

10

**Communautés rurales
et cadre politique :
les Sakalava du Menabe**

B. SCHLEMMER

Afin de permettre à chacun d'estimer l'emploi que nous avons fait de ces notions de communauté rurale et cadre villageois, et le caractère heuristique ou non qu'elles ont eues pour nous, nous avons choisi d'être jugés sur pièces (1). Aussi, allons-nous présenter de notre travail un résumé de ce qui concerne la société «traditionnelle», et de cela seulement, tous les chercheurs ayant eu à tout le moins ce thème en commun. Et, de cette société «traditionnelle», nous présenterons l'analyse des principales cérémonies, moments privilégiés de l'actualisation, par ses acteurs mêmes, de la communauté. Mais, nous verrons qu'elles mêmes cependant nous conduisent à sortir du cadre villageois pour retrouver l'unité plus vaste qui le comprend et le détermine dans une large part. C'est la conclusion à laquelle nous voudrions amener le lecteur : en présentant un aspect de notre travail sur la société sakalava dans le royaume du Menabe, nous espérons que se dégagera l'emploi nécessaire de ces «garde-fous épistémologiques», mais aussi la nécessité de leur dépassement.

Car, si le thème semble imposer sa méthodologie - la monographie villageoise - nous pensons qu'il n'en est rien mais que, pour autant, renoncer à celle-ci n'implique pas que l'on se prive de l'orientation féconde de celui-là. Ainsi, nous faut-il tout d'abord présenter rapidement l'approche méthodologique qui fût la nôtre et les raisons qui nous y menèrent.

1 — INTRODUCTION MÉTHODOLOGIQUE

La faible densité de population et l'occupation très lâche du sol, la double activité économique - agriculture, élevage - pratiquée par chaque ménage, la précarité des terres cultivées (chaque année les crues du fleuve Tsiribihina peuvent emporter la parcelle occupée, la laisser totalement sèche en déplaçant son cours ou en ruiner le système d'irrigation en ensablant les canaux) expliquent assez une des caractéristiques de la région : l'extrême mobilité de sa population.

Cet état de choses existait déjà au niveau des villages, avant et au début de l'ère coloniale. Au temps où la région constituait un royaume, par segmentation de lignage, rien n'empêchait le cadet qui refusait l'autorité de son chef de *fahitra* (parc à bœufs, apanage des clans nobles ; chefs de lignage et chef de *fahitra* coïncident) en convainquant quelques hommes libres de partir avec lui, de fonder un nouveau parc. Avec la pacification, la sécurité imposée libère les anciens dominés : ceux-ci n'ont plus à craindre les moyens de rétorsion que le monopole des armes offrait aux nobles. Dès lors, on assiste à des migrations de villages entiers, qui se transportent hors de la zone d'influence de leur suzerain, pour échapper aux obligations coutumières liées à leur sujétion.

Depuis, la désintégration presque totale de l'organisation socio-politique qui reposait sur le pouvoir des princes et la politique poursuivie par les administrations mises en place, ont stoppé ce mouvement. Il n'en reste pas moins que tout problème posé à l'intérieur d'un village (conflits fonciers, conflits familiaux,

(1) Nous avons adopté la transcription officielle malgache : le O se prononce ou ; le J est prononcé dz ; le ñ transcrit le n vélaire. L'accent, fortement prononcé, se situe sur la pénultième. Les exceptions à cette règle sont marquées par un accent grave.

conflits d'autorité, etc..) peut trouver sa solution dans le déplacement du ou des membres de la communauté impliquée, hors de celle-ci : chaque individu étant situé dans un réseau de parenté qui couvre une vaste partie de la région, il lui est toujours loisible de se transporter dans tel ou tel village où l'accès à la terre lui sera assuré du fait de son insertion familiale. Le rapport «village-espace cultivé» demeure très souple : s'il existe des «terres villageoises», il n'existe pas, au sens «intensif» du terme, de terroirs, localisés, restreints, opposés, exclusifs.

On comprendra que, dans cette région, et pour les questions que nous nous y posions, le village ne constituait pas une unité pertinente. Il nous a donc fallu abandonner l'espoir de mener cette recherche à partir d'une monographie villageoise, avec les méthodes éprouvées d'enquête en profondeur qui lui sont liées. Et nous n'avions ni les moyens, ni la vocation de mener une enquête statistique sur la sous-préfecture prise dans son ensemble. La stratégie que nous avons alors élaborée consista à choisir un certain nombre de villages, en fonction de critères pertinents à notre problématique : composition ethnique, modes de faire-valoir représentés, ancienneté du village, sa composition socio-politique. Et ce, à l'intérieur de chacun des grands ensembles où se joue l'articulation des différents systèmes économiques : métayers sur une concession de colonisation primaire, métayers et salariés sur une concession coloniale d'exploitation intensive, métayers et cultivateurs-proprétaires sur les terrains abandonnés au système de production maintenu par les Sakalava.

Ainsi, n'est-ce pas *a priori* que se décide l'unité pertinente : celle-ci est fonction de l'espace sur lequel se débattent et se résolvent couramment ses problèmes. Ici la région, là le village, ailleurs le hameau ; et l'unité discrète constitutive de l'enquête sera alors choisie, ici le lignage, là la communauté locale, ailleurs la famille nucléaire.

2 – ORGANISATION ET UNITÉS SOCIALES

La société sakalava pré-coloniale peut être caractérisée par deux grands ordres de faits : d'une part, le faible niveau de ses forces productives qui imposait ses limites au mode de production qu'elle pouvait développer et, d'autre part, son organisation socio-politique telle qu'elle résultait de l'assujettissement par un groupe envahisseur - les Maroseraña - d'une population ralliée ou vaincue.

Pour analyser les formes subsistantes de cette organisation sociale et comprendre l'évolution qui les a menées jusqu'à leur état présent, nous devons préciser, au moins sommairement, ce que nous voulons signifier par cette double caractérisation en rattachant à l'un ou l'autre de ces éléments celle de ces formes qui nous paraissent leur être plus particulièrement reliées. Aussi, pour mieux cerner cette relation, nous a-t-il paru justifié de dissocier les éléments de la structure socio-politique actuelle, - tels que nous avons pu les observer sur le terrain - pour les regrouper, de la façon la moins arbitraire possible, en référence directe aux modifications qu'a pu introduire la conquête maroseraña ; si nous suivons ce plan, tout se passera comme si les éléments inclassables dans cette catégorie étaient à rattacher au bas niveau des forces productives dont la faiblesse est toujours restée une donnée constante. Il en résultera que, si notre plan d'exposition a toute l'apparence de suivre l'ordre évolutif, c'est l'ordre inverse, en réalité, que suit sa logique. Car, nous n'avons en aucune façon cherché à dire ce qu'était dans la région par exemple, le mariage au cours de la période pré-maroseraña, mais à isoler ce qui suit, dans les règles actuelles de ce mariage, est évidemment attribuable aux deux occupations étrangères successives.

Ce mode de présentation n'est rendu possible que par le fait qu'à notre connaissance si des éléments ont apparu - que nous étudierons -, si d'autres ont disparu - que nous n'étudierons pas -, le sens de ce qui demeure, demeure identique à lui-même ; car correspondant soit à ce qui, dans les données de la formation sociale, n'a pas été fondamentalement transformé, soit à des attitudes qui cherchent à nier ces transformations. Cette négation est diversement appréciée, soutenue par les Sakalava ; survivances et révolutions se

partagent leur choix. Les règles pré-coloniales du mariage, pour nous en tenir à cet exemple, correspondent à une réalité qui existe toujours ; mais, désormais, une autre réalité, contradictoire, est à même de leur opposer d'autres types de conduite. Et c'est justement cette coexistence, conséquence de cette double et divergente détermination, qui nous a paru justifier ce plan.

1 - Le faible niveau des forces productives

L'agriculture sédentaire était encore pratiquement inconnue dans le royaume sakalava, au moment de l'occupation française. La population y tirait sa subsistance, essentiellement, de l'élevage extensif des bœufs et de la culture itinérante sur brûlis. La terre est «donnée», perçue comme condition «naturelle» de la production. La propriété privée du sol n'existait donc pas.

Seule, une communauté peut prendre possession d'un territoire, qu'elle utilisera pour le parcours de son troupeau. La richesse d'un tel groupe dépendra donc de l'importance de son cheptel, et de sa capacité à défendre et à nourrir celui-ci. C'est-à-dire, finalement, du nombre des individus qui la composent et de leur puissance collective. La reproduction et l'élargissement du troupeau implique la reproduction et le contrôle des hommes. L'organisation des rapports de parenté apparaîtra donc comme la base même de leur économie, en ce qu'elle édictera les règles qui rattachent et subordonnent chaque individu à sa communauté.

1 - Les règles du mariage

Aussi, les services sexuels seront-ils très librement rendus par les femmes, puisqu'ils sont féconds, les enfants «naturels» qui en naîtront, appartiendront - dans cette société patrilinéaire - au clan de la père, assurant «gratuitement» la fécondité du groupe ; par contre est codifié le mariage, qui n'est que le premier jalon d'une opération destinée à procurer une descendance au futur «père».

Relevant donc des intérêts de la communauté preneuse de femmes (à charge de revanche, s'entend) plus que de ceux de l'individu - qui ne le consommera qu'en tant que membre de sa communauté -, le mariage des deux promis, alors que ceux-ci sont encore enfants, est décidé par les *ray-aman-drany* (2).

Le principe de réciprocité unissant les deux groupes est fréquemment assuré par le *valiamilitsa*, littéralement : «mariage pour entrer», il s'agit de ce que la tradition anthropologique nomme «l'échange des sœurs», encore que, comme le note justement Robin FOX : «we might carvil at the use of «sister» exchange on the grounds that is usually the senior generation that manages these things, so that «daughter exchange» might be better - as the biblical quotation suggests» (3).

Notons qu'il s'agit là d'unions privilégiées (4) - parce qu'elles établissent immédiatement, dans les deux sens du terme, la réciprocité -, mais que la circulation des femmes est obtenue par des interdits, non par des obligations ; il y a des mariages proscrits, il n'y en a pas de prescrits. Si nous avons raison de penser que l'épouse n'est donnée, ou prise, qu'en tant que procréatrice, - et en particulier procréatrice d'hommes (qui resteront dans - et feront la force du patrilignage) (5), ces interdits de mariage seront les garants de ce qu'aucun clan ne s'élargira indûment, de par lui-même.

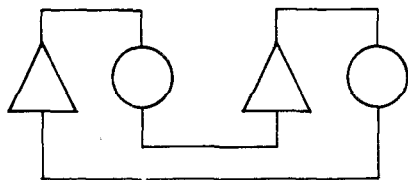
(2) Littéralement : père et mère, ce terme désigne, selon les cas, tels ou tels membres d'une certaine classe d'âge, en fonction des responsabilités auxquelles on fait allusion.

(3) Robin FOX : *Kinship and marriage*. A Pelican Original A 884. Penguin books Ltd, 1967, p. 180.

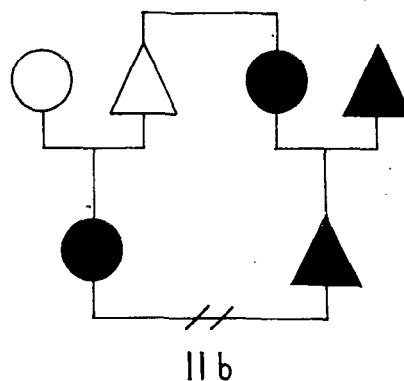
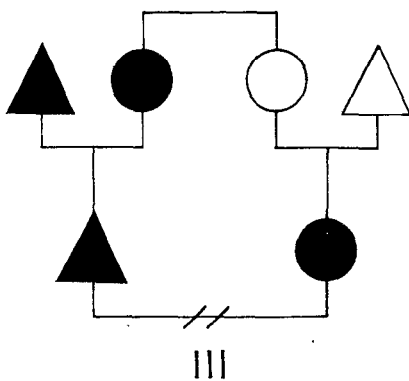
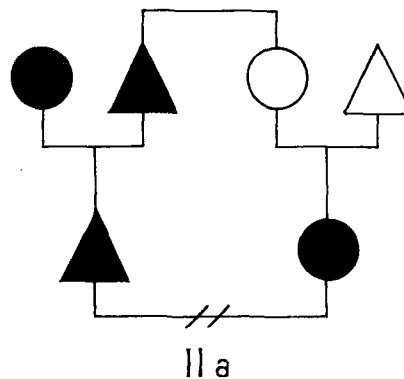
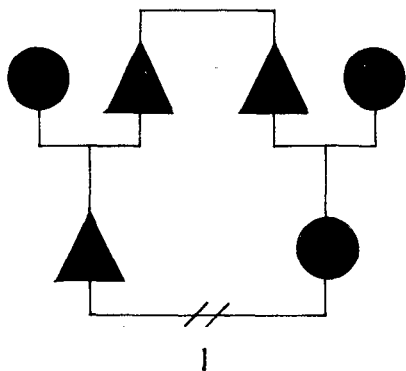
(4) «Ces (systèmes) ne sont pas des unions préférentielles, parce qu'ils ne peuvent, dans aucun groupe, et pour des raisons évidentes, constituer le mode exclusif, ou même prépondérant, du mariage ; nous les nommerions plus volontiers des unions privilégiées, car elles supposent d'autres modes d'union, sur lesquelles elles viennent d'elles-mêmes se greffer». Cf. LÉVI-STRAUSS. *Les structures élémentaires de la parenté*. Éd. Mouton, Paris, 1967, p. 140 (Souligné par l'auteur).

(5) Et, de fait, ce n'est que lorsque cette épouse sera mère, qu'elle dépendra du *mpitoka* (chef de patrilignage. Littéralement : celui qui fait le «toka», la prière, celui qui officie) de son mari ; décédée, c'est-à-dire n'étant plus qu'individu, elle pourra d'ailleurs être enterrée dans le tombeau de ses parents, ou dans celui de ses beaux-parents, comme elle l'aura choisi.

La première règle établit donc l'exogamie entre *raza* (clans) et, par conséquent, le mariage entre enfants de deux frères (Cf. la figure 1 du tableau suivant, où nous avons représenté en noir les individus qui dépendraient du même *mpitoka* (6), si un tel mariage s'accomplissait dès le niveau de la génération considérée). Il est clair que sinon aucune femme ne sortirait de son lignage. Mais il faut également empêcher que



Union privilégiée



Interdictions de mariage :



Figure 1

(6) Cf. note 5, page précédente.

deux clans ne se privilégient mutuellement, au détriment des autres : il en résulte que, si l'échange des sœurs est favorisé, comme mode de réciprocité immédiate, on veillera à ce que cette réciprocité ne se perpétue pas par la suite entre les deux mêmes groupes. Aussi bien devient-elle impossible dès la seconde génération, par suite de l'interdit proscrivant l'union entre les enfants de frère et sœur. Dans le cas le plus général, en effet, la transgression de cette règle permettrait soit de récupérer une femme pour une femme accordée (en la personne de la fille de celle-ci, cf. figure 2a, du même tableau), soit de ne jamais fournir d'épouses qu'à un seul et même groupe (cf. figure 2b), limitant par là la circulation des femmes. Enfin, le mariage n'est pas autorisé entre enfants de deux sœurs, ce qui équivaldrait également à restreindre l'échange à deux groupes privilégiés (cf. figure 3). Pour la clarté des figures, nous n'avons construit le tableau que pour deux générations, celle d'*ego* et de la femme qui lui est inépousable, et celle de leurs pères et mères dont les parentés mutuelles expliquent cet interdit. En fait, les règles s'appliquent selon le principe du *valo an'ila* (« huit de deux côtés ») qui étend l'interdit sur quatre générations : si les arrière-grands parents d'un couple considéré, de la branche paternelle et de la branche maternelle, avaient entre eux un lien de frère à frère, de sœur à sœur ou de frère à sœur (voir le tableau précité), leurs arrière-petits-fils et petites-filles seront encore sous le coup de l'interdit. En revanche, les enfants nés de ces derniers ne seront plus car, au-delà de ces quatre générations, les *raza* (ancêtres) cessent d'être rigoureusement individualisés : ils appartiennent désormais au groupe des *matoy*, « les ancêtres », indifférenciés.

2 - Le *toa-baly*, « prise en mariage »

Au jour choisi par les deux familles pour l'union de leurs enfants, 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* (littéralement : la prise en mariage). Pour ce faire, en signe d'accord, le père du garçon serre la main du père de la fille (*rambin-tanàna*). Ce dernier lui demande l'assurance qu'en cas de mésentente 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 (*omby mianaka*). Le symbole est évident.

C'est volontairement que nous avons employé les expressions les plus neutres possibles : on voit, en effet, que rien de définitif n'a été accompli et si la « prise en mariage » a pu donner lieu à une petite fête, on ne saurait parler à son sujet de cérémonie, car l'union des jeunes gens n'est pas l'union de leurs lignages : la femme continue de dépendre de son patrilignage (*mpitoka*).

3 - Le *soro-troky*, « cérémonie de la grossesse »

La première véritable cérémonie, à concrétiser l'union des deux lignages, s'accomplit lors de la première grossesse de la jeune femme.

Au sixième mois généralement, accompagnés de quelques notabilités, leur gendre et sa famille vont trouver les parents de celle qui doit être sa femme, en leur offrant un bœuf pour appuyer leur demande qu'ils formulent ainsi :

« Nous sommes venus ici pour demander cet enfant, pour accomplir la coutume, la coutume des *raza* (7) (*fomban-draza*) car nous allons unir nos *raza*. En vie, on a le même *raza*, morts on garde le même *raza*. Et nous sommes venus ici pour vous demander cet enfant. Voilà : nous sommes venus ici, votre *longo* (7) : nous ne sommes pas riches, ni orgueilleux, mais nous sommes ici pour que

(7) *Raza* : clan, ancêtre.

(8) *Longo* : ce terme désigne le groupe de parents que constituent les enfants de même père et même mère. Par extension, il désigne toute relation d'alliance, car, à la limite, *Rahahary* est notre père et mère à tous.

s'accomplisse la coutume des ancêtres, car *Ranahary* (le Créateur) vous a donné 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 ce 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* (la prière)». Non, nous sommes venus, avec ces personnages pour vous demander ce *troky*».

On voit que c'est là seulement que se fait la demande. L'union ne se conçoit pas sans ses fruits, la «prise en mariage» n'était qu'une manifestation d'intention, pour une union à venir. La «cérémonie de la grossesse» est donc la première vraie cérémonie, celle du lignage maternel qui accorde sa fille et la progéniture que celle-ci pourra avoir. C'est alors, devant le *hazomanga* (9) du père de la fille, que se fera la prière rituelle.

A la «cérémonie de la grossesse», n'assistent, en plus du couple, que les pères et mères des deux époux, leurs frères et leurs sœurs, ainsi que les frères, les sœurs et les parents des deux pères. Sont donc présents les deux *tariky* (lignage, ou fragment de lignage, c'est-à-dire l'ensemble des personnes dépendant d'un même *hazomanga*) paternel et maternel ; mais les parents des deux mères en sont absents. Remarquons encore que la présence des sœurs, même mariées, dénote l'ambivalence du statut de la femme ; en tant que mère, elle appartient au lignage marital ; en tant que sœur, elle continue à dépendre de son lignage paternel.

Devant son *hazomanga*, près du bœuf qu'a offert la famille du garçon, et derrière lequel se tient le couple (les autres assistants sont groupés selon leur âge et leur sexe, les femmes se tenant au nord et les hommes au sud), le chef de lignage du père de la fille (qui est le seul à être debout, l'assistance demeurant assise) commence la prière. Nous n'avons malheureusement pas eu l'occasion d'assister à une «cérémonie de la grossesse», aussi, plutôt que d'en tenter une restitution qui serait nécessairement incomplète, nous pensons plus honnête d'extraire d'une interview effectuée au cours de l'enquête, les passages qui la décrivent :

«Le chef de lignage du père de la fille prononce la prière en ces termes : «Je vous annonce, ô terre, que voilà une telle qui se marie (10) à un tel ; la fille est enceinte et lui vient accomplir la coutume de cette terre ; et il apporte un bœuf châtré (ou une vache). Ô, vous les ancêtres, ô toi, cette terre, veuillez assister à cette cérémonie...» Mais on annonce le fleuve en premier lieu (...). Puis, le chef de lignage du mari vient s'asseoir auprès du *hazomanga* ; celui-ci lui demande : «C'est vous qui allez prononcer notre prière ? - Oui», 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 de 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, il vous appartient ; et, défendez-le pour qu'il se porte bien.» »

Outre le bœuf sacrifié, le nouveau marié fournit encore le *toaka* (alcool de fabrication locale) et le riz qui rassasieront les invités : en obligeant ses hôtes, il revendique ses droits sur l'enfant à naître. Car c'est là tout le sens de cette cérémonie, accomplie avant la naissance, et ne regroupant que les *tariky*, non les deux *foko* (11) : il s'agit, non de sceller l'alliance en en fêtant le fruit, mais d'hypothéquer le futur, c'est-à-dire d'accorder d'avance, en les manifestant, tous les droits à venir. Cependant, c'est aux ancêtres des deux

(9) Par le mot *hazomanga*, on désigne tout à la fois : 1. la fonction de chef de patrilignage - 2. son détenteur, le *mpitoka* et, 3. l'objet de référence rituelle : un pieu situé à l'est du village (l'orientation du sacré) et dont l'extrémité supérieure est taillée en pointe ; il n'est pas absurde d'y voir - les cérémonies qui s'y déroulent ont toutes trait à la reproduction sexuelle - un symbole phallique (*hazomanga* signifiant, littéralement, «bois bleu»). Nous emploierons désormais ce terme sans plus le traduire.

(10) Au présent : *manambaly*.

(11) *Foko* : le terme, en pays sakalava, englobe tout l'ensemble des parents proches, sans tenir compte de leur lignage.

foko que la prière présente le couple : témoignage est ainsi porté devant tous les ancêtres concernés, ce qui donne à cette concession la valeur d'un serment.

4 - Le *soron'anaka*, «cérémonie de l'enfant»

Un proverbe sakalava dit : «Quand l'enfant est encore dans le ventre de sa mère, il peut tuer sa mère. Quand il est né, il peut tuer son père».

La fête définitive, celle qui consacrerait publiquement l'alliance et, pour l'enfant né et tous ceux désormais à naître, les droits du lignage marital sur les fruits de l'épouse (12), n'aura lieu qu'après la naissance : c'est la «cérémonie de l'enfant» (13). Parfois célébrée dès la première semaine, l'importance de la cérémonie implique des sacrifices qui peuvent en retarder la date, considérablement. Pourtant, ce n'est qu'après qu'elle aura été accomplie, que les enfants du nouveau couple cesseront d'appartenir, de droit, au lignage maternel.

Le père de l'enfant en question doit donc, pour accomplir ce rite, se rendre chez ses beaux-parents, accompagné de ceux qui ont fait pour lui la demande en mariage, c'est-à-dire de ses parents ou, au cas où ceux-ci seraient décédés, de ses oncles et tantes paternels. L'absence de cette parenté à ses côtés signifierait qu'une mésentente profonde règne dans sa famille et ses beaux-parents seraient alors en droit de refuser leur participation à la cérémonie, ce qui reviendrait à l'empêcher complètement.

On voit qu'il s'agit là d'un moyen de pression particulièrement efficace pour les aînés. La «cérémonie de l'enfant» ne pourra en tel cas être célébrée que lorsque le père de l'enfant considéré aura reconnu sa faute et demandé, en présence de toute sa famille, et en amenant un bœuf à sacrifier, la bénédiction (*tsipirano*) de ses parents offensés.

«Comme le *soron-anaka* est une cérémonie de reconnaissance de l'enfant par les ancêtres des deux familles, il faut que règne au sein de celles-ci une excellente entente, afin que ceux-là se reconnaissent entre eux. Parce que, si jamais il y avait une certaine mésentente entre les deux familles, les ancêtres en seraient mécontents ; et ce mécontentement, c'est en envoyant des maladies à l'enfant qu'ils l'exprimeraient, et non pas aux parents» (14).

Puisque la conséquence directe de la cérémonie sera l'appartenance des enfants nés et à venir au lignage paternel, il n'y a plus à redouter de rendre publique l'alliance ainsi nouée, et l'on profite de la fête pour ce faire. Ce ne seront donc plus les deux seuls lignages concernés à être invités, mais bien les membres des deux *foko*, c'est-à-dire qu'en plus de ceux qui étaient présents à la «cérémonie de la grossesse», le seront également les pères, mères, frères, sœurs, de la mère du père et de la mère de la mère, avec leurs enfants, davantage et les amis, voire tout le village, s'il s'agit d'une famille *mpanarivo* (riche).

La cérémonie se déroule devant le *hazomanga* paternel, dont le chef dudit lignage prononce le *soron'anaka* («prière pour les enfants»). Son fils, d'abord, appelle en criant les ancêtres. Puis le chef de lignage en personne s'adresse, de même, à *Ranahary*, à la terre, au fleuve Tsiribihina, et aux «ancêtres» (*matoy*). Il leur annonce le sacrifice du ou des bœufs qu'a fournis le père, puis leur présente l'enfant, en nommant les ancêtres du *foko* paternel, puis maternel, en remontant les générations jusqu'où sa mémoire le porte. Le chef du lignage de la mère s'est alors rapproché de lui, mais en se gardant bien de prendre la parole : il se contente de lui souffler les noms des ancêtres maternels, afin que leur soit également présenté l'enfant ; manifestant ainsi que le lignage maternel renonce à ses droits sur les enfants du couple : à leur sujet, le *hazomanga* de ce lignage n'a désormais plus droit à la parole.

(12) En cas de polygamie, il faut refaire une «cérémonie de l'enfant» pour le premier enfant de chacune des épouses.

(13) Ou «des enfants», le malgache n'affectant pas de marque morphologique de pluriel.

(14) Récit de Behoty, auquel son père refusait de participer à la «cérémonie de l'enfant» que lui, Behoty, se préparait à célébrer pour son fils à lui.

La prière faite, le bœuf est immolé ; on découpe d'abord les morceaux réservés aux ancêtres, que l'on fait cuire à part, dans une marmite posée à l'est ; puis, le reste de la viande, destiné aux invités, est découpé par le père du nouveau-né. Cependant, l'assistance manifeste grossièrement son impatience, se comportant comme l'avait fait le *ziva* (15) durant la prière, quand il apostrophait le chef de lignage, pendant la présentation aux ancêtres : «Oh ! tire-toi de là ! Cet *hazomanga* n'est pas une personne pour te répondre ! .. Nous voulons partir, personne ne va répondre à toute ta liste de noms !» Mais, alors que c'était strictement son rôle d'injurier sa parenté à plaisanterie, voici que les invités réclament, comme s'ils étaient tous des *ziva* : «Dépêche-toi de nous cuire tout ça, car on ne va pas s'installer ici, on a autre chose à faire !» Et la marmite est retirée du feu alors même que la viande n'est pas encore cuite. «Partagez-la vite ! car ce qu'on attend, ce n'est pas cette viande, mais la fin de cette cérémonie».

Une fois apprêtée la part des *raza*, une fois offerte celle des *matoy* (c'est-à-dire simplement répandue à terre dans leur coin, celui de l'est), puis les morceaux des invités partagés, on se regroupe autour du *hazomanga*, selon la même disposition que précédemment. «Criez, car il se peut que les ancêtres, occupés ailleurs, n'assistent pas à votre prière. Criez encore parce que tout est prêt» s'exclame l'assistance. Le fils du chef de lignage recommence à crier, celui-ci récite à nouveau la prière (16), bénit les huit points de la rose des vents, en y éparpillant quelques poils de la queue du bœuf (queue qu'il déposera ensuite sur le haut du *hazomanga*), puis lance vers le ciel, dans chacune de ces huit directions, une partie des viandes destinées aux ancêtres. L'eau de la cuisson sera répandue au milieu de la case du chef de lignage et le reste de ces mêmes viandes distribué entre les deux familles, «car seuls les enfants osent manger ce que rejettent les parents». Les invités sont alors servis, en commençant par les hommes. De ce qui reste dans la marmite, crosse (*vototrany*) et partie de la bosse sont réservées au chef de lignage «car l'os du bras est dur, le chef de lignage est fort, et c'est le fort qui mange le dur, car il est le détenteur du *hazomanga*, et c'est pourquoi un enfant ne détient pas le *hazomanga*». Des autres parties «dures», la culotte (*lambiny*) est donnée aux parents de l'épousée sauf la partie où s'attache la queue (le *sitrohiny*), qui l'est à leur chef de lignage. A ces parents, on donnerait bien la poitrine (*tratrany*), partie «dure» par excellence, mais le *ziva* est déjà venu le chiper ! En signe d'irrespect pour les ancêtres, incapables d'après lui de manger un tel morceau, il se l'est approprié d'office !

Avant la cérémonie, l'enfant appartenait au lignage maternel. Après la cérémonie, l'enfant appartient au lignage paternel. Tant que la «cérémonie de l'enfant» n'a pas eu lieu, l'enfant ne procède que de sa mère, et des ancêtres de sa mère : seul le lignage maternel a des droits sur lui. Avec l'accomplissement de la cérémonie, il ne procède que de son père et des ancêtres de son père : seul le lignage paternel a des droits sur lui.

Si nous voulons représenter mathématiquement ces faits, comme nous le suggère LEACH (17) : «Descendance paternelle = q , descendance maternelle = p . Le rapport p/q est une fonction mathématique qui varie avec p et q (...) Je prendrai ces expressions comme des variables topologiques plutôt que comme des quantités mesurables.

Si nous nommons z cette fonction, il est clair que z a un nombre infini de valeurs entre 0 et ∞ . Le cas trobriandais représente évidemment un extrême : $q = 0$; $p = 1$; $z = \infty$, l'extrême opposé serait : $p = 0$; $q = 1$; $z = 0$.»

(15) Le *ziva* indique le «parent à plaisanterie» du lignage (ici, du lignage organisateur de la cérémonie). Ce n'est pas le lieu d'examiner cette institution (cf. pour cela M. HEBERT. La parenté à plaisanterie à Madagascar. in *Bulletin de l'Académie Malgache*, mars 1958, 142, pp. 175-217, avril 1958, 143, pp. 267-336). Disons simplement que la relation de *ziva* associe non des individus, mais des clans. Elle comporte l'obligation d'entraide - principalement la garde et le nettoyage du défunt, lors des veillées mortuaires de l'un ou l'autre lignage *ziva* (voisinage dangereux, activité redoutée) - et prescrit entre ceux qui sont *ziva* l'usage de termes violemment injurieux.

(16) Mais le *ziva*, lui, a déjà commencé à griller et manger sa viande.

(17) E. LEACH. *Critique de l'anthropologie*. P.U.F., coll. «SUP», Paris, 1968, p. 29.

Nous voyons que la «cérémonie de l'enfant» réalise le passage du premier de ces extrêmes au second.

Et, de même que les Lakher (présentés par LEACH comme exemple de ce second cas extrême), les Sakalava «admettent et pratiquent fréquemment le divorce. Ils considèrent cependant que l'enfant d'un homme marié comme il convient n'appartient qu'à lui, et que l'épouse divorcée n'a pas le moindre droit sur l'enfant (18). Mais le cas sakalava diffère en ceci de celui des Lakher : que les Sakalava reconnaissent aussi la descendance **biologique** ; si bien que, lorsque LEACH poursuit : «Par conséquent, on ne reconnaît pas de lien entre le fils et la fille d'une femme, s'ils sont nés de deux pères différents. Ils peuvent donc se marier sans restriction», son «par conséquent» doit être tenu pour un terme abusif. Car il nous faut distinguer ici **descendance**, que nous définirons comme le fruit de l'union de la mère et d'«un homme» et **filiation** que nous définirons comme la relation sociale de parenté, qui place ce fruit dans la dépendance d'un droit à exercer sur lui, sans préjuger de celui, ceux ou celle(s) à qui ce droit sera accordé, qu'il(s) ou qu'elle(s) soient ou non ses géniteurs réels.

Si donc, nous faisons dûment intervenir cette distinction, nous compléterons ainsi ce que nous avons dit plus haut : «tant que la «cérémonie de l'enfant» n'a pas eu lieu, l'enfant ne descend ET ne dépend que de sa mère, et des ancêtres de sa mère : seul le lignage maternel a sur lui des droits (et de ce fait la «cérémonie de l'enfant» étant la reconnaissance de l'enfant par le père - supposé ou réel -, celui-ci, tant que n'aura pas eu lieu la cérémonie, n'existe pas, en tant que tel). Descendance et filiation correspondent : la filiation est «naturelle». Une fois accomplie la «cérémonie de l'enfant», l'enfant descend de sa mère et des ancêtres de sa mère, ainsi que de son père et des ancêtres de son père. Mais il ne dépend que de son père et des ancêtres de son père : seul le lignage paternel a sur lui des droits.

Si nous reprenons les équations de LEACH, en conservant la minuscule pour représenter la descendance et la majuscule pour la filiation, nous avons, pour décrire l'état précédent la prière :

$$\begin{aligned} q = Q = 0 & ; p = P = 1 & ; z = Z = \infty \\ \text{soit : descendance} & = \text{filiation «naturelle»} , \\ Q = 1 & ; P = 0 & ; Z = 0 & ; q = p & ; z = 1 ; \\ \text{soit : descendance} & \neq \text{filiation «sociale»} . \end{aligned}$$

L'expression de la descendance y est donc complétée, mais celle de la filiation y est strictement renversée. En passant de la filiation «naturelle» à la filiation «sociale», on nie la première et, ce faisant, on transgresse l'ordre «naturel» des choses : d'où la nécessité de transgresser également l'ordre social des choses et c'est ce qui explique le comportement «ziva» de l'assemblée, qui renverse les comportements attendus (politesse, respect = impolitesse, irrespect), mais qui manifeste ce renversement en terme d'impatience car il représente un jeu dangereux : il faut qu'au plus tôt, «tout rentre dans l'ordre», qui est l'ordre patrilignager.

5 - Le *fananganan'anaka*, «l'érection des fils»

Désormais, l'alliance est conclue, les droits sur les enfants reconnus. Nous avons vu que l'importance attachée à ces diverses cérémonies tenait à l'importance attribuée à l'homme, comme force de travail, dans une économie dont le faible niveau technologique fait de lui le principal facteur de production. Si la démographie, comme l'espace ou le temps, appartient au monde des forces que l'homme contrôle mal, les biens ainsi «naturellement» produits, à savoir les hommes, vont faire l'objet, eux d'une répartition strictement contrôlée. Les modalités en seront confiées, dans le cadre d'un certain nombre de règles, aux lignages concernés ; mais ce sera l'ensemble du groupe social qui sera intéressé par le résultat visé : la production de l'homme comme force de travail, de l'homme en âge de travailler.

La cérémonie la plus auguste, la plus longue, sera celle qui regroupera non plus des familles, mais la communauté toute entière, celle qui en fêtera les enfants dans leur qualité d'hommes et de travailleurs,

(18) Cf. *id.*, p. 32.

lorsqu'ils auront atteint l'âge de 7 ou 8 ans, celle où la famille maternelle rejouera l'alliance avec la paternelle mais publiquement afin que nul n'ignore, mais où la seconde fera symboliquement offrande de ses fils à ladite communauté, où celle-ci, enfin, se fêtera elle-même dans sa force et dans son unité : ce sera le *fananganan'anaka*, la fête de la circoncision (littéralement : «**enfant mis debout**»)

A cette occasion, sera «**mis debout**» un nouvel *hazomanga*, *fananganan'hazomanga*.

Le «degré zéro» de sexualité auquel se trouvaient réduits, dans la pensée sociale, les garçons qui n'avaient pas encore été ainsi promus par les cérémonies de cette fête, était négativement exprimé : si, en parlant d'une fillette, on peut préciser son sexe en employant le suffixe féminin, par le composé *zazavavy* (19), ce n'est qu'après leur circoncision que celui de *zazalahy* (19) pourra être employé pour ses contemporains mâles ; ce «degré zéro» se trouve signifié, de même, dans la position assignée aux jeunes enfants masculins dans les divisions sexuelles de la vie quotidienne : s'ils peuvent aider au travail de leurs frères ou de leurs sœurs, il n'en reste pas moins que, n'étant ni hommes ni femmes, la place qui leur est fixée dans les cérémonies se trouve reléguée du côté de ces dernières. En revanche, après qu'ils ont pris part aux rites que nous allons décrire, leur qualité d'hommes mâles va être reconnue, tant dans ses caractéristiques sexuelles, désormais affirmées - opposition masculin-féminin -, que dans celles de la maturité, la position «debout» étant celle du travailleur - opposition adulte-infantile -. Pour respecter cette polysémie, nous devons même traduire (et le fait qu'au cours de cette célébration, on érige un nouvel *hazomanga*, nous y invite), le mot *fananganan'anaka* par «**l'érection des fils**». Pareillement, l'enfant circoncis deviendra *mahavalika anak'omby* - «**qui peut renverser un petit veau**» - expression évocatrice d'un acte viril, et d'un acte de travail.

La cérémonie s'organise plusieurs semaines à l'avance, afin que tous les enfants du même lignage, en âge d'être circoncis, le soient le même jour et que tous les invités puissent se trouver prêts. Les pères des familles intéressées se réunissent chez leur chef de lignage pour préparer la fête et, si celui-ci connaît le *sikidy* (la divination), pour déterminer le jour faste. Sinon, ils vont consulter l'*ombiasy* (le devin).

La veille de la fête, vers la fin de l'après-midi, le chef de lignage se rend seul au pied du *hazomanga*, pour le *tsoka-motro* «**allumage du feu**», par quoi il prévient les ancêtres et les convie tous à la cérémonie. Déjà ce soir-là, les jeunes gens des villages environnants sont venus se rejoindre et, au chant des femmes, se livrent entre eux à des assauts de *moringa* (sorte de combat de boxe opposant entre eux les villages dont les champions se défient, chacun au nom du sien). Sur la minuit, les familles organisatrices distribuent de l'alcool aux assistants et les mêmes jeux se poursuivent jusqu'à l'aube.

Au premier chant du coq et jusqu'à ce que le soleil se lève, retentissent les *mara*, chants de la circoncision, qui exaltent robustesse et virilité .

	« Cherchez du feu sur la montagne, vous qui êtes forts ...»
ou	« Battez-vous, que nous nous battions ; Battez-vous ! Battez-vous ! Battez-vous, que nous nous battions ...»
ou encore	« Qui sont les plus forts ? — Nous ! Qui sont les plus forts ? — Nous !»

Puis, les *kidabolahy* (jeunes garçons déjà circoncis) partent pour le *mitrango*, accompagnés par un représentant plus âgé du lignage concerné. Le mot *mitrango*, qui signifie littéralement «rassembler des feuilles d'arbre», est compris ici dans son sens propre comme dans son sens figuré : il s'agit

(19) Il n'est pas fait distinction de genre, dans la langue malgache, si nécessaire les mots suffixes *vavy* et *lahy* indiquent respectivement la féminité et la masculinité.

en effet de recueillir des feuilles d'arbre (déposées à l'est du *hazomanga*, elles serviront à parer à toute tentative de sorcellerie), mais également de convier à la fête tous les villages voisins, feuilles d'un même arbre, la communauté territoriale.

Dans chaque village, les jeunes déjà circoncis jouent et chantent cependant que les habitants rassemblent les dons qu'ils vont leur offrir, «car vous êtes des nôtres et nous vous donnons le peu que nous avons collecté».

Quand tous les invités sont rassemblés, le chef du lignage leur déclare : «Nous allons procéder à une cérémonie. Or, celle-ci n'est pas mon affaire, mais bien la vôtre, gens des villages ; ce ne sont pas mes fils que ces enfants-là, mais bien les vôtres ; je vous l'annonce, gens des villages ! — Oui, nous avons appris cela - lui répond-t-on ; vraiment, ce sont nos enfants ; vous ne nous laissez pas à l'écart, mais vous nous traitez comme étant des vôtres et nous en sommes très contents».

Après avoir repratiqué son art, le devin déclare : «Il vous faut vous réconcilier». Ceux qui avaient quelque litige avec le père de l'un ou l'autre des enfants qui vont être promus s'approchent de ces enfants, donnant libre expression à leur *havo*a (rancune refoulée, non manifestée) dans un discours de ce type : «Grand bien te fasse ! et, même si je m'entendais mal jusqu'ici avec ton père, puisses-tu ne pas tomber malade, puisse le couteau ne pas te faire souffrir. Que ta plaie se cicatrise vite et que les lézards verts n'entendent pas le coup du couteau qui te tranchera (20). Que tout aille bien, pour toi, pour moi, j'ai avoué la rancune que j'avais en moi». Et ils concluent, s'adressant au *renilahy* (21): «ah ! à votre tour maintenant !» Et le frère de la mère, qu'il ait été ou non en relation conflictuelle avec le père de l'enfant, se voit contraint de procéder comme si de la rancœur demeurait en lui, et doit alors l'extérioriser de la même façon, en avouant son ressentiment, et souhaiter pour l'enfant la réussite de l'opération qu'il va subir.

Pourquoi l'oncle maternel est-il obligé de se plier à ce jeu ? Le lignage paternel vient d'offrir un ou plusieurs de ses enfants à la communauté. Ce don est exprimé dans un langage d'autant plus direct et peu ambigu que les conséquences en demeureront relativement symboliques ; puisque, aussi bien l'appartenance de l'enfant à cette communauté «allait de soi», il coûte peu de dire «cet enfant n'est pas mon fils, c'est le vôtre». A ce geste, la communauté répond d'une part en manifestant son unité : le don de l'enfant à tous implique, pour tous, que toute dissension soit abolie entre eux ; aussi, non seulement toute rancune est-elle extirpée, mais tout au long de la cérémonie, le *fanitsiana* (littéralement le «refroidisseur»), le remède qui sert à cicatriser la plaie, à atténuer la douleur du coup du couteau, servira de même à calmer, aspergé sur eux, ceux que l'alcool rend batailleurs, à apaiser leurs querelles. D'autre part cette même communauté rendra immédiatement l'enfant qui lui est ainsi offert. Ce contre-don s'exprime d'abord au niveau du langage, l'assemblée feignant de comprendre que si l'enfant est sien c'est non qu'elle en est le père, mais qu'elle est *longo* de son père. Mais il s'exprime par ailleurs, dans le fait que l'on souhaite le succès de l'opération : car, souhaiter la virilisation de l'enfant, c'est finalement renoncer à pouvoir jamais le récupérer.

Ce contre-don est toutefois d'une nature différente du don premier. S'il va de soi que l'enfant appartient à la communauté, entendue comme entité, il ressort aussi qu'il n'appartiendra en définitive à aucun des divers lignages qui la constituent : ce bien rare qu'est un enfant, lorsque le lignage maternel l'accorde au lignage paternel, c'est nécessairement au détriment des autres qu'il le fait et sans les avoir consultés. C'est devant un fait accompli qu'ils seront placés, sur le plan cérémoniel tout au moins (c'est-à-dire sur le plan de la représentation manifeste des rapports sociaux) et seulement au moment où, par la circoncision, ce fait se montrera irréversible : l'enfant est homme et il est acquis au lignage de son père.

Dès lors, c'est au jeu de ce père - le jeu du don (don que la communauté lui a retourné) - que répond celui, plus complet, de l'oncle maternel. Parmi ceux à qui s'adressait le discours : «Cet enfant est le vôtre», lui seul aurait pu le prendre à la lettre : de fait, cet enfant eut pu être le sien et il aurait pu en disposer. Mis devant sa responsabilité, face aux lignages «dépossédés» de leurs chances, il se conduit comme

(20) Ce qui impliquerait un risque de sorcellerie.

(21) Frères de la mère (littéralement : mère mâle).

si lui-même avait été mis devant le fait accompli, niant l'alliance conclue lors de la «**cérémonie de la grossesse**» : «Même si je ne m'entendais pas avec votre père, qu'il ne vous arrive rien (...). Alors qu'il m'a traité en vaurien, moi, je renonce à ma rancune pour que vous vous portiez bien», déclare-t-il à l'enfant. Et tout le déroulement de la cérémonie servira à l'oncle maternel pour reproduire devant tout le monde, phase par phase, les étapes de l'alliance, telle qu'il l'a déjà conclue, mais dont il vient de jouer la négation. Ce souhait que la circoncision aboutisse à une réussite correspond ainsi à la «prise en mariage» : c'est accepter la virilisation prochaine de l'enfant au bénéfice d'un autre père, c'est-à-dire prévoir que se perdent les droits du lignage (22).

Ceci fait, on apporte le «**refroidisseur**» au devin qui le fait boire aux parents de l'enfant et à leur chef de lignage, côté paternel d'abord, côté maternel ensuite, avant de le déposer au pied du *hazomanga*.

On a déjà vu que le «**refroidisseur**» servira à veiller à l'entente constante de la communauté, à préserver son union. Mais l'union de ces deux lignages doit être privilégiée, car ce sont eux qui subiront dans leur corps social l'opération faite sur le corps individuel de l'enfant : eux seuls ingurgitent le remède. Cependant, dans le jeu de l'oncle maternel, tout se passe comme si l'enfant lui appartenait encore : il le montre en l'habillant de ses propres vêtements et en le promenant sur ses épaules pour qu'il puisse voir les divers jeux auxquels se livre alors l'assemblée : chansons, combats, lutte avec les bœufs, ..

Si, pour la «**cérémonie de l'enfant**», elle ne s'impose qu'au cas où le précédent serait tombé, toute circoncision par contre implique l'érection d'un nouvel *hazomanga*. En effet, seuls les garçons - rappelés que, jusqu'à cette opération, ils sont considérés comme de sexe neutre -, resteront dans le lignage ; le *hazomanga* dressé à cette occasion demeurera définitivement planté, marquant ainsi que cette appartenance est définitive.

Les hommes vont donc se rendre dans la forêt, comptant parmi eux plusieurs membres de la famille organisatrice, accompagnés de l'oncle maternel. Celui-ci asperge d'un peu d'alcool le bois qui va être coupé (bois de *katrafay*), en prononçant une courte prière (pour que le bois ne regrette pas la coupe, que la hache ne blesse pas ceux qui le travailleront ..), puis partage le reste entre les hommes venus faire la coupe.

En présidant lui-même à la confection d'un *hazomanga* qui ne sera pas le sien, l'oncle maternel passe à l'étape suivante de la reproduction de l'alliance conclue : comme à la «**cérémonie de la grossesse**», il renonce clairement à ses droits, il accorde l'enfant à cet autre *hazomanga* : ainsi est-ce le père qui donne le premier coup de hache.

Le bois choisi, une fois abattu, on retourne au village en chantant et, tandis que l'enfant est à nouveau promené de groupe en groupe, le nouvel *hazomanga* est épointé, puis enveloppé d'étoffe. Lorsque tout est prêt, la prière peut commencer : les enfants se tiennent à l'est de la case du chef de lignage, les femmes au nord et les hommes au sud. Entre les enfants et le *hazomanga* sont rassemblés les bœufs à immoler qui sont fournis par le père sauf un, le *lafika* («le dessous»), qui constitue le don du lignage maternel «pour accompagner celui du père» : il n'est pas pris en compte, dans la prière, car il sera tué avant celui (ou ceux) du père, pour servir de litière aux victimes. Le chef de lignage commence alors la récitation des prières, en invoquant le nom des ancêtres de sa lignée, puis celui des ancêtres du côté maternel, que lui souffle le frère de la mère ; il la termine en les priant tous de reconnaître l'enfant et d'en prendre soin. La prière dite, les bœufs sont immolés, l'oncle maternel présente l'enfant, qu'il maintient solidement, et le circonciseur fait son office.

C'est ici que culmine le jeu de l'oncle maternel, que s'achève la reproduction de l'alliance : comme pour la «**cérémonie de l'enfant**», la cérémonie n'est plus de son attribution, mais il participe de lui-même

(22) Une cérémonie accomplie ne saurait être vraiment niée. C'est pourquoi ce n'est pas le chef du lignage maternel qui oserait jouer ce jeu, mais la mère, auquel son statut ambivalent le permet ; ou encore une femme n'ayant pas droit à la parole, l'oncle maternel agissant au titre de substitut de celle-ci.

à sa consécration, témoignant de la réalité nouvelle : l'enfant maintenant est homme et ne lui appartient plus. C'est dans la case de son père que le garçon est alors amené, et le nouvel *hazomanga*, qu'on a enduit du sang du nouveau circoncis, est dressé. La famille organisatrice distribue viande et alcool aux assistants.

Cette distribution se fait, village par village, et non plus lignage par lignage, car ce n'est plus une alliance entre ceux-ci que l'on fête à présent, mais l'entrée d'un homme dans la communauté toute entière, unie. Les réjouissances se poursuivent tant qu'il y aura à boire et à manger : quand la famille responsable n'a plus de quoi y pourvoir, on tue les bœufs et on ouvre les dames-jeannes qu'ont offerts les proches invités. La fête peut durer une semaine ..

Il est à noter que la cérémonie de l'adoption d'un enfant - prière devant le *hazomanga* maternel d'abord, puis devant le *hazomanga* paternel, les bœufs étant à chaque fois payés par le «père» - porte le même nom : *fananganan'anaka*.

6 - Le *hazomanga*, et la réalité communautaire

Ces cérémonies manifestent toutes - mais nous aurons à parler plus loin des cérémonies royales - un ordre social qui est fondamentalement basé sur la **communauté**. L'individu n'y dispose jamais d'un jeu de comportements possibles entre lesquels il puisse choisir pour son profit personnel. Le domaine du politique, qui se limite au choix du conflit ou de l'alliance (et ce, au seul niveau des groupes entre eux) est aussi réduit que possible : c'est ce que manifeste le rôle que joue le *hazomanga*.

Représentant la fonction de chef de lignage, il est détenu, dans la génération aînée, par l'aîné de la branche aînée. C'est-à-dire (cf. figure 2) que si «1» est *mpitoka*, fondateur du lignage, à sa mort le *hazomanga* passera à son fils aîné, puis au second, etc. Le dernier de ses fils une fois décédé, il reviendra au fils aîné du fils aîné de la génération précédente, puis successivement à ses frères avant de revenir au fils aîné de la troisième génération, et ainsi de suite. Nous avons vu le rôle que joue le chef de lignage dans les principales cérémonies où sont organisés les rapports des groupes entre eux : il y est maître des décisions qui affectent le sien, il est le garant des intérêts de sa communauté. Ce rôle témoigne du pouvoir qui lui

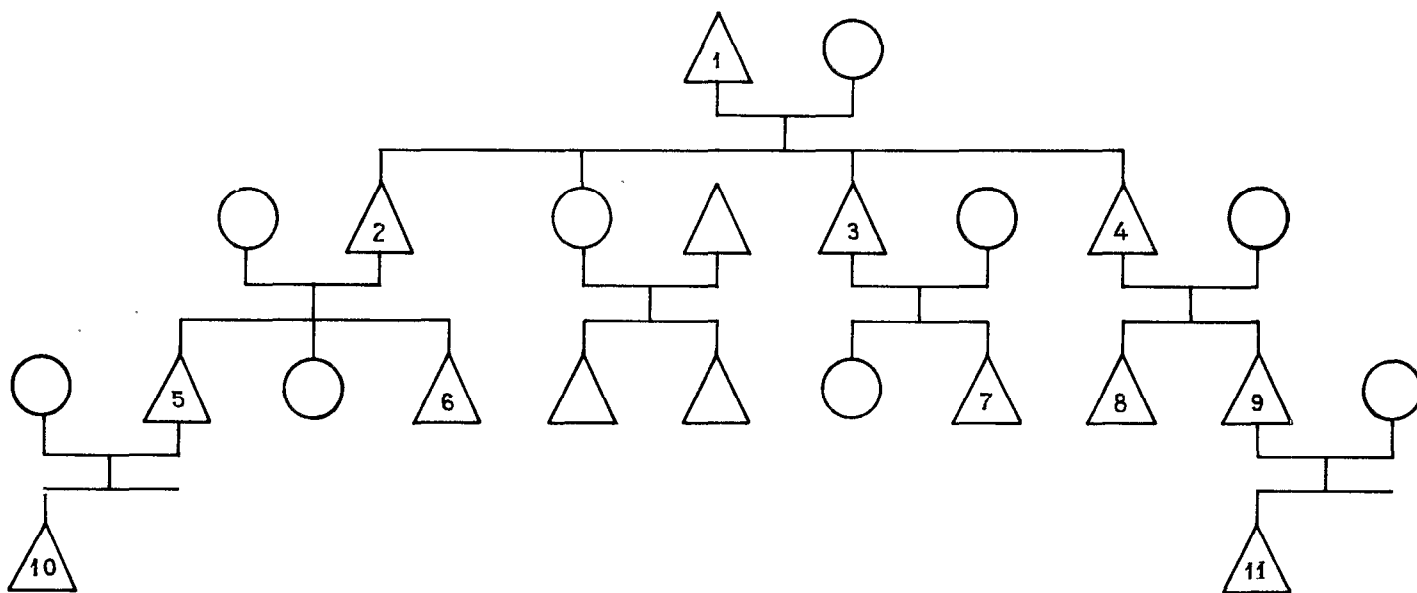


Figure 2

Exemple de dévolution du *hazomanga* et de segmentation de lignage.

est conféré. Mais ce pouvoir est limité - et c'est ce qui lui interdit d'en abuser à des fins personnelles - par le phénomène de la segmentation du lignage. La faible division du travail dans cette société y implique une économie extensive et le contrôle des hommes ne peut se faire, à cause même de cette faible division du travail, que sur un certain espace, limité. Dès lors que l'espace que contrôle le chef de lignage ne lui suffit plus pour en nourrir tous les membres et qu'il ne peut disposer d'un corps d'agents de coercition qui lui permettrait de contrôler un espace plus grand, il lui est impossible d'empêcher que certains hommes quittent le lignage. Une segmentation se produit alors, généralement lorsque le *hazomanga* passe à une nouvelle génération. Ainsi, pour prendre un exemple sur la même figuration, peut-il se produire que, quand «10» devient chef de lignage, le fils aîné de «9» («1'») quitte, avec les siens, le territoire contrôlé et va dresser ailleurs un nouvel *hazomanga*.

Mais le chef de lignage ne se voit pas seulement imposer des contraintes démographiques : son pouvoir peut également être contesté ; aussi, ne peut-il toujours empêcher plus tôt ce qu'il ne pourra pas empêcher plus tard. Il est donc contraint, dans cette mesure, de s'en tenir strictement à son rôle : sauvegarder la communauté dans l'optimum de sa force.

2 - Une organisation marquée par le fait de la conquête

Outre ces éléments que nous liions au faible développement des forces productives, la société sakalava se caractérise, avons-nous dit, par la marque de l'assujettissement d'un groupe envahisseur : les Maroseraña.

Andriamanetriarivo, fils d'Andriandahifotsy, poursuivant la conquête de la côte ouest, que son père avait commencé d'entreprendre dès la première moitié du XVII^e siècle, soumit au début du XVIII^e toute la région qui s'étend de la Tsiribihina jusqu'au Manambolo. Les Maroseraña, dont il perpétuait la dynastie, et les différents clans sakalava qui les avaient suivis dans la conquête, trouvèrent devant eux une population autochtone qu'ils durent soumettre ou rallier. Il est certain qu'ils conclurent ainsi des alliances avec les Sakoamba, les Mikea et les Vazimba. L'économie de ces trois groupes, basés sur une connaissance approfondie du milieu, mais ne disposant que d'une technologie rudimentaire, se présentait plus ou moins comme une forme de division complémentaire du travail de production, rééquilibrée par des échanges au niveau de la consommation : les Mikea connaissaient parfaitement la forêt, dont ils tiraient tous les fruits que la prédation pouvait procurer ; les Vazimba étaient essentiellement pêcheurs et les Sakoamba pratiquaient l'agriculture sur brûlis.

Les Maroseraña possédaient, quant à eux, les techniques de l'élevage ; mais ce fait, en lui-même, ne leur procurait nulle supériorité par rapport aux premiers, car on aurait fort bien pu concevoir que cet apport nouveau - la pratique d'une technique pouvant devenir complémentaire - viendrait s'articuler sur le système de production local, sans pour autant que fût nécessairement détruit l'équilibre social qui y préexistait. Ce ne fût donc pas leur pratique de l'élevage qui assura aux Maroseraña les moyens d'assurer leur prééminence et les armes qu'ils acquirent, grâce à leur commerce avec les Arabes, leur assurèrent une supériorité **immédiate**, mais ne représentaient pas pour eux une plus grande maîtrise des moyens **techniques** de production - Or, on commettrait un contresens, en expliquant la permanence de la domination maroseraña par l'emploi permanent de la force. Si, à niveaux de forces productives sensiblement égales, c'est encore l'homme qui reste le principal facteur de production, le seul contrôle des armes permet (alors) une première **articulation**, dans laquelle il assure à ses détenteurs le contrôle des biens : par l'exploitation des groupes qu'il soumet grâce à lui, par l'instauration et le maintien de rapports sociaux liant désormais des dominants - ceux qui possèdent le privilège de la force - et des dominés - les populations qui leur sont assujetties .. Mais ce monopole des armes permet encore la reproduction élargie de cette articulation, en créant artificiellement un monopole économique - ici, celui du commerce -, qui assure, à eux seuls, la puissance, la richesse et la gloire.

La révolution que provoque la conquête consista donc essentiellement en l'imposition d'une hiérarchie stricte qui exprimait, et fixait, ce rapport de force. La société était désormais divisée verticalement avec, à sa tête, le *mpañito*, monarque absolu ; au-dessous de lui les *vohitsy-magnan'ila*, les nobles, c'est-à-dire les membres des clans qui avaient participé avec lui à la conquête et de ceux qui s'étaient ralliés (ainsi que ceux, par la suite, que le *mpañito* anoblira en récompense de leurs services) ; enfin, les *vohitsy*, les hommes libres, ainsi nommés par opposition aux esclaves ; cette dernière catégorie ne rentre d'ailleurs pas vraiment dans la hiérarchie, puisqu'elle n'était composée, outre les Makoa - d'origine africaine - que de ceux que le hasard de la guerre ou des razzias avaient réduits à cet état dans lequel, simple propriété de tel ou tel des maîtres précités, ils relevaient de n'importe quel niveau, dans cette structure pyramidale.

Pour défendre leurs privilèges auprès du roi, les grands clans sakalava désignaient chacun celui qui devait les représenter, le *masondrana* (littéralement : «l'œil dans la maison»). Et, puisque «l'union fait la force», tout en même temps qu'il faut «diviser pour régner», comme les aînés détiennent déjà le *hazomanga* ces *masondrano* seront toujours choisis parmi les cadets : ainsi sera réduite la tentation, toujours à craindre pour ces derniers, de segmenter le lignage. Couverts par leur représentant, du côté du seul pouvoir qui les domine, les clans nobles jouissent dès lors, à l'intérieur du territoire que le suzerain leur a alloué - leur *faritany* propre - de plusieurs privilèges, assurant la pérennité de leur domination.

1 - Le détournement des règles

Outre celui des armes, qui permet à ces clans l'exploitation directe - sous forme de redevances et de corvées - des sujets qui résident sur leur territoire (territoire d'autant plus important que le nombre des armes sera à même d'étendre au loin leur loi), ils ont le privilège (et les règles de l'organisation sociale que nous avons déjà décrites, valables pour tous, mais dont doivent se contenter les simples sujets, en montrant l'importance) de pouvoir voler les femmes. Ainsi est assurée la reproduction et l'élargissement du groupe, aux dépens de l'équilibre qu'impliquait l'échange. Le même privilège peut d'ailleurs être utilisé de façon moins brutale, et sous une forme atténuée. Nous avons vu, en effet, que les enfants dont les parents sont frères et sœurs ne peuvent s'unir entre eux et, ce, afin que deux clans ne se privilégient pas mutuellement au détriment des autres. C'est ainsi que l'échange des sœurs (*valiamilitsa*) est interdit aux enfants nés d'un échange de sœurs. Mais, alors que nous l'interrogeons sur ce sujet, un membre du clan tsitompa, l'un des plus puissants chez les Sakalava, nous répondit : «Par exemple, j'ai un enfant d'une autre épouse que la sœur de mon beau-frère, lui-même a eu un enfant d'une autre épouse que ma sœur. En pareil cas, ces deux enfants peuvent se marier entre eux, et c'est encore un *valiamilitsa* de plus pour nous !». Cette façon de détourner l'esprit de l'interdit, tout en respectant la lettre, implique on le voit la polygamie et renvoie donc pratiquement à la position privilégiée des clans nobles.

Quant au roi (le *mpañito*, littéralement «celui qui coupe» sous-entendu les têtes, référence au rôle qu'il joue en dernière instance dans l'administration de la justice et au droit absolu de vie et de mort qu'il a sur tous ses sujets), personnage sacré, différent par nature du commun des mortels, il ne saurait obéir aux règles communes ; aussi, pratique-t-il le *valia longo*, le mariage parmi les proches, c'est-à-dire ceux-là même qui constituent les interdits : union d'enfants dont les parents sont frères, ou frère et sœur ; mais il se garde bien de permettre l'union d'enfants dont les mères seraient sœurs car cela équivaldrait à donner - sans recevoir - deux femmes à un seul et même clan : le roi prend des femmes dans son lignage, garde, autant que faire se peut, celles qui y naissent mais évite de favoriser, en y concentrant celles qu'il échange, aucun lignage plus qu'un autre.

De toute façon, il prend, il ne demande pas. Pour lui, il n'y a ni «prise en mariage», ni «cérémonie de la grossesse». Lorsque l'enfant est né, les parents de la femme sont simplement avertis que la «cérémonie de l'enfant» va avoir lieu. Il n'y a de prière que devant le *hazomanga* royal. De même, bien sûr, le rôle de l'oncle maternel disparaît-il dans la cérémonie de la circoncision royale (23). Et le *lafika* (littéralement «la

(23) Qui porte d'ailleurs un autre nom : *rangitr'uombilahy*, «taureau aiguisé». Rappelons que c'est un taureau, le Menaba -

litière) n'est plus constitué par le bœuf présenté par l'oncle maternel, mais par les enfants du clan sakoamba qui sont circoncis en même temps que ceux du roi : au cas où ceux-ci viendraient à mourir, ce seraient ceux-là qui, sacrifiés, serviraient de *litière (lafika)* pour leurs funérailles. Et c'est tout le Menabe qui est convié et qui fournit les bœufs : la puissance du clan royal, c'est la puissance du royaume, la fête l'indique, qui est signe d'allégeance,

2 - L'organisation des rapports sociaux en fonction du *mpañito*

Avec la conquête, la région ne constitue plus un espace à l'intérieur duquel divers groupes de parenté coexistent et échangent leurs produits ; c'est désormais le Menabe, territoire d'un royaume tenu par le *mpañito*. Les individus, qui n'existaient jusque là que comme membres de leur communauté, acquièrent désormais une existence personnelle, en tant que sujets du royaume. Ainsi, est-ce désormais tel ou tel individu que le suzerain va récompenser, pour tel ou tel service qu'il lui aura rendu. Il lui attribuera alors un nom de clan, une marque spécifique d'oreille pour ses bœufs et une fonction précise dans son service permanent ; celle-ci, comme la marque d'oreille et l'appartenance clanique, restera héréditaire. Mais le monarque peut aussi punir qui lui déplaît par la mort, la confiscation de ses bœufs, sa réduction à l'esclavage et la confiscation de ses femmes.

Ces *razan'olo* (clans affectés spécifiquement à telle ou telle charge royale) auront le privilège, au moins pour les plus puissants, d'exercer une fonction permanente auprès du roi ; tels les Andrivolo et les Ambalava qui sont ses *ziva*, lui fournissant bœufs et alcool pour toutes ses cérémonies (à l'exception de la «cérémonie de l'enfant», seul cas où les bœufs sacrifiés doivent être ceux du monarque lui-même) ; tels encore les Antanavo qui sont *ragnitrin'ny mpañito*, «ami confident du *mpañito*», qui se tiennent constamment auprès de lui au cours de ces mêmes cérémonies et doivent se comporter en malades, si celui-ci le devient, etc.. Mais, pour la plupart des autres clans, moins considérables, ils n'auront de rôle à tenir que lors du *lohavony* (nettoyage du tombeau royal, confié principalement au clan *Zazamainty*, sous la surveillance du *mpiambly*, esclave gardien du tombeau, le clan *Andrakaria* étant alors chargé de la confection de l'alcool, etc..) ou lors du *fitampoha*.

Le *fitampoha* est la fête royale par excellence : le culte rendu aux *dady* (reliques de ses ancêtres royaux), réaffirme le caractère sacré du souverain régnant. Les ossements sont baignés dans la *Tsiribihina* et toute la communauté du Ménabe vient faire acte d'allégeance. Chaque clan, à cette occasion, dispose d'une fonction assignée selon son rang dans le déroulement de la cérémonie, laquelle devient ainsi la représentation de la hiérarchie socio-politique du royaume (24) : les *Andrabalahy* et les *Sakoamba* y ont le rôle de *mpibahy* «porteurs des reliques» ; (les règles de dévolution de cette charge sont les mêmes que celles du *hazomanga*) ; les *Maromoze* tiennent la queue du bœuf à immoler, les *Betanimena* s'occupent de faire griller la viande, etc..

Le culte des ancêtres royaux, qui marque lors du *fitampoha* l'appartenance de tous au même ensemble politique, ne se limite pas à cette seule cérémonie : il se combine en outre avec le culte que sert chacun à ses propres ancêtres ; la sujétion au roi est ainsi définitive et se manifeste quotidiennement. Ainsi les différentes prières que nous avons rapportées ne s'adressent pas seulement aux ancêtres lignagers, comme on aurait pu le supposer d'après nos descriptions précédentes, mais commencent par l'invocation de *Ranahary*, de *Ndremisara*, *Ndramandresy*, *Baratavoko* (soit : le fondateur du Menabe - dans l'acception la plus large du terme -, le fils et le petit-fils qui lui ont directement succédé), de la *Tsiribihina* et de la

.....

«Le Grand Rouge» - qui, terrifiant l'ennemi par ses beuglements, permit la conquête du royaume, lui donnant jusqu'à son nom.

(24) Ce rang dans la hiérarchie est également précisé sur les tombeaux par la forme donnée aux *volihetsy* (poteaux funéraires) qui varie selon la position socio-politique du défunt.

terre du Menabe, puis, des ancêtres claniques (*Matoy*) et, enfin, de ses propres ancêtres récents (*Raza*). Le fait que l'invocation des ancêtres royaux se place entre celle de Ranahary et celle de la Tsiribihina, montre qu'ils sont d'une nature autre, «divine». Car, comme l'explique la réponse reçue au cours d'une interview relative à la «cérémonie de l'enfant», si l'on invoque les ancêtres proches en dernier c'est que «ce n'est qu'en grandissant que l'enfant reconnaît les ancêtres ; quand on grandit, on ne fait plus attention, mais le petit enfant, non : il ne sait même pas appeler son père !» Si on les invoque avant la terre du Menabe, c'est que «ce n'est qu'après un certain temps que l'enfant entre en contact avec le sol» ; et si l'on a d'abord invoqué la Tsiribihina, c'est que «l'enfant, dès sa mise au monde, entre en contact avec l'eau, car il a la voix sèche». Il est clair que l'ordre des invocations n'est pas sans signification : dès l'instant où il est né (action de Ranahary), l'enfant est d'abord sujet du royaume (dont les fondateurs sont, avec Ranahary, les co-auteurs de sa venue au monde), avant même qu'il ait commencé à vivre sur la terre (action du Menabe), et à vivre de cet espace naturel (action de la terre et de l'eau). Son appartenance lignagère n'est que seconde, déterminée d'abord par ces données politiques. Une fois le régime monarchique tombé en désuétude à la suite de la conquête coloniale, le sens de cet ordre d'exposition a pu cesser d'être perçu : l'interview citée plus haut passe sous silence les fondateurs du royaume ; mais ce qu'il y est dit du Menabe reste assez clair : «Si, par exemple, des Antandroy, des Betsileo, des Anosy, installés dans le pays, font une prière pour la circoncision de leurs enfants, ils sont obligés d'invoquer cette terre du Menabe et aucune autre, car le Menabe c'est le point de rencontre de la terre et de l'eau». Nous croyons, nous, plutôt que cette explication seconde, qu'ils sont obligés de l'invoquer parce que, vivant sur le royaume, ils dépendent de son roi.

D'après J. LOMBARD, cette appartenance politique était encore marquée par le port d'un tatouage, imposé à tous les sujets, la famille royale en étant seule exemptée (25). Nous n'avons pu vérifier ce point, mais, peut-être, faut-il y voir l'explication de la marque blanche que le chef de lignage met au front de l'enfant lors de son *soron'anaka*.

3 - Les luttes politiques

Les rapports de dominants à dominés qui se sont instaurés à la suite de la conquête du Menabe par les Maroseraña accrurent l'importance attribuée au sol. Les envahisseurs se parèrent du titre de *Tompon tany* («maîtres de la terre») par opposition aux *zanatany* (les «enfants de la terre» : autochtones). C'était qu'en important les techniques de l'élevage, c'est-à-dire la possibilité d'accroître son troupeau et donc la nécessité d'étendre son pâturage, ils donnaient à la notion d'espace contrôlé une précision que renforçait encore la mainmise sur les villages qui s'y trouvaient situés.

Que le *mpañito* soit maître du sol, il s'agit là d'une fonction plus politique que réellement économique. Certes, elle entraîne pour ceux qui l'occupent des prestations en nature ou en travail en sa faveur, mais leur importance n'est pas considérable. En effet, la conquête une fois consolidée, le maintien de la discipline militaire qui, jusque là, s'imposait aux Sakalava, perdit de sa nécessité. Et, sans oser contester le pouvoir du roi, les chefs des clans les plus puissants firent de leur *fahitra* (parc à bœufs) de petits «fiefs» (*faritany*) plus ou moins indépendants. C'est par l'intermédiaire de ces «roitelets» (*mpanjaka*) locaux, qui contrôlaient jalousement leurs propres domaines, que les prestations parvenaient au *mpanjakaba*, «au grand roi». Mais leur allégeance ainsi formellement reconnue ils restaient bien maîtres chez eux et libres d'y mener leur propre politique, laquelle consistait essentiellement à étendre leur domaine ; c'est-à-dire à voler les femmes et les bœufs, voire même au cours de razzias plus importantes, des hommes, qu'ils réduisaient en esclavage. Mais ces razzias créaient un climat d'insécurité telle, qu'à l'accroissement du «fief» en extension territoriale, d'abord recherché pour des raisons de prestige, s'oppose bientôt, pour des raisons de sécurité, l'importance du «fief» en force armée ; le nombre des hommes qu'il faut contrôler limite l'ampleur de l'espace convoité.

(25) J. LOMBARD. Rapport d'activité 1969. Centre ORSTOM de Tananarive, 50 p. multigr., p. 21.

Cette antinomie multiplie les risques de segmentation des lignages, car le point d'équilibre entre la dilatation prestigieuse du territoire et sa contraction prudente, n'apparaît pas forcément situé de même pour le chef de lignage ou pour le cadet. Or, tout cadet en désaccord avec son chef risquait de se rallier quelques «hommes libres» (*vohitsy*) pour partir avec eux fonder un nouveau parc, en reprenant au troupeau commun ses propres bêtes, voire quelques autres... Nous avons déjà vu que les lignages nobles tentaient de parer à cette menace en déléguant un de leurs cadets en «*masondrano*» auprès du souverain. Un autre frein à la segmentation est constitué par les règles qui régissent les biens *lova*, et les biens *fila*, distinction parallèle à celle qui oppose *tariky* et *longo*, au sens restreint. Les biens *lova* en effet sont les biens lignagers : possession collective, ils sont inaliénables, tandis que les biens *fila* sont les biens personnels, ceux que l'individu ou sa famille (son *longo*) ont pu acquérir ou hériter en propre : en quittant le territoire de son chef de lignage, si le cadet peut emporter ses biens *fila*, il doit, du même coup, renoncer à l'usufruit qui lui reviendrait des biens *lova* de son lignage.

Quant au *vohitsy*, de toutes façons, qu'il s'agisse d'une période où les clans nobles se regroupent autour du roi, pour pouvoir répondre aux attaques extérieures ou qu'à l'inverse la paix régnant à l'extérieur les luttes internes et les razzias se développent, sa sécurité personnelle n'est jamais assurée. Il dépend corps et biens de la puissance de son *mpanjaka*. Bien que la jouissance des terrains de parcours lui soit assurée, puisqu'elle est de fait considérée comme un droit public, en fait l'appartenance au sol compte bien moins pour lui que l'appartenance à tel ou tel seigneur qui y assure - efficacement ou non - la tranquillité.

4 - Une formation sociale inachevée

Ne nous donnant pas pour tâche l'analyse de la constitution du royaume ménabe, ni du passage du mode de production antérieur à celui qui caractérise l'époque maroseraña, tout ce que nous voulons ici, c'est expliquer rapidement les origines historiques de l'organisation sociale, telle que nous la rencontrons actuellement dans la région. Aussi, avons-nous évité de nous étendre sur les formes que revêtait cette organisation antérieurement à la conquête sakalava, nous contentant de bien marquer les résultats évidents de l'imposition d'une nouvelle organisation sociale, dont la hiérarchie assurait la domination des nouveaux occupants. Cependant, il nous semble important de poser l'hypothèse nécessaire selon laquelle l'institution du *mpitoka* préexistait dans le pays à l'instauration de la monarchie conquérante et correspondait alors à une société segmentaire, patrilineaire et patrilocale. Au *mpitoka*, selon cette hypothèse, était attribuée non seulement la fonction, ultérieurement conservée, de chef religieux, mais aussi le pouvoir économique et politique que justifiait son prestige. On a vu qu'il ne pouvait pas pour autant en disposer à sa guise. Cette hypothèse implique son corollaire : c'est que ce furent les luttes intestines, qu'une fois achevée la conquête les Maroseraña laissèrent se développer au sein du royaume, qui apportèrent cette réduction considérable de ce rôle antérieur du *mpitoka*.

En effet, du fait que les «hommes libres» devaient nécessairement se soumettre à des relations de clientèle avec un seigneur, l'appartenance lignagère et l'appartenance à un groupe local donnèrent cessèrent d'être absolument corrélatives, de sorte que, si pour les clans nobles leur volonté de puissance suffisait à préserver l'unité de leur lignage, pour les «hommes libres» au contraire, l'affaiblissement des pouvoirs du *mpitoka* et les aléas politiques multipliaient les segmentations de lignage. Mais, rappelons-le, ce qui leur importait n'était pas tant de voir limiter l'exploitation dont ils étaient l'objet de la part de leur seigneur, que de voir ce dernier assurer la simple sécurité dans son territoire, condition suffisante à la reproduction de sa domination, mais aussi condition nécessaire à leur propre reproduction. S'ils versaient une part de surplus, c'était donc comme prix des services que celui-ci leur reversait à son tour : essentiellement, leur défense. Il s'agissait donc du paiement d'un des termes de l'échange, dont la communauté retirait indirectement un bénéfice. Si exploitation il y avait, c'était dans la mesure où ledit terme excédait sa contrepartie. Mais l'exploitation n'était pas nue, masquée par la fonction manifeste des seigneurs (même si cette fonction ne consistait finalement qu'à résoudre les problèmes que, seule, leur existence - leur statut de dominants - posait. Ce que, seuls, bien entendu, ils étaient à même de faire !). A part cela, la communauté villageoise ainsi regroupée - regroupant plusieurs lignages - et dûment protégée, vivait pour et par elle-même.

L'assise du pouvoir ne reposait pas sur l'exploitation de ces communautés rurales. La faible densité de population, combinée avec le faible niveau de développement des forces productives, excluait d'ailleurs la possibilité d'instaurer une politique de grands travaux, hydrauliques en particulier, dont le surproduit qu'ils auraient permis de dégager, aurait servi à la conservation et la reproduction de la classe dominante. De fait, le faible surplus prélevé ne servait jamais à faire vivre le suzerain, mais à marquer simplement la légitimité de son pouvoir, en le défrayant des dépenses auxquelles le condamnait son prestige : cérémonies diverses, fêtes officielles ou publiques, constructions ou entretien de ses résidences et des tombeaux de sa lignée.

Car, du côté des dirigeants, la partie était loin d'être jouée : la lutte pour le pouvoir était encore ouverte, quand les armées françaises vinrent figer la société à un moment donné de son évolution - moment qui ne pouvait être que provisoire -. Selon une démarche analogue à celle que VANSINA a menée à propos du Burundi (26), on pourrait montrer que la colonisation a masqué les solutions qui se seraient imposées tôt ou tard : soit le démembrement accentué du royaume maroseraña en petits fiefs indépendants (l'histoire d'Inguerezza et le nombre de petits chefs indépendants qu'eurent à combattre les forces françaises : Ozoe, Tsiketraka, Vazoho,.. viennent à l'appui de cette thèse), soit le renforcement du pouvoir royal en un sens de plus en plus autocratique par le développement du commerce et donc des armes à feu, dont il s'était déjà réservé le monopole.

Jusqu'à cette intervention, aucun des pouvoirs rivaux n'était parvenu à s'imposer - suffisamment du moins pour imposer une domination économique (sous forme d'une extorsion importante de surproduit) -, à cette population disséminée. Cette domination était donc presque exclusivement politique, au sens le plus restreint du terme, c'est-à-dire qu'elle reposait sur l'utilisation du capital humain, dans la lutte pour le pouvoir, mais pour un pouvoir jamais définitivement acquis, qu'on eût jamais le temps de mettre à profit (27). Il est vrai que «l'État est propriétaire du sol en tant que personnification de toutes les communautés, et l'exploitation des paysans est collective. La dépendance de l'individu par rapport à un fonctionnaire de l'État est indirecte et passe par l'intermédiaire de la dépendance de sa communauté d'origine par rapport à l'État que représente ce fonctionnaire». (28) ; il est donc également vrai que «l'exploitation prend (...) la forme de la domination non pas d'un individu sur un autre, mais d'un individu personnifiant une fonction sur une communauté» (29). Mais, la nature de l'exploitation qui nous occupe, à savoir la médiocrité de ses moyens et de ses bénéficiaires, qui fait que ce n'est pas là qu'il faille rechercher l'assise et l'origine de la dynamique du pouvoir que nous étudions, ne semble pas permettre - ce que fait M. GODELIER à propos des Sakalava (30) - d'y reconnaître le mode de production asiatique. Car, dans le cas sakalava, les clans dominants n'intervenaient pas directement dans les conditions de la production, ce qu'implique la définition classique du mode de production asiatique. Peut-être pourrait-on dire que - si le second des développements possibles que nous avons prévus plus haut (c'est-à-dire le renforcement du Pouvoir Royal) s'était réalisé - la société sakalava se serait orientée vers ce que C. COQUERY-VIDROVITCH propose de nommer le mode de production africain (31), dans la mesure où, selon son expression, «la spécificité du mode de production africain reposerait (...) dans la combinaison d'une économie communautaire patriarcale et de l'emprise exclusive d'un groupe sur les échanges à longue distance (32)» Or, nous l'avons vu,

(26) VANSINA. Notes sur l'histoire du Burundi. *Æquatoria*, 1, 24e année, 1961.

(27) Le souverain et sa famille n'ont pas de *mpitoka* propre à leur lignage : c'est un membre d'un des clans *razan'olo* - seul initié à connaître les ancêtres royaux - qui remplit pour eux cette fonction, pour toutes les cérémonies impliquées. Il en résulte que les membres de la famille royale sont dans une position très désavantageuse, au moment délicat de la succession au trône, car, ne connaissant pas leurs propres ancêtres, ils doivent avoir recours à l'intervention d'un des clans qui leur sont, en principe, subordonnés, pour faire reconnaître la légitimité du nouveau souverain.

(28) M. GODELIER. Préface à *Sur le mode de production asiatique*. C.E.R.M., Ed. sociales, Paris, 1969, p. 71.

(29) M. GODELIER, *op. cit.*, p. 63.

(30) M. GODELIER, *op. cit.*, p. 87.

(31) C. COQUERY-VIDROVITCH. Recherches sur un mode de production africain. *La Pensée*, 144, avril 1969, pp.61-78.

(32) C. COQUERY-VIDROVITCH, *op. cit.*, p. 73.

le rôle que jouait le commerce comme assise du pouvoir exercé par le *mpanito* constituait un fait patent et les communautés villageoises, une fois leur protection «achetée», vivaient de fait leur «vie communautaire patriarcale», hors des luttes politiques.

Nous n'avons pas à approfondir ici cette discussion, qui relève de l'étude de la constitution du royaume maroseraña et exigerait l'introduction de précisions historiques qui nous permettraient d'analyser le passage d'un mode de production à un autre. Nous n'avançons les conclusions précédentes que comme de simples hypothèses de travail : nous espérons toutefois qu'elles seront ultérieurement vérifiées d'une part, et que, de l'autre, elles paraîtront d'ores et déjà plausibles au lecteur car, en mettant l'accent sur la faible interférence de la superstructure de domination politique sur le système de production des communautés villageoises, elles (seules ?) permettent de comprendre comment fut rendu possible la résistance qu'opposèrent celles-ci aux tentatives que firent successivement les autorités coloniales, puis nationales, de les intégrer au système de l'économie marchande.

5 - L'impact immédiat de la colonisation

Une conquête radicale qui eût été poursuivie jusqu'à l'assimilation totale, par la force des armes, aurait eu à vaincre une population révoltée contre elle et, de ce fait, regroupée autour de ses chefs traditionnels. Or, c'est bien ce qui se produisit tout d'abord mais le risque que l'écrasement de ceux-ci n'impliquât l'anéantissement de celle-là apparut heureusement à temps, bien qu'on l'ait très réellement couru.

Optant dès lors pour des méthodes relevant davantage du protectorat que de la colonisation directe les autorités françaises purent imposer une pacification rapide du Menabe qui, dans un premier temps, permit de laisser intacte toute l'organisation sociale et politique du royaume.

Mais, si le statut des clans dominants fut nominalement préservé, la pacification française, en assumant leur rôle de garants de la sécurité de leurs dépendants, rendit vaine leur principale fonction. L'organisation antérieure était, du coup, vidée de son sens. Leur prélèvement d'une part du surproduit, que les dominés avaient été contraints jusque là de leur fournir, fut ressentie désormais comme la marque d'une exploitation pure et simple, dont la base politique ne correspondait plus à rien dans la nouvelle réalité, dont l'idéologie ne reposait plus sur rien.

Dès lors, dans la mesure où elles ne seront pas perçues comme totalement liées à l'ancienne domination maroseraña (ce qui était le cas pour la plupart d'entre elles, les cérémonies directement politiques n'affectant que rarement le village), les formes non politiques de l'organisation sociale vont subsister. Elles ne se modifieront que lentement, sous l'action des transformations économiques qui vont affecter la région. Mais, celles qui constituaient le fondement idéologique du royaume, par contre, ne sont conservées que par les clans nobles et par ceux - en particulier certaines catégories d'esclaves au statut précis, tels les Mpiamby - qui y trouvaient encore leur seule raison d'être. Durant toute la première période de cette transformation, ils en maintinrent en vie le rituel avec une sorte d'exacerbation, multipliant les cérémonies, les enrichissant par le sacrifice d'un nombre de bœufs jusqu'alors jamais atteint avec, parallèlement, une croissance extrême des manifestations de *tromba* (le *tromba* est un possédé par la bouche duquel s'exprime un roi défunt, édictant les ordres de celui-ci dont l'exécution permettait de remanifester la soumission due au pouvoir traditionnel ; c'est-à-dire de réaffirmer celui-ci, de confirmer le pouvoir du *mpanito* régnant et, par voie de conséquence, et tout à la fois, les privilèges des clans dominants, dont le fondement était en sa personne (33).

(33) Si la diversité des formes qu'a prises la pacification, et la diversité des types de colonisation économique qui se sont instaurés après elle, a suscité une même diversité dans les réactions qu'ont eues vis-à-vis d'elles les différentes régions de Madagascar, les rapports politiques entre colonisés et colonisateurs furent bientôt identiques dans toute l'île. La multiplication des phénomènes «*tromba*» se propagea rapidement de l'ouest à l'est de la colonie, conservant la même signification profonde - le refus de l'ordre nouveau - mais en s'adaptant aux diverses situations locales (cf. G. ALTHABE *Oppression et libération dans l'imaginaire*. Maspéro, Paris, 1970).

C'est que leur libération avait soudain confronté les anciens esclaves à un système de production où ils ne se trouvaient pas de place. N'ayant pas accès à la possession des bœufs, fondement de la richesse dans tout le système économique maroseraña, ils furent donc les premiers, soit à se consacrer exclusivement à l'agriculture permanente, développant la culture du riz qui n'avait jamais été jusqu'alors qu'embryonnaire, soit à s'engager comme salariés sur les plantations européennes. (Parallèlement, ce furent les premiers à se christianiser). Désormais nantis de revenus monétaires, ils opposaient à l'économie pastorale un autre système, confinant celle-là à un domaine de plus en plus idéologique. Et c'est sur ce terrain là - où subsistait encore l'ancienne inégalité - que les clans nobles acceptèrent tout d'abord de se battre : l'exagération qu'ils donnèrent à leur vie cérémonielle s'explique donc par le besoin qu'ils ressentaient de maintenir leur ancienne domination dans l'exercice des seuls rapports sociaux où ils se savaient encore les maîtres. S'obstiner ainsi, à l'intérieur d'un système condamné, c'était être vaincu d'avance : et l'on rencontre aujourd'hui quelques authentiques chefs sakalava, réduits au rôle de métayers sur leurs anciens domaines, au profit de leurs anciens esclaves qui en acquirent les titres de propriété !

Mais, la plupart ne tardèrent pas à percevoir et ce qui constituait l'enjeu de la lutte, et la disproportion des armes en présence. Ils se rappelèrent alors qu'ils disposaient encore d'un pouvoir bien plus efficace : ils étaient *tompon-tany*, les « maîtres de la terre » (34). Les dépenses cérémonielles furent réduites, les cérémonies reléguées au rôle secondaire de témoignage, rituel et symbolique, du rang de son organisateur, rôle non négligeable cependant qui fait que les grands troupeaux demeurent l'apanage des nobles et leur permettent, à eux seuls, d'affirmer par leurs cérémonies leurs droits de *tompon-tany*.

Signe de leur position sociale, instrument de prestige, outil cérémoniel, le bœuf, s'il en constitue toujours la marque, n'en a pas moins cessé de constituer la base principale de la richesse : il n'est plus qu'un moyen de l'acquérir, ou une conséquence seconde de cette appropriation : l'accent est désormais mis sur l'appropriation de la terre.

Les chefs sakalava affirmèrent leurs droits de propriétaires sur les terres de leur ancien « fief » et transformèrent alors en métayers ceux qui n'étaient auparavant que des protégés, et en redevances légales ce qui n'était auparavant que la contrepartie de leur protection. Pour échapper dès lors à cette oppression nouvelle de leurs seigneurs, qui avaient ainsi trouvé le moyen de ressaisir leur domination, des villages entiers se mirent à émigrer. Émigrations rendues d'autant plus nécessaires que lorsqu'il faisait immatriculer sa terre, le *Mpanjaka* en devenait très légalement le propriétaire : il avait donc le droit colonial pour lui, à l'encontre de tous ceux qui la cultivaient. Il fallut tout le poids de l'autorité de tutelle pour stopper ce mouvement, et contraindre à la production ceux qui ne savaient comment échapper à cette forme nouvelle d'exploitation.

3 - Cadre villageois et communautés rurales

A la lecture des résultats auxquels nous sommes parvenus, il apparaît clairement - ainsi que nous le laissons déjà entendre dans le paragraphe méthodologie - que la référence au cadre villageois ne nous aurait pas permis de saisir, voire même nous aurait masqué, la réalité sociale du Menabe : celle-ci se joue dans, et joue sur un espace pour lequel tout village ne représente qu'une actualisation, sur lequel un village ne peut manifester qu'une seule des stratégies potentielles.

Ce qui ne signifie nullement que l'unité villageoise ne puisse être l'unité pertinente : elle le sera d'autant plus que le mode de production sera plus « fermé », lorsque chaque travailleur y occupe une place bien déterminée, dont la division sociale l'empêchera de s'écarter. Mais cette unité ne doit pas être indûment privilégiée.

(34) Ce n'est pas ici le lieu de développer ce point, qui mérite une analyse approfondie.

Mais, l'analyse concrète de «communautés rurales», elle, nous a permis d'éviter deux écueils. Le premier consiste à croire que l'on peut raisonner - à la façon des économistes classiques -, à partir d'individus dont les comportements pourraient être isolés, et dont la somme constituerait la société. Ce qui ne saurait en aucune façon - c'est-à-dire encore moins qu'ailleurs - être appliqué dans des régions où, jusqu'à il y a peu, l'individu, strictement, n'existait pas en tant que tel, mais n'existait que comme membre de sa communauté. Le second consiste à analyser la société étudiée comme un ensemble parfaitement homogène, stable, équilibré, harmonieux : il n'y a pas une vaste communauté rurale, qui serait la société elle-même, mais des communautés rurales dont les conflits et les alliances forment, à un moment donné de son histoire, l'équilibre précaire de la société globale.

Seule une analyse en termes de rapport de forces permet de comprendre la société antérieure et ce, en partant de la situation actuelle où l'on peut voir comment les mécanismes économiques mis en place par la colonisation, «révèlent» ces rapports de forces comme rapports de classes.

★