtes appartenant à ses dépendants.

2. 3) La commercialisation des boeufs.

Dans la perspective traditionnelle, une gestion normale passe par la destruction régulière d'une partie du troupeau lors des cérémonies lignagères ou à l'occasion de cadeaux faits à clients et dépendants.

La vente n'est pas une issue normale, mais peut se produire, chez les riches comme chez les pauvres, lorsque survient une dépense imprévue (pour une maladie, en période de soudure...). Dans ces conditions, on ne choisit pas le moment de la commercialisation. Le vendeur arrive souvent sur le marché dans les pires conditions, en même temps que beaucoup d'autres, poussés par la nécessité, notamment en période de grande maigreur (*boroka*).

Par ailleurs, on ne vend pas n'importe quel animal. Dans la mesure du possible, on préfère se débarrasser de ceux qui n'ont pas une belle robe, ou dont les cornes ont une forme disgracieuse, car elles agréeraient moins aux ancêtres lors

d'une sacrifice lignager. A l'inverse, on ne vendra qu'en toute dernière extrémité les bocufs qui ont une couleur de robe rare. On ne souhaite pas vendre non plus des boeufs particulièrement respectés, les *aombe mahihitse* ("boeufs qui possèdent la sagesse"), aimés et respectés par leur propriétaire pour la qualité de leur comportement ou pour des exploits rares accomplis autrefois : la mise en fuite de voleurs, ou le retour au village, au prix de plusieurs journées de marche, après avoir échappé à des voleurs.

Actuellement, comme au début des années soixante-dix, les boeufs sont achetés ou vendus dans un petit nombre de marchés, à Tanandava, le Mardi, ou à Lohena, à peu de distance au sud de Betoboro, le Vendredi.

En Août 1986, les prix étaient relativement élevés : plus de cinquante mille francs malgaches pour un *vositra*, de trente à quarante mille pour un *tamana*, trente mille environ pour un *tamboay*, de quinze à vingt mille pour un *maota*. Mais les prix peuvent varier de manière très sensible au cours de l'année : à la fin de la saison sèche, les bêtes sont souvent très maigres et les prix baissent, jusqu'à atteindre vingt cinq mille pour une vache, ou dix à douze mille pour un *maota*. Le marché de Tanandava est caractérisé par la présence de plusieurs intermédiaires Antandroy, travaillant pour le compte d'un grand maquignon qui évacue sa collecte vers les hautes terres méridionales (Añandro), plus particulièrement sur le marché d'Ambalavao (province de Fianarantsoa). L'intermédiaire Antandroy qui intervient à Lohena assure la liaison avec le marché de Mandoto dans le Moyen-Ouest.

Pour être acheminés vers l'extérieur, les boeufs doivent avoir été vaccinés : le contrôle et la signature du chef de poste vétérinaire de Morondava sont donc théoriquement nécessaires. Dans la pratique, diverses procédures permettent d'éviter cette formalité, ce qui permet aussi d'acheminer sans trop de risques des bêtes volées, en même temps que des bêtes régulièrement acquises sur un marché.

3) LES STRATEGIES D'ACCROISSEMENT DU TROUPEAU.

De nombreuses stratégies, souvent complémentaires, permettent d'augmenter le troupeau. Très schématiquement, on peut en distinguer de trois sortes :

- les premières, les plus naturelles et les plus simples, reposent sur une gestion sage et compétente du troupeau (A) ;
- les secondes proviennent de l'utilisation de surplus agricoles produits délibérément dans la perspective d'obtenir des bocufs (B) ;
- les troisièmes, qui font partie intégrante du système de production sakalava dans la Maharivo, concernent les vols, qui, de tout temps, ont joué un rôle important dans l'accumulation en boeufs (C).

3.1) Une bonne gestion du troupeau.

Les éleveurs, nous l'avons vu, disposent de moyens très variés pour obtenir la prospérité de leur troupeau : le choix d'un bon *tanin'aombe*, des bouviers compétents, capables d'intervenir rapidement pour retrouver une bête perdue ou pour soigner une malade, un *ombiasy* efficace, de bonnes stratégies défensives face aux voleurs, de

bons choix concernant le retour du troupeau, au bon moment, vers le village à la saison sèche...

Mais il est possible de recourir à d'autres tactiques. Il est habituel, par exemple, lorsque l'on veut accroître rapidement son troupeau, de procéder à l'échange d'un boeuf coupé contre quelques taurillons. L'opération est désignée sous le nom de *kivadike*. Mais elle est encore plus bénéfique avec des boeufs de trait : par exemple, pour deux boeufs de charrette de huit à dix ans, on obtient deux *maota* que l'on dressera pour remplacer les deux précédents, et plusieurs vaches et plusieurs veaux. Un autre système, très prisé par les jeunes hommes qui commencent à constituer leur troupeau, consiste à acquérir un *maota* (par exemple comme rémunération pour un gardiennage effectué pendant quelques mois), à le laisser grandir et à l'échanger ensuite contre une jeune vache, qui aura rapidement des veaux, etc...

Des ventes effectuées lorsque les cours sont élevés et les bêtes bien grasses permettront aussi d'acheter un plus grand nombre de têtes lorsque, à la saison sèche les boeufs sont amaigris et les éleveurs pressés de vendre pour faire face à leurs dépenses.

Enfin, beaucoup d'éleveurs pensent qu'il est sage de répartir son troupeau en de nombreux parcs, afin de disperser les risques. Ainsi, un riche éleveur de Tanandava a-t-il placé vingt, quarante et soixante têtes chez des gens du village dont les pâturages sont situés à des endroits différents.

3.2) La production et la vente de surplus agricoles.

Les Antandroy et les Korao sont les spécialistes de cette méthode. C'est très explicitement pour la mettre en oeuvre qu'ils sont venus s'installer pour plusieurs années - et parfois définitivement - dans le Menabe (chap. 3).

Pour les Antandroy, les produits d'échanges sont constitués par du maïs et, accessoirement, par du pois de Cap : dix *daba* (c'est-à-dire cent cinquante à deux cents kilogrammes) de maïs pour un *maota*.

Les Korao, par contre échangent du paddy contre des boeufs, parfois auprès de ces mêmes Antandroy.

Les Sakalava de la Maharivo n'hésitent pas à s'inspirer de cette pratique : à Beleo, à Befasy, à Betoboro, à Tanandava, la plupart des lignages qui ont récemment développé la riziculture, disent l'avoir fait principalement dans l'espoir d'acquérir des boeufs. Ils s'estiment insatisfaits si leurs efforts - comme c'est souvent le cas - ne leur ont permis que d'assurer, sans plus, leur auto-consommation.

3.3) Les vols comme élément de stratégies d'accroissement des troupeaux.

Les vols de boeufs, depuis des siècles, sans doute, font partie intégrante de ce qu'on pourrait appeler le "mode de production sakalava". Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 6.

A) Les types de vols.

Sans entrer dans les détails, il convient cependant de distinguer soigneusement plusieurs types de vols :

- Au temps de la monarchie Maroscrafta, les Sakalava, dans le cadre de leurs activités guerrières normales, entreprenaient des **raids aux dépens des groupes politiques** qui leur étaient hostiles ou qui ne reconnaissaient pas l'autorité de leur souverain. Lorsque ces raids étaient victorieux, ils donnaient lieu à un butin comprenant notamment des boeufs. Les bêtes capturées, qui avaient survécu aux ripailles organisées après la victoire, pouvaient être jointes aux troupeaux des vainqueurs ; il s'agissait d'une activité connue de tous, honorable, en quelque sorte.

Depuis l'époque coloniale et l'instauration de la paix française, il n'y a plus de vols légitimes, et seulement en de très rares occasions, au début de XX^e siècle, les vols ont pu être considérés comme un acte de résistance face à l'envahisseur.

On doit distinguer, aujourd'hui, les vols inter-lignagers, qui s'effectuent généralement à petite échelle, et les vols qui relèvent du grand banditisme, réalisés par des *malaso* armés, capables de tuer s'ils rencontrent une résistance.

- Les vols **inter-lignagers** ont toujours existé et font partie des institutions sakalava. Ils avaient - et ont encore - fréquemment comme auteurs de jeunes hommes désireux de faire leurs preuves et d'affirmer leur virilité et leur courage aux yeux de leur entourage. Il s'agit alors de vols occasionnels (*hala-jaza*) pratiqués quand l'occasion s'en présente (on découvre un beau boeuf non gardé au hasard d'un déplacement) ou pour faire face à un soudain besoin d'argent.

Dans un autre cas, ce type de vol n'est qu'une façon de régler un contentieux ancien entre deux lignages, les vols dans un sens appelant, en représailles, les vols dans l'autre sens. Ou tout simplement du désir de nuire à un adversaire, à un personnage que l'on jalouse, ou dont on a eu à se plaindre...

Les boeufs sont alors volés en très petit nombre ; ils sont abattus et partiellement dévorés à la hâte ou, mieux, quand cela est possible, confiés à un intermédiaire clandestin : ils ne peuvent grossir le troupeau du voleur, qui ne souhaite évidemment pas être découvert.

Ces vols inter-lignagers, loin de constituer un élément de désordre dans les sociétés locales, fonctionnaient comme de véritables institutions, et aboutissaient, au terme de l'opération, à constituer un autre réseau de circulation des boeufs, comparable, en importance, au réseau cérémoniel et au réseau commercial.

Les vols **relevant du grand banditisme** (*tontankely*) sont de toute autre nature. Ils sont perpétrés par des bandes parfois nombreuses, armées (sagaies, frondes et armes à feu quelquefois), et qui peuvent venir de fort loin. Dans la Maharivo, les raids les plus dangereux ont pour origine le pays bara, à l'est (Beroroha, en particulier), ou la région du Mangoky, à près de deux-cents kilomètres au sud. Dans le cas des *vakilima* (littéralement, "le vol qui brise le récipient dans lequel on trait les vaches"), l'attaque du village est frontale, et survient au petit jour. Les butins peuvent être considérables, plusieurs centaines de têtes, et, en cas de résistance, on peut relever sur les lieux de nombreux morts et blessés. Des cases sont parfois incendiées. Les voleurs capturés en flagrant délit sont généralement tués sur place.

B) *Les techniques de vols.*

Ces techniques peuvent être considérées comme des éléments faisant partie du système technique de production traditionnel. Nous ne cherchons pas ici, à présenter un inventaire complet des techniques utilisées, mais seulement à présenter celles qui nous ont été décrites, en 1986 et 1987, lors de notre étude sur les bords de la Maharivo.

Ces techniques portent sur la préparation du vol, sur le vol proprement dit, sur la façon d'éviter que les volés ne reprennent leur bien, sur les procédures clandestines de commercialisation des bœufs volés.

*La préparation du vol (26)

Plusieurs tâches incontournables précèdent une opération : recueil d'informations concernant le troupeau convoité, recherche de co-équipiers, visite à un *ombiasy* et préparation magique de l'expédition, repérage de l'itinéraire de fuite, et déplacement discret sur les lieux de l'opération.

Il faut d'abord recueillir les informations indispensables sur l'importance d'un troupeau, ses habitudes, les particularités de la surveillance exercée sur lui. C'est un complice, *mpanolotse*, vivant à proximité des bœufs convoités, qui fournit ces indications. Ce complice peut avoir de bonnes raisons pour avertir ainsi les voleurs : jalousie, vengeance, vieux contentieux familial, appât du gain... Le voleur est très souvent le frère de sang de l'informateur, parfois un simple ami ou connaissance, beaucoup plus rarement un parent ; il doit habiter aussi loin que possible du lieu du vol, ses relations avec l'informateur doivent être aussi peu connues que possible des autres villageois. Le *mpanolotse* a souvent pour tâche complémentaire de faire sortir discrètement les bœufs de l'emplacement où ils se reposent habituellement. Mais, pour donner le change, il ne devra pas manquer de se joindre aux poursuivants dès que le vol aura été découvert.

- Le voleur doit ensuite rechercher ses co-équipiers avec un soin tout particulier. Il doit avoir en eux une confiance absolue : sa vie peut en dépendre. C'est pourquoi les complices sont souvent frères de sang, car ce lien est personnalisé et donc plus fort qu'un simple lien de parenté. Il arrive couramment que si les complices sont au nombre de trois, ils prononcent deux à deux le serment de sang, sous le contrôle du troisième.

- Le voleur doit enfin - c'est essentiel - consulter un ombiasy. Celui-ci va d'abord procéder à la divination par le *sikidy* pour savoir quel est le destin réservé à l'expédition et quels sont les jours favorables à celle-ci. Grâce au *sikidy*, on obtient des indications très précieuses sur ce qu'on peut faire ou ne pas faire. On recueille aussi des informations sur le propriétaire des bœufs convoités. Si l'on apprend que le *havo* pèse sur lui, pour des fautes commises antérieurement, par exemple pour avoir accepté dans son troupeau des robes d'une couleur qui lui était interdite, cela constitue un facteur favorable pour l'expédition, qui devient ainsi, en quelque sorte, l'instrument du destin. Par contre, si le *sikidy* conduit à des prévisions pessimistes

(26) Les techniques décrites ci-dessous ont été recueillies par divers informateurs enquêtés par Romuald Andrianarison à Beleo en Août 1986.

(*mireky am-pahavalo* ou *tsy vaky lala*, - le voleur va être attrapé -) il faut absolument surseoir au projet. Si on tient à celui-ci, il est possible de demander à l'*ombiasy* des *aoly* spéciaux qui, par exemple, vont provoquer une querelle avec le lignage du propriétaire des boeufs convoités, ou mettre celui-ci en difficulté, afin de le conduire à la faute et provoquer, contre lui, le *havo*, qui placera ainsi l'opération sous de bons auspices.

Si l'expédition s'annonce favorablement, l'*ombiasy* doit confectionner des *aoly* protecteurs, dont l'effet est ressenti comme déterminant pour le succès de l'opération. Les voleurs ne partent que lorsqu'ils se sentent bardés d'*aoly*. Si, au hasard d'une rencontre, quelqu'un est soupçonné, on lui arrache ses vêtements et la découverte d'une quantité importante de ces talismans, dissimulés dans la ceinture ou discrètement attachés autour du cou, constitue une preuve décisive de la culpabilité du suspect.

Certains talismans ont un effet diffus, ils sont supposés maintenir l'ardeur du voleur (on les connaît sous le nom de *fandrisiky*), mais la plupart ont des effets spécifiques très précis. Ils peuvent agir sur le voleur (l'empêchant d'avoir peur au cœur des pires dangers, lui permettant d'éviter la fatigue que cause normalement le fait de parcourir de nuit à vive allure des dizaines de kilomètres, ou le mettant à l'abri des balles (selon les cas, celles-ci se transforment en eau, au contact du corps de la personne protégée, ou contournent leur objectif sans le toucher).

Ils peuvent aussi agir sur la victime en la plongeant dans une profonde léthargie semblable à la mort (*tsy miroro fa maty*) ou en le frappant d'effroi au point de lui enlever toute velléité de résistance. C'est alors au *mpanolotse*, présent sur place, d'intervenir pour que l'*aoly* puisse faire son oeuvre sur la victime. La mandoline locale, ou *kabosy* (Cf. annexe) est supposée avoir aussi cet effet paralysant sur les victimes en raison d'un *aoly* que l'on place à l'intérieur de la caisse de résonance et qui terrorise tous ceux qui l'entendent. Le *kabosy* est ainsi devenu, dans la région, le symbole des voleurs de boeufs et est souvent considéré comme un instrument prestigieux par les jeunes hommes.

Les *aoly* pour les voleurs de boeufs peuvent revêtir plusieurs formes. Certains sont constitués d'objets quelque peu mystérieux : yeux de veaux mort-nés, graisse animale, pierres, pièces d'argent mélangées à l'intérieur d'une corne minuscule, ou de sachets en cuir...

D'autres se présentent sous la forme d'une poudre remise par l'*ombiasy* : au moment de l'usage, on doit l'humecter avant de s'en enduire le corps.

- Lorsque l'opération est imminente, il convient d'étudier avec minutie l'itinéraire de la fuite, pour limiter des risques. Il faut repérer des chemins qui évitent des rencontres intempestives, suivre des parcours permettant de laisser un minimum de traces, estimer le temps nécessaire pour n'avoir pas à passer en plein jour dans une zone habitée, repérer, de loin en loin, les cachettes sûres qui permettront éventuellement de se reposer rapidement avant de repartir. Et, surtout, il faut négocier avec le receleur, notamment pour déterminer un lieu sûr de livraison. Il est essentiel de perdre le moins de temps possible après le vol, notamment pour réapparaître très vite au village, dès le matin suivant le forfait, comme si de rien n'était, comme si l'on avait tranquillement passé la nuit dans sa case.

- Pour se rendre sur le lieu du vol, les complices se séparent généralement, évitent d'utiliser des transports en commun, et dissimulent de petites sagaies démontables dans un baluchon aux apparences anodines porté sur l'épaule au moyen d'un bâton qui est, en fait, la manche de la sagaie (Cf récit d'un jeune voleur de bocufs, en annexe)

* Les techniques de vol proprement dites.

Un voleur expérimenté ne s'empare pas de n'importe quel type de bête. Par exemple, il ne faut pas voler une vache avec ses petits. En effet les veaux courent de façon désordonnée et vont s'égarer et appeler leur mère. Si on ne prend que celle-ci, elle va meugler de façon incontrôlable, notamment au moment où elle aurait dû allaiter. Pour la même raison, il vaut mieux éviter de prendre un taureau, car celui-ci a l'habitude de meugler, lorsqu'il croise un autre taureau, afin de le provoquer. Il faut systématiquement éviter les boeufs à la robe *vakivoho mainty* (pic, bande blanche sur l'échine et le ventre, flancs piquetés de noir) car ils empêchent les talismans de déployer toute leur force protectrice.

Quand ils le peuvent, les voleurs préfèrent prendre des bocufs adultes habitués au parc : ils marchent plus facilement en bon ordre et droit, alors que des bocufs sauvages sont difficilement contrôlables.

Pour éviter que les bocufs volés ne soient récupérés par leurs propriétaires, plusieurs règles s'imposent.

Il faut d'abord quitter, au plus vite, le lieu du vol. Sauf circonstances tout-à-fait exceptionnelle, cette fuite n'a lieu que la nuit. Dans la plupart des vols commis à proximité de la Maharivo, les furtifs se déplacent principalement vers l'est ou vers le sud.

Vers l'est, en direction du pays bara, car le paysage est très accidenté et la région presque déserte, ce qui permet un déplacement rapide sans avoir à redouter de rencontres inopinées. D'autant plus que les poursuivants sakalava ne se sentent pas chez eux et hésitent à y pousser trop loin leur recherche.

Vers le sud, le problème est différent. On traverse d'importants pâturages qui abritent de grands troupeaux. Les traces se mêlent rapidement et on a du mal à distinguer les boeufs que l'on poursuit de ceux qui paissent habituellement dans les zones traversées. De plus, la rumeur prétend que les grands "*mpañarivo*" sont souvent les complices des voleurs et qu'ils vont donc faire le nécessaire pour brouiller les pistes.

Les premiers kilomètres sont souvent les plus difficiles, car les bocufs refusent parfois de s'aventurer hors du territoire qu'ils connaissent. Après, ils redeviennent plus dociles. Il existe un *aoly* spécial permettant d'inciter les boeufs à marcher droit, en bon ordre et à rester calmes.

Les voleurs se disposent toujours dans le même ordre : un éclaireur, une cinquantaine de mètres en avant, un autre en arrière-garde à la même distance ; les autres étant au milieu du troupeau pour le diriger, sans cri, en piquant les bocufs avec la pointe d'une sagaie.

Si le trajet est trop long pour être achevé avant l'aube, on prévoit une cachette. Le choix de cette cachette est effectué avec un soin tout particulier. Il ne faut pas

dormir à proximité des boeufs qui se reposent : le danger serait grand d'être surpris, et, s'il y a plusieurs complices, ils doivent s'éloigner les uns des autres pendant la journée de repos. Pour être plus légers dans leur course, les voleurs n'emportent pas de provisions. Lorsque la faim devient trop impérieuse, une solution souvent pratiquée consiste à tuer l'un des boeufs et à faire griller rapidement un bon morceau, le filet, le faux-filet, la bosse, le foie,... et à abandonner le reste. Ce repas improvisé aura lieu, au plus tôt, à quarante ou cinquante kilomètres du lieu de départ. On mise sur le fait que si les poursuivants trouvent les restes du boeuf tué, comme ils ont eux-même faim et soif, ils vont s'accorder quelques instants de répit pour faire cuire quelques morceaux à la hâte.

Il existe d'ailleurs une technique permettant de cuisiner les aliments tout en marchant. Une marmite très légère (*maharitsiafo*), avec du riz et de l'eau à l'intérieur, est suspendue sur une longue perche portée par deux des fuyards. Celui qui est placé derrière tient sous la marmite des feuilles de *satra* (appelées *kimbao*) auxquelles on met le feu. Cette opération se fait à tour de rôle. Lorsque le riz est cuit, on le mange sans arrêter la marche, en s'efforçant de mâcher doucement, pour limiter la soif.

On apprend l'approche des poursuivants par les boeufs eux-même : ils s'immobilisent, les oreilles aux aguets, s'ils prennent conscience de la proximité d'hommes, même dissimulés ; ils se balancent et agitent leur queue, se frappant les flancs avec force... Ils refusent de reprendre leur marche. Les voleurs doivent alors être sur leurs gardes.

Le groupe des voleurs doit se méfier des guet-apens, surtout lorsqu'ils arrivent à un *kijo*, c'est-à-dire à une sortie, une issue du chemin clandestin qui est suivi. En fait, les voleurs sont presque toujours contraints de suivre le même chemin, connu de beaucoup d'entre eux, car la configuration du terrain n'offre généralement pas beaucoup de possibilités pour une fuite discrète. Le poursuivant peut donc avoir intérêt à anticiper sur le parcours et prendre les fuyards par surprise en un lieu où leur défense sera plus difficile. Un voleur expérimenté saura éviter les lieux propices à de tels guet-apens.

En cas de rencontre, l'affrontement est inévitable. Les deux parties sont armées de sagaies et c'est généralement celui qui bénéficie de l'effet de surprise qui l'emporte. On dit cependant que les immigrants Antandroy sont d'une efficacité particulièrement redoutable dans le maniement de la sagaie, de sorte que l'on évite une situation particulièrement dangereuse. Quand les poursuivants, en général plus nombreux, tuent les voleurs, ceux-ci sont abandonnés sur place et les autorités ne sont pas prévenues, afin d'éviter toutes complications judiciaires.

Quand le voleur est tué, ses complices survivants doivent annoncer la nouvelle à la famille. Ils le font de nuit, en évitant d'être vus. Pour provoquer un réveil discret des parents, on lance généralement un caillou,, à trois reprises, sur le toit de la maison, puis on frappe trois fois le poteau sud-est de la case. On prévient alors les parents et on leur annonce à quel endroit on a caché le corps.

*Les techniques de maquillage des boeufs volés sont nombreuses (27), mais pas toujours très efficaces. On peut changer la forme des cornes d'un boeuf et la rendre méconnaissable. Pour cela, on coupe le tronc d'un grand bananier ; on le jette

(27) L'un d'entre nous, Alfred Telolahy, a obtenu qu'on lui en décrive certaines à Betoboro en Août 1987.

dans un grand feu de bois. Pendant ce temps, le boeuf est couché au sol, aussi près que possible du feu, solidement garrotté. Après une quinzaine de minutes, le tronc est sorti du feu et placé au contact des deux cornes. On peut alors, en exerçant de fortes tractions sur celles-ci modifier à volonté leur forme.

Des voleurs expérimentés savent aussi, au besoin changer la couleur de robe d'un bocuf. On fait chauffer, dans une grande marmite un mélange contenant diverses plantes et de l'huile. On badigeonne soigneusement de ce liquide bien chaud la robe de la bête dont il faut dissimuler l'identité, en prenant soin de ne pas toucher les yeux. Il faut alors, très rapidement, enduire le corps de la bête soit de poudre de craie (si on veut la blanchir), soit de charbon moulu (si on veut la noircir). Si on répète l'opération plusieurs jours de suite, l'aspect de la robe d'origine finit par disparaître presque complètement.

Pour parachever le maquillage, il est possible, aussi, de couper la queue. Les interventions sur l'oreille, pourtant essentielles car la forme de la découpeure reste le principal élément d'identification, sont délicates, car une modification maladroite de la marque peut provoquer une plaie sanguinolente qui, au contraire, rend la bête d'emblée suspecte et attire sur celle-ci l'attention d'éventuels poursuivants.

Le maquillage est donc une opération relativement difficile, dont le résultat n'est pas assuré. On n'y procède que de façon exceptionnelle, par exemple pour un petit nombre de beaux *vositra* bien gras qui rehausseront l'aspect de tout le troupeau.

*

Au début des années soixante-dix, l'élevage sakalava de la Maharivo affrontait déjà des difficultés sévères.

Ces difficultés étaient liées pour une part à un certain manque d'espace, qui rendait de plus en plus malaisée l'ouverture de nouveaux pâturages. Mais elles dépendaient aussi de l'aggravation de la sécheresse, qui imposait de plus en plus souvent le retour des troupeaux à proximité des rives de la Maharivo en saison sèche. Faute de bons pâturages, l'état sanitaire du troupeau était souvent mauvais, d'autant que l'isolement dont souffre depuis toujours la région imposait une absence à peu près totale d'assistance vétérinaire.

Le troupeau manifestait ainsi une tendance chronique à la diminution de ses effectifs. L'étude ORSTOM de 1970-1972 fit apparaître une moyenne de soixante bocufs par lignage, ce qui peut paraître important en valeur absolue, mais qui était faible par rapport aux troupeaux décrits dans la région au début du siècle.

Le problème des vols de boeufs était important, comme il l'avait toujours été dans la Maharivo, mais demeurait comme une constante dont tous les éleveurs de la région s'accommodaient tant bien que mal.

Les événements de 1975-1980 allaient provoquer une aggravation critique des vols et à une baisse si brutale des effectifs bovins que la survie même de l'élevage bovin dans l'Ouest fut mise en question.

II

L'AGRICULTURE SAKALAVA

Dans l'ensemble du Menabe, l'agriculture sakalava comporte trois aspects nettement différenciés :

- la riziculture irriguée,
- la culture de décrue sur *baiboho*,
- la culture sur brûlis forestier.

1) LA RIZICULTURE IRRIGUEE

Depuis les temps précoloniaux, d'importants terroirs rizicoles s'étaient développés le long de la Maharivo, à l'initiative, très probablement, des Tañandro/Betsileo. Il n'y avait sans doute aucun rapport direct entre cette activité très ancienne et le puissant mouvement de création de rizières irriguées qui se déclencha dans la vallée de la Morondava - à l'ouest de Mahabo et dans le delta -, après la conquête merina, dans le deuxième quart du XIXe siècle.

On n'a que quelques indications éparées sur les conditions dans lesquelles les Sakalava sont eux-mêmes devenus riziculteurs, en suivant l'exemple des Tañandro/Betsileo et/ou des Antaisaka.

1.1) Les débuts de la riziculture sakalava.

Quelques traditions, recueillies en 1970-1972, et qui rapportent les circonstances de l'arrivée dans la région de certains groupes d'immigrants, laissent entrevoir au moins deux scénarios conduisant à une riziculture proprement sakalava.

- Plusieurs lignages, korao ou betsileo, qui souhaitaient s'implanter dans la région, choisirent la solution alors la plus normale qui consistait à s'allier à un lignage sakalava *tompontany*. Le mode d'alliance le plus fréquemment utilisé semble avoir été celui résultant du serment de sang entre un immigrant et une personnalité importante (mais pas forcément le *mpitoka*) du groupe sakalava. Les deux groupes se considéraient, dès lors, comme *mpiziva* (28). L'alliance semble avoir été souvent suivie par la fondation d'un nouveau micro-village, dans un site facile à irriguer.

Ainsi, les Sakalava, *tompon-tany*, légitimaient l'implantation foncière des immigrants, *mpiavy*, et, le cas échéant, ils fournissaient probablement une force de travail complémentaire pour la réalisation des aménagements hydro-agricoles qui s'imposaient. En échange, le groupe immigrant approvisionnait ses hôtes en riz et, sans doute, l'initiait peu à peu aux techniques de la riziculture irriguée dont, au départ, les Sakalava ignoraient à peu près tout. Mais ce dernier point est loin d'être aussi établi qu'il ne paraît, car partout où nous avons travaillé en 1986 et 1987, nous avons rencontré des Sakalava dont les parents et les grand-parents avaient toujours été riziculteurs, même si cette activité n'avait pas l'importance qu'elle revêt aujourd'hui.

Sur les exemples observés dans la Maharivo, les deux groupes ne conservèrent pas très longtemps les termes de cette association. Au bout de quelques années de résidence commune, ou bien le lignage sakalava choisit de revenir dans son village d'origine (cas du lignage Andrakaria rapidement revenu à Beleo), ou bien le groupe *mpiavy* a jugé préférable de s'installer à l'écart, sans cependant rompre les liens d'alliance avec le lignage d'accueil (fondations du village betsileo d'Ambohibary) et du village korao d'Ambahivahibe, à proximité de Beleo). Dans ce dernier cas, il s'agissait d'établir des rizières à l'abri des divagations du bétail sakalava.

Le lignage sakalava, revenu dans son village d'origine ou redevenu autonome, pouvait être tenté d'entreprendre, si les conditions étaient favorables, la préparation de quelques parcelles de rizières, l'aide technique de leurs alliés betsileo ou korao leur demeurant acquise pour cette tâche.

- Dans un second scénario, qui semble avoir été dominant lors du boom agricole, au début des années vingt (alors que le premier l'était, sans doute, à la fin de l'époque précoloniale), les immigrants demandèrent à s'installer comme métayers de Sakalava *tompon-tany* pour cultiver des pois du Cap sur des *baiboho* contrôlés par ces derniers. Par ailleurs, ils obtenaient sans difficulté l'autorisation d'établir des rizières pour assurer leur auto-consommation. De petits terroirs rizicoles ont ainsi commencé à se constituer, et n'ont jamais entièrement disparu, même si une période de sécheresse pouvait, de loin en loin, conduire à une réduction des surfaces. Les *mpiavy* qui choisirent de rester dans la région finirent presque toujours par fonder de nouveaux villages autonomes, à l'écart des boeufs sakalava. Ils abandonnèrent ainsi leurs micro-réalisations hydro-agricoles (prises d'eau, canaux précaires), les laissant à la disposition des *tompon-tany* qui, effectivement, entreprirent de les utiliser tant bien que mal.

(28) Cette information mériterait sans doute d'être confirmée, car selon la plupart de nos informateurs, la parenté à plaisanterie est acquise dès la naissance : on ne saurait acquérir de nouveaux *ziva* au cours de sa vie.

1.2) Riziculture et droit foncier sakalava.

Dans la société sakalava traditionnelle, la notion d'appropriation individuelle de la terre n'avait pas cours. Il existait par contre des droits d'usage collectifs, attribués dans le cadre d'un lignage ou d'un groupe de lignages alliés. Ces droits d'usage étaient fondés sur un accord explicitement établi avec les premiers occupants des lieux. Ces premiers occupants pouvaient n'être pas connus : le chef ou les chefs de lignages procédaient alors à une cérémonie très simple, au cours de laquelle, on invoquait rapidement les "Vazimba" et tous les Esprits, toutes les forces de la Surnature, connues ou inconnues, qui pouvaient estimer avoir des droits sur ce lieu. On buvait de l'hydromel, après en avoir dispersé de petites quantités aux quatre points cardinaux ; les acteurs de la cérémonie devenaient dès lors, officiellement, les *tompontany*.

Les nouveaux arrivants ne pouvaient échapper à un accord avec les *tompontany*. Cet accord, dans la situation traditionnelle, était très facile à obtenir, car il était toujours souhaitable, alors, de disposer, à proximité de sa résidence, d'alliés nombreux, prêts à défendre de groupe contre les assauts de voleurs, ou prêts à collaborer à d'éventuels grands travaux (défrichements, construction de canaux), prêts aussi à élargir les réseaux d'échange matrimonial. L'accord pouvait revêtir au moins trois formes entre lesquelles les protagonistes avaient le choix :

- une alliance *fatidrà*, qui constitue la forme la plus solennelle et la plus lourde de conséquence pour l'avenir,
- une union matrimoniale qui n'engageait pas à grand-chose, puisque une telle union pouvait - et peut toujours - être rompu avec un minimum de formes,
- le simple sacrifice d'un boeuf effectué solennellement en présence de tout le groupe des *tompontany*, et suivi par un repas commun.

L'accord ne rendait pas propriétaire de la terre ; il ne donnait qu'un droit d'usage, dont la durée, en l'absence de conflit, pouvait être illimitée. La terre n'était pas rare et ne donnait lieu à aucun aménagement qui aurait pu lui donner une valeur particulière.

La riziculture posait un nouveau problème en introduisant la notion de rareté et celle d'investissement : peu de terres sont susceptibles de se transformer en rizières, et d'importants travaux préalables sont nécessaires.

La solution élaborée par le "droit" sakalava est très simple, semble-t-il.

Toute personne ou tout groupe lignager disposant d'un droit d'usage sur une partie d'un terroir villageois peut entreprendre des travaux en vue de préparer des rizières. Le ou les groupes qui ont effectivement réalisé les travaux sont considérés comme "propriétaires" de ces rizières, c'est-à-dire qu'ils peuvent y mettre des métayers et même les "vendre" à un autre individu ou à un autre lignage appartenant à la même communauté villageoise.

Un problème plus délicat se pose en cas de vente à un "étranger". La vente ne semble possible qu'après l'établissement d'un lien d'alliance avec le vendeur, et elle est toujours révocable par décision de la communauté villageoise (en fait, de quelques *mpitoka* du lignage car, normalement, la communauté villageoise sakalava ne dispose pas en tant que telle, d'une instance de décision) ; elle ne permet pas à l'acquéreur de procéder à une nouvelle aliénation au profit d'un étranger.

Nous verrons que cette conception du droit foncier n'est pas partagée par tous les habitants de la région et qu'elle est ainsi à l'origine de malentendus avec certains groupes d'immigrants, et, notamment, avec les Korao.

L'appropriation des rizières étant lignagères, c'est normalement le *mpitoka* qui procède à la répartition des parcelles entre les chefs de ménages qui souhaitent se livrer à la riziculture. Dans la réalité, les choses ne sont pas toujours aussi nettes, et l'intervention du *mpitoka* peut n'être que tacite.

1.3) L'eau et son contrôle dans la société sakalava.

Pour autant que l'on puisse en juger, l'importance de la riziculture sakalava de la Maharivo paraît avoir été constamment soumise à de très importantes fluctuations dues, pour l'essentiel, aux irrégularités du débit du fleuve. En changeant fréquemment de lit, en charriant et en déposant, lors de ses grandes crues, d'énormes quantités de sable et d'alluvions, la Maharivo met en grand péril le précaire système villageois d'irrigation lors de chaque saison des pluies. Une année, ce sont les prises d'eau qui se trouvent déconnectées, une autre, ce sont les canaux eux-mêmes qui sont ensablés, ou partiellement détruits...

Ainsi, d'une année à l'autre, le terroir rizicole des villages sakalava peut changer radicalement d'aspect, de dimension, et même d'emplacement. D'importants changements peuvent, d'ailleurs, intervenir au cours de la même année : le niveau du fleuve fluctue fortement en fonction des pluies qui surviennent dans les hautes terres et, lors des basses eaux, à la fin de la saison sèche, son cours serpente au milieu d'un immense lit sableux, selon un tracé capricieux et changeant. Ces circonstances rendent très vulnérables les diverses réalisations, qui n'utilisent que des matériaux fragiles : levées de terre, branchages, gros galets, dans le meilleur des cas.

Les caprices du fleuve et la gravité des conséquences de ces caprices sur la riziculture ont conduit les paysans de la région à élaborer des stratégies de protection qui - comme c'est souvent le cas dans le Menabe - sont doublées par des pratiques magico-religieuses. Celles-ci reposent sur l'idée que ces caprices sont liés à des forces mystérieuses, qu'il s'agit d'abord de ne pas mécontenter, et sur lesquelles, ensuite, il n'est pas impossible d'avoir une action positive, grâce à certains médiateurs et certains types d'actions.

A) *Les pratiques magico-religieuses en vue de contrôler les eaux du fleuve.*

Le fleuve, les îlots, les formations de roseaux qui couvrent les berges, la forêt proche, sont le domaine d'élection de tout un ensemble d'"Esprits", dont il est difficile de faire l'inventaire et qui, d'ailleurs, revêtent les formes les plus diverses : animaux étranges, composites, êtres en apparence humaine, êtres invisibles, dont on entend les cris ou la voix à certaines heures de la nuit... Ces Esprits sont les vrais propriétaires de ces lieux. Ils tolèrent et, au besoin, protègent une intervention des hommes sur leur domaine, à condition, d'abord, que ceux-ci respectent certaines règles de courtoisie élémentaire. A condition aussi que les interventions humaines demeurent relativement discrètes et précaires.

Ainsi, avant toute entreprise, tout creusement, toute construction d'un ouvrage quelconque, une invocation s'impose, marquée par l'aspersion de quelques

gouttes de rhum en direction du fleuve. Quelques brèves paroles doivent expliquer aux esprits le but de l'opération, en démontrer l'inocuité et présenter des excuses pour les éventuels dérangements que pourraient subir les divers Esprits.

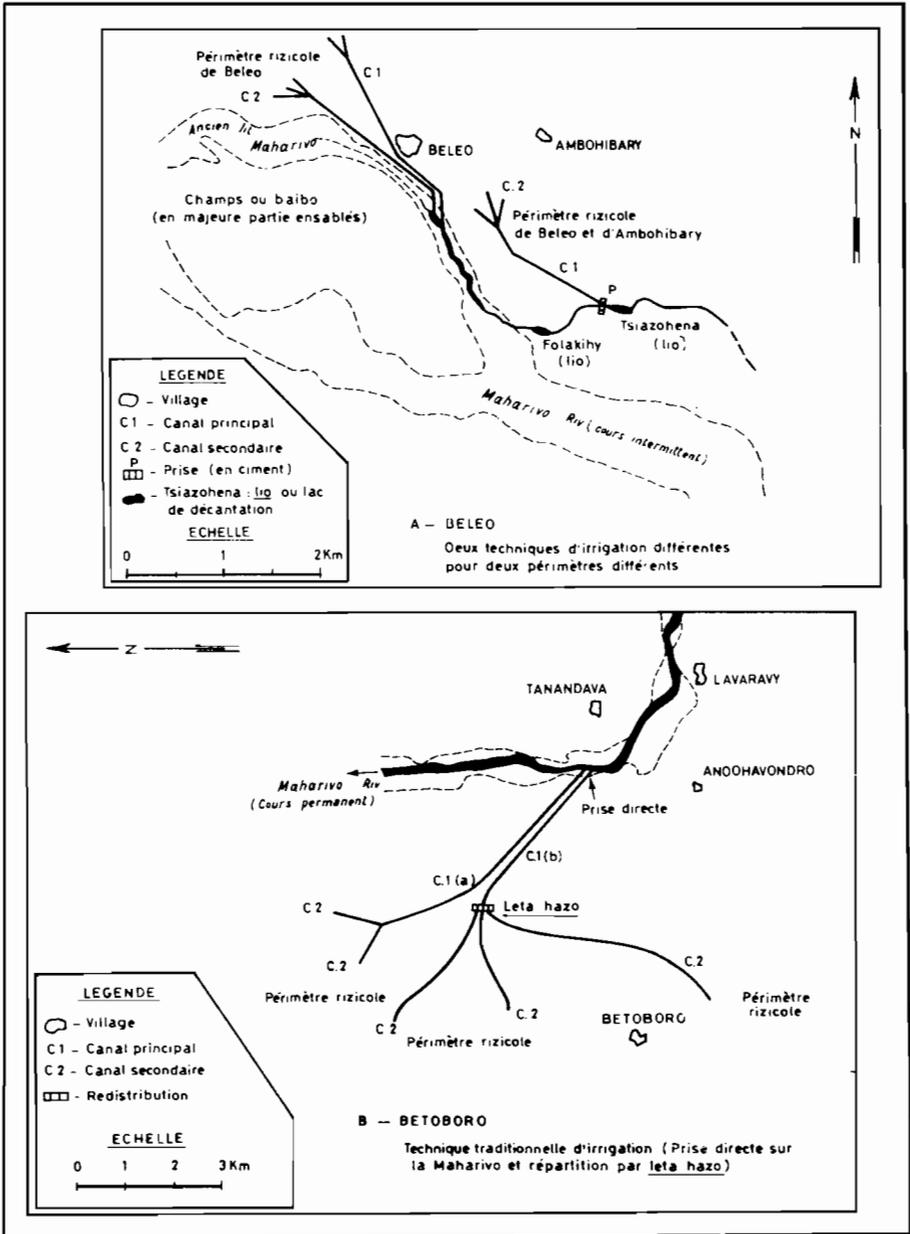
Pour les gens de la Maharivo, le respect de ces règles élémentaires est un impératif absolu, auquel n'échappent même pas les *vazaha* (les européens). De Bevantaza à Beleo, on raconte complaisamment l'histoire d'un *vazaha* qui exploitait autrefois la concession de Bevantaza. Pendant de nombreuses années, il avait respecté les "règles" : il accomplissait tous les rites et les sacrifices que ses employés lui recommandaient d'effectuer ; il avait sacrifié un boeuf à robe rouge et un boeuf à robe noire au front tacheté de blanc avant d'entreprendre la construction d'un grand canal d'aménée d'eau, sur six kilomètre de long, pour alimenter sa concession. Et, chaque année, avant les pluies, il sacrifiait un boeuf d'une couleur désignée par un *ombiasy*, pour se concilier les faveurs des esprits du fleuve. Mais, vers 1964-65, il changea brutalement d'attitude, et décida d'en finir avec récits fantastiques, peurs irraisonnées et pratiques magiques. Il avait édifié une maison d'agrément au bord du fleuve, à proximité de la prise d'eau alimentant le canal pour sa concession. Il s'y rendit et, à une heure avancée de la nuit, en présence de membres de son personnel terrorisés, il se mit à tirer au fusil en direction des murmures et des rumeurs qui venaient du fleuve et que tous les Sakalava présents attribuaient, depuis toujours, aux *angatra*, aux esprits, aux revenants... Quelques jours après, comble de sacrilège, il aurait sacrifié un porc (animal impur par excellence) et aurait répandu son sang dans le fleuve, pour bien marquer que tout cela n'avait aucun sens et resterait sans conséquences. Les rumeurs et les bruits divers que l'on entendait auparavant le long du fleuve à la tombée de la nuit, se seraient alors tus pendant plusieurs années (ils n'auraient repris que vers la fin des années soixante-dix). Mais surtout, quelques jours plus tard, une crue soudaine aurait définitivement ensablé la prise d'eau qui alimentait la concession du *vazaha*, condamnant celui-ci à abandonner toutes les cultures irriguées qui faisaient jusqu'alors la prospérité de sa concession. Le fleuve aurait changé de cours, pour de longues années, s'écartant très nettement de la rive droite, et apportant une relative abondance en eau aux villages de la rive gauche.

Les habitants de la Maharivo, toutes ethnies confondues, considèrent qu'il est tout-à-fait possible d'avoir une action sur le fleuve afin d'en modifier le cours, de telle sorte que tel ou tel village puisse plus ou moins bien alimenter ses canaux d'irrigation. Il faut, pour cela, recourir à un *ombiasy* spécialisé, comme ce fut le cas au début de la saison des pluies de 1986-87. Cet *ombiasy*, recruté dans le région de Mahabo, aurait cru réussir, après diverses invocations et divers rites dont il a le secret, à provoquer une de la Maharivo qui aboutit à rendre au fleuve le lit qu'il avait avant l'intervention intempestive du *vazaha* de Bevantaza. Depuis lors, les prises d'eau de plusieurs villages de la rive droite sont de nouveau régulièrement alimentées et, selon les habitants, tout semble rentré dans l'ordre en ce qui concerne les esprits du fleuve

B) *Les techniques de construction et d'entretien des canaux d'irrigation* (fig. 6, p. suivante).

Les terroirs rizicoles de la Maharivo sont caractérisés par deux modalités principales de techniques d'irrigations.

FIGURE 6 : LES DIFFERENTES TECHNIQUES D'IRRIGATION
DANS LA MAHARIVO



d'après: I. RANDOMALALA
Dess. N. T. Malandro

D'abord, des prises directes placées sur le cours même de la Maharivo, la répartition étant effectuée, à partir du canal commun au moyen d'un système très simple de vanne en bois (*leta hazo*) : le terroir de Betoboro (fig. 6 B) est un bon exemple de ce système.

Mais les trop grandes fluctuations du lit de la Maharivo conduisent les riziculteurs à brancher plutôt leurs canaux sur des bras morts du fleuve, ou sur de petits étangs qui ont l'avantage d'être permanents, car ils sont régulièrement réalimentés en saison de pluies. Un bon exemple de ce second système est visible à Beleo où les canaux partent de deux petits lacs, Tsiazohena et Folakily (Cf fig. 6 A)

Les canaux étaient autrefois extrêmement fragiles dans la mesure où la prise d'eau ne consistait qu'en une double diguette de sable et de terre. Le canal lui-même n'était protégé que par la terre extraite, disposée de part et d'autre. Lorsque survenait une crue désastreuse, les villageois étaient contraints de mettre en oeuvre des moyens plus importants qu'à l'ordinaire. C'est ce qui s'est produit après la grande crue de 1976 qui, à Beleo, avait pratiquement détruit tout le système d'irrigation.

À l'instigation d'un agent local du Ministère de l'Agriculture, on entreprit d'édifier des diguettes renforcées par l'utilisation de branchages entrecroisés (*sarihala*) qui, en principe, augmentent considérablement la résistance à la crue. Malgré cela, la principale crue de 1977 fut à peu près aussi désastreuse que la précédente. On décida donc d'utiliser des pierres et des cailloux qu'il fallut faire venir, par charrettes, d'une dizaine de kilomètres.

Malgré une nette amélioration, les nouvelles digues finirent elles-aussi par céder sous la pression de la crue suivante. En tout état de cause, même lorsque les digues tiennent, il est à peu près impossible de colmater complètement les fuites qui ne cessent d'apparaître en dépit des inspections incessantes ; ces fuites peuvent intervenir même en saison sèche, de sorte que les paysans sont souvent réduits à ne faire que du *vary asara*, du riz de saison des pluies.

En désespoir de cause, après 1978, les villageois de Beleo décidèrent de faire appel à l'Administration, puis à une organisation confessionnelle, le FIKRIFAMA (Cf. chap. 5) pour réaliser une tâche qui, manifestement, dépassait leurs moyens techniques. Ils ont, de même, demandé l'aide officielle pour la réalisation d'un "projet Fanikay" qui pourrait contribuer à résoudre le problème du manque d'eau pendant plus des trois-quarts de l'année.

1.4) Les terroirs rizicoles de la vallée de la Maharivo.

Leur dimension, le tracé et la localisation des parcelles ne cessent de varier.

À Beleo, vers 1968-69, seulement cinq ménages accordaient quelque importance à la riziculture et produisaient chacun cinq à huit cents kilogrammes de riz. Tous les autres chefs de ménage n'en produisaient que de très petites quantités (moins de deux cents kilogrammes) ou pas du tout.

En 1970, le terroir rizicole se limitait à quelques rizières communes au village Betsileo d'Ambohibary, dans la partie est du terroir villageois.

Elles avaient été établies, il y a bien longtemps - peut-être avant même le début de ce siècle - à Tsiñañaña, un ancien terrain de parcours pour les boeufs de

Beleo. Un certain Tsivokony, Sakalava de Beleo, en fut l'initiateur en construisant en ce lieu un premier canal d'irrigation. Ensuite, seulement, des immigrants betsileo et merina auraient contribué à développer ce premier réseau d'irrigation et à l'étendre vers l'est. Des conflits surgirent alors avec certains *tompontany* sakalava qui reprochaient aux nouveaux riziculteurs de détruire les palmiers sauvages, *kalalo* (*Phoenix reclinata*), alors que ceux-ci donnaient un fruit apprécié en période de soudure. On leur reprochait aussi d'obliger le bétail à se déplacer vers la forêt alors que les pâturages y étaient sensiblement moins riches.

Deux périodes de grave sécheresse survinrent alors. Dans la région de Beleo, on les désigne sous le nom de *lefito* (le chiffre sept), ce qui semble indiquer que la sécheresse a duré sept années en tout. En réalité, le chiffre n'intervient sans doute que pour donner une idée de la répétition du phénomène et de son ampleur. Il n'y aurait eu, en effet, selon les uns, que deux périodes de trois ans de sécheresse, séparées par une ou deux années normales, selon les autres, deux périodes aussi, mais l'une de deux, l'autre de trois ans. Au terme de cette période, la plupart des premiers riziculteurs de Beleo semblent avoir quitté le secteur, pour se déplacer vers des zones moins sèches, notamment aux abords de la concession de Bevantaza.

Les terroirs villageois sakalava étaient autrefois atomisés en plusieurs sous-ensembles relativement indépendants dans l'espace. La figure 7 (page suivante) qui concerne le village de Beleo, montre que l'on assiste aujourd'hui à un regroupement de ces éléments qui, contribuent à constituer un ensemble relativement homogène, bien délimité par rapport aux terroirs villageois voisins.

A Befasy, en 1970-73, les rizières étaient distribuées en trois périmètres parallèles situés à l'ouest du village : Andranolo, Antsahalava et Ambararata.

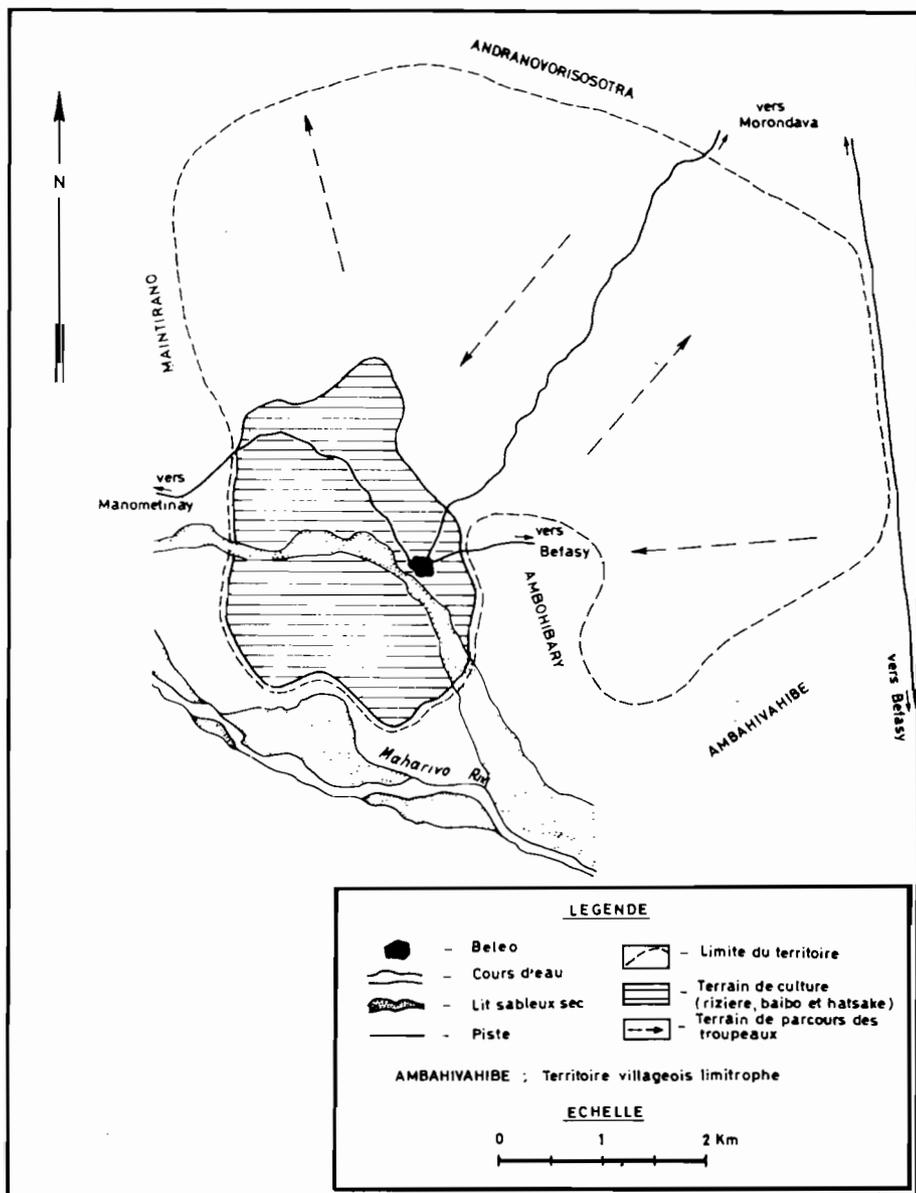
A Betoboro, à la même époque, un seul périmètre, très ancien, au "temps des ancêtres" (*faha raza*), était situé à l'est du village. Un second, à l'est et au sud du village, a été ouvert plus récemment (*tany folahy*).

En fait, la somme des deux périmètres représente une surface beaucoup trop vaste pour qu'elle soit mise intégralement en valeur par la population très réduite du village. Une solution est depuis longtemps pratiquée qui consiste à laisser une partie des périmètres se reposer une année sur deux ou sur trois. En raison du manque de main d'oeuvre disponible, le terroir rizicole de Betoboro prend l'apparence d'une vaste friche, au sein de laquelle apparaissent des îlots de rizières en activité. L'ensemble est très discontinu : un canal lignager peut desservir deux ou trois "îlots" de rizières, bien séparés les uns des autres, et cultivés par des chefs de famille différents.

Les terroirs rizicoles sakalava de la Maharivo, dans leur ensemble, offraient donc des traits bien particuliers dont les principaux semblent être les suivants :

- faible surface des parcelles cultivées,
- vulnérabilité du terroir face aux crues de la Maharivo : les canaux devaient être reconstruits, au moins partiellement, et désensablés à la fin de chaque saison des pluies, et les inondations avaient tendance, très régulièrement, à recouvrir de sable les parcelles ;
- vulnérabilité encore plus grave face à la sécheresse qui, à plusieurs reprises, provoqua la perte à peu près totale des récoltes ;

FIGURE 7 : LE TERRITOIRE VILLAGEOIS DE BELEO



d'après L. RANITOMALALA
Dessin : F. Volodars

- relative faiblesse des rendements, avec d'énormes variations d'une année à l'autre ;
- forte mobilité du terroir rizicole dont l'aspect peut varier totalement en fonction des aléas climatiques ;
- tendance à faire appel à l'extérieur pour obtenir des moyens techniques qui dépassent le potentiel villageois ;
- à défaut d'aide technique extérieure, tendance à privilégier le riz de saison des pluies (*herike*) aux dépens du riz irrigué qui pose trop de problèmes.

1.5) Les techniques culturales

Pour le riz de la saison pluvieuse, le *vary asara*, le cycle cultural commence, dans la Maharivo, vers la fin du mois de Décembre, lorsque surviennent les premières pluies. Les paysans entreprennent alors de **préparer les pépinières**. Celles-ci ne constituent pas, comme en Imerina, un ensemble particulier : on utilise comme pépinières soit une rizière quelconque, soit de petites mares (*ranovory*), situées en bordure des périmètres rizicoles. Il arrive que l'on prépare les pépinières assez tardivement, en Janvier ou même au début Février. Tous les riziculteurs ne préparent pas de pépinières. Certains préfèrent acheter les plants : une parcelle de huit mètres sur cinq se vendait de deux à trois mille francs malgaches (Betoboro 1986). D'autres en demandent à leurs parents ou alliés.

Lorsque les pépinières sont prêtes, on procède au **piétinage** (*mandrevorevo*) des futures rizières, en faisant appel, au besoin, à tous les membres de sa famille pour disposer d'un nombre suffisant de bêtes et d'acteurs prêts à exciter les bêtes par des cris et des gestes. Un certain nombre de ménages sont contraints, pour accomplir cette tâche de louer des boeufs à ceux qui en possèdent.

Le piétinage s'opère en deux temps :

- les parcelles sont mises en eau et piétinées, ce qui les transforme en un épais tapis de boue (*lo-ahitse ou mandreky akata*) ;
- un second piétinage permet d'enfoncer les mauvaises herbes sous l'eau où elles pourrissent (*lio potake*).

Le même jour, on édifie les diguettes qui délimiteront chacune des parcelles. On procède alors au **repiquage** (*mañetsa*) qui débute en Février (parfois un peu plus tôt) et continue jusqu'au mois d'Avril. Ce sont les femmes qui procèdent à cette tâche, mais elles peuvent se faire aider par des jeunes garçons ou par des adolescents.

La **récolte** s'effectue dans la deuxième moitié du mois de Mai et au mois de Juin.

Le cycle du riz de contre-saison, le *vary afaosa* commence presque immédiatement après, dès les mois d'Août, avec récolte au plus tôt en Novembre, au plus tard Décembre.

A ces diverses tâches, il convient d'ajouter tout ce qui a trait à la protection des rizières contre les divagations du bétail et contre les prédateurs du riz. Les périmètres sont soigneusement protégés par des clôtures de jujubiers (*konazy*) aux

épinés acérées. Contre les oiseaux et, particulièrement, contre les perroquets gris (*coracopsis vasa*) et les moineaux (ou *fitily*), on place de loin en loin des épouvantails (*fandrara*) qui ont aussi pour but de rappeler aux bouviers que l'herbe de la rizière est réservée aux boeufs du propriétaire de celle-ci. Des cabanes provisoires, en chaume, au milieu des rizières, permettent à des gardiens qui y passent la nuit d'éloigner les sangliers. Dans certains secteurs, à Tanandava, en particulier, les sangliers sont particulièrement nuisibles, s'attaquent même aux canaux, lorsqu'ils tentent de déterrer certaines racines ; ils occasionnent ainsi des fuites désastreuses dans le réseau.

Les divers travaux sont réalisés autant que possible dans le cadre de l'entraide familiale réduite. Les compléments de main d'oeuvre parfois nécessaires sont obtenus en recourant au salariat et, surtout, à l'entraide élargie (*omba-taña*). Dans ce cas, l'organisateur fournit nourriture, alcool, tabac, café... Au moment de la moisson, les femmes qui participent reçoivent, en plus, un panier (*fisia*) de paddy.

Jusqu'à la fin des années soixante-dix, les riziculteurs de la Maharivo utilisaient surtout le *vary tsipala*, pour la saison des pluies, et une variété locale connue sous le nom de *vary bory*, pour la saison sèche, car elle a un cycle végétatif très court, de l'ordre de trois mois ; sa taille ne dépasse guère les quarante centimètres. A une époque récente, deux nouvelles variétés ont été introduites dans la région et ces particularités se sont quelque peu transformées (Cf. chap. 5, §2).

1.6) La commercialisation du riz

Dans l'esprit de nombreux Sakalava qui n'étaient pas de gros consommateurs traditionnels de riz, la riziculture était surtout destinée à la commercialisation, d'une part pour éviter d'avoir à vendre des boeufs lorsqu' apparaissait un soudain besoin monétaire, d'autre part pour acheter des bêtes en vue de l'augmentation du troupeau.

En fait, les récoltes sont rarement à la hauteur des espérances et, par ailleurs, les Sakalava de la région ont vu peu à peu se modifier leurs goûts alimentaires, de sorte que la consommation quotidienne du riz s'est de plus en plus substituée à celle du maïs : l'auto-consommation tend donc à réduire encore des surplus déjà faibles. Ceux qui, à Betoboro, Tanandava ou Lavaravy, ont produit des quantités relativement importantes de paddy ont le choix entre deux solutions :

- ils vendent directement à des villageois des environs, dépourvus de riz qui viennent s'y ravitailler ;
- ils se déplacent en charrette jusqu'à Befasy, pour y vendre leurs excédents à des collecteurs.

Lorsqu'il ne s'agit que de petites quantités, on se contente d'apporter, au fur et à mesure des besoins, quelques *kapaoka* (29) (une dizaine ou une quinzaine) à l'un des commerçants de Tanandava qui assurera la revente. Les habitants de Beleo et de Befasy attendent généralement le passage d'un commerçant du voisinage, qui exige un minimum de dix *kapaoka* (à cent-vingt-cinq FMG chacun en Juillet 1986). Mais le riz et le paddy servent souvent de base à des opérations de troc. Dans la région de Beleo, on échange cinq *kapaoka* de riz blanc contre quatre poissons fumés (*lemba*), alors que trois *lemba* sont vendus deux cents francs malgaches.

(29) Unité de mesure égale au volume d'une boîte de lait Nestlé.

Le riz se troque aussi dans des villages antandroy contre du maïs ou contre des boeufs.

En moyenne, les riziculteurs de la Maharivo considèrent qu'ils peuvent acheter chaque année, grâce à cette activité, environ six *daba* de paddy pour un *maota*.

2) L'AGRICULTURE DE DÉCRUE.

Les Sakalava désignent sous le nom de *baiboho* les surfaces proches du fleuve qui sont recouvertes par les crues et qui, lorsque l'eau se retire, conservent une humidité plus importante, autorisant certaines cultures. Il semble qu'existent deux catégories de *baiboho*

"Les plus proches du cours d'eau sont composées d'alluvions sablon-limoneuses ; la nappe phréatique est peu profonde. On y trouve, en général, quatre-vingt pour cent environ de pois du Cap et vingt pour cent de maïs, avec des cultures associées qui peuvent être les lojy et le saonjo. Les baiboho plus éloignés du fleuve sont couverts d'alluvions argilo-limoneuses et très nettement moins fertiles. On y rencontre surtout manioc, patates et parfois quelques pois du Cap, ainsi que lojy et saonjo en cultures associées". (Fauroux E., 1975, p. 271).

Les Sakalava de la Maharivo ne négligent pas les cultures de *baiboho*, mais celles-ci n'ont pas autant d'importance que les activités qui sont liées à un élément naturel majeur, l'eau ou la forêt. Elles ne sont pas en rapport aussi direct avec l'eau et le fleuve que la riziculture ; elles n'appartiennent pas, comme le *hatsake*, au milieu forestier.

En tout cas, l'agriculture de *baiboho* n'occupe qu'une place secondaire dans l'esprit et dans les calendriers agricoles des Sakalava par rapport à la riziculture et au maïs sur brûlis forestiers, bien qu'à certaines périodes elles aient pu jouer un rôle essentiel comme source de revenus monétaires. Elles ne justifient d'ailleurs pas, comme les autres types de cultures, le recours à des formes élargies d'entraide.

En droit foncier sakalava traditionnel, les *baiboho* ne sont pas non plus susceptibles d'appropriation privée au sens du droit occidental. Le lignage qui a défriché un *baiboho* et l'a cultivé pendant quelques années peut le "vendre", c'est-à-dire, en fait, céder ce droit d'usage, en accord avec le *mpitoka* de son lignage et avec les parents et alliés du voisinage. Mais l'acquéreur perdra tout droit dès qu'il cessera de procéder à la mise en valeur, et il pourra aliéner à son tour le terrain sans l'accord des groupes qui ont des droits d'usage sur le reste du terroir.

Dans l'agriculture en décrue, les formes de coopération, très restreintes, ne dépassent guère le cadre d'un petit nombre de ménages appartenant à un même lignage. Il n'est fait que très exceptionnellement appel à des salariés.

Trois produits sont principalement cultivés, en décrue, sur les berges de la Maharivo : les pois du Cap (*kabaro*), le manioc (*balahazo*) et la patate douce (*bélé*). Il s'agit de produits relativement lourds par rapport à leurs prix de vente, de sorte que les villages dépourvus de route (Lavaravy, Tanandava, Betoboro) ne produisent pratiquement que pour l'auto-consommation.

2.1) Les techniques culturales.

A) *La culture des pois du Cap.*

Le cycle commence en Mars-Avril, après les dernières crues du fleuve. Si celles-ci ont été fortes, les alluvions sont importantes et on s'attend à une bonne récolte. On entreprend alors de débarrasser le terrain choisi de sa végétation : broussailles et *bararata* (Phragmites communis). Puis on plante les graines en poquets (petits trous espacés de quelques dizaines de centimètres). De Mai à Septembre, il faut, en principe, effectuer au moins un sarclage. En Octobre ou Novembre, on procède à la récolte, qui doit impérativement être terminée avant les premières pluies.

B) *Les patates douces.*

On les plante, comme les pois du Cap, au moment où les eaux de la Maharivo se retirent, vers la mi-Mars et le début d'Avril. Les tiges de patates douces sont plantées dans des poquets. On sarcle vers Juin ou Juillet ; la récolte a lieu en Octobre, parfois un peu plus tôt à la fin de Septembre.

C) *La culture du manioc.*

Les parcelles sont préparées en Novembre, généralement dans des terrains qui, l'année précédente, portaient des pois du Cap, ce qui permet d'éviter le débroussaillage. Les boutures sont, elles-aussi, placées dans des poquets.

La récolte a lieu en Juillet et en Août, après un ou plusieurs sarclages en Février ou en Mars.

Lors des périodes de grande sécheresse, le manioc résiste assez bien et les bonnes récoltes qui sont alors réalisées tendent à compenser le déficit en pois du Cap. A l'inverse, les crues excessives provoquent le pourrissement des pieds, et peuvent porter très sévèrement atteinte aux quantités récoltées.

2.2) La commercialisation.

La culture du pois du Cap constituait, jusqu'aux années soixante-dix, la principale source de revenus monétaires, et la plus grande partie de la production villageoise était commercialisée. Les collecteurs indiens ne fournissaient pas toujours le meilleur prix, et ils se remboursaient fréquemment, à des taux usuraires, d'avances antérieures, mais ils payaient comptant, alors que les organismes d'Etat, comme le Syndicat des Communes, au début des années soixante-dix, ne fournissaient que de des bons contre lesquels on ne pouvait obtenir de l'argent que plusieurs semaines, voire plusieurs mois après.

Après le Syndicat des Communes, la SONACO de Morondava, société d'Etat a aussi connu des difficultés. C'est la Maharivo qui lui fournissait la plus grande part

de ses quotas, au prix d'importantes difficultés de transport, car le réseau routier desservant cette région n'avait cessé de se détériorer. Par ailleurs, l'infrastructure portuaire de Morondava s'est rapidement révélé totalement insuffisante en ne permettant que l'embarquement de deux cents tonnes par jour, de sorte que les bateaux venus de l'étranger ont fini par préférer Morombe à Morondava. Il devint alors trop cher d'évacuer les pois du Cap de la Maharivo par goélette vers Morombe (*L'Eclair*, Tananarive, n° 13, Août 1978).

Ces graves difficultés de commercialisation semblent être à l'origine d'une désaffection certaine à l'égard du pois du Cap.

Le manioc est à peu près entièrement destiné à l'auto-consommation. La patate douce, par contre, est commercialisée dans des proportions qui ne sont pas négligeables.

Il semble exister, depuis de nombreuses années, deux circuits bien distincts de commercialisation de la patate. Les petits producteurs la vendent sur place, dans le village. Ceux qui en produisent de plus grandes quantités vont dans les villages Antandroy des environs, où ils obtiennent du maïs en échange, et même à Morondava, où ils obtiennent un prix sensiblement meilleur.

3) L'AGRICULTURE SUR BRÛLIS FORESTIER (*HATSAKE*).

Les vieux Sakalava de la Maharivo pensent que le milieu forestier est particulièrement habité par la Surnature, par les Esprits, par *Zañahary* et certains de ses représentants... Il convient donc de s'y montrer particulièrement prudent car les dangers sont d'autant plus grands qu'on ignore les véritables exigences de ces esprits aux contours imprécis et dont le comportement est imprévisible. (interview de Tsifantara et de son fils Fikea, clan Marovata Beleo, Août 1987).

A) *Les rites préalables.*

Lorsque l'on a choisi le secteur forestier où l'on souhaite préparer un *hatsake* ou abattre des arbres, on recherche un grand tamarinier, aussi majestueux que possible, et on dépose à son pied une grande hache (*famaky be*) et un coupe-coupe (*antsy*). On laisse ces objets en place une nuit entière. Si, au matin, les objets ont été déplacés, c'est que les esprits ne souhaitent pas que l'on entreprenne des travaux en ce lieu. Si au contraire, on les retrouve exactement dans la même position, on peut commencer le défrichage (*mamira*). Les plus âgés regrettent que ces précautions soient trop souvent oubliées par les jeunes, aujourd'hui.

B) La préparation des parcelles.

On délimite un espace, que l'on nettoie soigneusement des broussailles et des arbres de taille modeste qui l'encombrent. Ces derniers sont abattus de telle manière qu'ils tombent en direction de l'ouest. Car plus tard, la mise à feu sera effectuée à partir de l'ouest, d'où viennent les vents dominants. Cette précaution permet de contrôler plus aisément l'extension de l'incendie.

Après le premier défrichage, on abandonne le terrain plusieurs semaines, quatre ou cinq selon les cas, parfois plus. On revient alors sur les lieux en apportant le feu (*motro*) sous la forme de braises qui sont déposées au pied du grand

tamarinier. On y jette, de temps en temps, de l'encens, tout en adressant des prières à *Zañahary*, aux ancêtres et aux Esprits de la forêt. Parmi ceux-ci les plus importants, aux environs de Beleo, seraient Rabehomakomaky et Ravevolofisy. Il est souvent question, aussi, d'un vieillard, *matoe*, à la fois pacifique et dangereux, que l'on rencontre parfois lorsqu'on s'aventure seul trop loin dans la forêt.

C'est par ce feu, qui a reçu/transmis les invocations et les prières, que l'incendie doit être déclenché. Il serait incongru et, probablement, dangereux de procéder autrement, par exemple en se servant d'un briquet ou d'allumettes. Les cendres, laissées sur place, deviennent d'importants éléments de fumure. La clairière, ainsi formée, reste encombrée de troncs, de souches et de quelques grands arbres partiellement calcinés.

Très peu de temps après l'incendie, deux ou trois jours par exemple, en Novembre ou au début de Décembre, on parachève le travail commencé par les flammes. Il est essentiel, alors, d'édifier de solides clôtures pour protéger la plantation contre les divagations du bétail. On redoute beaucoup, aussi, l'action des sangliers, très nombreux et très actifs dans la région.

C) Les différentes cultures sur brûlis.

Deux cultures sont principalement pratiquées sur ces brûlis forestiers : le maïs et l'arachide.

* La culture de maïs.

Vers la fin du mois de Décembre ou au début Janvier, les graines de maïs sont placées par groupes de quatre ou cinq dans des petits trous espacés d'au moins un mètre.

Le sarclage doit être effectué au moins deux fois, en Février et en Mars, car les herbes parasites poussent très vite en forêt. La récolte a lieu à la fin du mois de Mars et en Avril.

Les phases préliminaires (défrichement, incendie) se font généralement en entraide *hindraña* ou *omba-taña*, au sein du lignage ou du groupe des alliés. Les autres tâches s'effectuent en entraide familiale restreinte, à deux ou trois personnes le plus souvent. On recourt, parfois, au salariat, notamment pour le sarclage, les jeunes ne dédaignant pas ce moyen, pour se procurer un peu d'argent.

Les Antandroy sont, de très loin, les plus gros producteurs de maïs de la région. Ils écoulent leurs produits auprès des grandes entreprises de collectage, mais ils vendent aussi dans les villages de toute la région. Les Sakalava ne cherchent pas à rivaliser avec les Antandroy sur ce point et ne commercialisent que de petites quantités de maïs, principalement à partir des centres de collectage de Bevantaza, de Befasy et de Beleo. Tout le reste est destiné à l'auto-consommation. Pour cette dernière, depuis quelques décennies, le maïs a perdu son rôle prééminent au profit du riz.

* La culture de l'arachide.

C'est une culture très adaptée aux sables roux qui recouvrent une grande partie de l'Ouest et du Sud-Ouest de Madagascar. Elle peut se faire soit sur des terrains nouvellement défrichés, soit sur d'anciens *hatsake* (que l'on appelle *monka*). Le rendement sera, bien entendu, différent dans les deux périmètres, car l'arachide

épuise et dégrade les sols, ce qui incite au déplacement des parcelles. La forêt, d'année en année, subit ainsi des attaques incontrôlées qui risquent de provoquer sa disparition. Cette situation alarmante peut s'observer autour des villages Antandroy, vers Andamoty et Misokotra (Cf. chap. suivants).

Après le défrichage et, parfois, un labour sommaire (avec l'utilisation d'une charrue), dès le mois de Décembre, les graines d'arachide sont semées dans des poquets, par groupe de deux ou trois graines, selon la qualité de la semence. Un ou deux sarclages sont nécessaires avant la récolte qui s'effectue en Avril, c'est-à-dire au début de la saison sèche.

La production est généralement écoulée sur Morondava où se tient une petite huilerie, la SICA (Société Industrielle et Commerciale Abdullah).

D) Hatsake et droit foncier sakalava.

Un *hatsake* n'est pas, en principe, susceptible de donner droit à une appropriation définitive. Normalement, le ou les groupes lignagers qui ont procédé à la préparation de la parcelle, disposent d'un droit d'usage - que nul ne leur conteste - durant les trois, quatre ou cinq années que celle-ci reste en exploitation. Puis la parcelle est abandonnée, une formation forestière secondaire reprend place et l'ancien *hatsake* ne justifie plus aucun droit particulier, pas plus que la forêt elle-même.

Les choses ont cependant évolué peu à peu dans la mesure où, le Service des Eaux et Forêts n'attribuant qu'avec une extrême parcimonie le droit d'incendier de nouveaux secteurs de la forêt, il existe une tendance à conserver pour de très nombreuses années le même *hatsake* en se contentant d'effectuer des rotations à l'intérieur des surfaces attribuées. On tend donc à se rapprocher de la situation définie pour les *baiboho* : il devient ainsi possible, en principe, de céder le droit d'usage dont on dispose sur un *hatsake*.

Un problème se présente assez souvent lorsqu'un ancien *hatsake* est concerné par l'ouverture d'un nouveau périmètre irrigué. La "jurisprudence" sakalava est, sur ce point, constante : l'ancien "propriétaire" du *hatsake* est aussi celui qui, en priorité, pourra disposer de droits d'usage sur les nouvelles rizières, à condition qu'il participe aux divers travaux d'infrastructure qui sont nécessaires.

III

LES ACTIVITES ECONOMIQUES DE COMPLEMENT (*)

1) L'EXPLOITATION DE LA FORÊT ET DE LA NATURE.

La forêt n'est pas appropriée par les hommes. Elle appartient aux divers esprits qui la peuplent, et les hommes ne peuvent y pénétrer et en exploiter - avec discrétion - les richesses qu'après en avoir demandé explicitement l'autorisation à ces esprits qui, à cette condition, peuvent se montrer bienveillants. Toute incorrection pourrait avoir des conséquences sérieuses, car le milieu forestier est dangereux.

On voit, parfois, lorsqu'on s'engage profondément dans la forêt, un vieillard (*matoe*) courbé, de petite taille, le plus souvent assis. Il aurait été placé là par *Zañahary* pour garder la forêt. Lorsqu'on s'adresse respectueusement à lui, en conservant une position accroupie, il lui arrive d'indiquer aux visiteurs les endroits où ils feront ample collecte de miel et de hérissons. Mais il peut aussi vouloir les égarer et il faut absolument refuser la proposition qu'il fait quelquefois de partager son repas, sous peine de ne plus jamais reparaitre.

Par ailleurs, les monstres abondent, en milieu forestier. L'un des plus redoutés est le *songomby*, l'âne mangeur d'hommes, auquel on ne peut guère échapper en cas d'attaque. Mais on y rencontre aussi une foule de personnages qui ne sont pas sans rappeler les lutins et les sylvains du folklore européen avec, en particulier les *kalanoro* et les *kokolampo*.

1.1) Les activités de cueillette en forêt.

De temps en temps, surtout en période de soudure, ou lorsqu'une disette menace, les Sakalava de la Maharivo organisent des expéditions de cueillette en forêt. On part du village en équipe de quatre ou cinq personnes, parfois plus, accompagnés

(*) La partie III a été plus particulièrement rédigée par Eléonore Nérine.

de chiens dressés à la chasse. Le groupe s'arrête lorsqu'il arrive à la lisière de la forêt (*amoroñ'ala*). Tous se placent face à l'est, et le plus âgé procède à diverses invocations et demande (*mangatake*) la bénédiction de *Zañahary* et des Esprits pour assurer le succès de l'opération. Au terme de l'invocation, les participants portent les mains à leur tête et s'inclinent vers le sol, en guise de remerciements anticipés (*misoloho*). Après être entré dans la forêt, le groupe se disperse mais on doit, en principe, rester à portée de voix des ses partenaires pour les appeler à la rescousse en cas de découverte intéressante.

Certains produits sont plus particulièrement recherchés. Le miel sauvage (*tantely*) sert de base à la fabrication de l'hydromel (*toa-draza*), nécessaire dans certaines cérémonies, et toujours très apprécié. Les quatre ou cinq équipiers s'unissent pour la récolte et pour apporter le miel au point de ralliement avant de continuer les recherches (*tindroke*). Tous les habitants de la Maharivo se plaignent de la raréfaction du miel, causée par la multiplication des *hatsake* et la régression de la forêt.

Les hérissons (*tandrake*) se dissimulent dans de vieux troncs d'arbres abattus dont l'intérieur s'est creusé (*vatamandry*). On peut trouver dix à quarante hérissons dans le même tronc. On les assomme avant de les ramener au lieu de rassemblement, où on brûle leur peau au-dessus d'un feu vif (*asaly*). On trouve fréquemment des espèces voisines, comme le *sora* qui, à certaines époques de l'année, quitte l'arbre où il vit, pour s'installer avec ses petits dans des terriers, et le *tambotrike*, sensiblement plus gros que le précédent.

Il faut, en général, deux ou trois jours pour que la cueillette soit considérée comme suffisante. Le groupe revient alors au village et, en général, procède à la vente de la plus grande partie des produits collectés, à l'intérieur même de son village. Ce sont souvent les personnes dépourvues de rizières qui procèdent de la sorte afin d'acheter le riz qui leur est nécessaire. Mais la cueillette peut fort bien s'effectuer de façon individuelle, au hasard des déplacements de chacun, ou en fonction de besoins qui peuvent naître, par exemple, en période de soudure.

On ramasse aussi plusieurs sortes de tubercules. *Babo* (*Dioscorea Bemandry*), *Sosa* (*Dioscorea Sosa*), *ovy ala* (*Dioscorea acuminata*) sont des ignames sauvages de la famille des dioscoréacées. Elles se ramassent de préférence en Janvier, Février ou Mars. On les extrait du sol avec un long bâton pointu ou le talon d'une sagaie. On peut les manger crus ou, plus souvent, bouillis.

Angily (*Solanum* sp.) est une racine de forme allongée que l'on peut râper (*kotriñe*) et que l'on porte alors à ébullition, ou que l'on coupe en gros morceaux, comme l'on ferait avec du manioc. Cette nourriture est considérée comme fortifiante et l'on en donne aux malades.

Le *tavolo* (*Taeca pinitifida*) est aussi une sorte d'igname dont on extrait l'arrow-root. Il existe deux préparations. La première (*tsibeda*) s'effectue de la façon suivante : la fécule est versée dans une casserole pleine d'eau qui est mise sur le feu jusqu'à ce que se forme une bouillie épaisse. On la donne à manger, sous cette forme, aux malades qui souffrent de douleurs de ventre. Dans la seconde préparation (*bonta*), on fait bouillir de l'eau sur laquelle on répand le *tavolo*, on remue soigneusement pour éviter la formation de grumeaux, et on laisse cuire quelques instants. Le résultat a l'apparence du tapioca. Servi avec du miel ou du sucre, ou du lait sucré, c'est un mets qui est très apprécié et souvent consommé, même en l'absence de pénurie.

Antaly est une racine toxique que l'on trouve en abondance, dans la forêt à l'est de Beleo. Pour la rendre comestible, il convient de la plonger plusieurs jours dans une eau courante, pour faire disparaître son amertume ; on la sèche, et on la pile ; on fait chauffer de l'eau et on la prépare comme le *tavolo* (variante de préparation de type *bonta*). On la mange, enfin, avec du miel, du sucre ou du lait.

De nombreux fruits, bien que modérément appréciés complètent parfois la nourriture des Sakalava et notamment celle des enfants qui les cueillent au hasard de leurs jeux.

Le *kalalo* (*Phoenix reclinata*) est une sorte de datte, mûre en même temps que la mangue, vers le mois de Novembre. Elle est alors de couleur orangée. On la pile et on la mange mélangée à de l'eau. Un conflit a longtemps opposé les éleveurs et surtout les Sakalava les plus traditionalistes aux riziculteurs, les premiers reprochant amèrement aux seconds de détruire les *kalalo* pour établir les rizières. Tout le monde s'étant, maintenant, habitué à manger du riz, ce type de reproche n'a plus cours.

Le *dimake* (*Borassus madagascariensis*) est beaucoup moins savoureux que le *kalalo* ; en fait, seuls les enfants en mangent, car les adultes en trouvent l'odeur répulsive. Il en est de même pour le *sely* (*Grewia grevei*).

Le *lamoty* (*Flacourtia ramontchi*) est un arbuste qui donne des baies de couleur rouge et que l'on mange pendant la saison des pluies.

Le *goavy* (goyavier) et le *tsohatremo* (lime) poussent dans les endroits humides. Le *mokonazy*, jujubier, prolifère exagérément dans toute la région. Selon un informateur (Mahalenta, Beleo), cet arbre était rare il y a une cinquantaine d'années ; il aurait été introduit par des karana (indo-pakistanaï), mais ce point paraît sujet à controverse.

Le fruit du tamarinier nécessite une préparation pour être rendu comestible ; on le fait sécher et on le mélange avec de la cendre.

Le *lakoko* qui est le fruit du *satra* (*Hyphaene Shatan*) est une sorte de noix de coco dont on boit le jus, lorsqu'elle est encore verte et dont on mange la chair quand elle est mûre. Les fruits du baobab (*renala*) sont parfois ramassés lorsqu'ils tombent au sol. On les vend à la SICA de Morondava qui en fait de l'huile.

1.2) L'exploitation du bois.

Il convient d'envisager à part deux activités directement liées à l'exploitation de la forêt, qui ont pu, à certaines époques, avoir de l'importance.

Dans les années soixante-dix, un petit groupe d'habitants de Beleo, par équipes de deux ou trois personnes, s'était spécialisé dans la fabrication de planches, qui étaient ensuite acheminées en charrette jusqu'à Morondava où on leur donnait cent-cinquante francs malgaches par planche (dont vingt-cinq pour le transport).

Par ailleurs, pour leurs besoins personnels ou pour compléter leurs revenus monétaires, la plupart des villageois procèdent au ramassage de bois mort et de *viky*, c'est-à-dire de baguettes qui servent à confectionner les clôtures entourant les cases. Bois mort et *viky* sont aussi acheminés en charrette vers Morondava, où la vente s'effectue facilement (en 1972, une charrette de bois mort se vendait entre six cents et mille francs malgaches, et une charrette de *viky* entre mille et mille cinq cents francs).

L'écorce du baobab est soigneusement recueillie, par certains, pour confectionner la toiture des cases, mais elle ne fait l'objet d'aucune commercialisation.

1.3) La chasse joue un rôle important dans certains villages.

Le sanglier est apprécié pour sa chair (mais beaucoup de lignages et beaucoup d'individus ont des interdits alimentaires portant sur tous les porcins) et sa destruction est souhaitée par les cultivateurs qui subissent constamment des dégâts importants provoqués par les hardes. On le fait, parfois, poursuivre par des meutes de chiens. Mais on préfère généralement le piégeage sous diverses formes : pieux acérés (*setra*) au fond de trous dissimulés sous des branchages (*pongy*), ou petit enclos (*valampohe*) duquel l'animal ne peut plus sortir. Dans les deux cas, des appâts de nourriture sont placés bien en évidence pour diriger le sanglier vers le piège.

On peut chasser certaines variétés de lémuriens, les *sifake* et les *gidro*, alors que d'autres font l'objet d'interdits. Mais cette chasse ne peut s'effectuer qu'en *vatravatra*, c'est-à-dire à l'époque de la récolte de pois du Cap, à peu près au mois de Septembre, car c'est le seul moment de l'année où on les voit souvent.

La tortue d'eau douce (*kapike*) est très recherchée. Il en existe deux variétés dans la région : *kapike kimbao* ou *kapi-satra* qui ne peut cacher sa tête, et *kapike hily* qui peut la cacher entièrement. A la saison des pluies, elles vont pondre sur les vastes étendues sablonneuses qui bordent le fleuve.

Les pintades (*akanga*) abondent et sont particulièrement peu craintives. On ne peut circuler autour des villages de la région sans en approcher plusieurs groupes qui s'envolent lourdement lorsqu'on est sur le point de les toucher. On repère les lieux qu'elles choisissent pour pondre et on place, à proximité, des pièges formés de collets suspendus à une ficelle horizontale (*taritarike*). On les chasse aussi à la fronde ou avec des filets. Lorsque l'on sait que des étrangers doivent venir au village, on entreprend fréquemment d'en capturer quelques-unes, car il est aisé de les vendre, à moins qu'on ne préfère les offrir en signe de bienvenue.

Les Sakalava de la Maharivo apprécient aussi le canard à bosse ou *ongongo* (Sar Kidiornis melanotos), la sarcelle ou *vivy* (Anas Punctata) et deux sortes de caille, le célèbre *katrakatrake* et le *kibo* qui est beaucoup plus petite.

1.4) La pêche

La pêche est plutôt une occupation féminine, à l'exception de la pêche aux anguilles (*amalo*) et de la pêche collective par utilisation de plante toxique, qui est réservée aux hommes. Elle a lieu soit dans le fleuve, soit dans les nombreux *lio* que l'on trouve aux alentours.

a) Dans le fleuve

Pour cette activité, les femmes tressent une sorte de panier (*tandroho*) ouvert à l'une de ses extrémités, fermé à l'autre. Elles vont au fleuve et se déplacent le long des berges. D'une main, elles tapent dans l'eau, de l'autre elles maintiennent leur

nasse de telle façon que les poissons effrayés y pénètrent. Elles obtiennent ainsi diverses sortes de poissons, parmi lesquels le *toho*, de la famille des soles et les limandes (*toho foty* ou *bariãña*, et *toho mainty* ou *marangolava*).

L'anguille est pêchée avec un simple bâton très effilé à son extrémité. Chaque pêcheur part avec plusieurs de ces harpons car on en perd souvent quelques-uns dans les parties du fleuve, le long des berges, où abondent les roseaux. Il y a en fait deux variétés d'anguilles, (*amalo-potake* et *amalo-banda*).

b) Dans les bras morts et les mares

Quand le niveau des mares et des bras morts commence à baisser, et si l'on constate que les poissons sont en abondance, on organise une pêche collective. La date est fixée à l'avance, après une intervention de l'*ombiasy*. Très tôt, le matin du jour fixé, de jeunes hommes vont dans la forêt chercher des lianes toxiques (*fañeha*). Arrivés sur le lieu de la pêche, les lianes toxiques sont plongées dans l'eau et violemment agitées. Au fur et à mesure que le soleil s'élève, les poissons ressentent progressivement les effets du poison : ils montent à la surface et donnent l'impression de vouloir sortir de l'eau. Les participants les ramassent alors en grand nombre.

2) LES ACTIVITES ECONOMIQUES DOMESTIQUES.

Elles sont principalement de trois ordres : une petite horticulture effectuée à proximité immédiate du village, un petit élevage (volailles, porcs, chèvres) et un artisanat destiné aux besoins domestiques et, très accessoirement à la vente. Les femmes se livrent à des activités qui sont parfois à l'origine d'une part importante de leurs revenus monétaires.

2.1) La petite horticulture.

Les patates douces, les brèdes, quelques tomates, un peu de maïs et du manioc sont cultivés à proximité immédiate des cases du village. Les femmes s'occupent généralement de ces cultures, mais la division sexuelle des tâches ne paraît pas, sur ce point, rigoureuse.

Quelques cocotiers (*voanio*) - notamment à Tanandava où ils ont été introduits par un commerçant indo-pakistanaï -, des papayers, des bananiers, des manguiers - notamment à Betoboro où ils ombragent l'ensemble du village - apportent, sans beaucoup de soins, des compléments alimentaires appréciables, mais ces fruits ne sont vendus que de façon très exceptionnelle.

2.2) Les petits élevages domestiques.

- Les porcs sont nombreux dans les villages sakalava de la Maharivo, bien que, pour la plupart des lignages de la région, la chair de cet animal fasse l'objet d'un interdit sévère. Mais l'interdit alimentaire n'empêche pas de procéder à l'élevage.

Au sein du village, les porcs errent en liberté et sont à peu près entièrement livrés à eux-mêmes pour trouver leur nourriture. Ils paraissent assurer une fonction d'hygiène collective en se nourrissant de toutes les ordures et de tous les excréments qu'ils rencontrent, ce qui renforce encore le dégoût qu'ils inspirent à la plupart des villageois.

A Beleo, une quinzaine de ménages ont un parc pour leurs porcs, ce qui conduit à estimer à un peu plus d'une centaine le nombre de bêtes dont dispose le village, ce chiffre étant à peu près constant d'une année à l'autre.

Tous les porcs sont destinés à la vente. Un collecteur, métis-Comorien-Sakalava, vient régulièrement depuis Morondava en charrette pour acheter chèvres et porcs. Il effectue ses achats à Beleo, Befasy et Bevantaza, principalement. Mais quelques collecteurs ambaniandro viennent aussi, moins régulièrement, en camions et remontent jusqu'à Ambohibary.

Les porcs sont surtout vendus en saison sèche, à un prix de l'ordre de sept cent cinquante ou huit cents francs malgaches le kilo vif, au village, ou de mille francs à Morondava en 1987.

- Les chèvres ne nécessitent guère plus de soins que les porcs. Le village de Beleo en compte cinquante ou soixante. Le jour, elles se promènent librement aux abords immédiats du village, à moins qu'elles ne soient conduites, par petits groupes, sous la garde de quelques enfants, jusqu'aux *baiboho* voisins. La nuit, elles reviennent d'elles-mêmes au village où elles ne disposent pas de parcs et dorment au hasard, entre les cases. A Befasy, au contraire, les chèvres passent la nuit dans des parcs clos.

Beaucoup de lignages et d'individus comptent la viande de chèvre parmi leurs interdits alimentaires. Mais, même ceux qui pourraient en consommer semblent hésiter à le faire. Cet élevage est donc presque exclusivement destiné à la vente. En 1987, une chèvre de bonne taille était vendue en moyenne sept mille cinq cents francs malgaches, au village.

- Les volailles sont elles-aussi livrées à elles-mêmes dans la recherche de leur nourriture. Le soir on les fait cependant rentrer dans des poulaillers rustiques taillés dans le tronc d'un pignon d'Inde ou *boy* (*Jatropha curcas*), ou tissés en forme de pyramide avec des lianes.

Toutes les familles, presque sans exception, élèvent des volailles, pour leur consommation personnelle : on tue une ou plusieurs volailles dès qu'un *vahiny* (un étranger), est invité à partager le repas familial. Un seul lignage de Beleo élève des volailles en nombre suffisant pour une commercialisation importante et régulière. Pour les autres lignages, la vente s'opère de façon inopinée, au hasard des circonstances. Par exemple, quand un membre de la famille se déplace à Morondava en charrette, on lui confie deux ou trois poulets qu'il vendra aisément au marché de la ville. En 1987, un poulet valait de cinq à six cents francs malgaches à Beleo, une pintade de six à huit cents francs à Betoboro, un canard de Barbarie mille cinq cents à Tanandava.

Depuis le début des années quatre-vingt, l'élevage des volailles affronte des difficultés liées à la généralisation d'une maladie, *barika*, qui oblige à manger prématurément les bêtes atteintes.

- Les oeufs ne sont pas fréquemment consommés : on cherche plutôt à les faire couvrir pour obtenir des poussins. En saison sèche, toutefois, les oeufs sont assez fréquemment vendus, à vingt cinq francs l'unité (1986, 1987), car les poussins nés à ce moment courent le risque d'être décimés par la maladie.

2.3) L'artisanat domestique.

De nombreuses femmes, de tous âges, obtiennent de petits revenus en confectionnant des nattes. Il existe plusieurs dimensions de nattes ; les plus courantes sont celles de trois, quatre, six et dix pièces ou *lambaña* (le *lambaña* correspond à une unité de cinquante centimètres de largeur environ - à peu près l'équivalent d'une feuille de *satra*, mais de longueur variable). Ces nattes, très finement tressées sont accumulées et transportées en charrette à Morondava, à peu près une fois par an, pour y être vendues.

ANNEXES AU CHAPITRE 2.

11

ENTRETIEN AVEC REPÔZY, JEUNE GARDIEN DE BOEUF.

(propos recueillis par E. Nérine, Août 1986)

Repôzy a environ treize ans. Il ne va plus à l'école depuis l'an dernier (il était en classe T2, # Cours Préparatoire) ; il savait lire, mais a déjà oublié.

En saison sèche, il aide ses parents dans les travaux des champs. Son principal travail consiste à faire fuir les perroquets gris qui dévastent les cultures de maïs. Il passe le temps en chantant des chansons apprises à l'école ou que lui ont transmises ses parents. Sa famille cultive du pois du Cap, des patates douces, du manioc et un peu de riz pendant la saison des pluies. En plus de la surveillance des perroquets, Repôzy participe directement à ces activités culturelles. Par contre, ses frères et soeurs plus jeunes (sept, cinq et quatre ans) ne s'occupent encore que de piler le riz.

Il garde les boeufs, pendant la saison des pluies. La dernière fois, il en gardait vingt-huit, comme bouvier salarié de Botolera, un habitant du village qui n'est pas son parent. Celui-ci consacre beaucoup de temps à sa rizière (à l'ouest du village) et, comme ses enfants sont trop jeunes, il s'est adressé aux parents de Repôzy. Le père de ce dernier a accepté sans marchander. Beaucoup de jeunes garçons du village font ainsi à l'époque des pluies.

Le salaire est d'un *maota* pour la période de gardiennage qui dure environ six mois. Le boeuf ainsi gagné lors de la dernière saison des pluies est de couleur blanche ; il l'a donc appelé "Lefoty". Il est actuellement dans les *baiboho* de sa famille. Il attend que son boeuf soit devenu adulte pour l'échanger contre une jeune vache.

Le travail était très difficile et pénible. Repôzy n'a pas envie de recommencer l'année prochaine. Très tôt le matin, après avoir déjeuné (riz et feuilles de *lalanda*), il se rendait au parc du propriétaire pour les faire sortir et les conduire sur le lieu de pâturage qui n'était pas très éloigné du village.

Les boeufs dont il était responsable avaient les couleurs suivantes : *ladafimena* (pie avec de larges tache rouges sur les deux flancs), *vakivoho mainty* (pie avec une bande blanche sur l'échine et le ventre, des flancs piquetés de noir), *mavo* (gris cendré), *haratamenty* (corps à fond noir et tête tachetée ou mouchetée de blanc), *mazava*, généralement *mazava loha* (corps noir, tête blanche y compris la base des cornes), *haratamavo* (corps à fond gris et tête striée de blanc), *vandamavo* (corps à fond gris, moucheté de blanc)...

Plusieurs jeunes bouviers se regroupent pour s'aider mutuellement et trouver le temps moins long. Tous connaissent parfaitement chacune de leurs bêtes. Vers le milieu du jour, le premier arrivé au point de ralliement prépare le repas (riz avec feuilles, ou maïs, ou manioc). Après le repas, on fait boire les boeufs. Tous les

bouvier rentrent au coucher du soleil en enfermant soigneusement les bêtes dans leurs parcs respectifs.

Il sait soigner les bêtes malades, avec des plantes adaptées à chaque type de maladie. Il faut faire bouillir la plante et obliger la bête à boire la décoction en l'attachant à un pieu. En général, dans ce cas, il prévient le propriétaire qui vient l'aider pour réaliser les soins. Mais, pour certaines maladies, il ne connaît pas de remède. C'est le cas de la maladie nommée *kopoke*, sorte de crise d'épilepsie qui saisit parfois les bêtes. En cas de vélage, il se contente d'être présent, mais sans intervenir.

11

RECIT D'UN JEUNE VOLEUR DE BOEUF VENU A BELEO POUR Y VISITER UN PARENT.

(Propos recueillis par E. Fauroux. Beleo, Août 1986.)

"J'avais alors à peu près quinze ans et j'étais élève au lycée de Morondava, en classe de cinquième. Comme tout le monde, je m'intéressais aux filles et mon problème, à l'époque, était de trouver de l'argent pour leur faire des cadeaux. J'avais deux copains un peu plus âgés, une vingtaine d'années, qui avaient déjà volé des boeufs, tout le monde le savait. L'un d'eux m'a dit un jour : si tu as besoin d'argent, viens avec nous, tu ramasseras quinze ou vingt mille FMG au moins, sans problème.

"Ils avaient un copain du lycée, qui habitait Mahabo et qui avait des informations sûres à propos d'un petit troupeau. Ce troupeau appartenait à un voisin des parents du copain, qui s'était récemment gravement fâché avec eux.

"Quand on a vraiment décidé de faire le coup, on est donc partis à trois, sans que nos parents ne sachent rien. Il n'y a que les vrais durs qui osent prévenir leur famille. Chacun de nous avait une petite sagaie spéciale qu'utilisent les voleurs, avec un manche plus court et plus léger. Comme toutes les sagaies, on peut la démonter en trois morceaux et la dissimuler dans un sac de sport. Si c'était maintenant, on essaierait d'avoir au moins une arme à feu.

"Tout s'est passé très facilement. Les indications étaient bonnes, et à vingt-et-une heures, nous nous étions emparés de six boeufs qui se trouvaient dans un parc, tout près de Mahabo. A cette heure, le gardien avait l'habitude d'aller manger et n'était jamais là. Pour ne pas laisser de traces, nous avons suivi le lit de la Kabatomena, droit vers l'aval et, donc, vers l'ouest. Nous avons d'abord couru aussi vite que nous le pouvions sur une distance de vingt ou vingt-cinq kilomètres, puis quand nous avons moins redouté une poursuite, nous avons marché normalement. Nous avons fini par arriver au bord de la mer, en pleine nuit. Nous avons suivi le rivage puis avons pris vers l'est en direction du lieu de rendez-vous avec l'acheteur. Nous sommes arrivés là vers deux heures trente du matin. L'acheteur n'a ouvert la porte de sa cachette que vers quatre heures. Nous avons touché l'argent, remis les pantalons que nous avions dissimulés dans le sac, démonté les sagaies, et pris le taxi-brousse, comme si de rien n'était, sur la route de Morondava.

L'année d'après, encouragé par ce succès, j'ai recommencé. Cette fois, je n'avais qu'un co-équipier, le fils du frère de ma mère. Nous avions repéré que les deux boeufs de trait d'un ancien mari de ma mère étaient très mal gardés. Cet homme venait de divorcer d'avec ma mère, et il ne lui avait pas donné la part à laquelle elle avait droit. Dans le fond, on venait récupérer sa part.

L'affaire était facile, car je connaissais les boeufs et les boeufs me connaissaient. En plein midi, dans le baiboho, je les ai sifflés, ils sont venus d'eux-même et nous n'avons eu aucune peine à les conduire jusqu'à une cachette que j'avais préparée au bord de la Kabatomena, dans un petit secteur de cinq cents mètres carrés environ, entièrement dissimulé dans les roseaux. A la nuit, nous les avons conduits au même receleur que la fois précédente, sans aucun problème.

Mais mon troisième vol a été le dernier. C'était l'année d'après, pendant les vacances. Nous étions quatre, venus de quatre villages différents. L'un d'eux était mon frère de sang. Nous avions un complice qui était élève au Lycée de Manja, et qui était le frère de sang de l'un de nous. Il nous a donné toutes les indications et s'était même engagé à conduire les bêtes - une trentaine - jusqu'à un lieu de ralliement où nous devons les prendre en charge avant de partir vers le nord aussi vite que nous le pouvions.

La date du vol avait été fixée le Mercredi. Pour ne pas nous faire repérer dans les taxis-brousse, nous sommes partis à pied le Lundi matin, vers neuf heures. Nous sommes arrivés à Manja le Mardi vers seize heures. Nous avons rendez-vous avec notre complice à proximité d'un grand tombeau ayant la forme d'une maison. Nous y sommes restés plusieurs heures, sans faire de bruit, ni de feu, sans fumer, pour ne pas attirer l'attention. Vers vingt-deux heures, le complice arriva effectivement au rendez-vous avec ses trente boeufs, par un petit sentier bien dissimulé, à trois cents mètres environ du tombeau. Il repartit immédiatement vers son village pour qu'on ne remarque pas son absence. Pour partir vers le nord, nous avons d'abord suivi un layon, complètement rectiligne, laissé par les pétroliers américains. Nous avons du mal à conduire en bon ordre un troupeau aussi important, les bêtes avaient tendance à se disperser. Nous avons donc décidé de le scinder en quatre groupes contrôlé par chacun de nous. Tout a bien marché pendant quinze ou vingt kilomètres. Mais brusquement, nous avons entendu le signal de notre complice. Il nous a rejoints pour nous annoncer que nous étions poursuivis et sur le point d'être rattrapés. Pour nous prévenir, il avait feint d'être parmi les plus ardents à la poursuite, mais les autres arrivaient. Là, nous avons eu très peur ; chacun de nous a d'abord songé à sauver sa peau et, chacun pour soi, abandonnant sans hésitation les boeufs, nous nous sommes éparpillés. Il ne fallait surtout pas rester ensemble, car les poursuivants qui ont repéré les voleurs leur passent devant, quelquefois, pour leur tendre un guet-apens. Seul, on divise les risques.

Finalement, je suis arrivé au lieu de rendez-vous que nous nous étions fixés, au bord de la Maharivo, vers six heures trente du matin, après avoir marché et couru plus de huit heures sans un instant de repos. Les trois autres sont arrivés presque en même temps, à trois ou quatre minutes d'intervalle. Deux jours après, le complice de Manja nous a rejoint et nous a expliqué ce qui s'était passé : le fils du propriétaire avait vu, de loin, les boeufs s'en aller de leur lieu de repos, et il avait immédiatement prévenu les villageois.

CHAPITRE 3

LES GROUPES DE MIGRANTS DANS L'ESPACE ECONOMIQUE ET SOCIAL REGIONAL DE LA VALLEE DE LA MAHARIVO (*)

Depuis l'arrivée massive des immigrants, la vallée la Maharivo, apparaît comme une juxtaposition de systèmes sociaux de production qui, présentent, entre eux, d'assez sensibles différences. Dans cet ensemble, les villages sakalava ont cessé d'occuper la place dominante et ne constituent désormais qu'un élément parmi tant d'autres.

Nous tenterons d'abord de décrire les sous-ensembles économiques et sociaux qui apparaissaient au niveau des principaux groupes de migrants(I).

Nous esquisserons ensuite la présentation des relations inter-ethniques telles qu'elles semblent se définir aujourd'hui dans la vallée de la Maharivo (II).

(*) Ce chapitre a été rédigé à partir des notes de terrain plus particulièrement recueillies par Philibert Randiamidona, notamment au cours d'une mission qu'il effectua seul en Mai-Juin 1986, à Ambohibary, Ambahivahibe et Ambahivahikely, Andamoty et Misokotra. Mais les rapports inter-ethniques ont aussi fait l'objet de multiples observations effectuées par l'ensemble de l'équipe, au cours des sessions de terrain de 1986 et de 1987.

I

LES IMMIGRANTS DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO

Trois groupes de migrants dominent nettement dans la région : les Betsileo, les Korao, c'est-à-dire principalement les Antaisaka, et les Antandroy.

D'autres groupes sont présents mais de façon très minoritaire. On trouve quelques Antanosy et Mahafale, implantés, parfois, depuis longtemps, mais il s'agit d'éléments isolés qui, le plus souvent, ont épousé des femmes appartenant à des lignages autochtones. Ils ne constituent pas de villages autonomes : sans renoncer à leur origine différente, il se sont intégrés dans les communautés d'autres ethnies auxquelles ils appartiennent désormais.

Les Bara, autrefois, se mêlaient peu aux Sakalava, avec lesquels ils étaient en concurrence pour l'appropriation de nouveaux espaces pastoraux. Bara et Sakalava, voisins belliqueux et entreprenants se considéraient souvent comme des ennemis naturels mutuellement redoutés et ne cherchaient guère à mêler leurs résidences.

Les ponts n'étaient pourtant pas coupés entre les deux groupes et il n'était pas rare de voir les membres d'un clan bara s'intégrer dans un groupe sakalava. On retrouve ainsi, parmi les lignages actuels de la Maharivo, des noms de clans dont l'origine est manifestement bara.

Par ailleurs, depuis au moins vingt ou trente ans (peut-être plus) on trouve un nombre toujours plus grand de Bara qui tendent à ne plus faire de l'élevage leur quasi-unique activité. Ils suivent sur ce point une évolution tout-à-fait comparable à celle des Sakalava. Ils cherchent alors à s'installer durablement autour de terroirs rizicoles ou de *baiboho* fertiles. Dans cette recherche de nouveaux terroirs, ils ont été amenés à dépasser quelque peu les limites de leurs territoires pastoraux traditionnels. C'est ainsi que, dans la vallée de la Maharivo, en amont de Betoboro-Tanandava-Lavaravy, on les voit s'installer de plus en plus nombreux dans d'assez gros villages qui se consacrent principalement à la riziculture.

Le problème des rapports entre Bara et Sakalava a été réservé pour une étude ultérieure. Il se présente, en effet, sous un jour très particulier, du fait des grandes

similitudes qui existent entre les deux groupes, et des très vieilles relations d'amitié-inimitié qui les unissent et les opposent en même temps.

Dans le Menabe, on ne considère pas que les Vezo constituent un groupe ethnique véritablement distinct des Sakalava. On y oppose, d'une part les Sakalava du littoral, spécialisés dans les activités liées à la mer et très peu concernés par l'élevage bovin : ce sont les Sakalava Vezo. Et d'autre part, les Sakalava de l'intérieur, éleveurs et agriculteurs, que l'on désigne sous le terme de Sakalava Masikoro (qu'il ne faut pas confondre avec le terme Masikoro - tout court - qui désigne un groupe ethnique peu différent, mais nettement autonome que l'on rencontre dans un espace compris entre le fleuve Onilahy, au sud, et le fleuve Mangoky, au nord). La principale différence entre les deux groupes est du domaine de l'histoire politique : les Masikoro étaient les sujets de la dynastie andrevola, alors que les Sakalava, Vezo ou Masikoro, dépendaient de la dynastie maroseraña.

Un Sakalava "Vezo" du Menabe qui va s'installer durablement à quelques kilomètres à l'intérieur, pour devenir éleveur et cultivateur, notamment à la suite d'un mariage, devient Sakalava "Masikoro". Rien ne le distingue alors des autres, si ce n'est son nom de clan : voir par exemple les Tsimanavadraza de Beleo et Belilia, les Antavelo, les Tsimeñaatse..., que l'on rencontre dans plusieurs villages de la Maharivo.

La réciproque (conversion à la pêche d'un éleveur-agriculteur Masikoro) est sans doute vraie, mais le cas paraît moins fréquent.

1) LES AMBANIANDRO (MERINA) ET LES TAÑANDRO (BETSILEO) DE LA MAHARIVO : L'EXEMPLE DU VILLAGE D'AMBOHIBARY.

Le village d'Ambohibary, à un peu moins de deux kilomètres à l'est de Beleo, a été choisi pour illustrer la situation économique et sociale de ces deux groupes, dont le comportement et la situation sont très voisins. Il paraît en effet très représentatif de l'immigration venue des hautes terres. Les principales caractéristiques paraissent en être les suivantes :

- ancienneté de l'installation,
- ancienneté, solidité et ambiguïté des liens avec les autochtones sakalava (des liens d'amitié et d'alliance, très réels, ne suffisent pas à faire oublier le très vieux et très lourd contentieux historique opposant les Merina envahisseurs et riziculteurs et les Betsileo, anciens vaincus et riziculteurs, aux Sakalava, éleveurs et anciens "ennemis héréditaires" des précédents) ;
- importance du rôle joué dans la gestion des affaires publiques locales (l'un des principaux notables régionaux habite Ambohibary) ;
- importance des activités agricoles.

1.1) L'installation dans la région.

Les grand-parents du principal *ray aman-dreny* (littéralement, "père et mère" en langue merina et betsileo ; en fait, notable et ancien) vivant actuellement à Ambohibary ont quitté le pays betsileo pour venir s'installer dans la région vers 1900-1910.

Ils s'établirent d'abord à Bemanonga, à neuf kilomètres à l'est de Morondava, sur le grand axe unissant cette ville à l'intérieur du pays. La riziculture se développait alors le long du fleuve Morondava et la "paix française", instaurée depuis peu, favorisait l'installation de nouveaux venus qui auraient redouté l'insécurité de la région et son hostilité aux Ambaniandro, une vingtaine d'années auparavant. Comme les meilleures terres étaient déjà occupées, ils tentèrent leur chance, plus au sud, en fondant un petit village à Antevamena, sur la rive gauche de la Maharivo, à hauteur du petit bourg de Befasy qui existait déjà.

Pour obtenir le droit de s'installer à Antevamena, ils établirent des liens de *fatidrà* avec des membres du lignage Andrakaria de Beleo, alors l'un des groupes familiaux les plus prestigieux de la zone (ancienneté d'installation, noblesse indiscutée...). Les nouveaux venus appartenaient à la religion catholique. Dans des conditions dont nul n'a plus le souvenir, aujourd'hui, ils convinquirent les Andrakaria - ou au moins quelques-uns d'entre eux - de se convertir à leur tour, peut-être pour mieux sceller leur alliance. On peut supposer que, comme dans d'autres cas analogues, les Andrakaria souhaitaient, en s'associant aux nouveaux venus, favoriser le développement local de la riziculture pour en tirer un certain nombre de profits.

À l'époque, Beleo, sous l'effet de la politique coloniale de regroupement des villages, était en pleine croissance. La main d'oeuvre ne manquait pas, et il pouvait être intéressant de développer de nouvelles activités.

Les Betsileo contribuèrent donc alors efficacement à la constitution du terroir rizicole de Beleo.

Mais des difficultés ne tardèrent pas à surgir. On raconte que l'Administration coloniale imposait alors de nombreuses corvées (portage, construction de chemins,...), et qu'elle s'en remettait aux chefs du village pour recruter les prestataires. Le "chef" de Beleo aurait eu tendance à désigner plus souvent qu'à leur tour les hommes Betsileo pour ces corvées. Par ailleurs, les inévitables divagations des troupes Sakalava, peut-être empreintes de malveillance quelquefois, procurèrent d'innombrables litiges dont quelques survivants, en 1970, avaient conservé le souvenir.

Les Betsileo de Beleo décidèrent donc de s'installer un peu à l'écart. Toujours accompagnés d'une partie de leurs alliés du lignage Andrakaria, ils fondèrent un nouveau village, Ambohibary, dans un emplacement très favorable à la riziculture, à moins de deux kilomètres à l'est de Beleo. Une église fut construite, la première de toute la région.

Les Andrakaria d'Ambohibary rencontrèrent un certain nombre de difficultés : les terres qu'ils avaient choisies furent successivement inondées, puis touchées par la sécheresse, de sorte que, au bout de quelques années, ils décidèrent de revenir à Beleo où, d'ailleurs, était restée la plus grande partie du lignage. On croit pouvoir deviner, à travers le récit de ces déboires, que, malgré l'aide technique des immigrants, les Sakalava Andrakaria ont éprouvé de sérieuses difficultés pour acquérir le minimum de maîtrise de l'eau qu'implique la riziculture.

Le groupe betsileo d'Ambohibary bénéficia ultérieurement de l'arrivée d'un futur notable merina, installé depuis peu dans le voisinage (Cf ci-dessus), qui épousa une jeune fille du village.

Tous les Betsileo de la Maharivo ne sont pas venus ainsi à la faveur de conjonctures favorables. Un petit noyau, actuellement installé à Lavaravy, est arrivé dans d'autres circonstances. Quelques-uns d'entre eux s'étaient spécialisés dans la construction de cases en pisé, comme on sait les faire en pays Betsileo. Partis de la région de Manja et Mandabe, ils parcouraient le Menabe en proposant de construire ce type de case. Leur clientèle était principalement betsileo, mais beaucoup de Sakalava de la région sont devenus leurs clients et ont renoncé à leurs cases traditionnelles en matériau végétal. Les constructeurs recevaient six boeufs par case ainsi construite. Ils ont pu ainsi accumuler une petite richesse et ils ont fini par s'installer définitivement à Lavaravy, où ils ont trouvé de bonnes conditions pour la riziculture et des terres abondantes.

1.2) Les systèmes techniques de production des Ambaniandro-Tañandro.

Merina et Betsileo sont avant tout des riziculteurs, mais, dans le Menabe, ils se sont aussi révélés comme d'excellents cultivateurs de décrue : leurs *baiboho* sont souvent les plus soigneusement entretenus et les plus productifs. Ils ont longtemps obtenu d'importants revenus complémentaires grâce à la production de pois du Cap. Dans l'Ouest, leur agriculture est, beaucoup plus que celle des Sakalava, articulée au marché. Ils produisent délibérément pour vendre, et n'hésitent pas à recruter des salariés lorsque la main d'oeuvre familiale est insuffisante.

Aux environs de Beleo, les *ray aman-dreny* d'Ambohibary sont des employeurs recherchés, car ils paient souvent un peu plus cher que les autres, ou, s'ils paient le même prix, ils garantissent un plus grand nombre de journées de travail. Les plus grandes manifestations d'entraide élargie (*angavo*), dont nous avons pu entendre parler dans la région, étaient organisées autrefois, à la fin des années soixante, par un notable merina d'Ambohibary, qui allait devenir, plus tard, maire de la Commune Rurale d'Ambohibary et de Beleo. Il tuait au moins un boeuf, parfois plusieurs cochons..., le *toaka* coulait en abondance. Il faisait amener une tourne-disque à piles qui maintenait une ambiance de fête pendant la journée et permettait d'organiser des danses le soir venu. Les témoins de l'époque pensaient eux-même que la fonction de ces grands travaux d'entraide n'était pas seulement d'ordre économique :

"Il fait tellement bien les choses que tous les gens qui réfléchissent pensent que ça coûte plus cher que ça ne peut lui rapporter. Mais c'est peut-être grâce à ça qu'il a été élu maire, car ça le rend très populaire" (interview de 1972, citée par E. Fauroux, 1975, p.293).

Aujourd'hui encore le principal notable d'Ambohibary emploie des métayers *korao*, après avoir employé des Sakalava, pendant de nombreuses années, dans sa concession de Volohy.

Les habitants d'Ambohibary ont des boeufs, dont une partie, comme il se doit, est destinée à la réalisation de cérémonies familiales. Mais ils ne consacrent pas aux activités pastorales autant de temps et d'énergie que les Sakalava.

Ils n'élèvent pas de chèvres, mais ont nettement plus de porcs que la plupart des habitants de la région. Cet élevage est presque exclusivement destiné à la vente, mais à la différence de la plupart de leurs voisins sakalava, la consommation de porc ne leur est pas interdite.

1.3) Les Ambaniandro-Tañandro dans les rapports sociaux locaux.

Les Betsileo d'Ambohibary sont demeurés très longuement rattachés à leur unité cérémonielle d'origine, dans la province de Fianarantsoa. Lorsque l'un d'entre eux mourait, on lui donnait, sur place, une sépulture provisoire, avant de le ramener au tombeau familial, dès que l'on disposait des sommes suffisantes pour procéder au transfert du corps et pour acheter les boeufs nécessaires aux rites funéraires. Avec le temps, le retour au tombeau familial se sont espacés et les sépultures provisoires ont duré de plus en plus longtemps. Il a fallu cependant attendre 1986, trois générations environ après la migration initiale, pour qu'un nouveau tombeau définitif fût enfin édifié à Ambohibary. Les rapports avec le village d'origine ne sont cependant toujours pas définitivement rompus. A l'heure actuelle, même les plus jeunes membres du groupe se sentent liés à leur village d'origine dans les Hautes-Terres et au tombeau qui s'y trouve ; ils connaissent le nom de leurs principaux parents restés au pays, et ils ont hérité, à peu près intégralement, des traditions orales familiales.

Les mariages entre Ambaniandro-Tañandro et Sakalava ne sont pas rares, mais ils sont loin de constituer la norme. Pour les habitants d'Ambohibary, ces unions paraissent se limiter à des membres du lignage Andrakaria de Belco.

Dans l'ensemble, Ambaniandro et Tañandro ont su s'intégrer avec une réelle efficacité dans la société locale, qui leur reconnaît sans difficulté leur place. Ils ont même manifesté des ambitions et une réussite certaines sur le plan du pouvoir politique local. L'histoire personnelle de RL qui fut de longues années maire de la Commune Rurale de Befasy est assez exemplaire sur ce point.

" R.L. jeune Merina scolarisé (il était du niveau du Certificat d'Etude français, ce qui était tout-à-fait exceptionnel en milieu rural à cette époque), était , vers 1920, contremaître du Service des Travaux Publics sur le chantier de la route destinée à joindre Morondava à Tuléar. Alors qu'il remplissait sa mission aux environs de Manometinay, à proximité de la Maharivo, il repéra de vastes baïboho, encore en friches, malgré leur situation favorable. La région était quasiment déserte, de sorte que les Fokon'olona les plus proches accordèrent aisément l'autorisation de défricher. Il utilisa à cette fin la main d'oeuvre d'engagés et de prestataires qu'il avait sous ses ordres, se fit construire une belle case sur pilotis (le terrain était humide), abandonna son chantier et entreprit de recruter des métayers. Tout cela avait été obtenu pratiquement sans bourse délier, les travailleurs acceptant de n'être pas rémunérés en échange de certificats de complaisance qui leur permettaient de retourner plus tôt dans leur foyers.

"A cette époque, le boom sur les produits agricoles incitait fortement les Sakalava à se lancer dans l'agriculture commerciale. Mais, la crise des rapports de production liée à la crise de l'institution lignagière faisait apparaître de nombreux goulots d'étranglement, notamment au niveau des défrichements que les micro-lignages n'avaient plus les moyens d'effectuer. L'existence de ces vastes terrains, prêts immédiatement à la culture, apparut providentielle aux Sakalava des environs. R.L. en tout cas, put recruter sans aucune difficulté tous les métayers dont il avait besoin sur sa concession. Ceux-ci continuaient à vivre dans leurs villages d'origine, ne venant dans la concession que pour les principales tâches culturelles (...)

"R.L. fut assez habile pour ne pas abuser de la situation. Il se contentait strictement de la mi-part à laquelle il avait droit, et, comme il possédait une charrette

- ce qui était alors exceptionnel - il acceptait d'acheminer lui-même les produits sur Morondava où il négociait directement avec les maisons d'import-export, ce qu'aucun paysan isolé n'aurait osé faire. Il évitait ainsi les prélèvements des collecteurs intermédiaires et garantissait à ses métayers une rémunération de leur travail bien supérieure à celle de exploitants directs des environs.

"(...) Quand R.L. mourut, son fils aîné lui succéda en adoptant exactement la même politique : généreux et honnête avec ses métayers, recourant à l'entraide angavo pour la moisson de ses importantes rizières, il sut conserver et élargir le cercle de clientèle hérité de son père. Après l'indépendance, il adhéra au Parti Social Démocrate (parti gouvernemental) ce qui lui permit d'élargir son audience aux milieux officiels. Quand survinrent les premières élections pour la désignation de Conseillers de la Commune Rural, il fut tout naturellement élu Maire." (E. Fauroux, 1975, pp. 317-319).

En 1972, les Ambaniandro occupaient une place beaucoup plus importante, dans les structures du pouvoir local, que ne l'aurait justifié leur faible importance démographique : au sein de la Commune Rurale de Befasy, principale entité administrative locale, la maire était merina, le premier-adjoint était Betsileo. Sur les douze conseillers, deux étaient merina et un métis sakalava-betsileo.

En 1986/87, le principal notable d'Ambohibary occupait encore l'importante fonction de Président élu, très respecté, du *Fokontany* de Beleo-Ambohibary.

2) LES KORAO DE LA MAHARIVO : L'EXEMPLE DES VILLAGES D'AMBAHIVAHIBE, AMBAHIVAHIKELY ET ANDIMAKA.

2.1) L'installation dans la région.

Les immigrants korao, à l'origine de la fondation de ces trois villages, sont arrivés dans la vallée de la Maharivo, à l'époque du boom du pois du Cap, qui, au début des années vingt, avait suscité la mise en valeur fiévreuse de toutes les terres alluvionnaires de bonne qualité.

Après avoir travaillé quelques mois aux environs de Bemanonga (comme d'ailleurs les premiers Betsileo fondateurs d'Ambohibary, mais il ne s'agit sans doute que d'une coïncidence), ils étaient venus comme métayers d'une nouvelle exploitation européenne, la "concession Grevé". Celle-ci était située à proximité d'un micro-village composé de deux lignages sakalava, les Andrakaria et les Vazimba fotsy. Ceux-ci, incommodés par la proximité de la concession, qui faisait sans doute obstacle au libre déplacement de leurs troupeaux, préférèrent s'éloigner vers Beleo, où ils disposaient déjà de parents et d'alliés.

Les nouveaux arrivants antaisaka s'installèrent donc provisoirement dans le village abandonné, après avoir passé un accord avec les anciens occupants. Ils étaient "métayers à moitié" pour les pois du Cap, mais le propriétaire européen leur laissait le droit de cultiver riz et maïs à leur guise, sans redevance, sur le territoire de la concession.

Lorsque les pois du Cap commencèrent à ne plus trouver de débouchés à l'extérieur, Léopold Grevé abandonna sa concession. Les métayers korao purent

rester sur place. Le village provisoire devint définitif, grossit et reçut le nom d'Ambahivahibe. A la génération suivante, un petit nombre de ménages d'Ambahivahibe essaïma, à un peu plus d'un kilomètre vers l'amont, pour disposer de plus d'espace, et fonda le village d'Ambahivahikely.

Tanambao, un nouveau hameau issu d'Ambahivahibe, fut fondé plus récemment par des Sakalava du clan Mangalitse, venus de Belemboka (rive gauche de la Maharivo, à hauteur Belco). Ces derniers étaient liés par de multiples relations matrimoniales avec des Korao d'Ambahivahibe et d'Ambahivahikely. Les Mangalitse souhaitaient, eux-aussi, s'adonner à la riziculture et comptaient sans doute, pour cela, sur l'aide technique et matérielle de leurs alliés korao.

Andimaka, à deux ou trois kilomètres au sud/sud-est d'Ambahivahikely, a été fondé dans des conditions analogues. A la grande époque du pois du Cap, quelques travailleurs antaisaka avaient été recrutés comme salariés à Antevamena, sur la rive gauche de la Maharivo. Désireux de s'installer durablement dans la région, ils avaient défriché plusieurs hectares autour de leur actuel village. Celui-ci compte actuellement une douzaine de ménages korao. Un immigrant antanosy a épousé une femme du groupe et vit près de ses beaux-parents. Deux familles betsileo ont acheté quelques-unes des rizières du village et se sont installées à proximité immédiate.

2.2) Les systèmes de production korao.

Les Korao ont la réputation d'être de bons cultivateurs, spécialisés dans la riziculture irriguée, les cultures de décrue (pois du Cap et patates), et les cultures sur *hatsake*, le maïs, en particulier. Lorsque les conditions locales de l'irrigation le permettent, ils font à peu près toujours du riz de contre-saison.

Ils cherchent délibérément à obtenir un surplus important pour le commercialiser, afin d'acheter autant de bœufs qu'ils le peuvent. Toutes leurs activités économiques semblent, en fait, entièrement tournées - outre la satisfaction des besoins quotidiens les plus élémentaires - vers l'accumulation en bœufs. Dans cette phase de leurs activités, il se comportent de façon à la fois rationnelle, efficace et énergique. Le souci d'efficacité peut même les amener à heurter quelque peu la façon de fonctionner, plus nuancées, qui caractérisent les autres populations locales, les Sakalava autochtones en particulier. Un important troupeau ayant été enfin constitué, les chefs de ménage korao de la Maharivo pourront entreprendre le chemin du retour afin d'introduire leur richesses, laborieusement acquises, dans les circuits cérémoniels de leurs villages d'origine. Le voyage de retour s'opérait autrefois à pied, en compagnie du troupeau. Aujourd'hui, les bêtes sont vendues avant le départ, le voyage se fait en taxi-brousse, et de nouvelles bêtes sont achetées au pays avec l'argent ainsi ramené.

La production s'opère dans le cadre lignager. Dès que leurs besoins en main d'oeuvre dépassent ce cadre, ils n'hésitent pas à recourir au salariat, notamment pour la moisson ou le repiquage. Par ailleurs, ils recrutent régulièrement des métayers, notamment parmi des Sakalava de Befasy et d'Antevamena (métayage à moitié).

Depuis que les pois du Cap n'ont plus de bons débouchés commerciaux, c'est la vente ou le troc de paddy qui permet aux Korao de la Maharivo d'obtenir de l'argent ou des bœufs. En 1987, le taux d'échange était de dix *daba* de paddy contre

un *maota*. Dans certains cas, c'est le manioc qui sert de monnaie d'échange : cinquante-deux pieds de manioc contre deux *maota*. Ce type d'échange s'opère principalement avec les villages antandroy du voisinage, et, notamment, avec celui de Misokotra.

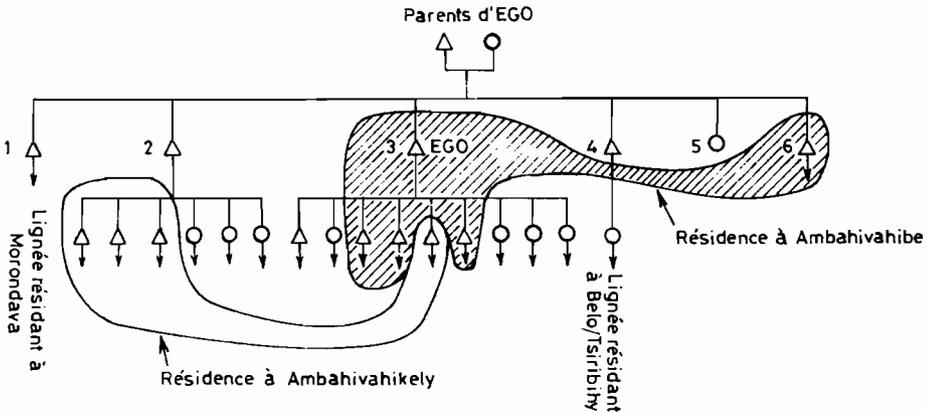
2.3) Les korao dans les rapports sociaux locaux.

Les groupes lignagers korao de la Maharivo demeurent très cohérents et homogènes, beaucoup plus soudés sous l'autorité de leur chef que la plupart des lignages autochtones. Mais, malgré une implantation locale parfois ancienne, ils demeurent en contact étroit avec leur pays d'origine.

Deux exemples contribueront à esquisser une description de la morphologie sociale des lignages korao implantés dans la Maharivo. Il s'agit de deux des lignages les plus importants appartenant à l'ensemble villageois d'Ambahivahibe et de ses environs. (Cf. schémas n° 3 et 4 ci-après).

*Le lignage Manampanihy d'Ambahivahibe.

Schéma n° 3. *Le lignage Manampanihy d'Ambahivahibe. Représentation schématique.*



Ego (3) a environ 55 ans. C'est la génération de ses parents qui vint s'installer aux abords de la Maharivo et qui contribua à fonder Ambahivahibe. Mais les hommes de cette génération sont tous retournés, de leur vivant, vers Vangaindrano, laissant à Ambahivahibe leurs enfants qui, en principe, devaient rentrer à leur tour ultérieurement.

La génération d'Ego comptait cinq frères et une soeur.

L'aîné (1) a choisi de s'installer à Morondava, où il avait trouvé un emploi salarié durable.

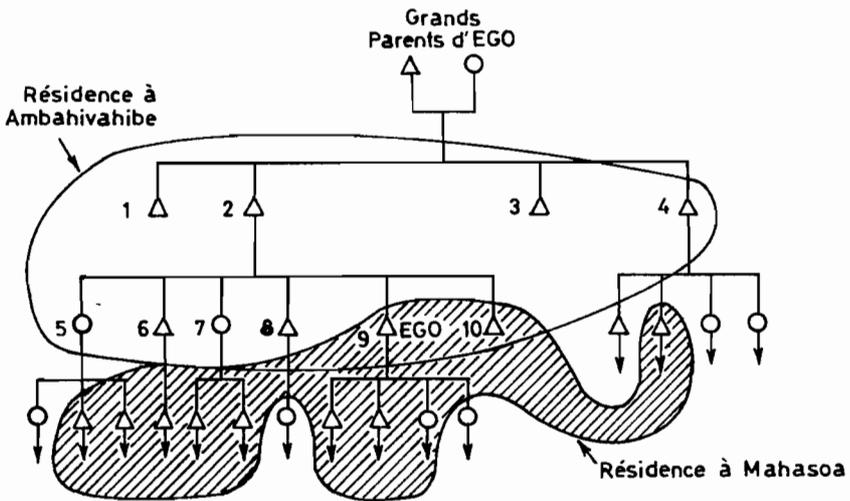
Les quatre frères plus jeunes (2, 3, 4, 6) et la sœur (5) ont longuement vécu à Ambahivahibe où ils étaient nés. (2), (4) et (5) ont fini, à leur tour, par retourner au pays d'origine. Ego et (6) sont restés, Ego étant le plus ancien parmi les habitants permanents d'Ambahivahibe.

A la génération qui a suivi celle d'Ego, on assiste à un certain éclatement des membres du lignage qui, cependant, paraissent s'enraciner définitivement dans la région d'accueil. Les Manampanihy se répartissent désormais en quatre localités :

- Morondava (la lignée issue de (1) et le fils aîné de (4),
- Mahabo, où deux des filles issues de (1) et trois des filles issues de (2) ont trouvé époux,
- Ambahivahibe où demeurent (3) et (6), ainsi que trois fils adultes de Ego.
- Ambahivahikely, village-essaim, où se trouve trois fils de (2) et un fils d'Ego.

*Le lignage Rabehavana de Mahasoà.

Schéma n°4. *Le lignage Rabehavana de Mahasoà. Présentation schématique.*



Il s'agit d'un lignage noble, dont les membres se sont comporté de façon assez identique aux Manampanihy.

La génération antérieure à Ego (9) a contribué à la fondation d'Ambahivahibe. Elle comportait quatre frères (1,2,3,4) qui sont tous repartis au pays d'origine, à Vangaindrano.

Ego avait trois frères (6, 8, 10) et deux sœurs (5, 7). (6), (7) et (8) sont rentrés au pays : Ego reste seul avec (10); il est désormais le plus ancien des membres de son lignage vivant à Ambahivahibe.

La génération qui a succédé à Ego s'est déplacée à Mahasoa, village-essaim situé à peu de distance. On y trouve les deux fils adultes de (5), le fils de (6), la lignée issue de (7), les deux fils adultes et une des filles de Ego, ainsi qu'un homme issu de (4).

Les deux unités de résidence, à Ambahivahibe et à Mahasoa, constituent une seule unité sociale homogène, partie d'une unité cérémonielle qui continue à être centrée sur le tombeau clanique qui se trouve toujours à Vangaindrano.

Les actuels habitants antaisaka d'Ambahivahibe et de Mahasoa vivent encore dans la perspective d'un futur retour au pays d'origine, même si la probabilité de ce retour paraît, en réalité, assez faible.

Les Korao d'Ambahivahibe, et des divers village-essaims demeurent en rapports étroits avec leur pays d'origine. Lorsque des cérémonies familiales importantes s'y déroulent, plusieurs fois par an dans certains cas, ils s'y associent en envoyant une délégation avec l'argent nécessaire pour acheter sur place les boeufs à sacrifier.

Lorsqu'un enfant du groupe naît dans le Menabe, on recueille soigneusement son cordon ombilical, on le conserve jusqu'à un prochain voyage en pays Antaisaka, afin de le jeter dans la rivière, où ont été ainsi jetés les cordons ombilicaux de tous les descendants d'un ancêtre commun.

De même, les Korao-Antaisaka qui décèdent près de la Maharivo, reçoivent une sépulture provisoire, avant que ne soit organisé un voyage de retour au tombeau familial. Ce voyage a lieu, en principe, tous les deux ou trois ans, parfois un peu plus; il peut concerner plusieurs défunts et plusieurs lignages qui se groupent alors pour en supporter les frais. Par contre, les circoncisions sont organisées sur place. Elles donnent lieu à des invitations à des parents qui sont demeurés dans le pays d'origine.

Les Korao-Antaisaka ne sont pas christianisés. Le *bilo* et le *tromba* connaissent chez eux un développement récent particulièrement important.

Ils n'ont guère d'influence directe sur le pouvoir local et, en général, ne paraissent pas chercher à en avoir. Dans la Commune Rurale de Befasy, en 1972, un seul conseiller sur huit, était Korao et semblait jouer un rôle tout-à-fait mineur. Par contre, certains *ombiasy* très recherchés sont d'origine korao.

*

L'image des immigrants korao n'est pas toujours positive parmi les Sakalava de la Maharivo qui leur reprochent leur âpreté au gain, la tendance à s'approprier définitivement et, même à revendre des terres qui ne leur avaient été que prêtées, et, plus généralement, les accusent de ne pas toujours respecter certaines règles du jeu admises par tous les autres groupes. Le principal malentendu entre Sakalava et Korao paraît lié à leurs conceptions respectives du droit foncier.

Dans certaines conditions, le Sakalava accepte sans grande difficulté de "céder" sa rizière ou une terre quelconque à un immigrant korao. A Beleo, par exemple, un Korao a reçu quelques hectares de *baiboho*, qui appartenaient à son frère de sang autochtone, au "prix" de deux têtes de bétail par demi-hectare, et une rizière

de vingt mètre sur huit, environ, contre trois têtes. Dans l'esprit du droit foncier sakalava, il s'agit d'une sorte de location à durée indéterminée, alors que, pour le korao, il s'agit bel et bien d'un achat, réalisé une fois pour toutes. Lorsque, quelques années plus tard, le propriétaire initial a voulu récupérer une partie de "ses" terres, il s'est heurté au refus de l'immigrant qui estimait que celles-ci lui appartenaient sans contestation possible.

L'absence totale de réaction vindicative de la part du propriétaire sakalava a donné naissance, dans le village, à une rumeur selon laquelle ce comportement anormalement pacifique aurait été provoqué par un acte de magie délibérément commis dans ce but par l'usurpateur.

3) LES ANTANDROY DE LA MAHARIVO : LES EXEMPLES D'ANDAMOTY ET MISOKOTRA.

3.1) L'installation dans la région.

Les fondateurs d'Andamoty et de Misokotra sont venus dans le Menabe vers la fin des années trente, à l'époque du boom du maïs, qui coïncida dans l'Androy, avec une série de mauvaise récoltes.

Ils travaillèrent quelque temps comme salariés à Bemanonga et à Analaiva, dans la vallée de la Morondava. Comme beaucoup d'autres, lorsqu'ils envisagèrent de s'installer plus durablement, ils se dirigèrent vers la vallée de la Maharivo, qui était encore très nettement moins peuplée que la Morondava. Ils firent plusieurs tentatives infructueuses à Befasy, à Beleo, puis à Ambohibary. Dans l'ensemble, comme la plupart des migrants antandroy, ils trouvaient aisément du travail, car ils sont durs à la tâche et peu exigeants, mais ils ne rencontraient pas aisément les conditions d'une installation plus durable, car l'importance qu'ils attribuent aux bœufs et leur agriculture reposant exclusivement sur le *hatsake* s'accomodent mal du voisinage d'agriculteurs sédentaires.

Ils finirent donc par renoncer à la proximité de la Maharivo, et ils s'enfoncèrent profondément dans la forêt, dans un secteur d'autant plus désert que l'eau y est rare, et qu'on ne la trouve qu'en creusant des trous qui peuvent atteindre plusieurs mètres.

3.2) Le système technique de production Antandroy.

Il diffère assez radicalement des autres systèmes pratiqués dans la région.

L'élevage du bœuf est pour eux - et de très loin - l'activité principale, presque plus, si cela est possible, que pour les Sakalava qui, depuis une cinquantaine d'années consacrent une part toujours plus grande de leurs temps de travaux à l'agriculture.

Ce sont les Antandroy qui ont, très vraisemblablement, les plus importants troupeaux de bœufs de toute la région, bien que ces troupeaux soient régulièrement amputés par d'importants envois effectués fréquemment en direction de l'Androy.

Cette richesse apparaît d'emblée à Andamoty et Misokotra, où l'on remarque de multiples parcs, beaucoup plus grands et beaucoup mieux entretenus que ceux que l'on peut voir dans les villages sakalava. Il est vrai que, à la différence des Sakalava, beaucoup d'Antandroy préfèrent, quand ils le peuvent, faire rentrer tous les soirs leurs bœufs dans les parcs du village. Ceux-ci sont de belle facture, avec une clôture en bois soigneusement et solidement construite. Chaque grand parc est doublé par un plus petit qui abrite les veaux pendant la nuit, en saison des pluies, lorsque l'on veut traire les vaches. Les veaux sont alors attachés à de petits poteaux.

Selon les opinions recueillies en peu partout dans la Maharivo cette abondance de bœufs viendrait principalement du fait que les Antandroy sont beaucoup moins volés que les autres, car on redoute leur pugnacité, leur habileté meurtrière dans le maniement de la sagaie, l'énergie et la solidarité qu'ils manifestent dans la poursuite des voleurs et de leur butin.

De façon plus diffuse, on craint aussi les relations qu'entreprendraient certains Antandroy avec certaines "maffias" de voleurs. On n'accuse pas les Antandroy d'être particulièrement voleurs de bœufs, mais, personne n'ignore que certains d'entre eux jouent un rôle stratégique d'intermédiaire (*dalalo*) pour l'acheminement des bœufs volés vers leur destination clandestine. Cette fonction, qui les met en rapport avec des niveaux relativement élevés des réseaux de trafiquants, suffit peut-être, parfois à les mettre à l'abri des vols "ordinaires", effectués par des villageois voisins.

Le pâturage des bœufs d'Andamoty est situé à peu de distance à l'ouest du village. Au milieu du jour, les bêtes sont ramenées vers le point d'eau principal, vaste trou creusé dans le sol. Les abreuvoirs ont l'aspect de grandes pirogues (*lakana*), grossièrement creusées dans un grand tronc. Toutes les opérations liées au gardiennage des bêtes ou à leur abreuvement incombent aux enfants, quand ils ne vont pas à l'école. A la différence des Sakalava, les Antandroy utilisent abondamment le lait dans leur alimentation, lait frais ou lait caillé.

L'agriculture antandroy se limite à deux aspects complémentaires :

- pour tous, le *hatsake* pratiqué dans la forêt à proximité du village,
- pour certains, des cultures de décrue pratiquées au loin, tout-à-fait hors du terroir villageois.

A proximité du village, le *hatsake* permet de produire en abondance maïs et arachides, et, en moindre quantité, des pois du Cap et des pois voèmes (*lojy* ou *voanemba*). Mais cette activité leur vaut une détestable réputation de destructeurs de forêt. Il est vrai que, à perte de vue, autour de Misokotra et Andamoty, le couvert végétal paraît entièrement détruit, et un survol de la zone en avion ne laisse plus voir que des lambeaux épars d'une forêt qui comportait pourtant de nombreuses essences précieuses et une faune particulièrement riche. Autour d'Andamoty, il ne reste pratiquement que des jujubiers dans un rayon qui varie de six à dix kilomètres.

Pour mettre en culture un nouveau *hatsake*, il faut d'abord obtenir une autorisation du Service des Eaux et Forêts de Morondava, puis faire constater par le Président du *Fokontany* que l'on respecte bien, sur le terrain, les termes de l'autorisation. Celle-ci étant attribuée collectivement, pour l'ensemble du village, c'est le Président qui décide de l'emplacement donné à chacun.

On commence généralement en Avril à abattre les arbres pour préparer le futur *hatsake*. On les laisse se dessécher jusqu'au mois d'Août. C'est vers la fin de Septembre que l'on incendie la parcelle. Quand surviennent les premières pluies, en Octobre, Novembre ou même, Décembre, on enterre les grains de maïs sous terre, souvent en association avec du *voanemba*. La récolte s'effectue en Mars ou en Avril.

Les cultivateurs de ces villages se plaignent, faute d'autorisations nouvelles, d'être obligés de recommencer à cultiver le même *hatsake* plusieurs années de suite, ce qui impose de donner beaucoup plus de soins aux plantations - notamment au niveau du sarclage - pour des rendements bien inférieurs à ceux d'un *hatsake* nouveau.

On ne trouve pas de bons *baiboho* à proximité d'Andamoty ou de Misokotra, puisque le site de ces villages est éloigné de tout cours d'eau. Les habitants qui veulent effectuer des cultures de décrue se rendent donc, à une quinzaine ou une vingtaine de kilomètres, dans la vallée de la Kabatomena (delta de la Morondava) ou de l'Andrangory (affluent de la Maharivo), où ils proposent leurs services comme métayers à moitié. La récolte de pois du Cap s'effectue en Octobre ou en Novembre. Ils retournent alors chez eux.

Les Antandroy, comme les Korao, produisent délibérément pour le marché, en vue d'acheter des boeufs. Leur production est limitée par les autorisations qu'ils doivent obtenir du Service des Eaux et Forêts pour incendier une parcelle de forêt, et par leurs disponibilités en main d'oeuvre. Pour le sarclage, en particulier, la main d'oeuvre du lignage ne suffit pas toujours et il n'est pas aisé de recruter des salariés dans les secteurs isolés où sont généralement implantés les villages antandroy. Les rémunérations sont effectuées le plus souvent en nature (maïs ou arachides), mais si le salarié est un Sakalava, il arrive que celui-ci exige de la monnaie.

Les quantités de maïs produites sont considérables, bien que nous ayons peu d'éléments pour l'estimer avec précision. La zone d'Andamoty-Misokotra est considérée comme le grenier à maïs de la région.

Les collecteurs indiens sont très présents dans la zone et y traitent un volume important d'affaires. Le prix du maïs fluctue assez considérablement. En 1986, il était de l'ordre de cent soixante quinze francs malgaches par kilo ; en 1987, il fut successivement de cinquante, soixante quinze, cent, cent cinq, cent vingt cinq francs. La SINPA (Société d'Intérêt National des Produits Agricoles) proposait des sommes de l'ordre de cent quatre vingt cinq francs mais en Août-Septembre 1987, ses collecteurs ne parvenaient pas encore jusqu'à Andamoty et Misokotra.

3.3) Les Antandroy dans les rapports sociaux locaux.

Les villages antandroy des abords de la Maharivo demeurent beaucoup plus repliés sur eux-même, beaucoup plus isolés socialement, que les autres villages d'immigrants. Ils restent très liés, notamment sur le plan cérémoniel, avec leurs villages d'origine, dans l'Androy.

En cas de décès à Andamoty ou Misokotra, le défunt est enterré sur place dans un vaste et très ostentatoire tombeau lignager, solidement bâti en pierres de taille et recouvert de peintures aux couleurs vives qui représentent des épisodes de la vie du défunt. Contrairement à la coutume sakalava qui pousse à rechercher des

lieux de sépulture éloignés et dissimulés dans la forêt, les tombeaux antandroy sont placés en évidence au bord des chemins ou, mieux, à proximité de carrefours. Pour les funérailles accomplies dans le Menabe, on invite des parents du village d'origine, et, inversement, on n'hésite pas à entreprendre le lointain voyage vers l'extrême-sud chaque fois qu'un membre du clan décède là-bas.

Quand un enfant du groupe naît dans le Menabe, il est procédé comme pour les enfants antaisaka : le cordon ombilical est soigneusement recueilli et ramené au pays d'origine pour être jeté dans l'étang sacré du clan.

Les villages antandroy de la Maharivo reproduisent assez fidèlement la complexe stratification sociale qui caractérise les sociétés de l'extrême-sud de Madagascar. Cette stratification connaît d'importants prolongements au niveau politique.

Les actuels habitants d'Andamoty et Misokotra proviennent pour la plupart d'Anadabo (à deux kilomètres à l'ouest de Misokotra). Le site d'Anadabo a été abandonné, selon la procédure normale, pour permettre plus commodément la mise en valeur de nouveaux brûlis forestiers et de nouveaux pâturages. La plupart des personnes qui ont quitté Anadabo ont d'abord fondé Misokotra. Des membres du clan Karimbola ont choisi de fonder Ankazomena, à environ cinq kilomètres au nord-est de Misokotra. Quelques années après des éléments du clan Fodroambita (nobles, mais descendants de cadets) venus de Misokotra, ont fondé Andamoty à un kilomètre environ au sud d'Ankazomena. Ils ont été accompagnés par les membres de divers autres clans non nobles, avec lesquels ils entretenaient depuis longtemps des rapports étroits. La petite agglomération d'Andamoty a pris une certaine importance, et a essaimé à son tour donnant naissance à Ankiliabo-Ambany (à quelques dizaines de mètres au sud d'Andamoty) et à Ankiliabo-Ambony, à un kilomètre au sud-ouest.

L'ensemble compte à peu près cinq cents habitants et constitue, en réduction, un bon résumé de l'organisation sociale antandroy.

Trois critères importants structurent, souvent en les opposant, les divers éléments qui composent l'ensemble villageois de Misokotra-Andamoty : le statut social (déterminé par l'appartenance de caste et de clan), l'affiliation religieuse (protestants ou catholiques) et politique (appartenance au parti d'opposition MONIMA ou au parti gouvernemental AREMA).

- Le statut social.

Les nobles appartiennent à cinq clans principaux. Le clan Rénévé est le plus représenté dans l'ensemble de la région, et celui qui jouit du statut social le plus élevé, mais à Andamoty-Misokotra, on trouve surtout aussi des Andriamanary, les plus prestigieux localement, et les Fodroambita, descendance de princes qui n'ont pas régné.

Les nobles sont, dans l'ensemble, nettement plus riches que les autres; ils ont plus de boeufs et ont construit, en bordure de la route qui conduit à Morondava, des tombeaux de pierre plus somptueux que les autres, ornés de peintures encore plus spectaculaires.

Les chefs des lignages nobles doivent périodiquement retourner dans l'Androy pour y diriger des cérémonies qui nécessitent absolument leur présence.

Les membres des clans *vohitse*, non nobles, sont généralement moins riches et leurs tombeaux sont de facture beaucoup plus modeste, parfois simplement en bois, ou en pierres entassées sans aucun joint, et dépourvues de toute peinture.

- L'affiliation religieuse.

Vers 1963, un jeune Mahafaly de Tuléar, qui venait de terminer sa formation de catéchiste à Morondava et Mahabo, fut affecté à Misokotra pour y installer et y faire fonctionner une école-garderie catholique. Il se maria à une fille d'un clan *vohitse* et obtint d'abord la conversion de plusieurs villageois de ce statut, avant de parvenir à convertir aussi quelques nobles. En fait, les enfants qui viennent à l'école-garderie sont considérés comme convertis de facto. En 1987, une cinquantaine d'habitants adultes étaient baptisés et les offices du Dimanche, dirigés par un nouveau catéchiste, voyaient la présence régulière d'une vingtaine de fidèles. Plusieurs nouveaux catéchistes ont été formés sur place. Vers 1979, un Fondroambita, noble, venu de Berevo, choisit de s'installer à Andamoty, auprès de membres de son groupe. Il venait de se rallier au luthéranisme. Il put convertir sans difficulté les membres de son clan, installés dans les deux Ankiliabo et un temple fut construit au nord des deux micro-villages. Le mouvement de conversion paraît stabilisé et l'absence d'école-garderie ne permet pas aux protestants locaux d'envisager une progression aussi sensible que celle des catholiques de Misokotra.

Les christianisés ne sont pas très nombreux, à peu près 10% de la population totale de chaque mini-agglomération. Mais ils représentent un pourcentage important de la classe d'âge 15-30 ans et la rumeur tend à opposer Andamoty, présenté comme village protestant (ce sont surtout les membres du clan Fondroambita qui sont dans ce cas), à Misokotra, village catholique. On trouve des protestants à Ankazomena et les deux Ankiliabo. Il n'y a pas de catholique dans les villages protestants et inversement.

- L'affiliation politique.

Les clivages politiques ont une réelle importance à Andamoty et Misokotra où s'affrontent deux fractions résolument hostiles : les membres du parti d'opposition MONIMA (Mouvement National pour l'Indépendance de Madagascar) et les membres du parti gouvernemental AREMA (Avant-garde Révolutionnaire Malgache).

Le problème a commencé à se poser quand, au début des années soixante-dix, un leader local prestigieux a émergé au sein du groupe MONIMA de Misokotra. Après 1975, il fut élu président du *Fokon-tany*. Ce résultat ne fut pas entériné par les autorités administratives locales et, en particulier, par le président du *Fivondronana*, qui annula les élections et imposa un président du *Fokon-tany* appartenant au parti gouvernemental, issu d'Ankazomena.

Le leader MONIMA refusa de reconnaître le fait accompli et décida de se constituer en officieux président de *Fokon-tany*, se faisant fabriquer un tampon et continuant à assurer ses fonctions, comme si de rien n'était. On aboutit ainsi à la formation, de fait, de deux *Fokon-tany*, l'un officieux, dirigé depuis Misokotra par le leader MONIMA, et l'autre officiel, dirigé depuis Ankazomena par un notable AREMA.

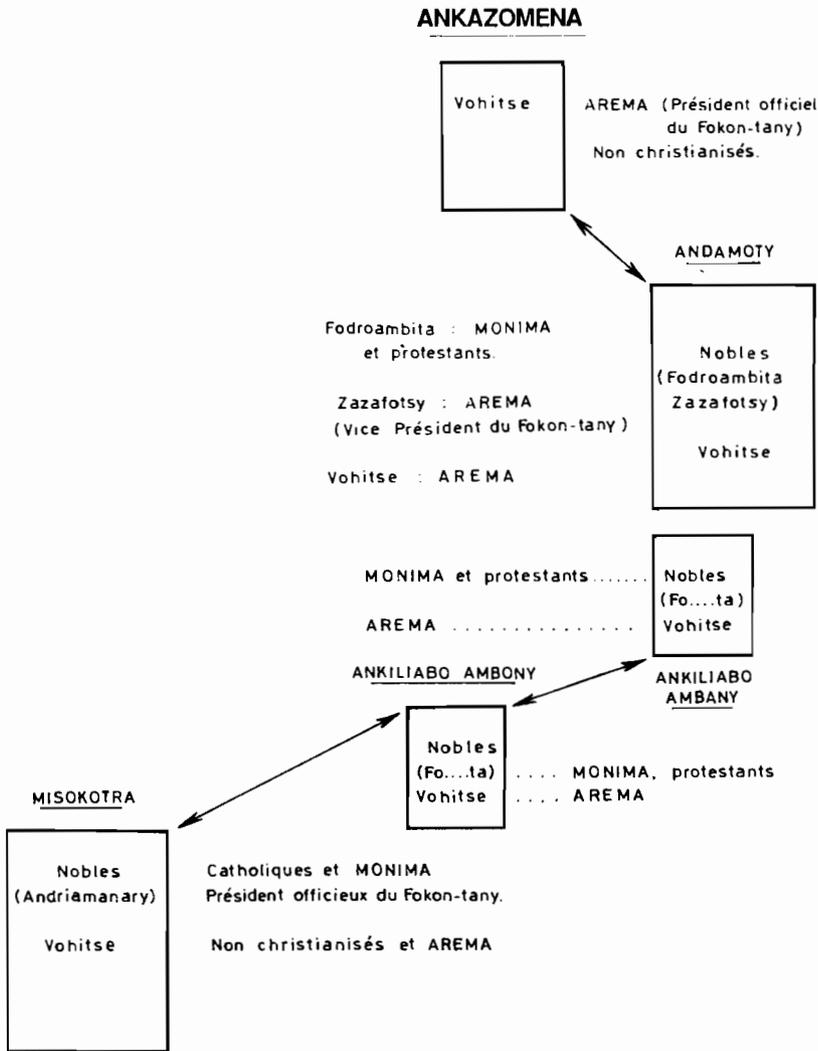
Le leader Monima appartenant à un clan noble, la plupart des nobles résidant à Andamoty et Misokotra reconnaissent son autorité, à l'exception des membres du clan Zazafotsy d'Andamoty, dont le chef a obtenu le poste de Vice-président.

La plupart des membres de clan *vohitse* reconnaissent l'autorité du "Président" AREMA.

Pour résumer cette situation très complexe et très conflictive qui divise profondément la communauté antandroy installée à Misokotra-Andamoty : le groupe MONIMA comprend la plupart des nobles des deux villages, dont certains (les jeunes nobles de Misokotra) sont catholiques, d'autres (les Fodroambita d'Andamoty) sont protestants, d'autres enfin, la majorité, ne sont pas véritablement christianisés.

Le groupe AREMA compte les *vohitse* des deux villages (dont seulement une partie de ceux de Misokotra sont catholiques) et un seul clan noble d'Andamoty dont le ralliement semble lié au fait que son chef a reçu la charge de vice-président du *fokon-tany*.

Schéma n° 5. Présentation simplifiée des clivages politiques, religieux et sociaux divisant les deux communautés Antandroy d'Andamoty.



Dans les villages antandroy de la région de la Maharivo, on observe deux types de groupes familiaux.

Certains clans implantés depuis longtemps, ont acquis une dimension locale considérable : souvent plus de cinquante ou soixante ménages, dépassant de loin, en général, la taille des groupes lignagers sakalava autochtones, ainsi que celle de immigrants d'autre origine. Ces groupes, par ailleurs, demeurent très homogènes et fonctionnent en parfait accord avec l'autre partie du clan demeurée au pays, n'en constituant qu'une excroissance qui, avec le temps, a perdu tout caractère provisoire. Au-dessus d'une certaine taille, les membres d'un même clan constituent de multiples unités de résidence, mais continuent à former une seule unité cérémonielle (cas des Fodroambita d'Andamoty et des villages voisins).

A côté de ces gros clans endogames figurent des éléments en petit nombre, issus de clans dont la plupart des membres sont restés au pays. Les unions matrimoniales continuent à être décidées en Androy, même si les célibataires prennent des épouses temporaires, notamment parmi les sakalava. Les unions entre Antandroy et membres d'autres ethnies ne sont pas rares, mais il s'agit plutôt d'unions temporaires. On note aussi quelques exemples d'hommes antandroy, peut-être en rupture avec leur groupe d'origine, qui s'intègrent individuellement dans les lignages sakalava et acceptent une résidence uxori locale.

De façon générale, les Antandroy demeurent assez nettement à l'écart du réseau des relations sociales unissant les autres groupes. Cette situation est facilitée par l'isolement dans lequel se maintiennent volontairement les villages antandroy qui savent s'accomoder de l'absence d'eau courante et vivent hors des zones traditionnellement réservées à l'habitat humain. Ils sont respectés pour leur solidarité ; ils sont craints pour l'ardeur qu'ils mettent à défendre leurs boeufs et pour leur complicité, réelle et supposée, avec des bandes de voleurs.

*

II

LES RELATIONS INTER-ETHNIQUES DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO

1) LES STRATÉGIES D'INSTALLATION DES MIGRANTS ET LES RAPPORTS MIGRANTS-AUTOCHTONES.

On distingue trois types de scénarios d'installation des premiers immigrants. Il semble que chacun des trois ait été tour à tour dominant selon les époques.

1) A la fin du XIXe siècle et au début du XXe, l'installation passait par l'établissement d'une alliance avec un lignage autochtone. Le point de départ était, le plus souvent, l'établissement d'un lien de *fatidrà* entre deux notables. Les autochtones sakalava recherchaient probablement dans l'alliance le moyen d'obtenir l'accès à la riziculture irriguée dont ils ne maîtrisaient pas toujours très bien les techniques à l'époque.

2) Dans les années mille neuf cent vingt, au moment du premier "boom agricole", les Sakalava *tompon-tany* commencèrent à entrevoir la possibilité de percevoir une rente foncière, notamment lors de l'arrivée massive d'immigrants antaisaka qui proposaient leurs services comme métayers. Mais ils ne manifestèrent ni beaucoup d'habileté, ni beaucoup d'agressivité dans la perception de cette rente, qui semble n'avoir été acceptée que de façon très transitoire par les immigrants, avant une installation plus durable.

En tout état de cause, la manifeste sous-utilisation de l'espace, qui caractérisait alors la région ne permettait pas aux autochtones de maintenir leurs exigences à un très haut niveau.

3) A l'époque du second "boom agricole" (années mille neuf cent trente), les Antandroy établirent le minimum d'alliances ou d'accords avec les *tompon-tany* permettant de rendre acceptable leur présence, et s'empressèrent de s'installer dans des lieux que le système sakalava de production avait à peu près totalement délaissés. Pour chaque groupe ethnique, la légitimation de l'installation des premiers

arrivants, ainsi obtenue, suffisait, en principe, à légitimer l'arrivée de tous ceux qui arrivaient ultérieurement, parents ou alliés des premiers.

2) L'ECONOMIE INTER-ETHNIQUE.

A l'origine, existait une certaine complémentarité entre les quatre systèmes de production, assez nettement différenciés, qui s'étaient ainsi mis en place : riziculteurs Betsileo, riziculteurs et agriculteurs de décrue Korao; éleveurs-cultivateurs sur brûlis forestiers Antandroy, éleveurs à peine cultivateurs Sakalava.

L'immensité des espaces et la faible densité des groupes présents permettaient une co-habitation parfaitement harmonieuse.

Celle-ci, cependant, s'est progressivement détériorée, sous le double effet d'une constante dégradation du milieu naturel (déforestation et aggravation de la sécheresse, Cf chap. 4) et d'une forte augmentation de la population, liée, surtout, à la poursuite régulière des mouvements d'immigration, devenus indépendants des booms agricoles.

Sous l'effet de ces pressions, les Sakalava ont dû développer leur agriculture, et de sont alors heurtés à un espace considérablement rétréci par l'expansion des terroirs *mpiavy*.

De même, les espaces pastoraux ont commencé à s'interpénétrer, à se heurter au développement de l'agriculture..., de sorte que l'ancienne complémentarité, ou, tout-au-moins, l'ancienne juxtaposition sereine, tend à se muer en une concurrence sévère et de plus en plus conflictive.

Par ailleurs, beaucoup d'immigrants, surtout parmi les plus jeunes d'entre eux, ne s'encombrent guère des règles de la bienséance qui imposaient, autrefois, de passer des accords formels avec les *tompon-tany*. Ils tendent à s'installer où bon leur semble, en se contentant de la légitimité que leur donne le voisinage de membre de leurs groupes installés depuis longtemps sur place. Dans le meilleur des cas, ils demandent une autorisation au Président de *Firaisana* (ancien chef de canton). Le droit sakalava du premier occupant n'est ni respecté, ni même considéré comme susceptible de poser un quelconque problème.

Pour ces raisons et beaucoup d'autres, un lourd contentieux inter-ethnique s'est accumulé années après années, et a fini par constituer, à la longue, l'un des principaux problèmes sociaux de la région.

3) LE CONTENTIEUX INTER-ETHNIQUE.

Dans la Maharivo, les problèmes fonciers entre Sakalava et immigrants ne semblent guère avoir dépassé le stade de tensions localisées, à la différence de ce qui a pu se produire au même moment dans la vallée de la Morondava (Cf Fauroux E., 1975, pp. 261-262).

Par contre les problèmes liés aux bœufs y ont connu une intensité plus grande qu'ailleurs.

Depuis toujours, les Sakalava sont coutumiers d'un gardiennage extrêmement laxiste de leurs troupeaux, laissés la plupart du temps presque entièrement livrés à

eux-mêmes. Dans une société pratiquement sans agriculture, cela ne présente guère d'inconvénients. Il n'en va pas de même, évidemment, quand apparaissent des terroirs agricoles cohérents et organisés. Les divagations spontanées des bêtes furent même, quelquefois, aggravées par la volonté quasi-délibérée de porter tort à des voisins peu appréciés ou dont on n'acceptait pas les empiétements de plus en plus provocants.

Mais c'est surtout à propos des vols de boeufs que la situation est devenue gravement conflictive.

La multiplication des vols entre villages voisins, d'ethnies différentes, a fini par créer, à certaines époques, notamment entre 1935 et 1945, un climat de suspicion mutuelle qui rendit la vie quotidienne très difficile. Nul n'osait plus s'aventurer, même sur les grandes routes, après le coucher du soleil, car les règlements de compte étaient incessants et l'on n'attendait pas d'avoir des preuves pour chercher à se venger.

Cette situation était désastreuse pour tout le monde, d'autant qu'il n'existait pas de mode traditionnel de règlement des conflits inter-ethniques et qu'on ne pouvait, comme dans la Morondava, recourir à l'arbitrage de la justice et des tribunaux, dont l'aire d'influence n'atteignait guère la Maharivo.

Au niveau sakalava, il existait des procédures inter-lignagères qui ne permettaient pas de régler des conflits dépassant les petits problèmes de voisinage.

4) LA NORMALISATION DES RAPPORTS INTER-ETHNIQUES AU DEBUT DES ANNEES 1970

C'est l'Administration elle-même qui, dans le but de régler le problème des vols de boeufs, décida de généraliser, dans tout l'Ouest et le Sud-Ouest, une institution originaire des Hautes-Terres, les *dinam-pokonolona*. Ce fut l'objet de la Convention de Mandabe, signée par tous les délégués cantonaux des six districts du Menabe, le 29 Juin 1957, dans les derniers jours de l'Administration coloniale.

La *dina* est une charte écrite qui, dans une aire géographique déterminée, engage tous les habitants. C'est aussi l'organisation élue qui est chargée de faire respecter cette charte.

La *dina* devait, en priorité, réprimer les vols de boeufs, mais elle pouvait aussi connaître de tous les types de conflits survenant dans sa juridiction. On lui reconnaissait, en plus, le pouvoir d'organiser certains travaux d'intérêt public local dépassant la compétence d'une simple communauté villageoise.

Il n'y eut, dans la Maharivo, qu'une seule *dinam-pokonolona*, celle de Befasy, dont la compétence s'étendait à l'ensemble de ce qui constituait alors le canton de Befasy. Alors que l'institution a pu fonctionner de manière assez remarquable dans la vallée de la Morondava (et, notamment, à Bemanonga et Analaiva), elle n'obtint jamais de bons résultats dans la circonscription de Befasy :

"La Dina de Befasy fonctionne très mal depuis sa création, en raison notamment de la personnalité des principaux membres du bureau dont tout le monde semble se défier et qui ont cependant su manoeuvrer pour obtenir leur élection" (Fauroux E., 1975, p. 266, note 1)

L'enquête de 1986-1987 n'a pas permis de reconstituer avec précision les conditions de la disparition de la *dina* de Befasy. Il apparaît, cependant, qu'elle n'eut plus aucune activité à partir de 1975 ou 1976.

La relative normalisation des relations inter-ethniques qui a caractérisé pendant quelques années la vallée de la Morondava semble ainsi ne pas avoir eu son équivalent dans la Maharivo. Nous verrons au cours du chapitre 6 (§ 2) que divers moyens furent utilisés, parfois efficacement, pour venir à bout du très délicat problème posé par la cohabitation de groupes appelés à se soupçonner mutuellement dans l'ambiance de psychose collective provoquée par la montée de l'insécurité.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

LES ESPACES ECONOMIQUES ET SOCIAUX DE LA VALLEE DE LA MAHARIVO AU DEBUT DES ANNEES MILLE NEUF CENT SOIXANTE DIX (*)

Les villages sakalava de la Maharivo se présentaient, au début des années mille neuf cent soixante-dix, comme un ensemble économique et social bien défini et relativement complexe.

A) L'espace social croisait - et croise encore à la fin des années quatre-vingt - au moins deux ensembles de critères. Les uns portent sur l'appartenance lignagère et l'alliance, les autres concernent le lieu de résidence.

Le tableau, à la page suivante permet, en principe, de rendre compte de tous les cas de figure que présente l'espace social.

(*) Cette conclusion a été rédigée par E. Fauroux.

Tableau 5. Les différents degrés de proximité sociale pour les Sakalava de la Maharivo (chaque chiffre correspond à une catégorie de proximité sociale).

| | LIEU DE RESIDENCE... | | | |
|-----------------------------|-------------------------------------|------------------------|---------------|--------------------|
| | dans le même village | autre village Maharivo | Hors Maharivo | |
| Même appartenance lignagère | 1 | 2 | 3 | unité cérémonielle |
| Ensemble des alliés (*) | 4 | 5 | 6 | |
| Longo (au sens large (**)) | 7 | 8 | 9 | |
| Tous les autres | 10 | 11 | 12 | |
| | communauté villageoise de résidence | | | |

* On considère ici comme allié, au sens étroit, tous ceux avec lesquels on a des relations de *fatidrà*, de *ziva* ou les parents directs des conjoints. On considère comme *longo* toutes les autres personnes avec lesquelles on a des relations quotidiennes fréquentes dans le cadre du même village (Cf ces définitions ci-dessus, chap. 1, 1. 1.)

Les catégories 1, 2, 3, ensemble, constituent une unité cérémonielle.

Les catégories 1, 4, 7, 10, correspondent à la communauté villageoise de résidence ; au bout de quelques mois de résidence commune, l'étranger passe de 10 à 7.

Les catégories 4, 5, 7, et, facultativement 6, et 8 sont les catégories que l'on invite aux cérémonies lignagères.

Quand on doit voyager dans la Maharivo et passer la nuit hors de chez soi, on demande l'hospitalité d'abord à 2, ensuite à 5, enfin à 8. De même si l'on va plus loin, à Morondava par exemple, on s'adresse, dans l'ordre à 3, 6 puis 9.

Mais ces critères de proximité sociale interviennent aussi pour structurer les relations au sein de l'espace économique villageois.

B) L'espace économique villageois était - est - caractérisé par son hétérogénéité : il se décompose en sous-ensembles très contrastés :

- Le village proprement dit avec son auréole de cultures,
- le périmètre irrigué consacré à la riziculture,
- les *baiboho*,
- la forêt.

Chacun de ces sous-espaces est le cadre d'activités différentes qui donnent lieu à des rapports de coopération spécifiques et à des formes distinctes de relation avec la surnature. Les activités pastorales, qui se déroulent plutôt en forêt, s'étendent aussi au trois autres sous-espaces.

Au début des années soixante-dix, l'élevage bovin occupait encore sans conteste la première place au niveau des préoccupations de tous les Sakalava de la région. Mais, pour les temps de travaux, les activités proprement pastorales étaient de plus en plus sévèrement concurrencées par les activités agricoles et, surtout, par la riziculture.

Le développement des tâches agricoles impose fréquemment le recours à une force de travail extérieure au groupe lignager, ce qui ne manque pas de poser des problèmes dans une société peu accoutumée à de tels modes de fonctionnement.

Le village reste le cadre prioritaire de ce recrutement.

Pour toutes les tâches qui ne demandent qu'une coopération restreinte, on se contente de 1 ou de 4.

Pour les tâches de grande envergure, en entraide élargie, on a plutôt recours à 4 complété par 7, et, pour des travaux d'une ampleur exceptionnelle (construction d'un grand canal, d'une route...), on peut aussi faire appel à 2 et à 5.

Lorsqu'on a besoin de salariés, on s'adresse soit à des jeunes hommes du village (7 ou 10), soit à des gens n'appartenant pas au village (8 ou 11), car le salariat a encore, pour beaucoup de Sakalava une connotation négative : se salarier c'est accepter de dépendre de son employeur, accepter d'être, en quelque sorte, son domestique, et on trouvera plus facilement à recruter un *mpiaavy*, immigrant qu'un non-parent du même village.

C) L'espace économique micro-régional.

Les échanges de produits entre villages de la Maharivo portent sur de faibles quantités, mais sont fréquents. Les Antandroy, nous l'avons vu, sont particulièrement actifs dans les processus locaux de troc, donnant des boeufs en échange du paddy ou du manioc qu'ils ne produisent pas, et que leur apportent leurs voisins Korao ou, plus rarement, Sakalava.

Les villageois qui, à la suite d'une bonne récolte, disposent de quelques surplus, en commercialisent de petites quantités, sur place ou dans des villages voisins ; ce sont souvent des jeunes filles du lignage qui font du porte à porte pour vendre quelques kilos de paddy, des patates ou, quand des étrangers sont de passage, des volailles. Il existe aussi à Befasy un petit marché couvert, où les paysans des environs peuvent vendre, quand ils en ont, des tomates de cueillette, des feuilles de patates et de manioc, des patates douces, du manioc..., parfois de la viande de bœuf, quand une bête est accidentée ou atteinte d'une maladie qui ne la rend pas impropre à la consommation, ou, au hasard des expéditions en forêt, des hérissons, du miel...

Mais tout cela s'opère dans un très petit rayon.

A plus longue distance, Tanandava, Bevantaza et Befasy sont de petits pôles micro-locaux.

A Tanandava, le marché aux bœufs a une certaine importance, même si, selon certaines informations, une bonne partie de son activité est clandestine.

Bevantaza est resté un petit relais entre la zone de Betoboro-Tanandava-Lavaravy et Morondava, pour quelques produits agricoles, paddy, patates, maïs.. C'est en effet, en descendant le long du fleuve, le premier village dans lequel on peut trouver des paysans qui assurent la fonction de collecteurs intermédiaires permanents pour le compte de sociétés de distribution dont les camions passent de temps en temps, mais ne s'aventurent pas davantage vers l'amont, en l'absence d'une véritable route carrossable.

Mais surtout, Bevantaza a longtemps constitué la seule enclave d'économie moderne dans toute la région, et, notamment dans les années cinquante, avec la mise en service d'une scierie moderne et, de 1967 à 1977, quand la culture du coton avait attiré sur la "concession *vazaha*" des moyens de production encore inédits dans la région.

On trouve à Befasy un collecteur *karana*, travaillant pour le compte de l'un de ses parents qui est un important grossiste de Morondava.

Mais, à partir de Beleo et en allant vers l'aval, des villageois préfèrent généralement acheminer eux-mêmes leurs produits, en charrette, vers Morondava, ce qui leur permet d'être mieux rémunérés.

Au début de 1970, Morondava, malgré son relatif éloignement (une dizaine d'heures en charrette, deux heures en camion, de Befasy à Morondava), constituait un véritable pôle pour la vallée de la Maharivo et le lieu principal de la communication entre le système villageois d'une part et les rapports marchands et la société "moderne" d'autre part.

D) Les dynamiques sociales au début des années soixante-dix.

A la fin des années soixante, et jusqu'aux très importants événements politiques qui ont marqué le pays à partir de 1972 et 1973, la région de la Maharivo se trouvait, en fait, dans une situation un peu particulière. Son isolement lui avait permis de rester à l'écart des mouvements dominants, de telle sorte que de vieilles dynamiques pré-coloniales avaient pu y retrouver une certaine vitalité.

Nous allons tenter de comprendre cette situation assez complexe en reconstituant - de façon très schématique- les dynamiques de très longues périodes qui semblent avoir marqué la région.

Au cours de l'histoire récente, les mécanismes d'accumulation de la richesse et les formes de contrôle de ces mécanismes paraissent avoir traversé, dans la Maharivo, au moins trois grandes périodes. La troisième suivait son cours, semble-t-il, lorsqu'elle fut interrompue par les événements politiques de 1972-73.

Il semble y avoir eu, d'abord, une phase "sakalava", correspondant à l'époque, un peu mythique, de l'expansion de la monarchie maroseraña. Il s'agit d'ailleurs sans doute plus de références idéalisées, que d'un ensemble de données concrètes dont on pourrait dire avec certitude qu'elle ont effectivement existé.

Il y aurait eu ensuite une variante de la phase précédente qui correspondrait à l'implantation, dans le proche voisinage de la Maharivo, à Mahabo, d'un "royaume" sakalava fantôme, contrôlé par les conquérants merina.

Enfin, une longue phase "coloniale" s'est prolongée, bien au-delà de l'Indépendance, jusqu'à la crise du début des années soixante-dix.

Chacune de ces phases se caractérise par un mode spécifique d'accumulation en boeufs qui fonctionne au profit d'une certaine catégorie sociale.

1). Dans la phase "*sakalava*", l'accumulation en boeufs reposait sur deux mécanismes principaux.

D'abord, sur la prospérité de troupeaux disposant de vastes pâturages dans le cadre d'une relative paix intérieure contrôlée par la monarchie maroseraña.

Ensuite sur la prédation pure et simple, marquée par des guerres, des razzias, des vols... réalisés aux dépens des ennemis "de l'intérieur" (les groupes ne reconnaissant pas l'autorité des souverains maroseraña à l'intérieur des limites du royaume), tant qu'il y en eut, et, plus tard, aux dépens des voisins de l'est (Bara) et du nord.

L'expansion sakalava vers le nord s'explique, on le sait, par le souci de conquérir le nouveaux pâturage. Mais, de toute évidence, elle s'explique aussi par la nécessité de trouver de nouveaux groupes à piller.

Les traditions orales concernant les monarchies du Sud-Ouest et de l'Ouest concordent pour décrire, chez les Sakalava et leurs souverains maroseraña, un plus grand goût pour les activités guerrières et une meilleure organisation militaire qui n'avait d'égale, semble-t-il, que chez les Bara. Le choix des Maroseraña de s'étendre vers le nord, alors que les groupes voisins (Mahafale, Antandroy, Masikoro) tendaient plutôt à s'enraciner dans un territoire, pourrait s'expliquer par cette particularité du système de production sakalava traditionnel, plus orienté que les autres vers les activités de prédation. Le commerce extérieur permettait seul d'obtenir des traitants européens et islamisés les armes nécessaires à la perpétuation de la supériorité des Sakalava dans ces activités guerrières (Lombard J., 1968). Pour l'alimenter, il fallait des boeufs et des esclaves ; on ne pouvait s'en procurer massivement que par le pillage de nouveaux groupes.

Le système sakalava, pour continuer à fonctionner à la hausse (forces centripètes, effectifs en hommes toujours plus nombreux, troupeaux toujours plus prospères) était donc condamné à la poursuite d'une perpétuelle expansion.

Un tel système ne pouvait fonctionner, d'abord qu'à condition qu'il n'y eût pas de fuites. Par exemple, les groupes rivaux ne devaient pas avoir, eux-aussi, accès aux armes de la traite. D'où l'importance du contrôle des ports pour tous les souverains de la région.

Il se heurtait ensuite, à une sorte de "loi des rendements décroissants s'appliquant aux opérations de razzias" (Fauroux E., 1980, p. 86) qui devaient se risquer toujours plus loin de leurs bases pour ramener un butin significatif.

Il ne pouvait manquer, enfin, de déboucher, tôt ou tard, sur un affrontement avec d'autres puissances expansionnistes. La monarchie merina fut la première de celles-ci.

Dans sa phase ascendante, le système fonctionnait au profit principal de la monarchie et de la noblesse dont la richesse en boeufs pouvait se reproduire de façon

élargie grâce aux particularités de l'idéologie cérémonielle. Celle-ci reposait, au fond, sur une logique très simple, mais très efficace (Cf J. Lombard, 1973) : l'idéologie dominante, imposée comme émanant de l'ordre naturel des choses, créait la nécessité sociale d'une consommation cérémonielle ostentatoire, marquée par le sacrifice de nombreux bœufs. Par ailleurs, les institutions politiques permettaient à la monarchie et aux lignages nobles de disposer des troupeaux les plus nombreux.

Les Sakalava les moins riches, dépourvus de bœufs, ne pouvaient donc éviter de recourir, à un moment ou à l'autre, aux "largesses" du roi et des nobles : ils entraient ainsi, inéluctablement, dans leurs réseaux de clientèle/dépendance. Grâce à leur richesse en bœufs, le roi et les nobles bénéficiaient, en outre, d'un accès privilégié aux femmes, de sorte que leurs clans demeuraient les plus nombreux et pouvaient auto-reproduire leur situation privilégiée.

Dans ce contexte, le vol de bœufs pouvait devenir un instrument de subversion de l'ordre établi. En s'attaquant aux bœufs royaux ou nobles, on ne pouvait guère s'enrichir car les réseaux d'échange n'échappaient pas au contrôle des groupes dominants, et il était trop risqué d'inclure dans son troupeau des bêtes portant la marque d'oreille d'un clan prestigieux. Mais on pouvait ainsi, dans une certaine mesure, contester l'ordre établi et le mettre - un peu - en difficulté.

Or, dans la Maharivo, le pouvoir royal était sans doute beaucoup plus théorique que réel, malgré la présence des princes descendants d'Andriamisara qui, à certaines époques avaient exercé les fonctions de *masondrano* (représentant local direct du souverain).

Par ailleurs, à un ou deux kilomètres en amont de Betoboro, on entrait dans le pays bara où, malgré certains traités temporaires d'alliance, la souveraineté maroseraña ne s'exerçait plus.

Ainsi, l'ordre social généralement très favorable à la noblesse était, sans doute, beaucoup moins respecté dans la Maharivo qu'ailleurs.

D'une part, on se trouvait loin des appareils répressifs centraux. D'autre part, il était certainement facile, grâce à la complicité des voisins bara, d'écouler vers l'extérieur des bœufs volés compromettants. Ainsi, à la différence des Sakalava du "centre", les Sakalava de la Maharivo "périphérique" pouvaient très probablement s'enrichir impunément grâce à des vols accomplis au sein de l'unité politique contrôlée par la monarchie maroseraña. D'autres marginaux du système, dans le Bemaraha et l'Antsingy, au nord du Menabe, se trouvaient sans doute dans une situation comparable.

Ainsi, dès les "temps sakalava", la Maharivo fut sans doute marquée par plusieurs caractéristiques tout-à-fait singulières :

- l'importance des vols de bœufs "clandestins", c'est-à-dire non contrôlés par la monarchie et la noblesse, ou même, dirigés contre elles ;

- un ordre social relativement peu fixé, permettant la prospérité, au moins temporaire, de groupes qui, ailleurs dans le Menabe, plus près du pouvoir central, n'auraient pas pu s'imposer aussi aisément. Il est sans doute symptomatique que le système de caste ait laissé très peu de traces dans la Maharivo, alors que son souvenir demeure très vivant, à quelques dizaines de kilomètres plus au nord, dans la Tsiribihina, par exemple.

La Maharivo connaissait donc, dès la fin du XVIIIe et la première moitié du XIXe, une situation socio-politique marginale. L'ordre social monarchique n'y était

reconnu qu'en théorie, et l'accumulation par des vols non contrôlés politiquement avait permis à des groupes non privilégiés d'accéder à un niveau de richesses qui leur aurait été interdit ailleurs.

II). La conquête Merina a probablement conforté ces tendances :

D'abord en éloignant encore plus le pouvoir "central" Sakalava, repoussé au voisinage de la Tsiribihina, dans un royaume Menabe "indépendant".

Ensuite en donnant aux populations locales de nouveaux objectifs de pillage particulièrement attractifs, constitués par les troupes des souverains "collaborationnistes" de Mahabo et de tous ceux qui, dans la région de Mahabo, acceptaient plus ou moins la domination Merina.

Plus que jamais, le vol a alors, fait partie intégrante du système de production "normal" pratiqué dans la Maharivo : il était, en effet, la clé principale pour l'accumulation en bœufs et n'avait même plus à se masquer derrière les recèleurs bara. Il était devenu légitime et même, sans doute, prestigieux, "patriotique", d'inclure dans son troupeau des bœufs volés lors des raids effectués aux alentours de Mahabo.

III). La colonisation est venue mettre un terme à une rente de situation très favorable au mode de production "pastoral-prédateur" qui s'était développé le long de la Maharivo.

On comprend que les habitants de cette région soient demeurés les irrédentistes de la dernière heure à l'égard du pouvoir colonial car la paix française, en mettant un terme aux possibilités de grands raids, tarissait les sources mêmes de la relative prospérité de la région.

Par ailleurs, la situation coloniale allait apporter une grande nouveauté : le développement laborieux, mais bien réel, d'une agriculture sédentaire fit apparaître la possibilité d'une rente foncière, dont nul n'avait envisagé la possibilité auparavant.

Les Sakalava de la région, plus pillards et guerriers qu'agriculteurs, allaient se révéler particulièrement malhabiles pour tirer profit de cette rente à laquelle leur situation de *tompon-tany* aurait dû leur donner droit.

Les immigrants, d'abord Betsileo-Tañandro, puis Korao-Antaisaka, devaient assez rapidement, supplanter les Sakalava autochtones sur leur propre territoire, et leur confisquer progressivement l'essentiel de la rente foncière.

Dans la logique coloniale, le pouvoir était plus lié à la terre qu'à la détention de grands troupeaux. Nous avons montré dans un autre travail (Fauroux E., 1975) que le pouvoir régional et local, dans l'ensemble de la région Ouest de Madagascar, avait au temps de la colonisation, deux sources principales :

- d'abord, une sorte de rente de situation qui favorisera efficacement tous ceux qui, pour divers raisons, avaient pu bénéficier de la proximité du pouvoir colonial, notamment en occupant, avant l'Indépendance, divers postes subalternes dans l'Administration ;

- ensuite la rente foncière , qui, un peu partout, a permis à ceux qui avaient su s'en emparer d'acquérir le statut de notable local, indispensable pour tirer profit des mécanismes électoraux, tels qu'ils se mirent en place à la fin de la colonisation.

Les Sakalava de la Maharivo, une fois encore, restèrent tout-à-fait à l'écart de ces deux sources de pouvoir.

D'une part, en effet, la rente foncière n'a pas acquis, dans la région, une grande importance, car, malgré l'apport continu d'immigrants, les densités humaines sont demeurées très faibles. Ce sont, d'ailleurs, ces immigrants qui ont su tirer le meilleur parti de la médiocre rente foncière qui s'offrait cependant.

D'autre part, la région, depuis toujours marginalisée et peu susceptible d'être l'objet d'une stratégie d'hégémonie régionale, n'a pas permis l'émergence d'importants leaders locaux. Elle n'a pas non plus attiré les grands hommes politiques régionaux dont les ambitions hégémoniques se sont plutôt affrontées dans la vallée de la Morondava et dans celle de la Tsiribihina.

Aucun riche Sakalava de la Maharivo n'a donc pu profiter des effets de cette dynamique du pouvoir qui entraîne parfois quelques notables locaux dans le sillage d'un leader régional auxquels ils ont voué allégeance.

Les très rares notables locaux - au sens politique du terme - furent presque exclusivement des Ambaniandro-Merina et certains de leurs alliés Betsileo, propriétaires de concessions et de rizières, seulement capables, d'ailleurs, d'accéder à de modestes responsabilités locales, sur la base d'une très médiocre prospérité économique, à peine supérieure à celle du reste de la population.

La très relative prospérité de ce petit groupe de notables locaux demeurait d'ailleurs ponctuelle (elle concernait deux ou trois familles), fragile (une sécheresse sévère sur deux ou trois saisons consécutives a conduit à l'abandon définitif de la concession ambaniandro de Volohy), et incapable de s'auto-reproduire (la détention de postes de responsabilité au sein de la Commune Rurale de Befasy ne débouchait sur aucun mécanisme capable d'entretenir une situation économique favorable).

Dans cette perspective, les vols de bœufs ont sans doute été, pour certains lignages Sakalava ambitieux et mal résignés à l'effacement, l'occasion de remettre en cause cette situation.

Par les vols, on pouvait porter atteinte à la richesse des notables ruraux Ambaniandro, "récupérer" une partie de la rente foncière indûment confisquée par d'autres, et mettre en difficulté - de façon diffuse mais généralisée - un système dont les Sakalava avaient peu à peu perdu la maîtrise et qui fonctionnait même, désormais, à leur désavantage.

Ainsi, les vols de bœufs fortement réprimés dans les premiers temps de la colonisation, se sont lentement réorganisés, sur des bases nouvelles, autour de nouvelles filières de commercialisation clandestine. Des réseaux complexes, faisant intervenir des intermédiaires d'origine Antandroy, ont commencé à se constituer, acheminant les bêtes volées vers les hautes terres, sur des itinéraires bien jalonnés et devenus relativement sûrs grâce à des complicités probablement haut placées. Ainsi, peu à peu, les vols, à l'insu des autorités coloniales et immédiatement post-coloniales, sont redevenus une source très importante d'accumulation, la seule véritable, serait-on tenté de dire.

Face à un pouvoir central fort ou, tout-au-moins, très présent localement, les vols conservaient une dimension relativement modeste. Nous verrons que les événements postérieurs à 1975 ont mis un terme à cette situation, et que les freins émanant du pouvoir central ont, presque sans transition, cessé de fonctionner, permettant aux vols de se développer dans de telles proportions qu'ils ont débouché parfois sur une situation de véritable désastre.

*

2^{ème} PARTIE

**LES TRANSFORMATIONS
DE LA SOCIETE
SAKALAVA DE LA MAHARIVO
A LA FIN DES ANNEES 1980.**

Au début des années 1970, la situation économique n'était guère florissante le long de la Maharivo, l'élevage bovin connaissait de sérieuses difficultés, les pois du Cap ne se commercialisaient plus dans de bonnes conditions, il était devenu nécessaire de limiter drastiquement les brûlis forestiers pour minimiser une catastrophe écologique sans doute irréversible.

Pourtant, les choses s'aggravèrent encore à la fin des années 1970 et au début des années 1980. Cette aggravation n'a pas tenu, semble-t-il, à un élément unique, mais à la détérioration simultanée de plusieurs facteurs qui ont cumulé et amplifié leurs effets négatifs sur longue et moyenne période (chap. 4).

En quelques années, la situation s'est suffisamment détériorée pour mettre directement en cause les bases mêmes du système de production sakalava : au rythme de son déclin de 1975 à 1985, l'élevage bovin aurait pu bientôt disparaître totalement de l'Ouest malgache.

Les Sakalava ont donc dû imaginer des solutions pour adapter leurs techniques à la nouvelle situation, et, en particulier, pour tenter de compenser une partie de la richesse perdue (chap. 5).

Mais, de façon beaucoup plus fondamentale, c'est toute l'organisation sociale qui est désormais en crise, dans la mesure où le jeu cérémoniel traditionnel, qui reposait sur le sacrifice de boeufs surabondants, ne peut plus fonctionner normalement (chap. 6).

*

CHAPITRE 4

LES FACTEURS DE LA DETERIORATION DU SYSTEME SAKALAVA DE PRODUCTION

Nous avons retenu, parmi d'autres importants, trois facteurs qui paraissent avoir joué un rôle déterminant dans le processus de détérioration observé sur longue période dans la Maharivo :

- la dégradation de l'éco-système, qui a soudain dépassé un seuil critique avec une aggravation chronique de la sécheresse;
- un certain désengagement local de l'Etat lié, plus ou moins directement, à la crise politique qu'a traversée le pays après 1972 ;
- la montée de l'insécurité et l'aggravation dramatique des vols de boeufs, dont l'ampleur a, elle-aussi, dépassé un seuil critique, de sorte que la survie même de l'élevage bovin sakalava s'est trouvée en cause.

Il faut cependant noter que ces facteurs n'ont pas joué, dans le temps, avec la même intensité.

Quelques années de sévère sécheresse au début des années quatre-vingt ne paraissent pas absolument suffisantes pour confirmer la thèse d'un assèchement chronique du climat. Cette thèse, très présente dans la conscience verbale des paysans, ne semble pas toujours confirmée, sur longue période, par les données statistiques.

Par ailleurs, à partir de 1986 et, surtout, de 1987, on a assisté, dans le Menabe, à une spectaculaire "reprise en main", du monde rural qui a mis, partiellement, un terme au désengagement de l'Etat, et a permis de faire redescendre les vols de boeufs à leur niveau culturellement incompressible.

I

LA DEGRADATION DE L'ECO-SYSTEME.

Malgré l'absence d'une description scientifique du phénomène, réalisée par des spécialistes, et malgré l'abondance de fausses certitudes, qui ne sont étayées par aucune statistique sérieuse, un certain nombre de constats paraissent cependant possibles.

Le noeud central du problème réside, semble-t-il, dans la destruction massive de la forêt que provoque la pratique incontrôlée du *hatsake* (la Coopération suisse a entrepris une recherche dans la région de Morondava pour mieux apprécier la portée réelle de ce problème devenu extrêmement grave, et pour tenter de proposer des solutions).

La déforestation aurait, notamment, un effet très important sur le régime des pluies. Celles-ci deviendraient de plus en plus rares et de plus en plus irrégulières ; tous les témoignages des paysans âgés paraissent confirmer le phénomène sur l'ensemble de la région. Selon certaines indications, il pourrait avoir commencé il y a une quarantaine d'années, ce qui confirmerait le rôle des destructions forestières, puisque les premières massives remontent à 1935-1939. Les statistiques pluviométriques disponibles ne paraissent pourtant pas confirmer de façon décisive cet assèchement chronique du climat (travail en cours de collaboration avec la section Hydrologie de l'ORSTOM Antananarivo, L. Ferry).

L'eau plus rare met en difficulté les cultures non irriguées et, en particulier, les cultures de décrue. Elle impose aussi aux troupeaux d'interrompre leur séjour dans les pâturages forestiers, pour se rapprocher, à la saison sèche, de la vallée de la Maharivo.

Par ailleurs, les nouvelles caractéristiques du régime des pluies ont aggravé l'instabilité des cours d'eau. Le débit moyen de la Maharivo aurait très sensiblement baissé, tandis que des crues spectaculaires deviendraient de plus en plus fréquentes ;

elles mettent en péril les villages, détruisent ou désamorcent les prises d'eau des canaux d'irrigation, ensablent les rizières et les *baiboho*... La riziculture irriguée traditionnelle est ainsi sérieusement mise en difficulté, et pour qu'elle conserve des chances de survie, il est souvent nécessaire d'envisager d'importants travaux d'hydraulique agricole qui dépassent les possibilités techniques et financières des villages de la région.

La destruction de la forêt a aussi des effets secondaires catastrophiques sur la cueillette et la chasse : les récoltes de miel, en particulier, deviennent de plus en plus insuffisantes. Par ailleurs, la chasse doit encore supporter les conséquences de l'extrême rareté des cartouches (en 1987, une cartouche pouvait atteindre le prix de trois à quatre mille FMG à Beleo et de cinq à sept mille cinq cent FMG à Tanandava-Lavaravy).

Par ailleurs, malgré l'absence à peu près totale de données démographiques fiables et malgré les "rumeurs" concernant la faible fécondité relative des femmes sakalava, on peut admettre sans risque d'erreur que, dans tout le Menabe, la population a considérablement augmenté au cours ou quarante dernières années.

Bien que l'état sanitaire de la population soit encore très mauvais, bien que les infra-structures médicales et hospitalières soient dramatiquement insuffisantes, la mortalité infantile a très probablement régressé. L'alimentation sakalava s'est diversifiée depuis quelques années et ne repose plus comme autrefois, presque exclusivement sur maïs et *lojy*. Le riz s'est imposé massivement, tomates et brèdes, bananes et noix de coco, papayes, interviennent de plus en plus dans l'alimentation quotidienne.

Mais, c'est surtout la continuité des flux d'immigration qui est responsable de l'expansion démographique régionale : dans tous les anciens points d'implantation de groupes *mpiavy*, les arrivées continuent, les Bara et les Mahafale notamment, commencent à faire leur apparition de manière de moins en moins discrète.

Dans ces conditions, les terroirs agricoles se sont considérablement étendus et ont acquis un caractère de stabilité qui ne s'harmonise pas avec les anciens usages agricoles Sakalava. Or, le milieu naturel de la Maharivo se prête mal à une utilisation agricole continue, d'autant que les techniques de fumure sont à peu près inconnues et, dans une large mesure, irréalisables. Les rendements baissent, les sols s'épuisent...

En résumé, le développement de l'agriculture, qui semblait inscrit dans la logique d'évolution des systèmes de production de la région, paraît devoir être, à tout le moins, sévèrement freiné par les nouvelles limitations qu'impose le milieu naturel.

II

LE REPLI DE L'APPAREIL D'ETAT

La région de la Maharivo, nous l'avons vu, a toujours vécu en marge des pouvoirs politiques qui, les uns après les autres n'y ont exercé qu'une souveraineté théorique.

L'Administration coloniale, elle-même, a eu du mal à s'imposer effectivement et il fallut, en 1900, employer les grands moyens pour faire respecter la paix française. Mais, après cette date, la région n'intéressa guère l'administration coloniale, qui la laissa à peu près livrée à elle-même. Les rapports administratifs, les compte-rendus de tournées d'inspection qui, aux Archives d'Outre-Mer à Aix-en-Provence, abondent pour la vallée de la Morondava, sont rares pour la Maharivo. Seuls sont signalés, de loin en loin, les méfaits de bandes de voleurs de bœufs qui sévissent dans la région.

Il fallut attendre les années trente pour que la catastrophe écologique constituée par la destruction de la forêt de Befasy, à la suite du boom du maïs, attire l'attention sur la région, de façon d'ailleurs très éphémère.

Ce n'est qu'à partir de ces mêmes années trente que fut ouverte à la circulation une piste accessible aux charrettes jusqu'à Belco et Befasy. De plus, ce qui aurait dû constituer un grand axe de communication inter-régionale entre Morondava et Tuléar, par Manja, est demeuré, jusqu'à aujourd'hui, une très mauvaise piste dont on perd parfois la trace, et qui n'est praticable que quelques mois par an, de sorte que les chemins qui longent la Maharivo ne croisent toujours pas une voie de communication importante. En 1986-87, on ne pouvait guère se rendre à Morondava, même en saison sèche, sans un véhicule à double transmission.

L'administration coloniale utilisa d'abord Belco comme centre de ses activités, puis, vers 1925-1930, elle préféra le petit village de Befasy. Befasy - ou plutôt le quartier "moderne" de ce village - devint donc une sorte de petite enclave administrative regroupant, dans une vaste clairière défrichée à cet effet, divers bâtiments officiels en dur, les bureaux du chef de canton, une école (jusqu'au Cours

Moyen en 1970-72, jusqu'à la classe de troisième en 1987), un dispensaire (avec un médecin, une sage-femme, une aide soignante) et des locaux destinés à divers fonctionnaires : un garde-forestier, un moniteur d'agriculture. Un peu à l'écart, le long de la route qui, de Morondava à Bevantaza, évite la traversée du village, les bâtiments de la gendarmerie. Ce pôle administratif n'a jamais eu un fort rayonnement dans la micro-région. Autrefois, le chef de canton effectuait une tournée mensuelle qui ne le conduisait jamais loin de ses bases, et les gendarmes attendaient des circonstances exceptionnelles pour s'écarter d'un itinéraire immuable de tournées.

Déjà en 1972-73, la région donnait l'impression d'être très sous-administrée. Le temps fort de l'activité du *Fanjakana* était constitué par les tournées du chef de canton et de la gendarmerie pour collecter l'impôt et harceler les mauvais contribuables. Cela donnait lieu à un véritable rituel, dépourvu de toute efficacité, dont la vraie fonction était, sans doute, de rappeler aux populations locales qu'il existait quelque part, au loin, un Etat central dont elles étaient les vassales. Les villageois manifestaient à l'égard des envoyés de ce "*Fanjakana*" un peu mystérieux une attitude de respect ostentatoire, marqué par une soumission théâtrale et par diverses menues prestations. En définitive, cette attitude était sans doute peu différente de celle que l'on manifestait autrefois en présence des représentants de la monarchie Sakalava (Cf annexe 14 et 15 du chap. 4).

La pièce centrale de tout le dispositif fiscal était la carte d'identité (*lakaratra*) qui prouvait, seule, l'accomplissement du devoir fiscal. Ce document, dont le port était absolument obligatoire lors de tout déplacement, permettait, de fait, un certain contrôle de la population rurale.

L'impression de sous-administration chronique s'est très fortement aggravée depuis cette époque.

En premier lieu, tout se passe comme si la Maharivo s'était éloignée du pôle constitué par la ville de Morondava. Depuis plus de quinze ans, la route principale et les routes secondaires n'ont pas été entretenues, les ponts et les radiers se sont détériorés. En 1986 et 87, avant les travaux réalisés en Août -Septembre 1987 sur la route "nationale" reliant Tuléar à Morondava, il fallait deux heures et demie pour se rendre de Befasy à Morondava, avec un véhicule à double transmission, alors que vers 1970-72, on mettait une heure de moins avec un véhicule ordinaire. En 1988, le passage du cyclone Kalasanjy a détruit les travaux de 1987 et, surtout, a gravement endommagé les accès au pont qui, depuis la fin des années soixante-dix, enjambait la Kabatomena. Depuis cette date, il n'y a plus de communication directe entre la Maharivo et Morondava : il faut soit procéder à une rupture de charge pour traverser la Kabatomena, soit envisager un trajet compliqué franchissant la Morondava à Dabara, à quelques kilomètres à l'est de Mahabo, c'est-à-dire à plus de soixante kilomètres de Morondava !

Mais la relative désaffection à l'égard de Morondava s'explique aussi par le manque d'argent qui frappe à peu près tous les habitants de la région. On se rendait autrefois à la ville pour y acheter des produits manufacturés, de la vaisselle, des outils, des vêtements,... et pour y dépenser, de façon un peu irréfléchie, dans les divers débits de boisson. Cela devient de moins en moins possible.

Par ailleurs, ni Mandabe, ni Mahabo ne jouent le rôle d'un pôle d'attraction pour les gens de la Maharivo. Mandabe est en plein pays bara, et le Sakalava ne s'y

sent pas chez lui. Mahabo n'a plus guère de rayonnement hors de sa périphérie immédiate et est plutôt un bourg qu'une petite ville.

En second lieu, le rôle local du *Fanjakana* et sa présence physique se sont estompés.

De toute évidence, l'argent public manque cruellement : en 1986-87, les bâtiments administratifs de Befasy donnaient une impression de vétusté et d'abandon. Rien n'avait été repeint depuis au moins dix ans, les meubles cassés n'avaient été ni renouvelés, ni même réparés, il pleuvait dans l'école, on ne pouvait plus écrire sur les tableaux...

Les fonctionnaires eux-mêmes, mal et tardivement payés, paraissaient s'être complètement fondus dans la population pour mieux survivre, élevant leurs volailles et leurs cochons, cultivant leurs champs, et ne s'occupant qu'en second ou troisième lieu des fonctions qui leur incombait. Beaucoup de ces petits fonctionnaires locaux vivaient très mal leur précaire condition et quelques-uns ne trouvaient pas d'autre issue que de sombrer dans l'alcoolisme, ce qui aggravait encore l'idée désastreuse que les villageois pouvaient se faire d'un Etat inutile et inopérant.

Au temps de la colonisation, l'Etat se manifestait par trois fonctions essentielles, dans les zones rurales éloignées : l'impôt, l'organisation de corvées de travaux publics et le maintien de l'ordre. Dans les années 1980, seule cette dernière fonction a gardé quelque consistance. L'impôt personnel ayant été supprimé, on n'assiste même plus aux mini-événements que constituaient dans les villages les tournées des autorités (chefs de canton, gendarmes...) venues exiger le paiement de l'impôt.

Seules, de très loin, les tournées électorales des candidats officiels, viennent rappeler qu'il existe un Etat et que celui-ci se souvient de l'existence de la Maharivo.

Les routes ne sont plus entretenues et l'impression d'abandon s'aggrave lorsque l'on se dirige vers l'amont du fleuve, vers Betoboro, Tanandava, Lavaravy... Apparemment rien n'est fait, au niveau local, pour leur entretien. Les pistes précaires de 1970-72 ont complètement disparu et, pour se déplacer, il faut, quand on le peut utiliser les layons tracés par les compagnies nord-américaines de prospection pétrolière ou, le plus souvent, se diriger, au jugé, à travers la savane, au risque de heurter une termitière dissimulée dans les hautes herbes.

La Gendarmerie demeure très présente pour assurer le maintien de l'ordre public : c'est sans aucun doute l'élément de l'appareil d'Etat le plus visible localement. Mais, elle a dû s'adapter aux règles locales et la connaissance des conditions concrètes de son fonctionnement ferait sans doute frémir un haut fonctionnaire de la capitale formé à l'europpéenne. Ce fonctionnement paraît cependant relativement efficace. La méthode consiste, en gros, à ne prendre aucune initiative, à n'agir qu'à la demande expresse des villageois et sur les indications que ceux-ci ont fournies. Les gendarmes n'arrêtent d'ailleurs, généralement, que des coupables qui leur ont été livrés par la population (Cf annexe 16) et préfèrent les relâcher après avoir pris l'avis des groupes lignagers auxquels appartiennent coupables et victimes. La gendarmerie joue alors le rôle d'arbitre entre ces derniers et est chargée par les deux parties de faire respecter les éventuels engagements alors pris à l'amiable (il s'agit le plus souvent, du paiement d'une amende avec versements

mensuels). Elle joue alors, à peu près le rôle que tenait le Juge de Paix dans les campagnes françaises au cours de la première moitié du XX^e siècle.

Par exemple, en 1986, un jeune habitant de Beleo a été convaincu d'avoir volé un boeuf appartenant à un lignage d'Androtse, sur la rive gauche de la Maharivo. Sa famille a tenté d'arranger les choses en offrant deux boeufs, mais finalement l'accord ne s'est pas fait et l'affaire a été portée devant les gendarmes. Après débats, il a d'abord été décidé que le lignage du voleur verserait au volé la somme de trois cent mille FMG. Par la suite la somme a été ramenée à deux cent mille, puis à cent mille FMG. Les gendarmes sont chargés de recevoir les sommes et d'obliger les mauvais payeurs à s'exécuter. En l'occurrence, plusieurs semaines après les faits, le coupable n'avait versé que quinze mille francs, produit de la vente d'un *sajoa* (cruche en cuivre importée de l'Inde).

Normalement, seuls sont livrés aux autorités de Morondava les voleurs pris en flagrant délit, qui ont échappé au lynchage, et qui sont trop éloignés de leur base pour qu'il soit possible de négocier avec leur groupe familial, ou ceux, pour lesquels le groupe familial n'a pu ou n'a pas voulu payer l'amende.

En définitive, malgré la présence de la gendarmerie, la situation paraissait, jusqu'en 1988, peu éloignée de l'anarchie. Parfois, au début des années 1980, l'insécurité a pu atteindre certains sommets, qui ont mis en péril l'ensemble du corps social et, en particulier, son activité pastorale.

Une première remise en ordre fut tentée, en 1985, par une première opération coup de poing, suivie en 1987 et, surtout, 1988, par un ensemble plus cohérent d'opérations réalisées dans le cadre de ce que l'on a appelé la "sécurité intégrée". Malgré de très graves excès, ces opérations ont, au moins provisoirement réussi à ramener les vols de boeufs et l'insécurité à un niveau que l'on peut qualifier de normal.

Mais, dans l'ensemble, les villageois de la région ne semblent guère regretter la situation d'abandon dans laquelle ils se trouvent, surtout les Sakalava et les Antandroy, qui, au fond, se réjouissent sans doute de cette autonomie retrouvée. L'évidente décomposition de l'appareil local d'Etat permet de ne plus recevoir qu'un minimum de visites d'inspection, de tournées de fonctionnaires. Grâce à cela, les ingérences externes se trouvent limitées à l'extrême. Les autorités qui, restent en place au niveau des fokontany et des firaisam-pokotany, sont des notables locaux et sont en continuité absolue avec les bases du pouvoir local : elles n'incarnent en aucune manière un pouvoir extérieur.

Tous les villageois de la région, par contre, se plaignent amèrement de l'absence à peu près totale de l'aide technique dont ils auraient pourtant un urgent besoin, notamment pour la construction d'infrastructures hydro-agricoles. Mais on trouve tout-à-fait normal et satisfaisant que cette aide soit éventuellement fournie par des organismes privés comme le FIKRIFAMA (Cf. infra), ou, directement, par les Eglises. Un habitant de Betoboro, sur le ton de la plaisanterie, nous demandait même d'annoncer au Père catholique de Befasy que, s'il acceptait d'aider à la construction d'un barrage (comme il l'avait fait à Beleo), tout le village serait prêt à se convertir sans autre condition. Les Eglises tendent à pallier - très partiellement, les carences de l'Etat dans le domaine de l'enseignement, notamment grâce à quelques "écoles-garderies", destinées aux très jeunes élèves, qui sont très appréciées partout où elles existent.

III

LA MONTEE DE L'INSECURITE ET L'AGGRAVATION DES VOLS DE BOEUF

Les vols de boeufs ont toujours revêtu une certaine importance dans la Maharivo qui eut très longtemps la réputation de servir de pépinière et de repaire à des bandes d'audacieux voleurs.

Aussi loin que remontent les témoignages, on note que les vols constituent une activité permanente, mais que leur rythme varie constamment, s'accéléralant de façon spectaculaire dans toutes les périodes de troubles politiques.

Les vols n'ont jamais cessé car - le phénomène est désormais bien connu - ils constituent un véritable phénomène culturel inséparable d'un comportement social que l'on peut qualifier de normal. Il s'agit là, en quelque sorte, de l'expression d'un "machisme" sakalava : tout jeune homme qui veut prouver sa virilité, sa force, son courage, son aptitude à réussir, doit, à un moment ou à l'autre, affronter les risques sévères que représente une expédition en vue d'un vol. Les risques sont sévères, car en cas de flagrant délit, la sanction peut être la mort sous les coups de sagaies ou le lynchage. Mais un individu isolé, ou accompagné d'un seul complice, ne peut s'emparer que d'un petit nombre de bêtes, qu'il faut laborieusement acheminer vers un receleur ou, même parfois abattre sur place. Ces vols "typiques" n'ont guère d'importance quantitative et il n'en résulte qu'un infime écrémage du troupeau.

Par ailleurs, dans la situation traditionnelle, on ne vole ni un parent, ni un allié. En fait, on sait qui on vole, et cette agression, en général, ne doit rien au hasard : elle est la conséquence momentanée d'une longue histoire de tensions sociales et de conflits inter-lignagers.

En définitive, pour rendre compte très schématiquement de la situation traditionnelle, on peut dire que les vols tendaient à se compenser mutuellement : on volait plutôt les boeufs de certains groupes, qui eux-mêmes avaient des objectifs préférentiels. Il existait ainsi, sans doute, une sorte de circuit, faisant intervenir, par

le jeu des alliances, un grand nombre de groupes. Cela aboutissait seulement à provoquer une forme originale de circulation des boeufs au sein de l'ensemble social local.

Ce type de vols, quasiment institutionnels, n'a jamais cessé, et il s'aggrave chaque fois que des conditions objectives suscitent une augmentation des tensions et des conflits entre les divers groupes.

Les troubles politiques constituent l'une des causes de l'augmentation de ces tensions, mais aux vols individuels ou quasi-individuels, s'ajoutent alors les vols organisés, pratiqués par des bandes armées, qui profitent de l'impossibilité temporaire de maintenir l'ordre dans laquelle se trouvent les pouvoirs publics. Lorsque la situation se normalise, ces bandes se dissolvent et leurs membres retrouvent leurs paisibles occupations villageoises. Ces bandes, généralement animées par des chefs prestigieux et redoutés, peuvent se déplacer sur de très longues distances (plusieurs centaines de kilomètres) et procèdent, parfois, à des attaques frontales contre des villages entiers et leurs parcs à boeufs ; ce sont elles qui sont à l'origine des psychoses de panique qui balaient épisodiquement tout l'Ouest malgache.

Le banditisme pur et simple se nuance parfois de mobiles politiques.

Ce fut le cas, par exemple, après la conquête du royaume de Mahabo par les Merina : la Maharivo est alors devenue la base de départ d'expéditions de pillages, très redoutés et à peu près toujours impunies, qui s'en prenaient aux troupeaux des Sakalava ayant pactisé avec les conquérants.

Le même scénario semble s'être reproduit au cours des premières années de l'époque coloniale. L'armée française, après avoir pacifié le delta de la Morondava, avait encouragé la reconstitution de troupeaux en donnant des boeufs, saisis aux rebelles, à leurs alliés, Makoa ou Sakalava de condition modeste. Des bandes venues de la Maharivo ont, à plusieurs reprises, mis à mal ces troupeaux et ont contraint les autorités coloniales à déclencher de véritables opérations militaires (Cf chap. 1).

A la fin des années 1970 et au début des années 1980, la vallée de la Maharivo a subi de plein fouet les conséquences de la crise politique que traversait le pays. Mais surtout l'intensité des vols, de tous types, s'est trouvée augmentée par la mise en place d'un réseau clandestin de commercialisation des boeufs volés qui a atteint, d'emblée, une très grande efficacité, grâce, dit-on, aux protections dont il dispose et aux innombrables compromissions, à tous niveaux, qu'il est parvenu à susciter.

L'existence de ce réseau très ramifié dans toute la région et les facilités que tout voleur rencontre, lorsqu'il souhaite y accéder, ont joué comme une très forte incitation à tous les types de vols.

* La commercialisation des boeufs volés.

Le système de commercialisation de boeufs volés reposait - et repose encore - sur un petit nombre de personnages clés : les *mpanao hirakely* (intermédiaires), certains *mpanarivo*, et des acheteurs patentés, ou "patrons".

Les acheteurs patentés sont généralement extérieurs à la région, souvent Ambaniandro, quelquefois Antandroy ou Korao. Ils paient très légèrement une

patente qui leur donne le droit d'acheter des boeufs dans une région déterminée. Ils ont généralement droit à un quota d'achat déterminé : tant de bêtes par mois à amener sur tel marché. Dans l'Ouest, il leur est souvent difficile d'atteindre ce quota, car les éleveurs sakalava n'ont pas de véritable stratégie de commercialisation. En principe, ils ne vendent pas, mais lorsqu'un besoin d'argent se fait sentir, ou lorsque la soudure s'annonce difficile, il est possible que de nombreux vendeurs se portent ensemble sur le marché. Lorsque le marché est mal approvisionné, il arrive que les acheteurs passent de véritables commandes aux voleurs, pour un nombre déterminé de boeufs. L'avantage pour l'acheteur est considérable. D'une part, il s'assure de respecter les quotas auxquels il a droit. D'autre part, il achète dans des conditions extrêmement avantageuses : un *maota* volé se payait cinq mille francs malgaches en 1986, alors que sa valeur réelle était au moins de vingt mille. De même, contre, cinq *vositra* volés, un *malaso* peut recevoir, d'un acquéreur complice, deux jeunes boeufs pourvus de documents en règle.

Les grands acheteurs ne négocient pas directement avec les voleurs : ils traitent avec des intermédiaires officiels qui ont, si l'on peut dire, pignon sur rue, mais dont tout un volet de leur activité est clandestin. Ces intermédiaires professionnels sont généralement des Antandroy connus pour leur exceptionnelle aptitude à parcourir plusieurs dizaines de kilomètres en quelques heures, sur des chemins connus d'eux seuls, jalonnés d'étapes, de relais, et de cachettes inaccessibles à tous autres. Les *mpanao hirakely* jouent un rôle fondamental de relais, dans tous les vols. C'est avec eux que les voleurs qui préparent un "coup" prennent contact, pour négocier les conditions de la livraison. Ce sont eux qui acheminent les bêtes volées jusqu'au marché où, munies des documents officiels qu'ont obtenus les grands acheteurs grâce à leurs relations, elles pourront être vendues au grand jour.

Le système semble s'être diversifié à une époque récente qu'il est bien difficile de dater. De nombreux *mpanarivo* locaux joueraient le rôle de receleur, en amont ou en aval des intermédiaires. Ceux-ci souvent connus, et constamment soupçonnés, ne peuvent guère stocker les bêtes volées qu'ils reçoivent, sans risquer d'être rapidement découverts ; et comme ils ne peuvent entreprendre à tout moment les très longs voyages à pied qu'implique une "livraison", ils doivent se décharger, au moins partiellement, de la fonction de recéleurs. Il semble bien que certains *mpanarivo* ont acquis une réelle efficacité dans ce réseau de circulation des bêtes volées. Comme ils disposent de vastes *tanin'aombe* au sein desquels se déplacent d'importants troupeaux, il leur suffit de mêler les boeufs volés aux leurs pour rendre bien difficile la tâche d'éventuels poursuivants. Ils peuvent ainsi abriter quelques jours, voire quelques semaines, des bêtes qui seront ultérieurement prises en charge par les maquignons.

De plus, grâce à des réseaux de complicité faisant intervenir les autorités locales qui comptent parmi leurs "clients", les *mpanarivo* sont très efficaces dans l'art de falsifier les documents officiels.

Par exemple, un acheteur patenté veut évacuer cent boeufs vers des marchés extérieurs à la région. Il établit un passeport avec le nombre et les caractéristiques de cinquante bêtes qu'il a achetées légalement, mais il y fait ajouter la description de cinquante autres bêtes qu'il a prévu de voler prochainement et dont il a soigneusement repéré les principales caractéristiques. Certaines autorités locales ne peuvent se refuser à l'établissement de documents ainsi falsifiés, notamment par peur de représailles qui peuvent aller de l'agression contre un membre du lignage de celui qui a refusé la fausse déclaration jusqu'au pillage massif de son troupeau.

Par ailleurs, il est symptomatique d'observer que, même dans les pires périodes d'insécurité, en 1982-83 notamment, les grands troupeaux de *mpañarivo*-recéleurs et les troupeaux conduits par des "patrons" vers les hautes terres, à travers des régions vides, particulièrement exposées aux entreprises de bandits résolus, sont restés au contraire étrangement à l'abri de toute attaque importante. Tout se passe comme si les voleurs importants (non compris, donc, ceux qui se livrent aux petits vols inter-lignagers) connaissaient parfaitement les grands réseaux de distribution et évitaient soigneusement de s'y attaquer, à la fois, peut-être, par crainte de représailles et par souci de ne pas porter tort à un système dont ils auront tôt ou tard à profiter.

L'efficacité des nouveaux réseaux, confrontée à une désagrégation temporaire mais très réelle de l'appareil d'Etat, a conduit le phénomène à son paroxysme, car tous les types de vols ont alors connu une intense activation.

Les vols individuels se sont multipliés car ils constituaient, pour beaucoup, le seul moyen d'obtenir rapidement de l'argent à une époque de pénurie généralisée, liée à plusieurs mauvaises récoltes qui conduisirent même à la disette. Les volés qui voulaient tenter de reconstituer leurs troupeaux n'avaient souvent d'autre alternative que de voler à leur tour.

Mais, surtout, de véritables bandes armées, venues du sud, de la région de Manja et du Mangoky, en particulier, ont commencé à faire leur apparition dans la région et, même, plus au nord, dans des conditions qui ont frappé les imaginations.

De la même façon, à Ambohibary, en 1985, cinq parcs ont été entièrement vidés et deux cents soixante dix bêtes emportées en quelques minutes. A peu près à la même époque, cent bêtes ont été volées à Ampanihy par une bande résolue.

Les récits de certains raids, amplifiés par l'imagination populaire, ont considérablement enrichi la littérature orale, mais n'ont pas peu contribué à entretenir de dangereuses psychoses collectives. Plusieurs thèmes apparaissent dans les rumeurs qui se répandent soudain.

Les agresseurs, avant l'attaque frontale du village, tenteraient de paralyser toute résistance soit par l'utilisation d'*aoly* (l'un d'eux aurait la propriété de plonger les futurs volés dans une sorte de léthargie qui leur interdit tout mouvement pendant quelques heures : vol d'Ambohibary-Bevantaza 1985), soit, en utilisant la mandoline rudimentaire connue sous le nom de *kabosy* : les voleurs encerclent le village et se mettent tous ensemble en marche vers celui-ci en jouant du *kabosy* sur un rythme obsédant qui a pour effet de plonger les habitants dans la terreur et les pousse à se dissimuler dans leurs cases (Cf. annexe 16).

Les méthodes de confection des divers *aoly* frappent aussi les imaginations : on parle de globes oculaire pris sur des foetus, de rognures d'ongles arrachées dans certaines conditions sur des cadavres.

En cas de résistance, les voleurs se livreraient à de véritables massacres. Dans l'un des scénarios, complaisamment raconté, les voleurs conduisent les hommes attachés jusqu'aux poteaux de circoncision et les égorgent les uns après les autres comme des boeufs lors d'une cérémonie. Cette scène se serait produite dans la région de Betoboro, ou, selon certaines versions, dans ce village même, mais, renseignement pris sur place, elle n'a sans doute jamais eu lieu ni à Betoboro, ni ailleurs.

A l'inverse, le récit du sort réservé aux voleurs pris en flagrant délit fait frémir et nous avons nous-même été impressionnés par le sort pourtant relativement clément - leur vie avait été épargnée - fait aux trois voleurs livrés aux gendarmes de Befasy en Août 1986 (annexe 15).

Malgré leur relative inopérance, ce sont pourtant les pouvoirs publics qui ont d'abord ralenti le rythme de ces exactions puis y ont mis un terme, au moins provisoire.

En 1985, une opération militaire a été déclenchée dans toute la région sous le nom de "*Tsy manday moly*" (en traduction approximative : "pas de quartiers"). Les "bérets-verts" furent autorisés à utiliser des méthodes expéditives pour découvrir les suspects, les arrêter et en abattre certains, sans autre formes de procès. Il fallut interrompre précipitamment l'opération qui avait débouché sur de grave excès et qui risquait de tourner au règlement de comptes, car les dénonciations ne portaient plus seulement sur des problèmes de vols.

En 1987 et, surtout, 1988, des actions de "sécurité intégrée" furent lancées dans tout le Menabe. Nous avons plus précisément étudié ce phénomène dans la vallée de la Morondava en 1988 (Cf. E. Fauroux ed. - *Le boeuf et le riz dans la vie économique et sociale de la vallée de la Morondava*, en préparation.)

Cette fois encore, de graves excès furent commis, mais ces excès amplifiés par des rumeurs et de véritables psychoses collectives ont provoqué une sorte de peur généralisée à l'égard de la gendarmerie et de son chef régional qui ont suffi à ramener la délinquance paysanne à un niveau minimum. L'opération a largement contribué à favoriser un relatif retour au calme. On ne parlait plus guère, en 1987 et 1988, d'actions commises par de véritables bandes organisées.

Par ailleurs, malgré ses énormes lacunes, la répression "ordinaire", à la charge de la gendarmerie, dans les bourgs isolés, n'est pas entièrement inefficace, même si elle n'est pas toujours très équitable.

L'un des aspects douloureux de cette répression vient du fait que l'on arrête souvent le *mpitoka* du lignage supposé coupable du vol. On considère, en effet, que sa responsabilité est forcément engagée, et qu'il peut, en dénonçant les vrais coupables, éviter l'incarcération. Ainsi, dans certains des villages que nous avons travaillé plusieurs *mpitoka* étaient incarcérés pour de longues années, à Morondava ou ailleurs, pour répondre de vols commis par des membres de leur lignage. Le statut social de ces *mpitoka* prisonniers est d'ailleurs très particulier. S'ils sont incarcérés pas trop loin de leur village, à Morondava par exemple, ils continuent à assurer leurs fonctions cérémonielles. Dès qu'on a besoin de leurs services, ils entreprennent à pied le long voyage vers leur village, assurent la direction de la cérémonie et reviennent tranquillement en prison après une quinzaine de jours d'absence. Il s'agit presque toujours de peines très longues supérieures à dix ans.

ANNEXES AU CHAPITRE 4

13

LA COLLECTE DES IMPÔTS A BELEO EN 1970

Le 22 Octobre 1970, le chef de canton effectue un premier passage à Beleo pour collecter les impôts. Il a la réputation d'être "bon", c'est-à-dire de ne pas user de brutalités pour parvenir à ses fins. On dit d'ailleurs que, pour cette raison, il est très mal noté et qu'il ne restera certainement pas longtemps à son poste. Devant les villageois assemblés, il fait un petit discours annonçant qu'un petit délai est donné aux mauvais payeurs jusqu'à la récolte des pois du Cap. Après cette date, dit-il, ce sont les gendarmes qui viendront ramasser les impôts et qui mettront en prison sans pitié tous les récalcitrants, à moins qu'on ne les envoie pour la corvée sur le chantier de la route dans la région de Marofihitse.

Le 3 Novembre, en fin de matinée, les gendarmes arrivent au village. Ils viennent pour faire pression sur tous ceux qui n'ont pas versé au moins une partie des sommes dues et, surtout, pour faire un exemple en arrêtant Stanislas Tiringe, du clan Tsiravo, qui a la réputation d'être le plus mauvais contribuable du village. Il n'a rien payé depuis 1967 et emploie toutes les ruses pour éviter les poursuites. Il s'est caché dans une case et aurait sans doute échappé aux gendarmes si quelqu'un ne l'avait dénoncé. Les gendarmes frappent à la porte de la case où il est caché. Apparemment terrorisé, il se jette à genoux pour implorer la pitié et l'indulgence.

Les gendarmes l'amènent immédiatement vers Marofihitse où il devra travailler au moins six jours sur le chantier de la nouvelle route. En fait, il profitera de la première occasion pour fausser compagnie aux gendarmes et, le soir même, il est de retour au village.

Le 11 Novembre, les gendarmes reviennent à Beleo, accompagnés des policiers de la Commune Rurale de Befasy. Vers 20 heures trente, grand discours prononcé par les gendarmes en présence de tous les villageois :

"Nous sommes ici, devant vous, vos domestiques, payés par le Fanjakana pour vous servir et pour vous protéger. La raison pour laquelle nous sommes ici, c'est que nous sommes chargés de vous demander de payer l'impôt, l'IMF et l'impôt sur le bovidés. Il faut de l'argent au Fanjakana, pour qu'il puisse faire des travaux. Quand vous êtes malades, vous suivez la route pour aller chez le médecin, et pourtant vous ne voulez pas payer l'impôt qui permettra d'entretenir cette route...Je vous demande de nous dire si oui ou non vous acceptez de payer l'impôt."

Velolava répond au nom des villageois :

"Remerciements divers ... Nous ne refusons pas de payer l'impôt, c'est un devoir auquel nous sommes habitués depuis le temps de la colonisation. Maintenant que nous avons l'indépendance, nous n'avons pas le droit de le refuser. Nous acceptons donc de payer, mais si vous le voulez bien,

laissez-nous un petit délai pour que nous ayons le temps de vendre quelques boeufs et nos pois du Cap. A votre retour, nous serons à votre disposition, pour que vous nous emmeniez, si alors nous n'avons pas payé."

Les gendarmes :

"C'est trop tard maintenant pour que nous vous donnions encore un nouveau délai. L'année est presque terminée. Nous sommes donc obligés d'appliquer la Loi, purement et simplement. Vous allez donc nous payer ce soir et, demain matin, tous ceux qui n'auront pas voulu payer devront venir avec nous. Vous pouvez donc commencer à vous préparer pour le voyage, préparer l'angady, la hache et le vatsy (provision du voyage). Même les femmes qui ont des boeufs et n'ont pas payé devront venir avec nous. Ici à Beleo, il y a vingt-quatre retardataires pour 1970, dix pour 1969, six ou sept pour 1968...Demain matin, nous allons ramasser tous ceux qui sont aux baibohe Réfléchissez-bien ! En attendant, nous allons dormir".

Le lendemain, les gendarmes repartent en n'emmenant avec eux que Stanislas Tiringe, capturé une nouvelle fois.

14

LES VILLAGEOIS ET LES AGENTS DU FANJAKANA AU DEBUT DES ANNEES SOIXANTE-DIX.

Depuis les débuts de l'époque coloniale, tout agent du *Fanjakana* en tournée dans la région avait automatiquement droit aux prestations suivantes : une des meilleurs cases du village avec une jeune femme pour la nuit et pour son service, un repas avec riz blanc et volaille.

A la suite des événements de 1972, l'administration annonce un certain changement de style. Le Sous-préfet de Morondava présente ces changements dans un grand discours prononcé à la *tranom-pokonolona* (la maison du peuple) de Befasy, le 8 Juillet 1972, en présence de tous les chefs du village et de quartier du canton.

Entre autres choses, le Sous-Préfet déclare à peu près ceci !

"A partir de maintenant, les villageois ne seront plus obligés de donner gratuitement des repas aux fonctionnaires en tournée. Ceux-ci ne peuvent apporter leur case avec eux ; il est donc normal de leur fournir le logement. Par contre, il n'est absolument pas obligatoire de leur donner à manger. Ils n'ont qu'à apporter leur provisions ou les acheter aux villageois. En tous cas, ils n'ont absolument pas le droit d'obliger les villageois à leur offrir à manger..."

En se retirant, les Sakalava de Beleo commentent :

"En tout cas, il faudra continuer à leur donner des femmes, puisque ça c'est une coutume Sakalava."

15
LA CAPTURE DE TROIS *MALASO*, A BEFASY
(21 Août 1986)

A Lohena, à une trentaine de kilomètre au sud/sud-ouest de Lavaravy, trois *malaso* ont été arrêtés alors qu'ils assistaient incognito à une circoncision. Deux d'entre eux sont très connus et très redoutés pour leurs multiples "exploits" dans la région. Le troisième, beaucoup plus jeune, est un simple complice, encore inexpérimenté.

On a appris qu'ils dirigeaient une bande d'une trentaine de membres qui s'apprêtait à agir dans la région. Ils viennent tous des environs de Manja et, pour ne pas attirer l'attention, se sont déplacés seuls, ou par groupes de deux ou trois.

L'arrestation des deux chefs a mis en fuite les complices sans qu'on aie pu les localiser avec précision. Cette arrestation, sur laquelle on n'a pu avoir beaucoup de détails car elle s'est produite à un cinquantaine de kilomètres de Befasy, semble avoir été mouvementée. Les deux chefs ont été gravement malmenés. L'un d'eux a reçu une sagaie dans le ventre et porte au bras une très profonde blessure qui semble avoir été faite par un coupe-coupe. L'autre porte des contusions sur tout le corps et a été aveuglé avec du lait d'euphorbe ; ses paupières sont boursoufflées et il a perdu, pour quelques jours, l'usage de la vue. Par contre, le jeune complice, qui n'a peut-être pas résisté, est totalement indemne.

Les trois *malaso*, solidement garrottés et sévèrement bousculés, malgré leurs graves blessures, ont été conduits à pieds jusqu'à la gendarmerie de Befasy, à plus de cinquante kilomètres du lieu de la capture.

Arrivés à la gendarmerie de Befasy, les trois bandits sont dépouillés de leurs *aoly*, et immédiatement soumis à un interrogatoire. Les deux chefs refusent de répondre aux questions. Bien que mal en point, ils maintiennent une attitude de défi et regardent les villageois venus les dévisager avec haine et mépris. Le plus jeune, par contre, assis sur une chaise, sous un *kily*, devant un gradé qui tape sa déposition à la machine à écrire, répond abondamment à toutes les questions.

On apprend ainsi plusieurs points importants pour l'enquête :

- l'*ombiasy* de la bande habite au village de Mahasoà,
- la bande disposait de plusieurs fusils,
- c'est en voulant acheter des cartouches, dans un village de la région, que les *malaso* ont attiré les soupçons.

La bande avait déjà opéré dans la région et, notamment, à Ambohibary, près de Bevantaza, à la fin de l'année 1983. Elle avait alors bénéficié de la complicité d'un habitant d'Ambohibary, qui avait confié ses informations à un habitant de Befela qui, bien que ne faisant pas directement partie de la bande, n'avait pas hésité à les lui transmettre.

L'opération sur Ambohibary avait été particulièrement spectaculaire, avec encerclement du village, coups de feu tirés en l'air et coups de sifflet sur un rythme obsédant pour terroriser les habitants...; ceux-ci en effet, avaient préféré rester enfermés dans leurs cases sachant que toute personne esquissant une résistance serait immédiatement massacrée ; ce n'est que plusieurs heures après leur départ que les villageois ont osé entamer la poursuite, mais ils n'ont cherché qu'à récupérer les bêtes qui étaient restées à l'écart, ou s'étaient attardées.

Les *aoly* des voleurs ont été recueillis par les gendarmes comme pièces à conviction et placés dans un carton.

Ils se présentent comme un ensemble tout-à-fait hétéroclite de sachets en toile, en cuir ou en plastique, de cornes de plusieurs tailles, certaines étant trop petites pour avoir appartenu à des boeufs (chèvres ou foetus de veau ?), de ficelles de longueur et d'épaisseur diverses. On voit aussi une boîte blanche de forme ronde en plastique, un collier fait de morceaux de bois irrégulièrement taillés et deux ceintures sur lesquelles plusieurs *aoly* étaient fixés.

Le talisman le plus puissant - celui, en tous cas, que les témoins regardent avec le plus de respect - est un petit sac de toile rouge qui contiendrait, notamment, un oeil humain. Dans la boîte blanche, un agglomérat brun, visqueux, qui contiendrait des éléments ayant appartenu à un foetus humain. Il y a environ cinq ou six cornes. Dans trois ou quatre d'entre elles, on trouve de la graisse de boeuf mélangée à divers éléments. Dans l'une d'elles, seulement cinq petit bâtons de taille différente. Dans une autre, quelques fils de cuivre. Enfin, une minuscule corne transparente semble aussi impressionner les assistants.

Lorsque l'équipe de recherche veut photographier les *aoly*, les personnes présentes refusent absolument de s'en saisir pour faciliter la prise de vue. L'un des équipiers qui les a tenu devant le photographe ressentira pendant quelques heures une nette démangeaison peut-être provoquée par un produit urticant.

Dans les jours suivants, les voleurs sont transférés à la prison de Morondava.

16 LE KABÖSY(*)

• Généralités sur le *kabösy*.

C'est un instrument de musique qui a l'apparence d'une mandoline rudimentaire. La caisse de résonance a 30 à 35 centimètres de long sur 20 à 25 centimètre de large. Les quatre cordes sont, le plus souvent en fil de nylon.

Le *kabösy* est devenu, dans toute la région, l'instrument de prédilection des gardiens de boeufs. Il aurait été introduit à Beleo par Remamy, un originaire de Manja, venu ici pour suivre sa soeur qui avait épousé un habitant du village. C'était vers 1977. Au début, on l'entendait jouer, le soir, en guise de délassément.

(*) Note rédigée par E. Nérine à partir d'une enquête effectuée par Romuald Andrianarison auprès de Emile, instituteur à Beleo (Août 1986).

Un autre initiateur, un Bara, est venu de la région de Betoboro.

• Utilisation du *kabösy*.

A l'origine, c'était surtout un instrument que l'on utilisait le soir après le repas, quand tout le monde avait terminé ses occupations quotidiennes.

Aujourd'hui, on en joue aussi à l'occasion des jeux auxquels on s'amuse parfois, le soir, au clair de lune, tels le *ringa* (lutte). C'est le *kabösim-pisà*, littéralement, le *kabösy* des jeux. On utilise deux méthodes, soit le *kabösy* seul (*mivanta*), soit en accompagnement de chants (*arahin'antsa*).

Ces chants racontent la vie quotidienne dans ses moindres détails : prouesses amoureuses, événements politiques, influences astrales... L'improvisation est très appréciée. Les femmes et les jeunes filles dansent au son du *kabösy*. Cette danse est appelée *vatobalansy* (littéralement : les pierres de la balance).

On joue aussi du *kabösim-pisà* lors des différentes cérémonies traditionnelles : circoncision, *bilo*, *tromba*, ou pour commémorer la fête nationale. Le *kabösy* intervient alors à partir de la fin de l'après-midi et pendant toute la nuit.

Pendant les cérémonies de *bilo*, le *sairin-kabösy*, le joueur de *kabösy*, reste auprès de la personne *bilo* ou au milieu de la foule. Il peut être payé en argent ou en boeufs, cela dépend de la situation financière de l'organisateur.

On y entend davantage de *kabösy mivanta* que de *kabösy arahin'antsa*. Ce sont les femmes qui chantent (*miantsa*) et qui battent des mains (*mandrombo*).

Mais l'utilisation la plus caractéristique du *kabösy* est certainement celle qu'en font les gardiens de boeufs (*mpiarak'andro*) pour occuper leurs longs moments d'inaction. Ils s'organisent de façon à se répartir les tâches. Un groupe surveille les boeufs, tandis qu'un autre prépare le repas de midi et qu'un troisième chante et danse pour distraire les autres. Vers le milieu du jour, les jeunes bouviers regroupent les bêtes pour qu'elles se reposent à l'ombre, en ruminant paisiblement. Eux-même mangent à l'ombre, puis font la sieste. Après la sieste, ils s'entraînent parfois au *ringa*, avant de regagner le village, où ils arrivent un peu avant le coucher du soleil.

Les chansons des bouviers ont changé depuis les années soixante-dix. Il s'agit plutôt, aujourd'hui, de chansons d'inspiration bantoues. Elles font beaucoup moins appel au *jejolava* avec lequel on jouait autrefois des *salegy*. (Le *jejolava* est un arc résonateur fait d'une corde métallique tendue entre les extrémités d'une longue tige de bois ; un résonateur hémisphérique, en noix de coco ou en calebasse est fixé à la tige, près de son extrémité. Un doigt artificiel en pierre est placé au niveau de l'index et maintenu par une ficelle serrée autour de la main gauche ; il est souvent remplacé par un anneau métallique autour de l'index et du majeur).

Mais le *kabösy* joue aussi un rôle important dans le folklore des voleurs de boeufs. C'est le *kabösin'ny mavo* (littéralement : le *kabösy* jaune). La musique est entraînante, lancinante, sans parole, accompagnée de battements de mains (*rombo*), de cris (*korake*), ou de coup de sifflets, parfois de *faray* (boîte de lait Nestlé remplie de gravillons ou de grains de maïs, que l'on agite au rythme du *kabösy*).

Les voleurs jouent cette musique à l'approche des villages qu'ils vont attaquer et piller. C'est une façon d'annoncer leur arrivée et de donner un dernier avertissement aux villageois, pour qu'ils s'enfuient tant qu'il en est encore temps. Les joueurs de *kabösy* adoptent souvent une allure très particulière qu'ils désignent eux-même comme une coiffure "à la Michaël Jackson" (sic) : les cheveux sont coupés très courts, presque rasés sur la tête, et forment une touffe beaucoup plus longue sur le devant du front.

Le *kabösy* s'est généralisé, à l'époque actuelle et a même détrôné l'accordéon pour les diverse cérémonies traditionnelles. Dans tous les villages de la vallée de la Maharivo, on trouve de très nombreux jeunes gens qui savent en jouer.

*

CHAPITRE 5

LES TRANSFORMATIONS DU SYSTEME SAKALAVA DE PRODUCTION.^(*)

Au cours des quinze dernières années, les nouvelles conditions écologiques et politiques qui se sont imposées dans la région, ont provoqué :

- un net déclin de l'élevage, qui est en passe de perdre sa prééminence (I),
- un développement, parfois spectaculaire, de la riziculture (II),
- tout un ensemble d'adaptation mineures (déclin du pois du Cap, progrès du manioc et des petits élevages domestiques...) dont l'impact cumulé est loin d'être négligeable (III).

(*) Ce chapitre a été plus particulièrement rédigé par L. Rakotomalala

I

LE DECLIN ET LES ADAPTATIONS TECHNIQUES DE L'ELEVAGE.

1) LES NOUVELLES DIFFICULTES DE L'ELEVAGE.

Depuis une quinzaine d'années, deux contraintes majeures se sont imposées avec plus de gravité que par le passé :

- nul ne peut éviter, désormais, d'affronter le redoutable problème des vols de boeufs, à la fois pour trouver des moyens de protéger son troupeau, mais très souvent aussi, pour intégrer, sous certaines formes, le vol comme stratégie de reconstitution des troupeaux perdus ;
- l'aggravation de la sécheresse et la raréfaction des pâturages imposent des changements au niveau du gardiennage et dans les déplacements saisonniers du bétail.

Mais la recrudescence des vols et la recherche de nouveaux pâturages ne sont pas les seuls problèmes que doit affronter l'élevage sakalava. On peut en mentionner au moins deux autres.

- les problèmes liés à la gestion de troupeaux de taille trop réduite.
- l'aggravation des maladies du bétail.

Au début des années soixante dix (chap. 1), les lignages de la région subissaient une tendance marquée à la segmentation, qui s'accompagnait d'une segmentation accélérée des troupeaux. En fait, l'autorité et la responsabilité des chefs de lignage étaient en cours d'affaiblissement pour tout un ensemble de raisons complémentaires, que nous avons brièvement évoquées. Il était relativement aisé, pour quiconque disposait de deux ou trois dizaine de têtes de bétail, de se passer de l'autorité de son chef de lignage, et de se placer à la tête de son propre segment, qui ne comptait plus que quelques ménages.

Or, il est difficile, pour un troupeau de taille trop réduite, de prospérer.

D'abord, parce qu'il devient vulnérable aux multiples prélèvements que les Sakalava ont coutume d'effectuer, chaque fois que surgit un besoin inattendu d'argent, ou chaque fois qu'il importe de participer à une cérémonie lignagère. Ces prélèvements sont insensibles dans un grand troupeau ; ils déséquilibrent la composition d'un petit troupeau.

Les propriétaires d'un petit nombre de têtes ont tendance à les mettre dans un parc, à proximité du village, pour mieux les contrôler ; or, tous les Sakalava pensent que les boeufs qui bénéficient d'une quasi-liberté, dans les pâturages forestiers, sont ceux qui s'engraissent le plus rapidement et jouissent de la meilleure santé.

Le développement des maladies du bétail paraît lié à l'appauvrissement des pâturages et à l'aggravation générale de la sécheresse.

Certaines maladies, en effet, se répandent chaque année vers le mois de Juin, lorsque sous l'effet de la sécheresse, les sols commencent à se craqueler (*vakiwoaky*). La plus grave paraît être le charbon symptomatique, (*besiraka* ou *besoroke*). Les éleveurs Sakalava négligent très souvent de faire vacciner, même lorsque cela serait possible, car ils ne semblent pas avoir intériorisé la notion de prévention : il paraît anormal de faire une injection à une bête saine.

2) L'EVOLUTION QUANTITATIVE : BAISSSE DES EFFECTIFS ET ACCROISSEMENT DE LA DIFFERENCIATION.

Les évaluations quantitatives des troupeaux ont toujours été particulièrement difficiles en pays sakalava.

Les statistiques officielles sont à peu près inutilisables. Il est vrai que l'établissement de données quantitatives fiables imposerait l'élaboration de méthodologies très lourdes, car il faut tenir compte de la dispersion des boeufs appartenant à une seule personne entre plusieurs troupeaux, de la mobilité des bêtes, de l'impossibilité de procéder à un comptage exhaustif dans un lieu fixe, comme un parc, de l'aspect totalement fantaisiste des déclarations faites par les propriétaires....

Certains faits apparaissent cependant avec netteté :

- les effectifs globaux ont connu une baisse spectaculaire depuis une quinzaine d'années ;
- l'amplitude de cette baisse varie d'un village à l'autre, d'un lignage à l'autre ;
- La différenciation inter-lignagère s'est considérablement accrue.

A Beleo, en 1972, à la suite de divers recoupements, nous avons estimé la population bovine du village à mille quatre cent trente têtes. Une estimation faite en 1986, sur des bases à peu près identiques, conduisait à un chiffre compris entre sept

cent cinquante et huit cents têtes. Or Beleo a plutôt moins souffert que la moyenne, notamment parce qu'il s'agit d'un gros village qui n'a guère enregistré que de "petits" vols.

Dans de petits villages de *mpiavy*, comme Ambohibary (près de Beleo) ou Ambohibary (près de Bevantaza), des raids de *malaso* sont parvenus à faire disparaître la totalité du troupeau, qui, au bout de plusieurs mois ou plusieurs années, n'a toujours pas pu être reconstitué. On cite de nombreux cas de petits villages situés le long de la vallée de la Maharivo, dans lesquels les habitants n'ont pratiquement plus que leurs boeufs de trait. D'ailleurs, ceux-ci sont aussi très menacés par les vols de "voisinage".

Les "cahiers de boeufs", sur lesquels les autorités locales enregistrent les diverses transactions concernant les boeufs locaux, ont permis, sur l'exemple de Beleo, de suivre l'évolution avec un peu plus de précision au cours de la période 1991-1983.

Tableau 6. : *Distribution des boeufs par ménage et par lignage au village de Beleo de 1979 à 1983.* (source : "cahiers de boeufs" du village).

*Seuls ont été pris en compte les ménages qui, selon les sources consultées, ont eu au moins un bœuf au cours de la période.

| Lignages Ménages | | 1979 | 1980 | 1981 | 1982 | 1983 |
|------------------------|---|------------|------------|------------|------------|------------|
| A | 1 | 16 | 6 | 7 | 7 | 9 |
| | 2 | • | 9 | 7 | 12 | 12 |
| | 3 | 8 | 8 | 9 | 13 | 3 |
| | 4 | 21 | 22 | 18 | 17 | 15 |
| Total lignage A | | 45 | 45 | 41 | 49 | 39 |
| B | 1 | 25 | 21 | 15 | 20 | 19 |
| | 2 | • | 15 | 15 | 18 | • |
| | 3 | 5 | 5 | 7 | 4 | 7 |
| Total lignage B | | 30 | 41 | 37 | 42 | 28 |
| C | 1 | 90 | 90 | 105 | 128 | 147 |
| | 2 | 101 | 109 | 119 | 141 | 157 |
| | 3 | 99 | 108 | 117 | 131 | 156 |
| | 4 | 25 | • | 7 | 9 | • |
| | 5 | 21 | 15 | 13 | 12 | 17 |
| Total lignage C | | 336 | 322 | 351 | 421 | 477 |

| Lignages Ménages | 1979 | 1980 | 1981 | 1982 | 1983 |
|-------------------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| C'(*) 1 | 2 | • | • | 2 | • |
| 2 | • | 4 | 2 | • | • |
| 3 | • | • | • | • | 8 |
| Total lignage C' | 2 | 4 | 2 | 2 | 8 |
| D 1 | 30 | 20 | 26 | 23 | 19 |
| 2 | 2 | • | • | • | • |
| Total lignage D | 32 | 20 | 26 | 23 | 19 |
| E 1 | 49 | 22 | 21 | 22 | 22 |
| 2 | 41 | 27 | 31 | 18 | 18 |
| 3 | 20 | 12 | 12 | 16 | 15 |
| 4 | • | • | • | • | 9 |
| Total lignage E | 110 | 61 | 64 | 56 | 64 |
| F 1 | 36 | 28 | 30 | 24 | 20 |
| 2 | 3 | 8 | • | 5 | 4 |
| Total lignage F | 39 | 36 | 30 | 29 | 24 |
| G 1 | • | • | 2 | • | • |
| 2 | • | • | 6 | 11 | 10 |
| 3 | 10 | • | • | • | • |
| Total lignage G | 10 | • | 8 | 11 | 10 |
| H 1 | 39 | 29 | 34 | 49 | 46 |
| Total lignage H | 39 | 29 | 34 | 49 | 46 |
| I 1 | • | 26 | 10 | • | • |
| 2 | • | 4 | • | 2 | • |
| Total lignage I | • | 30 | 10 | 2 | • |
| J 1 | 45 | 43 | 48 | 47 | 45 |
| Total lignage J | 45 | 43 | 48 | 47 | 45 |
| TOTAL GÉNÉRAL | 688 | 631 | 651 | 731 | 760 |

(*) Le lignage C' est le produit d'une scission intervenue au sein du lignage C.

Ce tableau appelle de nombreuses remarques :

- il souligne que trente ménages seulement, sur un total de l'ordre de la soixantaine, ont eu des boeufs au cours de la période ; en 1983, il n'y en avait que vingt et un ; trente lignages à Beleo n'avaient aucun boeuf ;

- l'évolution globalement positive (soixante douze boeufs en plus, soit un accroissement de 10,5 %), masque le fait que cet accroissement provient exclusivement du lignage C (cent quarante et une bêtes en plus, + 42 %) et même, plus précisément, de trois ménages composant ce lignage (cent soixante dix bêtes en plus, + 58,6 %) ; outre ces derniers, deux lignages, seulement, ont vu leurs effectifs croître, de façon d'ailleurs peu significative : le lignage H, de trente quatre à quarante six têtes, et le lignage C' de deux à huit ;

- tous les autres lignages ont perdu des boeufs sur la période ou, au mieux, ont à peu près conservé leur effectif : l'évolution générale, compte non tenu des trois ménages "riches" du lignage C devient donc la suivante :

Tableau 6. *Evolution de la distribution des boeufs par lignage et par ménage, au village de Beleo de 1979 à 1983, compte non tenu des trois ménages les plus riches en boeufs.*

| | 1979 | 1980 | 1981 | 1982 | 1983 |
|--------------------|------|-------|-------|-------|-------|
| Nb total boeufs | 398 | 330 | 331 | 331 | 300 |
| Variation annuelle | • | -17 % | - 6 % | + 7 % | - 9 % |

Sur l'ensemble de la période, c'est-à-dire en quatre ans seulement, les habitants de Beleo (non compris les trois ménages les plus "riches") ont perdu quatre vingt dix huit boeufs, soit à peu près le quart de l'effectif initial. Pour autant qu'il soit possible d'en juger, cet ordre de grandeur paraît assez représentatif de la situation dans les autres villages étudiés en 1986 et 1987.

On peut remarquer aussi que, en 1983, sur vingt-et-un ménages qui avaient des boeufs, six en avaient de zéro à dix, huit de onze à vingt, trois de vingt-et-un à cinquante, trois plus de cent.

Par ailleurs, trois ménages (c'est-à-dire cinq pour cent, environ du total des ménages et quatorze pour cent des ménages ayant des boeufs) détenaient en 1983, soixante pour cent du troupeau du village).

Cette situation se retrouve à quelques nuances près, dans les autres villages qui ont fait l'objet de l'étude.

3) LES PRINCIPALES ADAPTATIONS TECHNIQUES.

Le problème majeur est devenu celui de la protection contre les vols. Des solutions ont été recherchées sur deux plans :

- au niveau des modes de gardiennage (3. 1),
- dans le registre magico-religieux (3. 2),

Par ailleurs, les solutions au problème posé par l'aggravation de la sécheresse ont été recherchées dans les nouvelles façons d'envisager les déplacements saisonniers des troupeaux (3. 3).

3.1) Les modes de gardiennage.

Deux points de vue contradictoires s'affrontent dans la région de la Maharivo et, probablement, dans tout l'Ouest malgache :

- Certains pensent que, du fait de l'insécurité, il convient de construire des parcs très sûrs, dans des lieux bien protégés au coeur même du village, et d'y conduire soigneusement les bêtes tous les soirs, malgré tous les inconvénients que cela peut présenter : gardiennage plus accaparant, incidents plus fréquents avec les agriculteurs du voisinage, bêtes moins grasses parce que moins libres de choisir la nourriture selon leurs goûts...

- D'autres pensent que, au contraire, les parcs sont particulièrement vulnérables à une action massive menée par une bande organisée de *malaso*. Le danger est d'autant plus grand que les attaques frontales contre des villages se déroulent dans des conditions dramatiques et donnent lieu à de véritables batailles où l'on compte les morts et les blessés dans les deux camps, alors qu'un village sans parc ne court aucun risque. Par ailleurs, les boeufs qui sont habitués à vivre en semi-liberté dans la forêt retournent peu à peu à un état quasi-sauvage : ils ne se laissent pas approcher par des inconnus et sont rebelles à tout déplacement en groupe. D'éventuels voleurs pourront, à grand peine, en emporter un petit nombre, mais ils seront dans l'impossibilité absolue d'acheminer un troupeau compact. Ainsi, en laissant les bêtes en semi-liberté, on s'expose à de petits vols, mais on se met à l'abri de vols massifs, et du danger d'un affrontement direct avec une bande.

Autre argument en faveur de la semi-liberté : en période de grandes tensions entre villageois, et de suspicion mutuelle généralisée, un troupeau concentré dans son parc s'expose davantage aux entreprises magiques d'ennemis ou de voisins jaloux : il suffit d'enfourner un *aoaly* efficace dans le parc pour mettre en cause la santé et la prospérité de toutes les bêtes qui y sont gardées.

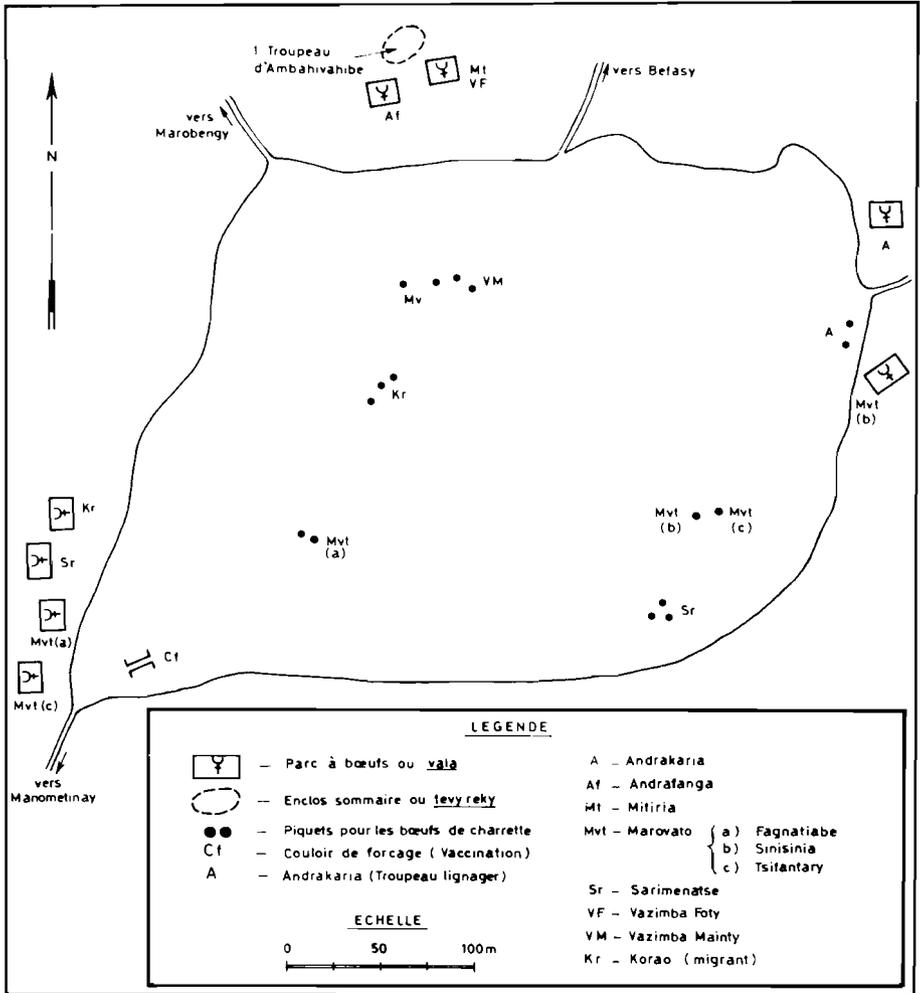
Mais beaucoup de villageois pensent, et disent à demi-mot, que le gardiennage extensif a aussi comme avantage de permettre la dissimulation efficace des boeufs volés.

Certains villages choisissent unanimement l'une des deux solutions. C'est le cas, notamment, de Betoboro où n'existe aucun parc.

D'autres sont plus hésitants. A Beleo (Cf. figure 8, p. suivante), par exemple, les trois lignages les plus riches en boeufs (et deux autres moins bien lotis, laissent seuls leurs animaux en semi-liberté. Tous les autres ont tendance à mettre le plus grand nombre de leur bêtes dans des parcs au coeur du village, et à laisser les autres dans des pâturages peu éloignés. De cette façon, ils peuvent les ramener précipitamment au village lorsque des rumeurs laissent présager un péril imminent. La relative abondance d'eau, à proximité de la Maharivo, est aussi très appréciée.

Ainsi, les campements de boeufs de Marobengy, où la plupart des lignages envoyaient en permanence quelques têtes, en 1970-72, sont actuellement entièrement abandonnés.

FIGURE 8 : DISPOSITION DES PARCS A BŒUFS
OU VALA A BELEO (apres 1980)



d'après L. RAKOTOMALALA
Desain : F. Velondra

A l'intérieur du village de Beleo, chaque lignage ayant choisi le gardiennage rapproché a, en principe, un parc indépendant. L'un des lignages dont les boeufs sont en semi-liberté a cependant aussi un parc au village, où viennent se reposer les bêtes que la sécheresse a éprouvé et qui ont perdu du poids.

Les Andrakaria et les Hirijy, qui sont *Mpiziva* et entretiennent des rapports étroits et harmonieux, ont un parc commun, un peu à l'écart du village.

Un micro-lignage de Beleo, les Andrafanga, a dû laisser son troupeau à la garde de *mpiziva* korao d'Ambahivahibe, car il ne disposait pas d'effectifs suffisant pour en assurer la surveillance.

3.2) Les protections dans le domaine magico-religieux.

Dans le climat d'angoisse généralisée suscitée par la montée de l'insécurité et l'aggravation spectaculaire des risques de vols, les *ombiasy* se trouvent au centre de multiples stratégies. L'*ombiasy* est le médiateur indispensable entre la Surnature et le troupeau ; il sait protéger celui-ci contre tous les types d'agressions. On a donc de plus en plus recours à lui pour la fabrication d'*aoly* plus puissants, ou de *toñy*, que l'on pourra enterrer dans les nouveaux parcs édifés au coeur des villages. C'est lui aussi qui déterminera les pâturages les plus favorables, les jours qui conviennent pour les déplacements du troupeau...

C'est dans cette perspective générale d'une recherche désespérée de protection magique qu'il convient de situer le brusque regain de prestige des *dady*, reliques, que détient le prince de Betoboro (Cf. infra).

Mais les *ombiasy* sont aussi consultés par les voleurs. Ces derniers, nous l'avons vu, n'entreprennent leurs dangereuses expéditions que littéralement bardés d'*aoly* de toutes sortes, suspendus autour du cou et attachés à leur ceinture.

Pour beaucoup de Sakalava, les véritables guerres que se livrent certains éleveurs rivaux (Cf. infra) et l'affrontement permanent entre voleurs et volés potentiels sont avant tout une lutte entre *ombiasy*.

Pour survivre dans la difficile conjoncture actuelle, ou, a fortiori, pour s'enrichir, il n'y a d'autre alternative que d'être l'allié d'un puissant *ombiasy*, ou, mieux encore, d'être soi-même un *ombiasy* redouté, ou, tout au moins, de persuader les autres qu'on l'est, car même les voleurs les plus audacieux n'osent s'attaquer à des troupeaux dont on connaît la trop puissante protection magique.

3.3) Les déplacements saisonniers du troupeau.

Dans la région de la Maharivo, le problème se pose en termes assez simples.

Autrefois, dans les conditions normales, il était possible, si on le souhaitait, de laisser les bêtes toute l'année dans les *tanin'aombe*. Même au plus fort de la saison sèche, on trouvait toujours des mares permanentes et de multiples points d'eau. Le problème posé aux éleveurs était d'ailleurs, justement, de limiter l'accès des bêtes aux points d'eau secondaire afin de leur imposer un retour périodique au point d'eau

principal, soigneusement aménagé, où le bouvier pouvait les contrôler. (Cf. E. Fauroux et al. in J. Lombard, M. Fiéloux (ed) 1987). A cette époque, on ne ramenait une partie du troupeau au village que pour des motifs précis : le piétinage des rizières, la vente, et, surtout la réalisation de cérémonies lignagères..

Sauf exception, cela n'est plus possible. La plupart des troupeaux reviennent en saison sèche à proximité de la Maharivo, où l'eau est moins rare.

Les nécessités du piétinage imposent aussi ce retour. Autrefois, un très petit pourcentage du troupeau total suffisait à cette tâche, alors que désormais toutes les bêtes d'un troupeau, réduit à l'extrême, sont devenues nécessaires.

Les "*mpañarivo*" sont les seuls, au moins à Beleo, à n'avoir guère changé leur ancienne attitude : leur pâturage traditionnel ne manque pas véritablement d'eau, ils n'ont besoin que d'un tiers ou d'un quart de leurs bêtes pour le piétinage...

*

II

LE DEVELOPPEMENT DE LA RIZICULTURE

A l'évidence, les activités rizicoles ont considérablement augmenté dans la vallée de la Maharivo entre 1970-72 et 1986-87, et, notamment, dans les principaux villages sakalava.

De l'avis même des villageois interrogés, ce phénomène est à mettre en rapport, d'abord avec la crise de l'élevage, ensuite avec les grandes pénuries alimentaires de 1979 et 1980.

La crise de l'élevage rend les Sakalava plus dépendants de l'agriculture. Autrefois, lorsqu'une période de soudure s'annonçait difficile, il suffisait de vendre une bête ou deux pour réapprovisionner les greniers jusqu'à la prochaine récolte. Ce n'est plus possible aujourd'hui.

De plus, tous les éleveurs sakalava conservent l'espoir de reconstituer aussi vite que possible leurs troupeaux disparus. La riziculture demeure la solution la plus simple pour dégager des surplus monétaires et acheter de nouvelles bêtes, car le paddy se vend très aisément, alors que les pois du Cap ne trouvent plus guère d'acheteurs et que tout le maïs commercialisable dans la région est déjà produit par les Antandroy.

Enfin, les Sakalava ont pris goût au riz qui, partout le long de la Maharivo, occupe désormais dans l'alimentation la place qui était autrefois celle du maïs.

Pour toutes ces raisons convergentes, le développement de la riziculture est souhaité par la plupart des Sakalava de la région, qui seraient prêts à y consacrer le plus grande partie de leurs temps de travaux. Mais ce développement se heurte à deux blocages majeurs :

- les problèmes d'hydraulique agricole
- la pénurie de boeufs qui rend difficile le piétinage des rizières

Par ailleurs, diverses difficultés techniques secondaires ont fait leur apparitions.

1) LES PROBLEMES D'HYDRAULIQUE AGRICOLE.

Deux problèmes majeurs se posent :

- Le lit du fleuve est trop mobile pour servir de base à des prises d'eau permanentes,
- les crues emportent les canaux et ensablent les rivières.

La solution la plus simple consiste à brancher le réseau des canaux non pas sur le fleuve, trop fantasque, mais sur les bras morts et les grandes mares qui abondent dans la région. Ces réservoirs naturels se remplissent abondamment pendant les pluies, mais perdent plus de quatre vingt dix pour cent de leurs réserves dans les jours qui suivent, sans aucun profit. Il faudrait donc, par exemple, construire des barrages permettant de stocker l'eau et d'en répartir l'usage sur toute la période de sécheresse.

L'initiative villageoise a permis quelques réalisations, mais celles-ci se heurtent très vite à l'impossibilité technique et financière de réaliser à l'échelle villageoise certains travaux qui s'imposent pourtant. Il convient alors de faire appel aux pouvoirs publics pour concevoir, financer et coordonner des travaux de grande ampleur.

1.1) Les travaux conçus et organisés par les villageois.

A) A Beleo, en 1971-72, puis en 1974, des initiatives individuelles ont conduit à créer un système de canaux lignagers irriguant assez correctement d'anciens *hatsake* du clan Marovata, au Nord-ouest du village. Il était entendu que ces canaux pouvaient être utilisés par d'autres groupes, à condition d'obtenir l'accord des propriétaires et, sans doute, moyennant une petite rémunération.

Ces canaux ne sont pas branchés sur le fleuve, dont on redoute le caractère fantasque, mais sur deux petits lacs permanents formés et régulièrement réalimentés lors des crues du fleuve. Les autres villages proches, Andimaka, Ambahivahibe, Ambahivahikely, Mantsoarivo ont, de même, leurs canaux alimentés chacun par l'un de ces petits lacs.

B) A Befasy, vers 1975, les villageois ont entrepris de construire de nouvelles prises d'eau et un drain en direction de la Maharivo. Mais les nouveaux travaux ont eu pour conséquence imprévue l'assèchement des rizières situées au nord du village.

C) A Betoboro, les possibilités d'extension du périmètre irrigué paraissent considérables ; elles dépassent largement le potentiel de travail dont dispose la faible population locale.

Dans l'état actuel des choses, le principal problème à Betoboro concerne la prise d'eau sur la Maharivo qu'il conviendrait de consolider, peut-être en la cimentant. Les fuites qui apparaissent en permanence dans le système tendent à mobiliser exagérément l'attention et la force de travail des villageois.

Dans leur ensemble, les travaux ainsi réalisés localement ont un aspect précaire qui contraste avec l'ampleur du phénomène naturel que constituent les crues annuelles du fleuve. A Betoboro, comme ailleurs, des travaux plus importants permettraient sans doute de dépasser cette précarité.

1.2) Les travaux d'infrastructure dépassant le cadre villageois.

Les grave disettes intervenues en 1978-1979 et, surtout, en 1980, ont fait prendre conscience de la nécessité urgente d'entreprendre des travaux à plus grande échelle.

A cette époque les villageois, qui n'avaient plus de réserves dans leurs greniers, ont dû soit demander le secours de la SINPA (Société d'Intérêt National pour la Production Agricole), à Morondava, qui accorda des quotas de paddy par foyer, soit acheter directement aux riziculteurs de la plaine de Mahabo qui avaient réussi à obtenir quelques surplus.

Les habitants de Beleo firent alors appel aux services du Génie Rural pour que soient entrepris des travaux qui dépassaient manifestement les possibilités des villageois livrés à eux-même. Le Génie Rural, qui ne disposait alors que de moyens insuffisants, répercuta la demande sur une Organisation Non Gouvernementale d'obédience catholique, le FIKRIFAMA.

Le FIKRIFAMA est une association qui reçoit des dons en provenance principalement des catholiques des USA et du CANADA. Ces dons permettent la réalisation de micro-projets, sous forme de barrages ou de forages, et l'entretien d'une petite équipe de permanents ; deux secrétaires, deux ingénieurs quelques techniciens... Les interventions du FIKRIFAMA reposent sur quelques idées simples, généralement efficaces : la main d'oeuvre locale n'est pas payée, mais peut être encouragée par des dons en nature, on évite le recours à des technologie complexes, on évite les moteurs qui posent des problèmes de maintenance insolubles...

Après l'examen de la situation de Beleo, les experts de l'organisation envisagèrent une double réalisation :

- un barrage susceptible de régulariser l'alimentation en eau de l'ensemble du périmètre irrigué,
- un ensemble de pompes solaires, permettant d'irriguer abondamment un terrain favorable à l'installation de pépinières, qui se trouvait situé en fort surplomb au-dessus d'un petit lac naturel ; la technique solaire permettait de limiter le coût de fonctionnement et de réduire à leur plus simple expression les problèmes de maintenance.

A). Les travaux du barrage commencèrent à la fin de l'année 1979 et furent achevés, pour l'essentiel, en 1981. D'important fuites apparurent en 1982. Les tâches de réparation et d'entretien ne cessèrent pratiquement pas de 1982 à 1985.

Du fait de l'ampleur des travaux, trois niveaux de décision étaient concernés ; les *Fokon'olona* (c'est-à-dire l'ensemble des communautés villageoises concernées par le projet), le *Fivondronana* (c'est-à-dire les autorités exécutives régionales) et le FIKRIFAMA, en tant que concepteur et réalisateur du projet.

Au niveau local, les décisions étaient/ont prises par les chefs de ménages d'Ambohibary (Betsileo et Ambaniandro) et de Beleo (pour la plupart Sakalava) sous la direction du Président du *Fokon-tany* qui est d'Ambohibary. Mais d'autres villages furent progressivement associés :

- sur la rive droite, Andimaka, Ambahivahibe, Ambahivahikely, Mantsoarivo, Maintirano, Antsibirike et Manometinay, soit à peu près trois cents hommes présents tous les jours.

• sur la rive gauche, Bekinana, Androtsy et Beleboka, soit quatre vingt dix ou cent hommes selon les jours.

Le FIKRIFAMA, sensibilisé par diverses difficultés rencontrées lors d'autres expériences analogues, voulut assurer un rythme élevé aux travaux en suscitant l'assiduité des villageois grâce à diverses rémunérations en nature.

Le première année, pour chaque semaine de travail, les participants recevaient cinq pièces d'habillement usagées, deux litres d'huile de table et un sachet de farine, plus, tous les jours, huit *kapoaka* de riz. Les repas de la demi-journée étaient assurés par le FIKRIFAMA pour tous les participants.

La seconde année, la distribution porta sur cinq *kapoaka* de riz par jour et cinq pièces d'habillement par semaine, mais les repas de la mi-journée n'étaient plus assurés.

La troisième année, on procéda seulement à la distribution hebdomadaire de vêtements usagés.

Enfin, la quatrième année, on n'attribua plus que cinq *kapoaka* de riz par travailleur et par jour.

Le FIKRIFAMA assurait l'encadrement technique de l'opération fournissait une bétonnière et du petit matériel (brouettes, pelles...) et le Génie Rural apportait un bull-dozer. Les *fokon'olona* devaient supporter les frais occasionnés pour le transport de sable et de cailloux, pour le salaire d'un aide-maçon (coffrage) et pour le transport de ciment depuis Morondava.

La mise en service du barrage a finalement permis de créer deux nouveaux périmètres rizicoles, au sud-est de Beleo (lieu-dit Tsiañereña) et vers le nord-ouest, à l'emplacement d'un ancien *hatsake*.

L'entretien des nouveaux canaux est effectué par les utilisateurs directs. Des visites d'inspections sont effectuées à peu près quotidiennement. Les réparation "normales" demandent généralement une demi-journée pour quatre ou cinq personnes sur les canaux secondaires ; par contre, il faut au moins trois ou quatre jours pour le double de personnes lorsqu'il s'agit du canal principal.

Les nouvelles rizières appartiennent aux lignages qui utilisaient le terrain auparavant, sous une autre forme (pâturage ou *hatsake*) et qui ont contribué à construire et à entretenir les canaux y conduisant l'eau.

Le nouveau réseau de canaux permettrait d'étendre très sensiblement les surfaces cultivées, mais, faute de gros engins, les extensions se font à un rythme très lent, parcelle par parcelle, en utilisant la seule *angady*.

Grâce au barrage, on dispose potentiellement de plus d'eau, mais les autres problèmes demeurent : fragilité et ensablement des canaux, ensablement des rizières,...

B) Le problème des pompes solaire de Beleo.

Il s'agissait de créer, avec l'aide technique du FIKRIFAMA, un ensemble de cinq hectares de pépinières sur un terrain situé à une dizaine de mètres en surplomb du petit lac connu sous le nom de Tsihazohena. Six pompes solaires auraient dû permettre une alimentation en eau constante dans d'excellentes conditions.

Le travail commença en 1985. Il s'agissait surtout de préparer le terrain en déterrants les souches (principalement de jujubiers) avec l'aide de tracteurs fournis par le Génie Rural. L'ensemble fut prêt en Décembre 1986.

Les structures de ciment contenant les pompes purent aussi être réalisées, mais à la suite de difficultés dont l'origine n'était pas principalement technique (chap.6), les travaux durent être interrompus et on pouvait penser, à la fin de 1987, que cette interruption serait définitive.

* Dans l'état actuel des choses, tout au long de la vallée de la Maharivo, il n'est généralement possible que de faire du riz de saison des pluies. Les villageois de la Maharivo qui souhaitent cultiver du riz de contre-saison préfèrent quelquefois migrer temporairement comme métayers vers Antsakamirohaka ou Androvabe, dans la vallée de la Morondava.

Il serait sans doute possible de dépasser cette situation au prix d'aménagements d'ampleur bien supérieure. Dans cette perspective, les villageois ont envisagé un projet qui permettrait de détourner l'eau d'un rivièrre, la Famekay, vers le lit de l'Andragory. On pourrait ainsi alimenter plus abondamment plusieurs mares et bras morts qui dépendent des crues de l'Andrangory et sur lesquels sont branchées diverses prises d'eau. Mais le projet ne serait réalisable qu'avec une aide importante des pouvoirs publics que ceux-ci ne paraissent pas pouvoir accorder à court terme.

2) LE PROBLEME DU PIETINAGE DES RIZIERES.

Il faut vingt à trente boeufs pour piétiner un hectare de rizières. On ne peut, par ailleurs, exiger que les mêmes boeufs piétinent plusieurs jours consécutifs ce qui les conduirait à l'épuisement. Ainsi, les familles qui ont beaucoup de boeufs sont les seules à pouvoir mettre en culture d'importantes surfaces de rizières.

Ceux qui n'ont pas suffisamment de boeufs peuvent :

- en emprunter à des membres de leur famille ou à des *mpiziva*, mais dans le cas général ceux-ci n'en ont pas en nombre suffisant ;
- en louer aux propriétaires de grands troupeaux, au prix moyen de quatre mille francs malgaches par boeuf et par demi-journée de piétinage, solution coûteuse dans une société où la monnaie est rare, car on fait toujours appel à une dizaine de têtes au moins ;
- utiliser une bêche (*vango helike*), ce qui constitue une tâche particulièrement lente et laborieuse ; elle suppose en outre la mobilisation d'une importante force de travail, qu'il n'est pas aisé de recruter au sein de son groupe lignager et qui coûte exagérément cher en salaires si l'on doit dépasser ce cadre.

Mais la solution la plus fréquente consiste à recourir à diverses formes de "métayage", qui ont surtout cours pour des parcelles de dimension importante :

- dans la plus courante, le propriétaire du troupeau nécessaire au piétinage conserve le tiers de la récolte ;
- dans une autre formule, le propriétaire du troupeau s'occupe aussi de la pépinière et fournit les plants qui seront repiqués ; il aura alors droit à la moitié de la récolte ;

- enfin, dans certains cas, le propriétaire de la rizière se contente de céder sa parcelle à un métayer et prélevera le tiers de la récolte ; si le métayer doit aussi utiliser le troupeau d'une autre personne, il devra verser à celle-ci un autre tiers de la récolte.

Dans tous ces cas, la récolte est faite par le groupe familial du bailleur et celui du métayer.

On aboutit ainsi, pour les villages sakalava riziculteurs de la Maharivo, à une situation dans laquelle ce sont les plus grands propriétaires de troupeaux qui sont aussi, très nettement, les possesseurs de plus grandes surfaces de rizières.

La différenciation en boeufs se trouve ainsi transposée dans le domaine rizicole et auto-amplifiée, car la vente du paddy est l'un des éléments avouables les plus importants permettant l'accumulation en boeufs.

De fait, on remarque, à Beleo, que les plus riches en boeufs, qui ont déjà les plus grandes rizières, sont aussi les plus entreprenants pour profiter des extensions rendues possibles par les nouveaux aménagements.

3) LES PROBLEMES TECHNIQUES DIVERS.

On n'utilisait autrefois que deux variétés de riz ; le *vary tsipala*, bien connu dans toute la région, et, plus rarement, le *vary bory*. Selon les paysans, elles présentaient toutes deux quelques inconvénients : des rendements médiocres, et une certaine vulnérabilité aux maladies les plus courantes.

Le *tsipala* est en total déclin dans la région. Le *vary bory* a désormais la préférence des cultivateurs sous quatre formes principales, le "23", le "R38", le *vary bory abo*, et une variété ("*angarazy*") qui proviendrait d'expérimentations réalisées à la SAMANGOKY. Le "23" fut d'abord essayé, à Beleo, par le FIKRIFAMA à l'époque des travaux de construction du barrage, et le "R8", à la suite d'une initiative d'un membre du lignage Marovata (le plus riche en rizière) qui l'avait ramené du Centre d'Expérimentation d'Androvabe, près de Morondava.

Les riziculteurs de la Maharivo pensent que le *vary bory* présente de nombreux avantages.

- Il permet une repousse spontanée efficace après la récolte (*mondra*)
- au moment de la cuisson, il augmente beaucoup plus de volume que les autres variétés ; on en consomme moins pour le même résultat ; deux *kapoaka* de *vary bory* rassasient aisément trois personnes,
- on peut utiliser cette variété au cours de deux saisons culturales, alors que le *tsipala* était réservé à la saison sèche.

Un petit parasite qui attaque les épis de riz, *haombary*, se serait développé dans la vallée de la Maharivo au cours des dernières années et particulièrement en 1986.

III

LES EVOLUTIONS MINEURES

L'agriculture de *hatsake* continue son évolution de très longue période marquée par une tendance chronique à la baisse des rendements. Celle-ci résulte inéluctablement de la nécessité d'utiliser, plusieurs années de suite, les mêmes parcelles défrichées, alors que ce type d'agriculture, pour fonctionner dans de bonnes conditions, doit s'accompagner de multiples déplacements.

Dans le même sens, les ressources de la forêt tendent à décroître d'année en année. De plus, tous les villages étudiés se plaignent de la nouvelle rareté du miel sauvage, du prix exagéré des cartouches avec lesquelles on pouvait autrefois tuer les sangliers. Par ailleurs, l'installation à Morondava de nouvelles scieries, modernes et efficaces, a mis terme aux activités de petites équipes de scieurs de long qui, au prix de grandes difficultés, fabriquaient autrefois des planches et allaient les vendre à Morondava.

Bien qu'il soit difficile d'établir une comparaison rigoureuse, en l'absence de toutes données statistiques, on peut penser que le développement des petits élevages domestiques est venu compenser en partie le "déficit" des ressources forestières.

Mais les adaptations les plus importantes portent sur les cultures de décrue parmi lesquelles les pois du Cap ont subi un fort déclin, au profit du manioc et des patates douces.

Cette évolution est sans doute liée à deux phénomènes :

- l'aggravation de la sécheresse,
- les transformations des systèmes locaux de commercialisation.

A). L'aggravation constante de la sécheresse touche tous les *baiboho* de la région. Le débit moyen du fleuve tend à diminuer, même si certaines de ses crues paraissent plus violentes qu'autrefois, la nappe phréatique tend à s'enfoncer et beaucoup de terrains situés sur les berges, qui étaient autrefois très productifs, ont

dû être délaissés. C'est ce qui a motivé l'abandon de la concession de Volohy - qui était florissante en 1970-72 - et celle de la grande concession de Bevantaza. Cette dernière produisait principalement du coton, mais salariés et métayers cultivaient aussi d'importantes quantités de pois du Cap. Cette activité a complètement disparu en 1986-87.

B) Les transformations du système local de commercialisation.

Au début des années soixante-dix (chap.2, § 2.2), une société publique (d'abord le Syndicat des Communes de la Province de Morondava, SCPM, de 1968 à 1973, puis la SINPA en 1973-74, puis la SONACO) avait, en principe, le monopole de la commercialisation du pois du Cap, du maïs et du paddy dans toute la région. Les choses, nous l'avons vu, se passèrent assez mal : ces sociétés manquant de liquidités, payaient le plus souvent sous forme de bons que les producteurs ne pouvaient toucher que plusieurs mois après, en devant, pour cela, se rendre à Morondava. De plus, ces sociétés manquaient gravement de moyens de transport.

Le système s'est assoupli au cours des dernières années, avec un retour à la liberté du marché qui a débouché sur une situation proche de l'anarchie. La Maharivo est désormais concernée par deux sociétés d'Etat, la SOMACODIS (Société Malgache de Collectage et de Distribution) et la ROSO (ancienne Compagnie Marseillaise de Madagascar), par un grossiste indo-pakistanaï d'envergure régionale, et par une foule de petit collecteurs, pour la plupart indo-pakistanaï eux-aussi.

L'intensité de la concurrence tend à maintenir les prix à la production à un haut niveau. Comme, par ailleurs, les coûts de distribution sont élevés, notamment à cause de l'état désastreux des routes, les prix des produits à Morondava demeurent élevés et peuvent varier fortement dès que la demande excède l'offre. En 1986, le prix du maïs qui était de cinquante francs malgaches par kilo est passé, en trois mois, à deux cents francs.

Pour tenter de faciliter les transactions, les sociétés d'Etat ont installé des "payeurs" dans divers villages de la Maharivo : Beleo, Befasy, Bevantaza..., mais elle n'y disposent toujours pas de véritables moyens de stockages.

*

CHAPITRE 6

LES TRANSFORMATIONS DE L'ORGANISATION SOCIALE DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO (*)

L'organisation sociale sakalava de la Maharivo subissait déjà des transformations importantes au début des années mille neuf cent soixante-dix. L'aggravation récente de la crise de l'élevage dans la région a amplifié ces transformations, dont il convient de retenir le caractère complexe.

Complexité par la diversité des facteurs qui interviennent (il serait, bien entendu simpliste de faire de la crise de l'élevage la seule cause des mutations en cours) et par l'existence d'interactions multiples entre ces facteurs.

Complexité qui tient aussi aux types d'évolution constatés. Les institutions sakalava semblent à la fois très pérennes (l'idéologie cérémonielle du boeuf) et très plastiques (l'organisation lignagère). Il faut beaucoup de prudence pour caractériser les tendances d'une évolution sur moyenne et longue période : le court terme ne permet pas d'extrapolation sérieuse. L'épreuve du temps n'a pas confirmé, par exemple, l'hypothèse d'une évolution continue vers la diminution de la taille des lignages, qui paraissait pourtant plausible au début des années mille neuf cent soixante-dix (E. Fauroux, 1975). La crise a parfois, en effet, accéléré cette diminution (dans la vallée de la Morondava, par exemple). Parfois au contraire (c'est le cas de la vallée de la Maharivo), elle a conduit à freiner les processus normaux d'essaimage, et la dimension des unités lignagères tend au contraire à augmenter.

(*) Ce chapitre 6 a été plus particulièrement rédigé par E. Fauroux, à l'exception du I (I), rédigé par F. Delcroix.

Au sein de ces complexes processus de transformation qui atteignent l'organisation sociale dans son ensemble, nous avons concentré notre attention sur trois phénomènes dont l'importance est évidente :

- la crise, déjà ancienne, de l'institution lignagère tend à revêtir de nouvelles formes qui ne sont pas le simple prolongement des formes qui avaient pu être observées dans la région au début des années soixante-dix (I) ;

- les difficultés concrètes de la vie quotidienne poussent les villageois à rechercher de nouvelles solidarités, bien au delà du cadre devenu trop étroit, de la stricte parenté lignagère (II) ;

- le pouvoir local, les différenciations économiques, les hiérarchies de prestige social tendent à se définir sur des bases qui ne sont pas en continuité directe avec les périodes précédentes (III).

I

LES NOUVELLES FORMES DE LA CRISE DE L'INSTITUTION LIGNAGERE

Trois aspects essentiels paraissent caractériser la crise de l'organisation lignagère, dans la Maharivo, à la fin des années quatre-vingt :

. les règles cérémonielles ont dû être adaptées à la baisse pour tenir compte de la nouvelle pénurie de boeufs (1) ;

. la morphologie sociale des groupes lignagers s'est sensiblement modifiée : leur dimension a cessé de diminuer, mais leur cohésion interne s'est sévèrement effritée (2) ;

. le *mpitoka hazomanga* a perdu beaucoup de son importance au cours des dernières années (3).

1) L'ADAPTATION À LA BAISSSE DES RÈGLES CÉRÉMONIELLES

En le simplifiant à l'extrême, le problème se pose à peu près dans les termes suivants : la plupart des lignages n'ont plus assez de boeufs pour satisfaire à leurs obligations cérémonielles, pourtant ils ne peuvent éluder leurs devoirs cérémoniels.

D'abord pour des raisons "surnaturelles". Le bon déroulement des cérémonies, selon les règles transmises par la tradition, assure l'harmonie de la communication entre les ancêtres lignagers et les vivants. C'est de cette harmonie que dépend la prospérité, au sens large du groupe.

Ensuite, pour des raisons strictement sociales. Les lignages qui ne parviennent plus à effectuer le minimum de cérémonies "socialement nécessaires" se placent dans une situation humiliante par rapport aux autres. Leur prestige et, surtout, leur aptitude à établir de nouvelles alliances se trouvent alors en cause. Le groupe court ainsi le risque de se voir progressivement marginalisé : sa pauvreté - qui peut n'être due qu'à des facteurs conjoncturels - risque alors de devenir durable.

La gravité du problème a conduit les Sakalava de la Maharivo à imaginer divers types de solutions. Les unes ont consisté à élargir le cercle de solidarité et à multiplier les alliances, ce qui permet d'augmenter les chances de disposer, le moment venu, du nombre minimum de boeufs nécessaires (Cf II). Les autres ont abouti à la constitution de rapports de clientèle ; les "pauvres" peuvent ainsi bénéficier de l'aide des riches en échanges d'un certain nombre de prestations (Cf III).

Mais la solution la plus simple, la plus immédiate, et aussi la plus généralisée, a consisté à procéder à une adaptation à la baisse des règles cérémonielles.

Cette adaptation s'effectue, notamment, dans les formes suivantes :

- on a tendance à supprimer les cérémonies d'importance mineure, ou, quand cela demeure possible sans trop mécontenter les ancêtres, on remplace le boeuf par un substitut moins coûteux ;
- on diminue le nombre des boeufs qui auraient dû être sacrifiés, et on renonce à satisfaire à des exigences concernant, par exemple, la couleur de la robe ou la forme des cornes ;
- on diminue la fréquence d'une cérémonie pour laquelle il n'est pas possible de trop limiter la quantité de bêtes sacrifiées (c'est le cas de la circoncision par exemple) ;
- on multiplie les cérémonies "expiatoires" (levées de *havo*) qui permettent de demander l'indulgence des ancêtres, malgré l'exécution très imparfaite des règles cérémonielles.

Très souvent, par ailleurs, ces divers accommodements avec la règle s'accompagnent d'une grande discrétion dans l'accomplissement de cérémonies qui, autrefois, au contraire, devaient être effectuées avec le maximum d'ostentation. Il est d'ailleurs vraisemblable que cette tendance à la discrétion a, de tous les temps, caractérisé les lignages pauvres.

L'éventail des formes d'adaptation des différentes cérémonies est très large. Il fait apparaître une hiérarchie opposant des cérémonies essentielles qui se maintiennent avec le minimum de transformation à des cérémonies mineures qui ont disparu ou ont dû supporter des transformations majeures.

1.1) Le *oron'troke* et le *oron'anake* : Les cérémonies qui ont tendance à disparaître, ou pour lesquelles les adaptations sont systématiques, se situent particulièrement autour de la naissance.

En règle générale, pour un lignage riche, dès que la femme attend son premier enfant, vers le troisième mois de grossesse, le père pratique le *ala havoa*, avec sacrifice d'un boeuf. A cette occasion les vivants et les ancêtres sont prévenus de l'état de la femme : la fonction principale de cette cérémonie est de protéger la mère et son enfant.

- Le *oron'troke* est la première cérémonie qui concrétise l'union entre les deux lignages qui ont concouru à la grossesse, dans l'espace cérémoniel du lignage de la mère.

- Le *soron'anake* a lieu quelques mois après la naissance, quand la mère, après avoir accouché chez ses parents et après avoir effectué le rite de la première sortie, est retournée chez son mari. Le sacrifice d'un boeuf est nécessaire et marque l'affiliation de l'enfant au lignage de son père.

Le *soron'anake* est l'occasion de réunir les nouveaux membres qui sont entrés dans le *foko* grâce à la naissance de cet enfant. L'idée du sacrifice implique la bonne entente de tous les assistants, pour ne pas provoquer de *havo*. A cette occasion l'*ombiasy* a préparé le *fanitsiana*, préparation à base d'eau, de boue, et de différentes plantes aquatiques et terrestres dont on asperge l'aire cérémonielle et les participants, afin de les purifier.

C'est l'occasion également, pour le lignage paternel de l'enfant, de faire étalage de sa prospérité, et de démontrer aux autres lignages qu'il était bénéfique de rechercher son alliance.

Depuis une vingtaine d'années, on ne sacrifie plus, dans tous les cas particuliers, qu'un boeuf, sans exiger, en général, qu'il ait des caractéristiques particulières de couleur de robe, ou de forme des cornes. On peut même l'acheter à la dernière minute, sur le marché, de sorte que ses oreilles ne portent pas la marque du clan. Toutes les adaptations de détail, à l'occasion de ces trois cérémonies, sont aujourd'hui possible.

Le sacrifice de deux boeufs reste cependant indispensable. L'un doit être accompli par le père de la future mère ; l'autre par le futur père. Le premier en signe de protection, le second pour l'affiliation lignagère.

Autrefois, le sacrifice du boeuf marquait définitivement la nouvelle appartenance lignagère. Il arrive parfois aujourd'hui, que l'on renonce à ce sacrifice, de sorte que l'on doit attendre la circoncision pour que soit marquée officiellement et définitivement l'affiliation de l'enfant dans son lignage.

1.2) Pour les circoncisions, on voit se généraliser une double cérémonie. D'abord une circoncision "*deremo*", c'est-à-dire clandestine (le terme "*deremo*" se réfère à la clandestinité du mouvement nationaliste malgache de 1947, le "MDRM"). Elle est inspirée d'une coutume betsileo. En fait, l'ablation du prépuce est effectuée sans aucune solennité, avec seulement l'intervention de l'*ombiasy* qui détermine le jour faste. On ne sacrifie pas de boeuf aux ancêtres, mais, dans certains cas, un boeuf peut être abattu et donné aux voisins immédiats qui ont assisté à la brève cérémonie (Beleo Marovata 1987).

Le *deremo* est caractérisé par l'absence de poteau de circoncision solennelle, l'absence de véritable invocation aux ancêtres, et surtout par l'absence totale d'ostentation de la cérémonie qui se déroule hors de la présence solennelle des ancêtres.

Plus tard, a lieu la vraie circoncision solennelle, qui est nécessairement accompagnée du sacrifice de nombreux boeufs. Son organisation n'est possible que lorsque le lignage a réussi à accumuler suffisamment de bêtes et de riz. Il y faut, presque toujours, plusieurs années.

Dans certains cas extrêmes, le lignage de l'enfant à circoncire étant particulièrement pauvre, les parents du jeune garçon l'engagent comme bouvier pour plusieurs mois chez un propriétaire de boeufs. En rémunération, il obtiendra le *maota* qui sera sacrifié le jour de sa circoncision.

1.3) Pour le *tombopoitra* (Cf annexe 17), qui, dans certains lignages de haut statut, tiennent lieu de cérémonie de mariage, il fallait impérativement un boeuf. Depuis quelques années, il est admis que le mari puisse se dispenser d'apporter ce boeuf, en invoquant une gêne passagère, en promettant de la faire, dès qu'il le pourra.

1.4) Plusieurs lignages de Befasy et de Beleo (les Marovata, dans ce dernier cas) organisent un *bilo* annuel et ostentatoire, d'une ampleur particulière, entre Juillet et Septembre.

A l'occasion de cette cérémonie, toutes les femmes du lignage défilent sur le *talatalam'bilo*. Il s'agit non pas seulement de guérir comme dans le *bilon'draza* en général, mais de prévenir des maladies qui pourraient atteindre le lignage. La cérémonie favorise la prospérité du troupeau et des récoltes. Elle a surtout pour but d'afficher aux yeux de tous, les qualités de solidarité et d'union que ses membres ont su entretenir.

Il n'est plus possible, désormais de respecter cette fréquence annuelle. Les *mpitoka* doivent invoquer les Esprits, soit pour demander de différer la cérémonie, soit pour excuser le groupe de n'offrir que du *toaka* et de l'hydromel.

Toutefois, le cas des Marovata de Beleo mérite une réflexion plus nuancée. Ce lignage, le plus riche du village, disposerait, en fait, d'assez de boeufs pour organiser de telles cérémonies. Mais tout se passe comme si, dans un contexte de pénurie généralisée, l'ostentation n'était plus de mise. Ou plutôt, comme si les stratégies visant à une utilisation "efficace" des boeufs l'emportaient sur l'ostentation traditionnelle. Cette dernière devient inutile dans la mesure où la compétition pour le prestige et le pouvoir local a provisoirement cessé d'exister sous cette forme.

1.5) De façon générale, les parents et alliés, invités à une cérémonie devaient autrefois impérativement amener des boeufs "*enga*" dans le cadre d'un ensemble très codifié de dons et contre-dons. On peut, de plus en plus normalement, remplacer cette prestation, autrefois strictement obligatoire, par de l'argent ou de l'alcool.

On accepte d'autant mieux cette substitution que, lorsque l'on devra "rendre", on pourra se contenter d'une prestation du même type, et, donc, économiser ses propres boeufs. Néanmoins, on continue à considérer comme quelque chose de relativement humiliant de ne pouvoir offrir un boeuf dans cette circonstance.

1.6) Quels que soient les accommodements pris avec la tradition, il est exclu qu'un homme ou une femme puisse se faire enterrer sans au moins le sacrifice d'un boeuf. On cite, comme des circonstances attirant la honte et la dérision, non seulement sur le lignage, mais encore sur le village lui-même, des cas de mise au tombeau sans sacrifice. Pourtant, les cas de funérailles sans boeufs ne sont certainement pas entièrement nouveaux. Les hasards de la guerre et du pillage, les épidémies, pouvaient provoquer temporairement la disparition totale du troupeau. Douliot (1986) mentionne ainsi des villages sans boeufs. Les informateurs actuels, auxquels on pose la question, répondent que, dans ce cas, on pouvait faire cuire des *lojy* (poix voèmes) et en faire l'offrande aux ancêtres. Dans la Maharivo, les pois voèmes semblent être un très ancien élément du culte des ancêtres, peut-être antérieur au boeuf Maroseraña, comme la banane au nord de la Morondava.

Les vieux de la Maharivo pensent que si la pénurie de boeufs continue à s'aggraver, il n'y aura d'autre issue que d'en revenir aux offrandes de *lojy*. Certains

détails laissent même supposer que cela se pratique déjà : il sera nécessaire, dans ce cas, de casser, au dessus de la porte du tombeau, unealebasse pleine d'eau, symbole de la purification nécessaire au passage vers une autre vie. Mais, pour parler de cérémonies importantes accomplies sans boeufs, les informateurs se montrent mal à l'aise et, deviennent discrets. Il y a des "arrangements" dont on peut parler, et d'autres qu'il vaut mieux taire.

En fait, dans tous les cas que nous avons pu observer ou dont nous avons entendu parler pour la Maharivo, lorsqu'une mort survenait dans un lignage sans boeuf, on a eu recours à la solidarité élargie, en jouant sur la honte et sur la peur (menace de retour intempestif du défunt mécontent) que provoque chez les parents, les alliés, et les voisins, un enterrement sans sacrifice.

*

En résumé, il semble que l'on puisse distinguer des cas où on peut assez facilement renoncer à sacrifier un ou plusieurs boeufs. Dans ces cas, on se contente de ce qui ne constituait autrefois que des cadeaux annexes : alcool, tissus, et surtout, argent.

Par contre, dans un petit nombre de cas, on ne peut absolument pas éviter de sacrifier un ou plusieurs boeufs. On peut donc transiger avec les caractéristiques de ces bêtes, avec la fréquence de la cérémonie..., mais on n'évite pas le sacrifice. Il s'agit, en dernier ressort, de la circoncision et des funérailles.

Dans le cas le plus grave, celui des funérailles, si le lignage et les alliés ne parviennent pas à fournir le boeuf indispensable, c'est tout le village (y compris les non-parents) qui se sent concerné et qui, éventuellement, tentera de le procurer. En dernier recours, c'est le comité du "fokon'olona" ou une société mutualiste de villageois organisés à cet effet qui collecte l'argent nécessaire à l'achat du boeuf sacrificiel.

2) LES TRANSFORMATIONS DE LA MORPHOLOGIE SOCIALE DES GROUPES LIGNAGERS.

Elles portent essentiellement sur la dimension des groupes qui a recommencé à augmenter (2.1) et sur leur cohésion interne (2.2) qui ne cesse de se détériorer.

2.1) L'interruption de la tendance à la diminution des effectifs lignagers.

Au début des années soixante-dix (chap. 1), on assistait à un mouvement assez général d'éclatement des lignages en groupes de plus en plus petits. Avec le recul du temps, le mouvement peut sans doute s'expliquer de la façon suivante.

Du fait de la pénurie en boeufs, les règles cérémonielles traditionnelles avaient dû subir une première série d'entorse, d'assouplissement. De cette façon, il était devenu possible de respecter tant bien que mal ces règles très atténuées avec un troupeau de dimension très réduite, comptant douze ou quinze têtes.

Au début des années soixante-dix, il était encore possible, pour un adulte entreprenant, de parvenir en quelques années à accumuler une vingtaine de têtes. Il pouvait donc s'auto-suffire sur le plan cérémoniel et s'affranchir de l'autorité de son

mpitoka. Les processus d'essaimage correspondaient ainsi, presque exactement à l'enrichissement de lignées au sein des lignages existant.

A la fin des années quatre-vingt, la pénurie s'aggravant, il est devenu impossible dans le cas général, d'accumuler la vingtaine de boeufs nécessaire à une autonomie cérémonielle. Par contre, il s'est rapidement avéré que les lignages les plus nombreux résistaient mieux à la crise. Ceux-ci disposent, en effet, de plusieurs types d'avantages majeurs pour l'organisation des cérémonies lignagères. La possibilité de répartir les charges sur un plus grand nombre d'individus permet au groupe de mieux s'auto-suffire : le troupeau peut plus facilement rester au-dessus de la taille critique ; en cas de nécessité, des cotisations permettront assez facilement d'acquérir un petit nombre de têtes... Surtout, un groupe nombreux a plus de facilités pour acquérir des alliances multiples.

Par ailleurs, l'insécurité a aussi pu jouer comme facteur limitant l'essaimage. Entre 1978 et 1983, il était devenu extrêmement imprudent, voir suspect, de former un lignage essaim dans un pâturage isolé. A cette époque, les villageois avaient plutôt tendance à oublier d'éventuelles tensions internes au groupe pour prolonger une co-habitation devenue sécurisante.

Pour la période de quinze ans s'étendant entre 1971-72 et 1986-87, il semble n'y avoir eu, à Beleo, Befasy, Betoboro et Tanandava, qu'une seule véritable scission (celle des Marovata de Beleo). Cette scission suscitée par des circonstances très particulières (cf. infra), ne s'inscrit d'ailleurs pas dans un processus "normal" d'essaimage.

Le nombre moyen de ménages par lignage apparaît en augmentation sensible dans tous les villages sakalava de la Maharivo, ainsi qu'en témoigne le tableau 7 ci-dessous.

Tableau 7. Evolution du nombre de ménages par lignage dans les principaux villages sakalava de la Maharivo. (Sources : enquêtes de terrain ORSTOM 1972 et MRSTS/ORSTOM 1986-87).

| | Nb moyen de ménages | | Nb de ménages dans le plus grand lignage | |
|---------------------------------|---------------------|---------|--|---------|
| | en 1972 | en 1987 | en 1972 | en 1987 |
| Beleo (1) | 14,6 | 16,0 | 54 | 61 |
| Beleo (2) | 11,0 | 12,7 | 27 | 33 |
| Befasy | 6,6 | 10 | 16 | 17 |
| Betoboro | 12,1 | 14,0 | 23 | 19 |
| Tananadava | 13,3 | 13,6 | 18 | 23 |
| • Moyenne des villages Maharivo | 12,9 | 13,8 | 54 | 61 |

(1) Moyenne totale.

(2) Moyenne ne tenant pas compte du lignage comportant cinquante-quatre ménages en 1972.

2.2) La diminution de la cohésion interne des groupes lignagers.

Les lignages essaient donc moins que par le passé. Pourtant, les contradictions internes qui favorisaient cet essaimage n'ont pas cessé. Elles se sont même très probablement aggravées, en raison même des difficultés traversées.

Ces contradictions peuvent se résumer de la façon suivante : on peut moins qu'autrefois s'affranchir de la tutelle du groupe lignager, mais l'appartenance au groupe n'apporte plus la même sécurité qu'autrefois. Les jeunes générations sont celles qui ressentent le plus durement cette situation. Beaucoup plus que ce n'était le cas il y a une quinzaine d'années, les jeunes (de quinze à vingt-cinq ou trente ans) paraissent en rupture ouverte avec les règles du jeu social traditionnel. Cela s'exprime à plusieurs niveaux.

D'abord, comme dans les sociétés occidentales, par la manifestation ostentatoire d'un style vestimentaire et d'une apparence contrastant avec le style traditionnel : les urbanisés décrivent ce style comme le "look Michael Jackson" (sic) ou le "look voleur de boeuf". Il manifeste surtout par une coupe de cheveux très particulière : très courte avec une grosse touffe relevée sur l'avant du crâne, où, parfois, sont tressées deux ou trois petites nattes qui rappellent de petites cornes. On part ainsi en forêt pour garder les boeufs, ou pour des raisons plus mystérieuses, en compagnie de son *kabösy*, la mandoline primitive qui est devenu l'instrument symbolique des voleurs de boeufs.

Mais, malgré la référence à Michael Jackson, il ne s'agit pas d'un mouvement moderniste, même si, par-dessus le *lamba hoany* traditionnel, on affiche des tee-shirts aux couleurs provocantes. Le modèle culturel que l'on tente de mimer est le chef de bande, le voleur de boeufs de grande envergure, bardé d'*aoly* protecteurs. Le comble du snobisme pour un jeune sakalava de la Maharivo consiste, par son vêtement, sa coupe de cheveux, son habileté dans le maniement du *kabösy* et par d'énigmatiques et fréquentes disparitions de quelques jours, à laisser supposer qu'il appartient à une redoutable et mystérieuse bande de *malaso* que l'on redoute d'autant plus qu'on en ignore tout.

Mais il ne s'agit pas uniquement d'une attitude formelle. Le discours et les comportements concrets des jeunes hommes de la région font apparaître une rupture bien réelle et, probablement profonde, à l'égard du jeu traditionnel.

Cette rupture se marque notamment par le refus de reconnaître les alliances lignagères transmises par les adultes : dans plusieurs affaires récentes de vols de boeufs, le complice local des voleurs, l'informateur, était, en fait, le *mpiziva* de ses victimes, et, dans deux cas, il s'agissait d'un *foko*. Il y a quelques années, ce comportement aurait été considéré comme totalement aberrant (on ne se vole pas soi-même).

Par ailleurs, quelques jeunes n'hésitent pas à "tricher" lors des grandes cérémonies de *titike* au cours desquels tous les assistants jurent solennellement de ne pas se porter mutuellement tort. Ils feignent d'avaloir l'eau sacrée, mais vont la recracher discrètement un peu plus loin, ce qui leur permet de ne pas respecter les termes du serment sans avoir à se parjurer. Certains, même, n'hésitent pas à se vanter d'une telle supercherie qui, dans la logique traditionnelle, aurait constitué une faute d'une extrême gravité.

Le rôle important que jouent actuellement les jeunes hommes dans les vols de boeufs ne paraît pas pouvoir être interprété, ainsi que c'était le cas autrefois, comme un simple rite de passage. Il s'agit bien plutôt, aujourd'hui, d'un instrument de contestation de l'ordre social. Mieux que la plupart de leurs parents, certains jeunes semblent avoir pris conscience du fait que les stratégies efficaces d'accumulation en boeufs ne passent plus par la médiation du lignage. Il est manifesté que la plupart des actuels *mpañarivo* ne doivent pas leur richesse à un quelconque héritage familial ou au fonctionnement d'une accumulation lignagère, mais à des stratégies très individuelles (cf. infra), qui doivent souvent s'accomplir à l'insu du lignage, voire contre celui-ci. Ces stratégies comportent, nous l'avons vue :

- l'ouverture d'un nouveau *tanin' aombe* dans des conditions qui ne permettent pas le contrôle par les autres villageois ou par d'autres membres du lignage ;
- une alliance passée avec des réseaux de voleurs dont, bien évidemment, nous ne connaissons pas les termes exacts, mais qui incluent, à tout le moins, la garantie de n'être pas volé par les bandes les plus importantes ;
- l'appui d'*ombiasy* puissants qui, dans le cas général, ne sont pas les *ombiasy* habituels du lignage et dont la fonction essentielle consiste souvent à mettre en difficulté les *mpañarivo* rivaux.

Beaucoup plus que les modèles lignagers orthodoxes, ces stratégies semblent avoir la faveur des jeunes. Aux frontières de la délinquance organisée, elles font revivre le monde aventureux et guerrier des "temps sakalava" dont les jeunes ont entendu les récits merveilleux. Elles intègrent de fascinantes valeurs magiques et surnaturelles et, surtout, elle suggèrent des raccourcis conduisant au vrai pouvoir sans les interminables étapes d'une ascension sociale "normales."

3) LE DÉCLIN DU POUVOIR DES MPITOKA HAZOMANGA.

Dans ce contexte très particulier, le chef de lignage, le *mpitoka hazomanga*, apparaît comme un personnage bien falot et bien peu respectable en comparaison des héros quasi-mythique que sont devenus, dans la région, les grands chefs de bande. L'affaiblissement de l'image du *mpitoka* correspond à une très réelle perte d'importance de ses fonctions.

Certes, les *mpitoka* ont vu le nombre de leurs dépendants augmenter très sensiblement. D'une certaine façon, le sort du groupe lignager n'a jamais autant qu'aujourd'hui dépendu de la qualité de leurs initiatives. Celles-ci portent à la fois sur la mise en oeuvre de stratégies destinées à la reconstitution du troupeau lignager et sur l'aptitude à contracter, au nom du lignage, les alliances qui s'imposent pour compenser les insuffisances de ce troupeau lignager.

Certes, comme dans toutes les périodes troublées, les chefs des unités segmentaires ont retrouvé certaines responsabilités importantes, puisque la prospérité du groupe tout entier dépend en principe du succès de leurs initiatives, alors qu'en période de prospérité, il suffit au *mpitoka* d'assurer en gros la gestion des affaires courantes pour que tout marche à la satisfaction générale.

Mais il apparaît de plus en plus évident que les *mpitoka* sont rarement à la hauteur de leur tâche. Notamment, parce que la fonction est attribuée à des personnages de moins en moins âgés et de moins en moins expérimentés. Ils sont donc rarement capables de prendre les mesures qui permettraient à leurs groupes de sortir de la spirale d'appauvrissement dans laquelle ils sont entraînés. Leur autorité s'en trouve gravement affaiblie dans les faits. D'autant qu'ils se montrent généralement incapables de surmonter les graves contradictions, qui, aujourd'hui, ont le loisir de se développer à l'intérieur du groupe, alors qu'autrefois de fréquentes scissions y mettaient rapidement un terme.

Les difficultés qui s'attachent actuellement à la fonction de *mpitoka* conduisent parfois les personnes, qui auraient dû normalement hériter de la fonction, à se récuser. De cette façon, le problèmes de succession se multiplient, souvent résolus de façon provisoire, ce qui contribue à aggraver les carences du système (cf annexe n° 19 du chap. 6, "le cas de Rasesila, femme *mpitoka*").

De même, de nombreux détenteurs de la fonction, confrontés à des difficultés qui les dépassent, tombent malades, ce qui, bien entendu, les rend encore plus incapable d'accomplir ce que le groupe attend d'eux.

*

II

LES TENDANCES A L'ELARGISSEMENT DES RESEAUX DE SOLIDARITE

La relative décadence des groupes lignagers ne leur permet plus, comme autrefois, de servir de cadre à la quasi-totalité des rapports sociaux. Plusieurs niveaux de sociabilité supra-lignagères se sont développés au cours des dernières années :

- un niveau micro-régional dont l'émergence est liée à l'aggravation de l'insécurité qui a largement contribué à développer le contentieux inter-ethnique ; il a ainsi été nécessaire de mettre en place diverses procédures permettant de régler des problèmes qui se posaient au niveau de plusieurs villages, voire d'un petit ensemble régional (la moyenne vallée de la Maharivo, par exemple) (1) ;
- un niveau villageois de sociabilité tend à prendre de plus en plus d'importance aux dépens des rapports de parenté au sens strict (2) ;
- un niveau complexe constitué par des rapports de clientèle au sens large, reposant à la fois sur les systèmes traditionnels d'alliances (fraternité de sang, parenté à plaisanterie) qui ont été sérieusement réactivés à la faveur des événements récents et des rapports de dépendance personnalisés plus proches des systèmes classiques de clientèle (3) ; dans les deux cas, les "riches" donnent des boeufs à ceux qui n'en ont pas, et obtiennent ainsi leur dévouement à peu près inconditionnel, reconstituant ainsi le vieux système de clientélisme qui, au fond, constituait déjà la base du système monarchique aux temps sakalava.

1) LES NIVEAUX MICRO-REGIONAUX DE SOCIABILITE

A la fin des années cinquante, une relative recrudescence des vols de boeufs avait conduit l'Administration à instaurer le système des *dinam-pokonolona*. Dans l'ensemble du Menabe, les résultats furent assez positifs et permirent une certaine normalisation des relations inter-ethniques. C'était alors la seule institution apte à régler efficacement les problèmes pouvant surgir entre divers lignages et entre groupes familiaux appartenant à divers ensembles ethniques.

Le système s'est effondré vers la fin des années soixante-dix. Pour la Maharivo, cela ne saurait constituer une surprise, car la seule *dina* que l'on y connut, celle de Befasy, ne fonctionna jamais de façon satisfaisante, à la différence de celles de Bemanonga ou d'Analaiva, dans la vallée de la Morondava.

Dans la Maharivo, on reprochait beaucoup de choses aux *dinam-pokonolona* : la lourdeur de leur fonctionnement, une aire d'action trop vaste (toute la vallée de la Maharivo, y compris la région de Tanandava-Lavaravy était en principe du ressort de Befasy), et la possibilité de manipulation de l'institution par des personnes peu scrupuleuses. Un petit nombre de personnes y détenaient, en effet, un pouvoir très réel, et l'expérience a prouvé, au moins à Befasy, qu'elles n'étaient pas inaccessibles à la corruption.

L'aggravation dramatique des vols de boeufs a porté un coup décisif aux *dinam-pokonolona* qui devinrent à peu près entièrement inopérantes.

Deux types principaux de solutions de remplacement se sont dégagées spontanément dans la région :

- la procédure du *titike*, à caractère supra-lignager, qui peut concerner toute une région et qui consiste en une sorte de pacte de non-agression prononcé solennellement, sous le contrôle des ancêtres et des puissances surnaturelles ;
- des procédures purement lignagères, mettant en cause le lignage volé et le lignage présumé voleur, avec, parfois, l'arbitrage de la gendarmerie qui accepte de surveiller l'exécution des clauses de l'arrangement amiable qui a pu intervenir, entre les deux parties.

1.1) Les *titike*.

Le *titike* est une institution sakalava ; l'équivalent chez les Antandroy est le *sangy*, et, chez les Korao, le *fiingabe*. Il s'agit d'une cérémonie au cours de laquelle les participants font le serment solennel de respecter un engagement pris devant tous, sous le contrôle des ancêtres et des forces de la Surnature qui châtieraient impitoyablement les éventuels contrevenants.

Un grand *titike* a eu lieu à Bevantaza en 1985.

Les vols avaient alors atteint leur paroxysme dans la zone et la situation devenait insupportable car il ne s'agissait plus seulement d'incursions de *malaso* venus de loin, mais d'agressions entre habitants de villages voisins. Deux notables sakalava, le président du *Fokon-tany* et le "*komity*" (conseiller) de Bevantaza, après en avoir parlé à la plupart des personnes ayant de l'influence au village et dans les environs, prirent l'initiative d'une cérémonie destinée à mettre un terme à cette situation. L'accord de principe ayant été obtenu, un *ombiasy* fut consulté pour déterminer le jour faste. Le plus âgé du clan Tsiravo, considéré comme le plus ancien parmi les *tompon-tany*, fut plus particulièrement chargé de l'organisation de la cérémonie et de la direction du rituel.

Tous les hommes de plus de seize ans, de toutes les origines ethniques ou familiales, résidant à Bevantaza et dans les nombreux petits villages des environs (dans un rayon d'une dizaine de kilomètres) furent convoqués officiellement par la

voie hiérarchique (président du *firaïsam-pokonolona*, président du *fokon-tany*, vice-président...). Les autorités firent savoir que toute absence injustifiée serait considérée comme un aveu de culpabilité et serait, en conséquence, sanctionnée par des amendes sévères. Une importante difficulté surgit du fait des christianisés (principalement Betsileo) qui refusaient d'admettre qu'ils pouvaient être obligés d'assister à une cérémonie d'inspiration païenne.

Au jour dit, toutes les personnes convoquées furent réunies à l'ombre d'un grand *kily* de Bevantaza. L'homme le plus âgé du clan Tsiravo prit une sagaie et une cuvette dans laquelle se trouvait de l'eau mélangée à l'hydromel (*toamena*) et quelques bijoux en or. Tout en tapant avec une cuiller métallique sur la sagaie, il prononça une longue invocation, à *Zañahary*, aux ancêtres, aux esprits... annonçant que, par cette cérémonie, tous les assistants s'engageaient à renforcer entre eux le *filongoa* (c'est-à-dire, les liens privilégiés de voisinage et de parenté qui doivent unir des *longo*) et à s'interdire à tout jamais de voler l'un des assistants ou l'un des membres des groupes familiaux représentés ; *Zañahary*, ancêtres, esprits, étaient chargés d'accabler sous le poids des pires punitions les éventuels contrevenants et les membres de leur groupe.

Les imprécations ayant été prononcées, chacun des assistants, à son tour, dut boire une gorgée du liquide contenu dans la cuvette à l'aide de la cuiller qui avait servi à frapper la sagaie. c'est alors que plusieurs jeunes hommes, qui avaient probablement de mauvaises intentions, utilisèrent une technique très simple pour n'avoir pas à se parjurer : au moment de l'invocation, ils prononcèrent à voix basse des paroles signifiant qu'ils ne se considéraient pas tenus de respecter les engagements collectifs et, n'avalant pas l'eau recueillie dans leur bouche, ils l'auraient recrachée discrètement dans une auge à cochon (lieu particulièrement impur qui annule la force contenue dans l'eau consacrée).

Un boeuf, fourni par les Sakalava de Bevantaza fut tué et immédiatement dépecé et préparé pour un grand repas commun. L'eau qui restait dans la cuvette fut soigneusement recueillie et conservée pour être transportée, les jours suivants, dans les villages trop éloignés pour que leurs habitants aient pu assister à la cérémonie. Tous les hommes de plus de seize ans durent ainsi boire devant les autorités locales. La liste des rares personnes absentes ou qui refusèrent de boire fut soigneusement dressée et communiquée à la gendarmerie, qui ne prit aucune sanction, mais en profita pour étoffer son fichier des suspects locaux. Le cas des chrétiens pratiquants fut disjoint puisque leur religion leur interdit, en principe, de voler le bien d'autrui, mais aussi de participer à des réunions faisant intervenir des forces spirituelles que leur religions ne reconnaît pas.

Un second *titike* très important s'est tenu à Betoboro en 1985, sous la direction du prince Tsimadomo. (Cf.III).

1.2) Les procédures supra-lignagères de résolution des conflits.

Lorsqu'un vol a touché un lignage, celui-ci effectue une rapide enquête parfois avec l'aide des gendarmes, le plus souvent par ses propres moyens et grâce à la divination par le *sikily*.

Beaucoup d'indices permettent d'entreprendre une poursuite efficace si les voleurs n'ont pas pris trop d'avance : les traces laissées par les bêtes volées dans leur

fuite, des informations discrètes de témoins qui ont pu croiser, en se dissimulant, la route des fuyards... Lorsque ceux-ci sont rejoints, s'il s'agit d'inconnus et s'ils manifestent une attitude agressive, il pourra y avoir combat et, fréquemment, une issue tragique. Mais, si le voleur est reconnu, ou s'il avoue des complices connus, on préférera une solution amiable : les chefs de ménage et les *mpitoka* des deux lignages concernés vont devoir se rencontrer et négocier. En principe, si la faute est bien établie, il n'est pas trop difficile d'arriver à un accord sous la forme d'une amende -souvent assez élevée - qui devra être payée en boeufs ou en argent. L'accord sera alors présenté aux gendarmes pour qu'ils en contrôlent l'exécution.

Le rumeur prétend que les gendarmes eux-même ne procèdent pas autrement. S'ils parviennent à rattraper des voleurs, plutôt que de les incarcérer, ils préfèrent les rendre à leur lignage non sans avoir prévenu le lignage volé. Justice sera donc rendue et les gendarmes seront récompensés de leur indulgence tout en évitant la très redoutée incarcération pour longue durée dans une lointaine prison urbaine.

Même si on ne parvient pas à rattraper les voleurs et à les surprendre en flagrant délit, on finit souvent par savoir avec relative certitude qui ils étaient, d'où ils venaient et quels étaient leurs informateurs locaux, grâce à des indiscretions émanant des voleurs eux-même ou de leurs complices, ou grâce à la consultation d'un *ombiasy* (qui est souvent bien placé, en effet, pour savoir qui sont les voleurs) ou d'un *mpisikiy*...

Malgré toutes ces précautions, les relations inter-ethniques et, plus généralement, les relations entre groupes qui ne sont pas unis par des liens particuliers de parenté ou d'alliance semblent se dégrader assez rapidement autour des thèmes de toujours, qui sont actuellement vécus avec plus d'acuité qu'autrefois :

- Le non-respect par les immigrants des convenances élémentaires qui imposent non seulement de demander d'accord des autorités, mais aussi celle des *tompon-tany*, cet accord devant être marqué au moins par une cérémonie symbolique - le sacrifice d'un boeuf - mais aussi par l'établissement de liens d'alliance durable (mariage, *fatidrà*...)

- les *tompon-tany* se plaignent d'être progressivement évincés des meilleures terres dont ils ne se sont pourtant pas explicitement dessaisis dans beaucoup de cas : des prêts, des contrats verbaux de métayage, des locations temporaires, ont ainsi souvent abouti à l'expropriation de fait du bailleur ;

- au fur et à mesure que les terroirs agricoles se consolident et deviennent permanents et clairement inscrits dans l'espace, les agriculteurs supportent plus mal les inconvénients liés au voisinage d'éleveurs peu accoutumés à un strict contrôle des déplacements de leur bétail.

- à tort ou à raison, les voisins appartenant à un autre groupe ethnique et avec lesquels ne sont pas établis des liens explicites d'alliance, sont souvent les premiers soupçonnés - comme complices informateurs - lorsque survient un vol ; il est vrai que les voisins sont les mieux placés pour recueillir - et transmettre - des informations précises et circonstanciées concernant les habitudes, les déplacements, les modes de gardiennage d'un troupeau déterminé ; cette circonstance suffit très généralement à empoisonner les rapports de voisinage et à entretenir une véritable psychose de suspicion mutuelle.

2) L'EMERGENCE DU VILLAGE COMME UNITE DE SOCIABILITE.

Depuis le début du siècle et, en particulier, depuis la mise en oeuvre d'une politique de regroupement des villages par l'Administration coloniale, la notion d'unité de résidence villageoise a constamment pris de l'importance.

Dans la situation traditionnelle, nous l'avons vu, les unités d'habitat étaient peu stables, se déplaçant tous les quatre ou cinq ans, dès qu'un ou plusieurs décès survenaient parmi les résidents, et dès que le groupe éprouvait le besoin de se déplacer à la recherche de nouveaux pâturages ou de nouveaux emplacements pour les *hatsake*. La plupart du temps, chaque "village" (il vaudrait mieux parler de hameau) associait deux lignages unis par des relations privilégiées (de parenté à plaisanterie, le plus souvent).

Avec la généralisation de gros village stables regroupant de multiples lignages aux effectifs de moins en moins nombreux (cette caractéristique n'a été vraie que jusque vers 1975), la notion de communauté villageoise a fréquemment pris le pas sur celle de communauté lignagère.

La cohésion villageoise est assurée par le fait que, à la longue, tous les co-résidents finissent par devenir *mpilongo* ou se considérer comme tels.

La complexité des alliances qui s'accumulent entre individus, lignages, vivant durablement les uns près des autres, finit par créer des réseaux touffus d'inter-relation, dont les individus oublient peu à peu la nature exacte, mais qui suffit pour qu'ils se considèrent mutuellement comme *mpilongo*. La notion, en fait, est étendue à tous les voisins non occasionnels.

Par ailleurs, les communautés villageoise sont très couramment considérées en tant que telles, tous lignages confondus, lors des diverses cérémonies lignagères. On invite les divers parents, les lignages alliés, mais aussi les villages voisins auxquels sont assignés des places précises dans l'espace cérémoniel, et un morceau particulier des bêtes sacrifiées. Cette place et cette part sont déterminées par l'histoire des relations entre le lignage organisateur et les villages voisins, exactement de la même façon que l'on hiérarchisait les lignages invités en raison de l'étroitesse et de l'ancienneté des liens sociaux existant avec eux.

Il n'existait pas dans la société sakalava pré-coloniale d'institution équivalente au *fokon'olona* des Merina et à son organe délibérant, l'assemblée du *fokon'olona*, habilitée à discuter de tous les décisions importantes. On voit pourtant apparaître fréquemment dans les villages de la Maharivo, qu'ils soient sakalava, *mpiavy* ou pluri-ethniques, des assemblées de chefs de ménage, au sein desquelles les notables (les plus âgés, les *mpitoka* des lignages les plus prestigieux, les personnages les plus instruits...) jouent un rôle déterminant. Ce fut le cas, par exemple, lors des travaux destinés à construire le barrage de Befasy : les *fokon'olona* en tant que tels furent chargés d'organiser le recrutement de la main d'oeuvre fournie par chaque village.

3) LA REACTIVATION DES FORMES TRADITIONNELLES DE SOLIDARITE.

Au cours des vingt dernières années, on a vu se multiplier, dans la vallée de la Maharivo, les alliances *fatidrà* (individuelles) et se réactiver d'anciennes relations de parenté à plaisanterie qui paraissaient sur le point de tomber en désuétude lors de l'étude ORSTOM de 1971-72. Beaucoup d'entre elles traduisent la préoccupation d'individus ou de groupes "pauvres" qui cherchent à s'allier avec des individus ou des groupes "riches". De même, on recherchait, pour les enfants de son lignage, des conjoints appartenant aux groupes qui possédaient encore des boeufs.

En fait, avant 1987, date de reflux de l'insécurité, on recherchait non seulement des alliés bien pourvus en boeufs, mais aussi des alliés qui, de notoriété publique, étaient voleurs de boeufs ou liés à des voleurs de boeufs. Il s'agissait donc, entre autres, d'une stratégie visant à protéger son troupeau contre les atteintes venues de l'extérieur, car la rumeur prétend que les troupeaux des voleurs sont moins attaqués que les autres.

Dans le même sens, certains riches *mpañarivo* ont pour politique de créer au niveau villageois d'importants réseaux de clientèle, en distribuant généreusement à ceux qui en manquent pour leur cérémonies les boeufs dont ils disposent en relative abondance.

III

LES NOUVELLES FORMES DE STRUCTURATION DU POUVOIR LOCAL

Les villages de la Maharivo, dans la seconde moitié des années mille neuf cent quatre vingt, semblent se trouver dans une phase de transition dont l'issue est encore incertaine. Les données du pouvoir local paraissent complexe. Les rôles n'y sont pas définitivement fixés et il y a juxtaposition d'anciens détenteurs du pouvoir, qui n'ont pas encore perdu toute influence, et de nouveaux dont la fonction et les stratégies sont encore fluctuantes et souvent remises en cause. Par ailleurs, certaines des opportunités actuelles, notamment celles qui sont liées aux vols de boeufs, pourraient n'être qu'éphémères.

Les acteurs dont le rôle local est décisif dans la conjoncture actuelle sont (dans un ordre peut-être décroissant) :

- les *mpañarivo* qui maîtrisent le mieux l'accumulation en boeufs,
- les *ombiasy*, détenteurs du pouvoir magique,
- les possédés dont l'importance ne cesse d'augmenter avec la véritable explosion que connaît, depuis un petit nombre d'années, le phénomène *tromba*.

L'accumulation en boeufs, malgré ses difficultés, continue à concentrer les clés essentielles du pouvoir local, même si la logique des *mpañarivo* les pousse à élargir leur rayon d'action et à reproduire leur richesse dans d'autres domaines, dans les activités rizicoles en particulier (1)

Les *ombiasy* ont vu leur influence devenir prépondérante dans l'ambiance d'anxiété généralisée qu'a suscitée l'aggravation de l'insécurité. A certains égards, par ailleurs, ils sont les instruments de la pérennité des institutions traditionnelles (2).

A de nombreux égards, enfin, le *tromba* apparaît aujourd'hui, dans la Maharivo, comme un important contre-pouvoir dont on ne comprend pas toujours clairement la portée réelle, comme une alternative à la disparition de boeufs (3).

1) L'ACCUMULATION EN BOEUFs LES MPAÑARIVO ET LE POUVOIR LOCAL.

1.1) L'évolution des mécanismes d'accumulation en boeufs.

Les conclusions de la première partie conduisaient à émettre un certain nombre d'hypothèses sur le fonctionnement des mécanismes d'accumulation en boeufs propres à la région. En les résumant à l'extrême, ces conclusions conduisaient à l'idée que, depuis l'origine de son peuplement sakalava, la vallée et ses abords ont fonctionné sur des bases très particulières, en marge du système dominant.

En fait, les Sakalava de la Maharivo semblent avoir mis en oeuvre, au cours des siècles, une variété du mode de production agro-pastoral dominant dans l'ensemble du Menabe : on pourrait sans doute le désigner sous le terme de "pastoral prédateur", pour souligner que les vols y occupent une place importante et constituent l'un des éléments normaux de fonctionnement du système.

La Maharivo bénéficie d'une localisation géographique qui lui a toujours donné un avantage naturel décisif pour les activités liées au vol : éloignement des centres politiques, voisinage du pays bara qui permettait d'écouler discrètement les butins, caractéristiques du relief et de la végétation donnant à la région un aspect accidenté et boisé, propice à la clandestinité... Les vols ont permis, aux temps sakalava, une certaine contestation d'un ordre établi qui, ailleurs, favorisait la noblesse et la monarchie. Certains groupes lignagers qui, en raison de leurs origines sociales médiocres, auraient été condamnés à la dépendance et à un niveau modeste de richesse, ont pu grâce à des vols échappant au contrôle monarchique, acquérir une réelle prospérité.

L'épisode merina a conforté cette situation, puisque le vol perdait une partie de son aspect clandestin pour devenir un élément de résistance active à l'envahisseur, sans que ce dernier aie véritablement la possibilité de s'y opposer.

La colonisation, bien involontairement, a encore plus marginalisé la Maharivo, en déplaçant la richesse et le pouvoir sur le terrain de la rente foncière, dont, pour beaucoup de raison, les Sakalava n'ont pas su tirer profit. Les vols de boeufs demeuraient donc la solution la plus naturelle aux problèmes rencontrés par les Sakalava de la Maharivo. Ils permettaient à la fois de mettre en difficulté la paix française, de porter atteinte, discrètement, à la prospérité de *mpiavvy* qui ne surent pas toujours se comporter en véritables alliés, et, surtout, de réaliser certains processus d'accumulation qu'aucune autre activité ne permettait aussi efficacement.

L'appareil répressif colonial obtint une certaine efficacité dans sa lutte contre les voleurs de boeufs. Il fallut toute l'ingéniosité, tout le "savoir technique" des éléments les plus résolus de la région pour que se reconstituent, peu à peu les réseaux clandestins de commercialisation indispensables au maintien d'un niveau minimum de rentabilité à l'activité.

Tout s'est alors passé comme si cette activité, réprimée et laborieusement clandestine, organisée pour faire face à de graves difficultés de fonctionnement, avait été soudain confrontée, après 1972, à des conditions anormalement favorables, qui l'ont conduite à un véritable "boom". Les conséquences de ce soudain regain

d'activité ont été absolument désastreuses car le total des pertes causées par les vols, la maladie et les sacrifices cérémoniels est devenue très largement supérieure au croît. A un certain moment, entre 1980 et 1984, l'activité vol avait atteint un tel niveau qu'elle mettait en cause sa propre continuité.

Dans le climat de quasi-anarchie qui s'est installé pendant une dizaine d'années, les vols de tous ordres se sont multipliés, échappant même largement au contrôle du petit nombre de personnes qui en profitaient lorsque le phénomène conservait des proportions plus modestes.

Le système, ayant perdu toute mesure, devint néfaste pour l'ensemble des populations de la région, dans la mesure où, massivement, les lignages de la Maharivo ont été dépossédés de la plus grande partie de leur capital bovin.

Cette situation désastreuse a déclenché les conditions d'une crise auto-cumulative qui a profondément transformé les données du jeu social local.

1.2) Les nouveaux *mpañarivo*.

Ils apparaissent, à bien des égards, comme les personnages clés de la situation actuelle.

Dans le contexte de désastre généralisé qu'a traversé la région depuis une dizaine d'années, certains individus, certains lignages ont réussi à mettre en place des mécanismes capables de faire fonctionner le système à leur profit. Pour agir efficacement, il semble que de tels mécanismes doivent présenter un aspect offensif et un aspect défensif.

Offensif en ce sens que le *mpañarivo* doit être branché, d'une manière ou de l'autre, sur l'activité vol : vol direct, complicité, recel, intervention à un niveau quelconque du réseau de commercialisation clandestine...

Défensif, en ce sens que le *mpañarivo* qui réussit est celui qui n'est pas volé, ou qui est volé beaucoup moins que les autres. Notre enquête de terrain ne nous a pas permis de déterminer avec précision comment on arrive à ce résultat. On peut envisager au moins trois techniques qui cumulent peut-être leurs effets dans la réalité :

- des formes de gardiennage plus efficaces (chap. 5)
- l'intervention d'*ombiasy* particulièrement compétents (l'efficacité de cette intervention peut-être admise dans une perspective tout-à-fait cartésienne : s'il est de notoriété publique que tel troupeau est protégé par les *aoly* de tel *ombiasy* célèbre, la crainte qu'inspirent les vertus de l'*aoly* peut suffire à écarter les voleurs potentiels ;
- tout se passe comme si les voleurs organisés (à l'exception donc de ce que nous avons appelé les voleurs lignagers qui opèrent à toute petite échelle) évitaient soigneusement certains objectifs. De multiples témoignages accréditent cette remarque qui paraît suggérer l'existence de ce que, faute de mieux, on pourrait appeler une "maffia" du vol de boeufs. C'est-à-dire des réseaux quasi-institutionnels, à l'intérieur desquels des mots d'ordre peuvent circuler et être mis en application. Cela suggère aussi l'existence d'accords clandestins entre les *mpañarivo* qui échappent aux vols et cette hypothétique "maffia" dont de nombreux autres faits suggèrent l'existence.

Qui sont ces nouveaux *mpañarivo* ?

Les quelques exemples dont nous disposons dans la vallée de la Maharivo permettent de dresser une sorte de portrait-robot du nouveau riche.

A l'origine, il appartient plutôt à un lignage relativement aisé, qui dispose encore d'un troupeau non négligeable. A un moment donné, vers l'âge de vingt ou trente ans, il décide de ne pas se contenter de son sort. Il cherche donc un bon pâturage encore inutilisé et décide de s'y installer, seul ou presque, pour de nombreuses années. Le petit troupeau dont il disposait au départ ne tarde pas à prospérer et son installation, qui ne comptait qu'une case et un parc, devient le centre d'un nouveau village (M. Fiéloux et L.Rakotomalala ont très bien décrit ce phénomène in "Développement agricole et transformation des territoires pastoraux", Fiéloux M., Lombard, J. ed. 1987, pp 78 et s.)

On ne dispose d'aucune indication sur les conditions dans lesquelles les *mpañarivo* ont réussi dans cette démarche. La rumeur prétend que celle-ci ne saurait réussir sans au moins une alliance, à un niveau ou à l'autre, avec les réseaux de voleurs.

Au bout d'un certain nombre d'années, entre dix et quinze dans le cas observés, le troupeau initial a atteint une dimension respectable et les stratégies commencent à déborder le cadre du grand pâturage.

1.3) Les principaux types de stratégies des *mpañarivo*.

Plusieurs problèmes se posent alors avec acuité :

En premier lieu, le *mpañarivo* dépend toujours d'un *mpitoka hazomanga* à l'égard duquel il a maintenu les liens de dépendance lignagère pendant tout son exil. Un choix crucial s'offre alors : dans la logique lignagère, il devrait associer tous les autres membres de son groupe à sa nouvelle prospérité ; de cette façon, celle-ci se dissoudrait en quelques mois. Un premier pas consiste donc, généralement, à constituer une nouvelle unité cérémonielle, en rupture avec l'ancienne.

En second lieu, les nouveaux *mpañarivo* tendent à mettre en oeuvre des stratégies hégémoniques qui les conduisent à s'affronter avec d'autres "richards", anciens ou nouveaux.

Dans la région de Betoboro-Tanandava-Lavaravy, par exemple, deux personnages avaient réussi à émerger peu à peu par l'importance de leurs troupeaux. Nous les désignerons par Mp1 et Mp2, le premier, avait réussi à accumuler environ deux mille boeufs, et jouissait dans la région d'une supériorité incontestée. Mais, à partir du début des années soixante-dix, son troupeau a commencé à subir des vols importants et répétés, sans qu'il lui soit possible de contrôler la situation.

A peu près à la même époque, la prospérité de Mp2 commençait à s'affirmer. Aucune donnée d'enquête ne permet d'établir que les deux phénomènes soient liés. Manifestement, cependant, Mp2 savait mieux que Mp1 se mettre à l'abri des vols massifs. Pour tenter d'arrêter l'hémorragie, Mp1 a mis au point une stratégie assez sophistiquée. Le "prince" de Betoboro, à la fin des années soixante-dix, n'avait plus guère de prestige et paraissait au bord de la misère. Le *zomba*, dans lequel étaient

abritées les reliques transmises par Andriamisara, n'était même plus entretenu et seuls quelques proches du prince s'intéressaient encore à ces reliques.

Mp1 proposa donc au prince d'épouser sa fille, en lui remettant une dot confortable (plus d'une cinquantaine de boeufs, dit-on). Grâce à cet apport, le prince put procéder au réaménagement du *zomba*. Il construisit à cet effet une nouvelle case, solide et couverte d'un toit en tôle. Les reliques, bien présentées dans ce *zomba* rénové, pourraient se trouver comme autrefois, au centre d'un culte destiné à canaliser leurs effets bénéfiques sur les personnes qui auraient satisfait à un certain nombre de rites.

Par ailleurs, au début de 1985, un grand *titike* fut organisé autour du *zomba* de Betoboro, pour mettre un terme, sous le contrôle des reliques d'Andriamisara, aux vols mutuels dans la région.

Pour autant qu'on puisse reconstituer ses objectifs, Mp1 voulait sans doute jouer sur trois tableaux :

- se doter d'un instrument magico-religieux puissant (les reliques) auquel il aurait un accès privilégié du fait de son alliance avec le prince, et qui lui permettrait de mieux protéger son troupeau ;
- faire cesser les vols locaux, dont il était la principale victime, en obligeant tous les habitants de la région à faire le serment de ne plus se voler mutuellement, sous peine d'encourir les malédictions puissantes liées aux reliques ;
- manifester l'importance locale de son rôle politique qui aurait pu en faire un allié recherché et un ennemi redouté.

Les stratégies de Mp1 ont en grande partie échoué. Son troupeau a continué à subir les assauts répétés de voleurs presque toujours insaisissables, puis le troupeau du prince a commencé à subir le même sort. Mp1, miné par ses échecs et par la décadence de son troupeau, a fini par mourir en ne transmettant que quelques têtes de bétails à ses héritiers.

Pendant ce temps, Mp2, toujours à l'abri des voleurs, voyait sa prospérité s'affirmer. Ne résidant de façon permanente dans aucun village (il vit la plupart du temps dans son *tanin'aombe*, à proximité de son troupeau), il maintient des relations avec les habitants de tous les villages de la région, multipliant les alliances directes, ou par membres de son lignage interposés ; il répartit largement sa générosité auprès des lignages que les événements récents ont privé de leurs boeufs. Il n'hésite pas, en particulier, à laisser quelques bêtes en dépôt chez ses alliés qui en sont dépourvus, et les autorise à s'en servir pour leurs sacrifices lignagers lorsque cela est nécessaire.

Les nouveaux *mpañarivo* ont vu leur influence locale devenir considérable. Plusieurs éléments leur permettent d'envisager une reproduction élargie de leur pouvoir et de leur prospérité :

- ils sont les seuls capables d'obtenir un accroissement de leurs troupeaux dans une conjoncture où la taille de ceux-ci diminue généralement ;
- ils se trouvent en situation de force dans le domaine de la riziculture puisqu'ils peuvent faire piétiner autant de rizières qu'ils le souhaitent et contribuent même à leur enrichissement en louant une partie de leurs boeufs au riziculteurs qui en sont dépourvus ;

- ils sont les seuls capables d'alimenter les circuits de la corruption qui peuvent leur ouvrir certaines portes importantes au niveau du pouvoir régional.

A travers leurs réseaux de clientèle, les *mpañarivo* ont les moyens d'imposer leurs intérêts quand ceux-ci sont en contradiction avec ceux d'autres groupes.

L'exemple des pompes solaires de Beleo est particulièrement révélateur sur ce point.

Deux lignages de Beleo, les mieux pourvus en boeufs, sont aussi ceux qui disposent des plus importantes rizières. L'idée de construire un barrage favorisant l'ensemble du terroir a été bien accueillie, de toutes parts, y compris par ces deux lignages qui savaient que, en définitive, ils seraient les principaux bénéficiaires de l'opération. Par contre, lorsque (Cf. chap.3, II-2) le FIKRIFAMA a proposé la construction de pompes solaires permettant d'irriguer de nouvelles pépinières, leur réaction a été plus négative.

D'abord, parce qu'il était question, pour ces pépinières destinées à tous les villageois, d'utiliser un terrain de pâturage, jusqu'alors utilisé par l'un des deux *mpañarivo*.

Ensuite, parce que le projet du FIKRIFAMA visait à attribuer des pépinières à tous les villageois qui le souhaitaient et donc à diminuer leur dépendance à l'égard des *mpañarivo*. Au terme de l'opération, les différences dans la dimension des rizières cultivées par les divers lignages du village se seraient sans doute atténuées.

Dès l'instant où les deux lignages "riches" ont jugé le projet contraire à leurs intérêts, la réalisation de celui-ci n'a plus fait aucun progrès. Des discussions ont commencé à opposer les villageois aux ingénieurs du FIKRIFAMA : alors que ceux-ci ne souhaitaient intervenir que pour la réalisation de nouvelles pépinières, les villageois prétendaient qu'il serait plus urgent de créer de nouvelles rizières grâce à d'importants défrichements. Le FIKRIFAMA, dont la compétence porte surtout sur les installations hydrauliques, tenait à son projet de pompe solaire et ne sentait pas vocation à intervenir au niveau de défrichements. Le conflit n'a cessé de s'envenimer et le FIKRIFAMA a fini par se retirer de l'opération, laissant à l'abandon les structures de béton qui ne recevront sans doute jamais les pompes prévues.

Le jeu des mécanismes de clientèle a permis un sabotage parfaitement efficace et relativement discret (les techniciens ne semblent pas avoir clairement identifié les responsables de l'échec) d'une opération jugée indésirable par les vrais détenteurs du pouvoir local.

En définitive, les nouveaux *mpañarivo* ne semblent pas être les héritiers directs des riches propriétaires de troupeau des époques antérieures. Dans la conjoncture actuelle, la reproduction de la richesse favorise des individus entrepreneurs, qui ont compris les possibilités offertes par le système, et qui n'hésitent pas à mettre en œuvre des stratégies complexes, de longue haleine, supposant des conditions de vie durablement difficiles (un isolement profond et durable dans des pâturages lointains) et dangereuses (toute articulation avec les réseaux de voleurs comporte des risques physiques graves).

La clé actuelle du pouvoir semble résider dans une forme "généreuse" de gestion des grands troupeaux, qui permet aux "riches" de tirer profit de la pérennité de l'idéologie cérémonielle. De solides rapports de clientèle se constituent ainsi, qui devraient permettre, à la longue, la reproduction élargie du pouvoir naissant. Le

mécanisme principal de cette reproduction élargie repose sur la possibilité, pour les *mpañarivo*, d'utiliser leur clientèle à des travaux d'aménagement de rizières. Tant que les cours du paddy demeureront élevés, la possession de rizières, de boeufs pour le piétinage et d'une abondante main d'oeuvre, facile à mobiliser, devraient constituer les sources essentielles de la prospérité villageoise et de l'agrandissement du troupeau. Le retour, actuellement en cours, à des conditions normales de sécurité devrait par contre réduire sensiblement l'importance du vol comme source de l'accumulation en boeufs et du pouvoir.

2) LES *OMBIASY* ET LE POUVOIR MAGIQUE.

Certains *ombiasy* paraissent être les principaux bénéficiaires de la crise actuelle.

D'abord, parce que dans une ambiance d'angoisse généralisée, ils constituent le principal recours de ceux qui cherchent à obtenir une certaine sécurité, à recouvrer confiance dans l'avenir. Les *ombiasy* sont consultés de toutes parts, aussi bien par ceux qui craignent d'être volés, et recherchent pour cela des *aoly* ou des *toñy* efficaces, que par les futurs voleurs qui veulent se prémunir contre les risques d'une prochaine expédition.

Ensuite, parce que derrière les principaux itinéraires d'ascension sociale, derrière la réussite des quelques très rares nouveaux riches, on finit toujours par discerner la présence discrète mais efficace d'un *ombiasy* réputé.

Celui-ci peut rentabiliser de diverses manières le succès de l'un de ses protégés ; en augmentant sa notoriété et le cercle de ses clients, en recevant divers types de gratifications pour les services rendus. Mais il est important de noter qu'il ne semble pas y avoir une corrélation très nette entre le prestige d'un *ombiasy* et le niveau de ses richesses. Les *ombiasy* les plus fameux ne semblent pas particulièrement riches et se montrent même relativement dédaigneux des biens matériels. Souvent, cependant, ils reconnaissent avoir des boeufs, et parfois même, en assez grand nombre.

En fait, l'*ombiasy* occupe une position stratégique absolument fondamentale dans la société actuelle.

Il se trouve en amont de toutes les décisions importantes, sur lesquelles il a le pouvoir d'influer directement par ses conseils, ou indirectement par des stratégies plus complexes qui ne permettent pas, même aux initiés, de déceler les traces de son action.

Il sait énormément de choses sur la société dans laquelle il vit, grâce à un sens de l'observation particulièrement aiguë au cours de longues années d'apprentissage, mais aussi grâce aux demandes de ses clients qui lui permettent d'être informés de choses qui devraient être absolument secrètes, et grâce à des réseaux d'informateurs qui exercent souvent cette fonction à leur insu. Il peut donc agir avec un à-propos et une précision remarquables qui confirment aux yeux de tous l'efficacité de ses connaissances magico-religieuses. Un bon *ombiasy* doit avoir une très bonne connaissance des plantes médicinales, particulièrement nombreuses et variées dans les forêts du Menabe. Il est donc, en puissance, à la fois un guérisseur et un empoisonneur que l'on redoute tout particulièrement.

Il est le principal mainteneur et diffuseur de l'idéologie sakalava traditionnelle, beaucoup plus, sans doute, que ne le sont les *mpitoka* qui connaissent moins les rouages de leur société et qui ont seulement le monopole de la connaissance des traditions de clan et du nom des lignées d'ancêtres qu'il convient de citer sans erreurs lors des principales cérémonies familiales.

Au fond, il apparaît de plus en plus souvent aujourd'hui comme le seul vrai connaisseur de sa société, le seul capable de comprendre le sens et la portée des institutions sakalava, et d'assurer efficacement leur reproduction. Ce serait évidemment un merveilleux informateur pour l'anthropologue s'il était possible d'accéder à son savoir, sans des détours de productions tellement longs qu'ils compromettraient les autres aspects d'une recherche.

3) L'EXPANSION DU PHÉNOMÈNE CONSTITUÉ PAR LE *TROMBA* DANS LA MAHARIVO.

Au cours des dernières années, les cérémonies de *tromba* ont connu un essor considérable dans la vallée de la Maharivo, et, probablement, dans tout le pays sakalava. Il semble que s'opère une sorte de glissement d'un "sacré" reposant sur le boeuf à un sacré reposant sur d'autres bases : le *tromba* paraît constituer un bon exemple de ce glissement.

La possession, selon toute vraisemblance, est un phénomène très ancien dans les sociétés du Sud-Ouest et de l'Ouest, qui concerna sans doute, à l'origine, les groupes pêcheurs du littoral. Les périodes de crise (Cf. Archives d'Outre-Mer à Aix pour l'époque de la conquête coloniale) coïncident souvent avec une extension du phénomène qui tend alors à se manifester hors des zones où il est familier. C'est très exactement ce qui paraît se produire actuellement aux abords de la Maharivo.

Plusieurs explications peuvent rendre compte de cet essor.

Il s'agit, d'abord, d'une cérémonie qui n'exige pas le sacrifice de boeufs, mais qui est cependant susceptible de fournir une protection d'origine surnaturelle : les Esprits *tromba* se contentant de boissons alcoolisées, de cigarettes...

Le *tromba*, par ailleurs, contribue à apaiser un profond désarroi ; les règles traditionnelles ne fonctionnent plus, puisque, du fait de la disparition des boeufs, on n'a plus les moyens de les faire fonctionner. Tout se passe comme si, devant cette situation critique, on demandait l'intervention d'autorités capables de dicter des solutions, voire de nouvelles règles. Il existe en tout cas, un rapport évident entre d'une part, l'angoisse et la culpabilité nées du non-respect des règles cérémonielles (le *havo*) et, d'autre part, la recherche des nouveaux types d'apaisement qu'apporte le *tromba*.

Au fond, le *tromba* apporte sans doute une issue intéressante qui court-circuite à la fois les *ombiasy* et les *mpitoka*, bien que ces derniers jouent souvent un rôle dans les cérémonies *tromba*, par exemple en assurant les fonctions de *saha* (intermédiaire entre le possédé et le public).

De plus, le *tromba* se présente comme un phénomène un peu anarchique qui apparaît n'importe où, y compris chez des gens qui, par ailleurs, sont complètement "sur la touche", à l'écart de tous les mécanismes d'accumulation de richesse et de

pouvoir. Ce sont souvent les éléments les plus dépourvus en boeufs, les plus marginalisés par l'évolution du système dominant, les plus enfoncés dans la pauvreté et l'angoisse qui paraissent les plus réceptifs aux nouvelles solutions qui apparaissent dans le *tromba*. Etre *tromba*, dans le cas général, ne permet guère de devenir riche, mais confère un pouvoir et une respectabilité très réels.

En effet, l'Esprit *tromba* soigne, règle les conflits, peut apporter des solutions à des problèmes aussi précis que, par exemple, la recherche de boeufs volés... Les cérémonies *tromba* marquent le passage du domaine diurne qui caractérisait les cérémonies lignagères, au domaine nocturne et à l'influence de la Lune, symbole de la fécondité, de la renaissance et de la continuité du groupe.

Si l'on juge par les observations effectuées dans la Maharivo en 1986 et 1987, les *tromba* sont principalement des marginaux, des personnages hors normes qui retrouvent, dans le cadre de la possession, une importance sociale réelle, qui conduit à redonner une certaine influence locale au groupe auquel ils appartiennent. Ils apparaissent désormais, aux côtés de l'*ombiasy* et du *mpañarivo*, parmi les personnages clés de la société villageoise

*

Mpañarivo, *ombiasy* et *tromba* ne sont pas les seuls acteurs du pouvoir local. La place de la religion occidentales reste très secondaire, mais est loin d'être entièrement négligeable, surtout depuis que ce sont les Eglises, beaucoup plus que les pouvoirs publics, qui canalisent les moyens permettant de financer divers travaux d'infrastructure essentiels pour le développement local.

Au cours de la première moitié du XIX^e siècle, les Eglises luthériennes et catholiques ont tenté de s'implanter, non sans difficultés, dans la vallée de la Maharivo. Les immigrants Betsileo furent, à peu près exclusivement, les agents de cette pénétration.

L'implantation catholique dans la région est relativement ancienne, mais n'a jamais eu beaucoup d'ampleur. Un catéchiste est présent en permanence à Beleo (c'est actuellement un Mahafaly, originaire de la région de Tuléar) et un prêtre français passe à peu près une fois par mois pour l'office du Dimanche. Les baptisés sont peu nombreux, et, de toute façon, très peu assidus aux offices. Les fidèles se recrutent principalement parmi les immigrants betsileo, les fonctionnaires temporairement affectés dans la région et quelques Antaisaka, très exceptionnellement parmi les Sakalava.

On compte deux églises dans la région, l'une à Beleo, l'autre à Befasy. Cette dernière, en ciment, de dimension imposante, a un aspect grandiose qui ne correspond manifestement pas avec l'importance locale réelle de l'Eglise catholique. Construite vers 1975, elle est d'ailleurs pratiquement inutilisée depuis, sauf pour les grandes fêtes. Dans ce cas, des fidèles viennent de loin, de Beleo et Ambohibary (Sakalava et Betsileo), de Misokotra (Antandroy), de Mañometinay (Sakalava).

Comme cela est l'usage, dans la région, le catéchiste a pour fonction principale une certaine animation religieuse à Befasy : il dirige un groupe de théâtre, donnant en représentation des scènes tirées de l'histoire sainte. Une chorale, qui tente d'attirer les jeunes le Samedi soir, rend visite aux villageois, qu'ils soient catholiques ou non.

La paroisse, en tant que telle, n'a qu'une influence insignifiante au niveau local et nulle au niveau régional.

Les structures et l'importance de l'Eglise luthérienne sont très comparables. Selon le catéchiste qui résidait à Befasy en 1986 (ses propos ont été recueillis par E. Nérine) l'Eglise Luthérienne se serait implantée au village en 1948, sur l'initiative d'un chef de canton de l'époque, originaire du Vakinankaratra. Befasy dépendait alors du centre paroissial de Belo sur Mer. Depuis 1966, le village est, à son tour, devenu un centre autonome. Un catéchiste y réside, et un pasteur vient de loin en loin.

Les autorités luthériennes de Morondava (le *mpitondra fileovana*) viennent à Befasy en inspection environ une fois tous les deux ans. L'aide norvégienne permet de financer le salaire du catéchiste qui, en 1980, était de dix mille francs malgaches et est passé à vingt mille francs en 1986. Ces sommes ne suffisent pas à l'entretien du catéchiste et de sa famille, qui doivent cultiver la terre comme les autres villageois. Le catéchiste a un rôle relativement important d'animation religieuse locale. Il a formé une chorale, *Akon'ny Lanitra*, qui intervient dans la plupart des événements se déroulant au village, et, notamment, lors des veillées funèbres. La chorale compte sept jeunes hommes (deux Sakalava, quatre Antandroy, deux Betsileo) et dix jeunes filles (deux Sakalava, quatre Antaisaka et quatre Betsileo). Il enseigne l'histoire sainte et, pour la rendre plus vivante, a créé un groupe théâtral qui en met en scène les principaux épisodes. Il fait un peu d'évangélisation, en se rendant de foyer en foyer, pour y parler de religion et pour distribuer des images pieuses...

Mais, à part son petit rôle d'animation locale, l'Eglise luthérienne n'a à Befasy, aucun poids sur les événements et les décisions. Elle ne fonctionne, à aucun niveau, comme groupe de pression ; elle n'est que très faiblement articulée avec les autres points d'implantation luthérienne de la région, qui sont bien peu nombreux : Andamoty, Soarano, Marohatae, Marotsikoboke, Ankidafito, qui ne sont, pour la plupart, que des micro-villages antandroy.

C'est finalement parmi les antandroy de la région que le luthérianisme semble avoir fait le plus de progrès : plusieurs anciens *tromba* de ce groupe se sont convertis et ont renoncé à leurs anciennes activités ; quelques nouveaux convertis ont solennellement brûlé leurs *aoly*. Mais, il semble que ces conversions concernent surtout des jeunes gens qui ne tardent pas à repartir dans leur pays d'origine, et n'ont guère d'impact sur place.

ANNEXES AU CHAPITRE 6

17

LES CEREMONIES SAKALAVA DE LA MAHARIVO EN 1986 ET 1987 (*).

1) LES CÉRÉMONIES LIGNAGERES

Elles se définissent, nous l'avons vu (chap. 1, 2)

- par le rôle essentiel du *mpitoka hazomanga* comme *mpisoro* - officiant -, assisté par l'*ombiasy* et/ou divers devins pour la fixation de la date et de certaines caractéristiques de la cérémonie ;

- par un certain nombre de rites faisant généralement intervenir le sacrifice sanglant d'un ou plusieurs boeufs ; ces rites se déroulent sur l'espace cérémoniel lignager, en présence d'une assistance dont la disposition inscrite dans l'espace constitue symboliquement la représentation hiérarchique de la société ;

- par un échange de dons et de contre-dons entre les organisateurs de la cérémonie et les diverses catégories d'invités.

1.1) Les cérémonies liées au cycle de la vie individuelle.

1.1.1) *Cérémonie et rites liés à la naissance*

A) *Le soron-troke* (littéralement : "la cérémonie du ventre")

La cérémonie a lieu lorsque, après le mariage, l'épouse est enceinte pour la première fois, selon les cas au sixième, septième ou huitième mois de grossesse. Elle a pour objet d'une part d'enlever le *havo* (*ala havoa*) qui pourrait menacer le bon déroulement de l'accouchement et les premiers mois de la vie de l'enfant ; d'autre part - et surtout - de marquer l'affiliation lignagère de l'enfant.

Dans le schéma normal, le lignage du père de l'enfant offre le boeuf qui sera sacrifié, ce qui indique que l'enfant et ceux qui naîtront par la suite dans le cadre de cette union appartiendront à ce lignage.

Le *mpitoka* du lignage paternel prononce alors, devant le pieu cérémoniel de la future mère, une demande visant à obtenir l'enfant. B. Schlemmer 1976, p. 192) en cite les paroles :

**Nous sommes venus ici pour demander cet enfant, pour accomplir la coutume des raza car nous allons unir nos raza. En vie, on a le même raza, mort on garde le même raza. Et nous sommes venus ici pour vous demander*

(*) Cette annexe a été principalement rédigée par Françoise Delcroix.

cet enfant. Voilà, nous sommes venus ici, votre longo : nous ne sommes pas riches, ni orgueilleux, mais nous sommes ici pour que s'accomplisse la coutume des ancêtres, car Zanahary vous a donnés à nous. Ainsi le but de notre venue est de vous demander ce troky (littéralement : "ventre"), cet enfant, car nous ne pouvons attendre sa naissance pour le faire. Ne nous méprisez pas en répondant : "Pourquoi se presser, alors qu'il n'est encore qu'un biby (petit animal, bestiole). Il faut attendre que l'enfant soit né pour que vous fassiez le soro "Non, nous sommes venus avec des personnages pour vous demander ce troky".

Le *mpitoka* du lignage maternel de l'enfant à naître procède alors à l'invocation suivante :

"Je vous annonce, ô terre, que voilà une telle qui se marie à un tel ; la fille est enceinte, et lui vient accomplir la coutume de cette terre ; et il apporte un boeuf châtré. O, vous les ancêtres, ô toi, cette terre, veuillez assister à cette cérémonie..."

Puis le chef du lignage du mari vient s'asseoir auprès du *hazomanga* ; celui-ci lui demande

"C'est vous qui allez prononcer la prière ?"

"Ouh", lui répond celui-là et il lui souffle les noms du père du mari, de ses grands-parents paternels, puis ceux de sa mère et de ses grands-parents maternels, que l'autre reprend à voix haute. Et le détenteur du *hazomanga*, le chef du lignage du père de la fille, reprend :

"Je vous invoque, vous, mères, je vous invoque, vous, pères, je vous l'annonce, voici votre enfant ; s'il est encore en vie, il nous appartient, et s'il est mort, il vous appartient ; car nos ancêtres sont unis aujourd'hui, nous avons le même enfant aujourd'hui ; s'il est encore en vie, il nous appartient, mais s'il est mort, ils vous appartient ; et défendez-le pour qu'il se porte bien". (Schlemmer B., 1976, p. 193).

B) Les rites liés à la naissance

Au huitième mois de grossesse, la femme rejoint le village de sa famille d'origine, pour accoucher en présence de sa mère. Si celle-ci n'est plus en vie ou est absente, elle se rend chez un frère ou une soeur plus âgée, ou à défaut, chez son oncle maternel, ou chez la soeur de son père. Aucune femme n'est véritablement spécialisée dans le rôle d'accoucheuse, mais toutes les femmes expérimentées peuvent tenir ce rôle.

Peu de femmes se rendent à la maternité de Befasy, où l'accouchement se déroule d'ailleurs dans des conditions très inconfortables. Elles se rendent encore plus rarement à la maternité de Morondava.

Selon les traditions de clan, le placenta est enterré au seuil de la case (cas le plus fréquent dans la région de Beleo), ou jeté dans un cours d'eau, ou fixé au sommet d'un arbre dans la forêt.

Le cordon ombilical, après avoir été tranché, est encore entouré de fil à coudre. Tous les matins, il est enduit d'un mélange composé de terre blanche et de salive. En cas de cicatrisation lente ou d'infection, on applique de la cendre (*lavenana*).

Une semaine après l'accouchement, on fait sortir l'enfant et la mère devant l'entrée de la case. Tout le lignage auquel appartient la jeune mère, ainsi que les voisins s'approchent alors pour les félicitations d'usage. Les uns apportent le *fiboa*, un ou plusieurs *kapaoka* de riz, les autres quelques sommes d'argent, cinquante ou cent francs malgaches, le plus couramment. Le lignage du père vient aussi rendre visite au nouveau-né et à sa mère, en apportant à son tour le *fiboa*.

La femme et le nouveau-né ne retournent au foyer que trois mois environ après l'accouchement, après avoir consulté l'*ombiasy* pour connaître la meilleure date, et pour savoir quels interdits il conviendra de respecter et pendant combien de temps.

C) Le *oron'anake* (littéralement, "cérémonie de l'enfant").

La cérémonie a lieu plusieurs mois après la naissance, et est dirigée par le *mpitoka* du lignage paternel de l'enfant. C'est lui qui prononce les invocations.

Après celles-ci, on égorgait autrefois un boeuf. On ne le fait plus qu'exceptionnellement aujourd'hui. La cérémonie se déroule sensiblement de la même façon, mais on ajoute une série d'invocations pour se faire excuser de ne plus respecter les règles, et on procède à certains rites purificateurs (aspersion d'eau) pour enlever le *havo* qui aurait pu résulter de cette carence.

A ce moment, l'enfant appartient définitivement au lignage de son père.

1.1.2) *Le savatse (circoncision)*.

La circoncision se subdivise désormais en deux cérémonies, nettement séparées dans le temps :

- le "*deremo*" au cours duquel le garçon est effectivement circoncis sans aucune solennité ;

- la grande circoncision, qui peut avoir mieux plusieurs années après le *deremo*, qui concerne plusieurs garçons du lignage à la fois et qui est normalement l'occasion de grands fastes.

A) Les cérémonies *deremo*.

Description d'une circoncision "*deremo*", clan Marovata II, Beleo, Août 1987.

Au cours du "*deremo*", un ou plusieurs garçons sont circoncis avec un minimum de fastes. La présentation solennelle de l'enfant au poteau de circoncision ne sera faite qu'ultérieurement, parfois beaucoup plus tard. Les Sakalava n'ont adopté que récemment cette coutume qui semble inspirée des Betsileo de la région qui la pratiquaient depuis longtemps.

Le "*deremo*" de Beleo s'est déroulé en trois temps :

1). Au début de 1987, Sinisia, le *mpitoka* du lignage a constaté qu'il existait trois garçons non circoncis dans la famille, deux de ses fils (l'un âgé de onze ans, l'autre de six ans), et l'un de ses petit-fils âgé de quelques mois à peine. La circoncision devient donc urgente, surtout pour son garçon de onze ans, qui court le risque d'être la risée des jeunes filles s'il atteint l'âge de la puberté sans avoir été circoncis.

Sinisinia, en accord avec les autres membres de son lignage, a donc décidé d'effectuer le "deremo" au mois d'Août.

2). Au début du mois d'Août, les préparatifs de la cérémonie commencent. Un *ombiasy* est consulté pour déterminer le jour le plus favorable ; il est aussi chargé de préparer les divers *aoly* qui seront nécessaires.

C'est finalement le Vendredi 28 Août qui est choisi. Il s'agit d'un jour entièrement favorable, après comme avant midi (il arrive fréquemment que le jour ne soit pas favorable qu'avant que ne commence le déclin du soleil : dans ce cas, la cérémonie devra être impérativement terminée avant midi).

L'*aoly* préparé pour la circoncision est, essentiellement, le *fanintsina* dont la fonction est d'"enlever" *le havo*a, de neutraliser tout ce qui pourrait porter tort au bon déroulement de la cérémonie.

Lorsque la date de la circoncision a été définitivement fixée, le *mpitoka* du lignage demande à divers jeunes de son groupe de se rendre partout où se trouvent des parents - et particulièrement à Ambika, à l'ouest de Beleo - afin de les inviter officiellement. Pendant ce temps on commence à préparer l'alcool qui sera consommé pendant la fête : de l'"alcool rouge" (*toa-mena* ou *toa-draza* - alcool des ancêtres -), à base de miel qui, lors de la cérémonie, sera strictement réservé aux membres du lignage.

De même, on prépare du *toaka gasy*, de l'alcool local à base de canne à sucre, qui sera destiné aux autres invités. C'est le *mpitoka* et ses proches qui préparent le *toaka gasy*, dix-huit jours avant l'événement. Du 10 au 17 Août, vingt litres ont pu être fabriqués. Vingt autres le sont du 18 au 25 Août. La famille du *mpitoka* pile le paddy pour avoir suffisamment de riz blanc.

Le 23 Août, on va prévenir l'infirmier du poste sanitaire de Mañometinay, qui sera chargé de l'ablation du prépuce.

3). Le 27 Août, après midi, on considère que le jour de la cérémonie vient de commencer.

L'*ombiasy* se présente chez les organisateurs. En fait, deux *ombiasy* ont été consultés pour cette circoncision : l'un habitant Beleo, l'autre, membre du lignage et résidant à Ambika, proche parent du *mpitoka*. C'est cependant l'*ombiasy* de Beleo qui va jouer le rôle principal.

Les enfants à circoncire, leurs parents et le *mpitoka* se rassemblent dans la case de ce dernier. L'*aoly* est préparé ; c'est un "*fanintsina fanindry havo*a" ("le talisman destiné à enlever l'*havo*a").

Tous les assistants se tournent vers l'est. Un petit récipient rempli de braises est placé devant l'*ombiasy*, qui tient dans ses mains une assiette métallique de couleur blanche, à l'intérieur de laquelle on a placé du sable (*fasy sikily*). Sur le sable, le *mpitoka* a placé la somme de trois mille francs malgaches en guise de "*fañembok'aoly*" (prix de la préparation du *fanintsina fanindry havo*a).

Le *mpitoka* commence alors la prière. Il invoque d'abord, la Terre sacrée et les vallées de l'Andrangory et de la Maharivo, *Zañahary*, puis les *raza*. Pendant ce temps, il fait tomber de l'encens (*ramy*) dans les braises. La prière terminée, il enlève les trois mille francs et verse de l'eau dans l'assiette. Cette eau, mélangée à du *fasy*

sikily, constitue le *fanintsina fanindry havo*a. Le *mpitoka* boit le premier et tous les assistants boivent successivement. On garde ce qui reste pour le lendemain.

L'*ombiasy* prépare un *aoly* pour le *mpitoka* et pour les enfants à circoncire : le *fole velo*, du fil de coton, au bout duquel est attaché un petit morceau de tissu noir enveloppant l'*aoly* proprement dit, ou *voho*. Ce *fole velo*, sera attaché autour du cou, de façon à demeurer visible et protéger son porteur pendant un certain temps.

4). Le 28 Août, dès le lever du soleil, le *mpitoka* et les enfants à circoncire sont réunis dans la grande case du lignage. Chacun d'eux boit quatre cuillerées du *fanintsina fanindry havo*a et doit passer quatre fois sa main mouillée sur sa tête et son corps. L'*ombiasy* d'Ambika fait de même, mais seulement deux fois.

Vers dix heures, commence la cérémonie du *fangala havo*a, en présence de tous les membres du lignage qui sont au village. Un *maota* de trois ans est sacrifié au pied du *kily* cérémoniel du lignage, au nord du village. La cérémonie ne dure qu'une heure. Elle se termine par une invocation et par le partage de la viande entre les assistants.

5). Vers 13 heures, alors que le soleil commence à décliner, débute la cérémonie publique avec musiciens, danses et alcool.

La circoncision des trois garçons est effectuée par l'infirmier de Mañometinay, qui, pour cela, est payé six mille francs malgaches. Pendant la durée de l'opération, un jeune taureau de quatre ans est, resté attaché à l'ouest de la case. Après l'ablation du prépuce des trois enfants, il est castré (selon certains informateurs l'opération doit concerner un nombre pair de personnes, le rôle du jeune taureau serait donc d'atteindre le chiffre quatre).

Un coup de fusil est tiré en l'air.

Les villageois qui sont alliés au lignage organisateur viennent, les uns après les autres, apporter leurs dons (*ranomanintsy*) en monnaie, cinq cents francs malgaches, le plus souvent, mille cinq cents pour le lignage Befandre très lié au lignage maternel du *mpitoka*.

Dans ces circonstances, il arrive assez couramment qu'un *fatidrà* apporte un boeuf. Dans ce cas, le lignage organisateur doit le mettre à mort pour la cérémonie ; il ne peut être ni gardé, ni échangé.

Dans la cour, devant la case du *mpitoka* des groupes se forment, les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Le *mpitoka* circule au milieu d'eux en présentant ses remerciements et en donnant à boire du *toaka gasy*.

A la fin de l'après-midi, les villageois regagnent petit à petit leurs foyers.

6). Les 29 et 30 Août, pour que le *mpitoka* et les parents des enfants circoncis puissent rester en permanence auprès de ceux-ci, les autres parents et les voisins viennent proposer leurs services pour effectuer à leur place toutes les petites tâches qui pourraient les éloigner.

B). La circoncision solennelle

L'exemple de la circoncision de Betsimba (18 Août 1987) (*certaines informations complémentaires relatives au *Savatse Sakalava* ont été fournies par un "gendre" du lignage Marovata de Beleo, le 27 Août 1987).

Le *Savatse* est le passage du monde de l'enfance, marquée par le rôle essentiel de la mère (monde féminin) au monde masculin de l'adulte.

L'*ombiasy* a un rôle particulièrement important dans la circoncision : c'est lui qui accompagne symboliquement l'enfant dans ce passage qui implique des risques et des dangers, mais dont lui connaît les règles. Il peut donc conduire sûrement le jeune garçon à travers ces périls.

Au cours de la cérémonie, s'exprime constamment le sentiment d'une inquiétude face à un danger proche ; l'*ombiasy* n'échappe pas à ce sentiment.

Deux idées semblent symboliquement contenues dans la cérémonie :

- le jeune garçon devient à son tour reproducteur , et, en ce sens, c'est toute la continuité de la société qui se joue ;
- il devient, à part entière, responsable et gardien du troupeau lignager, qui est l'un des éléments constitutifs essentiels de la force et de la prospérité du lignage.

L'enjeu de la cérémonie est donc considérable. Le *savatse* se prépare plusieurs semaines à l'avance.

L'*ombiasy* fixe le jour faste, (*andro soa*) et commence la préparation des divers *aoly* qui seront nécessaires. Des jeunes partent annoncer la prochaine cérémonie aux *longo* dans toute la région. On cherche aussi à savoir si, parmi ces *longo*, ne figureraient pas des garçons en âge d'être circoncis. Dans ce cas, ils seraient joints aux acteurs principaux de la cérémonie. Au cours de ce voyage, on recrute les musiciens professionnels qui interviendront. Comme ceux-ci sont très demandés, il importe de les réserver longtemps à l'avance.

La fête proprement dite dure trois jours.

• On procède d'abord au nettoyage (*fafa tany*) de l'aire cérémonielle (Cf fig. 9, p. suivante), après avoir effectué une première purification par aspersion d'eau (*tsipirano*) - dans le but de prévenir les Esprits locaux qui seront "dérangés" par le déroulement de la cérémonie : on coupe l'herbe, on creuse des trous pour les poteaux, sous la surveillance de l'*ombiasy*. En attendant les poteaux de circoncision eux-mêmes, on place dans les trous des branches fraîchement coupées. On construit des abris précaires pour que l'assistance puisse s'installer à l'ombre ; on commence à préparer le *toaka* ; on va chercher le bois mort dans la forêt pour la cuisson des repas.

Les invités arrivent peu à peu, se groupent par villages, apportent les prestations *enga*, selon les cas, boeufs ou alcool. Le riz est fourni par le lignage organisateur. Les femmes du village, tous lignages confondus, pilent le paddy.

• Le premier jour est utilisé, d'abord, pour enlever le *havo*. Le *mpitoka*, les garçons à circoncire, et les membres du lignage se placent sous le *kily* cérémoniel. Le *mpitoka* adresse une prière à *Zañahary* et aux *raza*, pour toutes les fautes qui auraient pu être commises. Il procède à une aspersion d'eau. S'il y a un boeuf, on le sacrifie alors. Sinon, on le remplace par de l'alcool dont on répand une partie pour les ancêtres, en direction de l'est et sur le *kily* ; on boit l'autre partie. Les musiciens commencent à jouer et à danser en intermède à chacune des étapes de la cérémonie.

• Le second jour, très tôt, les jeunes hommes du village vont couper l'arbre qui servira à la fabrication des *hazomanga*, en bois de *katrafay*. Après l'avoir coupé, on le met à tremper toute la nuit, de préférence dans une mare. Pendant toute la journée, la fête bat son plein : on mange, on boit en abondance, les musiciens s'activent...

• Le troisième jour, avant le lever du soleil, on taille le *hazomanga*, à l'intérieur du parc à boeufs lignager. On prépare les enfants à circoncire. Ils ont passé toute la nuit précédente auprès de leur mère. On les conduit alors dans la case du *mpitoka*, où ils sont pris en charge par l'*ombiasy*. Celui-ci a préparé de l'eau (*fanintisiña*), mélangée de la terre, de la mousse et du poil de la queue d'un boeuf. Il prépare aussi une ficelle que les enfants porteront autour de la taille (*misalika fole velo*) ; sa présence est un gage de longue vie pour l'*ombiasy* et les garçons, qui vont avoir à affronter divers périls au cours de la journée. La mère, de son côté, a ses cheveux tressés en nattes ; l'une de celles-ci pend, séparée des autres (*volo pitsoke*).

• La cérémonie proprement dite.

Si, pour certains enfants, il n'y pas eu, antérieurement, de *deremo*, on procède alors à l'ablation du prépuce, presque toujours effectuée par un infirmier ou un aide-sanitaire.

Le *savatsé* de Betsimba concernait cinq enfants nés de quatre mères ; leurs âges s'échelonnaient entre un et douze ans. Quatre *hazomanga* furent donc alors érigés (Cf figure 9). Trois boeufs et un taureau étaient offerts pour le sacrifice par le lignage paternel, alors que quatre boeufs, dits *lafike*, étaient offerts par chacun des quatre lignages maternels. Les boeufs furent alors sacrifiés par le cadet du *mpitoka hazomanga*, aidé par plusieurs jeunes assistants. On plaça la trachée de chaque boeuf sur la pointe acérée du *hazomanga*. Un fin roseau (*viky*) unit deux *hazomanga* : elle empêche le Mal de venir (*kifiravake*) ; elle symbolise l'idée qu'on ne peut détruire, même si on veut apporter du mal (*tsilatse*). Plusieurs branches vertes ont été apportées par un cortège de femmes (*tanjake*) ; elles ont pour fonction de maintenir la vie et d'éviter toutes maladies. Tout cela a pour objectif de détourner les éventuelles mauvaises intentions de personnes présentes qui pourraient vouloir faire du mal. Pendant ce temps, on continuait à découper la viande à la hache, en empilant d'abord les morceaux dans plusieurs charrettes et en la répartissant ensuite entre les divers groupes villageois de l'assistance.

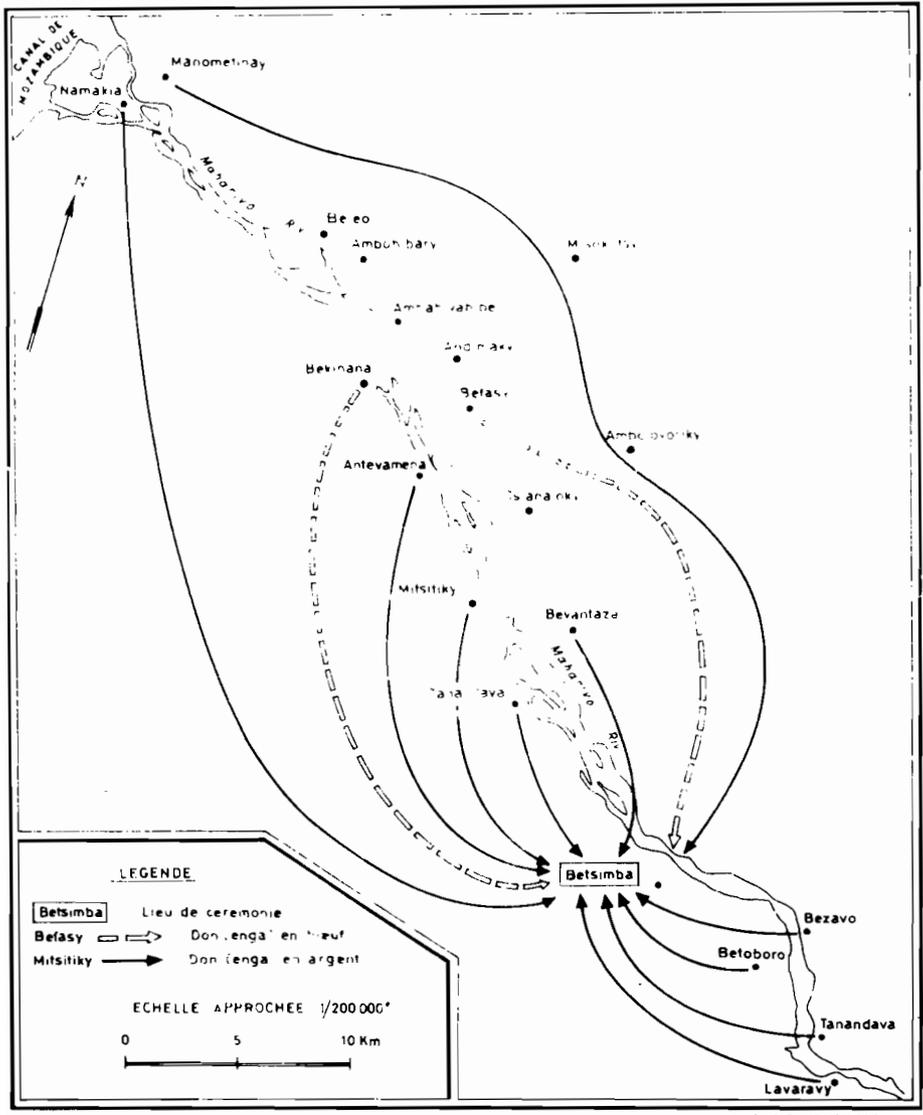
La figure 10 (page suivante) permet de mesurer l'espace social concerné par la cérémonie de Betsimba, puisqu'elle indique tous les villages qui ont fourni des participants actifs, ayant apporté des dons *enga*, en monnaie ou en boeufs. L'unité sociale constituée par la vallée de la Maharivo est fortement affirmée par la figure qui fait apparaître des liens entre les divers villages d'amont et d'aval, alors qu'on ne voit pas apparaître de participants venus d'ailleurs, de la vallée de la Morondava (qui n'est pourtant pas très éloignée) ou des villages situés dans l'inter-fleuve (où, il est vrai, vivent peu de Sakalava).

1.1.3) **Le mariage (toa-baly)**

Le mariage est souvent dépourvu de toute solennité.

A Beleo, le 11 Août 1986, une femme Andrakaria est demandée en mariage par un habitant d'Andrangainomy, petit village situé à peu de distance de Lavaravy.

FIGURE 10 ESPACE SOCIAL ET ESPACE CÉRÉMONIEL
 Vallée de la Maharivo



Le futur époux a offert cinq mille francs malgaches et cinq litres de *toaka* à la famille de son beau-père : l'union est désormais considérée comme officielle.

Dans la Tsiribihina, au début des années soixante-dix, les rites du mariage étaient à peine plus importants, ainsi que les décrit B. Schlemmer, 1976, p. 192 :

"Au jour choisi par les deux familles (...), cependant que le garçon reste au village, ses parents, accompagnés de leurs frères et de leurs sœurs, se rendent chez les parents de la jeune fille pour accomplir le toa-baly. Pour ce faire, en signe d'accord, le père du garçon serre la main du père de la fille. Ce dernier lui demande l'assurance qu'en cas de mésaventure dans le ménage, sa fille ne soit pas battue, mais ramenée chez lui. Puis il offre un repas à ses hôtes et, l'après-midi, les parents du fils s'en retournent chez eux, amenant sa femme à leur fils : elle est alors accompagnée, en outre, par quelques-unes de ses sœurs. Celles-ci demeureront deux ou trois jours avec le couple.

"La jeune fille n'apporte avec elle que son nécessaire personnel : une natte, une cruche, une assiette et une cuillère, ainsi que ses vêtements. Au bout de quelques temps, le père du garçon offrira au nouveau ménage une vache et un jeune veau. Le symbole est évident".

Certains clans ont comme particularité de ne pas se contenter de formes aussi simples pour le mariage d'un de leurs membres. A Beleo, les Hirijy et les Marovata sont notamment, dans ce cas. La cérémonie est connue sous le nom de *tombo-poitse*. Elle peut avoir lieu au début de l'union, ou, alors que le couple a déjà eu des enfants.

Il est, en principe, nécessaire, pour cette cérémonie, que le lignage du mari apporte un boeuf qui sera sacrifié. Mais, depuis quelques années, cette condition est de moins en moins remplie. Dans ce cas, le mari doit présenter des excuses et promettre que, dès qu'il le pourra, il s'acquittera de ce qu'il doit considérer comme une dette.

Dans la Maharivo, il subsiste l'interdit de mariage avec un membre du clan Tsimodilany, le clan "maudit". A Beleo, un jeune homme du village, contre le gré de son lignage, a pris comme épouse une femme Tsimodilany. En l'absence du consentement de la famille, il s'agit - si l'on peut dire - d'une union qui n'a pas de caractère officiel. Le couple suscite la risée ou l'hostilité, et semble poursuivi par la "malchance" qui est peut-être provoquée : le boeuf du jeune homme est mort mystérieusement au sein du troupeau lignager, les *baiboho* du couple sont particulièrement peu productifs, leurs ustensiles de cuisine se brisent... C'est du moins ce que prétendent les voisins du couple.

1.1.4) **Le divorce.**

Le divorce peut n'être marqué par aucune solennité.

Si, par exemple, la femme a à se plaindre de son époux (il n'est pas nécessaire qu'il y ait pour cela un motif grave, comme l'adultère, par exemple), elle rentre dans son village, chez ses parents.

Si le mari ne vient pas la chercher, notamment en lui offrant un cadeau suffisant pour la faire revenir sur sa décision (un boeuf, normalement), on considérera, au bout de quelques temps, que le mariage est dissout.

1.1.5) *Les funérailles*

A) Les funérailles ordinaires.

Dans le cadre de l'enquête Maharivo, l'un d'entre nous, L. Rakotomalala a été amené à rédiger une note décrivant les funérailles "ordinaires" (par opposition aux funérailles princières) : L. Rakotomalala, "Les cérémonies funéraires chez les Sakalava de la vallée de la Maharivo", note de terrain n° 1, MRSTD/ORSTOM, Toliara, Sept. 1987, 7 p. En raison de sa longueur, cette note n'a pu être présentée ici ; elle sera publiée dans le n° de la série *Aombe* consacré aux rites funéraires, sous la direction de M. Fiéloux et J. Lombard.

* Plusieurs années après in décès, une nouvelle cérémonie, *soron-dolo*, peut être nécessaire, pour apaiser l'esprit du défunt ou pour toute autre raison. La nécessité de cette cérémonie apparaît généralement à l'occasion d'un rêve au cours duquel le défunt se manifeste à l'un de ses descendants, au *mpitoka* vivant, plus particulièrement.

L'*ombiasy* fixe la date et les éventuelles particularités de la cérémonie (la détermination d'interdits temporaires, par exemple, qui peuvent être certains interdits qui appartiennent au défunt de son vivant... Le *soro* a alors lieu, au pied du *kily* lignager et sous peine d'aggraver le mécontentement ou les difficultés de l'esprit du défunt.

B) Les funérailles princières à Betoboro.

(*Ces informations ont été recueillies par E. Nérine en Août 1987, lors d'une interview du prince Tsimadomo).

Lorsqu'un membre de la famille du prince vient de mourir, on commence par laver son corps. Cette tâche incombe à son fils ou l'un de ses *longo* de sexe masculin, si le défunt est un homme, à une femme dans le cas contraire. On le lave avec du savon. Puis on lui attache le menton afin que sa bouche reste bien fermée. On fixe entre eux les deux gros orteils, pour maintenir le corps dans une position bien droite.

S'il s'agit d'un homme, on le rase et on l'habille avec un *sikibe* (pagne) neuf qui lui a été donné par son fils ou par un proche. Comme les *mpiziva* de la famille princière sont les Mikea, ils n'ont à donner que du miel.

S'il s'agit d'une femme, on coiffe ses cheveux en tresses. Puis on lui enduit le visage de *tabaky* (un emplâtre), si elle avait l'habitude d'en mettre de son vivant.

Le corps est couché sur une natte (*tihy*) ; la tête, reposant sur un oreiller, est tournée vers le sud (au moment d'entrer dans le tombeau, l'oreiller sera retiré et brûlé).

On souffle alors dans la conque marine (*antsiva*) pour prévenir le peuple du décès. Quelqu'un est désigné à l'avance pour cette tâche.

Quand le corps a été baigné et préparé, on commence à pleurer. On tue un boeuf à l'est de la maison en guise de *tindriay* ; il a été apporté par les enfants du défunt ; puis on le fait cuire. Les *longo* et les parents proches sont invités à en

manger. Les enfants discutent des problèmes liés à la fabrication du cercueil et du tombeau. Le cercueil doit être fait en *nato*, bois très résistant, ou en *hazomalañy*.

On part donc en charrette dans la forêt pour couper le bois qui sera utilisé. On emporte un boeuf pour le manger en route, ainsi que de l'alcool. On place le coeur du boeuf sous l'arbre que l'on va abattre en disant :

"*Tahio lahy zahay hazo ty fa hanampahanay hazo babanay*".

("Protégez-nous ô arbre, car on va couper du bois pour enterrer notre père").

L'arbre coupé est taillé selon la forme d'une pirogue qui aurait un couvercle. Le couvercle est désigné sous le terme de *lahine* (son mâle), la partie qui contient le corps sous le terme de *vavine* (sa femelle)

Au village, pendant la journée, la fête bat son plein (*fisà*). La nuit, on chante, on joue de l'accordéon, du *kabösy* ou du *valiha*. On boit de l'alcool en abondance.

On met un bracelet d'argent au poignet du défunt, si on en a. Le mort ne doit pas emporter d'or avec lui car cela pourrait provoquer d'autres décès et pourrait détruire la famille (*mandany*).

On le transporte alors sur les épaules, ou en charrette. Celle-ci est recouverte d'un tissu pour indiquer aux passants qu'elle transporte un mort. Si le défunt est porté sur les épaules, les deux parties du cercueil (*lahine* et *vavine*) sont transportées en charrette.

Après avoir ouvert le tombeau, on prend les ossements anciens et on les place dans le nouveau cercueil qui n'est pas cloué. On superpose seulement le *lahine* et le *vavine*. On tue des bœufs. Le nouveau corps sera placé au sud, par égard pour les morts plus anciens. Il est seulement déposé à même le sol, la tête tournée vers le sud. On le recouvre alors de grosses pierres.

On chante des *jihe*, des *kolondoy* (chants sacrés). On jette les boyaux des bœufs aux abords du tombeau afin que les bêtes qui rôdent autour ne s'en prennent pas au corps du défunt.

L'inhumation a lieu aux environs de quatorze heures, jamais le soir.

La natte qui a servi au transport du corps est jetée dans un petit lac aux eaux profondes, à Ambararata-Tsitombo, au nord de Tanandava.

On remercie l'assistance.

L'épouse, quand elle mourra, ne sera pas enterrée aux côtés de son mari. On dit :

"*On' ampela tsy mañara-baly maty, fa ñy velo ro mañara-baly*".

"Morte, l'épouse ne suit pas son mari, mais, vivante, elle le suit".

La mère de Tsimadomo est enterrée au nord-est de Tanandava.

1.2) Les rites de fondation et les prémices.

L'*ombiasy* joue un rôle important dans les rites de fondation, dans la mesure où c'est lui qui est responsable de la fabrication des *toñy*, c'est-à-dire des amulettes qui vont servir à protéger le nouveau village, le nouveau parc à bœufs, la nouvelle case...

Le *mpitoka*, dans cette perspective, est surtout le dépositaire du *toñy*, c'est lui qui peut décider 'en commander un nouveau s'il apparaît que le premier ne donne plus de bons résultats ; c'est lui aussi qui prononce toutes les invocations liées à la mise en service du nouveau parc, de la nouvelle case...

Les prémices ne semblent plus donner lieu à des manifestations particulières dans la Maharivo.

Cependant, on peut sans doute, classer dans cette catégorie, le fait que la jeune fille (*ampela tovo*) qui vient d'avoir ses premières relations sexuelles, remet à sa mère le cadeau qu'elle a reçu, à cette occasion, de son partenaire.

*

1.3) Les rites de purification.

Chaque cérémonie du cycle de la vie individuelle doit commencer par un rite visant à "enlever" le *havo*a. Mais, dans certaines circonstances, on peut être amené à organiser une cérémonie spéciale dans ce but, notamment lorsqu'on a de bonnes raisons de penser que, à la suite de diverses circonstances, le *havo*a s'est dangereusement accumulé sur des membres du lignage.

* Exemple : Cérémonie du lignage Vazimba à Beleo (9 Octobre 1970).

Le *mpitoka* du lignage a vu, en rêve, l'un de ses enfants courir un grave danger : celui-ci tombait au milieu de braises ardentes. Il est donc clair que le lignage est menacé par le *havo*a. Par ailleurs, le *mpitoka* vient justement d'acheter une charrette neuve. Il serait donc possible de faire d'une pierre deux coups : lever la menace générale liée au *havo*a, obtenir la bénédiction des Esprits pour la nouvelle charrette.

Une date a été fixée par l'*ombiasy*. Le lignage organisateur et tous les villageois invités prennent place sous le *kily* cérémoniel des Vazimba, à huit-cents mètres environ au nord-est du village. On amène le matériel : une marmite, plusieurs cuvettes, un bol, une hache, des couteaux, une cruche, la charrette...

Le *mpitoka* se saisit d'un mince roseau (*viky*) et en frappe la partie postérieure du boeuf qui va être sacrifié ; en même temps, il explique aux assistants le sens de la cérémonie et procède à l'invocation rituelle des Esprits ; pendant ce temps , un jeune homme du lignage a aspergé d'eau le corps du boeuf.

Celui-ci est alors égorgé. Avant même que la bête ne soit tout-à-fait morte, elle est dépecée. L'avant-droit est détaché en premier lieu et mis à bouillir dans une grande marmite sans couvercle avec une partie de l'arrière-train.

Quand la viande est cuite, le *mpitoka* procède à une deuxième invocation : un bol plein d'eau dans une main, le roseau dans l'autre, il asperge la viande cuite et convie les *raza* et les Esprits à prendre part au repas.

A la fin de l'invocation, la viande cuite est divisée en deux parts sensiblement égales, placées dans deux cuvettes. la première cuvette est prise par un jeune homme du lignage qui fait servir dans l'ordre le *mpitoka*, les autres hommes du lignage, le groupe des autres *mpitoka* du village, et, enfin, tous les autres hommes présents. Pendant ce temps, une jeune fille procède de même avec la viande contenue dans l'autre cuvette, qui est distribuée parmi les femmes de l'assistance. La viande qui n'a pas été préparée se trouve entassée dans une charrette. Elle est partagée en petits tas, remis aux chefs de ménages qui, après la cérémonie, pourront les emporter chez eux.

Dans une certaine mesure, le *bilo* appartient à ce type de cérémonie, lorsqu'il s'agit, en fait, de guérir une "malade" qui souffre de l'accumulation de *havo* (*bilon havo*).

On peut aussi classer dans cette catégorie certains types de *bilo* qui prennent une forme solennelle et qu'organisent régulièrement certains lignages riches. Sous d'autres formes (Cf infra), le *bilo* est plutôt une forme, parmi tant d'autres, de possession.

* Le *bilo* "individuel", au centre duquel se trouve une personne unique, une femme, pour laquelle est organisé un ensemble de cérémonie s'étendant sur plusieurs jours et qui ont pour objet, à la fois de la fêter (elle se trouve au centre des préoccupations de tout le lignage pendant toute une semaine) et de la guérir au terme de l'opération. Il est transféré sur un boeuf dit "*dabara*".

* Le *bilo* annuel, à caractère solennel n'est, en principe, organisé que par les lignages "riches". A cette occasion, il y a souvent une forte interpénétration entre les aspects *tromba* et les aspects *bilo*.

Exemple 1, cérémonie du lignage Andrakaria à Beleo le 20 Octobre 1970.

Tous les ans, à la fin de la saison sèche, le lignage Andrakaria organise une grande cérémonie. Le *tromba* du lignage a l'habitude d'énoncer, à cette occasion, un certain nombre de prédictions qui lui sont transmises par *Zañahary*. Il peut aussi profiter de l'occasion pour guérir certains types de maladies.

La séance a lieu dans l'espace cérémoniel des Andrakaria, sous le *kily*, à quatre cents mètres au nord-est du village, en présence d'une centaine de personnes, venues de Beleo et d'Ambohivary. Il devrait y en avoir plus, mais beaucoup d'habitants de Beleo ont été invités à une circoncision qui se déroule au même moment à Beleboka, sur la rive gauche de la Maharivo.

Une estrade de faible hauteur (à peine plus de un mètre), le *tatalam-bilo*, a été dressée à l'est de l'emplacement cérémoniel. De nombreux accessoires, nécessaires au déroulement de la cérémonie, ont été placés sur une natte proche du *kily* :

un miroir, de l'encens reposant sur des braises, de la terre blanche, une vieille pièce de cinq francs, des bols, de l'eau, deux petites corbeilles contenant divers aliments de bois ou d'écorces, une bouteille de limonade, une bouteille d'eau, une autre de "rhum supérieur", une chemisette et un tissu rouge destinés à l'officiant. Quatre bidons remplis d'hydromel sont alignés face à quatre petits arbres que l'on vient de planter.

Un peu avant midi, on distribue de l'hydromel à tous les assistants, jusqu'à ce que les quatre bidons soient entièrement vidés. Une partie des assistants repart alors. Seuls restent une quinzaine d'hommes et de femmes.

Des musiciens (instruments à cordes et boîtes de lait Nestlé emplies de cailloux) accompagnent les chants de l'assistance.

Vers treize heures, le *tromba* est enfin visité par l'Esprit. Il se met à pleurer, son visage est empreint de détresse. *Zañahary* est mécontent. Il aurait voulu que cette cérémonie ait lieu non pas ici, sous le *kily*, mais dans la case du *tromba*, au cœur du village. Il faudra donc recommencer cette cérémonie dans quelques mois.

Le *tromba* prend des braises à pleines poignées, en porte quelques unes à sa bouche, et prononce des paroles rapides, à voix basse, de façon presque inintelligible. Quelques femmes enceintes, et quelques mères dont les enfants ont un problème de santé, s'approchent du *tromba* pour lui demander ses recommandations. La femme du *tromba* qui est, elle-aussi possédée et malade, monte alors sur l'estrade. Le *tromba* la baigne. Elle prononce des paroles hachées et confuses, dans lesquelles il est question de "bêtes noires". Sa "maladie due au fait qu'elle a autrefois élevé des porcs alors que cela lui était interdit par ses traditions de clan (*lilin-draza*).

Exemple 2, lignage Marovata, Beleo, 1987 (d'après le récit d'un témoin direct, "gendre" du clan Marovata).

Fanatiabe, chef du lignage Sakoambe, en fait intégré au lignage Marovata, organise tous les ans, régulièrement, un grand *bilo*. C'est *Zañahary* qui, en rêve, quelques jours auparavant, lui indique selon quelles modalités la cérémonie doit se dérouler.

Toutes les nuits, pendant une semaine, on chante et on danse dans l'espace cérémoniel lignager des Marovata. La plupart des femmes, lors de ces journées, sont considérées comme *bilo*. L'une d'entre elles joue du tambour devant la case de Fanatiabe ; les autres, à peu près une vingtaine, dansent. Pendant la journée, les hommes vont dans la forêt chercher du bois de *katrafay*, pour reconstruire l'estrade (*tatalam-bilo*) au milieu du lit de l'Andrangory, qui, à cette époque de l'année, en septembre, est à sec.

A la fin de cette semaine de préparation, on redouble de musique, de danses et de libations, on frappe dans les mains de plus en plus fortement..., jusqu'à ce que l'Esprit prenne enfin possession de Fanatiabe, qui commence alors à s'exprimer en son nom. Quelques femmes -mais pas toutes- entrent en transes. *Zañahary* demande que l'on apporte à boire aux *bilo*. Toutes les femmes se lavent les pieds et montent à l'estrade par l'échelle est. Avant de redescendre par l'échelle ouest, elles

se lavent de nouveau les pieds avec l'eau de guérison préparée par Fanatiabe, en la mélangeant avec de la terre et de la mousse. Puis, toutes les femmes *bilo* boivent de l'hydromel dans une coquille d'escargot de terre (*hakora*). On attache un taureau *dabara*. On lui fait boire de l'hydromel, et il va désormais bénéficier d'une protection particulière.

Par l'intermédiaire de Fanatiabe, *Zañahary* demande aux femmes et aux enfants de se baigner dans le lac sacré Folakihy, à l'est du village. Auparavant, toutes les personnes qui vont se baigner - avec tous leurs vêtements - se seront munies d'un *aoly* spécial pour se protéger contre les caïmans, qui sont nombreux dans ce lac. On entre dans l'eau, en chantant et en frappant des mains ; il n'y a plus de tambour (celui-ci est utilisé uniquement pour provoquer la transe). Chaque participant donne alors cent francs au *tromba* et *Zañahary* annonce que la cérémonie est finie.

De l'avis de l'informateur, cette cérémonie sert à préserver des maladies, à faire en sorte que tout aille bien, que les récoltes soient bonnes et le troupeau prospère.

En 1987, le lignage a renoncé à faire un *bilo*, en arguant de la pénurie de boeufs. Il ne s'agit, semble-t-il, que d'un prétexte puisque le troupeau de ce lignage demeure très nombreux, mais le lignage semble manifester des stratégies d'épargne de boeufs, car l'ostentation n'est plus nécessaire dans la mesure où il n'y a plus de véritable concurrence (la plupart des autres lignages n'ont pratiquement plus de boeufs). La cérémonie de remplacement est désignée sous le nom de *soholo*. Les membres du lignage Marovata se placent sous le *kily* cérémoniel. Le *mpitoka* invoque *Zañahary*, la terre, les *raza* en expliquant pourquoi on a été obligé de reporter la véritable cérémonie. On s'agenouille pour prier. On verse l'alcool au pied de l'arbre et, pendant la prière, on répand de l'eau.

2) LES CEREMONIES DE POSSESSION (Hors du cadre lignager).

Les phénomènes de possession s'expriment sous des formes que l'on désigne tantôt sous le terme de *bilo*, tantôt sous celui de *tromba*, selon les usages locaux, compliqués par le flou et la diversité de certaines manifestations ; certains Esprits se présentent de façon tout-à-fait atypiques, et il n'est pas possible de les considérer, comme le font de nombreux auteurs, qu'il s'agit exclusivement de l'Esprit d'ancêtres royaux.

On a pu dégager parmi ces manifestations de possession, le *bilo adala*, qui est causé par un esprit mort dans des conditions tragiques et dont les manifestations expriment la violence, la folie, le sang... Le *bilo* boit directement le sang du boeuf sacrifié. S'il n'y a pas de boeuf, la personne possédée, armée d'un couteau, se fait des plaies profondes dans le bras ou l'épaule et boit le sang de ses blessures. Les paroles qu'elle prononce sont inintelligibles ou violemment agressives, notamment à l'égard de certains membres présents.

Il semble exister des hiérarchies de *tromba*, avec des possédés "à part entière", qui ont subi l'ensemble du cycle d'intronisation (Cf ci-dessous). A l'occasion des cérémonies, ils sont possédés par un esprit royal ou *tompon-tany* qui intervient de façon régulière et relativement organisée en suivant un certain ordre. Les paroles

alors prononcées par l'Esprit permettent au *tromba* de régler les conflits, de prévoir certains éléments de l'avenir, de retrouver des boeufs volés, de soigner femmes et enfants, etc... A l'occasion de ces cérémonies, des possessions spontanées, inattendues et souvent innommées, peuvent se produire dans l'assistance. Ces personnages ne présentent encore qu'une forme mineure de possession.

Pour parvenir au stade de *tromba*-officiant socialement reconnu, ils devront franchir au moins trois stades successifs, ces franchissements pouvant durer toute une vie (Cf histoire de Karama, annexe 18, ci-dessous). Ces trois étapes peuvent être les suivantes : *bilo*, *bilo-tromba*, *tromba*. Au terme de ces étapes seulement, le possédé est reconnu comme *tromba* à part entière.

Les Esprits qui, dans la Maharivo, viennent posséder les *tromba* se rangent, semble-t-il, dans trois catégories :

- les *tromba an-tety* (qui viennent de la terre) sont les plus fréquents dans la Maharivo ; on désigne l'esprit souvent sous le terme générique de *Zañahary*, mais il n'a généralement aucun contour précis.

- les *tromba andrano* ou *doany* (qui viennent de l'eau, de la mer) sont les plus connus hors de la Maharivo mais semblent très rares dans cette région ; il s'agit d'esprits royaux ou d'esprits ayant autrefois habité des personnages, le plus souvent important ayant la particularité d'avoir péri par la noyade.

- les *tromba jibo*, il s'agit de quelqu'un (on ne parle pas d'esprit, dans ce cas) qui est mort sans le soutien de sa famille et sans le soutien des pratiques rituelles traditionnelles ; il marque son mécontentement en prenant possession de l'esprit d'un villageois, au hasard, pas forcément dans son village d'origine ; ses propos sont brutaux, personne ne peut servir de *saha* ; on dit que ce sont des esprits qui trichent, qui tendent des pièges, peut-être pour se venger, et tout le monde s'en méfie.

Les cérémonies de *tromba* se déroulent selon des formes assez diverses.

On brûle de l'encens dans un petit récipient pour attirer l'Esprit. Chants, danses, battements de mains, utilisation du *marovaky*... Dans une assiette en porcelaine blanche, monnaie d'argent ou bijou en argent avec de l'eau.

L'arrivée de l'Esprit. Les assistants boivent l'eau contenue dans l'assiette en porcelaine. L'officiant asperge l'assistance avec cette eau.

Le *tromba* parle, de façon fréquemment inintelligible ; il parle souvent une langue inconnue localement, un dialecte du Nord-Ouest, par exemple. Le *saha* aide l'assistance à comprendre le message ainsi transmis.

Les types de consultations que l'on peut demander à un *tromba* : soins à apporter à un malade, informations au sujet de l'endroit où se trouvent des boeufs qui ont été volés (on peut aussi, sur le même thème, consulter le *mpisikily*).

3) LES "SERMENTS"

Cf annexes 4 du chapitre 1. Le *titike* ont été décrits dans le chapitre 6 (exemples de Bevantaza et de Betoboro).

18

L'HISTOIRE DE KARAMA, FEMME ANTANDROY DE BELEO, DEVENUE *BILO*

Karama est d'origine antandroy, mais, née dans le Menabe, elle a toujours vécu dans un environnement sakalava. Depuis son enfance, certaines anomalies de son comportement font que son entourage la considère comme atteinte du *bilon-draza* : elle ne se comportait pas comme les autres enfants, jouait à l'écart... Elle a toujours eu des rêves très singuliers faisant intervenir des personnages extraordinaires, lumineux et vêtus de blanc ; ces rêves ne l'effraient pas, alors qu'ils inquiètent son entourage...

Lorsqu'elle s'est mariée avec un homme de Beleo, son père a rendu visite au futur époux pour le prévenir de l'"état" de Karama et lui demander d'avoir pour elle des attentions et une indulgence particulières. Le couple s'est alors installé à Mahabo. Au bout de quelques années, un premier *bilo* a été organisé pour elle, dans l'espoir de la "guérir", mais il n'a donné aucun résultat.

Les époux sont alors revenus s'installer à Beleo. L'état de Karama a empiré ; son comportement est devenu plus nettement asocial : elle ne respectait pas les règles de la politesse élémentaire, elle s'introduisait chez les gens sans y être priée, elle intervenait dans des conversations qui ne la concernaient pas...

Une seconde cérémonie a donc été organisée en 1984. Elle ne guérit pas Karama, mais elle fit comprendre que son cas n'était pas du ressort du *bilo*, mais de celui du *tromba*. Il apparaît, en effet, qu'elle est possédée par un Esprit, qui n'a pas révélé son identité.

Une troisième cérémonie est prévue pour Septembre 1987. Cette fois, il s'agira d'un *tromba* : l'Esprit sera officiellement convoqué et devra se nommer. Tous les parents et alliés, tous les villageois étant présents, ce sera aussi la reconnaissance sociale définitive du statut de *tromba* de Karama. Elle pourra, à partir de ce moment, exercer officiellement ses fonctions de *tromba* qui comporteront sans doute, comme c'est souvent le cas pour les femmes *tromba*, le pouvoir de soigner les femmes stériles et les enfants, et, éventuellement, de régler les conflits.

On se trouve devant une démarche très différente de la forme de possession la plus généralement décrite. Dans le cas de Karama, il s'agit d'une longue quête, qui a occupé une quarantaine d'années, et dont le résultat est encore incertain.

19
LE CAS DE RASESILA, FEMME *MPITOKA*
DU CLAN ANDRAKARIA DE BELEO

Rasesila ne doit pas avoir loin de cent ans. A quatre ans, elle a perdu sa mère ; à sept ou huit, son père. Elle a eu, en tout dix maris, d'origines diverses, mais elle n'a pas eu d'enfants. Elle n'a jamais quitté Beleo.

Il y a une quinzaine d'années, les circonstances l'ont amenée à devenir *mpitoka* du lignage Andrakaria. Toboreake, alors *Mpitoka*, tomba gravement malade et mourut. Le *hazomanga* fut normalement transmis à Marotongo. Celui-ci décida de vivre chez sa femme, à Marovoay. Il revenait cependant à Beleo, lors des cérémonies lignagères. Peu à peu, il revint avec moins de régularité. Un jour, il n'y eut personne pour frapper le front du boeuf, lors d'une cérémonie importante. Hanolotse, le neveu de Tomboreake, aurait dû normalement s'en charger. Il existait probablement certains litiges, au sein du lignage, et deux des plus proches parents de Rasesila ne souhaitaient sans doute pas que Hanolotse prit le pouvoir. Ils se mirent d'accord pour aller voir Rasesila, leur tante, dans les jours précédents la cérémonie, afin de lui demander de prendre le *hazomanga*.

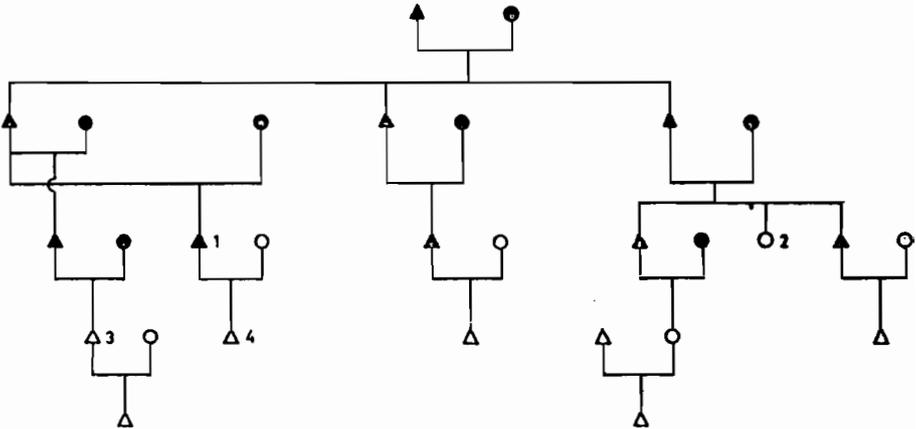
Rasesila avait en effet, quelques droits à cet honneur. Elle était, au village, l'ultime représentant de la génération de l'ancien *mpitoka*. Par ailleurs, une femme n'ayant ni mari, ni enfant, peut, à la rigueur, "tenir" le *hazomanga* si les circonstances l'imposent, en particulier si personne d'autre ne peut occuper cette fonction. Quelques précédents existent (notamment dans le lignage du prince Tsimadomo, dont la soeur aînée fut *mpitoka* quelques années.

Le jour de la cérémonie, c'est donc Rasesila qui joua le rôle de *mpisoro*. Hanolotse ne semble pas avoir tenté de s'élever contre le fait accompli : la fonction de *mpitoka* constitue une très lourde responsabilité, qui peut se révéler écrasante dans certaines circonstances.

La solution ainsi trouvée n'a donné satisfaction à personne, d'autant que Rasesila s'enfonçait dans la sénilité. En 1986, de nombreux membres du lignage regrettaient amèrement la situation qui causait, selon eux, les innombrables difficultés rencontrées par le lignage : maladies, décès, diminution du troupeau... Mais, apparemment, Hanolotse craignait d'avoir à forcer les événements et préférerait laisser les choses en l'état. Finalement, au début de 1987, Rasesila profita d'un *oron'ana* pour frapper le boeuf une dernière fois et transmettre le *hazomanga* à Hanolotse.

Schéma n° 6. Les acteurs de la transmissions du hazomanga dans le lignage Andrakaria de Beleo.

- | | | |
|---|-------------|------|
| 1. Tomboreaka, <i>mpitoka hazomanga</i> | jusqu'à | 1970 |
| 2. Rasesila | Jusqu'à | 1986 |
| 3. Hanolotse | à partir de | 1986 |
| 4. Successeur potentiel de Hanolotse | | |



20

LA SCISSION INTERVENUE AU SEIN DU LIGNAGE
MAROVATA DE BELEO

Il y a une trentaine d'années, le lignage Marovata ne disposait que d'un troupeau d'importance moyenne. Au début des années soixante, Tsifantara, qui venait d'accéder à la fonction de *mpitoka* du lignage, décida de quitter temporairement le village pour s'installer en forêt, au lieu-dit Maintijy, à une soixantaine de kilomètres de Beleo, afin de tenter d'y constituer un grand troupeau.

Pendant quelques temps, il a continué tant bien que mal à assumer ses fonctions cérémonielles, malgré les inconvénients de la situation. Comme celle-ci menaçait de s'éterniser (Tsifantara était alors parti depuis plus de cinq années), les membres du lignage demeurés à Beleo lui demandèrent soit de revenir, soit de transmettre sa fonction. Au contraire, Tsifantara tenta, en vain, de les convaincre de le suivre à Maintijy.

Les Marovata de Beleo décidèrent unilatéralement de confier le *hazomanga* à Sinisiabe, le plus âgé d'entre eux. Ce dernier commença donc à remplir normalement sa fonction sans tenir compte de Tsifantara.

Vers 1973, Tsifantara est revenu définitivement à Beleo. Il avait très largement échoué dans son entreprise, puisqu'il ramenait avec lui moins de boeufs qu'il n'en avait à son départ. Il était, de plus, en très mauvaise santé. Un rêve lui signifia que, s'il voulait guérir, il devait reprendre le *hazomanga*. Mais, Sinisiabe, soutenu par ses descendants directs qui n'avaient pas quitté Beleo, refusa de le rendre.

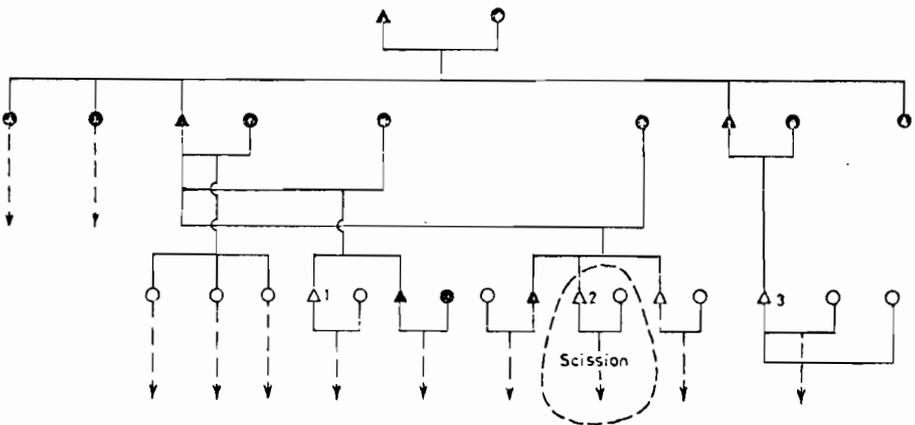
Le scission en deux segments cérémoniels autonomes résidant dans le même village fut ainsi entérinée.

En fait, les mobiles véritables de la scission sont très probablement d'origine économique. Tandis que Tsifantara échouait à peu près complètement dans sa tentative d'"enrichissement", l'un des membres de la lignée de Sinisiabe, Toñe, parvenait à constituer l'un des plus gros troupeaux de la région. C'est lui qui semble avoir fait pression pour qu'il y ait passation de pouvoir.

Ce cas paraît assez représentatif d'un problème assez fréquent. Le succès de stratégies individuelles d'enrichissement crée généralement de fortes tendances centrifuges au sein des unités lignagères lorsque les nouveaux riches ne sont pas ceux qui devraient détenir le pouvoir lignager dans une situation normale.

Schéma n° 7 Schéma généalogique des problèmes de scission au sein du lignage Marovata de Beleo.

1. Tsifantara, ancien *mpitoka*
2. Sinisiabe, le *mpitoka* intermédiaire, devenu *mpitoka* du groupe-essaim.
3. Toñe, *mpañarivo* du lignage



CONCLUSION

La crise que les Sakalava de la Maharivo traversent, à la fin des années quatre-vingt, est sévère et profonde.

Elle est sévère car elle touche aux conditions mêmes de la survie de la société locale. Les problèmes qui se posent à propos du système technique de production, et, en particulier, à propos de l'élevage et de la riziculture, doivent être résolus pour que ne reparassent pas les disettes qui ont sévi au début des années quatre-vingt.

Elle est profonde, car les nouveaux mécanismes d'accumulation, qui se sont rapidement mis en place, sont en train de remodeler, sans doute durablement, les structures du pouvoir local. Ils devraient permettre aux nouveaux *mpañarivo* de reproduire de façon élargie leur richesse, notamment grâce à la riziculture. En outre, le passage à la riziculture devrait permettre aux plus riches de ne plus dépendre des conditions particulières sans doute éphémères (insécurité) auxquelles ils doivent leur prospérité.

Cette situation que nous avons décrite dans la vallée de la Maharivo, ces transformations d'un système de production pastoral-prédateur, peuvent paraître relativement exceptionnelles. Elles pourraient ne concerner qu'une région-refuge, restée en marge de l'évolution dominante.

On assiste, en effet, à une évolution très sensiblement différente, dans les zones de peuplement sakalava qui sont moins marginalisées. La vallée de la Morondava (étudiée par notre équipe élargie en 1988 et 1989), par exemple, a été beaucoup plus touchée par les ingérences de l'économie moderne ; elle montre des Sakalava, toujours très marqués par l'idéologie cérémonielle du boeuf, mais beaucoup plus préoccupés de riziculture, d'aménagements et de gestion d'anciens terroirs rizicoles, que d'activités clandestines et de constitution de rapports de clientèle.

Pourtant les données dont nous disposons au moment de la publication de ce travail laissent supposer que, contrairement aux apparences, c'est sans doute la

situation décrite dans la Morondava qui constitue l'exception et la situation de la Maharivo qui constitue la norme.

Les Sakalava ont toujours développé leurs activités dans un relatif isolement. Aujourd'hui encore, ils agissent majoritairement de cette façon. Les Sakalava que l'on voit, ceux qui vivent à proximité des routes, qui cultivent de vieux terroirs rizicoles, ne sont certes pas à négliger, mais leur situation s'explique presque toujours par des circonstances historiques exceptionnelles. En parcourant la région, après 1987, nous avons rencontré des situations en tous points comparables à celles rencontrées dans la Maharivo : dans la vallée du Laompolo, au sud, et, même, à proximité de la Morondava, par exemple, dans le village de Saronanala, étudié en 1988.

Des études ultérieures feront le point sur cette question (*), mais il semble, d'ores et déjà possible de définir un système de production sakalava dominant assez sensiblement différent de l'image qu'on en avait jusqu'à aujourd'hui.

Les différences porteraient essentiellement sur deux points :

- l'ancienneté et la relative qualité d'une riziculture sakalava traditionnelle, qui s'est depuis longtemps affranchie de l'aide technique des groupes immigrants ;
- l'importance des activités clandestines, qui varient selon les vicissitudes du fonctionnement de l'appareil répressif, mais qui, demeurent l'une des composantes constantes, même si elle est inavouable, du système de production sakalava dominant.

(*) Une étude est prévue dans le sud du Menabe au cours du premier semestre 1990, dans la vallée de la Tsiribihina au cours des saisons sèches 1990 et 1991, dans les espaces lointains et mal connus du Bemaraha en 1991.

GLOSSAIRE.

L. Rakotomalala et F. Delcroix ont été les principaux rédacteurs de glossaire, mais de nombreuses définitions ci-dessous sont le fruit de discussions collectives de l'équipe. Les co-auteurs de ces définitions sont donc : E. Fauroux, E. Nérine, Ph. Randriamidona et A. Telolahy.

Sauf mention particulière, nous avons retenu le terme vernaculaire en dialecte sakalava.

*

Afaosa / faosa : saison chaude et sèche qui s'étend de fin Août à fin Novembre (hiver austral). Elle correspond généralement à la période de disette en milieu paysan.

Ahidaly (*Panicum Voeltskowi*) : cette graminée à cycle annuel est très appréciée par les zébus, chèvres et moutons.

Ahidambo (*Heterogon contortus*) : élément essentiel des pâturages de l'Ouest de Madagascar ; très recherché par les éleveurs.

Akanga : pintade.

Amalo : Anguille.

Ambaniandro : habitant des Hautes-Terres centrales, merina et vakinankaratra.

Ampela tovo : jeune fille célibataire, mais possédant déjà sa propre case un peu à l'écart de celle de ses parents.

Angatra : pour les Sakalava et les Vezo, les A. correspondent à peu près à nos revenants. Ce sont des Esprits qui n'ont pas suivi le processus normal de passage à l'état d'ancêtre, et qui peuvent porter tort aux vivants. Il est toujours dangereux ou de mauvais présage de rencontrer un A. et, dans ce cas, il est prudent de procéder à un petit exorcisme (brève invocation à l'Esprit avec aspersion de rhum).

Angily (*Solanus* sp.) : Igname sauvage, dioscoréacée.

Antaly : coupe-coupe.

Aoly : talisman, généralement porté autour du cou, du bras ou de la ceinture, enfermé dans un petit sachet de tissu noir ou rouge. Dans l'Ouest, il est souvent composé notamment de morceaux de bois, de mousse et d'autres éléments spécifiques dont seul l'*ombiasy* connaît le secret.

Aombe ly : boeuf à demi-sauvage.

Asatra : saison des pluies qui s'étend de fin Novembre à début Avril (été).

Asara : saison fraîche et sèche d'Avril à fin Août (hiver).

Babo (*Discorea Bemandry*), appelé aussi *bemandre*.

Baiboho : sols alluvionnaires aux aptitudes culturelles très variées s'étendant de part et d'autre d'un cours d'eau. Les paysans y pratiquent certaines cultures, surtout les pois du Cap, au moment du retrait des eaux. Par extension, le terme désigne les champs situés sur les berges. Les Sakalava prononcent "baibo" ou, plus simplement "bebo"

Balahazo(*Manihot Utilissima*) : manioc.

Bararata (*Phragmites Communis*) : roseau, très utilisé pour la construction des cases.

Barika : maladie qui atteint les animaux de la basse-cour.

Bele (*Ipomea batatas*) : patate douce.

Bilo / bilon-draza : cérémonie visant à guérir une personne, presque toujours une femme qui manifeste un certain nombre de symptômes laissant supposer une possession par un ou des Esprits d'origine lignagère, non identifiée plus précisément. Si la cérémonie réussit, la "maladie" sera évacuée sur un boeuf spécialement choisi à cet effet par la malade : ce boeuf est désigné sous le terme de "dabara" et bénéficie d'une protection spéciale.

Bilo adala : possession par un Esprit fou.

Bilo haboa : cérémonie au cours de laquelle un lignage fait ostentation de sa réussite sociale.

Boroka : maigre, en perte de poids. Phénomène d'amaigrissement qui apparaît, chez les bovidés, à la fin de la saison sèche.

Boy (*Jatropha Curcas L.*) : Pignon d'Inde, arbre très utilisé pour la fabrication d'auges, ou pour la clôture des cases.

Daba : bidon de pétrole de vingt litres environ, qui sert d'unité de mesure.

Dady : reliques royales.

Dahalo : terme qui désigne des éléments incontrôlés, souvent voleurs de boeufs. Il tend aujourd'hui à être remplacé par le terme *malaso*.

Dalalo : convoyeurs de bêtes collectées sur les marchés du Menabe vers les grands centres consommateurs des Hautes-Terres.

Dimake (*Borassus Madagascariensis*) : palmier très apprécié par les enfants auxquels il fournit aliments et boissons.

Dina / dinam-pokonolona : assemblée de tous les hommes adultes d'un ou plusieurs villages chargés de résoudre tous les types de litiges, à l'exception de ceux qui sont du ressort des autorités civiles. Cette institution a été mise en place à la fin des années cinquante, dans le Sud-Ouest et l'Ouest malgaches, afin de résoudre les problèmes posés par les vols de boeufs.

Donake : technique visant à capturer les boeufs demi-sauvages par l'intermédiaire de talisman spéciaux.

Enga : don ou contre-don. Cadeau ou contribution que se font mutuellement deux entités claniques ou lignagères à l'occasion de certaines cérémonies. Le *enga-dolo* concerne les funérailles ; le *enga-bilo*, la cérémonie de guérison, le *enga-savatse*, la circoncision.

Erike : pluies fines qui apparaissent surtout à la fin de la saison humide et peuvent durer trois ou quatre jours.

Faha-raza : le "temps des ancêtres", synonyme de très éloigné dans le passé.

Fahatelo : successeur désigné par le chef de clan ou du lignage. Il exerce les fonctions d'assistants de ce dernier lors des cérémonies lignagères.

Faly : interdits, tabous.

Famaky : hache.

Fandrara : piquet surmonté de paille ou d'un morceau de tissu, signifiant aux bouviers la présence de parcelle cultivée non clôturée.

Fandrisiky : talisman qui incite les voleurs de boeufs à affronter les pires dangers. Qui incite les boeufs de charrette à être plus résistants et plus rapides.

Fangala havo : levée de havo.

Fatidra : fraternité de sang, créant à la suite d'un engagement volontaire, des liens de parenté fictive entre deux personnes qui, à l'origine, n'étaient pas parentes.

Fitahia : Nom donné à titre posthume.

Fitampoha : cérémonie dynastique du Menabe comportant le bain des reliques royales, par laquelle le souverain ou ses descendants réactualisent leur autorité...

Fisia : panier.

Fitily : petit oiseau très dévastateur pour les cultures de riz.

Foko : caractérise le cercle des personnes qui ont entre elles des liens de parenté.

Fokonolona : institution d'origine merina qui désigne l'assemblée générale de tous les villageois adultes ou, éventuellement, de tous les habitants de plusieurs villages concernés par un projet commun (construction d'un barrage ou d'un canal d'irrigation, par exemple).

Fokontany : unité administrative de base, correspondant sensiblement à l'ancien village administratif ; le Président du FT correspond à l'ancien chef de village, et est le représentant local des autorités.

Fomban-draza : coutume des ancêtres au sens large, c'est-à-dire l'ensemble des règles transmises par ceux-ci, qui se sont constitués en normes sociales impératives.

Hala-jaza : littéralement, vols d'enfants. Pour désigner les vols effectués par des voleurs débutants.

Hatsake : cultures sur brûlis forestiers (maïs, arachides principalement). Constituait la base de l'agriculture sakalava avant que les terroirs ne se fixent.

Havoa : sentiment diffus, ressemblant un peu au sentiment européen de culpabilité, né d'un manquement, réel ou supposé, conscient ou inconscient, individuel ou lignager, à l'égard d'une règle imposée par les *fomban-draza* ; ce manquement est supposé conduire à des conséquences néfastes pour l'individu "coupable" ou pour son lignage ; il met, en tous cas, cet individu et son lignage dans une position de vulnérabilité dont il faut essayer de sortir au plus vite par une cérémonie spéciale le *fangala havoa*, ou par une invocation spéciale au début de la cérémonie.

Hazomanga : poteau cérémoniel dressé lors de la circoncision, chez les Sakalava. Le *mpitoka-hazomanga*, détenteur du *hazomanga*, est le chef de l'unité cérémonielle constituée par le lignage, et le médiateur entre les ancêtres lignagers et les membres vivants du lignage.

Hirijy : puisard que les éleveurs installent dans les mares naturelles asséchées afin d'atteindre la nappe phréatique.

Jejolava : instrument de musique d'une seule corde portée par un long manche au bout duquel est fixée une petite caisse de résonance.

Jiny : relique royale. Mais aussi : objets cérémoniels dont on se sert lors des cérémonies lignagères, transmis d'un *mpitoka hazomanga* à un autre.

Kabaro (*Phaseolus Lunatus*) : pois du Cap ou pois de Lima

Kabosy : guitare rudimentaire que fabriquent les jeunes gardiens de boeufs et qui est devenu l'instrument musical symbolique des voleurs de boeufs.

Kalalo : (*Phonix Reclinata*) : variété de palmier, très répandue dans le Menabe.

Kalanoro : sorte de lutins, de petite taille, que l'on rencontre dans la forêt ou à proximité de celle-ci. Ils ne sont pas dangereux, mais on doit redouter leurs mauvaises plaisanteries. Ils ne s'approchent que des personnes isolées, jamais de personnes en groupe.

Kapike : tortue de terre de petite taille.

Kapoaka : unité de mesure correspondant à une boîte vide de lait Nestlé.

Karama : salaire, travail salarié.

Karana : Indo-pakistanaï presque toujours commerçant et de religion musulmane.

Katrakatrake : oiseau ressemblant à une caille, fréquent à proximité des villages.

Kibahim-bilo : estrade assez élevée sur laquelle s'installe la possédée *bilo* au moment où l'Esprit la quitte.

Kibo (*Turnix Nigricolis*) : oiseau ressemblant à une caille.

Kidabolahy : adolescent.

Kija : lieu de repos des boeufs dans les pâturages ou aux environs du village.

Kijo : passage, parcours clandestin emprunté par les voleurs de boeufs.

Kily (*Tamarindus Indica*) : tamarinier, toujours épargné par les habitants de la région car il est fréquemment habité par des Esprits.

Kimbao : feuilles sèches des palmiers *satra* (*Hyphaene shatan*)

Kivadike : système d'échange très courant, chez les éleveurs de l'Ouest, consistant à troquer un gros coupé contre deux ou trois jeunes bêtes.

Kofehimando : métis sakalava-betsileo.

Koko / *kokolampy* : personnages divers vivant dans la forêt, et dont les caractéristiques diffèrent selon les régions ; il convient d'éviter autant que possible leur rencontre. Ils ont d'ailleurs quelquefois la faculté de se rendre invisible, mais on entend distinctement le bruit qu'ils font en se déplaçant.

Konazy (*Ziziphus jujuba*) : jujubier.

Korao : terme utilisé dans le Menabe pour désigner l'ensemble des immigrants venus du Sud-Est de Madagascar : Antaisaka, Antemoro, Antaifasy, Antambahoaka...

Laka : auge de bois en forme de pirogue servant d'abreuvoir.

Lakoko : fruit du palmier *satra*

Lefito : sécheresse provoquant la famine.

Leta hazo : peigne de bois installé au bout des principaux canaux d'irrigation afin de permettre la redistribution dans les canaux secondaires.

Lilin-draza : traditions de clan comportant à la fois des récits mythiques, des récits généalogiques, des marques d'oreilles pour les boeufs et des interdits collectifs.

Lojy (*Vigna Sinensis*): pois voème.

Longo : Parent au sens large.

Malaso : nouveau terme désignant, dans l'Ouest, depuis le début les années quatre-vingt, les voleurs de boeufs agissant en bande.

Mamiro : littéralement : couper. Par extension, défricher.

Mandrevorevo : piétiner (une rizière, avec des boeufs).

Mañetsa : repiquer.

Mazava loha : zébu à corps noir ou gris et tête blanche.

Misoloho : supplier.

Moasy : voir *ombiasy*. La vallée de la Maharivo semble constituer une frontière dialectale : dans la vallée et au nord de celle-ci on emploie *moasy* ; au sud, on emploie *ombiasy*.

Mondra : repousses de plants de riz.

Mpanao hirakely : courtier pour la vente des animaux au marché.

Mpañandro : devin astrologue, spécialisé dans la détermination des destins et des jours fastes à partir des données astrologiques.

Mpañarivo : terme un peu péjoratif pour désigner, dans les villages, les propriétaires de gros troupeaux. A peu près équivalent au français "richard".

Mpanolotse : littéralement "qui donne". Complice qui, vivant à proximité des boeufs convoités, informe les voleurs, venus d'ailleurs.

Mpiarakandro : gardien du troupeau.

Mpiavoy : les "immigrés". Dans la vallée de la Maharivo, il s'agit principalement d'Antandroy, de Betsileo et de Korao.

Mpisoro : la personne qui effectue un sacrifice, qui dirige une cérémonie. Dans les cérémonies lignagères, il s'agit du *mpitoka hazomanga*, assisté du **FAHATELO**.

Mpitoka / *mpitoka hazomanga* / *mpitan-kazomanga* : Cf *hazomanga*.

Mpiziva : parent à plaisanterie. Cf *ziva*.

Omba-taïa : travail en entraide.

Ombiasy : Médiateur privilégié entre la Surnature et les vivants, grâce à la détention d'un savoir qui suppose des prédispositions initiales et un long apprentissage auprès d'un autre *ombiasy*. Il confectionne des *aoly*, connaît les plantes médicinales et leur usage, et, selon les cas, divers niveaux de techniques magiques. Il intervient pour favoriser toutes les entreprises humaines (activités productives, élevage, santé...). Il peut aussi être sollicité pour intervenir contre des rivaux. L'*ombiasy* est toujours un conseiller très écouté.

Ondevo : anciens dépendants.

Ovy ala (*Dioscorea Acuminata*) : igname sauvage.

Pongy : piège à sanglier.

Ranovory : mares naturelles qui jouent un rôle central dans les pâturages de l'Ouest.

Raza : les ancêtres.

Renala (*Andansonia Grandidieri*) : grand baobab caractéristique des paysages forestiers du Menabe.

Saha : dans les cérémonies de *tromba*, personne très proche du ou de la possédé(e), chargée d'interpréter et de "traduire" les paroles souvent confuses prononcées par celui (celle)-ci

Sajoa : cruche de cuivre, importée de l'Inde, très répandue autrefois chez les éleveurs de l'Ouest. Elle servait - et sert encore souvent - de moyen de thésaurisation.

Saonjo (*Colocasia antiquorum* Sch.) : tubercules comestibles, cultivés le long des ruisseaux et dans les emplacements très humides.

Satra (Hyphaene Shatan) : variété de palmier.

Savatse : circoncision.

Sikibe : tissu de flanelle de deux mètres sur cinq, environ, dont on se sert comme couverture.

Sikily : divination à partir de graines que l'on jette sur le sol et dont le *mpisikily* lit les figures qui apparaissent ainsi.

Soravolo : littéralement "beau pelage", pie, avec des tâches d'assez grandes dimensions; bien réparties.

Sofin'aombe : marques d'oreilles, qui constituent une sorte de blason du clan ou du lignage.

Sofinakanga (Clitoria Ternata) : liane très appréciée par le bétail.

Sora (Ericulus setosus) : sorte de porc-épic.

Soro : nom générique de toutes les cérémonies donnant lieu à un sacrifice. (Cf *mpisoro*).

Soron'anake / soron'troke : cérémonies sakalava liées à la naissance. Cf ci-dessus.

Sosa (Discorea Sosa) : igname sauvage.

Tamana : vache.

Tambotrike : porc-épic.

Tanin'aombe : espace pastoral, pâturage, dans l'Ouest de Madagascar.

Tapak'anake, synonyme de *svatse* : circoncision.

Tarike / tariha : lignage ou segment de lignage.

Taritarike : piège à pintade ou à canard sauvage.

Tatalam-bilo : estrade édiflée lors des cérémonies de *bilo* sur laquelle la "malade" doit monter par une échelle et rester quelques instants avant de redescendre par une autre échelle.

Tavolo (Tacca Pinatifida) : racines sauvages.

Temboay : jeune bête, taurillon.

Titike : cérémonie visant à solenniser des serments, des engagements collectifs pris par plusieurs personnes, voire par une plusieurs communautés villageoises.

Toa-draza / toamena : le "rhum des ancêtres", hydromel, boisson alcoolisée fabriquée à partir de miel sauvage collecté dans la forêt et qui est utilisé de préférence à toute autre dans les cérémonies lignagères.

Tompon-tany : "Maître de la terre", au sens de premier occupant des lieux.

Toñy : talisman protecteur, souvent lié aux rites de fondation : *Toñy* de village, *Toñy* de parc à boeufs (*toñin 'aombe*).

Tontakely : razzia effectuée par des bandes organisées contre les troupeaux d'un village entier.

Tromba : séance provoquée, au cours de laquelle une personne, appelée aussi *tromba*, est possédée par un Esprit qui peut être un ancêtre royal souvent venu d'une région lointaine (le Nord-Ouest de Madagascar généralement), ou une forte personnalité, morte dans des circonstances tragiques par noyade, ou un Esprit inconnu qui refuse de se nommer, ou, même, *Zañahary*.

Vahiny : étranger, hôte.

Vakivoho : littéralement "le dos cassé". Boeuf de couleur pie, avec une bande blanche sur l'échine et le ventre, les flancs noirs ou d'une autre couleur.

Valam-pohe : piège à sanglier.

Vary asara : riz de saison humide.

Vatratra : période de transition qui correspond à la fin de la saison sèche.

Vatsy : provisions.

Vazaha : étranger européen, "blanc".

Vazimba : terme générique, dans l'Ouest, au sud de la Maharivo, pour désigner les premiers occupants, inconnus, des lieux actuellement habités, sans référence à une culture précise. Au nord de la Maharivo et, en particulier, de la Morondava au Manambolo, la référence aux Vazimba est beaucoup moins mythique et concerne des groupes parfaitement identifiés dont les descendants directs existent toujours aujourd'hui.

Vintana : le destin, inscrit dans les astres. Une fois connu, ce destin est en partie modifiable, à condition de savoir accomplir les pratiques nécessaires, que connaissent les bons *ombiasy*.

Vivy : sarcelles.

Vositse : zébu de grande taille, castré.

Zañahary : terme générique servant à désigner le Dieu créateur et l'ensemble des forces qui composent la Surnature.

Ziva : parenté à plaisanterie : relation unissant les membres de deux lignages, de deux clans et, parfois, de deux groupes ethniques. Cette relation se manifeste sous de multiples aspects. Elle impose, en particulier, le devoir de se comporter "grossièrement", de manifester de la dérision..., mais aussi de marquer une solidarité très poussée et un rôle déterminant dans toutes les cérémonies lignagères. On naît avec un certain nombre de *mpiziva*. On peut, à la rigueur, en perdre au cours de sa vie (l'institution tombe en désuétude), mais on ne peut en acquérir de nouveaux.

BIBLIOGRAPHIE

Une bibliographie aussi complète que possible concernant l'ensemble méridional de Madagascar sera publiée dans un numéro spécial de la série Aombe. Elle comprendra notamment des synthèses bibliographiques concernant les thèmes suivants :

- les Sakalava du Menabe, histoire, anthropologie, économie, société (E. Fauroux) ;
- l'élevage dans l'ensemble méridional de Madagascar, géographie, économie, anthropologie, histoire (L. Rakotomalala);
- les cérémonies lignagères et les rites dynastiques dans l'ensemble méridional de Madagascar (F. Delcroix).

Nous ne mentionnons donc ici que les documents qui traitent, même de façon très incidente, de la vallée de la Maharivo, et des références qui ont été citées dans le texte.

*

BIRKELI E. (1922-23). - Folklore sakalava recueilli dans la région de Morondava. Tananarive, *Bull. Acad. Malgache*, t. 6, 185-424.

BIRKELI E. (1926). - *Marques de boeufs et traditions de race. Documents sur l'Ethnographie de la côte occidentale de Madagascar.* Oslo, Ethnografiske Museum, Bull. 2, 58 p.

BIRKELI E. (1936). - *Les Vazimba de la Côte Ouest de Madagascar.* Tananarive, Mém. Acad. Malg., XXII, 67 p.

CHAZAN S. (1987). - *Echanges, pouvoir, représentations. Côte Ouest de Madagascar. Menabe, royaume sakalava du sud.* Paris, ORSTOM, t. 1. 333 p.

t. 2. Itinéraires. Côte ouest de Mad. région de Belo/Tsiribihina. 258 p.

t. 3. Anthologie sociale, politique, économique, côte ouest de Mad., région de Belo/T et vallée de la Manambolo, 128p.

DELCROIX F. (1987). - Une étude ethno-historique des impacts sociaux de la crise de l'élevage dans l'Ouest de Madagascar, in LOMBARD J. éd. - *L'équipe Madagascar. Une expérience de coopération, une équipe de recherche, 1985-1987.* Paris, *Bull. Liaison dept H*, n° 11, 67-68.

DELCROIX F. (1988). - *Les transformations de l'organisation sociale et de l'organisation cérémonielle liées à la crise de l'élevage. L'exemple de la vallée de la Maharivo.* Paris, EHESS, Mémoire, 175 p.

- DELACROIX F.** (1989). - *Les transformations différentielles des cérémonies lignagères dans l'Ouest de Madagascar.*
Marseille, EHESS, Mém. DEA FORESS, 100 p.
- DELACROIX F.** (1988). - Crise de l'élevage et transformations cérémonielles : l'exemple de la vallée de la Maharivo, in MRST/ORSTOM, Actes du Séminaire "*Le développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar.* Toliara 9-11 Juin 1989, Paris ORSTOM, (sous-presses).
- DOULIOT H.** (1893-1896). - Journal du voyage fait sur la Côte Ouest de Madagascar 1891-1892.
Paris, *Bull. Sté. Géographie, 7ème sér.*
t.XIV, 3è trim. 1893, 329-367
t.XVI, 1er trim. 1895, 112-148
t.XVII, 2è trim. 1896, 233-266
t.XVIII, 3è trim. 1896, 364-391
Paris, Libr. Africaine Coloniale J. André, 174 p. (1896).
- DOULIOT H.** (1895). Une cérémonie à Madagascar : le Bilô.
Paris, *L'Idée Libre*, 4 è année, pp.159-164.
- DRURY R.** (1906). - Les aventures de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité à Madagascar et second voyage dans cette île (1701-1717 et 1719-1720).
in GRANDIDIER A., GRANDIDIER G. - *Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar.* Paris, vol.IV, 436 p.
- FAGERENG E.** (1947). - Histoire des Maroserana du Menabe. Tananarive, *Bull. Acad. Malg.*, t.XXVIII, 115-135.
- FAUROUX E.** (1975). - *La formation sociale sakalava dans les rapports marchands ou l'histoire d'une articulation ratée.* Paris, ORSTOM, 405 p.
- FAUROUX E.** (1977). - La formation sociale sakalava dans les rapports marchands : pour l'introduction de la dimension historique dans les études d'anthropologie économique.
Paris, *Cahiers ORSTOM, Sér. Sc Hum, XVI*, n°1, 71-82.
- FAUROUX E.** (1980). Les rapports de production Sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale (région de Morondava).
in SAUTTER G., WAAST R., FAUROUX E. et al. - *Changements sociaux dans l'Ouest malgache.*
Paris, ORSTOM, Mémoire et Trav., n° 90, 81-107.
- FAUROUX E.** (1987a). - Les Sakalava de la Maharivo : deux études d'anthropologie sociale à quinze ans d'intervalle, in LOMBARD J. éd. - *L'équipe Madagascar. Une expérience de coopération, une équipe de recherche, 1985-1987.*
Paris, *Bull. Liaison dept H*, n° 11, pp. 27-36.

- FAUROUX E.** (1987b). - L'approche anthropologique des macro-dynamiques sociales : pour une application à l'Ouest malgache.
Antananarivo, *Recherches pour le Dévt, sér. Sc. Homme Sté*, n° 4, 2e sem. pp. 27-42.
- FAUROUX E.** - (1988). - Les enseignements contradictoires de la crise de l'élevage : l'exemple de la vallée de la Maharivo.
in MRSTD/ORSTOM, *Actes du Séminaire "Le développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar*. Toliara 9-11 Juin 1989, Paris, ORSTOM, (sous-pressé).
- FIRINGA** (1971). - La dynastie des Maroseraña.
Tananarive, *Taloha* n° 4, 87-97.
- KENTR.K.** (1970). - *Early kingdoms in Madagascar, 1500-1700*.
New-York-Chicago, Holt-Rinhart & Winston, 336 p.
- LOMBARD J.** (1973). - Eléments pour une interprétation des formations idéologiques de la royauté sakalava.
Paris, *ASEMI*, vol. IV, 3, 73-79.
- LOMBARD J.** (1986). - Le temps et l'espace dans l'idéologie politique de la royauté sakalava du Menabe.
in KOTTAK C. - *Madagascar Society and History*.
Durham, Carolina Academic Press.
- LOMBARD J.** ed. (1987). - L'équipe de Madagascar. Une expérience de coopération, une équipe de recherche, 1985-1987.
Paris, *Bull. Liaison dept H*, n° 11, 27-36.
- LOMBARD J.** (1988). - *La Royauté sakalava. Formation et développement. XVIIe et XIXe siècles*.
Paris; ORSTOM, Trav. Doc., 197 p.
- MOLET L.** (1953). - *Le boeuf dans l'Ankaizina : son importance sociale et économique*.
Tananarive, IRSM, Mémoires série C, t. 2, 218 p.
- NERINE E.** (1977). - *Tapasiry Sakalava Menabe. Contes et récits merveilleux du pays Sakalava Menabe*.
Paris, EHESS, Mémoires, 243 p.
- NERINE E.** (1981). - Littérature orale sakalava à travers deux "tapasiry".
Tananarive, *Recherches, pédagogie, culture : regard sur l'histoire de Madagascar*, n° 50, vol. IX, pp. 59-67.
- NERINE E.** (1982). - *La littérature orale dans le pays Sakalava Menabe*.
Paris, EHESS, Doct. 3e cycle, 2 vol. 300p, 496 p.

- NERINE E.** (1987). - Boeuf et littérature orale.
in LOMBARD J. ed. - *L'équipe Madagascar. Une expérience de coopération, une équipe de recherche, 1985-1987.*
Paris, *Bull. Liaison dep H*, n° 11, pp. 55-58.
- RAKOTOMALALA L.** (1987). - *L'élevage bovin dans le Sud-Ouest de Madagascar.*
Antananarivo, Univ. Dept Géographie, Mem. DEA, 110 p
- RAKOTOMALALA L.** (1987). - Réflexion sur la notion d'espace pastoral dans le Sud-Ouest de Madagascar.
in Antananarivo, *Rech. pour le Dévt, sér. Sc. Homme Sté*, n° 1, 1ère sem., 23-28.
- RAKOTOMALALAL.** (1988).
in MRSTD/ORSTOM, *Actes du Séminaire "Le développement de l'élevage dans le Sud-Ouest de Madagascar. Toliara 9-11 Juin 1989, Paris, ORSTOM, (sous-pressé).*
- REY Cap.** (1913). - Le folklore Menabe, la forêt sakalava, ses légendes, ses produits, ses remèdes, ses proverbes, ses locutions.
Tanaranive, *Bull. Acad. Malg.* XII, 50-74.
- RUUD J.** (1960). - *Taboo : A study of Madagascar Customs and Believes.*
Oslo, Oslo Univ. Press, 325 p.
- SALOMON J.N.** (1986). - *Le Sud-Ouest de Madagascar : étude de géographie physique.*
Univ., Aix-Marseille II, Th. Doct. Etat.
- SAMAT E.** (1852, 1932). - Renseignements politiques et commerciaux sur la côte Ouest de Madagascar en 1852.
Tanaranive, *Bull. Acad. Malg.*, t. XV, pp. 52-78.
- SAUTTER G., WAAST R., FAUROUX E.** et al. (1980). - *Changements sociaux dans l'Ouest malgache.*
Paris, ORSTOM, Mém. n° 90, 251 p.
- THOMASSIN Lt.** (1900). - Notes sur le Royaume de Mahabo.
Tanaranive, *Notes, Reconnaissance, Explorations.* Sept. 1900, pp. 395-413.
- VOELTZKOW.** (1896). - *Von Morondava zum Mangoky.*
Berlin, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, XXI, pp. 109-129.

TABLES DES FIGURES

| | |
|---|-----|
| <i>Fig. 1.</i> La vallée de la Maharivo. situation générale | 14 |
| <i>Fig. 2.</i> Peuplement et principaux villages de la Maharivo | 32 |
| <i>Fig. 3.</i> Localisation des groupes ethniques dans l'Ouest et le Sud de Madagascar | 40 |
| <i>Fig. 4.</i> Le village de Beleo. Plan schématique | 90 |
| <i>Fig. 5.</i> Répartition traditionnelle des pâturages et <i>toets'aombe</i> à Beleo (avant 1980). | 97 |
| <i>Fig. 6.</i> Les différentes techniques d'irrigation dans la Maharivo | 118 |
| <i>Fig. 7.</i> Le territoire villageois de Beleo | 121 |
| <i>Fig. 8.</i> Disposition des parcs à boeufs ou <i>vala</i> à Beleo (après 1980) | 207 |
| <i>Fig. 9.</i> Espace social et espace cérémoniel (village de Betsimba) | 253 |
| <i>Fig. 10.</i> Espace social et espace cérémoniel (vallée de la Maharivo) | 255 |

TABLES DES SCHEMAS

| | |
|--|-----|
| Schéma n° 1. Mode de succession des <i>mpitoka hazomanga</i> parmi les Sakalava de la Maharivo : le fonctionnement "normal" | 68 |
| Schéma n° 2. Un lignage sakalava "moyen" dans la vallée de la Maharivo | 83 |
| Schéma n° 3. Le lignage Manampanihy d'Ambahivahibe. Représentation schématique | 150 |
| Schéma n° 4. Le lignage Rabehavana de Mahasoa. Présentation schématique | 151 |
| Schéma n° 5. Les clivages politiques, religieux et sociaux dans un ensemble de villages antandroy de la Maharivo | 158 |
| Schéma n° 6. Les acteurs de transmission du <i>hazomanga</i> dans le lignage Andrakaria de Beleo | 266 |
| Schéma n° 7. Schéma généalogique des problèmes de scissions au sein du lignage Marovata de Beleo | 267 |

TABLES DES MATIERES

| | |
|--------------------|---|
| SOMMAIRE | 3 |
| AVANT-PROPOS | 5 |

Présentation générale.

LA VALLEE DE LA MAHARIVO : GEOGRAPHIE, HISTOIRE, PEUPLEMENT ET SOCIETE.

| | |
|--|----|
| I . LA VALLEE DE LA MAHARIVO | 13 |
| Présentation géographique | 13 |
| II. LE PEUPLEMENT | 17 |
| L'expansion Sakalava | 17 |
| Les Tañandro | 18 |
| Andriamisara et la vallée de la Maharivo | 20 |
| L'épisode merina | 22 |
| La conquête coloniale | 23 |
| Le développement d'une agriculture commerciale et les débuts d'un important mouvement d'immigration | 25 |
| Les principales données actuelles du peuplement de la région | 29 |
| II. LA SITUATION DES VILLAGES DE LA MAHARIVO EN 1972 | 31 |
| Typologie des villages de la Maharivo | 31 |
| Le dynamique du peuplement au début des années soixante-dix | 34 |
| Les tendances du peuplement de la Maharivo en 1986-1987 | 37 |

Annexes

| | |
|---|----|
| 1). Problèmes de terminologie ethnique dans l'Ouest malgache | 39 |
| 2). Les origines sakalava des Antaisaka | 42 |
| 3). la fondation du village de Beleo | 43 |
| 4). La fondation du village de Befasy | 45 |
| 5). Les villages historiques de Betoboro, Tanandava et Lavaravy | 46 |
| 6). Le prince de Betoboro | 46 |

1^{ère} partie.
LA SOCIÉTÉ SAKALAVA DE LA MAHARIVO
AU DÉBUT DES ANNÉES SOIXANTE-DIX.

Chapitre 1.
LES GRANDS TRAITS DE L'ORGANISATION SOCIALE
DES VILLAGES SAKALAVA DE LA MAHARIVO.

| | |
|---|----|
| I. PARENTE ET ALLIANCE DANS LA SOCIÉTÉ SAKALAVA | |
| DE LA MAHARIVO | 55 |
| 1). La parenté naturelle. | 55 |
| 1.1). La notion de <i>foko</i> et de <i>longo</i> | 55 |
| 1.2). La notion de clan (<i>raza</i>) | 56 |
| 1.3). La notion de lignage et de segment de lignage (<i>tarika</i> ou <i>tariha</i>) | 58 |
| 2). Les alliances dans la société traditionnelle | 61 |
| 2.1). Les alliances matrimoniales | 61 |
| 2.2). Les alliances reposant sur la parenté fictive. | 61 |
| 2.3). Les alliances au niveau des unités de résidence villageoises | 62 |
| II. LE RÔLE DU BOEUF DANS L'EXPRESSION CÉRÉMONIELLE | |
| DES RAPPORTS SOCIAUX | 65 |
| 1). Les cérémonies sakalava | 65 |
| 2). Les éléments constitutifs des cérémonies sakalava | 66 |
| 2.1). La Surnature | 66 |
| 2.2). L'officiant, le <i>mpisoro</i> | 67 |
| 2.3). Les participants aux cérémonies | 70 |
| 2.4). L'espace cérémoniel et les accessoires rituels | 70 |
| 2.5). Les boeufs éléments essentiels des cérémonies importantes | 71 |
| 3). Les divers types de cérémonies | 74 |
| 3.1). Les cérémonies lignagères | 74 |
| 3.2). Le <i>tromba</i> | 78 |
| 3.3). Les serments | 78 |

| | |
|--|----|
| III. LES RAPPORTS DE PARENTE ET D'ALLIANCE DANS LA MAHARIVO AU DEBUT DES ANNEES SOIXANTE-DIX | 81 |
|--|----|

Annexes au chapitre 1.

| | |
|--|----|
| 7). Les époux de Nariña | 85 |
| 8). Une cérémonie de <i>bilo</i> , à la fin du XIXe siècle | 85 |
| 9). Le serment de sang | 87 |
| 10). Un exemple d'unité de résidence villageoise : Beleo | 91 |

Chapitre 2

**L'ESPACE ECONOMIQUE ET LES ACTIVITES PRODUCTIVES
DANS LES VILLAGES SAKALAVA DE LA MAHARIVO.**

| | |
|---|-----|
| I. LES ESPACES PASTORAUX ET LES TECHNIQUES SAKALAVA DE L'ELEVAGE BOVIN | 93 |
| 1). Les espaces pastoraux | 95 |
| 1.1). La notion de <i>tanin'aombe</i> | 95 |
| 1.2). Les points d'eau, le gardiennage et les déplacements des troupeaux, les parcs. | 98 |
| 2). Le troupeau. | 101 |
| 2.1). La fonction sociale du troupeau. | 101 |
| 2.2). La composition du troupeau. | 102 |
| 2.3). La commercialisation des boeufs. | 103 |
| 3). Les stratégies d'accroissement du troupeau. | 104 |
| 3.1). Une bonne gestion du troupeau. | 104 |
| 3.2). La production et la vente de surplus agricoles. | 105 |
| 3.3). Les vols comme éléments de stratégies d'accroissement des troupeaux. | 105 |
| II. L'AGRICULTURE SAKALAVA. | 113 |
| 1). La riziculture irriguée. | 113 |
| 1.1). Les débuts de la riziculture sakalava. | 115 |
| 1.2). Riziculture et droit foncier sakalava. | 115 |
| 1.3). L'eau et son contrôle dans la société sakalava | 116 |
| 1.4). Les terroirs rizicoles dans la vallée de la Maharivo. | 119 |
| 1.5). Les techniques culturales. | 122 |
| 1.6). La commercialisation du riz. | 123 |

| | |
|--|------------|
| 2). L'agriculture de décrue | 124 |
| 2.1) Les techniques culturales. | 125 |
| 2.2). La commercialisation. | 125 |
| 3) L'agriculture sur brûlis forestier (<i>hatsake</i>) | 126 |
| III. LES ACTIVITES ECONOMIQUES DE COMPLEMENT | 129 |
| 1). L'exploitation de la forêt et de la nature. | 129 |
| 1.1). Les activités de cueillette en forêt | 129 |
| 1.2). L'exploitation du bois | 131 |
| 1.3). La chasse | 132 |
| 1.4). la pêche | 132 |
| 2) Les activités économiques domestiques. | 133 |
| 2.1). La petite horticulture | 133 |
| 2.2). Les petits élevages domestiques. | 133 |
| 2.3). L'artisanat domestique | 135 |

Annexes au chapitre 2.

| | |
|--|-----|
| 1.1). Entretien avec Repôzy, jeune gardien de boeufs | 137 |
| 1.2). Récit d'un jeune voleur de boeufs venu à Beleo pour y visiter un parent. | 138 |

Chapitre 3

**LES GROUPES DE MIGRANTS DANS L'ESPACE ECONOMIQUE
ET SOCIAL REGIONAL DE LA VALLEE DE LA MAHARIVO.**

| | |
|--|------------|
| I. LES IMMIGRANTS DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO. | 143 |
| 1) Les Ambaniandro (Merina) et les Tañandro (Betsileo) de la Maharivo : l'exemple du village d'Ambohinary. | 144 |
| 1.1). L'installation dans la région. | 144 |
| 1.2). Les systèmes techniques de production. | 146 |
| 1.3). Les Ambaniandro-Tañandro dans les rapports sociaux locaux. .. | 147 |
| 2). Les Korao de la Maharivo : l'exemple des villages d'Ambahivahibe, d'Ambahivahikely et d'Andimaka. | 148 |
| 2.1). L'installation dans la région. | 148 |
| 2.2). Les systèmes de production korao. | 149 |
| 2.3). Les Korao dans les rapports sociaux locaux. | 150 |

| | |
|---|-----|
| 3). Les Antandroy de la Maharivo : l'exemple des villages d'Andamoty et de Misokotra | 153 |
| 3.1). L'installation dans la région. | 153 |
| 3.2). Le système de production antandroy. | 153 |
| 3.3). Les Antandroy dans les rapports sociaux locaux. | 155 |
| | |
| II. LES RELATIONS INTER-ETHNIQUES DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO | 161 |
| 1). Les stratégies d'installation des migrants et les rapports migrants/autochtones. | 161 |
| 2). L'économie inter-ethnique. | 162 |
| 3). Le contentieux inter-ethnique. | 162 |
| 4). La normalisation des rapports inter-ethniques au début des années soixante-dix. | 163 |
| | |
| Conclusion de la 1ère partie. | |
| Les espaces économiques et sociaux de la vallée de la Maharivo au début des années soixante-dix. | 165 |

2^e partie.

LES TRANSFORMATIONS DE LA SOCIETE SAKALAVA DE LA MAHARIVO AU DEBUT DES ANNEES MILLE NEUF CENT QUATRE VINGT.

Chapitre 4.

LES FACTEURS DE LA DETERIORATION DU SYSTEME SAKALAVA DE PRODUCTION.

| | |
|---|-----|
| I. LA DEGRADATION DE L'ECO-SYSTEME. | 181 |
| | |
| II. LE REPLI DE L'APPAREIL D'ETAT. | 183 |
| | |
| III. LA MONTEE DE L'INSECURITE ET L'AGGRAVATION DES VOLS DE BOEUFs | 187 |
| | |
| Annexes au chapitre 4. | |
| (13). La collecte des impôts à Beleo en 1970 | 193 |
| (14). Les villageois et les agents du <i>Fanjakana</i> au début des années soixante-dix. | 194 |
| (15). La capture de trois <i>malaso</i> à Befasy. | 195 |
| (16). Le <i>kabosy</i> | 196 |

Chapitre 5.
LES TRANSFORMATIONS DU SYSTEME SAKALAVA
DE PRODUCTION.

| | |
|--|----------------|
| I. LE DECLIN ET LES ADAPTATIONS TECHNIQUES DE L'ELEVAGE | 201 |
| 1). Les nouvelles difficultés de l'élevage | 201 |
| 2). L'évolution quantitative : baisse des effectifs et accroissement de la différenciation | 202 |
| 3). Les principales adaptations techniques | 205 |
| 3.1). Les modes de gardiennage. | 206 |
| 3.2). Les protections dans le domaine magico-religieux. | 208 |
| 3.3). Les déplacements saisonniers du troupeau. | 208 |
| II. LE DEVELOPPEMENT DE LA RIZICULTURE | 211 |
| 1). Les problèmes d'hydraulique agricole | 212 |
| 1.1). Les travaux conçus et organisés par les villageois. | 212 |
| 1.2). Les travaux d'infrastructure dépassant le cadre villageois. | 213 |
| 2). Le problème du piétinage des rizières | 215 |
| 3). Les problèmes techniques divers | 216 |
| III. LES EVOLUTIONS MINEURES | 217 |

Chapitre 6.
LES TRANSFORMATIONS DE L'ORGANISATION SOCIALE
DANS LA VALLEE DE LA MAHARIVO.

| | |
|---|------------|
| I. LES NOUVELLES FORMES DE LA CRISE DE L'INSTITUTION LIGNAGERE | 221 |
| 1). L'adaptation à la baisse des règles cérémonielles. | 221 |
| 1.1). Le <i>soron'troke</i> et le <i>soron'anake</i> | 222 |
| 1.2). Les circoncisions. | 223 |
| 1.3). Le <i>tombopoitra</i> | 224 |
| 1.4). Le <i>bilu</i> | 224 |
| 1.5). Les <i>enga</i> | 224 |
| 1.6). Les funérailles. | 224 |

| | | |
|-----------------------------------|---|-----|
| 2). | Les transformations de la morphologie sociale des groupes lignagers | 225 |
| 2.1). | L'interruption de la tendance à la diminution des effectifs lignagers | 225 |
| 2.2). | La diminution de la cohésion interne des groupes lignagers | 227 |
| 3). | Le déclin du pouvoir des <i>mpitoka hazomanga</i> | 228 |
| | | |
| II. | LES TENDANCES A L'ELARGISSEMENT DES RESEAUX DE SOLIDARITE | 231 |
| 1). | Les niveaux micro-régionaux de sociabilité. | 231 |
| 1.1). | Les <i>titike</i> | 232 |
| 1.2). | Les procédures supra-lignagères de résolution des conflits. | 233 |
| 2). | L'émergence du village comme unité de sociabilité. | 235 |
| 3). | La réactivation des formes traditionnelles de solidarité | 236 |
| | | |
| III. | LES NOUVELLES FORMES DE STRUCTURATION DU POUVOIR LOCAL | 237 |
| 1). | L'accumulation en boeufs, les <i>mpañarivo</i> et le pouvoir local | 238 |
| 1.1). | L'évolution des mécanismes d'accumulation en boeufs | 238 |
| 1.2). | Les nouveaux <i>mpañarivo</i> | 239 |
| 1.3). | Les principaux types de stratégies des <i>mpañarivo</i> | 240 |
| 2). | Les <i>ombiasy</i> et le pouvoir magique | 243 |
| 3). | L'expansion du phénomène constitué par le <i>tromba</i> dans la Maharivo | 244 |
| | | |
| Annexes au chapitre 6. | | |
| (17). | Les cérémonies sakalava de la Maharivo | 247 |
| (18). | L'histoire de Karama, femme antandroy de Beleo devenue <i>bilô</i> | 264 |
| (19). | Le cas de Rasesila, femme <i>mpitoka</i> du clan Andrakaria de Beleo | 265 |
| (20). | La scission intervenue au sein du lignage Marovata de Beleo | 266 |
| | | |
| CONCLUSION | | 271 |
| GLOSSAIRE | | 275 |
| TABLES DES FIGURES ET DES SCHEMAS | | 287 |
| TABLE DES MATIERES | | 289 |

SOCIETE MALGACHE D'EDITION

Dépôt Légal n° 270/1^{er} TRIM. 91 - 750 exemplaires

LA SERIE «AOMBE»

L'«ensemble méridional» de Madagascar comprend l'extrême-sud, le sud-ouest et l'ouest de Madagascar, c'est-à-dire, notamment, l'Androy, le Mahafale, l'Ibara, le pays Masikoro, le Menabe, et le littoral vezo.

L'Equipe de Recherche Associée MRSTD/ORSTOM, basée à Tuléar, étudie la réalité sociale de l'ensemble méridional de Madagascar et les transformations de cette réalité.

Elle a été constituée dans le cadre d'une première convention signée en 1985 entre le MRSTD (Ministère de la Recherche Scientifique et Technologique pour le Développement) et l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération). Cette convention a été renouvelée pour trois ans en décembre 1988.

L'ERA est constituée de chercheurs seniors, malgaches et étrangers, et de chercheurs en formation qui, pour la plupart, sont des étudiants avancés (maîtrises, DEA, doctorats) de l'Université de Tuléar (principales filières : géographie, histoire, lettres malgaches). Elle effectue diverses publications sous forme d'ouvrages, d'articles, de communications à colloques, séminaires et tables rondes, de mémoires et de thèses.

La série «AOMBE» présente des documents de travail directement issus d'observations de terrain, dans le but de livrer rapidement au public scientifique et aux différents opérateurs du développement de nouveaux matériaux de réflexion sur une réalité en rapide transformation. La forme peut ne pas être impeccable, car les documents ainsi publiés n'ont pas subi une longue élaboration : c'est l'originalité et la nouveauté des matériaux présentés qui sont privilégiées.