

in: Etudes sur l'Océan Indien. Coll. des
Travaux - Univ. de la Réunion,
Univ. de l'Océan Indien, no rédigé
par la R.C.P 441 du CNRS - impr. (ag)
D.L. No 8 du 14.02.84.
BIBLIOGRAPHIE

BEAUJARD Ph., inédit - «La lutte pour l'hégémonie du royaume à travers deux
variantes d'un même mythe : le serpent-à-sept-têtes».

BLACHERE R., 1972 - *Le Coran*. G.P. Maisonneuve et Larose, Paris.

BOSE T., 1971 - *Folk Tales of Gujarat*. Sterling Publishers, New Dehli, 16.

CALLET Rev. Père, 1978 - *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. 2ème éd., t. I,
Presy Katolika Antananarivo.

CALLET Rev. Père, CHAPUS G. S. et RATSIMBA E., 1953 - *Histoire des Rois*. t. I,
Académie malgache, Tananarive.

CHANDRAN P. S., 1973 - *Folk Tales of Karnataka*. Sterling Publishers, New Dehli, 16.

DAHLE Rev. L., 1877 - *Specimens of Malagasy Folk-lore*.

DAHLE et SIMS J., 1971 - *Angany ny Ntaolo*. Trano Printy Loterana, Antananarivo.

GABORIEAU M., 1975 - «La transe rituelle dans l'Himalaya Central : Folie, Avatar,
Méditation», *Purnasārtha*. 2ème partie, Centre d'Etudes de l'Inde et de
l'Asie du Sud, Paris.

GRANDIDIER et Alii, 1913 - éd. COAM, *Collection des ouvrages anciens concer-
nant Madagascar*, t. VIII, *Histoire de la Grande Ile de Madagascar d'Etien-
ne de Flacourt*, 1ère partie.

GUILLAIN M., 1845 - *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la
partie occidentale de Madagascar*. Imprimerie Royale, Paris.

JACOB K., 1972 - *Folk Tales of Kerala*. Sterling Publishers, New Dehli, 16.

O'TTINO P., 1981 - «La mythologie malgache des Hautes Terres : le cycle politique
des Andriambahoka». in *Dictionnaire des Mythologies* sous la direction de
Yves BONNEFOY tome II : 30-45. Flammarion. Paris.

L'ABANDON AUX EAUX
ET L'INTRODUCTION DE L'ISLAM
EN INDONESIE ET A MADAGASCAR

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 18.726

Cote B

22 OCT 1985

Je crains, ô nomade que tu
n'atteignes pas la Mekke, car la route
que tu suis mène au Turkestan. . .
Sâdi de Shiraz, *Le Jardin des Roses*. . .

Cette nouvelle communication à l'Académie malgache fait suite à la
précédente qui traitait du motif indo-malgache de l'abandon d'enfants au fil de l'eau
(Ottino, article précédent). Il ne faut pas le dissimuler, faute de pouvoir procéder,
«logiquement» pas à pas - ce que les lacunes actuelles de la documentation dispo-
nible interdisent - je suis amené à adopter une démarche plus «impressionniste» et
suggestive que systématique. Ceci étant, je ne pense pas que cela soit un inconvénient,
bien au contraire, un tel type d'approche me paraît beaucoup plus adapté à la nature
intrinsèque des textes présentés autant qu'aux intentions didactiques qu'ils recèlent
ou ont recelées. Je me propose seulement de montrer que les représentations indoné-
siennes et malgaches relèvent des mêmes catégories de pensée et puisent à une même
conception indo-musulmane de la souveraineté qui se développe en Indonésie sur
un substrat indo-austronésien avant d'atteindre aux XIIIe ou XIVe siècles Madagascar.

Deux remarques sont utiles. L'approche «génétique» s'explique par le
fait que, comme Henry et René Kahane, je pense que «la plupart des questions
reçoivent implicitement une réponse dès que l'origine du mythe» - aussi de la croyance
de l'institution, du rite. . . - «est déterminé» (Kahane et Kahane, 1965, p. 2). La
deuxième remarque pose un problème plus complexe. Très brièvement, je crois que
les matériaux présentés ici ont eu, du moins à l'origine, un caractère religieux. Pro-
priété de leurs structures, de leur morphologie, ce caractère ne tient nullement aux
motifs utilisés qui peuvent se retrouver dans des contextes tout différents disons,
pour simplifier, profanes. Mais, dès lors, leur résonance n'est plus la même et ce

sentiment difficilement explicable en peu de mots, s'impose immédiatement à la conscience avec la force d'une conviction. Cela V. Propp l'avait pressenti au moment où, mettant à jour dans ses contes russes cette déconcertante structure invariante (enchaînement chronologique des «fonctions», intervention des sept protagonistes toujours dans le même ordre, etc...), il s'interroge sur une possible mise en parallèle des contes merveilleux et des croyances religieuses (Propp, 1970, pp. 130-133, notamment p. 132). Ce faisant Propp venait de découvrir ce que Buckhardt appellera à propos de l'art sacré cette «analogie rigoureuse entre la forme et l'esprit» (Buckhardt, 1976, p. 6). Buckhardt explique à la suite que «toute vision spirituelle des choses, s'exprime nécessairement par un certain langage formel» (*ibid.*) et que si cette forme fait défaut, il n'y a pas vision spirituelle des choses. Il suffit de penser à la peinture du *quattrocento* pour convenir avec l'auteur que s'il existe «des œuvres d'art ... profanes à thème sacré ... il n'existe, par contre, aucune œuvre sacrée à formes profanes» (*ibid.*).

Est-ce tout ? Pas encore. Curieusement, Propp qui accorde toute son attention à la distribution des séquences constituant l'armature de ses contes, ne semble pas s'apercevoir que les actions qui se déroulent tantôt sur la Terre, tantôt dans d'autres mondes suprahumains, font ressortir, derrière la morphologie qu'il a découverte, l'existence d'une autre structure ou, mieux, d'une architecture, plus simple et plus fondamentale qui n'est autre que celle du *Timée* de Platon posant l'existence de notre monde imparfait d'ici-bas comme la copie d'un modèle «auguste», parfait, unique, éternel. Ceci, le christianisme de Saint-Augustin l'exprime par cette conception des deux Jérusalem, la terrestre, la céleste. Conception transcendante de l'univers supposant entre les deux mondes cette notion si importante de «limite», en arabe «d'isthme», de *barzakh*, qui permettra à l'Islam de développer entre le Xe et le XIVe siècle une magnifique littérature visionnaire ou initiatique — gnostique — dont l'*Aurélia* de Gérard de Nerval est un écho atténué.

Plus techniquement, cette conception se projette dans la structure des productions littéraires qui, elles aussi, permettent de niveau de compréhension à niveau de compréhension cette ascension spirituelle, ce véritable *mirāj* par lequel les sens cachés viennent enrichir, fonder, élargir le sens immédiat, apparent. Je viens de faire allusion aux notions de *bātin*, de *zāhir* et enfin à la technique du *ta'wil* qui signifie à peu près «reconduire l'apparence d'une chose à son essence».

Cette littérature didactique est l'œuvre des *ahl al-bait* : descendants du Prophète par sa fille Fātima et son cousin 'Alī ibn Abī Tālib quatrième Calife, mais surtout, pour notre propos, premier *imām* initiateur après la clôture du cycle de la Révélation à la mort du Prophète, du cycle de l'explication, de la Gnose, de la *walayat*. L'*imām* 'Alī que la légende d'origine de la première dynastie malgache royale des Zafiraminia identifie on le sait à Ramini, l'ancêtre éponyme, et à la suite, par voie de conséquence, la lignée des *Andriambahoaka* — Princes universels — à celle des *Imām* du shi'isme. B. G. Martin auquel je renvoie (Martin, 1975) a eu le mérite de mettre en lumière, l'importance du rôle qu'ont joué dans l'ensemble de l'Océan Indien les membres de cette véritable «*cleric class*», de ces «hommes saints», «amis de Dieu», *walī Allah*, dont le prototype demeure al-Khidr, patron des Sufis, maître de l'ésotérisme, dans lequel le shi'isme duodécimain va parfois jusqu'à reconnaître le douzième *imām*, l'*imām* caché.

Que ces récits, autrefois produits et utilisés dans l'intention didactique de communiquer à des auditeurs divers les enseignements qu'ils étaient en mesure de comprendre, soient aujourd'hui plus souvent «dégradés», «désacralisés», c'est certain. Mais le fait qu'ils soient désormais regardés comme de simples contes pour enfants, histoires plus ou moins légendaires ou merveilleuses de temps révolus, épuise-t-il pour autant leur vertu, leurs potentialités inhérentes à cette double structure qui survit en eux ? Il semblerait que l'étrange pouvoir qu'ils conservent à atteindre notre sensibilité, à nous émouvoir, s'inscrive en faux contre cette hypothèse. Peut-on vraiment rendre justice à ces thèmes, motifs si familiers, aux Princes de lumière et aux «Vertes-en-Forêt», en ignorant ou méconnaissant délibérément ce qu'ils ont fait ? Je ne le crois pas et cela explique l'orientation de cette communication.

E. COSQUIN ET «LA LEGENDE MUSULMANE JAVANAISE DE RADEN PAKU»

J'ai fréquemment traité du thème littéraire de l'abandon d'enfants aux Eaux (Ottino, article précédent, sous presse a et b). Ce thème universel correspondant au n° 707 de la classification d'Aarne et Thompson (1971, pp. 111-112) est exemplifié par le conte des Mille et une Nuits des «Deux sœurs jalouses de leur cadette» (traduction Galland, éd. 1965, t. III, pp. 387-433).

Deux contes des *Specimens of Malagasy Folk-lore* de Dahle reproduits dans les éditions ultérieures des *Anganon'ny Ntaolo* (Dahle, 1877 : *Rafaranomby*, pp. 187-192 et *Andriambahoaka sy ny zanany*, pp. 259-267 ; Dahle et Sims : *Ifaranomby sy ny rafiny*, pp. 90-93 et *Haitraitra an'olombelona, zaka an'nanahary*, pp. 44-69) exhibent cette trame de la jalousie de reines âgées stériles à l'égard de leur épouse dernière venue, fertile à l'excès. Profitant d'une absence du Prince, les reines âgées abandonnent les enfants nouveaux-nés (ou l'enfant) de leur rivale dans une caisse livrée aux Eaux et, de surcroît, substituent aux innocentes victimes des objets insolites infamants propres à déshonorer la malheureuse mère... Les enfants sont miraculeusement recueillis, plus tard la vérité éclate. Ph. Beaujard vient d'étudier une version de ce conte recueilli sur la côte orientale dont je ne peux pas tenir compte ici (Beaujard, 1980).

Au début du siècle, le folkloriste E. Cosquin s'était intéressé à ce thème et avait étudié dans un remarquable article intitulé «Le lait de la mère et le coffre flottant», notant dans un sous-titre qu'il s'agissait «d'une légende historique musulmane de Java» (Cosquin, 1908, mes italiques) (1). Cosquin rangeait ce conte dans sa «famille» de légendes indiennes de (la ville de) *Vaisali* (*ibid.*, 9 et suivantes) que sous une perspective comparatiste il opposait à d'autres traditions, notamment à la tradition sémitique des Moïse. S'appuyant pour ce faire sur la différence radicale d'intention : volonté criminelle chez les reines jalouses, à l'inverse volonté de sauver de

(1) Je remercie Nariyelo Rajaonarimanana de m'avoir communiqué la photocopie de cet important article, que je me propose de continuer à étudier.

mort de la part de la mère de Moïse, Cosquin concluait que les deux traditions : l'indienne, la sémitique, n'avaient rien en commun (ibid. pp. 41-45). Me fondant sur le même raisonnement j'étais indépendamment, dans la contribution précédente parvenu à la même conclusion, voyant dans l'épisode de l'abandon aux Eaux tel qu'il apparaissait dans les versions malgaches, un simple motif dénué de valeur fonctionnelle.

Sans revenir sur cette conclusion valide à un premier niveau de raisonnement, je me propose maintenant de la dépasser en montrant qu'à un niveau plus profond les deux trames : la trame sémitique de Moïse et celle, indienne, des légendes de Vaisali, se rejoignent et coïncident précisément sur ce point crucial de l'abandon aux Eaux qui va symboliser sur le plan religieux l'apparition et le triomphe du Dieu unique sur les idolâtries égyptienne, malaise ou malgache.

Voici d'abord pour fixer les idées le résumé que Cosquin donne de la légende musulmane de Raden Paku (2), historisée dans le royaume de Balambangan (extrême sud de Java) au début du XV^e siècle :

Il y avait peu de temps qu'un prédicateur musulman, Sheikh Maulana Ishak, venant du royaume de Pasei Malakka, s'était établi dans la montagne, au royaume de Balambangan pour y vivre en ascète, quand la fille du roi tomba dangeureusement malade. Les astrologues ne pouvant rien faire le roi envoya dans la montagne chercher un ermite habile à guérir. Le messenger ramena Sheikh Maulana Ishak, et l'ascète consentit à donner un remède à la princesse, après que le roi se fut engagé à embrasser l'Islam. La princesse recouvra la santé, et le roi la maria à celui qui l'avait guérie.

Bientôt la princesse devint enceinte, et bientôt aussi Sheikh Maulana Ishak, avec la permission du roi, retourna au royaume de Pasei, laissant sa femme à Balambangan, après l'avoir adjurée de garder fidèlement la foi musulmane. Quelques mois plus tard, la princesse mit au monde un fils d'une grande beauté, et, au même moment, une violente épidémie éclata dans le royaume. Convoqués par le roi, les astrologues lui dirent : «Cela provient de la naissance de votre petit-fils ; votre petit-fils porte malheur à l'extrême (littéralement : est extrêmement chaud). Bien avant, d'ailleurs, ce fléau a pour cause première, que vous avez mandé le seigneur Maulana Ishak. Il convient donc de faire jeter votre petit-fils à la mer, afin qu'il meure : ne laissez pas le mal s'implanter ici».

(2) Un mot sur les titres malais et javanais contrôlés à partir des écrits de J. J. Ras, D. G. E. Hall, P. Wheatley, J. C. van Leur, etc. . . Les données sont absolument contradictoires. Selon une version Pangeran (pour un homme) et Put(e)ri (pour une femme) sont les titres portés par les princes royaux par double filiation. Un Raden étant dans ce cas un Prince né d'un Pangeran et d'une mère de condition inférieure. Pourtant l'inverse paraît bien prévaloir dans le Hikayat Banjar où le titre de Raden semble être appliqué au souverain régnant, à sa mère, à sa fille et au Prince héritier désigné, tandis que celui de Pangeran semble de la même façon réservé à ses frères. Le titre de Susu(hu)nan que l'on peut traduire par «souverain suprême» porté pour la première fois par le Sultan Agung de Mataram en 1624 ou 1625 signifie «pied royal», allusion au rite d'obéissance consistant pour un vassal à poser sur sa tête le pied de son suzerain. Le mot sanskrit giril (= montagne) réapparaît très souvent (Pangeran, Susuhanan Giri) évoquant immédiatement ce titre de Sailendra —rois de la montagne— des souverains bouddhistes de Java au début du VIII^e siècle. Coedès pense que l'expression, peut être un équivalent de celle de (Siva) Giriśa, pourrait traduire «une adaptation hindoue des croyances indonésiennes qui placent la résidence des Dieux sur les montagnes» (Coedès 1964 : 168).

Le roi fit faire une caisse où l'eau ne pouvait pénétrer ; on y mit l'enfant et on jeta la caisse à la mer.

Et voilà que, pendant la nuit, l'équipage d'une barque qui venait du royaume de Gersik (situé sur la côte nord de Java) et qui, à cause du vent, avait jeté l'ancre à l'embouchure du fleuve de Balambangan, aperçut une lueur flottante descendant le courant. Peu à peu cette lueur se rapprocha et, le jour venu, les matelots virent surnager une caisse. Ils la saisirent rapidement et la hissèrent sur leur barque ; puis, le vent devenant de plus en plus fort, ils retournèrent à Gersik, où ils présentèrent la caisse à la propriétaire de la barque, à leur dame Nai Gédé Penatih. On ouvrit la caisse et l'on y trouva un petit garçon d'une éclatante beauté. La dame prit l'enfant et l'éleva. Quand il fut devenu grand, elle l'envoya étudier à Ampel, dans la plus célèbre école musulmane de Java.

(ibid. pp. 5-6).

Significativement Cosquin associe Pasei à Malacca. Pour notre propos il suffit de rappeler que ces deux centres indissociables de l'expansion de l'Islam dans l'archipel insulindien sont, aux XIII^e et XIV^e siècles, les points d'arrivée du grand commerce international dont le centre demeure largement le nord-ouest du sous-continent indien et notamment le Gujarat avec le Golfe de Cambaye.

Il faut également signaler que ce qualifiant de «Paku» qui prend ici le sens d'axe, de pivot, à la limite de «pilier» (sous-entendu de l'Islam) est, à partir du début du XVIII^e siècle, fréquemment incorporé aux titres des souverains du royaume de Mataram, descendants du Sultan Agung (1613-1645) qui voulut faire du royaume de Mataram l'héritier du prestigieux empire hindou-bouddhiste de Majapahit et dont je vais reparler à propos de Nyai Roro Kidul, la Princesse de la Mer. Lorsqu'en 1755 le royaume de Mataram disparaît, le titre est repris par les deux royaumes successeurs de Surakarta et de Jogjakarta.

A la suite de la légende de Raden Paku, Cosquin rapporte d'autres versions dont une version balinaise que nous allons également retrouver incorporée dans le récit du Hikayat Banjar, chronique malaise du sud-est de Bornéo. J'en donne un bref résumé d'après Cosquin :

La fille du roi de Bali épouse le fils du roi du grand empire de Majapahit et meurt en mettant au monde un fils (d'ailleurs - comme toujours posthume). Le contact du nouveau-né tue la servante qui le prend dans les bras. Horrifié, le roi de Bali ordonne que l'enfant «oiseau de malheur» (ongeluksvogel) soit placé dans une caisse et abandonné aux Eaux ; ceci afin «qu'il ne vive pas pour faire du mal aux gens». L'enfant sera recueilli et deviendra Wali Allah sous le nom de Pangeran Giri - Prince de la Montagne.

Partant de ces données, il est possible de passer à un premier examen des contes, légendes, chroniques —peu importe leur dénomination— aussi aux fragments de rituels qui, en Indonésie comme à Madagascar associent le thème de l'abandon aux Eaux à l'Islam.

LE HIKAYAT BANJAR ET NYAI RORO KIDUL : LA PRINCESSE DE LA MER

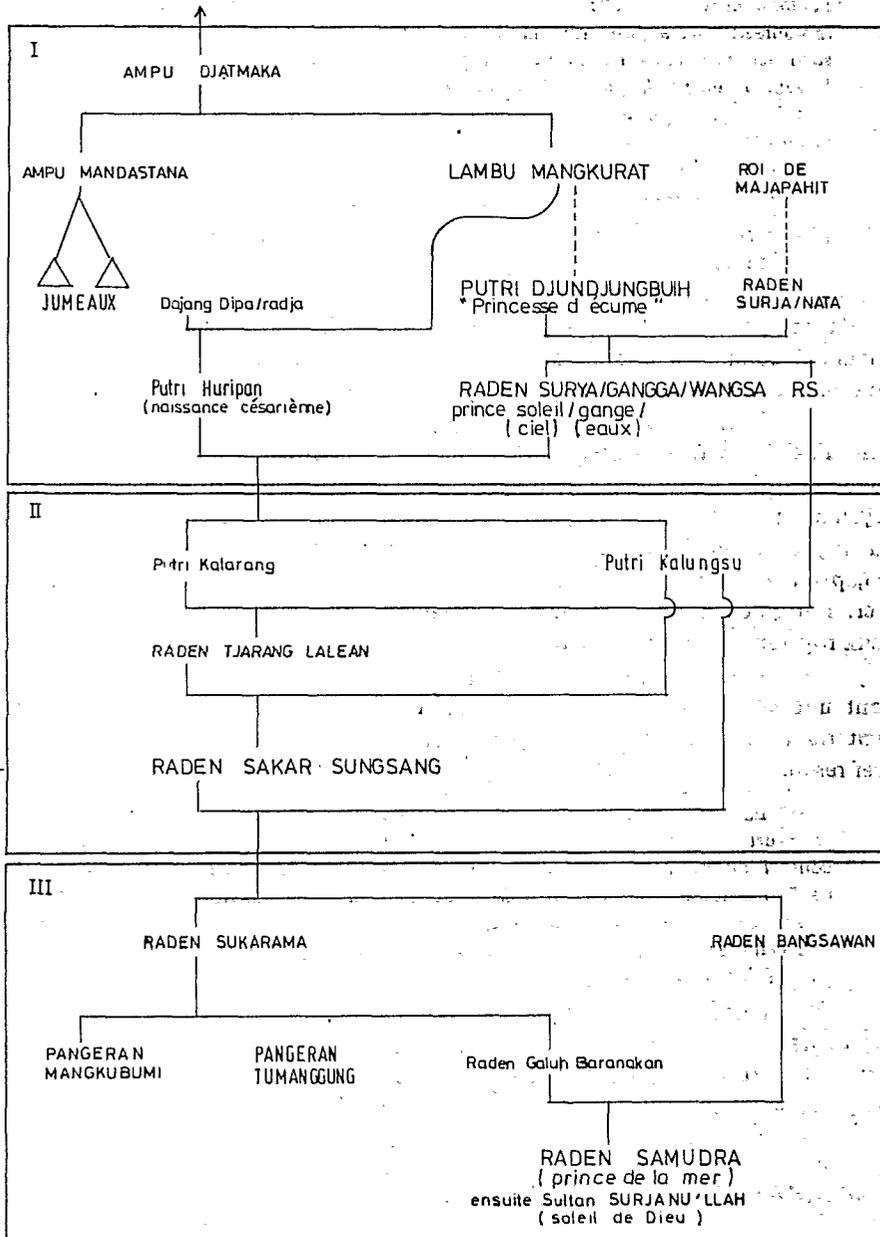
J.J. Ras a réalisé un magnifique travail sur les manuscrits disponibles du Hikayat Banjar qu'il a regroupé en deux révisions rétablissant le texte malais intégral

royaumes successifs

royaume de Nagara Dipa
"royaume de lumière"

royaume de Muara Huluk

royaume de Banjar



----- filiation spirituelle

de la première et donnant un résumé détaillé de la seconde qui, souvent présenterait pour nous un intérêt encore plus grand (Ras, 1968). Je pars de la première version que, comme l'indique la généalogie ci-après (figure 1) (3), j'étudie en trois périodes correspondant sensiblement aux déplacements des kraton, c'est-à-dire des palais, capitales royales, de ce qui allait devenir au XVI^{ème} siècle le royaume de Banjar au sud-est de Bornéo dans la région de l'actuel Banjarmasin (4).

1. - Les origines merveilleuses de la dynastie

1. - Respectant les volontés de son père, Ampu Djatmaka, originaire du pays de Keling que l'on situe parfois en Inde, a pris la mer pour fonder un royaume dont, du fait de son origine roturière, il ne pourra jamais pas plus que ses descendants, être souverain. Ayant découvert ce royaume «de lumière» (Nagara Dipa), il construit un sanctuaire dans lequel deux statues de bois de santal jaune (5) figurent le couple souverain. Avant de mourir il avertit ses fils, l'aîné Ampu Mandastana et le cadet Lambu Mangkurat, qu'ils devront à l'avenir rejeter les idoles et se mettre au service de souverains réels, obtenus par la force de leurs ascétismes. Trois années de méditations et d'efforts pratiqués respectivement en forêt (Terre) et au bord de l'eau, s'avèrent vains. C'est alors qu'Ampu Djatmaka se révèle en rêve à Lambu Mangkurat et l'instruit des moyens d'obtenir le souverain recherché :

«Premièrement prends quatorze troncs de bananier et brûles de l'encens aux quatre coins. Equipes (le radeau) d'un abri de tissu blanc. Puis revêts-toi d'un tapis blanc et couvre ta tête d'un morceau de tissu blanc. Puis assieds-toi sur le radeau et laisse-toi dériver vers l'aval... Si tu rencontres des crocodiles, de gros poissons ou de gros serpents, inutile d'avoir peur, ils ne sont là que pour t'effrayer. Lorsque tu arriveras à Luhuk Bargagja ton radeau va tourner sur lui-même et s'immobiliser. Tu verras alors de nombreuses choses terrifiantes. Ensuite une masse d'écume aussi grande qu'un parasol royal apparaîtra à la surface et tu entendras une voix de femme. C'est elle la souveraine, prends-la et fais tout ce qu'elle te demandera de faire».

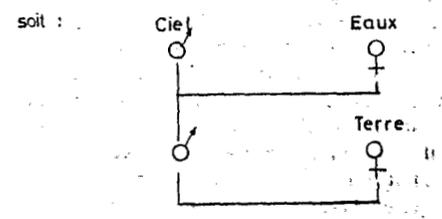
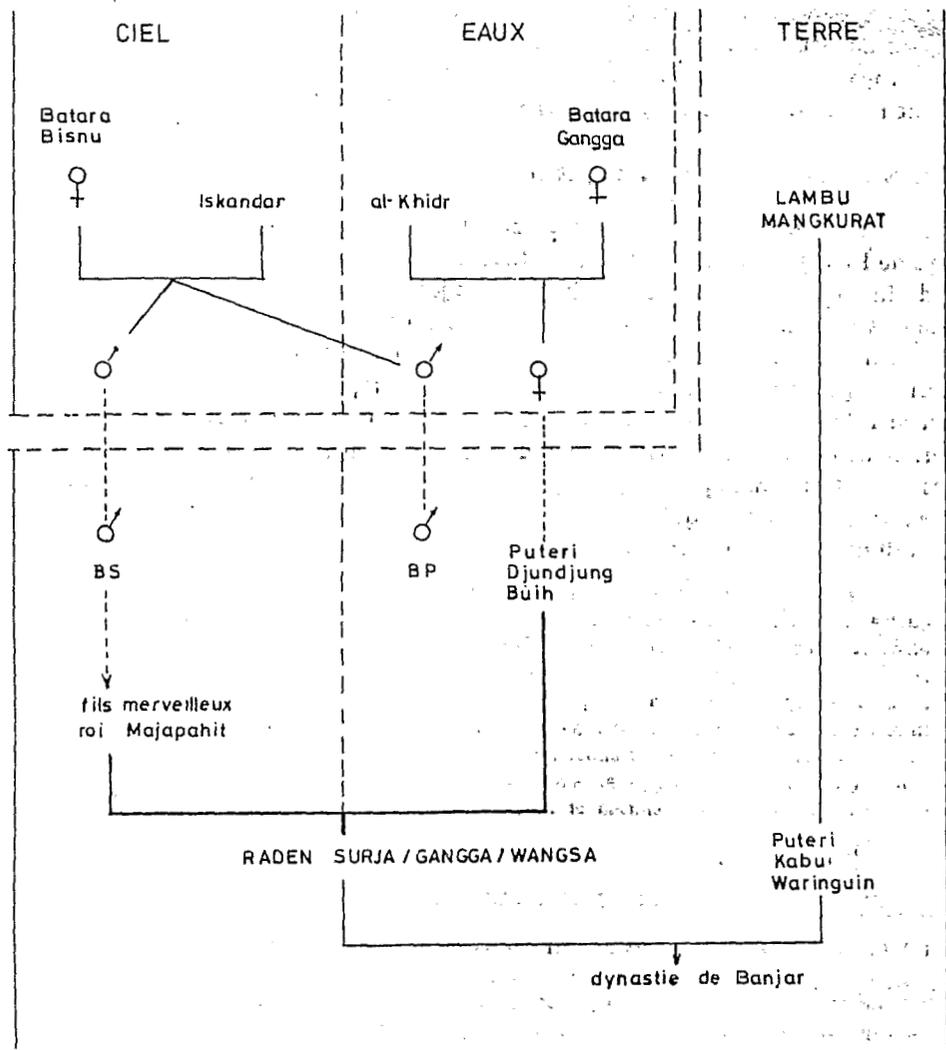
(Ras, p. 270).

(3) Les héros malais au cours de leur existence changent souvent de nom ou plutôt de titre, —c'est là le sens du terme gelar— qui, ainsi que l'explique J. Cuisinier, correspondent aux péripéties, métamorphoses du personnage, consacrant «les avantages obtenus par la valeur du héros, sans que soient entamés son caractère et son aspect» (Cuisinier, p. 104). Un peu plus loin l'auteur ajoute qu'«un changement de gelar équivaut à un avancement dans la carrière» du héros (ibid.). Je suis malheureusement obligé de ne retenir qu'un seul des gelar successifs des héros, faussant ainsi quelque peu le sens des événements dans lesquels ils sont impliqués. Sauf exception, je ne peux pas malheureusement davantage expliquer le sens toujours pertinent des noms ou titres des souverains au travers des étymologies sanskrites ou arabes.

(4) Je suis obligé de réduire considérablement cet exposé du Hikayat Banjar omettant maints détails qui trouveraient leurs équivalents dans la littérature malgache.

(5) Il est curieux de rappeler qu'en 1564 Garcia de Orta signalait que le bois de santal rouge (le seul poussant en Inde —le blanc et le jaune étant originaires d'Indonésie— de Timor dit l'auteur), était utilisé par les habitants de la côte du Coromandel pour faire «des idoles et des temples» : pages 86-87 du Coloquios dos Simples, traduction portugaise du Aromatum et Medicamentorum in Orientali Indis Nascentium Liber.

fig 2



----- filiation spirituelle
 - - - - limite entre terre
 - - - - et monde suprahumain (barzakh)

Soucieux de l'avenir de la dynastie, Lambu Mangkurat presse la Princesse d'Ecume de choisir un époux, ce à quoi elle répond qu'elle ne consentira qu'à épouser un Prince obtenu comme elle par ascétisme. C'est à ce point qu'intervient une incidence : une idylle se noue entre la Princesse et les deux jumeaux neveux de Lambu Mangkurat. Celui-ci les tue. Les jumeaux «disparaissent» et, se transformant en oiseaux, se posent sur les genoux de leur père Ampu Mandastana qui ainsi averti de leur mort terrestre se suicide avec son épouse.

Ampu Djatmaka apparaît alors une deuxième fois à Lambu Mangkurat pour l'informer que le Prince merveilleux qu'attend la Princesse se trouve à Java, à la cour de son père le souverain de Majapahit. Celui-ci, sans enfants, l'avait obtenu par ascétisme. L'enfant merveilleux «apparu» du Soleil comme son nom l'indique (Raden Surya/nata) avait été déposé sur ses genoux. Malheureusement son corps est recouvert d'une substance blanche comme s'il souffrait de lèpre (6).

Lambu Mangkurat se rend immédiatement à Majapahit, impressionne les Javanais par la magnificence de son ambassade et est l'hôte du célèbre ministre Gaja Mada (mort en 1364). Le Prince lui est remis. C'est le retour à Nagara Dipa quand, soudain, presque arrivé à bon port, le navire est immobilisé par deux nagas blancs serviteurs de la Princesse d'Ecume. Le Prince «Soleil» revêtu du sarong jaune royal plonge dans les flots et, après trois jours réapparaît resplendissant, débarrassé de sa maladie. A Nagara Dipa le pavillon du Bain où sera célébré le mariage est dressé, le Prince s'y rend lorsqu'une voix venue du Ciel lui ordonne de s'arrêter pour recevoir miraculeusement la couronne gage de la royauté suprême que seuls ceux de ses descendants choisis par Dieu seront capables de soutenir. Le mariage est célébré.

2. - Ceci pour la première récension. La seconde n'est pas moins intéressante produisant une étonnante synthèse indo-musulmane ainsi que cela apparaît immédiatement sur la figure 2.

L'action se passe simultanément dans les trois «mondes». La double ligne figure la limite séparant les mondes supranaturels du Ciel et des Eaux, de la Terre. Cette limite ne peut être franchie qu'en subissant des transformations profondes ou, plus simplement, par la mort. Les ascétismes des deux fils de Ampu Djatmaka produisent respectivement deux princes jumeaux nés d'abord siamois et une princesse. Les premiers sont en réalité fils d'Iskandar dzu al-Qarnain (lit. Alexandre «aux deux cornes») et de la fille de Batara Bisnu, c'est-à-dire du grand Dieu Visnu souverain du Ciel. Quant à la princesse elle est fille de Nabi Chadir : le Prophète Chadir, c'est-à-dire al-Khidr que nous connaissons bien, et de la fille de Batara Gangga : le Gange déifié -les Eaux-. La monstruosité par excès des premiers (deux têtes, quatre bras, mais un seul corps), par défaut de la Princesse (née sans membres sous la forme d'un melon d'eau) explique le rejet sur la Terre.

(6) On sait que dans le monde malayo-malgache la lèpre et la variole sont considérées comme des punitions divines rendant ceux qui en sont affligés indignes de la moindre attention. Les exemples abondent dans l'histoire, la littérature et le folklore. Le meilleur traitement de ce type de croyance reste évidemment celui de van Ossenbruggen publié en 1916.

Là les jumeaux s'incarnent dans le sein de l'épouse du frère aîné de Lambu Mangkurat et viennent au monde sous l'aspect des deux jumeaux normaux que nous connaissons déjà. Pour les mêmes raisons, Lambu Mangkurat les tue avec des conséquences différentes : l'un d'eux regagne le Ciel, l'autre les Eaux — celui-là définitivement devenant par la suite l'auxiliaire de son frère qui, lui, réapparaît à nouveau cette fois sous la forme du prince miraculeux « créé du Soleil » — c'est le sens de son nom : Surja/tjipta (-cipt) obtenu par les ascétismes du souverain de Majapahit. L'aventure de la Princesse « Melon d'Eau » sa future épouse est moins compliquée : elle « descend » sur la Terre sous la forme d'un bébé normal qui est immédiatement adopté par des humains. Plus tard, Batara Gangga la fera conduire par deux nagas blancs à Lambu Mangkurat toujours plongé dans ses ascétismes au bord de l'Eau. Là encore, une masse d'Ecume, etc...

Du mariage de la Princesse d'Ecume et du Prince Soleil naîtra Raden Surja/Gangga/wangsa (Prince royal/Soleil/Eaux/nobilité ?) qui épousera à son tour Puteri Kabu Waringin, Princesse de la Terre fille de Lambu Mangkurat, mais née d'une manière merveilleuse.

Deux épisodes bien connus à Madagascar doivent, pour cette raison, être relevés. Le premier est relatif à un coffre merveilleux dans lequel s'opèrent d'étranges transformations, le second à la naissance miraculeuse par « césarienne » qui est également on le sait, celle du héros civilisateur malgache Ibonia (Becker, pp. 43-44) (7), deuxième récension du Hikayat Banjar.

Cet épisode du coffre lieu d'étranges transformations va se retrouver dans la légende historique et « généalogique » (tetiarana) d'Andriambavirano (plus loin). Batara Bisnu observant le roi de Majapahit absorbé dans ses ascétismes au sommet d'une montagne jette sur ses genoux un fils merveilleux appelé ici Banbang Sukmaraga. Celui-ci avertit le souverain qu'il devra être amené au Palais dans un coffre fermé qui ne devra, sous aucun prétexte, être ouvert avant trois jours. Condition mélusine que la reine s'empresse de violer ce qui fait qu'au bout de trois jours l'enfant merveilleux apparaît sans bras ni jambes. Cette infirmité par défaut sera, comme la pseudo lèpre, corrigée lors du voyage du retour vers Nagara Dipa, lorsque Banbang Patmaraga qui souhaite rencontrer son frère immobilise le navire. Après trois jours d'immersion le Prince miraculeux surgit des flots, resplendissant, chevauchant un naga blanc.

Les deux récensions :

1) Lorsque le Prince créé du Soleil et la Princesse d'Ecume « disparaissent » pour « rejoindre leur lieu d'origine », Raden SurjaGanggaWangsa devient souverain. Pressé par Lambu Mangkurat de prendre épouse, il déclare qu'il n'épousera que la

(7) De très nombreux héros indo-européens naissent de cette manière : Indra, Bouddha aussi bien sûr comme le rappelle au Xème siècle Mas'udi, le premier des Césars romains... Je voudrais ajouter que ce mode miraculeux de naissance suffisant à promettre ceux qui viennent au monde de cette manière à des destins exceptionnels, me paraît être en Indonésie et à Madagascar un équivalent fonctionnel de l'abandon aux Eaux.

fille d'une DajangDipaRaja (dipa = lumière) fille unique d'un chef local (Aria Malingkun). Après maintes difficultés et des combats qui soulignent le caractère dramatique et dangereux du mariage (cf. Becker, « Ny lalam-bady anie ka mahafaty ! », p. 109), Lambu Mangkurat obtient DajangDipaRaja qu'il épouse lui-même afin de procréer la future épouse du souverain. Celle-ci doublement princesse de la Terre, n'en choisit pas moins la voie des Dieux (voir note 7) :

« Alors (après quinze mois de grossesse), l'enfant parla de l'intérieur du sein de sa mère : O mon Père, Lambu Mangkurat, je ne veux pas sortir de cet endroit souillé, je ne veux sortir que si le flanc gauche de ma mère est incisé ; ouvre-le donc pour que je puisse sortir ».

(Ras, pp. 344-345).

Lambu Mangkurat n'a pas le choix. Si l'enfant, épouse promise du souverain, ne vient pas au monde, celui-ci mourra sans descendance vouant ainsi le royaume — suivant l'expression malgache — « à l'héritage des chiens sauvages et des sangliers ». Il s'exécute, l'enfant naît et sa mère, comme la mère d'Ibonia, meurt.

2) La deuxième récension est identique ; l'enfant refuse de naître normalement et, de la même façon, est nourri du lait d'un buffle blanc attaché à l'une des racines aériennes d'un arbre Waringin (ficus religiosa), d'où son surnom de Puteri Kabu Waringin (Ras, p. 34).

2. — Raden Sakar Sungsang : la légende de Sangkuriang

Je ne peux entrer dans l'enchevêtrement si significatif des mariages obliques du cadre II (figuré 1) correspondant à l'histoire de Raden Sakar Sungsang exemplifiée en Indonésie par la légende de Sangkuriang (Dakeyne, 1976, pp. 38-40) que la fatalité pousse comme l'Oedipe Grec à tuer son père et à épouser sa mère qui n'est autre ici que Puteri Kabu Waringin. Après la mort du roi, celle-ci à une occasion frappe son fils insupportable d'un coup de louche. La tête ensanglantée l'enfant s'enfuit et est recueilli par un capitaine de bateau qui l'amène à Surabaya où il est adopté. Plus tard, le jeune prince épouse la fille d'un chef local dont il a un fils Raden Pandji Sekar dont l'histoire passionnante nous entraînerait trop loin, mais qui plus tard deviendra sous le titre de Susunan Serabut le premier souverain musulman des royaumes javanais unifiés de Giri, Serabut et Mataram (voir la note 2).

Les péripéties de Raden Sakar Sungsang se poursuivent. Après avoir épousé une princesse céleste mélusine qui a le pouvoir de multiplier le riz et l'avoir perdue, il revient à Nagara Dipa où, séduit par sa prestance, son grand-père maternel Lambu Mangkurat qui ne le reconnaît pas, lui fait épouser sa mère. Un jour, l'épouillant celle-ci découvrant la cicatrice réalise l'horreur de sa méprise. A temps ! Elle n'est pas enceinte mais précisément cet irréparable survient dans la deuxième récension : Raden Sakar Sungsang fait alors édifier une maison entourée d'un mur derrière

lequel sa mère finira ses jours recluse (8). Quant à l'enfant incestueux il sera dès sa naissance placé dans un coffre et abandonné au fleuve. Recueilli, il deviendra chef des Biadju du fleuve Barito (9).

3. — Raden Samudra : le «Prince de la Mer»

Je dois tenir compte des deux récénsions qui, l'une et l'autre servent de récits-cadres à l'épisode rapporté par Cosquin et reproduit au début de la communication.

1. — Lorsque Raden Sakar Sungsang disparaît, la souveraineté passe à son fils aîné Raden Sukarama lequel a quatre fils dont les deux aînés Pangeran Mangkabumi et Pangeran Tumanggung nous intéressent directement ainsi que son unique fille Raden Galuh Baranakan mariée à son cousin parallèle fils du frère cadet de son père. Cette princesse sera la mère de Raden Samudra. A la grande colère de ses fils et notamment de Pangeran Tumanggung, le souverain (Raden Sukarama) désigne pour lui succéder le jeune Prince fils de sa fille (10). Lorsqu'il meurt, le Prince héritier n'a que sept ans et est déjà orphelin. Pangeran Tumanggung est résolu à le faire périr mais l'enfant est sauvé par le Ministre qui le fait fuir sur une embarcation. Recueilli par les chefs de l'aval, il est nommé roi sous le nom de Raden Samudra. Dès qu'il l'apprend, Pangeran Tumanggung qui dans l'intervalle est devenu roi en faisant traîtreusement assassiner son frère aîné, décide de l'attaquer. C'est alors que l'un des chefs locaux conseille à Raden Samudra de demander l'aide du Sultan de Demak, royaume devenu le plus puissant à Java et, à ce point, lui conte le début de l'histoire du Sultanat. Sollicité, le Sultan de Demak accepte d'aider Raden Samudra à condition qu'il embrasse l'Islam. Raden Samudra accepte. Cependant en dépit de l'aide javanaise la guerre s'éternise et il est décidé que Raden Samudra et son oncle utérin s'affronteront en un combat singulier qui décidera de l'issue. Au moment décisif, Raden Samudra refuse l'avantage qui lui permet de frapper le premier. Ce geste plein de

(8) Nous retrouvons l'idée que développe à plusieurs reprises Cosquin de «la faute de la mère» évidente chez ces vestales, prêtresses vouées à la chasteté mais qui trahissent leur vocation, et aussi à un moindre degré chez Kunti, la mère des cinq Pāṇḍava du Mahabharata qui donne naissance à Karṇa, né —comme les héros indonésiens— du Dieu Soleil —Sūrya— (pour une discussion : Cosquin, pp. 20-34). A propos d'inceste, il faut encore souligner que le nom de Sakar Sungsang évoque tout à la fois l'idée d'une liane très vénéneuse et de quelque chose qui est retournée sens dessus-dessous (Ras : entrée Raden Sakar Sungsang, p. 587).

(9) Les Biadju sont plus connus dans la littérature ethnologique sous le nom de Ngadju. Localisés dans le sud-est de Bornéo, ils sont les voisins immédiats des fameux Maanyan (Lebar, 1972, pp. 187-188 et carte hors texte dernière page —non paginée— de l'ouvrage).

(10) Je n'insiste pas ici sur ce détail capital confirmé tout au long de la généalogie de la dynastie de Banjar : les Princes héritiers sont les fils des filles des souverains. A Madagascar dans la dynastie d'Imerina ils étaient les fils de leurs sœurs. Dans tous les cas nous avons ainsi une lignée utérine «submergée» constituant le véritable pivot du pouvoir royal (cf. Ottino, sous presse, figures 6 et 8). Je reprendrai ailleurs cette question.

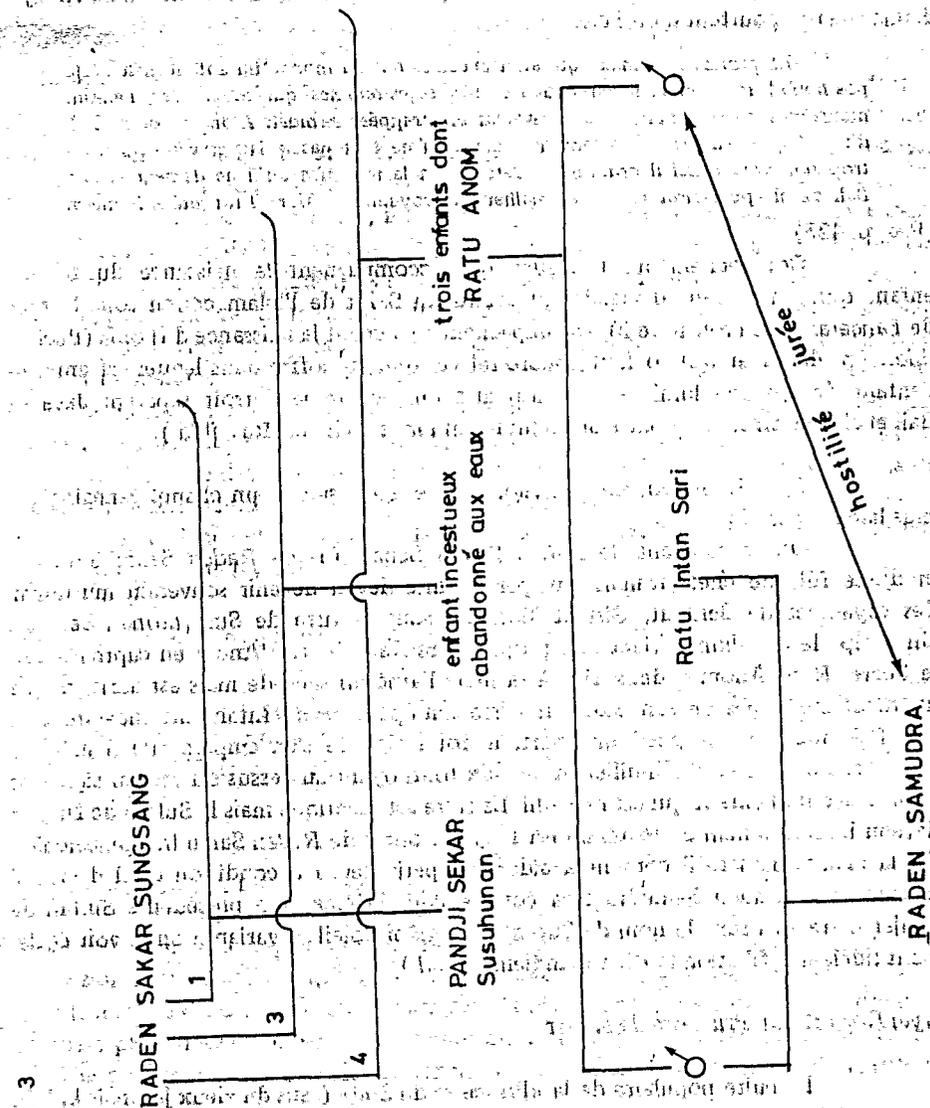


fig 3

noblesse émeut son oncle au point qu'il décide sur le champ de se réconcilier avec son neveu auquel il abandonne le royaume. Raden Samudra deviendra ainsi le Sultan Surjanu'Allah, «Soleil de Dieu». Désormais le royaume s'appellera Banjar.

J'en viens à l'incidence de l'histoire des origines du royaume de Demak qui n'est autre que la légende «balinaise» rapportée par Cosquin. Le texte du *Hikayat Banjar* mérite pourtant d'être cité :

«La princesse balinaise qui était enceinte mit au monde un enfant mâle (déjà posthume) mais mourut en couches. Les sages-femmes qui touchèrent l'enfant moururent aussi comme si elles avaient été frappées à mort. Alors le roi de Bali dit : «Cet enfant est un enfant désastreux. Il ne faut pas le laisser vivre car il est trop funeste». Aussi il ordonna : «Jetons-le à la mer afin qu'il ne demeure pas à Bali car il apporterait misère et malheur au royaume». Alors il fut jeté à la mer».

(Ras, p. 423).

Ces événements tragiques qui accompagnent la naissance du funeste enfant qui, on le sait, deviendra plus tard un Saint de l'Islam connu sous le nom de Pangeran Giri (voir note 2), accompagnent également la naissance d'Ibonia (Becker, *ibid.*, pp. 43-44 et 52). Il faut encore relever que du coffre dans lequel est enfermé l'enfant émane une lumière extraordinaire qui éclaire le détroit séparant Java de Bali et signale ainsi sa présence au capitaine qui le recueillera (Ras, *ibid.*).

2. — La deuxième récension oblige à considérer un champ généalogique plus large (figure 3).

On se souvient de Raden Pandji Sekar, fils de Raden Sakar Sungsang et d'une fille de chef javanais qui, par la suite devait devenir souverain musulman des royaumes de Serabut, Giri et Mataram sous le titre de *Susu(hu)nan Serabut*. Un temps le *Susuhunan* tient son propre frère Ratu (— roi) Anom en captivité puis le libère. Ratu Anom a deux fils, à sa mort l'aîné lui succède mais est assassiné par un tueur aux gages de son cadet. Il laisse son épouse Ratu Intan Sari enceinte d'un fils. Dès que l'enfant posthume naît, le roi fratricide s'en empare et l'abandonne sur radeau au fleuve. Des milliers d'oiseaux tournoyant au-dessus du radeau signalent la présence de l'enfant qui est recueilli. La suite est identique mais le Sultan de Demak devenu ici *Susuhunan* de Mataram est le grand oncle de Raden Samudra (généalogie). De la même manière il consent à aider son petit neveu à condition qu'il devienne musulman et Raden Samudra sera comme dans la récension précédente Sultan de Banjar cette fois sous le nom de Surya/shah, «Roi Soleil» ; variante on le voit également fidèle à la filiation mythique indienne (*ibid.*).

Nyai Roro Kidul, Princesse de la mer

Le culte populaire de la «Princesse du Sud» (sens du vieux javanais *kidul*), toujours lié aux anciens royaumes de Jogjakarta et de Surakarta héritiers du royaume de Mataram, s'exprime au cours du rituel du *Labuhan* terme vieux javanais qui correspond au malais *hanyut* dont le sens est «dériver au fil de l'eau». Selon la légende, la Princesse de la Mer aurait consenti à aider le Sultan Agung de Mataram (1613-1645) à la condition qu'elle l'épouse et (étant immortelle) qu'elle épouse ses descendants

appelés à régner !

Je m'arrête un instant sur ce prodigieux symbolisme en tous points conforme aux conceptions austronésiennes de la souveraineté ; d'une souveraineté qui se trouve entièrement investie dans une lignée utérine de princesses sacrées (voir note 10) garantes et dispensatrices de l'efficacité du royaume. Ici cette continuité utérine s'incarne entière dans la personne de Nyai Roro Kidul qui devient elle-même le symbole de la dynastie royale javanaise, de sa puissance, de sa *sakti*. Mais il y a plus, par l'effet de cette convention, la Princesse de la Mer va se trouver être à la fois la mère et l'épouse spirituelle des souverains successifs, perpétuant le drame de Sangkuriang et venant fonder le caractère politique de l'Oedipe qui, fatalement, pousse au-delà de l'inceste, au meurtre du père.

Pour revenir au rituel, il consiste à déposer dans une caisse qui sera abandonnée aux vagues de la mer des «fragments d'ongles, des cheveux, des vêtements» (Dakeyne, p. 24, mes italiques). En bref, les éléments qui, dans l'ouest de Madagascar sous l'appellation de *dady* ou de *jiny*, constituent les reliques royales, lesquelles lors des grands rituels appelés *Fitampoha* sont, non pas abandonnées aux Eaux, mais lavées rituellement en grande pompe dans les fleuves. A Java, la caisse-reliquaire est abandonnée aux vagues de la Mer, pendant que le souverain et le peuple attendent sur le rivage que les courants marins l'y rejettent. Si le contenu a disparu, c'est le signe que l'alliance des souverains descendants du Sultan Agung et de la Princesse de la Mer est maintenue. Pendant toute la cérémonie, les assistants sont tenus à observer le plus grand silence et à s'abstenir de porter des vêtements de couleur verte, le vert étant la propriété de Nyai Roro Kidul ! (*ibid.*)

MADAGASCAR : PRINCESSES VAZIMBA ET SAKALAVA

Les développements précédents me permettent de préciser brièvement quelques-uns des points soulevés dans des articles récents déjà cités. Je commence avec le cycle des Andriambahoaka des Hautes Terres avant de passer à la tradition Sakalava.

Andriambavirano, la Princesse de l'Eau

J'ai déjà à plusieurs reprises traité d'Andriamanjavona l'un des tous premiers souverains Vazimba qui aurait épousé une Andriambavirano (lit. Princesse de l'Eau), tombée du Ciel dans les eaux pures d'un lac sous forme d'une feuille odorante. L'arrière plan indonésien éclaire la version malgache reproduite dans une note de bas de page du tome I des *Tantara ny Andriana* dont je cite la traduction de *l'Histoire des Rois* :

Andriambavirano serait descendue du ciel. D'après la légende, une feuille d'arbre était tombée dans le lac situé au sommet de l'Angavo. Koto, jeune esclave d'Andriamanjavona, d'Angavo, aperçut cette feuille il voulut la saisir mais n'y parvint pas. Cette feuille répandait un parfum suave. Koto parla (de sa découverte) à l'Andriana. Allons-y voir, dit Koto. L'Andriana y fut. Dès qu'on approcha, le parfum

de la feuille se fit sentir. Andriamanjavona voulut saisir celle-ci, mais n'y réussit point. Alors il s'exclama : « Si vraiment je suis noble par mon père et noble par ma mère, je la prendrai aisément ». Il parvint à la saisir, l'emporta chez lui et la déposa dans un coffre.

Cette feuille acquit alors des pieds et des mains et devint un être humain.

Lorsque Andriamanjavona et son esclave Koto voulurent ouvrir le coffre, ils ne purent y parvenir. Après leur départ, la feuille (devenue femme) restée seule s'empara des aliments et du riz et les dispersa, afin de frapper l'imagination des deux hommes.

A leur retour de la campagne, rentrant à la maison, ce qu'ils constatèrent les surprit. — Permettez-moi, dit Koto, de faire le guet, caché dans le tas de bois à brûler.

Andriambavirano, car c'était elle, sortit alors (du coffre) et renouvela son exploit précédent. Ayant terminé, elle se disposait à regagner sa place lorsque Koto la saisit. — Ne t'empare pas de moi, Koto, fit-elle, ne dis rien à Andriamanjavona. — Que nenni, répondit Koto, je vais faire en sorte que tu sois sa femme.

En quelques instants, vêtements, argent et toutes parures furent prêts, car Andriambavirano était une déesse. Andriamanjavona l'épousa. Mais, un jour, la vadibe (première épouse) de ce dernier fit mourir Andriambavirano. Andriamanitra la ressuscita en envoyant à cet effet ses messagers Andriampainointaolana, Andriampanafosafoninofo et Andriantompiaina. Elle revint auprès d'Andriamanjavona. La vadibe dans sa surprise s'exclama : « C'est vraiment une fille d'Andriamanitra ! Elle était morte, elle revit ».

Andriambavirano ayant donné le jour à trois jumeaux (deux garçons et une fille), la vadibe s'écria : « Elle a enfanté le malheur et la calamité : elle a mis au monde un mondro kofafa (balai usé), un fandalo-dravy (polissoir de nattes), un vato-kilonjy (caillou rond bien poli) ». Puis elle plaça les trois enfants dans une caisse et abandonna celle-ci au fil de l'eau. Konantitra (ogre des légendes malgaches) qui habitait sur l'une des rives du cours d'eau aperçut la caisse flottante et dit : « Qu'est-ce donc qui flotte sur l'eau ? » Il arrêta la caisse avec sa pirogue, la ramena sur terre et l'ouvrit. Elle contenait trois enfants qui furent élevés et grandirent. Chacun d'eux reçut un nom. L'aîné (garçon) fut appelé Rabingoanony ; le cadet (garçon) Andrianjatovrovola et le dernier (une fille) Ratandratandravola. Ces trois enfants, ayant grandi se rendirent auprès de Ranakombé, sorcier réputé, Ratandratandravola épousa l'Andriana (le souverain) de l'Ouest, etc...

La légende ajoute qu'Andriambavirano mit encore au monde Razanahary. (Traduction Callet, Chapus, Ratsimba, 1953, t. I, note 15, pp. 16-17 ; version malgache : Callet, 1878, pp. 17-18).

Je me borne à quelques commentaires sans développer les implications du détail de la feuille odorante qui renvoie aussi bien à l'eschatologie indonésienne du devenir des âmes après la deuxième mort et une période de sept fois sept ans, qu'au symbolisme musulman des feuilles parfumées tombées du Paradis.

L'étrange transformation de la feuille en être humain — elle acquiert « des pieds et des mains » — s'opère comme celle du Prince né du Soleil du Hikayat Banjar dans une caisse — vata — fermée, mais à l'inverse, puisque la Princesse de l'Eau acquiert des membres tandis que le Prince Soleil perd les siens. Autre différence : c'est ici la Princesse qui, malignement, excite la curiosité d'Andriamanjavona et de son jeune serviteur en répandant du riz — association qui, bien sûr, n'est pas innocente puisque dans les deux traditions indonésienne et malgache les filles de Dieu sont associées au riz : soit qu'elles l'introduisent sur la Terre, soit, comme nous l'avons vu, qu'elles le multiplient.

Le texte malgache précise qu'Andriambavirano est une déesse — andriamanitra, lit. « Princesse parfumée » ce qui n'empêche pas — puisque nécessairement par sa « descente » elle a revêtu la forme humaine transitoire d'ici-bas — qu'elle soit assassinée par la reine aînée rivale. Crime inutile, trois envoyés de Dieu son père, la ressuscitent. Ce moment du récit renvoie certes à Andriano (Dahle et Sims, p. 82) mais plus encore à la deuxième version d'Ibonia auquel les trois demiurges rendent la vie (ibid., pp. 38-39).

Après la résurrection c'est le nouveau méfait : l'abandon des enfants nouveaux-nés aux Eaux, ceci toujours dans une caisse, qui, précise le texte malgache, est posée sur un radeau — zahitra. Ce détail précieux caractéristiquement indo-indonésien disparaît de la traduction.

Quid de l'Islam ? A vrai dire il est absent de ce texte qui se rattache à la « famille » citée des légendes indiennes de Va'sali construites sur le ressort de la jalousie. A ce propos il faut noter que la séquence de la substitution aux enfants abandonnés d'objets insolites visant à discréditer la mère, est toujours dans les contes indiens suivie d'une seconde séquence qui, également absurde, fait éclater l'absurdité encore plus grande de cette accusation et cause par là la perte des méchantes reines (cf. Gerhardt, 1963, pp. 299-305, notamment p. 303). L'absence dans les contes malgaches de cette deuxième séquence priverait la première — la substitution aux enfants d'objets étranges — de toute fonctionnalité (ne la laissant subsister que comme simple motif), si, précisément, la séquence maintenue n'était pas destinée à s'investir de cette autre fonction encore plus fondamentale qui fait l'objet de la présente communication.

Pour ce qui est maintenant des analogies possibles, elles pourraient être indiennes plus que musulmanes. Andriambavirano évoque l'inquiétante Kali, sakti de Siva qui connaît la même mésaventure et, par là, Andriamanjavona pourrait être assimilé à celui-ci ; ce qui serait du reste parfaitement conforme aux représentations politico-religieuses indonésienne qui voient dans les grands souverains des avatara de Dieux (cf. Coedès, 1964, p. 53).

La connection avec l'Islam résulte fortuitement du rapprochement effectué par les traducteurs (Callet, Chapus, Ratsimba, ibid., note 15, p. 17) entre la légende d'Andriambavirano et une autre légende Bara-Tanala où Andriambavirano est devenue Fatima. Ce faisant les traducteurs vont vite en besogne citant à la suite pêle-mêle des contes et une légende qui relèvent de « familles » distinctes. D'une part celle de Va'sali ou des Deux sœurs jalouses... avec Andriambavirano et le conte Haitraitra an'olombelona, d'autre part celle des ondines mélusines avec la légende Bara-Tanala de Fatima, le conte Ny vady aman-janaka fanaraka... (Dahle et Sims, pp. 60-64) et l'histoire légendaire du roi Vazimba Andriambodilova et de sa campagne Ranoro. Cette deuxième « famille » beaucoup plus islamique dans le choix et l'agencement des motifs : le silence obstiné, aussi l'interdit du sel (également propriété comme l'Eau et le Vendredi de Fatima), etc... renvoie au conte du Prince Beder et de la Princesse Giauhare des Mille et une Nuits (Galland, t. II, pp. 311-375) et non à celui des Deux sœurs jalouses.

Voici donc la légende Bara-Tanala :

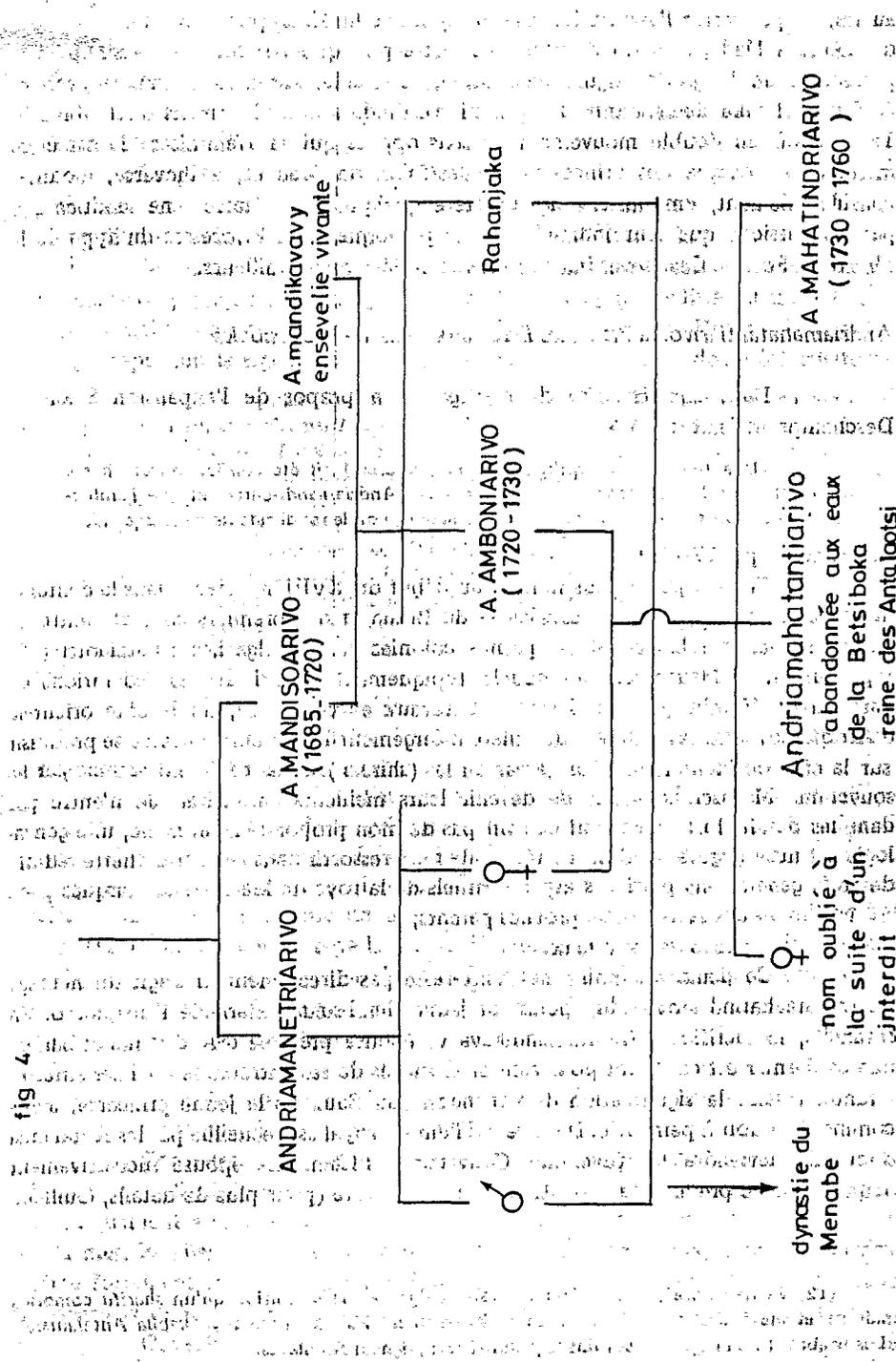
Cette légende d'Andriambavirano est très connue chez les Bara-Tanala de la région nord-est du district d'Ivohibe, notamment dans le clan qui porte le nom de Zaza rano (enfants des eaux), clan dont les membres sont répandus à la fois dans le district précité, dans la province de Mananjary et celle de Farafangana. Les membres de ce clan croient que leur ancêtre commun serait l'aîné des trois jumeaux enfantés par Andriambavirano, celle-ci étant connue sous le nom de Fatima (arabe : Fathma). D'après la version qui nous a été donnée, Fatima aurait quitté son époux Andriambahoaka à la suite d'une scène de ménage ; celui-ci ayant violé le serment qu'il avait fait à son épouse au moment où elle fut retirée des eaux du fleuve (Mananjary ?) dans un filet de pêche par les hommes d'Andriambahoaka. Ce dernier avait, dit-on, promis à Fatima de ne jamais faire allusion à l'origine de celle-ci. Or, Andriambahoaka grondant un jour après sa femme, qualifia Fatima par l'épithète Zaza rano, fille des eaux. A ces mots, l'épouse outragée prit le chemin du fleuve et rentra définitivement dans l'élément liquide, emmenant avec elle deux de ses enfants, le troisième n'ayant pas voulu quitter Andriambahoaka, son père.

(Callet, Chapus, Ratsimba, p. 17).

Peu important ces assimilations hâtives. Il reste le problème majeur : l'Islam a-t-il jamais pénétré la légende d'Andriambavirano ? Sommes-nous en présence d'une tradition appartenant à la première strate indonésienne indiansée non encore touchée par l'Islam — toujours indonésien — qui atteint l'île avec les ZafiRaminia au cours du XIIIème siècle — je dirais maintenant sans hésiter, au plus tôt ! — voire au cours des XIVème ou XVème siècles ? Ou bien, à l'inverse les éléments musulmans présents à l'origine dans la littérature orale des Hautes Terres (comme ils le sont dans la version Bara-Tanala) ont-ils disparu avec la perte de l'Islam ? Je ne peux pour l'instant répondre à ces questions.

Il est un dernier point que je veux soulever, celui de la malgachisation de la tradition indonésienne. La légende d'Andriambavirano est remarquable par cette équation faite entre Fille de Dieu, Princesse du Ciel et de l'Eau, Princesse Verte — car l'héroïne est tout cela à la fois — alors qu'en Indonésie la coupure est radicale avec les Filles de Dieu situées à l'Est, direction du levant, des commencements, direction aussi du dhârma de la loi morale, du droit, de la puissance et encore de la masculinité, de l'agriculture : du riz... et — ce qui tient lieu des Princesses vertes malgaches — à l'Ouest direction du couchant, du déclin, des faiblesses et aussi des plaisirs sensuels, de l'amour, en bref d'une féminité qu'incarnent admirablement les apsaradas de la mythologie indienne et leurs cousines widadari indonésiennes (cf. Pigeaud in P.E. Josselin de Jong, pp. 64-82).

A cet égard la légende d'Andriambavirano va beaucoup plus loin sur la voie de cette assimilation des points opposés de l'Est et de l'Ouest que les autres contes malgaches. Ces derniers, suivant qu'il s'agisse de Filles de Dieu ou de Princesses Vertes, révèlent au niveau du caractère des héroïnes, de leurs sphères d'action et types d'interventions, la persistance de la classification indonésienne. Il me semble qu'à Madagascar ces glissements qui aboutissent à de nouvelles synthèses — celles-là spécifiquement malgaches — sont facilités par les différentes lectures du symbolisme du vert au travers de grilles — inconscientes — tantôt indonésienne, tantôt musulmane, Ambigu dans la tradition malaise et javanaise, quelque peu associé à l'inceste (je ne pense pas seulement à Nyai Roro Kidul mais aussi à Puteri hijau, à nouveau : la Jeune fille/Princesse Verte !, Dakeyne, pp. 13-14), le vert parce que lié à l'agriculture,



au riz, va permettre l'association avec les déesses lunaires qui y président. Il en est de même à Madagascar où de plus —peut-être plus qu'en Indonésie ?— s'impose la perfection de la grande figure de Fātima, inévitablement associée aux souverains Andriambahoaka descendants de Ramini c'est-à-dire nous le savons d'Alī ibn Abī Tālib. D'où un double mouvement de sens opposé qui va «féminiser» le caractère masculin si marqué des Princesses royales/Filles de Dieu et, à l'inverse, modifier considérablement, «moraliser», le caractère quelque peu hétéaire —ne serait-ce que par les passions que leur indicible beauté provoque— des Princesses du type de la «Verte-en-Forêt». Ces brèves indications seront développées ailleurs.

Andriamahatantiarivo, la Princesse livrée aux Eaux de la Betsiboka

Dans son *Histoire de Madagascar* à propos de l'expansion Sakalava, Deschamps écrivait :

«Une légende veut qu'(Andriamahatantiarivo) ait été confiée, encore bébé, aux flots de la Betsiboka, par son grand-père Andriamandisoarivo et que l'embarcation se soit arrêtée à l'emplacement de Majunga où le roi décida de créer une ville».

(Deschamps, pp. 97-105).

Cette légende nous ramène au début du XVIII^{ème} siècle dans le contexte de la conquête Maroserāna —sakalava— du Boina et des premiers contacts entre les nouveaux venus sakalava et les petites colonies arabo-malgaches : antalaotsi (12) reproduisant à Madagascar le modèle typiquement shirazi des confédérations de Pate ou de Vumba (Ottino, 1978 et travaux en cours). Si, sur la côte orientale d'Afrique les cités-états shirazi dominèrent largement l'intérieur, l'inverse se produisit sur la côte occidentale de Madagascar où les (shirazi-)antalaotsi furent soumis par les souverains Maroserāna avant de devenir leurs meilleurs auxiliaires. Je n'entre pas dans les détails historiques qui ne sont pas de mon propos ; en revanche, une généalogie est utile (figure 4). Son intérêt est de faire ressortir dans cette fourchette réduite de trois générations plusieurs aspects rituels de la royauté Maroserana marqués par :

- des sacrifices de proches parents,
- des incestes royaux.

Ce deuxième point ne m'intéresse pas directement, il s'agit du mariage d'Andriamahatantiarivo qui épousa sa jeune demi-sœur paternelle Ratsipirano. En revanche, le sacrifice d'Andriamandikavavy, épouse préférée d'Andriamandisoarivo, que ce dernier est contraint pour assurer le succès de ses entreprises à laisser enterrer vivante, éclaire la signification de l'abandon aux Eaux de la jeune princesse, livrée comme il se doit à peine née. Dans ce cas l'enfant royal est recueillie par les Antalaotsi dont elle deviendra la souveraine. Convertie à l'Islam elle épouse successivement deux arabes, le premier de Mascate, le second de Pate (pour plus de détails, Guillain,

(12) Je transpose par ce doublet «arabo-malgache» la définition qu'un sharifu comorien mais né et élevé à Zanzibar me donna : «Waarabu na Wabuki wanafanya kabila Antalaotsi» : «Les Arabes et les Malgaches ont fait le peuple (tribu, lignée) Antalaotsi».

1845, pp. 19 et suivantes, aussi noté G, pp. 357 et suivantes). Ces données sont confirmées par une enquête effectuée au doany —sépulture royale— de Bezavo proche de Tongay l'ancienne capitale d'Andriamandisoarivo où, seule, sur les douze dépouilles princières, celle d'Andriamahatantiarivo est réputée musulmane (Hébert et Verin, 1970, pp. 373-376).

Le premier souverain suprême (ampanjaka be) sakalava à se convertir à l'Islam sera Andriantsohy qui commença à régner vers 1822 avant de connaître les revers politiques et l'exil qui le feront dix ans plus tard Sultan à Mayotte. Je veux ici m'en tenir à l'article de Myriam Harry décrivant les cérémonies du Fanompoa pratiquées au doany de Mahabibo de Majunga, édifié à l'endroit exact où Andriamahatantiarivo aurait «abordé dans la barque sacrée» (Harry, 1935, p. 18). L'auteur reproduit la légende de la Princesse telle qu'elle la tient de ses informateurs :

On raconte qu'un roi sakalava, montant du sud de Madagascar pour en conquérir le nord, et arrêté par la baie où la Betsiboka se jette à la mer, décida de sacrifier aux Esprits des Eaux sa petite fille. Il la plaça dans un tronc d'arbre creux, disant : «Si les dieux me rendent l'enfant, ils me donneront le pays ; s'ils la gardent, je m'en retournerai». Anxieux, lui et son armée attendirent l'oracle au bord des flots. Le troisième jour, la pirogue ayant fait le tour de la baie, la petite princesse apparut souriante parmi des fleurs, qu'un caïman, disait-elle, avait déposées dans sa barque. Le roi sakalava immola dix génisses blanches à la place de sa fille, prit le pays et, à l'endroit où avait abordé la sainte pirogue, il éleva sa capitale Modsangaï «la ville des fleurs» et lui donna la forme d'un caïman qu'elle a conservée».

(ibid., pp. 7-8).

Le roi Sakalava est bien sûr Andriamandisoarivo qui comme pour le sacrifice de son épouse, agit selon les instructions de ses astrologues ce qui confirmerait, si besoin était, que l'abandon aux Eaux est bien ici un acte religieux.

Si nous possédions d'autres détails l'allusion au crocodile ne serait pas sans intérêt. Manifestation de l'esprit des souverains défunts depuis l'Afrique orientale (Baumann et Westermann, pp. 78-80, 185, 223) jusqu'à l'Insulinde, le rôle du crocodile spirit apparaît dans une direction différente, très marqué dans les croyances malaises où il est vu comme un agent, voire une manifestation de Mambang Tali Harus (lit. divinité, secondaire de la frange d'écume —écume produite par la rencontre et l'inversion des courants). Mambang Tali Harus est lui-même réputé agir pour le compte de Bataru Guru di Laut : Bataru Guru de la Mer, alias Siva di Laut. Je reviendrai sur le crocodile spirit qui intervient dans un rite intéressant. Ici l'héritage indonésien lointain se combine avec d'autres conceptions est-africaines mais, il n'en reste pas moins, que les représentations Maroserana relatives à l'abandon aux Eaux demeurent fondamentalement indonésiennes.

Contrairement au doany de Bezavo, celui de Mahabibo serait un sanctuaire abritant les reliques royales : cheveux, ongles, incisives des souverains qui doivent périodiquement être «baignées» près de l'embouchure des fleuves ou dans les eaux de la mer. Parallèles aux anciens rituels du Fandroana d'Imerina, les rituels sakalava même fortement influencés par l'Afrique de l'Est s'apparentent à leurs homologues indonésiens dont le Sambutan javanais dédié à Nyai Roro Kidul est un exemple.

Ces reliques décrites pour la première fois par Luis Mariano sont prélevées

sur les corps des souverains défunts (13) ayant qu'enveloppés de multiples linceuls de soie rouge et enfermés dans des cercueils en forme de pirogues, elles ne soient immergées à l'embouchure de la Betsiboka d'où les courants les entraînent vers la mer (Harry, p. 16). Les cérémonies invoquent les esprits des souverains dont les bénédictions garantissent la fertilité des hommes, des troupeaux, des cultures. L'auteur explique que les souverains morts sont assimilés à des *Andriamanitra* (= Dieux) parce que leurs corps «échappent à la corruption et reste éternellement vert dans les vingt linceuls successifs de soie pourpre» (*ibid.*).

On perçoit le sens de l'abandon aux Eaux : mort, certes, mais dans le même temps retour «au monde d'origine» comme l'exprime maintes fois le *Hikayat Banjar*. L'abandon de la jeune princesse est à cet égard un rite de mort mais qui, puisqu'effectué sur une princesse vivante, à l'aube de sa vie, revêt une valeur propitiatoire. Qu'est-ce la caisse si ce n'est d'abord un cercueil ?

Myriam Harry parle à plusieurs reprises des danseuses sacrées ; vêtues de vert, qui lors des cérémonies «se déhanchent» aux coups de sifflets d'une matrone meneuse de jeu (*ibid.*, p. 9). Ces jeunes danseuses-rainettes, passablement hétaires à l'occasion, sont ainsi nommées parce que jadis, selon une légende, une rainette-fée aurait sauvé la vie d'un roi sakalava, menacé par un serpent monstrueux, en l'avalant et en le restituant «à l'autre bord de l'eau» (*ibid.*, pp. 9-10). Le passage décrivant les danses clôturant le *Fanompoa* mérite d'être cité en dépit de sa longueur car il vient lier les éléments ci-dessus auquel il donne leur sens rituel :

Puis les filles vertes, les «rakettes» sacrées, se lèvent et, commandées par le sifflet de la Mariquita noire, elles se tortillent, avancent, reculent, frétilent des mains ; sur un second coup de sifflet, elles se jettent dans l'herbe et, les bras glissés sous les jambes écartées, elles sautillent à gauche, à droite, par bonds rythmiques, s'affrontent, s'entre-croisent, se cognent le derrière et finalement, deux par deux, elles exécutent la plus amusante, la plus cocasse des polkas grenouillères.

.....
— Héée...ée...eh. Raketa eh... hé ! chantent les femmes en scandant les sauts des rainettes-fées.

Mais la grenouille en son tendre habit vert est aussi le symbole du renouveau, du réveil des étangs, des forêts, des rizières. Les rois sakalaves ne reverdissent-ils pas dans leur lit de rivière ? Les danseuses vertes s'allongent, s'étirent ; une ivresse végétale parcourt leur sang. Elles frémissent, elles tressaillent. Leur bras, leur col, leurs seins, leur sexe, leurs jambes, tremblent, tout leur corps n'est qu'un printemps en transes, possédé par l'âme lacustre des dieux...

— Héée...ée... Raketa, bourgeon du roi hé ! languissent les femmes.

Soudain... quoi donc ? Rainettes du roi, feuilles du renouveau se figent, glacées. Un coup de sifflet : elles diminuent, par saccades, rapetissent petit à petit, rentrent en elles-mêmes —sans qu'on voie bouger leurs genoux— rentrent dans la terre —ô froid de l'humide tombeau ! et, se couvrant la tête de leur mouchoir vert, les douze «Rakettes» des Seigneurs Parfumés ne sont plus sur l'herbe que l'ombre d'une herbe verte...

— Héée...ée... Raketa ! ée... herbe coupée ! ... hé !

(13) Pour plus de détails et un intéressant parallèle entre coutumes sakalava et merina, cf. Kent, 1970, pp. 162, 182, 197.

Symbolisme évident de la mort comme renouveau qui fait écho à ce qu'Ibonia évoque avec une sobre grandeur lorsqu'il rappelle —dans les termes de la traduction de Becker— que «la Terre est le théâtre d'un perpétuel retour des formes» —des apparitions— (*fa ny tany no fodiam-pisehoana*) et que lui, Ibonia «n'est pas de ceux qui sont ensevelis pour la corruption, mais de ceux qui sont plantés pour croître» (Becker, p. 131). Je voudrais ici m'appuyer sur les textes malais et malgaches souligner cette sorte de rejet de la Terre qui s'explique par les affinités profondes avec le Ciel et les Eaux. Participant aux quatre éléments simples : (Feu, Air, Eau, Terre) qui échappent à la corruption mais aussi, dans le même temps, aux trois règnes de la nature (Animal, Végétal, Minéral) qui, de par leur caractère «composite» y sont voués (Ottino, sous presse a). Ibonia n'entretient pas, de par sa qualité de Prince de ce monde, cette hostilité à l'égard de la Terre, patente chez d'autres êtres de la surnature et d'abord chez sa propre épouse, son «modèle parfait» dans laquelle il trouvera sa complétude de souverain universel et que, quoi qu'il advienne :

*«morte il ne laissera pas à la Terre
vivante il ne cédera à personne»*

(Becker, *ibid.*, p. 83, etc...).

A l'instar des souverains malais nés du Ciel et des Eaux, les souverains sakalava sont «des Rois du Ciel et de la Mer» (Harry, p. 22). Et ceci explique l'insistance lancinante d'Ibonia : la Terre ne peut corrompre la nature de lumière de son épouse, pas plus qu'elle ne peut retenir dans son sein Andriambavirano ou encore l'épouse céleste, autre fille de Dieu, d'Andrianoro qui, nous le savons, lorsque le suaire est ouvert apparaît vivante de cette étrange couleur vert diaphane... A Madagascar celle de la transparence des jeunes feuilles de bananier ; dans l'Islam celle d'al-Khidr si étrange qu'on craindrait, en tendant la main, de s'y brûler. Faut-il encore rappeler les exemples malais ? L'assassinat des deux neveux de Lambu Mangkurat sur l'eau ? Aussi ce détail significatif qui fait que lorsque les infortunés parents des enfants assassinés se suicident et sont ensevelis, Lambu Mangkurat (qui pleure leur mort) les fait enlever de leur sépulture et jeter, je dirais rendre, à la mer (Ras, p. 30).

L'affinité avec les Eaux, avec la mer, reste fondamentale, d'ordre cosmologique et non pas historique, mais explique néanmoins la complaisance des légendes à faire venir ces souverains d'au-delà des mers (Harry, p. 20) ; ce qui, du reste, correspond souvent à la réalité.

RETOUR A MOISE

Mircea Eliade montre que l'immersion dans les Eaux équivaut sur le plan humain à la mort et, sur le plan cosmique, au Déluge (Eliade, 1975, p. 170). Ses développements sur la signification —universelle— de l'exposition à la Terre —ou aux Eaux-mères— sont directement pertinents. Après avoir rappelé que nombre de Saints et de héros se recrutent parmi les enfants ainsi abandonnés, il explique que l'abandon qui rompt les liens de filiation terrestre, les vouent par là «à un destin grandiose

inaccessible aux mortels de la commune espèce» (*ibid.*, p. 217). De plus —cela est essentiel— l'enfant abandonné devient une sorte «d'enfant primordial» dont l'apparition va coïncider avec un «moment auroral» : création du Cosmos, d'un monde nouveau, apparition d'une nouvelle époque historique (*ibid.*, mes italiques).

Ce sont là des idées universelles qui vont être reprises dans des termes culturels appropriés. Dans les textes dont il a été question, l'abandon aux Eaux revêt au moins deux aspects différents. Le premier, le plus simple, celui du roi de Bali abandonnant son petit-fils «oiseau de malheur», n'est qu'une sorte de prophylaxie sociale. Le second beaucoup plus riche, se rattache à cette instauration d'un ordre nouveau —en l'occurrence celui de l'Islam— qui en Indonésie vient se surimposer sur le fond du vieux symbolisme austronésien liant la fécondité, les Eaux, la royauté. L'étude de référence demeure à cet égard celle de Przuluski (Przuluski, 1925).

Le roi de Bali

Lorsque le bon roi de Bali attéré par les événements désastreux qui accompagnent la naissance du fils de sa fille ordonne son abandon aux vagues de la mer, il n'agit que conformément au *dhârma* dans le souci louable de protéger son peuple. Rien de comparable aux actions de Râvana du *Râmâyana* malais ou encore, dans la tradition classique occidentale, des sinistres souverains : le roi d'Argos ou du romain Amulius usurpateur fratricide qui tous deux décident de se débarrasser ainsi de leurs petit-fils ou petits-neveux : Persée, Romulus et Rémus. Rien de semblable mais dans le cas du souverain balinais seulement le rite malais de ce que les différents auteurs à la suite de W.W. Skeat appellent indifféremment *spirit*, *ghost* ou mieux *disease-boat*. Très simple ce rite consiste à se débarrasser des mauvais esprits qui affligent par la maladie ou une épidémie un individu ou un village, en les incitant à s'embarquer sur un modèle réduit d'embarcation ou de radeau chargé de présents. Abandonnée au fleuve l'embarcation va se perdre en mer avec les esprits indésirables (Skeat, éd. 1967, pp. 235, 413-414, 433-436 ; aussi —mais avec des réserves— Endicott, 1970, pp. 101-104, 113-118).

Moïse

L'abandon comme condition d'émergence à un monde nouveau nous ramène à Moïse et aux interprétations de Cosquin qui, contrastant le récit de l'Exode aux légendes de Vaïsalî, concluait en raisonnant sur les différences des mobiles (volonté de perdre ou de sauver) à l'hétérogénéité des inspirations et réduisait par là le récit biblique à «une mise en scène bien réussie» sans rapport avec les mythes et contes précédents (Cosquin, p. 43).

Plus complexe, la réalité a valeur d'une allégorie qui, par «une grande rupture», ou, dans les termes du Coran : «un grand ébranlement» marque avec la fin d'un monde le passage de l'idolâtrie à l'Islam. Ibn 'Arabi, le *sheikh al-akbar* que le moyen âge occidental transpose fidèlement en *Doctor Maximus*, explique le sens

fig. 5



spirituel des événements majeurs de la vie de Moïse : abandon au Nil, meurtre de l'Égyptien, fuite, rencontre avec al-Khidr, sortie d'Égypte, etc... Il est clair que lorsque le Pharaon averti —comme le sont les princes indianisés de la naissance imminente du Prophète qui le détruira— ordonne que tous les nouveaux-nés mâles hébreux soient jetés au Nil, il accroît démesurément par ce massacre des innocents la densité spirituelle de Moïse qui, comme plus tard Jésus, va concentrer en lui l'énergie vitale de tous ces enfants tués pour la seule raison qu'ils risquent —chacun d'eux— d'être lui. A ce point, T. Buckhardt traducteur de ces passages du *Fuṣuḥ al-Hikam* (*La sagesse des Prophètes*, Ibn 'Arabi, éd. 1974, pp. 163 et suivantes), rappelle à juste titre l'explication hébraïque du *Zohar* selon laquelle «Moïse n'était pas seulement le représentant du peuple d'Israël mais ce peuple même au regard de Dieu» (*ibid.*, p. 164, note 1, mes italiques).

Ibn 'Arabi nous livre encore une autre lecture de l'abandon aux Eaux qui, par cette mort suivie de renaissance réintroduit par ce passage par les Eaux toute la notion de limite, de *barzakh*, séparant et reliant à la fois notre monde du/au monde imaginal de Corbin, le *alam al-mithâl*, et signifie l'accès à la connaissance, à la Gnose. Cela permet aussi de comprendre le symbolisme de la frêle embarcation de roseaux bitumés que Buckhardt traduit par «arche» mais pour laquelle le texte arabe utilise le mot *al-tâbût*, c'est-à-dire le cercueil, la tombe : image par excellence de ce même *barzakh* ordinairement franchi par la mort.

Voilà le sens qu'Ibn 'Arabi donne de l'abandon aux Eaux. Le danger du passage est présent mais il n'est pas exprimé comme dans les textes malais ou malgaches par ce bestiaire de monstres : crocodiles, gros poissons, requins, serpents (plus haut, pour Madagascar, Becker, surtout p. 114). De monstres d'ailleurs sans pouvoirs qui ne peuvent entraver la quête des Lambu Mangkurat ou des Ibonia. En bref dans ce thème de l'abandon aux Eaux, les Eaux ne sont pas traitées comme elles le sont souvent dans le Coran sur le mode du Déluge —instrument de la colère divine.

En résumé, il est clair que, comme Moïse, les héros malais et malgaches doivent accomplir —avant de triompher— cette «sortie d'Égypte» qui, rompant tous les liens qui les rattachent à leur milieu, permet —sous la guidance divine— cette transmutation qui les transforme en souverains universels (et musulmans), désormais aptes à transformer leur société à laquelle ils s'identifient et dont ils portent les espoirs (figure 5) :

Dès lors on comprend que les facteurs psychologiques : l'abandon aux Eaux comme sauvegarde ou à l'inverse comme volonté criminelle, cruciaux dans la « famille des contes indiens », sont à ce niveau bien peu pertinents. La finalité des actes humains échappe totalement à leurs protagonistes.

CONCLUSION

Lourds du sens de l'abandon aux Eaux du Nil de Moïse et de la victoire de la religion du Dieu unique sur l'idolâtrie du Pharaon, les textes malayo-malgaches n'en demeurent pas moins, par leur forme et l'agencement de leurs motifs, fondamentalement indianisés. Ceci étant, la situation va évoluer tout à fait différemment en Indonésie et à Madagascar.

En Indonésie comme l'écrivait Cosquin, où « l'islamisme avec sa langue, sa littérature et sa mystique, a été importé de l'Hindoustan dans l'archipel indien » (Cosquin, p. 75), les liens avec ce que l'on pourrait appeler le « relais » indien ne sont jamais coupés, et, la tradition peut se développer normalement, suivant la pente de sa propre logique.

Situation totalement différente à Madagascar où, en dehors de ce fait majeur que l'Islam avorte au XVI^{ème} siècle — comme il avorte à la même époque à Ceylan (et, aussi — mais pour des raisons différentes à Bali) — les migrations indonésiennes dont les Zafiraminia constituent peut-être les derniers représentants, cessent totalement à partir semble-t-il du XV^{ème} siècle. Cela signifie que les liens avec le foyer insulindien d'origine sont totalement coupés et que, les malgaches venus de l'archipel malais, leurs systèmes d'idées et de valeur et de représentation, vont, dès lors, devoir évoluer sur place, se « créoliser ». Créolisation au contact des réalités locales, certes, mais aussi au contact de nouveaux arrivés venus, massivement semble-t-il au début du XV^{ème} siècle. Ceux-ci musulmans sunnites de la côte orientale d'Afrique porteurs d'une tradition toute différente sud-arabique passablement africanisés, se déclarent très vite, ainsi que nous l'apprend Flacourt, hostiles aux malgaches « indonésiens », les regardant — non sans quelques raisons — comme des hérétiques imbus d'idées « baroques ». Quoi en effet de plus étrange à leurs yeux de musulmans orthodoxes, que des thèmes tel celui (indianisé) de l'abandon aux Eaux ?

Ces considérations sont valides pour l'ensemble de Madagascar, mais il y a lieu en outre de distinguer d'une part entre la côte orientale et les Hautes Terres très tôt relativement densément peuplées et, d'autre part, de la côte nord-occidentale où peut-être à partir des IX^{ème}, X^{ème} siècles s'installent les premières colonies shirazo-africaines.

S'effaçant rapidement de la côte orientale et des Hautes Terres centrales, l'Islam indonésien d'inspiration shi'ite va laisser le merveilleux reprendre ses droits dans la littérature orale. Dans le même temps l'oubli des trames, telle celle qui pour employer l'expression de Ras sous-tend le « mythe malais d'origine », libère les thèmes autrefois partie d'une même structure qui vont ainsi acquérir une vie indépendante et se prêter à d'autres combinaisons évidemment toujours plus éloignées des « prototypes » communs indonésiens.

Sur la côte occidentale le problème est autre. Les Shirazi-Antalaotsi introduisent avec eux le « mythe » des sept Princes et de la destruction de la digue de Ma'rib, fait historique qui provoqua au V^{ème} siècle la ruine du royaume de Saba'. Mythe caractéristique de la plupart des implantations shirazi de la côte orientale d'Afrique dont Hitti a su, comme à l'ordinaire, exprimer admirablement la fonction :

« Une redite (re-telling) dramatique de la longue histoire des causes économiques et sociologiques qui conduisirent à la désintégration et à l'écoulement final de la société sud-arabique » (Hitti : 64-65 et ensemble du chapitre : 49-66).

Très vite d'ailleurs à Madagascar, le mythe shirazi cède la place au mythe proprement antalaotsi de l'engloutissement de Mudzumbi/Mijombi la Terre Pervertie dont la fonction est absolument la même : exprimer dans les termes de l'imagerie coranique du Déluge, les catastrophes politiques ou autres qui, après avoir causé la ruine d'un pays, provoquent la dispersion de ses habitants contraints pour survivre d'aller s'établir ailleurs (Ottino, travaux en cours) (14).

Ainsi, pour l'essentiel, les deux mythes indonésien et shirazi, signifient la même idée d'une rupture fondamentale, en un mot remplissent la même fonction qui n'a pas de raison — la substitution du mythe de Mudzumbi à celui des sept Princes en est la preuve — d'être « dupliquée ». Cette concurrence rend compte à mon sens du recul de thème indianisé qui pourtant, nous l'avons vu avec l'exemple sakalava, survit quelque peu dans le rituel.

Il est inutile de développer davantage. Je ne veux pas parler ici du symbolisme si important de la lumière que signale à plusieurs reprises Cosquin, particulièrement central dans le shi'isme ismaélien et les croyances dérivées de ce dernier dans lesquelles l'Islam orthodoxe refuse de se reconnaître.

Paul OTTINO

(14) Les auteurs s'interrogeant sur cette île mythique de Mudzumbi/Mijombi nouvelle île d'Ys, il est intéressant de signaler qu'il existe sur la côte du Mozambique une « ilha Medjumbi » située entre le Cap Delgado et la baie de Porto Amelia par 11° 50' de latitude Sud et 40° 35' de longitude. Source : Carte de l'Amirauté Britannique : Northern Entrance to Mozambique Channel (Londres 21 juin 1963) établie pour la côte du Mozambique à partir des cartes portugaises.

BIBLIOGRAPHIE

- AARNE A. et THOMPSON S., 1971 — *The Types of the Folk-Tale, A classification and bibliography*. Burt Franklin, New York.
- Ibn 'ARABI, ed. 1974 — *La sagesse des prophètes*. Traduction de T. Burckhardt, Albin Michel, Paris.
- BAUMANN H. et WESTERMANN D., 1957 — *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*. Payot, Paris.
- BEAUJARD Ph., 1980 — « Histoire des trois fils du roi et des sœurs aînées jalouses de leur cadette. Etude d'un conte de Madagascar », in *ASEMI*.
- BECKER R., 1939 — *Conte d'Tbonia. Essai de traduction et d'interprétation d'après l'édition Dahle de 1877. Mémoires de l'Académie Malgache, fascicule XXX, Tananarive.*
- BUCKHARDT T., 1976 — *Principes et méthodes de l'Art Sacré*. Dervy-Livres, Paris
- CALLET R. P., 1978 — *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Document historique d'après les manuscrits malgaches. Deuxième édition. Presy Katolika, Antananarivo.
- CALLET R. P., CHAPUS G. S. et RATSIMBA E., 1953 — *Histoire des Rois*. Traduction du Tantaran'ny Andriana du R. P. CALLET. Tome I, Académie malgache, Tananarive.
- CLUSIO C. ET G. de ORTA, 1964 — Edition commémorative de l'*Aromatum et Medicamentorum in Orientali India Nascentium Liber* de C. CLUSIO de 1582 résumé latin du *Coloquios dos Simples* de G. de ORTA publié à Goa en 1564. Le fac-similé de l'édition originale édité par la Junta de *Investigações do Ultramar* comprend une traduction portugaise. Lisbonne.
- COEDES G., 1964 — *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Editions E. de Boccard, Paris.
- COSQUIN E., 1908 — « Le lait de la mère et le coffre flottant. Légendes, contes et mythes comparés. A propos d'une légende historique de Java » in *Revue des questions historiques*, pp. 3-75. Paris.
- CUISINIER J., 1957 — *Le théâtre d'ombres à Kelantan*. Gallimard, Paris.

- DAHLE R. R.P., 1877 — *Specimens of Madagascar Folk-lore*. Antananarivo, Faravohitra.
- DAHLE et SIMS J. R.P., 1971 — *Anganon'ny Ntaolo. Tantara mampiseho ny Fombandrazana sy ny Finoana Sasany nananahy* (contes des Anciens, récit montrant leurs coutumes ancestrales et quelques croyances qu'ils possèdent). Antananarivo, Trano Printy Loterana.
- DAKEYNE M., 1976 — *Cerita rakyat dan dongeng dari Indonesia* (Histoires populaires et légendes d'Indonésie). Edward Arnold PTY LTD, Melbourne.
- DESCHAMPS H., 1960 — *Histoire de Madagascar*. Paris, Berger-Levrault.
- ELIADE M., 1975 — *Traité d'histoire des religions* (Introduction G. Dumézil). Paris, Payot.
- ENDICOTT D. M., 1970 — *An Analysis of Malay Magic*. Clarendon Press, Oxford.
- GALLAND A., ed. 1965 — *Les Mille et Une Nuits*, t. II et III. Garnier-Flammarion, Paris.
- GERHARDT M. I., 1963 — *The Art of Story-Telling. A Literary Study of the Thousand and one Nights*. E. J. Brill, Leyde.
- GUILLAIN M., 1845 — *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar*. Imprimerie Royale, Paris.
- HARRY M., 1935 — « Les Rois Sakalaves » in *La revue de Madagascar*, n° 12, octobre, pp. 7-25. Imprimerie officielle, Tananarive.
- HEBERT J. C. et VERIN P., 1970 — « Le Doany de Bezavo » in *Bulletin de Madagascar* n° 287, avril 1970, pp. 373-376.
- HITTI B. K., ed. 1970 — *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. Macmillan Student Editions, Londres.
- KAHANE H. et KAHANE R., 1965 — *The Krater and the Grail : Hermetic Sources of the Parzival*. University of Illinois Press, Urbana. Vol. 56.
- KENT R. K., 1970 — *Early Kingdoms in Madagascar, 1500-1700*. Holt, Rinehart and Winston, New York.
- LEBAR F. M. (éditeur), 1972 — *Ethnic Groups of insular Southeast Asia. Volume 1. Indonesia, Andaman Islands, and Madagascar*. Human Relations Area Files Press. New Haven.

- MARTIN B. G., 1975 - «Arab Migrations to East Africa in Medieval Times». In : *The International Journal of African Historical Studies* VII, 3, pp. 367-390
- Van OSSENBRUGGEN F. E. E., 1916 - *Het Primitieve denken zoals dit zich voornamelijk uit pokengebruiken op Java en elders* (La pensée primitive telle qu'elle est manifestée dans les croyances et pratiques relatives à la variole à Java et ailleurs) in *Bijkragen tot de Taal - Land- en Volkenkunde* n 71, pp. 1-370.
- OTTINO P., 1978 - *Les traditions d'établissement shirazi dans l'Ouest de l'Océan Indien*. Document de travail non destiné à la publication, ronéoté 112 p.
- " , 1981 - «La mythologie malgache des Hautes Terres. Le cycle politique des Andriambahoaka», in : *Dictionnaire des Mythologies*. Tome II : 30-45, Y BONNEFOY éditeur, Flammarion, Paris.
- " , 1983 - «Le thème indo-malgache des enfants abandonnés au fil de l'eau», *Communication au soixante quinzième anniversaire de l'Académie malgache* (septembre 1978). Tananarive. (cet ouvrage).
- " , sous presse a - «Mythe et histoire : les Andriambahoaka malgaches et l'héritage indonésien». 43 pages dactylographiées destinées au *Colloque de Perth* (Australie) sur l'Océan Indien (15-23 août 1979) et à l'ouvrage R. C. P. 441 sur la Royauté, édité par F. RAISON.
- " , sous presse b - «L'ancienne succession dynastique malgache (l'exemple Merina)». 57 pages dactylographiées destinées au Symposium n 83 de la Burg Wartenstein «Human Adjustment in Time and Space in Madagascar (18-27 août 1979) et à l'ouvrage R. C. P. 441 sur la Royauté.
- PIGEAUD Th. G. Th., ed. 1977 - «Javanese divination and classification» in *Structural Anthropology in the Netherlands*, P. E. de Josselin de Jong, éditeur, (64-82) Martinus Nijhoff, La Haye.
- PROPP V., 1970 - *Morphologie du conte*, Edition du Seuil, Paris.
- PRZYLUKSKI J., 1925 - «La princesse à l'odeur de poisson et la Nâgî dans les traditions de l'Asie orientale» in : *Etudes Asiatiques*, vol. II, pp. 265-284, Paris.
- RAS J. J., 1968 - *Hikayat Bandjar : A Study in Malay Historiography*. Martinus Nijhoff, La Haye.
- ROMBI M. F. et AHMED CHAMANGA M., 1980 - *Contes comoriens*. Edition bilingue. Conseil International de la Langue Française, Paris.
- SKEAT W. W., rééd. 1967 - *Malay magic being an Introduction to the Folklore and popular Religion of the Malay Peninsula*. Dover Publications, Inc. Nex York.

ARTICLES

ET

ESSAIS

223