

R 6

CIVILISATION DE MADAGASCAR

art et archéologie anthropologie sociale

UNIVERSITÉ DE
MADAGASCAR
1979

Taloha 8 — REVUE DU MUSÉE D'ART ET D'ARCHÉOLOGIE

R 68
CIVILISATION DE MADAGASCAR

art et archéologie
anthropologie sociale

UNIVERSITÉ DE
MADAGASCAR
1979

Taloha 8 — REVUE DU MUSÉE D'ART ET D'ARCHÉOLOGIE

TABLE DES MATIERES

	Pages
Table des matières	5
Observations sur l'évolution de la céramique traditionnelle en Imerina Centrale <i>par Henry T. WRIGHT</i>	7
Construction des monuments funéraires dans la monarchie Bemihisatra <i>par Gillian FEELEY-HARNIK</i>	29
Le problème des origines malgaches <i>par Pierre VERIN</i>	41
La tradition malgache, une source pour l'histoire de l'Océan Indien <i>par Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA</i> <i>et Jean-Pierre DOMENICHINI</i>	57
Mythe sur l'origine des Mahafaly et de la dynastie Maroserana <i>par RAJAONARISON Elie</i>	83
Une autre lecture du tromba <i>par Jean-Marie ESTRADE</i>	95
A la recherche de la liberté <i>par Gilbert RATSIVALAKA</i>	111
Les Savanes du Sud-Ouest de Madagascar <i>par P. Morat</i>	139

OBSERVATIONS SUR L'ÉVOLUTION DE LA CÉRAMIQUE TRADITIONNELLE ENIMERINA CENTRALE *

par Henry T. WRIGHT

1. INTRODUCTION.

Dans cet article, je voudrais présenter quelques propositions concernant l'évolution de la céramique dans l'Imerina ancienne. Il est nécessaire de proposer une chronologie préliminaire pour deux raisons. D'abord, sans une telle chronologie, on ne peut comprendre l'évolution et le développement du système régional, puisque sur les cartes archéologiques, les sites des différentes périodes ne sont pas différenciés. Ensuite, si l'on ne peut comprendre les grandes lignes du développement régional, il n'est pas possible de choisir les meilleurs sites en vue d'y faire des fouilles. Par chance, il est facile de proposer une chronologie pour la céramique de l'Imerina ancienne, parce que les échantillons de poterie provenant d'un certain nombre de petites fouilles de sauvetage faites dans la zone considérée, ont été soigneusement conservés au Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar.

C'est pour plusieurs raisons que ces considérations sont limitées à l'Imerina centrale. D'abord, c'est une région historiquement critique pour laquelle la tradition orale a été bien étudiée ; nous pouvons, de ce fait, comparer les données de la tradition et celles de l'archéologie. Ensuite, la croissance de la banlieue de Tananarive entraîne très vite la destruction des données essentielles pour l'histoire de l'Imerina ancienne. Il est vrai que les villes célèbres

* Texte traduit par Jean-Pierre Domenichini

comme Ambohimanga ainsi que de nombreuses nécropoles ne sont pas en danger ; mais chaque mois sont détruits un ou deux sites de petites villes ou de villages dont les données auraient été essentielles pour comprendre l'ancien système écologique. Enfin, comme nous l'avons déjà indiqué il existe, fournies par des fouilles de sauvetage faites dans la région, de nombreuses données qui facilitent la compréhension de la chronologie des anciens sites.

Cette étude n'aurait pas été possible sans les fouilles soigneuses de Pierre Vérin, Adrien Mille et Raymond Arnaud ; je leur en suis profondément reconnaissant. De plus, je remercie Jean Aimé Rakotoarisoa, Jean Pierre Domenichini, Claude Vogel, et Ramilisonina pour leur aide et leur amabilité.

2. LES DONNEES.

Il est possible de définir une chronologie préliminaire pour les céramiques de l'Imerina, car il existe un certain nombre de faits chronologiquement connus. Notre réflexion s'est d'abord exercée sur les trois points les plus récemment fixés :

2.1. Dans le silo de Fiadanana à Tananarive (situé à 1,1 km au Sud-Ouest du Palais de la Reine, 796,1 — 514,2 selon les coordonnées du quadrillage géographique national retenu pour Madagascar), Pierre Vérin (1966) a trouvé des tessons de marmites aux bords graphités et des tessons d'autres ustensiles. Ces céramiques locales étaient étroitement associées avec des fragments d'imitation de céramique chinoise avec un décor bleu et blanc décalqué, probablement fabriquée en Angleterre entre 1840 et 1860. Plus récemment dans un autre quartier de la ville, près de la Rue Venance Manifatra (0,5 km au Nord du Palais : 798,1 — 515,0), un dépotoir avec le même type de marmites a été examiné par les collaborateurs du Musée avant qu'une construction ne le détruise. Ici aussi, les mêmes céramiques importées étaient associées avec la production locale. Or, il est certain que cette vaisselle de fabrication européenne avait été fabriquée vers le milieu du XIXe siècle.

Comité de rédaction :

Bakoly DOMENICHINI - RAMIARAMANANA
Jean-Pierre DOMENICHINI
Jean-Pierre EMPHOUX
Marie de Chantal RADIMILAHY
Victor RAHARIJAONA
Daniel RAHERISOANJATO
Narivelo RAJAONARIMANANA
Jean-Aimé RAKOTOARISOA
RAMILISONINA
David RASAMUEL

Secrétaire de rédaction :

Victor RAHARIJAONA

Directeur de la publication :

Jean-Aimé RAKOTOARISOA

Toute correspondance concernant les publications doit être adressée à :
Monsieur le DIRECTEUR du Musée d'Art et d'Archéologie
de l'Université de Madagascar
B.P. 564
17, rue Dr Villette
ISORAKA - ANTANANARIVO

2.2. Le second point déterminé chronologiquement est fourni par les données provenant d'Angavobe (797,3 — 538,4), situé à 30 km à l'Est de Tananarive et fouillé par Mille et Vérin (1967). Dans ce site villageois, ils ont mis à jour un gisement bien en place comportant des charbons et des tessons de « bols » hémisphériques graphités à bord épais ainsi que des tessons de « jarres » à bord bas (1). L'échantillon de charbon a permis une datation du RC 14 évaluée à 1620 après Jésus-Christ, plus ou moins 80 ans. Or, récemment, sur l'ancienne ville d'Ambohidratrimo (808,6 — 505,8), à 14 km au Nord-Ouest de Tananarive une équipe du Musée a découvert, à la surface d'une tranchée ouverte pour une route, le même type de céramique en association avec un morceau de céladon. L'importation de ce genre de céramique est rare après le milieu du XVI^e siècle. Etant donné ces faits, il est vraisemblable que la céramique du style d'Angavobe ait été faite dans la seconde moitié du XVI^e siècle et la première moitié du XVII^e siècle.

2.3. Le troisième point chronologiquement déterminé est fourni par les dépôts stratifiés dans les sites d'Ambohitsitakady (863,3 — 535,0) et de Kaloy (833,9 — 528,1). Le premier, situé à 70 km au Nord-Est de Tananarive, fut fouillé par une équipe conduite par Vérin (1970). Le second, situé à 40 km au Nord-Est de Tananarive, fut aussi l'objet des recherches de Vérin. Celui-ci suggérait qu'Ambohitsitakady était occupé des environs de la fin du XVII^e siècle jusqu'à la fin du XVIII^e siècle. La plupart des bols provenant des niveaux inférieurs d'un sondage profond, compris entre 0,45m et 1,10m en dessous du niveau du sol, sont semblables à ceux provenant d'Angavobe, mais les jarres ont des cols plus hauts. Dans les niveaux supérieurs, on retrouve les mêmes types de jarres dont les épaules deviennent même plus hautes. Toutefois, les bols graphités s'alourdissent et sont dépourvus d'un bord épais vers l'intérieur. Sur la base de ces données, nous daterions du milieu du XVIII^e siècle la transition du matériel

1 — Cette étude ayant été faite à partir de tessons, l'auteur distingue pour la commodité de son étude deux types de formes : les « bols », ou écuelles, et les « jarres », selon la forme des bords des récipients. Il s'agit là d'une classification opératoire mais provisoire. La poursuite des fouilles et des reconstructions devraient aboutir à une typologie plus précise et plus proche de la réalité quotidienne ancienne (Note du traducteur).

d'Angavobe comprenant les jarres à col haut et éversé et les bols graphités à bords épais vers un matériel plus tardif comprenant des jarres semblables mais des bols graphités plus simples. Ce matériel tardif est représenté par les produits de sondages (non publiés) faits à Kaloy. Quelques-unes des jarres de Kaloy ont du graphite sur la lèvre intérieure et sont clairement les prototypes des jarres typiques du silo de Fiadanana. En fait, des jarres du type de Fiadanana furent trouvées en surface à Kaloy. Par conséquent, nous avons une évolution ininterrompue de la céramique depuis la fin du XVI^e siècle jusqu'au milieu du XIX^e siècle.

2.4. Que l'on nous permette maintenant de considérer quelques groupes de céramiques qui peuvent être antérieures à la fin du XVI^e siècle. D'abord, il y a le produit des sondages d'Adrien Mille (1968, 1971) à Ankatso (798,0 — 518,8), situé à 3,5 km à l'Est du Palais de la Reine et celui des sondages de Raymond Arnaud (1970), à proximité d'Ivato, à Antanambe (814,4 — 508,0), situé à 18,5 km au Nord-Est de Tananarive. Dans ces sites, l'on trouve des bols hémisphériques aux lèvres épaisse à l'intérieur, souvent graphités, et des jarres avec des bords bas. Pourtant, ces objets ont aussi une abondante décoration incisée et imprimée, qui est rare dans les périodes d'Angavobe.

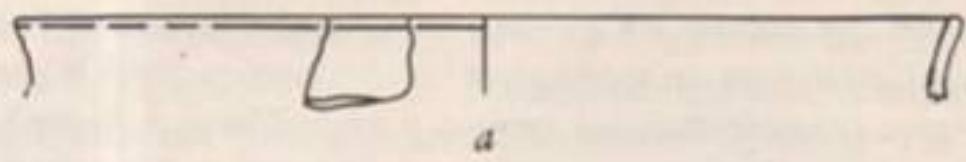
2.5. Ensuite, et pour finir, cette année, deux groupes de chercheurs du Musée d'Art et d'Archéologie, le premier conduit par M. Domenichini et le second par M. Rakotoarisoa, ont visité le site d'Antampon'i Fiekena (812,8 — 524,3), à 18 km au Nord-Est de Tananarive et à 1,4 km au Sud-Est d'Ambohitraby. Les céramiques y ressemblent à celles d'Ankatso et d'Antanambe, mais les bords des bols sont toujours simples plutôt qu'épaisse et en général la décoration est moins compliquée, mais plus soigneusement travaillée. Il est possible que ces céramiques de Fiekena soient plus anciennes que celles d'Ankatso, mais elles pourraient aussi en être de simples variantes contemporaines. De toute façon, les dates absolues de ces deux complexes demeurent totalement ignorées.

Tel est le raisonnement qui sous-tend la définition et la succession des différentes phases de l'évolution de la céramique pour l'Imerina Centrale. Les chercheurs du Musée ont discuté le problème de la nomenclature de ces unités culturelles, et nous proposons provisoirement la terminologie suivante. Pour les deux plus anciennes phases, les termes « Fiekena » et « Ankatsso » peuvent convenir, le second étant déjà en usage chez les chercheurs. Pour la succession des phases postérieures, les termes « Angavobe », « Ambohidray », « Kaloy » et « Fiadanana » peuvent également être proposés, le second étant celui d'un des quartiers du chaînon fortifié d'Ambohitsitakady et le dernier étant déjà retenu dans les recherches publiées. Ces divisions, et particulièrement celles d'Ambohidray et de Kaloy, sont vraiment très hypothétiques, et, avec le progrès de la recherche, des révisions leur seront certainement apportées.

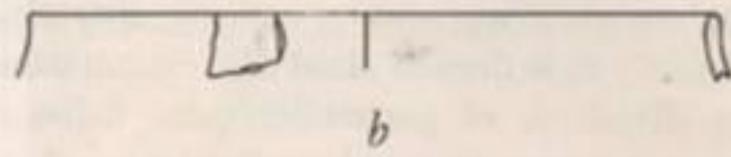
3. LE MATERIEL CARACTERISTIQUE.

L'étude du matériel déjà publié, ou seulement conservé au Musée d'Art et d'Archéologie, fait ressortir l'existence de formes et de caractères typiques, statistiquement représentatifs. Ce sont eux que l'on trouvera dans les cinq planches suivantes.

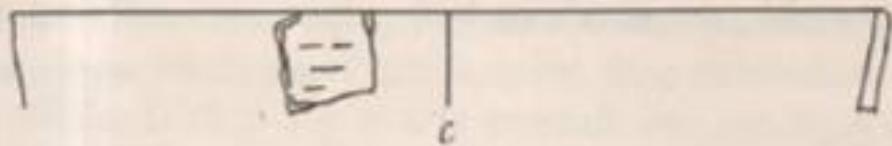
Les trouvailles d'Antampon'i Fiekena, d'Antanambe, d'Angavobe (niveaux inférieurs), de Kaloy et de Tananarive correspondent respectivement aux phases de Fiekena, Ankatsso, Angavobe, Kaloy et Fiadanana.



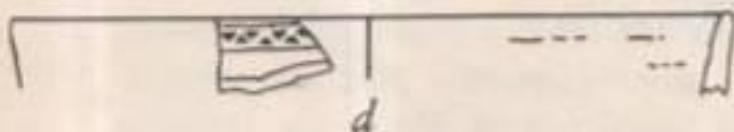
a



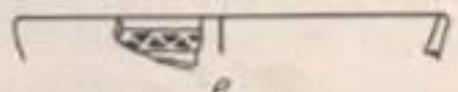
b



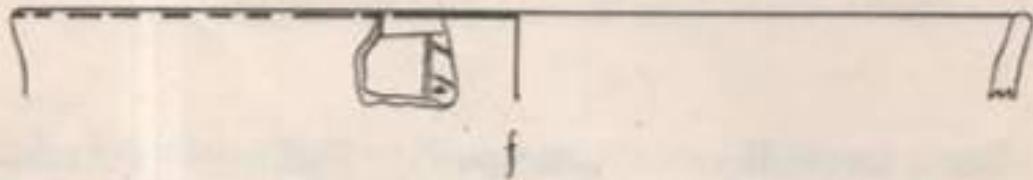
c



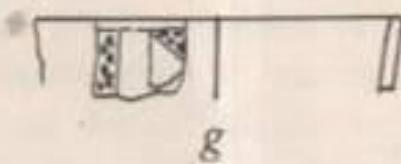
d



e



f



g



h

PLANCHE 1 : LES CERAMIQUES D'ANTAMPONI FIEKENA

a.	Jarre à col éversé avec une bande incisée	
	diamètre du bord	: 26,0 cm
	épaisseur du bord	: 0,60 cm
	dégraissant	: 10% sable moyen, mica
	couleur	: brun (10 YR 4/3)
b.	Jarre à col bas	
	diamètre du bord	: 19,0 cm
	épaisseur du col	: 0,64 cm
	dégraissant	: 15% gros sable
	couleur	: rouge-jaune (5 YR 5/6)
c.	Bol hémisphérique	
	diamètre du bord	: 24,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,47 cm
	dégraissant	:
	couleur	: brun-gris sombre (10 YR 4/2)
d.	Bol hémisphérique avec une bande imprimée	
	diamètre du bord	: 20,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,72 cm
	dégraissant	: 10% sable moyen, granules de quartz.
e.	Bol hémisphérique avec une bande imprimée	
	diamètre du bord	: 12,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,65 cm
	dégraissant	: 5% sable moyen
	couleur	: brun clair (7.5 YR 6/5)
f.	Bol hémisphérique avec une bande incisée	
	diamètre du bord	: 28,0 cm
	épaisseur du bord	: 0,87 cm
	dégraissant	: 15% sable moyen, granules de quartz.
	couleur	: gris (10 YR 5/1)
g.	Bol hémisphérique avec une bande incisée	
	diamètre du bord	: 10,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,46 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: brun clair (7.5 YR 6/4)
h.	Base de vase avec décor imprimé	
	diamètre	: 8,0 cm
	épaisseur	: 0,60 cm
	dégraissant	: 10% gros sable
	couleur	: gris-brun clair (10 YR 6/2)

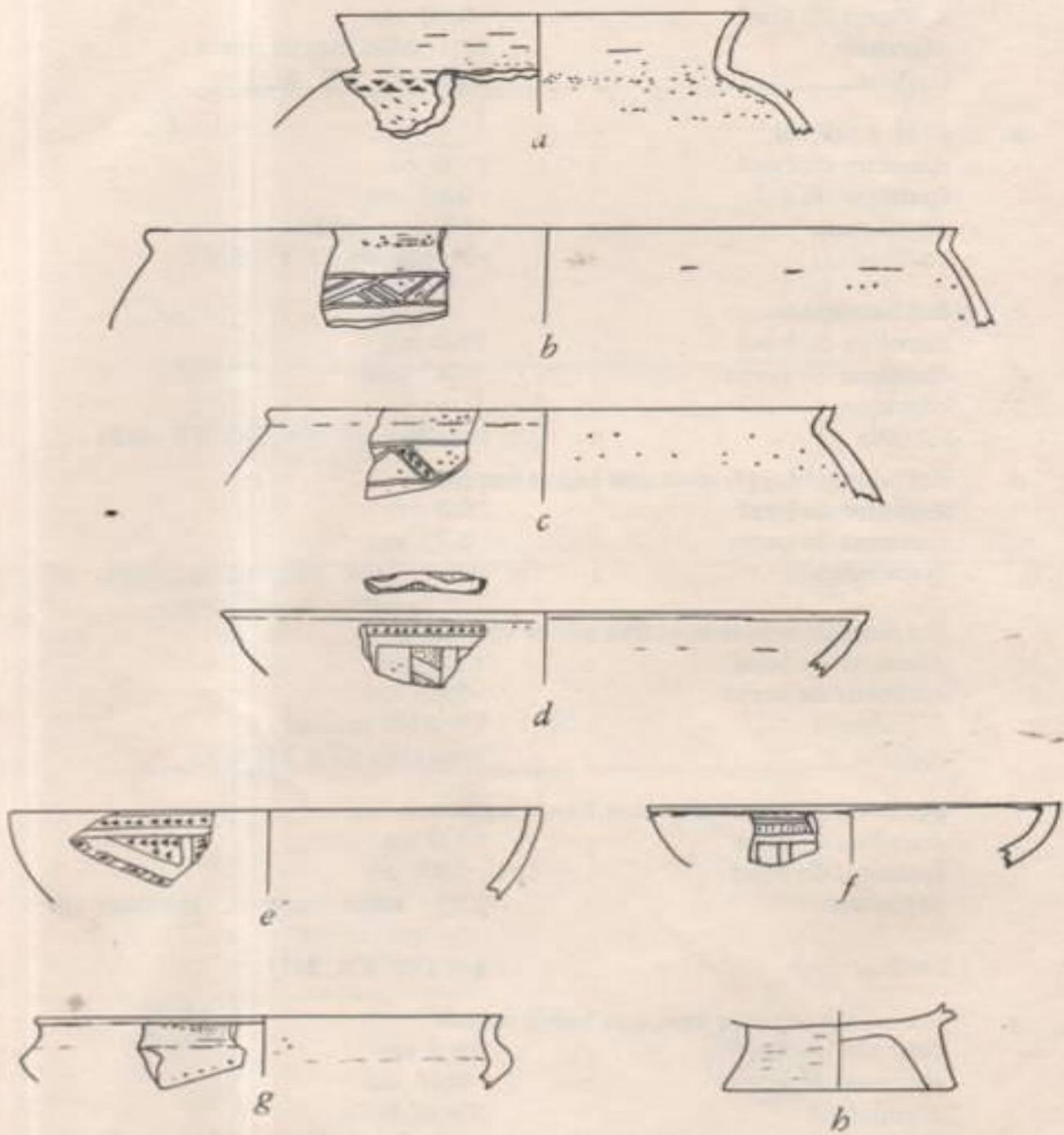


PLANCHE 2 : LES CERAMIQUES D'ANTANAMBE

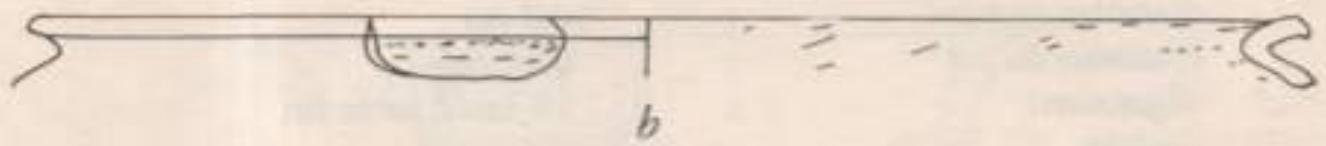
a.	Jarre à col éversé		
	diamètre du bord	:	14,0 cm
	épaisseur d'épaule	:	0,65 cm
	dégraissant	:	15% gros sable
	couleur	:	brun (10 YR 5/3)
b.	Jarre à col bas avec une bande incisée		
	diamètre du bord	:	28,0 cm
	épaisseur d'épaule	:	0,70 cm
	dégraissant	:	15% gros sable avec granules quartz
	couleur	:	brun (10 YR 4/3)
c.	Jarre à col éversé		
	diamètre du bord	:	19 cm
	épaisseur d'épaule	:	0,80 cm
	dégraissant	:	10% mica, sable moyen
	couleur	:	brun-jaune clair (10 YR 6/4)
d.	Bol hémisphérique à décor zoné et graphité		
	diamètre du bord	:	22,0 cm
	épaisseur du corps	:	0,72 cm
	dégraissant	:	15% sable moyen
	couleur	:	brun-jaune sombre (10 YR 4/4)
e.	Bol hémisphérique à décor zoné et graphité		
	diamètre du bord	:	18,0 cm
	épaisseur du corps	:	0,70 cm
	dégraissant	:	15% gros sable
	couleur	:	gris très sombre (10 YR 3/1)
f.	Bol hémisphérique à décor zoné et graphité		
	diamètre du bord	:	14,0 cm
	épaisseur du corps	:	0,75 cm
	dégraissant	:	15% gros sable, mica
	couleur	:	gris très sombre (10 YR 3/1)
g.	Bol caréné graphité		
	diamètre du bord	:	16,0 cm
	épaisseur d'épaule	:	0,63 cm
	dégraissant	:	10% sable gris, granules de quartz
	couleur	:	gris-brun (2,5 Y 5/2)
h.	Pied		
	diamètre du pied	:	8,0 cm
	dégraissant	:	10% sable moyen, mica
	couleur	:	rouge (2,5 YR 4/6)

PLANCHE 3 : LES CERAMIQUES D'ANGAVOBE. SONDAGE II

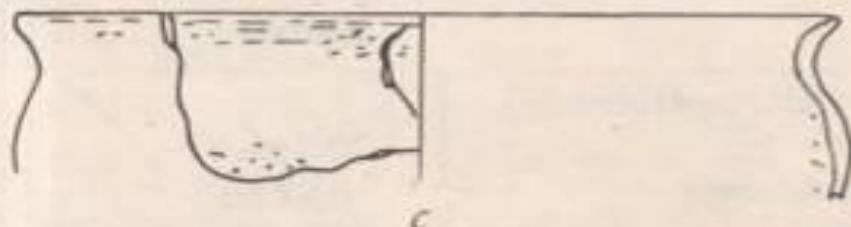
a.	Jarre à col éversé (inférieure 6)	
	diamètre du bord	: 18,0 cm
	épaisseur d'épaule	: 0,95 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: brun clair (10 YR 6/3)
b.	Jarre à col éversé (inférieure 12)	
	diamètre du bord	: 21,0 cm
	épaisseur du col	: 0,50 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: noir
c.	Jarre à col éversé (supérieure 10)	
	diamètre du bord	: 20,0 cm
	épaisseur du col	: 0,84 cm
	dégraissant	: 5% mica, sable fin
	couleur	: noir
	face	: graphitée avec incrustation de charbon
d.	Assiette (réf : supérieure 33)	
	diamètre	: 20,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,84 cm
	dégraissant	: 10% sable fin, granules de quartz rouge-brun clair (5 YR 6/5)
e.	Bol hémisphérique graphité (réf : supérieure 22)	
	diamètre	: 20,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,65 cm
	dégraissant	: 10% sable fin, granules de quartz brun (7,5 YR 4/2)
f.	Bol hémisphérique graphité (réf : inférieure 1)	
	diamètre	: 30,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,57 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: noir
g.	Bol hémisphérique avec décor incisé	
	diamètre	: 18,0 cm
	épaisseur du corps	: 0,70 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: brun (7,5 YR 5/2)
h.	Tesson avec décor imprimé	
	épaisseur du corps	: 0,55 cm
	dégraissant	: 5% sable fin
	couleur	: brun clair (7,5 YR 6/5)



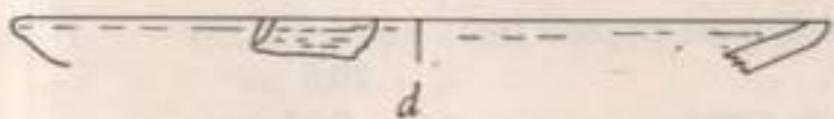
a



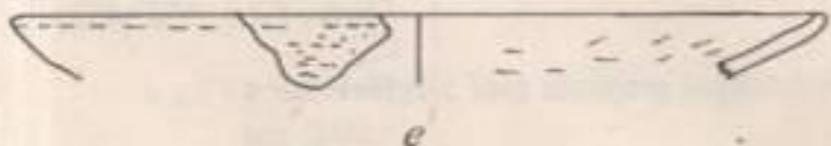
b



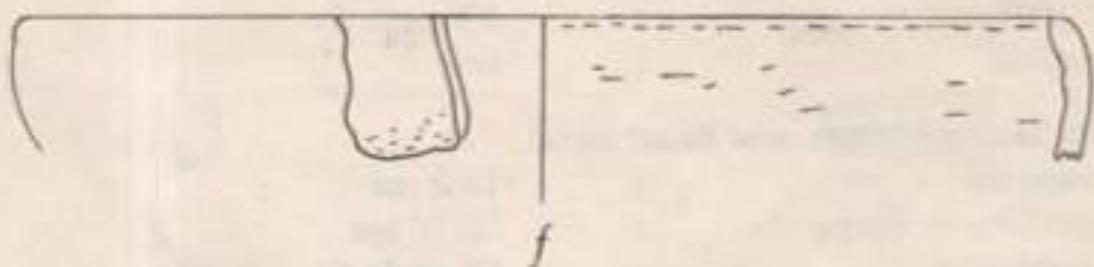
c



d



e



f

PLANCHE 4 : LES CERAMIQUES DE KALOY

- a. Jarre à col éversé (sondage IV-2)

diamètre du bord	:	28,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,77 cm
dégraissant	:	10% gros sable
couleur	:	rouge-brun (2.5 YR 5/4)
- b. Jarre à col très éversé (sondage I - 2)

diamètre du bord	:	33,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,36 cm
dégraissant	:	5% mica, sable fin
couleur	:	gris (2.5 YR 3/0)
- c. Jarre à col éversé (sondage IV - 3)

diamètre du bord	:	21,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,63 cm
dégraissant	:	15% sable moyen
couleur	:	brun-rouge (5 YR 5/4), incrustation de charbon.
- d. Assiette (sondage IV - 5)

diamètre du bord	:	20,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,87 cm
dégraissant	:	10% sable moyen
couleur	:	gris (5 YR 4/1)
- e. Assiette (sondage III - 24)

diamètre du bord	:	21,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,66 cm
dégraissant	:	10% sable fin, mica
couleur	:	rouge (2.5 YR 5/6)
- f. Bol hémisphérique graphité (sondage III - 4)

diamètre du bord	:	27,0 cm
épaisseur du bord	:	0,63 cm
dégraissant	:	rien
couleur	:	gris (7.5 YR 4/0)

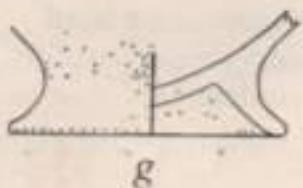
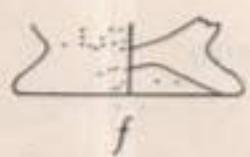
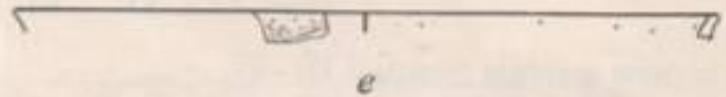
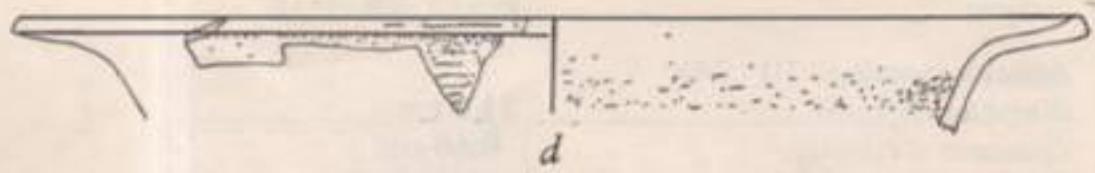
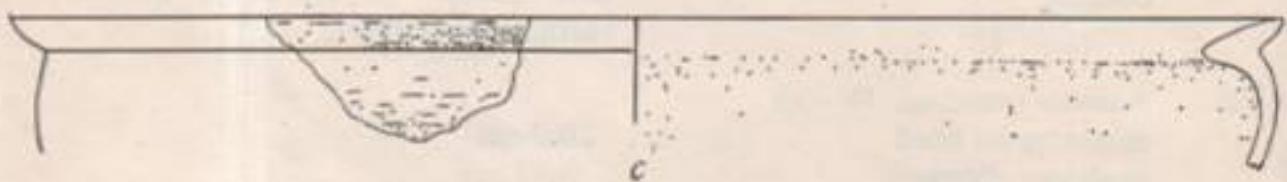
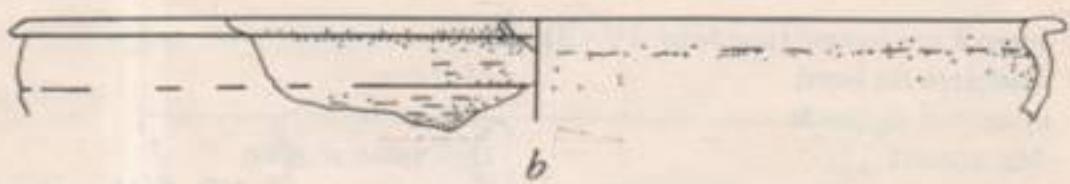
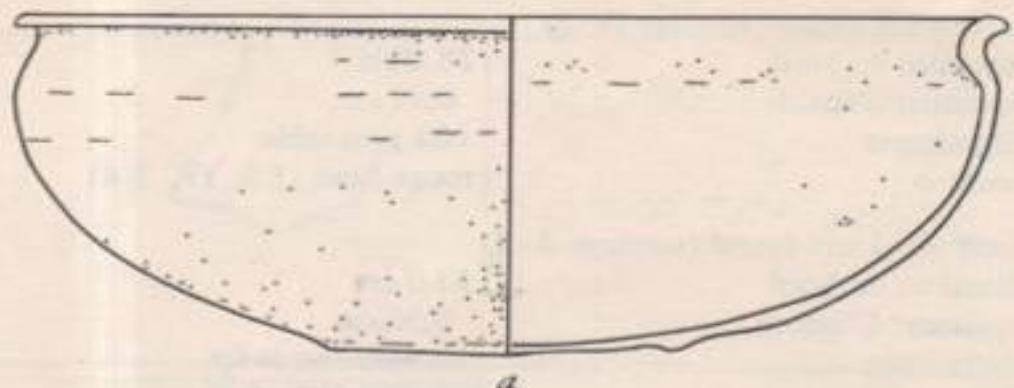


PLANCHE 5 : LES CERAMIQUES DE TANANARIVE

- a. Jarre à bord très éversé et graphité (Fiadanana)

diamètre du bord	:	28,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,44 cm
dégraissant	:	15% mica
couleur	:	rouge clair (2.5 YR 6/7), incrustation de charbon

- b. Jarre à bord très éversé et graphité (Ialana Manifatra)

diamètre du bord	:	30,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,62 cm
dégraissant	:	15% mica, sable fin
couleur	:	rouge (2.5 YR 5/6), incrustation de charbon

- c. Jarre à bord avec épaisseur intérieure (Isoraka)

diamètre du bord	:	38,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,53 cm
dégraissant	:	5% mica, sable fin
couleur	:	brun (7.5 YR 4/2), incrustation de charbon

- d. Assiette ou couvercle (Fiadanana)

diamètre du bord	:	30,0 cm
épaisseur d'épaule	:	0,49 cm
dégraissant	:	10% mica
couleur	:	rouge (2.5 YR 5/8)

- e. Bol hémisphérique à intérieur graphité (Manifatra)

diamètre du bord	:	20,0 cm
épaisseur du corps	:	0,61 cm
dégraissant	:	5% mica
couleur	:	brun-rouge sombre (5 YR 3/2), incrustation de charbon

- f. Pied (Fiadanana)

diamètre de base	:	6,2 cm
dégraissant	:	
couleur	:	gris (10 YR 6/1)

- g. Pied graphité (Fiadanana)

diamètre de base	:	7,5 cm
dégraissant	:	
couleur	:	gris (10 YR 6/1)

4. LA SUCCESSION DES PHASES CÉRAMIQUES.

4.1. Les phases Fiekena, Ankatso et Angavobe.

Il n'y a, représentant la phase Fiekena, que la petite collecte de surface provenant d'Antampon'i Fiekena même. Les jarres (planche 1a et b) sont faites d'un tesson d'argile sableuse, 20% ayant des granules de quartz et tous un dégraissant de sable moyen ou grossier. 25% ont été cuites en atmosphère réductrice. Il y a essentiellement différentes variantes d'une seule forme. Une petite jarre avec des bords variant d'une hauteur moyenne et légèrement éversés (1a) à des bords très bas (1b). Il y a des preuves de l'existence de bandes incisées, contenant probablement des rangées d'impressions triangulaires ; malheureusement aucune n'a été bien préservée (1a). Les bols (planche 1c et g) sont faits d'un tesson d'argile semblable, 25% ayant des grains de quartz et 62% un dégraissant de sable moyen ou grossier. Comme pour les jarres, 25% ont été cuites dans une atmosphère réductrice. Les bords de tous les bols sont simples, sans renflement. 75% des bols ont une décoration incisée, et imprimée. Il y a deux motifs de fréquence à peu près égale. Le plus simple comporte une bande, délimitée par deux lignes incisées, contenant plusieurs rangées d'impressions triangulaires (1d et e). Le motif le plus complexe comporte une bande relativement large avec les divisions verticales contenant d'étroites bandes obliques remplies d'impressions triangulaires (1f et g). Parfois les bases des bols ont des triangles analogues (1h). Les petites impressions triangulaires ont usuellement une forme de triangle isocèle à large base, et les impressions sont vraiment placées avec soin.

Pour la phase Ankatso, l'on possède 2 importantes séries de céramique provenant de fouilles faites à Ankatso même et qui est bien décrite par Mille (1971), et celle provenant d'Antanambe, reproduite dans la planche 2.

Le matériel d'Ankatso ressemble plus au matériel, plus récent, d'Angavo, si bien qu'il doit exister une différence chronologique entre les sites. Tous les récipients sont faits d'un tesson d'argile sableuse, et 10 à 15% ont des granules de quartz. Les jarres sont représentées sur la planche 2 (a à c). 33% des jarres provenant d'Antanambe ont un dégraissant de sable grossier ou moyen, tandis que seulement 11% des jarres d'Ankatso sont dégraissées de la même façon. 11% furent cuites en atmosphère réductrice.

Les formes sont semblables à celle de la phase Fiekena, bien qu'il semble exister une variante rare mais bien nette avec un col éversé plus haut, habituellement oxydée et avec une surface rugueuse (2a). De nombreuses jarres sont décorées d'une bande incisée horizontale au niveau de l'épaule. A Antanambe, 33% de ces bandes sont incisées de dessins en zigzag, quelquefois avec des impressions, et 66% ont de simples rangées de triangles ou d'ovales imprimés.

Dans les bandes d'Antanambe, il y a 78% de dessins faits d'incisions zigzagantes (2b et c) souvent complexes, auxquelles s'ajoutent des motifs imprimés, et 11% de rangées d'impressions ovales ou triangulaires (2a). Les bols sont représentés sur la planche 2 (d et g). 42% de ceux d'Antanambe ont un dégraissant de sable grossier ou moyen, et tous ceux d'Ankatso sont de même. 75% des bols d'Ankatso et 35% des bols d'Antanambe ont un renflement intérieur dans 57% des cas, tandis que 87% des bols d'Ankatso présentent le même trait caractéristique. A Antanambe, 50% des bols sont graphités, tandis que tous les bols d'Ankatso le sont. Toutefois, le graphite est de qualité médiocre et la différence serait le résultat de circonstances géologiques dans les deux sites. Tous les bols présentent des bandes incisées et des quartiers comportant une décoration imprimée. Caractéristique : l'existence d'une bande supérieure étroite ayant une rangée d'impressions, qui surmonte une large bande médiane divisée verticalement et dont les quartiers contiennent des dessins complexes, et une étroite bande inférieure comportant comme la première, une rangée d'impressions identiques. A Antanambe, 60% des impressions sont triangulaires et les autres ovales ; et à Ankatso, 50% sont triangulaires et 50% sont ovales. Les impressions triangulaires ont habituellement une forme de triangle équilatéral ou de triangle isocèle à base étroite. Plusieurs dessins semblent être caractéristiques des divisions verticales dans les bandes centrales, mais nos exemples ne sont pas suffisamment nombreux pour permettre des interprétations bien précises. A Antanambe, il y a des dessins verticaux (2f), obliques (2d), éventuellement des zigzags, des guilloches et des diamants complexes (2e). A Ankatso, il y a des dessins verticaux, des guilloches, des diamants et des formes croisées (Mille 1971 : Planche 4). Souvent, sur le rebord des lèvres, l'on trouve un motif de triangles (2d). Plusieurs bols ont un pied cylindrique bas (2h). Outre les jarres à col bas et les bols bémisphériques, il y a d'autres formes rares. Par exemple, le récipient légèrement caréné et revêtu de graphite qui provient d'Antanambe,

est jusqu'à présent unique en Imerina, mais il est semblable à ceux qui sont communs à Mayotte (Kus et Wright, 1976) et sur la côte Nord-Ouest de Madagascar aux XVI^e et XVII^e siècles. De même, il existe des récipients tétrapodes dont les pieds à section semi-circulaire sont semblables à ceux des récipients de chloritoschiste du Nord, comme l'a noté Arnaud (1970). Enfin, il y a quelques rares jarres sphériques et des assiettes, grossièrement surfacées et cuites en atmosphère oxydante.

Pour la phase Angavobe, nous n'avons que le petit échantillonnage du sondage II d'Angavobe et de la collecte de surface d'Ambohidratrimo. Les jarres (planche 3a et c) sont en argile fine sans granules de quartz. Beaucoup ont un dégraissant de sable fin ou de mica, qui peut en effet être un composant naturel de l'argile. 33% des jarres d'Angavobe et 25% de celles d'Ambohidratrimo ont un dégraissant de sable moyen ou grossier. 75% furent cuites en atmosphère réductrice. Il semble y avoir deux formes de petites jarres, une avec un col bas, typiquement oxydées (3a et b), semblables à celles de Fiekena et d'Ankatso ; et l'autre à col plus haut, quelquefois oxydée (3c). Tous les bols sont en argile fine, peut-être avec un dégraissant de sable fin ; et tous sont cuits en atmosphère réductrice. La plus grande partie des bols ont une couverte de graphite, normalement bien polie et durable. Les bords des bols d'Angavobe présentent tous un renflement intérieur, tandis que ceux d'Ambohidratrimo ne présentent un tel renflement que dans 82% des cas. La décoration est rare aussi bien sur les bols que sur les jarres. Les quelques pièces décorées que l'on connaisse, ont des impressions ovales, sauf le cas d'une pièce d'Angavobe qui a des impressions triangulaires (3g et h). En plus des jarres et des bols, il y a les pieds cylindriques graphités, provenant sans doute des bols, et des assiettes grossières (3d).

Il semble que la céramique de la phase Ankatso, en particulier celle d'Ankatso même, ressemble plus à celle d'Angavobe que celle de la phase Fiekena. Toutefois, comme notre échantillonnage est étroit et comme nous n'avons aucune donnée concluante pour ordonner chronologiquement les phases, il est possible que Fiekena soit plus récent qu'Ankatso ou que les deux soient contemporaines. La solution de ce problème doit attendre des fouilles stratigraphiques et des datations absolues.

4.2. Les phases Ambohidray, Kaloy et Fiadanana.

La phase que nous appelons Ambohidray est comme par les bas niveaux d'Ambohitsitakady (sondage M 50) et par la récolte de surface d'Ankadimora (815,0 — 523,4), un site récemment découvert à 1,5 km au Nord d'Ambohidrabiby. Les jarres sont en argile sableuse et 60% ou plus ont un dégraissant de sable grossier ou moyen, mais aucune n'a de très gros granules de quartz. 30 à 40% ont été cuites en atmosphère réductrice. Les cols sont éversés et tous relativement hauts. Les extérieurs graphités sont rares et de qualité médiocre. Il y a, pour Ankadimora, une jarre avec du graphite à l'intérieur du bord. Les bols ressemblent à ceux d'Angavobe même. Tous ont une pâte fine et un dégraissant de sable fin. Tous sont cuits en atmosphère réductrice et ont une couverte graphitée de qualité variable, quelquefois polie et dure, souvent fugitive. 60% ou plus des bords des bols présentent un renflement intérieur, les autres étant simples et arrondis. Aucun de ces échantillons ne présente de décoration. Comme avant, il y a des pieds cylindriques et des assiettes grossières.

La phase Kaloy est représentée par le matériel des niveaux supérieurs d'Ambohitsitakady (sondage M 50) et par la plupart du matériel de fouille de Kaloy. Le dégraissant utilisé pour les jarres est variable. 80% des jarres d'Ambohitsitakady et 35% de celles de Kaloy ont un dégraissant de sable grossier à moyen. En outre, le mica est présent en quantité dans 16% de celles d'Ambohitsitakady et 60% de celles de Kaloy. 40 à 50% ont été cuites en atmosphère réductrice. Les bords sont toujours relativement hauts et 50% de ceux de Kaloy sont graphités sur la surface du bord (4a et c). Le surfaçage extérieur des jarres est normalement fruste. Comme dans les phases antérieures, les bols sont de fine argile avec uniquement un dégraissant de sable fin. Comme auparavant, ils sont entièrement recouverts de graphite à l'intérieur et à l'extérieur, quoique celui-ci soit de qualité médiocre. Les bords sont toujours simples et arrondis (4g). La différence entre ces bols et les plus anciens réside en ceci que le corps des plus récents est relativement épais, — une épaisseur moyenne toujours supérieure à 0,75 cm. Comme auparavant, il y a des pieds de bols cylindriques graphités et des assiettes grossières (4e et f). Dans cet ensemble, il n'y a aucun matériel décoré.

Examinant la phase Fiadanana, nous pouvons considérer les bords de jarres trapues (Planche 5a à c) provenant du silo de Fiadanana, de la rue Venance Manifatra et de deux sites proches

d'Imerimanjaka au Sud de Tananarive : Malaho (790,6 — 515,9) et Ankadisoa (788,9 — 515,0). Il y a très peu de bols provenant de ces sites. Tous les ustensiles provenant du silo même de Fiadanana et de la rue Venance Manifatra ont un dégraissant de gros mica. Au contraire, le matériel du Sud de Tananarive n'a de mica que dans 20% des cas et du sable grossier à fin pour 10 à 50% des cas. Donc, en dépit du degré de standardisation de ses récipients noté plus bas, il est invraisemblable qu'ils aient été produits dans le même centre de fabrication. Seuls quelques récipients du sud ont été cuits en atmosphère réductrice, même si une couverture extérieure de débris de cuisson brûlés leur confère souvent l'apparence de la réduction. Les formes de récipients ont toujours un grand diamètre de 30 à 33 cm. Les bords sont très lourdement éversés, si bien que l'intérieur des bords est presque horizontal. Vers la fin du XIXe siècle, les bords sont rentrés dans les épaules, comme le montre un exemple d'un dépotoir récent à Isoraka (5c). Il y a toujours un peu de graphite sur l'intérieur du bord. De ces sites, nous avons également des assiettes ou des couvercles (5d) et des pieds bas (5f et g).

La chronologie des quatre dernières phases est certaine, et l'on peut suggérer une datation. ANGAVOBE couvre la fin du XVIe et le début du XVIIe, AMBOHIDRAY la fin du XVIIe et le début du XVIIIe siècle, KALOY la fin du XVIIIe et les premières décennies du XIXe siècle, FIADANANA le milieu du XIXe siècle. Une datation plus précise, une meilleure définition des caractères de ces céramiques, et des subdivisions différentes, voire plus fines, peuvent être attendues de fouilles stratigraphiques ultérieures.

5. GRANDES LIGNES DE L'EVOLUTION DE LA CERAMIQUE DE L'IMERINA CENTRALE.

L'évolution de la céramique traditionnelle de l'Imerina Centrale est caractérisée par cinq tendances :

5.1. Le dégraissant utilisé dans la pâte d'argile change : ce sont au départ des grains de quartz et du sable grossier, qui sont ensuite remplacés par du sable fin. Plus tard, l'on utilise le mica. Mais il faut noter l'existence de nombreuses exceptions provenant des variations des argiles elles-mêmes.

5.2. La couleur des tessons nous suggère que, aux époques FIEKENA et ANKATSO, la poterie était normalement cuite dans une atmosphère oxydante. Toutefois, à l'époque ANGAVOBE, de nombreux ustensiles furent cuits dans une atmosphère réductrice. Par la suite, l'on constate un retour progressif à l'usage de la cuisson dans une atmosphère oxydante.

5.3. Les «bols» hémisphériques évoluent de formes aux parois peu épaisses ayant des bords simples, ceci supposant que la phase FIEKENA est la plus ancienne, vers des formes semblables aux bords épais, puis vers des formes aux parois épaisses avec des bords simples.

5.4. Les «jarres» évoluent à partir de celles qui ont un col bas d'abord vers celles qui ont de hauts cols éversés, ensuite vers celles dont les cols sont très lourdement éversés, quasi-horizontaux.

5.5. Au début, la décoration est abondante et composée d'impressions triangulaires comprises dans des figures géométriques incisées. Elle devient par la suite, moins commune et les impressions deviennent ovales ou rondes pendant que, parallèlement, les enduits de graphite deviennent plus communs et de meilleure qualité. Finalement, les enduits de graphite se raréfient également, et la décoration incisée et imprimée réapparaît à la fin du XIXe siècle, mais cette dernière période se situe hors des limites de cette discussion.

En conclusion, je désirerais souligner encore une fois que la succession des phases que nous proposons reste hypothétique. Plus vite, une chronologie basée sur les données de fouilles plus nombreuses la remplacera, et mieux cela sera pour l'archéologie des Hautes-Terres malgaches qui ainsi progressera.

BIBLIOGRAPHIE

ARNAUD, Raymond

- 1970 — « Les anciens villages fortifiés de l'Ambohimanarina »
Taloha 3 : pp. 113 — 126

KUS, Susan et Henry T. WRIGHT

- 1976 — « Une reconnaissance archéologique de l'île de Mayotte dans l'Archipel des Comores », *Taloha 7*

MILLE, Adrien

- 1968 — « Ambohidempona et Ankatso : deux collines historiques à l'Est de Tananarive ».
Annales de l'Université de Madagascar, Faculté des lettres et Sciences Humaines 9 : pp. 138 — 163.
- 1971 — « Anciens horizons d'Ankatso »
Taloha 4 : pp. 117 — 126

MILLE, Adrien et Pierre VERIN

- 1967 — « Premières observations sur l'habitat ancien en Imerina »
Bulletin de l'Académie Malgache : pp. 113 — 120

VERIN, Pierre

- 1966 — « Note sur deux sites archéologiques récemment découverts dans la banlieue de Tananarive »
Annales de l'Université de Madagascar, Faculté des lettres et Sciences Humaines 5 : pp. 155 — 164
- 1970 — « Fouilles d'Ambohitsitakady »
Taloha 3 : pp. 147 — 152

CONSTRUCTION DES MONUMENTS FUNÉRAIRES DANS LA MONARCHIE

BEMIHISATRA

(Nord-Ouest de Madagascar) *

par Gillian FEELEY-HARNIK

L'ouvrage de Sigfried Giedion, *Space, Time and Architecture*, a fait ressortir de façon significative le profond rapport qui existe entre l'architecture et la science. Dans cette étude de l'histoire de l'architecture moderne, il ne s'est pas limité à une description des styles architecturaux ; il s'est penché avec beaucoup d'attention sur la façon dont les progrès dans les domaines de la physique, des mathématiques et de l'industrie mécanique ont contribué au développement de l'architecture. Il postule dans son ouvrage que ces recherches scientifiques ne résultent pas uniquement en des applications pratiques et utilitaires. «Ce serait une erreur que de considérer la construction mécanique moderne uniquement du point de vue scientifique ou de ne voir en elle que des adaptations efficaces à des besoins utilitaires», alors que les méthodes générales dont elles relèvent, aussi bien que les contenus émotionnels qui les animent, répondent aux mêmes soucis cosmologiques de ceux que l'on trouve exprimés dans les arts (1967, p. 24). Giedion a démontré sa thèse d'une façon des plus graphiques dans le domaine de l'architecture du 19ème siècle, avançant que le véritable esprit de cette époque s'est exprimé non pas dans une élaboration de «l'architecture», «alors étouffée par une atmosphère d'éclectisme», mais purement dans «des productions anonymes de l'industrie» telles qu'usines, banques et entrepôts construits dans un seul but utilitaire. Il écrit :

* Cet article est la traduction par Micheline Laguilhomie d'une version révisée du texte d'une communication donnée à l'occasion d'un colloque intitulé «Espace, temps et architecture à Madagascar», organisé par Gillian Feeley-Harnik de Williams College et Richard Huntington de Harvard University sous le patronage de l'Association des Etudes Africaines de Boston, Massachusetts, entre les 3 et 6 Novembre 1976.

«...la construction a joué alors le rôle du subconscient de l'architecture, contenant quelques-uns des éléments qu'elle prophétisait et révélait à demi, longtemps avant que ces éléments puissent devenir des réalités» (ibid, p. 24).

Giedion a conclu dans son ouvrage de façon significative que c'est l'aspect de la «neutralité émotionnelle» de la construction industrielle dans la conception occidentale, en fait sa distance même du «fait humain et de ses associations inévitables avec le sentiment» (ibid, p. 26), qui ont fait de cette construction industrielle un véhicule des plus appropriés à l'expression de l'esprit de l'époque. En conséquence, il conseille à l'historien de ne pas se limiter à la considération des réalisations artistiques les plus élevées d'une époque alors que «souvent il peut en apprendre plus long sur les forces qui lui ont donné vie en examinant les objets communs et les ustensiles de son existence quotidienne que représentent les produits non déguisés de son industrie» (ibid, p. 28).

- Cette approche de Giedion a été une innovation dans son propre domaine qui était caractérisé à son époque — et l'est toujours — par une approche élitiste qui faisait une distinction entre l'art élevé de «l'architecture» et les métiers de la «construction». Son approche n'est pas moins nouvelle en ce qui concerne l'étude de l'aspect matériel du champ culturel dans l'anthropologie qui, elle, a fort négligé l'analyse de la confection des objets. L'anthropologie, semble-t-il, a accordé une signification des plus importantes à la structure du «symbole» ou «image» et n'a vu dans la fabrication ou la confection des objets qu'une question d'économie de la technique.

De nombreux anthropologues se sont penchés sérieusement sur la signification de l'architecture du point de vue de la structure achevée, comme Cunningham (1960) dans son article sur l'architecture domestique des Atonis, Littlejohn (1972) dans son article sur les Temnes, Beidelman (1972) dans son étude sur les Kagourous et Fernandez (1976) à propos des Fangs. Ces auteurs se sont par ailleurs appliqués à faire ressortir le rapport existant entre l'architecture et les activités humaines des groupes ethniques auxquels ils se référaient. Toutefois, à l'exception de Beidelman (1972, p 697-700) et de Fernandez (1976, p. 17-20), ils ne se sont pas souciés de ce qui, du point de vue de Giedion, paraît tout autant crucial quant à la signification de leur champ d'étude, c'est-à-dire des détails technologiques apparemment plus pratiques

ou utilitaires qui entrent dans la fabrication proprement dite des structures.

La construction a été explorée par de nombreux anthropologues qui ont visé principalement à résoudre la question de la relation problématique entre les besoins économiques et le rituel qui, d'après eux, est limitée aux sociétés pré-industrielles. Malinowski le premier a postulé cette idée avec sa «sociologie de la grande pirogue» qui, selon lui, exprimait «la tradition du travail mêlé à la cérémonie ou de l'effort technique lié au rituel magique» dans la construction chez les Tobriands (1961, p. 124-125). Par ailleurs, et dans le même sens, Firth a analysé la fabrication des herminettes rituelles chez les Tikopia dans son étude de ce qu'il appelle «des rapports sociaux de la technologie» (1967, p. 213). Les concepts de ces anthropologues ont été également développés par Leach (1959) et Forge (1966) dans leurs travaux sur la région malayo-polynésienne et par Richards (1959, 1961, 1969) et Kuper (1947) dans leurs travaux sur l'Afrique.

Mon but dans cette communication est d'attirer l'attention sur les qualités d'expression et les aspects sociaux des actes apparemment utilitaires qui entrent dans la construction chez les Sakalava. Ce que je veux faire ressortir, c'est que la construction n'est pas une simple représentation ou une médiation des rapports sociaux. Elle est aussi «le ciment qui forme la base solide et durable des rapports sociaux» (Baxandall 1972, p. 1, se référant aux peintures en Italie, au 15ème siècle). L'acte de construction ou de reconstruction n'est pas une affirmation d'une vision mondiale éternelle mais une philosophie liée à une époque et un lieu particuliers et se référant à des rapports sociaux vivants et à des moyens et des buts significatifs du moment dont la complétude de la structure (ou espace) peut ne représenter qu'un seul aspect parmi de nombreux autres. Les idées et les valeurs qui sont représentées dans l'objet construit ou rénové peuvent s'affirmer selon des manières qui sont pertinentes à la situation telle qu'elle se présente au moment de l'acte de construction ou de rénovation. La «neutralité émotionnelle» du travail de construction — un concept qui s'est présenté à l'esprit de penseurs autres que les occidentaux du 19ème siècle — est directement liée à l'importance de cette construction.

Les Sakalava appartiennent à l'un des vingt grands groupes ethniques reconnus officiellement à Madagascar. En 1970, ils étaient au nombre de 435.000 (*Atlas de Madagascar*, Planche 21)

Le rituel royal actuel chez les Sakalava — ce qu'eux-mêmes appellent l'«œuvre royale» ou «service» (*fanompoana*) — consiste essentiellement en des actes de construction, de reconstruction et d'entretien de ces arrangements royaux soigneusement élaborés dans le temps et l'espace.

Les Sakalava établissent une distinction officieuse entre *fanompoana maventy* «grands services royaux» et *fanompoana* selon la quantité des ressources humaines et matérielles que ces services requièrent et aussi selon leur importance spirituelle. Mais il existe également une distinction officielle entre «l'œuvre sacrée» (*fanompoana mafana*) et «l'œuvre profane» (*fanompoana manintsy*)¹. «L'œuvre sacrée», ou funérailles royales, consiste en une cérémonie traditionnelle qui dure une année et inclut la préparation des reliques royales. «L'œuvre profane» se réfère à tous les autres services royaux. Cependant, les principes fondamentaux qui régissent l'opération des services royaux — et qui sont relatifs à son exécution, sa technologie, la «psychologie» de l'ouvrier, aussi bien que le temps, la durée et le financement de l'opération — s'appliquent également aux deux sortes d'œuvre.

«L'œuvre sacrée» ou funérailles royales est de loin le plus important de tous les services publics chez les Sakalava. En second viennent les services publics nécessaires à la construction de la nouvelle capitale royale sur un emplacement nouveau et à la construction du tombeau royal sur l'emplacement ancien, ces deux constructions étant normalement contingentes lors du décès d'un souverain et par conséquent pratiquement aussi rares que les funérailles royales.

La construction du tombeau royal (*Fanompoana menary*), qui nous intéresse ici, illustre parfaitement la théorie de Giedion sur la construction industrielle occidentale. La structure complétée est modeste, même selon les standards sakalava. Elle n'est rien d'autre qu'un simple tas de pierres de forme quadrangulaire entouré d'une palissade ordinaire (*menary*)². Tout le raffinement réside dans la technique de travail. Essentiellement, la construction

1 Respectivement, ces expressions signifient littéralement «l'œuvre chaude» et «l'œuvre froide».

2 Le tombeau entouré d'une palissade aussi bien que la petite construction qui lui est adjacente sont entourés par une seconde palissade. Mais ni cette dernière ni la petite construction ne sont érigées au moment de la reconstruction du tombeau royal.

consiste en une simple accumulation de troncs d'arbres devant servir à la confection d'une palissade d'environ 192 mètres de long (et composée uniquement de troncs à la verticale), en un défrichage et nettoyage du terrain autour du tombeau et en une installation de la nouvelle palissade. Exécutée efficacement, cette opération ne devrait pas prendre plus de quelques mois. Mais en pratique elle exige beaucoup plus de temps, de main-d'œuvre et de matériaux que tous les autres services royaux.

Un double de l'administration royale est créé qui inclut un double du souverain, des spécialistes du rituel, des ministres, des médiums et des serviteurs de ceux-ci aussi bien que des représentants de la population de chaque district du royaume. Ce «miroir» de l'administration royale se réunit dans la capitale, puis au cimetière royal. Ensuite il se rend sur un lieu de travail déterminé où, traditionnellement, il demeure pendant six ans environ et s'occupe à la coupe des arbres. Durant cette période aucun des participants ne retourne chez lui. Ce groupe de travailleurs est sustenté par les dons de tout le reste de la population. Ensuite, il retourne au cimetière royal où il lui faudra peut-être six mois pour débarquer les troncs coupés. Puis il érige la palissade qui doit être construite en un seul jour afin que le labeur des six années précédentes n'ait pas été accompli en vain. Finalement le groupe retourne dans la capitale royale où il demeure quelques semaines avant de se disperser dans les divers villages du royaume. Ce rapide sommaire n'inclut pas la période des débats qui précède les travaux et dont l'importance sociologique est aussi grande que celle des travaux proprement dits et dont la durée est invariablement beaucoup plus longue. Il ne tient pas compte non plus des conséquences de la multitude des nouveaux liens créés entre les participants au cours des nombreuses années de leur labeur.

Dans le contexte sakalava, le service du *menaty* est indubitablement un énoncé sur le gouvernement de droit divin. Depuis sa ruine jusqu'à sa rénovation, le *menaty* est une représentation du rapport variable qui existe entre le peuple et son souverain et qui englobe à la fois solidarité et dissensément. Le service en lui-même est nettement modelé sur les funérailles royales, l'élément-clé sur lequel il est centré étant le «cadavre», c'est-à-dire le bois d'œuvre.

Toutefois les Sakalava ne parlent pas de philosophie lorsqu'ils discutent du service du *menaty*; ils parlent de travaux et de technologie. A l'exception de quelques spécialistes du rituel qui reconnaissent que, du point de vue technique, le service *menaty*

est une conclusion des funérailles royales, en ce sens qu'il est une réparation de la palissade qui avait été ruinée au cours du processus de l'enterrement du cadavre royal, la majorité des Sakalava s'occupent du *menaty* comme d'une entreprise ordinaire, encore que celle-ci soit très difficile. Le nom même de cette opération est celui de la palissade — ou *menaty* — et non celui du tombeau quoique celui-ci soit aussi nettoyé et remis en état. L'insistance manifeste est mise sur le « bois d'œuvre » et les procédés nécessaires à sa transformation en une palissade, et non sur des significations abstraites. Ce qui importe aux Sakalava, ce sont le nombre et l'espèce des arbres à couper, l'époque et le lieu où ceux-ci doivent être coupés, les procédés selon lesquels cette opération doit être accomplie, la façon dont les troncs coupés doivent être rangés aussi bien que la façon dont ils doivent être élagués, le lieu où ils doivent être débarqués, la manière dont ils doivent être transportés, la façon dont le terrain doit être désherbé et nettoyé, la manière dont l'ancienne palissade doit être démolie, le lieu où ses restes doivent être transportés, la manière dont la nouvelle palissade doit être érigée et par *qui* toutes ces tâches doivent être effectuées, car la division du travail est minutieusement et strictement réglementée. Les Sakalava ne manquent certainement pas d'idées en ce qui concerne la technologie de la production. Par contre, ils ne semblent pas en avoir en ce qui concerne la structure achevée. Après tout, disent-ils, ce n'est qu'une palissade. Ce n'est qu'après une longue observation qu'il devient apparent que les Sakalava ont des sentiments fort mêlés à l'égard des palissades.

Quoique les Sakalava, à première vue, semblent considérer les palissades en termes vagues concernant le dehors et le dedans des choses, on s'aperçoit après un temps qu'elles reflètent chez eux une ambivalence à l'égard de la distribution du pouvoir et de l'autorité. Dans le cas de la palissade qui entoure les restes royaux, elle reflète une ambivalence à l'égard du pouvoir et de l'autorité relatifs de la royauté et du peuple. Le pouvoir royal n'est pas acquis immédiatement avec la succession au trône. Il est atteint à *la longue*, consolidé petit à petit au cours du règne, constamment sujet à la critique du peuple pour lequel l'égalité a autant d'importance que la hiérarchie. Il n'est solidement établi qu'à l'aide des ancêtres et une fois les reliques préparées et le corps du souverain enterré selon les règles. Et le conflit entre la hiérarchie et l'égalité n'est jamais vraiment résolu puisqu'il est ranimé avec chaque succession au trône.

L'un des objectifs principaux des funérailles royales, c'est de confirmer le pouvoir du souverain décédé face à l'égalité tout en permettant le transfert dans le calme et l'ordre de son autorité temporelle à un successeur qui est entouré de mille rivaux. Le service du *menaty* est une sorte de répétition, plus accessible à l'esprit de la vie quotidienne, des idées et des sentiments exprimés dans les funérailles royales. Ce service transpose les idées ésotériques contenues dans ces funérailles dans des objets qui, à cause de leur apparence innocente, *commune* en quelque sorte, se prêtent plus facilement à la discussion et à la réflexion. Il est analogue à la façon dont les contes, les légendes, les comptines et autres formes de «jeux» populaires rendent plus compréhensibles les vérités obscures de la vie sociale (voir Beidelman 1961, 1971 et Geertz 1972), sauf que dans le cas qui nous intéresse le passe-temps est tout simplement une «œuvre»; une «œuvre royale» assurément, mais en somme une œuvre à peine différente de la construction d'une maison ou de quelque barrière qui peut ordinairement occuper le Sakalava. A l'instar de l'ouvrier ou de l'ingénieur occidental dont parle Giedion, le Sakalava adhère consciemment à l'idée que «l'industrie et la technique n'ont qu'une importance fonctionnelle dénuée de tout contenu émotionnel» (Giedion 1967, p. 430), et c'est cela précisément qui fait que le service du *menaty* est une préoccupation acceptable.

Les Sakalava ne peuvent pas (parce que c'est tabou) et ne veulent pas discuter du cadavre royal qui résume d'une manière par trop immédiate les problèmes pratiques et idéologiques de la mort et de la succession dans une monarchie de droit divin. Par contre, ils peuvent discuter impunément de la façon dont le bois de construction est choisi et coupé en vue de servir à l'érection d'une palissade et de la façon dont le terrain doit être défriché et nettoyé. De telles questions peuvent être discutées dans la paix de l'esprit. Par contraste avec les funérailles royales dont les détails cruciaux ne sont connus que de quelques spécialistes qui sont liés par le secret, les détails du service du *menaty* sont un vaste sujet de conversation qui occupe la population. En fait, par sa nature même, il exige la compréhension d'un grand nombre d'individus, non seulement en tant qu'observateurs mais aussi en tant que participants. L'érection du *menaty* équivaut au ré-enterrement du cadavre royal en plein jour par «une foule d'acteurs» qui popularisent littéralement la production originale marquée par un caractère plus exclusif.

Le service du *menaty*, en prolongeant et en réitérant les funérailles royales, vise à étendre sur une période beaucoup plus longue et sur une région beaucoup plus vaste la paix établie par les funérailles royales au cours de la période immédiate de la succession (car il nous faut garder à l'esprit que le service du *menaty* peut être projeté plusieurs années avant son exécution réelle aussi bien d'ailleurs que ses effets résiduels durables). A la manière des funérailles royales qui comblent le temps entre deux règnes, le service du *menaty* comble le temps du règne lui-même.

De même, le bain dans lequel les reliques royales sont renovées au début de chaque nouvelle année, pourrait être interprété comme une autre forme des funérailles royales. En fait, nous pourrions avancer que toutes les œuvres prétendues «profanes» ne sont que des réaffirmations de l'œuvre une et «sacrée». Chacune de ces œuvres apparemment moindres représente une résolution différente des problèmes du rapport entre la hiérarchie et l'égalité, son aspect unique exprimant un contexte temporel et spatial particulier. Ainsi les funérailles royales et le service du *menaty* peuvent être distingués de façon générale en termes de leur insistance relative sur des aspects parallèles d'un problème commun. Les funérailles royales, qui marquent le temps vide entre deux règnes, visent à faire accepter le fait que le monarque n'est pas immuable ; les règnes se mesurent de mort à mort.

Le service du *menaty*, lui, vise à faire accepter le fait que le corps politique n'est pas immuable non plus ; la sécurité du royaume a ses hauts et ses bas.

Le service du *menaty* pourrait être décrit comme un exemple des «funérailles secondaires» (*famadihana*) d'un genre très familier à l'ethnographie malgache. Manifestement ce service n'a rien à voir avec les funérailles secondaires des restes royaux, mais, plus simplement, il a à voir avec le renouvellement du tombeau et du bois d'œuvre qui l'entoure.

De surplus, le ré-enterrement en tant que tel n'est pas pratiqué chez les Sakalava, qu'il s'agisse de la royauté ou du peuple. Néanmoins, le service du *menaty* est virtuellement identique dans sa structure au motif décrit ailleurs et selon lequel les os sont exhumés, débarrassés de leurs enveloppes, nettoyés, réarrangés, réenveloppés dans de nouveaux linges et réenterrés.

La reconstruction du tombeau, et parfois même de la maison des participants, semble faire partie intégrale de la cérémonie du *famadihana*, pour le moins chez les Merina où les recherches les plus poussées ont été faites, encore que Bloch (1971, p. 148, 151) n'ait rien élaboré sur ce point particulier. Par ailleurs, si l'on considère dans son ensemble le service royal chez les Sakalava, les os des ancêtres royaux sont *véritablement* exhumés au cours de la cérémonie annuelle du Nouvel An dans la capitale (*doany*) ; les reliques sont alors sorties de leurs boîtes, débarrassées de leurs enveloppes, nettoyées, réarrangées, réenveloppées dans de nouveaux linges et remises dans les boîtes. Le «bain royal», ainsi que sont appelées ces cérémonies, était pratiqué sous diverses formes dans d'autres anciennes monarchies malgaches, encore qu'il n'ait jamais été lié au *famadihana* qui est généralement associé au peuple.

L'importance que les participants accordent à ces cérémonies — «reconstruction», «ré-enterrement», «bain royal» — est des plus variées. La similarité ou la différence de leurs significations «opérationnelles» ou «positionnelles» est une question de détermination empirique. Je pense que la tendance qui consiste à les considérer d'une façon isolée, même au sein de leurs propres contextes sociaux, plutôt que comme des éléments faisant partie de séries ou de complexes entiers de rituels ou de services publics, a déformé leur image. Plutôt que de mettre l'emphase sur des différences superficielles dans les pratiques de diverses populations malgaches, les chercheurs gagneraient à considérer qu'il y a de fortes chances que le motif soit répandu et doive à la longue être analysé dans le contexte plus large de l'ensemble de Madagascar.

REFERENCES

- BATTISTINI, LE BOURDIEC — 1969 — 1970, *Atlas de Madagascar*, Tananarive, Bureau pour le Développement de la Production Agricole et Centre de l'Institut Géographique National à Madagascar.
- BAXANDALL, Michel, — 1972, *Painting and experience in fifteenth century Italy : a primer in the social history of pictorial style*. London, Oxford University Press.
- BEIDELMAN, T.O., — 1961, « Hyena and Rabbit : A Kaguru Representation of Matrilineal Relations » *Africa*, 31, pp. 61-74.
— 1971, « Foreword » to Marion Kilson, *Kpele Lala : Ga religious songs and symbols*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, pp. XI-XXI.
— 1972, « The Kaguru House », *Anthropos*, 67, pp. 690-707.
- BLOCH, Maurice, — 1971, *Placing the dead : Tombs, ancestral villages and kinship organization in Madagascar*. London : Seminar Press.
- CUNNINGHAM, Clark E., — 1964, « Order in the Atoni House ». *Bijdragen tot de Taal* —, Landen Volkenkunde, 120, pp. 34-68.
- FERNANDEZ, James W., — 1976, Fang Architectonics. *Working Papers in Traditional Arts No. I* (Paula Ben-Amos. ed.), Philadelphia : Institute for the Study of Human Issues.
- FIRTH, Raymond, — 1967, « Ritual Adzes in Tikopia ». In R. Firth, *Tikopia ritual and belief*, Boston, Beacon Press, pp. 213-225.
- FORGE, Anthony, — 1966, « Art and Environment in the Sepik ». *Proceedings of the royal anthropological society 1965*, pp. 23-30.
- GEERTZ, Clifford, — 1972, « Deep Play : Notes on the Balinese Cockfight ». *Daedalus* (Winter) : pp. 1-37.
- GIEDION, Sigfried, — 1967, *Space, Time and Architecture : The growth of a new tradition*. Fifth edition, revised and enlarged. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- KUPER, Hilda, — 1947, *An African Aristocracy : Rank among the Swazi*. Oxford : University Press.
- LEACH, Edmund, — 1959, « Hydraulic Society in Ceylan ». *Past and present* 15 : pp. 2-26.
- LITTLEJOHN, James, — 1960, « The Temne House ». *Sierre Leone Studies* 14 (n.s.) : pp. 63-79.

MALINOWSKI, Bronislaw, — 1961. *Argonauts of the Western Pacific*. New York, Dutton.

RICHARDS, A. L., — 1950. «*Huts and Hut-building Among the Bembas*». *Man* 50, pp. 87-90, et 101-109.

— 1961. *Land, labour and diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. Second Edition. Oxford: University Press.

— 1969. «*Keeping the King Divine*». *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1968: pp. 23-35.



LE PROBLÈME DES ORIGINES MALGACHES

par Pierre VERIN

C'est une grande surprise pour le voyageur qui pénètre au cœur des hautes terres malgaches d'y rencontrer une population dont bon nombre de types physiques sont absolument similaires à ceux des Indonésiens et des Malais de l'Asie du Sud-Est. Certes, les types physiques sud-asiatiques se retrouvent plus communément parmi les Merina (appelés souvent Hova), les Sihanaka du bassin du Lac Alaotra, et les Betsileo de la région d'Ambositra, mais comme l'ont prouvé les recherches de S.E. le Dr. Rakoto-Ratsimamanga, ils existent dans toutes les régions de l'Île, même parmi les «tribus» où dominent les caractères anthropologiques négroïdes comme chez les Betsimisaraka, les Sakalava et les Bara.

Ces traits négroïdes, il convient de le dire clairement, sont plus répandus que ceux d'origine indonésienne. Ils sont même ceux de l'immense majorité des groupes humains qui entourent les Hautes Terres.

Devant cette diversité ethnique, on s'attendrait à être en présence d'un damier linguistique représentatif de l'hétérogénéité anthropologique de la population. Or, il n'en est rien, tous les habitants parlent une même langue, le malgache, de Diégo-Suarez à Fort-Dauphin, de Morondava à Tamatave. Il est vrai que des différences dialectales notables existent au point d'obscurcir quelque peu l'intelligibilité des dialectes, mais ce problème n'est pas particulier à Madagascar. En France, un Parisien se fera entendre d'un paysan charentais sans forcément comprendre la réponse de son interlocuteur ; de la même façon, un Merina de Tananarive, dont le dialecte promu aujourd'hui langue officielle, sera compris d'un Antandroy du Sud ou d'un Antakara du Nord sans pour autant toujours pouvoir saisir ce qui lui sera répondu dans ces parlers locaux.

Certes, le problème de l'intelligibilité des dialectes malgaches mérite d'être fortement nuancé, car, ainsi que nous le verrons plus loin des recherches linguistiques récentes révèlent une plus grande diversité que les malgachisants ne l'avaient cru tout d'abord. Il n'en demeure pas moins que les dialectes malgaches dérivent tous de langue(s) indonésienne(s) ancienne(s).

Le paradoxe le plus étonnant de Madagascar est donc de réunir sur un même territoire insulaire des Africains et des Asiatiques aux types anthropologiques si différents mais qui parlent tous une langue commune relativement peu diversifiée.

Voilà donc en bref les données de l'énigme : unité linguistique de populations parlant une langue rattachée à un rameau égaré de la famille malayo-polynésienne dans un petit continent où se sont juxtaposées ou interpénétrées des races différentes. Il reste à savoir comment et à quelle époque se sont produits les mélanges ethniques et culturels qui font des Malgaches les seuls vrais Afro-Asiatiques de la planète.

RAPPEL DES SCHEMAS D'EXPLICATION

Sur ce mystère, les chercheurs ont proposé diverses théories naturellement assez divergentes, selon que l'on insiste plus ou moins fortement sur l'aspect asiatique ou au contraire africain des origines.

Pour A. et G. Grandidier, l'île avait été peuplée par des Indo-Mélanésiens auxquels auraient succédé des Javanais (ancêtres des Merina) et des venues africaines et islamiques assez tardives.

G. Ferrand, au contraire, se refusait à voir dans les types noirs de Madagascar une ascendance mélanésienne, et insistait sur la contribution bantoue, tout en assignant, lui aussi, une origine javanaise tardive aux ancêtres des Merina.

H. Deschamps a, dans son *Histoire de Madagascar*, proposé un schéma théorique d'explication qui aurait sans doute réconcilié G. Ferrand et A. Grandidier. Cet auteur pense que vers le milieu du Ier millénaire de notre ère, des Indonésiens venus par le Nord de l'Océan Indien, ont fourni sur la côte orientale d'Afrique un amalgame avec des populations locales. De ce mélange seraient issus les Proto-Malgaches auxquels se seraient joints ultérieurement d'autres Indonésiens, ainsi que des Africains venus avec les Arabes ou comme captifs.

R. Kent pense que l'amalgame africano-indonésien s'est produit en trois phases : installation des Indonésiens à Madagascar puis, déplacement sur le littoral opposé du canal de Mozambique, et, retour de la civilisation métisse dans la Grande Ile. Le point de vue est séduisant, mais reste pour l'instant, du domaine des hypothèses.

D'une façon générale, les recherches récentes d'histoire culturelle tendent à réhabiliter la contribution africaine dans l'élaboration du peuplement et de la civilisation malgache. Les contributions de Lars Dahle et de G. Ferrand qui apportaient tant d'éléments nouveaux sur les aspects africains sont réétudiées par les chercheurs. Surtout de nouvelles données archéologiques sont journellement exhumées de part et d'autre du canal de Mozambique. Il convient d'évaluer les arguments anthropologiques, linguistiques et archéologiques, actuellement à notre disposition avant de proposer un schéma diachronique du peuplement.

LES ARGUMENTS ANTHROPOLOGIQUES

Nous avons fait plus haut allusion à la dichotomie des types physiques : indonésien versus africain et présence anthropologique indonésienne dans le centre de l'Ile. Parmi les descendants des castes libres d'Imerina, le type indonésien pur ou un peu métissé est complètement dominant. Les Indonésiens semblent avoir également contribué à l'élaboration biologique des Sihanaka, des Bezanozano, de certains Betsimisaraka et des Betsileo surtout du Nord. On discute encore pour savoir s'ils ont également une participation dans la constitution du fonds biologique des autres groupes côtiers où le type négroïde est très répandu et parfois quasi général.

On se demande comment tous les auteurs, parmi lesquels Rakoto-Ratsimamanga, avaient pu, à la suite de A. Grandidier, voir dans ces négroïdes malgaches des Mélanésiens. C'est à M.C. Chamla (1958), que devait revenir le mérite de pourfendre ce mythe en montrant, sur la base d'études craniologiques aux échantillons limités en nombre il est vrai, que les négroïdes malgaches étaient des Africains et non pas des Mélanésiens.

Dans cette discussion, si l'on est à même d'écartier avec quasi certitude l'origine mélanésienne ou de confirmer la contribution africaine, on n'en est pas pour autant en mesure de faire la part d'éventuels apports dravidiens. Comme nous le verrons, cette

question est d'un grand intérêt, puisque les Indonésiens ont pu toucher le Sud de l'Inde dans leurs pérégrinations entre l'Est et l'Ouest de l'Océan Indien.

Ajoutons, que si les archéologues mettent en avant l'anthropologie physique dans leurs spéculations, ils oublient que cette science vise d'abord à présenter un tableau de la diversité physique des caractères humains, mais n'est pas en elle-même une discipline historique. Autrement dit, ce n'est qu'accidentellement qu'elle peut être utilisée par les historiens de la culture comme une argumentation. Si même pour Madagascar elle peut affirmer l'origine africaine d'une partie du peuplement, on est en revanche incapable de préciser de quelle partie de la côte africaine pourraient provenir ces ancêtres négroïdes.

Précisons en outre que lorsqu'ils ont le souci de confirmer les origines préhistoriques des groupes humains qu'ils décrivent, les spécialistes d'anthropologie physique font eux-mêmes appel aux résultats des autres sciences. Leur argumentation s'appuie donc sur des preuves qu'ils empruntent, disons aux ethnologues ou à d'autres encore. Simultanément, on voit d'autres savants faire appel aux résultats des anthropologues (Jones par exemple, fait état d'une diffusion depuis le Sud-Est asiatique de données musicales) mais on remarquera que pour autant que ses rapprochements présentent de l'intérêt, il n'en considère pas moins comme démontrés par l'anthropologie les transferts humains de part et d'autre de l'Océan Indien. Ainsi les preuves sur les origines malgaches méritent d'être appréciées chacune intrinsèquement.

Dans ses études anthropologiques, Pigache a apporté des données d'ordre hématologique d'intérêt considérable. Certains caractères sanguins ont une base génétique connue et leur transmission héréditaire se fait sans être affectée par l'environnement au moins pour des périodes de temps relativement limitées, ce qui est précisément le cas pour l'histoire de migrations malgaches.

Parmi ces caractères dignes d'intérêt, figurent les chromosomes R_0 et R_1 ainsi que l'hématie falciforme.

Ainsi que je l'ai déjà exprimé ailleurs... « The R_0 chromosome of African origin is widely distributed in the west and the south, while the R_1 chromosome which has a high frequency rate among the Indonesians (60 per cent) is extremely widespread in the highlands. Since R_1 has a high frequency and R_0 a low frequency

rate among the Melanesians, the coastal Negroid types among whom R₀ is widespread are obviously of African and not South-East Asian origin.

The S haemoglobin responsible for the presence of sickle-cells is a genetic defect with the particular feature of giving the heterozygotic individual increased resistance to malaria. The sickle-cell belt extends from West Africa to Ceylan but does not include South-East Asia. In Madagascar the S haemoglobin is found among 10 — 20 per cent of the coastal population and 5 per cent of the inhabitants of the highlands. As Pigache points out the mutation from which this defect derived did not originate in Madagascar, and so must have come from elsewhere-Africa, India or Ceylan, which does not disagree with the other evidence of African Origin».

Précisément dans des travaux récents, le Dr. Fourquet a constaté que les porteurs d'hématies falciformes sont nombreux sur la côte orientale et sud-orientale de Madagascar. Pour cet auteur, ce caractère viendrait plutôt de l'Inde du Sud.

LES DONNEES DE L'ETHNOLOGIE

Les comparaisons ethnographiques ont tenté depuis longtemps les chercheurs. A. Grandidier lui-même consacre de larges développements à l'étude des Indo-Océaniens parmi lesquels il inclut les Malgaches. Il est hasardeux d'isoler tel ou tel trait culturel similaire dans des aires culturelles différentes et d'en conclure que cela autorise à démontrer une certaine parenté.

Ainsi, l'usage de la sarbacane commun à l'Indonésien et à Madagascar existe aussi en Amazonie. Le travail de l'écorce pour fabriquer des vêtements si courant chez les Polynésiens (*Tapa*) et les Indonésiens, présent aussi à Madagascar parmi les Zafimaniry (*fanto*) était aussi très fréquemment pratiqué dans la zone interlacustre de l'Afrique. Ce qu'il convient de rapprocher, ce sont des complexes de traits.

Coedès a pu parler d'un ensemble culturel que l'on pourra globalement rapprocher dans une certaine mesure. Parmi les traits de ses complexes il cite :

« Au point de vue matériel, la culture des rizières irriguées, la domestication du bœuf et du buffle, l'usage rudimentaire des métaux, l'habileté à la navigation; au point de vue social, l'impor-

tance du rôle attribué à la femme et à la filiation en ligne maternelle, l'organisation résultant des nécessités de la culture irriguée; au point de vue religieux, l'animisme, le culte des ancêtres et du dieu du sol, l'installation des lieux de culte sur les hauteurs, l'inhumation des morts dans des jarres ou des dolmens; au point de vue mythologique, un dualisme cosmologique...».

Certes, on n'a pas retrouvé encore à Madagascar de sépultures en jarre de type de celle de Sa-Huynh, mais des sites de la fin du premier millénaire sur la côte est pourraient bien en révéler un jour. Mis à part ce détail, on retrouve là l'essentiel de la civilisation protohistorique malgache à laquelle va se juxtaposer une autre civilisation d'éleveurs venus avec les Bantous.

Selon Dez qui fonde ses recherches sur les techniques de *Wörter und Sachen*, la civilisation indonésienne originelle de Madagascar comprenait les diverses techniques nécessaires à l'existence, mais à un niveau généralement peu développé. L'agriculture devait être largement fondée sur les brûlis, mais elle paraît s'être enrichie de variétés de riz importées de l'Inde, la chasse, la pêche et la navigation ont un vocabulaire très indonésien, de même que l'habitation, la vannerie et même l'habillement qui semble dériver de celle-ci.

La religion malgache des ancêtres par ses monuments de pierres levées évoque beaucoup l'Indonésie. Ferrand rattache par une étymologie solide le mot désignant en malgache la divinité (*Zanahary*) à des homologues du Sud-Est asiatique.

L'aire de la navigation par pirogue à balancier jalonne, selon Deschamps, le parcours des migrations des Indonésiens vers Madagascar via l'Inde du Sud. Toutefois sur la côte orientale d'Afrique, la diffusion de ce type d'embarcation pourrait être postérieure ou concomitante à celle survenue à Madagascar et non pas antérieure.

♦ P. Ottino a raison d'insister sur le fait que le passage des Indonésiens par le Sud de l'Inde a donné lieu à un certain recyclage de la culture malgache, mais sa contribution majeure dans ce comparatisme consiste sûrement à mettre en évidence la permanence de certains traits indonésiens de l'organisation sociale et des concepts philosophiques ou religieux.

Il constata en effet que dans la Grande Ile :

«les domaines de l'aspect « populaire » de la culture indonésienne se distinguent aisément des domaines davantage marqués par

l'Hindouisme d'abord, l'Islam ensuite. A cet héritage appartiennent : le symbolisme dualiste, la divination par présage (notamment les interprétations liées aux oiseaux), et surtout un culte élaboré des morts culminant dans des secondes funérailles encore conservées aujourd'hui autant sur les hautes terres malgaches que dans les parties du monde insulindien les moins atteintes par l'Hindouisme et par l'Islam.

« En effet, l'un des aspects fondamentaux de ce faciès indonésien populaire est celui qui se rapporte à la mort, aux doubles funérailles (au sens de Hertz) et aux croyances eschatologiques. Ces institutions et ces croyances confuses en Imerina où elles apparaissent curieusement fragmentaires, déjà plus claires dans les textes et aussi dans les pratiques sociales des populations de la falaise orientale dont j'ai parlé, en particulier des Zafimaniry, deviennent parfaitement intelligibles dès qu'elles sont rapprochées des ethnographies religieuses de Sumatra (Warneck 1909), de Bornéo (Schäree 1946, Stöhr 1959) ; mais surtout des Célèbes (Adriani et Kruyt 1950-1951, résumés par Downs 1956). »

Deschamps a, le premier, insisté avec pertinence sur une série de traits culturels apportés d'Afrique orientale.

Parmi ces aspects africains de la culture malgache, il cite : la culture du mil, l'importance de l'élevage bovin comme capital de thésaurisation, certains types de sculptures, les disques frontaux *felana* des guerriers, le culte du serpent *fanany* ou des reliques *dady*, etc...

P. Ottino pense qu'au delà de cette ethnographie, rapprochant des traits isolés, il faut là encore comparer les ensembles dans leur totalité politique et religieuse. A cet égard, il identifie un « complexe de type rhodésien » dans les anciens royaumes pré-sakalava antérieurs à l'installation de la dynastie maroseranana. Dans ce vieux fonds, il remarque la division de la société en deux classes (dominés et assujettis) et non pas trois classes comme sur les Hautes-Terres, il note aussi l'existence de royaumes à fondement religieux qui assure au souverain le contrôle de la totalité des ressources locales.

En outre, « cette mainmise s'étend à la religion. A la mort du souverain le cadavre royal subit des préparations et est souvent immergé dans un cours d'eau (ou à Madagascar dans un lac). La mâchoire et le crâne du défunt sont conservés comme reliques et gages de légitimité des possesseurs successifs ». (Ottino)

Hebert a noté qu'il existe une certaine dichotomie dans certains termes indonésiens en usage à Madagascar et Verguin avait bien avant lui constaté également une bipartition de mots à l'intérieur même de l'Indonésie. Ce double capital a fait croire à certains auteurs que des migrations indonésiennes avaient pu se superposer dans la Grande Ile. Ottino doute de cette possibilité, et à propos des emprunts sanscrits en malgache, il pense qu'"on pourrait admettre qu'aux alentours des 10e — 12e siècles, la culture indonésienne passe à Madagascar sous ses deux formes : populaire et aristocratique. La forme populaire renvoyant aux traditions malayo-polynésiennes encore très vivace aujourd'hui à Bornéo, aux Célèbes ou à Mindanao, la forme aristocratique caractéristique de l'Hindouisme indonésien ne touchant qu'au domaine d'un Etat et d'une royauté divinisés".

Cette explication de l'hétérogénéité du capital culturel et linguistique indonésien autrement que par une superposition de migrations (Paléoindonésiens puis Néoindonésiens) porte aussi un rude coup à l'ingénieuse datation de Dahl des mouvements migratoires. Selon cet auteur, la présence de mots sanscrits en malgache est bien attestée mais figure en quantité plus faible que dans l'Indonésie actuelle. Il faudrait donc en inférer, pense Dahl, que les ancêtres indonésiens des Malgaches ont quitté l'Indonésie à une époque où les contacts avec l'Inde se faisaient sentir, mais n'étaient toutefois pas encore fortement établis.

On constate que l'existence d'une culture indonésienne hétérogène à Madagascar explique ces emprunts indiens, mais ceux-ci peuvent également avoir pris place lors d'un séjour en Inde du Sud.

Les contacts entre les langues africaines et l'indonésien de Madagascar ne sont pas moins complexes d'élucider. D'abord, on ne sait pas comment l'indonésien est devenu lingua-franca pour toute l'île, car malgré quelques survivances africaines découvertes chez certains groupes isolés de l'Ouest, en particulier chez les Béhosy (Birkely), Madagascar n'est en rien un damier linguistique. Luis Mariano signalait bien sur la côte nord-ouest au XVII^e siècle l'utilisation d'une langue africaine entre le cap St André et Nosy Be, bien distincte de la langue bouque, c'est-à-dire du malgache actuel ; en réalité, il s'agissait du swahili pratiqué par les Antalaotse, situation qui s'est poursuivie jusqu'au XX^e siècle¹.

1. Des îlots de parler sothahili subsistent d'ailleurs encore notamment à Nosy Be Maro (Andoka) et à Soalala

L'osmose entre l'indonésien et les langues africaines remonte à l'époque pionnière de l'installation des Malgaches.

Dans tous les dialectes de Madagascar existe un capital lexical africain dont l'introduction se trouve aux racines même des premiers temps du peuplement. Mais il y a plus, O. Dahl a démontré clairement qu'en malgache :

... « le changement des finales consonantiques (indonésiennes) en finales vocaliques a été causé par un substrat bantou. Et, dans ce cas, ce changement a eu lieu, peu de temps après l'installation des Indonésiens parmi les Bantous, pendant la période où ceux-ci s'adaptaient à la nouvelle langue... »

Le domaine grammatical lui-même mériterait une exploration. Certaines locutions restrictives : *tsy* = ne pas, *hata*² = même pas, sont indiscutablement dérivées des langues bantoues.

Toutes proportions gardées, il y a eu une sorte de création de l'indonésien par des langues bantoues un peu comme aux Antilles, le créole au fonds lexical français a été modifié par les contributions de l'Afrique de l'Ouest.

On n'en a pas pour autant découvert la ou les langues bantoues qui ont fait greffon sur l'indonésien. A mon avis, il doit s'agir d'un souahili archaïque ou de langue(s) proche(s) de celui-ci, peut-être voisine(s) de l'ancien comorien; le kingazidja de la Grande-Comore, l'anjouanais et le mahorais, assez divergents entre eux, ont des traits communs avec le bajun de la Somalie ou le vamba du Kenya du Sud (Polomé).

Outre cette contribution africaine à l'époque pionnière de la formation du malgache, il faut aussi noter une influence surtout manifeste dans le Nord-Ouest. Elle est due aux contacts intenses que cette partie de l'île a entretenus avec les Comores et la côte orientale d'Afrique. Ces emprunts concernent surtout le domaine commercial.

L'APPORT DES SOURCES HISTORIQUES

J'ai ailleurs fait état des textes historiques qui évoquent l'existence de migrations anciennes dans l'Océan Indien. Les géographes arabes font, en effet, mention à partir du Xe siècle, de

2. Cette expression est courante dans la plupart des dialectes côtiers mais pas sur les Hautes Terres. L'imprégnation africaine ancienne n'est peut-être pas aussi homogène qu'on l'avait cru tout d'abord.

voyages faits par les gens du Waq-Waq. Il semble que ce Waq-Waq soit situé, tantôt en Asie du Sud-Est, tantôt en Afrique orientale. Selon Bozong Ibn Chamrier, dès l'année 334 de l'Hégire, Lanbaloh (probablement Pemba) était déjà attaqué par les gens du Waq-Waq...

«Venus d'une distance d'une année de voyage... ils avaient pillé des îles situées à six jours de route de Lanbaloh et s'étaient rendus maîtres d'un certain nombre de villages et de villes de Sofala des Zeng...» (Sauvaget)

Faut-il en conclure, comme l'a fait Deschamps, que ces Waq-Waq sont des Indonésiens, établis déjà à Madagascar, utilisé comme base pour rançonner la côte d'Afrique ? Cela est possible, surtout si l'on considère que les Indonésiens ont transporté leur toponymie d'origine et que le Waq-Waq occidental a pu être pour eux ce que la Nouvelle France ou la Nouvelle Angleterre a été aux colonisateurs européens de l'Amérique.

Idrisi nous apprend que ces Zeng ou Zendj de la côte d'Afrique étaient tributaires des navigateurs arabes et indonésiens pour leur commerce. Il écrit, en effet :

«Les Zendj n'ont point de navires dans lesquels ils puissent voyager. Mais il aborde chez eux des bâtiments du pays d'Oman et autres destinés aux îles Zaladj (Zabedj, c'est-à-dire Sumatra) qui dépendent des Indes. Ces étrangers vendent leurs marchandises et achètent des produits du pays. Les habitants des îles Zaladj vont chez les Zendj dans de grands et de petits navires et ils se servent pour le commerce de leurs marchandises, attendu qu'ils comprennent la langue les uns des autres...» (Idrisi, manuscrit 2222 de la Bibliothèque Nationale, fol. 16V, L.912)

Au XVe siècle, les migrations indonésiennes sont, sans doute, arrêtées et la navigation à travers l'Océan est devenue l'apanage quasi exclusif des islamisés. Les Routiers de Suleyman al Mahri et d'Ibn Madjid montrent à quel point l'Océan Indien était bien connu des marins arabes puisqu'ils savaient même déterminer les latitudes correspondantes des ports d'Asie du Sud-Est et de ceux du littoral africain ou malgache.

Pour la face africaine de l'Océan, on ne dispose malheureusement pas de documents de haute époque aussi explicites, relatifs aux migrations africaines et souahilis vers Madagascar, mais celles-ci sont confusément évoquées dans des traditions populaires, pour la période la plus tardive seulement.

Parmi ces traditions figurent le conte de Mojomby et le récit de Hassani pour le Nord-Ouest de Madagascar et la légende de Darafify pour l'Est.

Dans l'esprit des Antalaotse et des Kajemby, Mojomby était une île située entre les côtes d'Afrique et des Comores, où vivaient leurs ancêtres. L'impiété et la discorde s'étant installées dans l'île, celle-ci fut submergée par une catastrophe envoyée par Dieu ; les justes qui en réchappèrent vinrent peupler la côte nord-ouest. Sans entrer dans le détail de la tradition et les circonstances du cataclysme, probablement un cyclone, il faut retenir là l'existence d'une migration des islamisés et de leurs clients africains.

La migration d'Hassani, postérieure à celle de Mojomby, est relatée de façon autrement plus précise. Selon la version relevée par Guillain, un prince du Golfe Persique se serait embarqué avec ses six fils dans sept navires pour gagner la côte d'Afrique et Comores, et de là Madagascar. Les familles royales de Nosy Manja et de Boeny seraient descendantes de ce prince. En réalité, comme l'a bien vu P. Ottino, on aura reconnu dans cette tradition du Xe siècle le mythe fondateur de la culture souahili elle-même historisée dans la chronique arabe de la fondation de Kiloa.

Pour la côte nord-est et est, le récit sur Darafify s'est teint de merveilleux. Les migrants d'autrefois sont devenus un géant fabuleux dont les exploits jalonnent les côtes entre Vohémar et Fort-Dauphin. Les voyages de Darafify en fait, correspondent aux installations des Onzatsy et des Zafiraminia entre Vohémar et Fort-Dauphin. Ces Zafiraminia furent d'après Flacourt submergés dans le Sud-Est par une nouvelle vague, les Zafikazinambo venus au XVe siècle.

LE TABLEAU DES INSTALLATIONS

Si bien des points de notre documentation sont encore mal éclaircis, il n'en demeure pas moins que tout n'est pas complètement obscur. On peut déjà proposer un schéma provisoire des migrations, schéma que l'archéologie devra soigneusement corriger au fur et à mesure des découvertes.

Il est probable que dès la fin du premier millénaire de notre ère, les Indonésiens commencent à s'installer à Madagascar. Ces pionniers possédaient une économie fondée sur l'agriculture sur brûlis et connaissent la poterie, la forge, la vannerie et le tissage.

Dès cette haute époque, ils ont dû rencontrer des Africains venus depuis la côte orientale. Ces Bantous-marins participent au flux d'expansion de la culture souahili qui se répand depuis la Somalie et le Kenya vers le Sud.

Cette osmose entre Indonésien et Africain est présente dès les débuts de la culture malgache. Deschamps se demande si elle n'a pas eu lieu sur la côte d'Afrique. Je crois que les Comores ont dû jouer un rôle capital. Toujours est-il que la langue indonésienne modifiée par le souahili est devenue très tôt la lingua-franca des Protomalgaches.

D'après les études de glottochronologie, il semble que ce soit dans le Nord que l'isolement des dialectes se soit fait le plus anciennement ; puis, à une époque archaïque une scission s'opère entre des groupes de l'Est et Centre et ceux de l'Ouest et Sud. Cet éclatement linguistique traduit l'expansion progressive des Protomalgaches, dont toute l'île. Les côtes sont d'abord occupées, puis de là à l'intérieur.

Dans la première moitié du deuxième millénaire de notre ère, l'Ouest connaît des civilisations où la chasse semble avoir joué un rôle capital. Vers Ankazoabo, aux XII-XIVe siècles, les anciens habitants connaissaient une économie fondée sur un genre de vie cueilleur et chasseur où l'élevage et la forge étaient également connus.

Il est probable que les migrations africaines se poursuivent activement entre l'an 1000 et 1500 en liaison avec les va-et-vient des marins antalaotse ou souahilis. Les sociétés de l'Ouest et du Sud-Ouest reflètent l'hétérogénéité du peuplement d'origine africaine, hétérogénéité manifestée, selon Ottino, par la diversité des systèmes religieux et socio-politiques (Ottino).

A l'Est, à partir du XIVe siècle, on assiste à une installation indonésienne qui diffuse en Antsahanaka et en Imerina. Pour certains auteurs, il s'agit d'une migration d'une nouvelle vague d'Indonésiens qui s'intègrent au vieux fonds paléoindonésien des origines et qui s'est amalgamé aux cultures africaines. Cette migration aurait rencontré sur les Hautes Terres les Vazimba, population au genre de vie cueilleur et à agriculture simple, qu'elle aurait absorbés ou expulsés. Ottino pense qu'il s'agit plus de l'introduction d'un nouveau genre de vie et de nouvelles conceptions socio-politiques.

Pour l'instant, nos données sur l'archéologie de l'Imerina sont encore insuffisantes, mais on peut constater que les enclos de la période Fiekena qui correspondent aux temps vazimba, évoquent singulièrement de petits enclos, similaires aux Kraals des Bantous de l'Afrique orientale.

Vers le XV^e siècle, l'archéologie révèle une singulière homogénéité des styles de céramique. On est frappé des similitudes entre les poteries de Kingany (baie de Boina) Rezoky (Sud-Ouest), Tranovato (extrême Sud) et les sites anciens du Nord d'Ivato (Imerina).

Le XVI^e siècle verra, avec l'intrusion portugaise, l'ouverture des contacts avec les Européens. Graduellement le trafic de traite prendra un rôle croissant culminant au XVIII^e siècle. Sur la côte nord-ouest surtout des villes commerçantes se développeront et, dans l'intérieur, on assistera à la consolidation d'états de plus en plus vastes.

- Dans cette quête du passé malgache, l'effort scientifique doit se situer à mon avis sur deux plans. Dans l'île même il faut reconstituer les séquences chronologiques des diverses cultures et retracer leurs installations entre la côte et l'intérieur depuis la fin du premier millénaire de notre ère.

Mais au-delà, il convient aussi d'établir les corrélations avec les civilisations de l'Afrique orientale et des Comores d'où émane une bonne partie du peuplement. Quant au côté indonésien, sa compréhension nécessitera une identification en Indonésie, mais aussi l'étude des zones de relais en Inde du Sud et peut-être aux Maldives.

BIBLIOGRAPHIE

CHAMLA M.C.

- 1958 — *Recherches anthropologiques sur l'origine des Malgaches*. Mémoires du Muséum. Paris.

COEDES

- 1964 — *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris.

DAHL O.

- 1951 — *Malgache et Maanjan — Une comparaison linguistique*, Egède Institut. Oslo.

DESCHAMPS

- 1961 — *Histoire de Madagascar*. Berger-Levrault, Mondes d'Outre-Mer Paris.

FERRAND

- 1908 — *L'origine africaine des Malgaches*. Imprimerie Nationale. Paris.

FLACOURT E.

- 1661 — *Histoire de la grande isle de Madagascar*. Paris.

GRANDIDIER A.

- 1908 — *Ethnographie de Madagascar*, Volume 4, tome 1. Les habitants de Madagascar, leur origine, leur division et leur répartition.

OTTINO

- 1974 — *Madagascar, les Comores et le Sud-Ouest de l'Océan Indien*. Antananarivo Université.

POLOME

- 1967 — *Swahilie exercises Book*. Washington.

SACHS

- 1938 — *Les instruments de musique à Madagascar*. Institut d'Ethnologie. Paris.

VERIN

- 1975 — *Echelles anciennes du commerce sur les côtes Nord de Madagascar*. Thèse Université de Lille III.

LA TRADITION MALGACHE, UNE SOURCE POUR L'HISTOIRE DE L'OCÉAN INDIEN

par Bakoly DOMENICHINI-RAMIARAMANANA

et Jean-Pierre DOMENICHINI

Depuis plus d'un siècle, les malgachisants sont fascinés par l'existence, à Madagascar, d'une culture fondamentalement austronésienne et ont à maintes reprises tenté d'en expliquer la formation. Il est certain que, vu de Madagascar, pour l'histoire de Madagascar et pour ses habitants, ce problème est d'importance, d'autant que l'un des traits de la culture malgache semble bien être, même à l'intérieur de l'espace social actuel, cette nostalgie du pays natal qui est celui des ancêtres et qui est à la fois un pays autre et un pays que l'on ignore (cf. par exemple Radimilahy 1979, p. 11). Et, ainsi orientée vers la recherche des origines, la réflexion s'exerça à rapprocher certains aspects malgaches de tel ou de tel fait, connu ou supposé, de l'histoire de l'Océan Indien. Mais ce que l'on n'a pas ou peu considéré, c'est ce que la connaissance de l'histoire malgache pouvait apporter à celle de l'histoire de l'Océan Indien. En effet, comme nous pouvons tenir pour assuré que Madagascar reçut à l'origine une population de langue et de culture austronésiennes, et pour hautement probable que ce peuplement se produisit entre le début de l'ère chrétienne et le Vème siècle après Jésus-Christ au plus tard (Domenichini 1979), se trouve par là-même posé le problème des migrations venues d'Asie du Sud-Est ou de l'Insulinide au début de notre ère, celui de leur nature et de leurs modalités autant que celui de leurs destinations et de leur rôle dans l'Océan Indien.

Or, pour écrire l'histoire de cette période ancienne, l'historien de Madagascar ne dispose pas de sources écrites contemporaines des événements dont elles témoignent. Et pendant longtemps, l'on pensa que l'archéologie, en dehors du cas conçu comme excep-

* Ce texte est celui d'une communication présentée à l'*International Conference on Indian Ocean Studies*, qui s'est tenue du 15 au 22 Août 1979 à l'Université d'Australie Occidentale à Perth.

tionnel des comptoirs «musulmans», ne pouvait être d'aucun secours¹. Pouvait-on même envisager d'écrire cette histoire ? Longtemps la recherche historienne européocentriste répondit négativement à cette question. Et la tradition orale recueillie sur le terrain semblait confirmer la conception la plus répandue, car elle ne nous faisait pas le récit des événements primordiaux. L'on auscultait également, il est vrai, la langue, les us et coutumes, les arts et techniques, qui semblaient mieux conserver — mais d'une autre façon — le souvenir des temps les plus anciens.

Utilisant ces éléments, et tenant compte du contexte général de l'Océan Indien, une certaine histoire du peuplement lié à l'évolution de la culture fut donc avec des bonheurs divers imaginée et explicitée. De la culture malgache, le caractère austronésien prédominant — on a longtemps utilisé les termes «malais» ou «indonésien» — est toujours constaté, mais l'on distingue également une part africaine, incontestable, et l'on discute de la nature des contributions de l'Arabie, de la Perse et de l'Inde. D'où vient donc qu'en retour, les données malgaches n'aient jamais réellement été utilisées pour contribuer à élucider l'histoire de l'Océan Indien ? Répondre à cette question conduit, d'une part, à mettre en cause le choix des sources retenues et le type d'interprétation — ainsi que ses présupposés — auquel les sources malgaches furent soumises, et, d'autre part, à envisager un autre mode d'interprétation et une autre exploitation des données malgaches.

UNE HISTORIOGRAPHIE COLONIALE

C'est parce qu'ils avaient quelque curiosité des faits du passé et quelque sympathie pour le pays et ses habitants, ou encore quelque souci d'assurer leur action sur des bases solides, que les premiers malgachisants s'intéressèrent à l'histoire malgache. Parmi ceux-ci se trouvèrent aussi bien au XVII^e siècle le Sieur de Flacourt, Directeur Général de la Compagnie Française de l'Orient

1. Ainsi Vernier et Millot (1970, p.3) dans la préface au catalogue des objets provenant de Vohémar et déposés au Musée de l'Homme, à Paris, écrivent-ils : « L'archéologie malgache est pauvre et balbutiante. On peut difficilement appliquer ce terme aux vestiges historiques, fort vénérables certes, mais d'un passé encore tout proche, que l'on peut voir en Imerina ; aucun d'eux ne paraît antérieur à l'époque d'Andrianampoinimerina, donc à la fin du XVIII^e siècle », à propos d'une région, l'Imerina, où l'on a dénombré plus de 16.000 anciens sites d'habitat (Mille 1970). Et l'on sait maintenant, par de multiples études, que l'archéologie de Madagascar ne se limite pas à l'étude des vestiges abandonnés par les traitants étrangers.

et Commandant à Madagascar et aux îles adjacentes pour sa Majesté, qu'au XIXème siècle des militaires comme Guillain, des explorateurs comme Grandidier, des missionnaires comme Callet et Vig, et des administrateurs comme Julien pour ne citer que des exemples particulièrement parlants. Dès l'abord, ils délimitèrent la nature des sources sur lesquelles devait porter leur perspicacité d'historien. C'est ainsi que fut éliminé tout ce qui, selon leur point de vue, relevait de l'absurde et de l'illogique : il en fut ainsi en totalité ou en partie de beaucoup de textes dits littéraires et en totalité de tout ce qui semblait relever d'une permanence primitive dans une société demi-civilisée, comme par exemple les *fady* «interdits», quoique leurs injonctions aient toujours présidé à l'organisation et au déroulement de la vie quotidienne, ainsi que cela avait été abondamment constaté. En revanche, une très grande attention était accordée aux traditions historiques et un certain intérêt aux données de l'anthropologie physique, de la langue et de l'ethnographie.

Sans doute l'attention portée sur le récit des hauts faits des rois des grandes dynasties malgaches s'inscrivait-elle dans la lignée des annalistes, chroniqueurs et historiographes des rois d'Europe ; cela ne suffit pas à condamner cette histoire qu'ils reçurent telle que la contaient les Malgaches : histoire *tantara* ou *tatara* selon la tradition orale, c'est-à-dire selon la terminologie d'Imerina «ce dont héritent les oreilles» et «ce dont se souvient la bouche», puisque la tradition orale est aussi bien désignée par *lovantsofina* «héritage des oreilles» que par *radidivava* «souvenir de la bouche, ou : souvenir oral» (Domenichini 1971). Or, les traditions orales historiques rapportaient qu'à une époque que l'on peut situer vers la fin du Moyen-Age et au début des temps modernes, des rois conquérants avaient soumis des populations autochtones primitives, les avaient organisées sous leur autorité et avaient introduit (ou inventé ?) un certain nombre de grandes innovations techniques comme le travail du fer. Ces *tantara* rapportaient les généalogies royales et la chronique de chacun des règnes, plus brièvement pour les plus anciens, plus longuement pour les plus récents. Elles insistaient sur le rôle organisateur de ces rois qui, progressivement, dotaient leur royaume de ses grandes institutions économiques, sociales et politiques. Elles se complaisaient à raconter les grands règnes de ceux qui avaient contribué à rassembler «les terres et les pouvoirs» sous une autorité unique.

En dehors de ces traditions explicites, les malgachisants utilisèrent des données taciturnes et les firent parler. Constatant surtout, après une observation rapide, l'existence des trois types humains présentés l'un comme indonésien, le second comme africain, le troisième comme un type mixte, l'on en déduit la double origine — africaine et orientale — de la population et l'existence d'un long métissage, renforcé encore par des apports arabes. Constatant également l'existence de mots d'origine bantoue, arabe et sanskrit dans une langue austronésienne volontiers comparée au malais, l'on estima avoir fait la preuve que Madagascar avait reçu des apports venus des différents horizons de l'Océan Indien. Ce que confirmait d'ailleurs les coutumes et la culture matérielle observées à Madagascar et rapprochées de tel ou de tel fait connu sur d'autres rivages de l'Océan Indien.

De l'ensemble des données prises en considération, il fut proposé un certain nombre de reconstitutions à caractère historique. Si nous éliminons les hypothèses franchement aberrantes comme celle qui concevait Madagascar comme à l'origine de l'ensemble de l'humanité et la langue malgache comme la mère miraculeusement préservée de toutes les langues, et si nous ne retenons ici que celles auxquelles la science officielle accorda la consécration, force nous est de constater qu'elles sont si profondément marquées par la situation politique qu'elles en sont de parfaits exemples de l'historiographie coloniale en ce sens que, en fonction de l'idéologie évolutionnaire de l'époque — qui semble, il est vrai, trouver sa confirmation dans le contenu explicite des *tantara* malgaches —, elles projettent sur le passé, le présent ethnographique et politique de la Grande Ile. L'histoire de Madagascar serait donc celle d'un peuple noir — bantou pour Ferrand², mélanésien pour Grandidier — informé par des envahisseurs et conquérants appartenant à des civilisations supérieures, ou ayant eux-mêmes subi leur influence : Arabes, Persans, Indiens, et Sumatranais «hindouisés» — l'influence «hindouiste» sur Sumatra étant nécessairement requise pour promouvoir le rôle civilisateur de cette île. Les différentes «migrations» et invasions «civilisatrices» à Madagascar étaient en quelque sorte la répétition

2. L'hypothèse de Ferrand exposée en 1908, a connu un grand succès auprès de beaucoup d'administrateurs français de l'époque coloniale. Plus récemment, elle servit de point de départ au travail de Raymond K. Kent (1970) sur les premiers royaumes à Madagascar que cet auteur fait remonter au début du XVI^e siècle.

et l'annonce de la conquête française. Ecrite par des hommes qui d'une façon ou d'une autre participaient à l'exercice de l'autorité coloniale, une telle «histoire», qui n'était pas dénuée d'un certain caractère raciste, apparaît, dans sa fonction sociale, comme étant plus le mythe fondateur de la colonisation française que l'histoire de Madagascar et des Malgaches, même s'il semblait n'être que l'écho des *tantara* malgaches avec lesquels il partageait nombre de préjugés.

Outre la fonction qu'elle a dans la société coloniale, les méthodes qu'elle utilise ont profondément marqué cette histoire et achèvent de lui enlever beaucoup de sa crédibilité. Si loin que nous soyons de contester l'unité linguistique et culturelle malgache, les travaux des malgachisants de cette époque nous apparaissent maintenant comme trop limités à des zones géographiquement restreintes et comme trop facilement généralisateurs à l'ensemble d'une région ou de l'île. S'ils ont parfois recueilli, par bonheur pour nous et de façon irremplaçable, des informations que nous serions souvent bien incapables d'obtenir aujourd'hui, il n'en reste pas moins qu'ils n'ont ni compris ni su utiliser la tradition orale. *le plus souvent en effet, ou bien ils considéraient la version de la tradition qu'ils connaissaient comme «le» texte ne varietur* et ils lui accordaient par suite toute leur confiance, ou bien, face à différentes variantes d'une tradition, ils forgeaient une tradition «moyenne», négligeant la richesse des variantes, ou encore ils en avaient une quand ils ne les condamnaient pas toutes pour le caractère fantaisiste de ce genre de témoignage. Par ailleurs, prenant la partie pour le tout, ils privilégièrent certains faits et institutions comme la circoncision et les palladia de la monarchie — amulettes, disait-on — et les attribuèrent à une influence arabe, une fois posé le postulat selon lequel l'Islam était à l'origine des idées religieuses à Madagascar. Les concepts des organisations monarchiques étaient aussi globalement rapportés à la même influence ou à une influence indienr.e.

Dans le cas de la circoncision, le rapprochement était fait uniquement à partir de l'existence de l'acte chirurgical, sans tenir compte du fait que celui-ci n'était qu'un élément, somme toute fort modeste, d'une cérémonie qui comportait de nombreux autres rites et qui, pour les garçons, était le correspondant du *tevi-jazavavy*, ou percement des oreilles des filles, sans même chercher à comparer l'ensemble du rituel malgache à ce qui aurait été son correspondant dans la société musulmane et sans même

envisager que la circoncision n'est pas un rituel spécifique à l'Islam, mais au nombre des pratiques dont il tolère l'existence³. Dans le cas des palladia, on suivait les *tantara* qui racontaient que tel et tel palladium avaient été trouvés en pays antemoro ou avaient été apportés par des Antemoro, peuple du Sud-Est malgache réputés pour avoir, partiellement au moins, une origine arabe ; et l'on oubliait les autres *tantara* qui contre-lisaient les premiers ou qui, pour certains palladia, ne s'aventuraient jamais à leur donner une telle origine. Ainsi, des traditions concernant le palladium le plus célèbre et protocolairement le premier, Ikelimalaza d'Ambohimanambola, on retenait celle qui le faisait venir de l'Imoro en oubliant celle qui lui donnait une origine betsileo⁴. Enfin, dans le cas des monarchies, aucune étude comparée ne fut ébauchée, tant il sembla longtemps évident que de telles conceptions étatiques ne pouvaient venir que de l'Inde, directement ou par le biais des fameux Sumatranais «hindouisés», ou encore des pays d'Islam. Et l'on penchait plutôt en faveur de ces derniers, car l'«apparition» des monarchies semblait correspondre à l'époque de l'apogée des cités swahilie de la côte orientale d'Afrique. Aussi n'avait-on même pas essayé de comparer véritablement les monarchies malgaches aux sultanats des comptoirs arabes établis en terre africaine.

Coloniale par ses clichés et stéréotypes, l'historiographie de Madagascar le fut aussi longtemps par sa démarche : tout se passait comme si, même dans le domaine scientifique, Madagascar était condamnée à ne rien donner et à recevoir ses modèles d'ailleurs. Jamais à Madagascar on ne chercha donc à utiliser l'histoire malgache pour éclairer l'histoire de l'Océan Indien, persuadé que seule l'histoire de cet Océan pouvait éclairer l'histoire de Madagascar. Les candidats historiographes avaient même failli à leur mission en déformant et orientant systématiquement les données malgaches. L'on comprend dès lors qu'ainsi déformées, ces mêmes données n'aient pu qu'exceptionnellement être utilisées par les historiens des autres pays riverains de l'Océan pour aider à la compréhension des périodes les plus anciennes.

3. La circoncision, conçue couramment comme essentielle à l'Islam, est une pratique anté-islamique ignorée du Coran. Il est vrai que la tradition musulmane l'avait admise et que de grandes fêtes solennelles l'accompagnaient (Sourdel 1968). Mais il est patent que beaucoup d'ouvrages consacrés à l'Islam ne la mentionnent même pas.

4. Sur les palladiums (*sampin'andriana* ou *sampimpanjakana*), on trouvera un ensemble de textes recueillis par Lars Vig au XIX^e siècle dans Domenichini 1971 et sur l'interprétation de leurs «origines», on consultera Domenichini 1976.

POUR UNE INTERPRETATION TRADITIONNAIRE

Une fois reconnus les «perpétuels et irritants anachronismes commis inconsciemment par des historiens qui se projettent tels qu'ils sont dans le passé avec leurs sentiments, leurs idées, leurs préjugés intellectuels et moraux» (Marc Bloch), il convient de revenir aux sources pour les comprendre et leur donner toute leur signification, à la fois dans le contexte de la Grande Ile et dans celui, plus large, des horizons océaniques. Se posent alors le problème du choix des sources à retenir, celui des rapports que l'apprenti historien (ou l'apprenti anthropologue) entretient avec elles, et celui des méthodes.

L'expérience conduit à penser que l'on ne saurait plus limiter les sources utilisables à celles qui furent effectivement utilisées dans le passé et qui comprenaient essentiellement les traditions historiques officielles, éventuellement complétées par des faits isolés, considérés comme pertinents et retenus en fonction des besoins de la démonstration. Ce serait poursuivre l'œuvre précédente de mutilation. Faisant œuvre d'historien, il s'agit au contraire de recevoir comme archives possibles l'ensemble des informations dont se souvient la mémoire collective et que véhiculent aussi bien les discours que les comportements et la culture matérielle. Il n'est pas jusqu'aux silences qui, manifestant les conceptions profondes et les sensibilités collectives, ne possèdent également le droit de nous enseigner. En d'autres termes, il faut mettre fin au privilège accordé aux données qui semblaient immédiatement intelligibles, et particulièrement il faut élargir le champ — restreint — de la tradition orale à celui de la tradition vivante, par essence globale et totalisatrice. L'on pouvait donc poser au départ le postulat, déjà vérifié par l'expérience, selon lequel tout fait de tradition est, par définition, porteur d'histoire et, de ce fait, relevable d'un traitement historique.

La prise en compte, et sans exclusive, de l'ensemble du système de communication par lequel, et grâce auquel, se perpétue et se réalise la culture malgache, suppose beaucoup de patience. En effet, dans ses rapports avec les sources et particulièrement avec celles qui furent longtemps écartées pour leur caractère « illogique et absurde », l'historien malgache ou étranger est, de par sa culture historique, confronté à leur caractère étrange et étranger. Il a d'abord à reconnaître cette double étrangeté et ce dépaysement, sans trouver beaucoup de secours chez ses prédécesseurs. Il a

ensuite à essayer de les saisir dans leur familiarité la plus profonde, en se mettant lui-même à l'école de la tradition et des traditionnistes et en s'inspirant de leurs démarches. Il existe en effet dans la société malgache, une recherche traditionnelle faite par ceux que l'on nomme justement traditionnistes. L'on a longtemps conçu ces hommes comme les dépositaires et héritiers d'un savoir figé plus ou moins érodé par le temps. Or, plus que de simples bibliothèques, ces hommes sont à Madagascar des chercheurs qui, s'ils ont souvent hérité de traditions familiales, se sont également formés auprès d'autres traditionnistes chevronnés et reconnus et qui, lorsqu'ils sont lettrés, ont parfois également consulté les livres consacrés à Madagascar. Ils conseillent la majeure partie des usagers pour les usages et le rituel et sont les informateurs préférés des malgachisants sérieux⁵. Mais, si l'usage que ceux-ci firent des informations fournies par les traditionnistes ne satisfait pas notre attente, c'est qu'il y manqua souvent la modestie qui est celle de l'élève devant le maître : beaucoup de malgachisants arrivaient malheureusement tout armés et casqués et n'attendaient pas de leurs savants interlocuteurs une méthode élaborée mais une matière brute. Le mépris engendrait la méprise.

Rendre aux données malgaches la signification qu'elles ont dans la culture qui les portent, requiert donc le recours au mode d'interprétation traditionnaire. Ni le mot ni le mode d'interprétation ne sont nouveaux, puisque selon Littré, il se disait «des Juifs qui expliquent l'Ecriture par la tradition du Talmud». Serait-ce succomber à la tentation traditionnaliste ? Non, car il ne s'agit pas de nier les enseignements que peuvent nous apporter les approches critiques reconnues et utilisées normalement. Dégagées des préjugés coloniaux, la critique textuelle et la critique sociologique pour lesquelles il est indispensable de bien connaître l'histoire récente⁶, conduisent à mieux apprécier le degré de fidélité d'un texte en fonction de son intérêt pour le groupe qui

5. On peut trouver un portrait de ces traditionnistes dans : Domenichini et D-Ramiaranana 1978. Par ailleurs, Jean François Rabedimy (1976) a consacré quelques pages aux devins (*ombiasy*) de l'Ouest de Madagascar.

6. Ainsi, le caractère divergent de la politique menée localement par des administrateurs français a conduit, ici à préserver l'histoire locale, là à l'oblitérer à peu près totalement. Jean Fremigacci (1979) a bien montré que la générosité d'administrateurs indigénophiles et imprégnés de l'idéologie révolutionnaire française avait nié et combattu les cultures locales. Cette connaissance de l'histoire récente importe dans la mesure où l'on pourrait rétroactivement, et à tort, opposer des régions ayant une histoire à d'autres qui n'en auraient pas.

le conserve dans le cadre et à l'époque où il fut recueilli et, régressivement du présent vers le passé, à dégager la signification de sa fonction dans l'histoire de la société. De même, il ne s'agit pas d'écartier l'approche universaliste des faits de la civilisation malgache au nom d'une irréductible spécificité ; une première approche de la littérature traditionnelle (ainsi Arcellaschi 1977 et 1978) et des cérémonies populaires ou royales (Mangalaza 1978 a et b, 1979) selon l'optique de l'ethno-philosophie est non seulement riche d'enseignements mais utile par les rapprochements démystificateurs qu'elle suggère. Ainsi l'interprétation du *valabe*, moment d'orgie d'une cérémonie dynastique, peut-elle à juste titre le donner comme symbolique du chaos originel et comme le moyen rituel pour régénérer la vie⁷, et par là même le dégager des jugements polémiques jetés sur ces moments exceptionnels par un siècle et demi d'ardeur missionnaire.

L'interprétation traditionnaire -- à proprement parler plus adéquate à l'objet étudié -- peut apporter d'autres résultats par les instruments qu'elle doit mettre au jour et par les conceptions qu'elle doit dégager. En effet, l'émergence d'un tel mode d'interprétation suppose la connaissance de la science traditionnelle, de sa démarche et de ses méthodes, — connaissance d'autant plus difficile à atteindre que cette science était fort inégalement répartie dans la société ancienne, qu'elle ignore les cloisonnements auxquels nous sommes habitués et que ses spécialistes actuels n'en ont pas reçu pour la plupart un enseignement théorique mais un enseignement pratique et dirigé. Cette science est essentiellement une science du langage — ce qui n'a rien d'étonnant dans une civilisation de l'oralité où, de surcroît, sont fréquentes aussi bien la production de textes polysémiques (Domenichini-Ramiaramanana 1962, 1978 a et 1979) que toutes sortes de manipulations du langage ; parmi ces dernières, l'existence non seulement de formes de langues fondées sur la langue courante mais remaniées de façon à préserver le secret de la communication entre initiés comme le «vers-l'en» (Domenichini-Ramiaramanana 1976, p. 23) mais aussi de formes plus particulières reposant sur la permutation des seules consonnes selon des grilles établies arbitrairement, atteste remarquablement l'acuité de la perception

7. Cette interprétation, exposée le matin du Samedi Saint au Colloque organisé à Tuléar en Avril 1979, appelait, entre autres le rapprochement fait, par le P. Bruno Hübsch, avec cet autre chaos originel que représente le rite catholique du samedi saint puisque en ce jour, les cloches ne sonnent pas et que les tabernacles sont vides, et cet autre rite pascal, à connotation sexuelle, du cierge qui est plongé dans l'eau bénite.

traditionnelle du matériel phonique utilisé. On connaissait la puissance efficiente de la parole : c'est la puissance que possèdent les Grands, qui sont *masim-bava*, d'ordonner à la nature et au monde matériel. On savait également que les objets possédaient la qualité des noms qui les désignaient ou celle qu'évoquaient ces mêmes noms : c'est ce que mettaient en œuvre tous les fabricants de charmes et de talismans (Vig 1969). L'on savait moins, quoique l'on ait répété depuis longtemps que le raisonnement des primitifs était fondé sur l'analogie, comment, dans les représentations et conceptions, pouvaient pratiquement être mises en œuvre les qualités de synonymie et d'analogie des mots. Et l'on ne savait pas comment traditionnellement par le jeu d'un découpage progressif des syllabes étaient rapprochés entre eux des mots que le philologue ni le psychanalyste n'auraient jamais mis en rapport. Etc. Le recours à la manipulation des mots et des sons existants, par le biais d'une sorte d'alchimie recourant entre autres aux rapprochements, aux découpages en unités significatives, aux déplacements d'accent, a ainsi récemment permis aussi bien d'expliquer, sur le mode du mythe décrit, le contenu conceptuel archétypal sous-tendant toutes les grandes cérémonies malgaches, qui sont cérémonies de consécration des princes, que de déceler la pratique ancienne de la création de mots nouveaux par application systématique des règles de l'analogie (Domenichini-Ramiaramanana 1979, pp. 801-878).

Une telle procédure n'est fructueuse qu'autant qu'elle peut mobiliser le plus grand nombre de connaissances concernant la culture malgache conçue dans son ensemble. Ainsi, normalement, les grands traditionnistes ne sont-ils reconnus que quand ils ont les cheveux blancs et que, tels les Compagnons du Tour de France, ils ont eu le loisir et la possibilité de recevoir l'enseignement de leurs aînés et confrères les plus illustres des différentes régions de l'Île. Ils sont alors capables de répondre aux questions les plus épineuses concernant leur spécialité. Leur démarche fondée sur la cohérence du «code culturel» correspond assez bien à celle de la critique «culturelle» qu'ont déjà préconisée et adoptée certains historiens (Vansina 1961, p. 83 ss ; Moniot 1974, p. 112). Dans ce sens, certains aspects du «code culturel» peuvent être mis en évidence par l'analyse des textes. Ainsi Alain Delivré (1967) a-t-il fait œuvre pionnière à Madagascar en étudiant le volumineux corpus de la tradition royale de l'Imerina et en dégageant la conception de l'histoire des anciens traditionnistes de cette région. La démarche traditionnaire permet quant à elle, de partir de faits isolés, apparemment sans signification, d'en dégager le sens latent et la

fonction dans l'ancienne société et par là-même de les réintroduire dans le domaine de l'historien, dont l'ignorance et la partialité les avaient un temps chassés. C'est de cette façon que l'on peut envisager d'étudier les *fady* «interdits» un à un, en faisant abstraction des controverses anciennes des ethnologues sur le totémisme et des interminables considérations des spécialistes du développement dont la pensée économistique — et tout aussi bien écono-mystique — encombre les publications spécialisées. Ainsi, s'il avait déjà été utilement indiqué que l'on pouvait les utiliser dans leur ensemble comme des fossiles directeurs dans la recherche de la mise en place du peuplement actuel (Condominas 1960, p. 24), c'est à la lumière particulière des récits justifiant l'interdit de la chèvre (*fady osy* ou *fady bengy*) dans d'autres régions de Madagascar et à la lumière des textes de la littérature orale que cet interdit observé en situation en Imerina s'éclaire comme une des composantes de l'héraldique ancienne : alors que la majorité de la population n'est pas concernée par l'élevage de la chèvre, et que la pratiquent les rois et ceux de leurs parents qui peuvent prétendre à l'exercice du pouvoir souverain, l'interdit de la chèvre est le privilège des descendants de ceux qui ont renoncé à l'exercice du pouvoir suprême. Lorsqu'elle est contée, l'origine de ces interdits l'est sur un mode mineur qui atténue et masque la réelle amputation dont ils sont la marque. Lorsqu'elle ne l'est pas, ce silence n'est pas seulement le signe d'une érosion du souvenir ni d'un secret réservé à quelques initiés, mais bien le résultat d'un oubli volontaire. Un tel silence est facilement compréhensible car, une fois l'amputation acceptée et supportée, il n'était pas nécessaire que le récit exact de l'événement fût mémorisé et transmis à la postérité d'une part et, d'autre part il suffisait que les comportements fussent conformes à la nature exacte de cette diminution (Domenichini 1978 b).

Plus généralement, disons que la tradition orale n'est pas semblable à un livre de raison ou à un journal quotidien, établis définitivement dès le départ mais dont certaines pages auraient été arrachées et d'autres délavées par l'humidité, et dont les bords enfin auraient souffert de la voracité des termites. La tradition orale que l'on recueille actuellement conserve explicitement le souvenir d'un témoignage mémorisé dans certaines conditions, et implicitement le souvenir des conditions de cette mémorisation autant que les stratégies de sa transmission dans le cadre vivant de la société ancienne et actuelle. De ce fait, par politique, elle tait souvent ce qui est censé être connu de tous, mais donne explicitement, en les refoulant parfois dans les textes dits littéraires

(Domenichini-Ramiaramanana 1979), les informations nécessaires pour rectifier gauchissements et falsifications imposés par les décisions des autorités du moment. Par exemple, la lecture attentive d'un *tantara* rapportant l'histoire de Ranoro (Domenichini 1977) nous apprend que les « Vazimba » n'étaient pas ces représentants d'une sauvagerie inorganisée que nous présentent la tradition royale et la tradition populaire, mais que, descendants d'anciens rois qui ne se différencient guère de ceux des dynasties postérieures, ils formaient un groupe dont le statut dans la société était progressivement ravalé au plus bas (Domenichini 1978a). De la même façon, la moitié des *tantara* rapportant l'histoire des palladia royaux jusqu'à l'auto-da-fé de 1869 qui suivit de peu la conversion de la Reine au protestantisme, nous conte sur un ton égal comment le Dieu avait échappé au feu avant de rappeler les paroles de l'envoyé de la Reine constatant que le Dieu avait bien brûlé et qu'était coupable quiconque disait le contraire. De la même façon, la lecture des traditions officielles et royales met en évidence leur fonction légitimante pour la dernière dynastie dans le cadre d'une organisation monarchique fonctionnelle périodiquement rénovée, où la légitimité reposait moins sur le respect de l'existence de droits et priviléges anciens que sur une confirmation de ces droits qui prenait le masque de la nouveauté. Ainsi, entre silence et fausse naïveté, les *mpitantara* sont-ils habitués à ruser et à louvoyer, et l'interprétation doit s'habituer à déceler et déjouer ruses et louvoiements pour saisir la portée réelle des textes.

Suivre l'enseignement des traditionnistes n'est pas sans risque ni sans avantage. Le danger existe de s'enfermer dans un monde clos et de développer un système idéologique secrété par l'histoire il est vrai mais ne donnant aucun moyen de maîtriser cette histoire en dehors du système, en un mot de devenir soi-même *ombiasy*. Le principal danger qui guette le traditionnaire est bien celui d'une forme d'ethnocentrisme, qui refuserait de soumettre les données malgaches à une explication recourant aux formes d'intellection produites en dehors de la culture malgache. Ce risque n'est pas très grand, mais il faut en tenir compte. Par contre, l'avantage est certain. En effet, libérant des masques déformants de l'histioriographie coloniale, l'interprétation traditionnaire autorise à prendre en compte un éventail de données de plus en plus large, à les restituer dans leur intégrité sans falsification ni mutilation modernes et à envisager de dégager les grands événements, faits ou institutions occultés du passé malgache non seulement dans les

périodes explicitement couvertes par les *tantara*, mais aussi pour les périodes antérieures.

PROPOSITIONS POUR L'ETUDE DE L'HISTOIRE CULTURELLE

Ce n'est qu'ainsi restituées dans leur signification que les données de la tradition malgache pourraient être utilisées pour contribuer à l'histoire de l'Océan Indien. Dans cette optique, il s'agit d'abandonner la tendance qui ne voit dans cette histoire que l'éventuelle possibilité d'écrire l'histoire de Madagascar. Il s'agit également de ne pas fonder la réflexion et la recherche sur le postulat selon lequel seuls les grands foyers civilisateurs du Golfe Persique et de l'Inde sont à l'origine des « progrès » de toute sorte et particulièrement des institutions à caractère étatique des pays riverains de l'Océan Indien, car ce postulat n'a jamais été autre chose que le fondement idéologique de toute l'historiographie coloniale qui se complait à mettre en présence une culture amorphe et une civilisation informatrice, à imaginer la colonisation de la première par la seconde et ainsi à justifier la dernière colonisation par d'autres colonisations — mais étaient-ce des colonisations ? — antérieures, incomplètes ou avortées.

Il s'agit de retrouver les anciennes unités culturelles antérieures au rôle historique connu des civilisations indiennes et musulmanes, et de ne pas expliquer les influences culturelles uniquement dans les termes de la prédominance essentialiste d'une civilisation sur une autre. Il s'agit aussi d'éviter de se laisser éblouir par le mirage de l'année zéro et du point de départ absolu de toutes choses ; le propre même de la véritable recherche historienne n'est-il pas en effet de tenter de remonter toujours plus avant dans le temps et de repousser les frontières de l'oubli ? L'histoire de l'histoire n'est-elle pas fertile en de tels rebondissements ? Par exemple, le problème du fer qui nous concerne au premier chef et que l'on croyait résolu en Afrique avec la « migration des Bantous », est aujourd'hui remis en cause avec les découvertes archéologiques faites dans l'actuelle Zambie qui montrent l'existence d'une métallurgie « peut-être dès le premier, certainement dès le quatrième siècle après Jésus-Christ, avant qu'il ait fait son apparition en Afrique Orientale » (Devisse 1979, p.14). De même, des recherches

archéologiques dans le Sud-Est Asiatique et particulièrement dans les régions situées au nord du golfe du Bengale, on est en droit d'attendre des informations nouvelles et importantes sur les origines de l'agriculture et sur la diffusion de cette dernière dans l'ensemble de la région (Solheim 1979).

Laissant toutefois — et momentanément — de côté les informations incontestables et la restitution des anciennes cultures matérielles que peuvent procurer les fouilles archéologiques, nous aimeraisons indiquer quelques orientations qui devraient aider à mener à bien cette archéologie de la tradition, conduite dans un esprit comparatiste et dans la perspective d'une étude différentielle des traits culturels pour essayer de cerner les zones d'origine, de tracer les courants de diffusion, de décrire les créations adaptatives, en les situant dans une chronologie au moins relative. Les faits linguistiques et ethnographiques sont relevables d'une telle approche.

La langue reste une source majeure pour l'étude de la culture

- Depuis le XIXème siècle, nombreuses furent les notes et études consacrées à cette matière et l'on peut tenir pour assuré que l'ensemble des dialectes connus de la langue malgache appartient au rameau hespéronésien de la branche malayo-polynésienne des langues austroasiennes (Domenichini-Ramiaranana 1976, p.18). La comparaison linguistique faite par Otto Christian Dahl (1951) entre le malgache et le maanjyan parlé dans le sud-est de Bornéo est, à cet égard, une œuvre « magistrale » — et reconnue comme telle par les historiens (Mollat 1974) — qui prouve l'étroite parenté entre ces deux langues. Et le premier Colloque International de Linguistique Malgache, organisé en 1977 à l'occasion du 75ème anniversaire de l'Académie Malgache, a apporté de nouvelles confirmations de cette appartenance (Anceaux, Dahl, Haudricourt 1977).

Il convient toutefois de remarquer que jusqu'à présent les études ont porté sur les aspects les plus matériels de la langue : phonétique, grammaire et lexique, et sur les langues qui semblaient les plus proches parentes, l'objectif avoué d'une telle démarche étant bien de situer le pays d'origine des Malgaches. Sans doute aurait-on également intérêt à ne pas limiter les comparaisons à une seule langue, ici malais (Ferrand 1909) et là maanjyan, mais à développer les comparaisons avec d'autres langues pour mieux en comprendre les faits d'évolution et d'adaptation. Que certains des traits actuels les plus caractéristiques du païwan de Formose décrit par Ferrel (1972) se retrouvent parmi les éléments anciens

les mieux conservés par le malgache, appelle une explication que seul pourra fournir un comparatisme en possession de l'ensemble de tels rapprochements.

En outre, il serait intéressant d'étudier ces autres permanences, immatérielles celles-là, que sont les champs et régions sémantiques. En effet, on constate empiriquement que, dans les langues apparentées, des mots, génétiquement étrangers l'un à l'autre, couvrent un champ sémantique identique. S'il était prouvé et l'ancienneté de ces champs sémantiques et leur permanence sous-jacente au changement du matériel lexical, l'on pourrait disposer ainsi d'un critère important pour juger de la procédure d'emprunt des mots, et peut-être des conditions d'emprunt⁸. Ce serait là un critère pertinent, car trop souvent on déduit une influence culturelle de la seule présence de mots, alors que, comme tout outil matériel, un mot peut être emprunté et en chasser un autre tout en recevant les emplois habituels du mot chassé.

Enfin, l'étude de la région sémantique couverte actuellement par les mots dérivés d'une souche commune ancienne devrait être sérieusement envisagée dans le monde des langues austronésiennes, et peut-être austro-asiatiques. Dans la perspective d'une histoire culturelle non figée mais impliquant changement et adaptation, cette procédure permettrait éventuellement d'établir la généalogie des emplois et spécifications d'un matériel verbal unique à l'origine, de faire l'histoire des concepts et des faits qu'ils désignent et d'expliquer le sens de concepts peu clairs dans une culture au moyen du sens évident dans une autre culture.

Les faits ethnographiques constituent une seconde source majeure. A-t-on en effet le droit, sur la seule constatation de l'existence de mots malgaches d'origine bantoue pour désigner un grand nombre d'espèces animales domestiques et d'autres mots d'origine dravidiennes utilisés dans la riziculture irriguée, d'attribuer l'élevage à un faciès africain et la riziculture irriguée à un apport sud-indien, alors qu'aucune étude complète de ces activités n'a été faite en les

8. Par exemple, nous avons nous-mêmes fait en milieu malgache cette expérience de voir désignées par nos interlocuteurs avec des mots français, des réalités malgaches dont tout le monde connaît les appellations en malgache. Il s'agissait toutefois de réalités condamnées par les idéologies et les pouvoirs politiques contemporains et donc, selon la pratique traditionnelle, condamnées à l'oubli. En fait, la connaissance de cette réalité demeure et son existence est exorcisée par l'emploi de mots étrangers, qui ne sont pas empruntés avec leurs connotations dans la langue d'origine, mais simplement substitués aux mots malgaches.

restituant dans la dynamique des sociétés malgaches, et qu'aucune étude comparée n'a même été tentée qui aurait envisagé les différentes éventualités concernant l'origine et la diffusion de ces activités ?

En fait, aux rapprochements isolés effectués jusqu'à présent, il conviendrait de substituer non seulement des rapprochements de faits restitués dans leur contexte, mais encore des rapprochements systématiques dans une perspective comparatiste. Confronté au problème de distinguer les apports africains et « indonésiens » dans la culture malgache, le Professeur Deschamps (1960, p.23) suggérait il y a deux décennies une recherche comparatiste « qui permettrait de préciser différences et ressemblances ». Une telle recherche, qui n'a pas encore été entreprise, est urgente et dépasse, par son intérêt, le cadre de la seule histoire de Madagascar.¹ En d'autres termes, il faudrait, sur le modèle de la comparaison linguistique de Dahl, réaliser des comparaisons de cultures qui non seulement étudierait les faits linguistiques et les conceptions traditionnelles de la langue, mais aussi, à travers les pratiques tacites ou explicites et les productions intellectuelles, présenteraient les « différences et ressemblances » des conceptions de la nature et de ses aménagements, des cultures matérielles et de leurs techniques, de la vie quotidienne et particulièrement des pratiques alimentaires en fonction des goûts et des saveurs, de la société et des institutions politiques et religieuses. De telles comparaisons exigeraient un travail d'équipe où des spécialistes de différentes cultures mettraient leur savoir en commun pour résoudre des problèmes nouveaux ... L'on peut à titre d'illustration donner quelques exemples.

Ainsi, lors du Fitampoha, qui est la cérémonie dynastique au cours de laquelle sont baignées les *dady*, reliques des ancêtres royaux, les Sakalava du Menabe re-jouent l'origine de ce monde et l'histoire du royaume sakalava. Comme l'a dit en 1978 le Prince Vitel Kamamy, « nous allons ... revivre ensemble le passé sakalava. Nous mènerons le mode de vie d'autrefois... A Ampasy nous logerons dans des cases comme autrefois, à la lumière du feu de la lune et des étoiles ». A Ampasy sur un banc de sable au bord de la Tsiribihina, est en effet établi un village temporaire de cases grossières à toit plat uniquement en matière végétale ; une construction avec un toit à deux pentes et recouverte de toile blanche, le *rivotse* (« vent »), recevra les reliques royales. Dans le détail, une telle cérémonie peut se comprendre à partir des autres cérémonies royales malgaches (Domenichini-Ramiaranana 1979) comme à partir des mythes malgaches,

comme ce mythe betsileo qui explique que le premier roi avait inventé la maison (Rajaonarimana 1978). Mais il n'est pas vain de remarquer que le village d'Ampasy peut être expliqué par le mythe toradja sur la construction des premières *tongkonan*, maison ancestrale des familles princières : « Lorsque Tangdilino' parvint à Banua Puan, les habitants n'y avaient d'autre demeure que des huttes. S'étant consulté avec son épouse Buén Manik, il décide d'édifier une maison semblable à celle que leurs ancêtres possédaient dans le ciel » (Paliwan Tandilangi' 1975, p.100). Ni vain de noter que la disposition et l'occupation du village temporaire sont la reproduction fidèle d'une cité malgache et correspondent à l'organisation de l'espace habité chez les Toradja (Salombe' 1975, p.285). Il n'est pas jusqu'au bain des « dady » qui n'évoque le bain, au pied du Mont Kandora, des pierres sacrées qui sont censées être les reliques de Puang Parranan, ancêtre de la dynastie (*Ibidem* : p.287). Plus généralement et dépassant le cadre de cette cérémonie, il y aurait encore d'autres rapprochements à établir comme la similitude de l'organisation hiérarchique de la société en trois ordres et particulièrement celle du groupe aristocratique : le système toradja (Pelras 1971 ; Koubi 1978) et le système sakalava semblent bien organisés sur les mêmes principes fondamentaux, et la parenté culturelle peut être constatée à partir de la communauté de leur heraldique.

Dans le domaine littéraire, il est d'autres comparaisons à effectuer et, semble-t-il, des rapprochements à établir tant au niveau des thèmes qu'à celui des genres. Ainsi est-on frappé de retrouver d'un bout à l'autre de l'aire austronésienne le conte de l'Île aux femmes. Marco Polo, confiant en ses informateurs, parlait d'une île aux femmes dans l'Océan Indien. Ce n'était qu'un conte, et ce conte — ou ce mythe — dont Henri Lavondès (1975) a étudié les différentes variantes des îles Marquises, nous en avons retrouvé une version chez les pêcheurs de la presqu'île d'Ampasindava, dans le Nord-Ouest de Madagascar. Il semble donc bien appartenir au fonds austronésien le plus ancien, et ce n'est sans doute pas par hasard que l'on croit reconnaître ce thème sur les bas-reliefs d'un temple de la fin du Moyen-Age de l'actuelle Indonésie, — un temple de l'époque où justement l'inspiration populaire nousantarienne supplante la savante inspiration indienne⁹.

9. Nous devons ce dernier rapprochement à M. Denys Lombard. Lors d'une conférence qu'il fit au Musée d'Art et d'Archéologie à Isoraka, Antananarivo, et parmi les diapositives qu'il projetait et commentait pour notre instruction et notre plaisir, l'une d'elles montrait un bas-relief qui illustrait ce thème.

Si l'étude des thèmes convient aux contes, aux mythes et aux romans, l'étude des caractères spécifiques des genres utilisant de façon plus formelle le matériel verbal convient mieux aux textes « poétiques ». Pour certains de ces textes, le caractère le plus manifeste est celui de leur obscurité : les connaisseurs étrangers le constatent par exemple pour le *hainteny* malgache que Paulhan assimilait aux fatrasies, ou le *pantun* malais dont Denys Lombard (1968) souligne le caractère sybillin des images employées ; les Bugis l'affirment pour leur *elong* dont ils disent que ce sont des « poèmes au sens profondément caché » (Pelras 1975, p.247). Mais sans doute cette obscurité n'est-elle qu'une sorte de code que peut décrypter l'interlocuteur initié. Or, l'on constate que de la Polynésie (Ottino 1966) à Madagascar (Domenichini-Ramiaramanana 1962 et 1979) en passant par l'Indonésie (Zainal 1975 ; Pelras 1975), l'on retrouve partout les mêmes techniques qui, jouant sur la similitude des sonorités — ou leur analogie — et sur une énonciation à fleur de mot, permettent de délivrer un (ou plusieurs) message(s) caché(s) derrière un message apparent souvent énigmatique. Il ne s'agit pas là du seul amusement de quelques grands rhétoriqueurs, mais bien d'une forme d'expression ancienne encore vivace et qui, par les joutes poétiques dans lesquelles on l'emploie, doit être rapprochée des chansons anciennes de la Chine du Sud décrites par Granet (1919) et des chants alternés du Vietnam décrits par Nguyen Van Huyen (1934). En ce qui est de Madagascar, il est déjà certain que les joutes de *hainteny* étaient anciennement intégrées dans les fêtes agraires du renouveau annuel, identiques aux fêtes agraires de la Chine ancienne (Domenichini-Ramiaramanana 1979).

Il est enfin, dans le système de communication, un ensemble de signes et de gestes conventionnels. Relevables de l'observation ethnographique mais rarement relevés par celle-ci, il s'agit là aussi bien de signes se substituant à l'expression orale — pour approuver, refuser, désapprouver ou s'excuser, etc — que de gestes, inconscients parfois, acquis par éducation ou par imitation — pour indiquer la quantité d'eau que l'on met dans le riz pour le cuire ; pour compter sur les doigts de la main ; pour peler un fruit, etc. Pour le seul malgache, parmi les procédés de substitution et sans viser à l'exhaustivité, nous en avons dénombré plus d'une douzaine depuis les mouvements de la tête pour signifier l'approbation et le refus jusqu'au geste qui engage tout le corps quand on passe devant quelqu'un et que l'on s'en excuse : corps courbé en avant, genoux légèrement fléchis, le bras qui est du côté de la personne 'dérangée'

est tendu vers le sol et avance plus loin que le pied pour frayer le chemin, l'autre bras, également tendu vers le sol, accompagne le mouvement (Domenichini-Ramiaramanana 1976, pp.24-25). Or ces gestes qui sont largement répandus dans le monde nousantiarien et, pour certains, jusqu'à l'île de Pâques, ne sont pas tous universels. Témoignages remarquablement stables d'une certaine forme de la mémoire humaine, leur description et leur comparaison peuvent elles aussi nous être un enseignement utile pour délimiter géographiquement les cultures et peut-être discerner certains aspects de leur histoire.

En effet de telles recherches ne seraient pas fuitives si on se décidait à en cartographier les résultats. L'on sait déjà tous les enseignements que l'on peut tirer d'un bon atlas linguistique, et l'on ne saurait que souhaiter que l'Atlas ethno-linguistique mis en œuvre par le Centre de Recherche et de Documentation sur l'Asie du Sud-Est et le Monde Insulindien (Paris) voie le jour au plus vite¹⁰. Un atlas présentant la répartition des différents traits culturels et couvrant les pays riverains de l'Océan Indien et leur « arrière-pays » serait de même d'une grande utilité, car il permettrait d'orienter correctement les recherches et éviteraient égarements et illusions : par exemple, ce besoin se fait particulièrement sentir dans le domaine de la littérature orale et surtout des contes, auxquels on recourt de plus en plus fréquemment alors que ce sont les plus mobiles parmi les biens culturels. A moyen terme, de la matière d'un tel atlas, mise en relation avec les données de l'archéologie, l'on pourrait sans doute tirer des conclusions quant à l'ancienneté de faits sociaux qui, attestés dans le présent ethnographique, ne peuvent être situés chronologiquement sans grave risque d'erreur. Par exemple, s'il apparaissait qu'il existe à Madagascar d'une part et dans des régions de l'Insulinde qui ne furent pas indianisées d'autre part, des systèmes politiques et sociaux identiques jusque dans leur symbolique et leurs conceptions les plus profondes, l'on pourrait être à peu près assuré — à moins de supposer qu'il n'y eût dans ces deux régions, et à partir d'un fonds culturel commun, un développement autonome et parallèle de modèles identiques —, qu'il existait dans le monde insulindien et dès les débuts de l'ère chrétienne, des systèmes d'organisation sociale complexe et hiérarchisée qui ne devaient

10. Rappelons que cet atlas présente les cartes des langues des familles tibéto-birmane, karen et miao-yao, austro-asiatique, austronésienne, thaï, et chinoise. Cf Collectif 1972.

rien à l'influence d'une civilisation « supérieure ». Un tel projet, enrichissant pour l'histoire, ne peut évidemment être l'œuvre d'un seul homme ni, dans un premier temps du moins, couvrir l'ensemble des activités culturelles. Pour le réaliser, il faudrait réunir des équipes et donner la priorité aux éléments les plus pertinents. Pourquoi ne pas y songer ?

« *Ny papelika no maro vava*
« *Mitana ny hafatry ny ntaolo.*

- « Si la caille est à ce point bavarde
- « C'est qu'elle garde la tradition des anciens »,

dit le *ohabolana* (Domenichini-Ramiaramanana 1972, p.3), qui affirme ainsi la richesse multiple du legs ancestral. A la caille firent écho de savants discours qui ne voulaient entendre que la tradition orale historique des grands royaumes malgaches. C'est une des mésaventures de l'histoire malgache, comme c'en est une autre que de n'avoir pas, pendant longtemps, considéré ce que la connaissance de l'histoire de Madagascar pouvait apporter à celle de l'histoire de l'Océan Indien. Ces discours, reposant sur les préjugés évolutionnaires à connotation raciste qui sous-tendent la majeure partie de l'historiographie coloniale, furent illustrés grâce à des arguments provenant de sources dont le choix, volontairement restreint, avait été orienté selon ces mêmes préjugés. Et Madagascar était condamnée à tendre les deux mains pour recevoir de l'extérieur les bienfaits civilisateurs, ceux-ci n'eussent-ils consisté qu'à la doter d'une histoire. On ne peut que déplorer cet état de fait, même si l'on trouve quelques raisons d'excuser l'historien, encouragé dans son erreur par les inflexions, glissements et gauchissements des traditions officielles, qui avaient elles-mêmes servi dans le passé des intérêts analogues à ceux de l'époque coloniale.

La critique interne des traditions déjà utilisées nous a conduit à élaborer un mode d'interprétation traditionnaire : nous en avons vérifié la validité, car il permet, à la fois, d'échapper aux

préjugés et stéréotypes anciens, de prendre en compte un plus grand nombre de données et d'en faire apparaître la signification réelle dans leur contexte. Il est alors bien apparu qu'il convenait d'abolir le privilège accordé à la seule tradition historique pour prendre en considération l'ensemble des données de la tradition vivante, autant pour élargir la quantité de sources utilisables — et qui se révèlent comme telles à l'intérieur de la société ancienne — que pour bénéficier des méthodes d'approche qui sont celles des traditionnistes. Mais la tradition vivante actuelle ne nous donne jamais une chronologie absolue et rarement une chronologie relative. Or, pour bien user des informations qu'elle lui donne, l'historien doit d'abord les situer dans le temps. L'historien de Madagascar dispose pour cela des données de l'archéologie malgache, mais aussi des acquis de la science historique dans les différents pays de l'Océan Indien.

En retour et parallèlement, il peut aider à résoudre certains problèmes qui se posent aux préhistoriens de cette région. Il ne pourra le faire que dans le cadre d'une vaste recherche comparatiste dont nous avons esquissé quelques-uns des grands traits et qui ne pourra réellement s'accomplir que lorsque, attentive aux dynamismes de toute société, les recherches d'histoire culturelle seront bien persuadées des contraintes qu'impose une perspective diachronique qui ne soit pas une simple vue de l'esprit prête à admettre n'importe quelle reconstruction arbitraire. Ce n'est qu'alors que l'historien ne projettera plus inconsidérément sur le passé les faits du présent ethnographique que nous connaissons, mais qu'il aura la possibilité de donner aux sociétés anciennes qui ignoraient l'écriture — ou qui en avaient perdu l'usage — un peu de cette consistance sociale que l'archéologie, même nouvelle, est bien en peine de lui donner.

Nous aurons enfin compris ce que la caille (*Coturnix communis*) voulait bien nous dire et retrouvé en son entier le message des Anciens qu'elle avait précieusement conservé pour nous.

REFERENCES

- ANCEAUX J.C. — 1977, *Le système verbal malgache en perspective comparative* (Communication au Colloque International de Linguistique Malgache). Tananarive, Académie Malgache, 5p. ronéotées.
- ARCELLASCHI André — 1977, *Ietse et Ivelo, ou le mythe anthropogénétique de l'androgynie et de l'arc-en-ciel*. (Communication au Colloque International de Linguistique Malgache) Tananarive, Académie Malgache, 11 p. ronéotées.
— 1978, Vie, mort et transfiguration dans un conte ésotérique malgache, (Antananarivo) *Ambario*, pp. 243-251.
- Collectif — 1972, Où en est l'atlas ethno-linguistique ?, (Paris, C.N.R.S. / E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, III (4).
- CONDOMINAS Georges — 1960, *Fokon'olona et collectivités rurales en Imerina*. Paris, Berger-Levrault (L'homme d'outre-mer, n.s., 4), 235p.
- DAHL Otto Chr. — 1951, *Malgache et maanjana. Une comparaison linguistique*. Oslo, Egede-Instituttet (Studies of the Egede Institute, 3), 408 p.
— 1977, *Ny teny malagasy ao amin'ny fianakaviam-piteny ombany* (Communication au Colloque International de Linguistique Malgache). Tananarive, Académie Malgache, 11 p.
- DELIVRE Alain — 1967, *Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des rois d'Imerina (Madagascar)*. Paris, Université de la Sorbonne, 449 pages ronéotées.
- DESCHAMPS Hubert — 1960, *Histoire de Madagascar*. Paris, Berger-Levrault (Mondes d'Outre-Mer), 348 p.
- DEVISSE Jean — 1979, Le passé de l'Afrique dort dans son sol, (Paris, Audecam) *Recherche, pédagogie et culture*, 39, pp. 12-18.
- DOMENICHINI Jean-Pierre — 1971, *Histoire des palladiums d'Imerina d'après des manuscrits anciens* (texte bilingue), Tananarive, Musée de l'Université (Travaux et Documents, 8), LXXII + 719 p. ronéotées.
— 1976, Tantaran'ny sampim-panjakana teto Imerina. Histoire des palladiums d'Imerina. (Paris, C.N.R.S./E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, VII (4), pp. 206-212.
— 1977, Une tradition orale : l'histoire de Ranoro, (Paris, C.N.R.S. / E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, VIII (3-4), pp. 99-150.
— 1978 1, Antehiroka et Vazimba. Contribution à l'histoire de la société du XVI^e au XIX^e siècle. Communication faite à l'Académie Malgache le 16 février, 23 pages ronéotées (à paraître dans : *Bulletin de l'Académie Malgache*, LVI.)

- 1978 b, *La chèvre et le pouvoir. Première approche historienne d'un interdit*, (Antananarivo, Université de Madagascar) *Omaly sy Anio*, (sous-presse).
- 1979, «*La plus belle énigme du monde*». (Communication au Colloque International sur « l'histoire et la civilisation du Sud et de l'Ouest malgaches »). Tuléar, 40 pages ronéotées.

DOMENICHINI Jean-Pierre et Bakoly D.-RAMIARAMANANA — 1978, *La recherche en sciences humaines à Madagascar (1974-1978)* (Paris, C.N.R.S./E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, Vol. IX, 1 – 2, pp. 41 – 50

DOMENICHINI-RAMIARAMANANA Bakoly — 1962, *Les proverbes malgaches (Essai de traduction et de classification. Leur rôle dans les hainteny)*. Paris, Sorbonne, 299 pages dactylographiées.

- 1972, *Ohabolan'ny ntaolo. Exemple et proverbes des anciens*. Tananarive, Académie Malgache (Mémoires, 44), XXVII + 654 p.
- 1976, *Le malgache, essai de description sommaire*. Paris, S.E.L.A.F., 130 p.
- 1978 a, Les traductions poétiques des « hainteny », *Colloque sur la traduction poétique (décembre 1978)*, René ETIEMBLE, Paris, Gallimard, pp. 103-150.
- 1978 b, Lettre ouverte sur la littérature malgache, (Paris) *Aujourd'hui l'Afrique*, n° 11-12, pp. 66-71.
- 1979, *Du ohabolana au hainteny. Etude de poétique comparée*. Paris, Université de la Nouvelle Sorbonne, 984 + CIII p.

FERRAND Gabriel — 1909, *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*. Paris, Geuthner, XLVII + 349p.

FERREL Raleigh — 1972, *Le pa iwan*. Paris, C.N.R.S. (R.C.P. 171 « Inventaire et description des Langues du monde »), 24 pages dactylographiées (à paraître).

FREMIGACCI Jean — 1979, *Protectorat intérieur et administration directe dans la province de Tuléar (1904-1924). Mythes et réalités*. (Communication au Colloque International sur « l'histoire et la civilisation du Sud et de l'Ouest malgaches »). Tuléar, 30 pages ronéotées.

GRANET Marcel — 1919, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine*. Paris, Leroux, 303p.

KENT Raymond — 1970, *Early kingdoms in Madagascar 1500-1700*. New-York, Holt, Rinehart and Windson, 336p.

KOUBI Jeannine — 1978, *Rambu solo' « la fumée descend » ou le culte des morts chez les Toradja du Sud*. Paris, Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales, 530 + 151p. ronéotées.

- HAUDRICOURT André G. — 1977, *La place de l'austronésien dans les familles de langues de l'Asie*. (Communication au Colloque International de Linguistique Malgache). Tananarive, Académie Malgache, 3p.
- LAVONDES Henri — 1975, *Terre et mer. Pour une lecture de quelques mythes polynésiens*. Paris, Université René Descartes — Paris V, vol. 1, XII-480 p.
- LOMBARD Denys — 1968, Langues et littératures malaises et indonésiennes (Paris) *Encyclopaedia universalis*, 10, pp. 360-366.
- MANGALAZA Eugène Régis — 1978 a, *Essai de philosophie betsimalaraka. Sens du famadihana*. Tuléar, Centre Universitaire Régional (Coll. Tsiokantsimo, 5), 80p.
— 1978 b, La philosophie malgache, une philosophie de la vie, (Antananarivo) *Ambario*, n° 4, pp. 359 — 372.
— 1979, *Un aspect du Fitampoha : le valabe. Essai d'interprétation*. (Communication au Colloque International sur « l'histoire et la civilisation du Sud et de l'Ouest malgaches »). Tuléar, 16 pages ronéotées.
- MILLE Adrien — 1970, *Contribution à l'étude des villages fortifiés de l'Imerina ancien*, Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie (Travaux et documents, 2 et 3), 266 p, 54 planches.
- MOLLAT Michel — 1974, *Les contacts historiques de l'Afrique et de Madagascar avec l'Asie du Sud et du Sud-Est : le rôle de l'Océan Indien*. (Réunion de Port-Louis, Maurice). Paris, Unesco (SHC/CONF.611/4), 14 pages ronéotées.
- MONIOT Henri — 1974, L'histoire des peuples sans histoire, *Faire de l'histoire*, Jacques LE GOFF et Pierre NORA, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), t. 1, pp. 106-123.
- NGUYEN-VAN-HUYEN — 1934, *Les chants alternés des filles et des garçons en Annam*. Paris, Geuthner, 224 p.
- OTTINO Paul — 1966, Un procédé littéraire malayo-polynésien. De l'ambiguïté à la pluri-signification, (Paris) *L'Homme, revue française d'anthropologie*, VI.
- PALIWAN TANDILANGI' Puang — 1975, Les tongkonan, maisons d'origine des Toradja, (Paris/Bandung, SECMI) *Archipel*, 10, pp. 93-104.
- PELRAS Christian — 1971, Hiérarchie et pouvoir traditionnels en pays wadjo' (Célèbes), (Paris/Bandung, SECMI) *Archipel*, 1, pp. 169-191, et 2, pp. 197-224.
— 1975, Introduction à la littérature bugis, (Paris/Bandung, SECMI) *Archipel*, 10, pp. 239-268.

- RABEDIMY Jean-François — 1976, *Pratiques de divination à Madagascar. Technique du sikily en pays sakalava-menabe*. Paris, O.R.S.T.O.M. (Travaux et documents, 51), 234 p.
- RADIMILAHY Chantal — 1979, *Migrations anciennes dans l'Androy*. (Communication au Colloque International sur « l'histoire et la civilisation du Sud et de l'Ouest malgaches »). Tuléar, 22 pages ronéotées.
- RAJAONARIMANANA Narivelo — 1978, *Lovantsofina sy tantaran'i Manandriana. Chroniques du Manandriana*. Paris, E.H.E.S.S., 453 p. ronéotées.
- SALOMBE' Cornelius — 1975, Une version orale du mythe de Sawerigading recueillie à Kandora, Mén Kéndak, pays toraja, (Paris/Bandung, SECMI) *Archipel*, 10, pp. 269-288.
- SOLHEIM II William G. — 1979, *IPPA Newsletter*, n° 3, february, 3p.
- SOURDEL D. et J. — 1968, *La civilisation de l'Islam classique*. Paris, Arthaud (Coll. Les grandes civilisations), 673 p.
- VANSINA Jan — 1961, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*. Tervuren, Musée royal de l'Afrique Centrale (Sciences humaines, 36), X + 179 p.
- VERNIER Elie et MILLOT Jacques — 1971, *Archéologie malgache. Comptoirs musulmans*. Paris, Musée de l'Homme, 177 p.
- VIG Lars — 1969, *Charmes, spécimens de magie malgache*. Oslo, Universitetsforlaget (Musée d'Ethnographie, 13), 179 p. (Traduit et édité par Otto Chr. Dahl).
- ZAINAL ABIDI FARID Andi' — 1975, Exercice de l'autorité et éthique gouvernementale : maximes de sagesse d'hommes d'état bugis et makassar du XVe au XVIIIe siècle, (Paris/Bandung, SECMI) *Archipel*, 10, pp. 135-152.

MYTHE SUR L'ORIGINE DES MAHAFALY ET DE LA DYNASTIE MAROSERANANA

(Sud-Ouest de Madagascar)

par Elie RAJAONARISON

Le mythe qui va suivre est extrait d'un corpus sur les généalogies Maroseraña de la branche du Menarandra en pays Mahafaly (cf. Fig. 1), et en constitue pour ainsi dire la première partie.

Ce corpus fut recueilli en décembre 1973 auprès de Monsieur EVONAMANA David, un peu moins de cinquante ans à l'époque, habitant d'Etrobeke (à 27kms à l'Ouest d'Ampanihy) mais passant quelque temps dans la ville d'Ampanihy au moment où nous faisions notre mission. Il se disait un homme quelconque mais le contenu et la cohérence des généalogies qu'il avait eu l'obligeance de nous communiquer nous laissent plutôt penser le contraire.

Nous avions travaillé ensemble pendant une semaine entière. Il refusa l'enregistrement sur bande, préférant dicter et se répéter lorsque nous n'arrivons pas à suivre. Procédé assez lent mais que nous avions trouvé plus humain. Cela nous permit aussi de corriger certaines erreurs d'une façon, disons immédiate. Il aurait voulu donner ces traditions en dialecte Mahafaly, et nous l'avions approuvé dans ce sens. Mais, au fur et à mesure qu'il dictait — serait-ce dû à notre présence ou au fait qu'il s'avérait être un «lettré» ? Le Mahafaly se mélangeait à la langue malgache officielle. Nous avons alors essayé de sauver les apparences en essayant, par les ponctuations, de restituer autant que possible le ton de son élocution. De même, la traduction tente de garder ce ton. Pour ces raisons, le texte qui suivra sera linguistiquement «hybride». Nous l'avons intitulé : «*Mythe sur l'origine des Mahafaly et de la dynastie Maroserana*» car si au début, l'informateur se donnait pour objet de nous raconter l'origine des Mahafaly, vers la fin, il apparaît que tout son récit nous retrace les origines d'Andriamarosera.

D'ailleurs, la suite du corpus nous donne les descendants d'Andriamaroserana, du moins en pays Mahafaly, avec les diverses segmentations.

Ceci étant, nous espérons que cette petite contribution aidera les chercheurs à trouver des éclaircissements sur l'histoire Mahafaly et sur la dynastie Maroseraña, deux sujets qui sont encore très loin d'être épuisés.

NY NIANDOHAN'NY MAHAFALY SY NY MAROSERANA

MYTHE SUR L'ORIGINE DES MAHAFALY ET DES MAROSERANA

Mahafaly 'zahay. Mahafaly Maroseraña. Ty fototse, «ty niandohanà : Mahafale no tena anarany. Fa nisy fiovan-teny.

Tamin'ny fotoana tsy fantatra, avy any avaratra no niandohan'io voalohany.

Ndaty valo lahy no nitoboka ant-tany iraiky. Ka raha nitoboka eo 'reo dia very talily (tantara). Ka ireo valo lahy tsy nisy roakemba (ampela). Ka nisy ampela iraika tonga teo. Natahotra ireo fito lahy naka rano nahita azy. Taitra ka nokaihiny ilay lehilahy «Koa matahotra ianareo. Fa laha lomay ahy ianareo ho mate».

Nous sommes Mahafaly. Mahafaly Maroseraña. Notre souche, l'origine : Mahafale est son vrai nom. Mais il y a eu changement de mot.

En des temps immémoriaux, celui-ci apparut pour la première fois venant du Nord.

Ils étaient huit hommes installés sur un territoire. Et lorsque ils furent ainsi installés, on avait perdu trace de leur histoire⁽¹⁾. Et ces huit hommes n'avaient pas de femmes⁽²⁾. Alors une femme arriva à cet endroit. Les sept hommes qui puisaient de l'eau eurent peur en la voyant. Effrayés ils étaient, et elle interpellait. «N'ayez pas peur. Car si vous me fuyez, vous mourrez».

1. «... dia very talily» : litt. «ils ont perdu leur histoire».

2. *Roakemba* : Terme honorifique pour désigner les femmes nobles, et par extension les femmes à qui l'on veut rendre les honneurs.

Ampela foy ty tarehiny. Reo tsy nolay ireo fa natahotra dia teo. «Firy ianareo teto ary aia trano-nareo na ty tanananareo matsaka rano eto io?» — «Zahay e reo valo lahy fa ty zay ahay an-trano ao. Ndao ianareo ho ahy», hoy ireo.

Avy eo ireo. «Ia 'ty raoka aminareo?» Tinondro iraiky izay, ilay nifanarakaraka. Tonga fito nifanarakaraka. Ny fahavalon'io fantatsa ty anarany fa ANDRIANTSIONATSE.

«Io ho re ty hiaraka amiko ahy». Zany hoe valiny io. Io zainy io. Niteraka fito ireo. Ampela fito.

FOLEVELO 'ty anaran'ny ampela nikaiky azy fito lahy ka ninday azy amin'ny fahavalon'io zandrilahin'ireo.

'Lafa nifampiambina ireo dia niteraka fito, ampela fito ty anaran'ireo. Ampela fito koa nambanambaliany an'ireondaty fito lahy nifanarakaraka. Farany izy niteraka lehilahy. ANDRIANKOANTANE 'ty anaran'io anak'ireo faralahy io.

'Lafa nibebe io anany lahy farany io; «Holy raho amin'ny tany misy ty raho» (misy ny babany izany). «Koa omenareo hani ty lehilahy (faralahy) ty fa toa hahavelon'ity vatana». Tsy hita ty nomban'i FOLEVELO.

Ka lazain'ireo lasa andriaka any. Tsy inoako izany... angamba vazaha izy io.

3. «...fa toa hahavelon'ity vatana» : accent un peu ironique. Litt. «... il a l'air de pouvoir faire vivre son corps.»

4. *Vazaha* : terme désignant les étrangers «blancs» (européens...)

C'était une femme au visage pâle. Ils n'ont pas fui, ils avaient peur et ils restaient figés là. «Combien êtes-vous ici». Nous sommes huit, mais notre cadet est à la maison. Venez là-bas avec nous», répondirent-ils.

Ils partirent. «Qui d'entre vous est l'aîné?» L'un d'entre eux fut indiqué, puis celui qui suivait. Cela faisait sept qui se suivaient. Le huitième, son nom est connu car c'était ANDRIANTSIONATSE.

«C'est lui qui ira avec moi pour me protéger». C'est-à-dire pour être son mari. C'était le cadet. Ils eurent sept enfants : sept filles.

FOLEVELO était le nom de la femme qui interpellait les sept hommes et qui les amena au huitième leur cadet.

Lorsqu'ils se gardaient ainsi, ils eurent sept enfants, sept filles étaient leurs enfants. Ils marièrent ces sept filles aux sept hommes qui se suivaient. Enfin, ils eurent un enfant mâle. ANDRIANKOATANE était le nom de ce dernier enfant.

Lorsque ce dernier enfant mâle fut assez grand : «Je vais rentrer à la terre d'où je suis» (c'est-à-dire là où se trouve son père). Alors, donnez à manger à cet homme (le dernier né) car il a l'air de pouvoir survivre»⁽³⁾. On ne vit pas où était partie FOLEVELO.

Certains disent qu'elle était partie à la mer. Je ne le crois pas... peut-être était-elle «vazaha»⁽⁴⁾.

Teo indray izy. Be koa nananjanaka olo fito lahy ireo. 'Lay nangala-baly koa ANDRIANKOANTANE amin'ny ana-drahalahin'ireo satria tsy nisy ndaty nifankahita aminy afa-tsy ndaty 'reo.

Niteraka ANDRIANKOANTANE koa 'zao.

Izao 'ty anaran'ity anane :

ZAFI-RAMONIA (nitondra Antanosy 'ty karazany).

ZAFIMANELY (Bara taranak'io)

ZAFINDRAVOLA (Masikoro tarapak'io).

ANDRIAMANARE (Antandroy taranany).

ANDRIAMANDRAHA, io, Mahafale taranany.

Izay nitondra anarana hoe «Andriana». Avy avaratra aty angamba. ANDRIAMANDRAHA niteraka koa. Nisaraka iareo limy ; ndaty dimy ireo. Refa ho ny mate ANDRIANKOATANY nametraka hafatsa, nampijoka amin'ny anan 'ireo hoe :

Alors il était resté là. Plusieurs parmi les sept hommes avaient des enfants. Alors, ANDRIANKOANTANE prit serume parmi les enfants de ses frères⁽⁵⁾ parce qu'il ne rencontrait d'autres hommes hormis ces hommes là.

Alors, ANDRIANKOANTANE eut des enfants.

Voici les noms de ses enfants :

ZAFI-RAMONIA (ses descendants sont les Antanosy).

ZAFIMANELY (ses descendants sont les Bara).

ZAFINDRAVOLA (ses descendants sont les Masikoro).

ANDRIAMANARE (Les Antandroy sont ses descendants).

ANDRIAMANDRAHA, celui-là, les Mahafale sont ses descendants.

Ceux-ci portaient le nom⁽⁶⁾ de Andriana. Peut-être venaient-ils du Nord, par là-bas. ANDRIAMANDRAHA eut à son tour des enfants. Les cinq se séparèrent, les cinq hommes que nous avons cités. Lorsque ANDRIANKOATANE venait à mourir, il laissa des recommandations qu'il fit à ses enfants comme suit :

5. *Rahalahy* : terme de parenté pouvant indiquer le frère ou la sœur d'un égo masculin. Ici, il désigne les sœurs d'ANDRIANKOANTANE.

6. *Anarana* : Nom. Peut être aussi pris dans le sens de qualification, comme dans ce cas ci.

«Rene ho'raho mate tsy hitako (tsy hitako ty nifatezany, ty nimatehany). Asandratonareo (atertonareo) ambony vohitsa aho, vohitsa atao hoe Vohiby» (avaratra Betroka angamba).

Any ty nisarahanay Mahafale (na roandria angamba ty anaranay voalohany).

Zanaka dimy lahy ireo nandeha aby refa maty naodo io. Nitondra ZAFIRAMONIA tsy tafakatra antendrombohitra. ZAFIMANELY koa. ANDRIANDRAVOLA tsy afaka. ANDRIAMANARE koa. ANDRIAMANDRAHA zandriny tafakatra izy. ANDRIAMANDRAHA nahatonga azy teo (lovan-tsofina ity. * Tanosy koa mety hanana ny azy koa).

Amy toerana ambony ao izy efa ho faty ka nitata ireo anan'ireo. Ny efa-dahy zoky ety ambany.

«Tsy enganareo tany misy ahy etoy hoy re. Ka nao enganareo misy loza : mosary be, bearika, ndrondro... Mody aby kila anana-

«Ma mère, je n'ai pas vu où elle est morte⁽⁷⁾. Portez-moi en haut de la montagne, la montagne appelée Vohiby» (peut-être au nord de Betroka).

C'est là que nous, Mahafaly, nous nous sommes séparés⁽⁸⁾ (il se peut que notre premier nom ait été «roandria» — Seigneur).

Ces cinq enfants sont tous partis lorsque cet homme mourut. ZAFIRAMONIA se mit à le porter, il ne put grimper la montagne. Ainsi que ZAFIMANELY. De même, ANDRIANDRAVOLA n'y parvint pas, il le mit sur son dos mais il ne put y parvenir. ANDRIAMANARE aussi. ANDRIAMANDRAHA le cadet, il réussit à monter. C'est ANDRIAMANDRAHA qui parvint à l'amener en ce lieu (ceci est un «héritage de l'oreille» — tradition orale. Les Tanosy aussi peuvent avoir la leur).

En ce lieu, élevé, il était sur le point de mourir et ses enfants priaient. Les quatre ainés se trouvaient en bas :

«Ne quittez pas cette terre où je suis dit-il. Et si vous la quittez, il s'en suivra des malheurs : grande famine, bearike⁽⁹⁾, Ndrondro⁽¹⁰⁾...

7. «Rene ho'raho mate tsy hitako» : peut aussi être traduit : «Ma mère, je ne sais pas où elle est allée mourir». Cette situation est très mal vue, car c'est la situation du «very faty» (litt. qui perd son cadavre) ne pouvant pas revenir et mourir sur la terre des ancêtres.

8. «... ty nisarahanay» : entendre par là «que nous nous sommes séparés des autres».

9. Bearike : maladie bovine donnant naissance à des pustules.

10. Ndrondro : maladie de la peau qui entraîne une constante démangeaison. L'informateur la compare à la gale.

nareo vao izay miainga eto ianareo. Tavanonareo ty vatanareo vao izay miainga ianareo. Fa zao ty atao-nareo. Manalà omby malo valo. Raoke ao hoe re tsy nahahafaka ahy ambony atoy. Loe te zay riha nahavy ahy atoy ka hanjary raoke».

Le nalaïny io. Mitolike miana-varatse 'reo, mitatà ianareo. Mitolika mianiñana, mitatà. Efa akaiky izy ho faty. Mitolike mianatsimo, mitatà. Mitolike mianandrefa, mijanona nareo. Satria miala aina izy. Ao izy dimy lahy no nisaraka.

Nianavaratra sasany. ANDRIAMANARE sy ANDRIAMANDRAHA niraika nomba nianatimo.

Lany tao Vohiby ty fanaña. Niara-dia izy ny fehiny (efa tsy voalaza anarana ireo ary matetika koa ny vehivavy tsy voalaza).

Tonga aty atimon'i Vohiby, namono lambo izy ireo. Raoke napetraka teo hitono lambo io. «Hila tila zahay. Eo ty andraoke».

* Nefà nasiany fanafody io lambo io tsy ho vita fiketrehana azy. Reharehany avao io, hitsapany ny raoke, tsy hamono an-draoke fa rengirengy.

Maty maraina le lambo. Hatre folak'andro tsy masaka. Tsy vita ny afo tamy ty fando. Nandeha

Tout ce dont vous possédez seront épuisés, alors seulement vous partirez d'ici. Protégez votre corps, alors seulement vous partirez. Et voici ce que vous ferez. Prenez huit bœufs marrons. Les aînés n'ont pu me porter en ces lieux élevés. Même si vous êtes le cadet, vous êtes parvenus à m'amener ici, alors vous serez l'aîné».

Il le prit. Ils se tournèrent vers le Nord, priez ! Tournez vers l'Est, priez. Il était près de mourir. Tournez vers le Sud, priez. Tournez vers l'Ouest, arrêtez-vous. Parce qu'il rendait le dernier souffle. C'était là que les cinq hommes se séparèrent.

Les uns allaient vers le Nord. ANDRIAMANARE et ANDRIAMANDRAHA partaient ensemble vers le Sud.

Les richesses avaient été épuisées à Vohiby. Ils faisaient route avec leur suite (mais les noms de ceux-ci ne sont pas connus, et souvent les femmes ne sont pas mentionnées).

Arrivés vers le sud de Vohiby, ils tuèrent un sanglier. L'aîné fut laissé là pour rôtir le sanglier. «Nous allons chasser. Voici le vôtre».

Mais il avait mis des charmes à ce sanglier pour qu'on ne pût jamais le cuire. Ce n'était pour lui qu'une question de fierté, pour mettre l'aîné à l'épreuve, pas pour tuer l'aîné mais pour plaisanter.

Le sanglier fut tué de bon matin. Jusque dans l'après-midi, il n'était pas cuit. Le feu qu'on a voulu

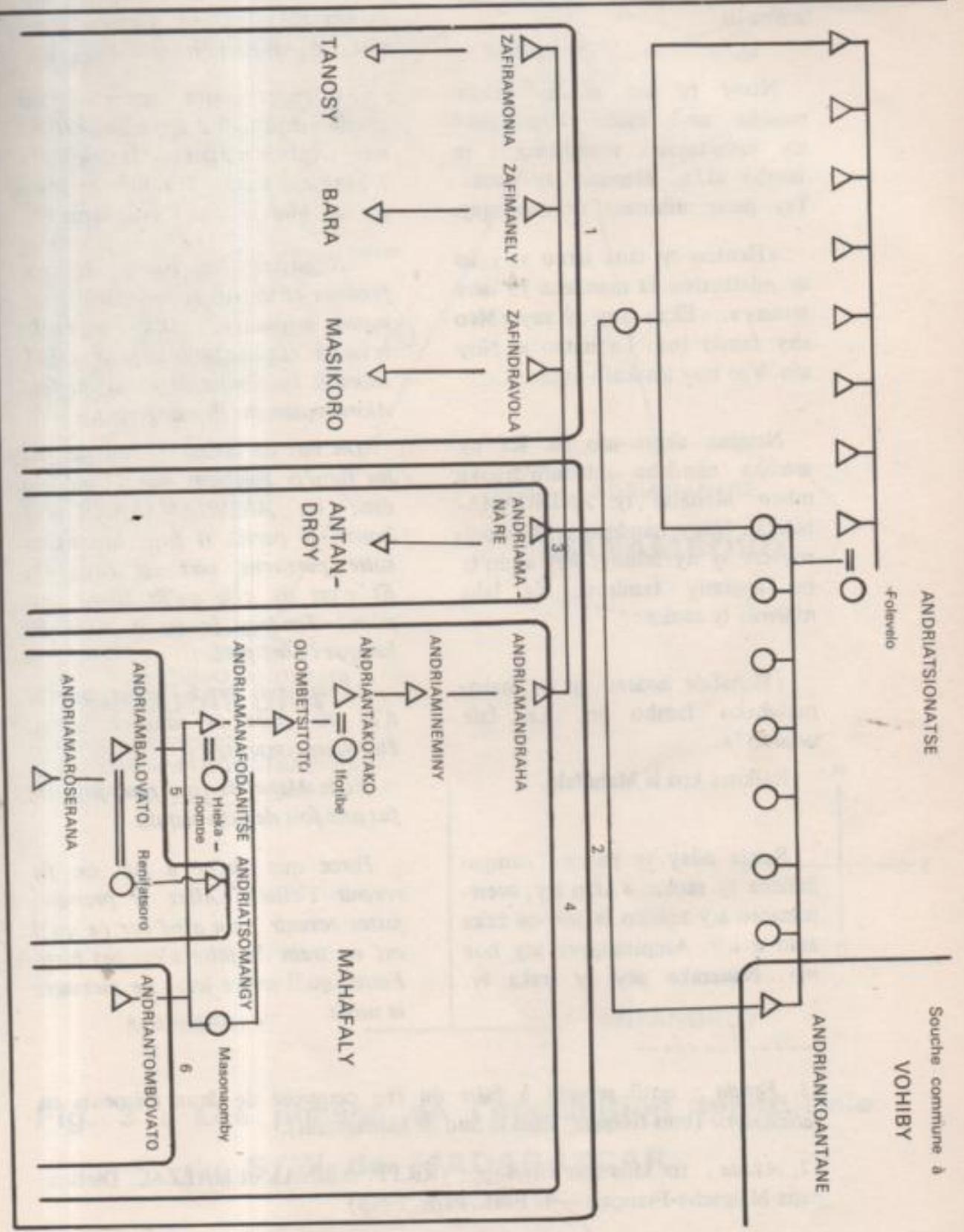


Fig. 1 : Diagramme montrant les segmentations successives jusqu'à Andriamanosorana

rà ty tanan'ny Ndaty teo aby. Le nitay ity hariva, tsy nimasaka lambo io.

Niavy ty zay ninday lambo masaka am'i raoke io. «Hoe ! tsy nimasahan'i reondriana i re lambo io !». Menatse ty raoke. Tsy mety nihinana ty nentinjay.

«Henteo ty tana iareo valy ao sy ndatinareo fa mandeha rà iaby tanany». «Eka» hoy ty zay «Meo ahy fando io». Le natao e. Nisy afo. Vao izay nisakafo ireo.

Nasiana akata afo io. Ka ny setroka nandeha mbamin'draoka mbeo. Menatse ty ANDRIAMA-NARE. Nilay, nandosotse. Namonjy roy izy sy ny fehiny. Ary amin'ty no anarany : tandroy. Ka laha ninivola ty raoke :

«Mahafale anareo ty tsy nahamasahako lambo io. Le fale ianareo ?».

Raikitra koa le Mahafale.

Satria nilay ty raoke ; nampañanene ty raoke. «Alao izy, avere nonareo aty zokiko fa tsy soa zaka atao e iny. Ampitongavy aty hoe re». Nanarake azy ty iraka ty.

mettre au fando⁽¹¹⁾ n'avait pas pris. Les mains des hommes qui étaient là saignaient. Le soir tombait, le sanglier n'était pas cuit.

Le cadet arriva, apportant un sanglier déjà cuit à son ainé. «Hoë ! mon seigneur n'a pas cuit le sanglier !» L'ainé eut honte. Il refuse de manger ce que le cadet avait apporté.

«Regardez les mains de vos femmes et de vos hommes, car leurs mains saignent». «Oui», répondit le cadet. «Donnez-moi ce fando»⁽¹¹⁾. Alors il l'actionna. Il y eut du feu. Alors seulement ils mangèrent.

On mit du Akata⁽¹²⁾ au feu. Et les fumées partirent vers l'ainé qui était là. ANDRIAMANARE eut honte. Il partit, il fuit. Lui et sa suite partirent vers les roy⁽¹³⁾. Et c'est de cela qu'ils tirent leur nom ; Tandroy (ceux du roy). Et lorsque l'ainé parla :

«Cela vous rend joyeux que je n'ai pu cuire ce sanglier. Alors, êtes-vous contents ?»

Et le Mahafale (qui rend joyeux) fut une fois de plus acquis.

Parce que l'ainé a fui, on fit revenir l'ainé. «Allez le prendre, faites revenir mon ainé car ce qu'il est en train de faire n'est pas bien. Faites qu'il arrive ici». Le messager le suivit.

11. *Fando* : outil servant à faire du feu composé de deux éléments en *fantsiolotse* (bois fréquent dans le Sud de Madagascar).

12. *Akata* : riz sans son enveloppe (RR.PP. ABINAL et MALZAC, Dictionnaire Malgache-Français — 9^e Edit., Paris, 1955)

13. *Roy* : Nom donné à diverses plantes épineuses (Abinal et Malzac, 9^e Edit)

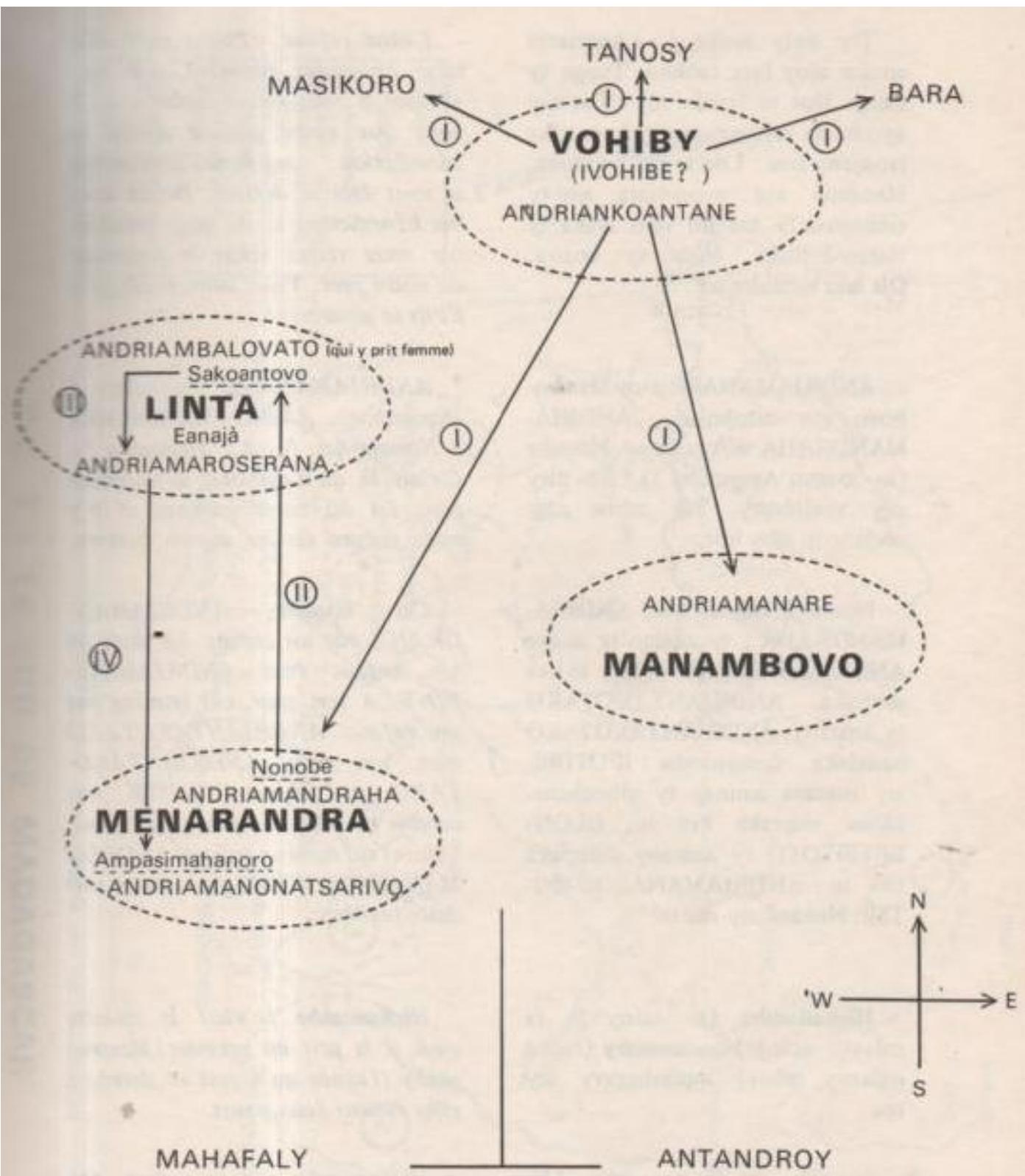


Fig. 3 : Les phases de l'occupation territoriale du S/W de MADAGASCAR

Tsy nety raoke i. «Ampiavio amiko atoy hoy raoke». Tonga ty zainy. Hoe re (raoke io) «Toa zay ay riha fa ia toe nomean'draentsika tsodrano hoe : Loe te zay ho raoke. Mandenà soa aman-tsara ami-ty ombanao fa toe ho velo arake ty tsaran-draitike. Ingo ty anao», Dia lasa nisaraka izy.

ANDRIAMANARE atoy Manambovo no nitoboka. ANDRIAMANDRAHA nitoboka ao Nonobe (io avaratr'Ampanihy ?). Ao nisy azy voalohany. Tsy mboe nisy ondaty ty atoy hono.

Niteraka olo io kea, ANDRIAMANDRAHA ; ty anaran'ty anane ANDRIAMINENINY. Ndaty io kea niteraka. ANDRIANTAKOTAKO ty anarany. ANDRIANTAKOTAKO nanalaka tananjomba : IFOTIBE, tsy mazava aminay ty niboahane. Mboe niteraka kea io, OLOMBETSITOTO ty anarany. Niteraka kea io : ANDRIAMANA FODANTSE. Nanambaly roe io.

Hiekanombe (ty zainy io fa nalaeny aolo). **Masonaomby** (raoke nalaeny afara) mpirahavavy izy roa.

Niteraka ty Hiekanombe. ANDRIAMBALOVATO ty anarane. Izay ty nanaovanay valavato voalohany. Fa laha nalevina taloha tsotra. Fa nasiana vato.

L'aîné refusa. «Faites qu'il aille ici». Le cadet arriva. L'aîné dit : «Même si vous êtes le cadet, c'est à vous que notre père a donné la bénédiction : vous serez l'aîné même si vous êtes le dernier. Partez avec ma bénédiction là où vous voudriez car vous vivrez selon le jugement de notre père. Voici votre héritage». Et ils se séparèrent.

ANDRIAMANARE s'installait à Manambovo. ANDRIAMANDRAHA à Nonobe (au Nord d'Ampanihy ?). C'était là qu'il habitait la première fois. Là où nous sommes. Il n'y avait encore dit-on, aucun homme.

Cet homme, ANDRIAMANDRAHA eut un enfant. Le nom de son enfant était ANDRIAMINENINY. A son tour, cet homme eut un enfant, ANDRIANTAKOTAKO était son nom. ANDRIANTAKOTAKO prit femme. IFOTIBE, son origine ne nous est pas bien connu. Celui-ci eut aussi un enfant : ANDRIAMANA FODANTSE. Ce dernier prit deux femmes.

Hiekanombe (c'était la cadette mais il la prit en premier). **Masonaomby** (l'aînée qu'il prit en dernier), elles étaient deux sœurs.

Hiekanombe eut un enfant. ANDRIAMBALOVATO était son nom. C'est avec lui que nous avions construit pour la première fois des tombeaux en pierres. Car avant, lorsqu'on était enterré, c'était très simple. Mais avec lui, on a mis des pierres.

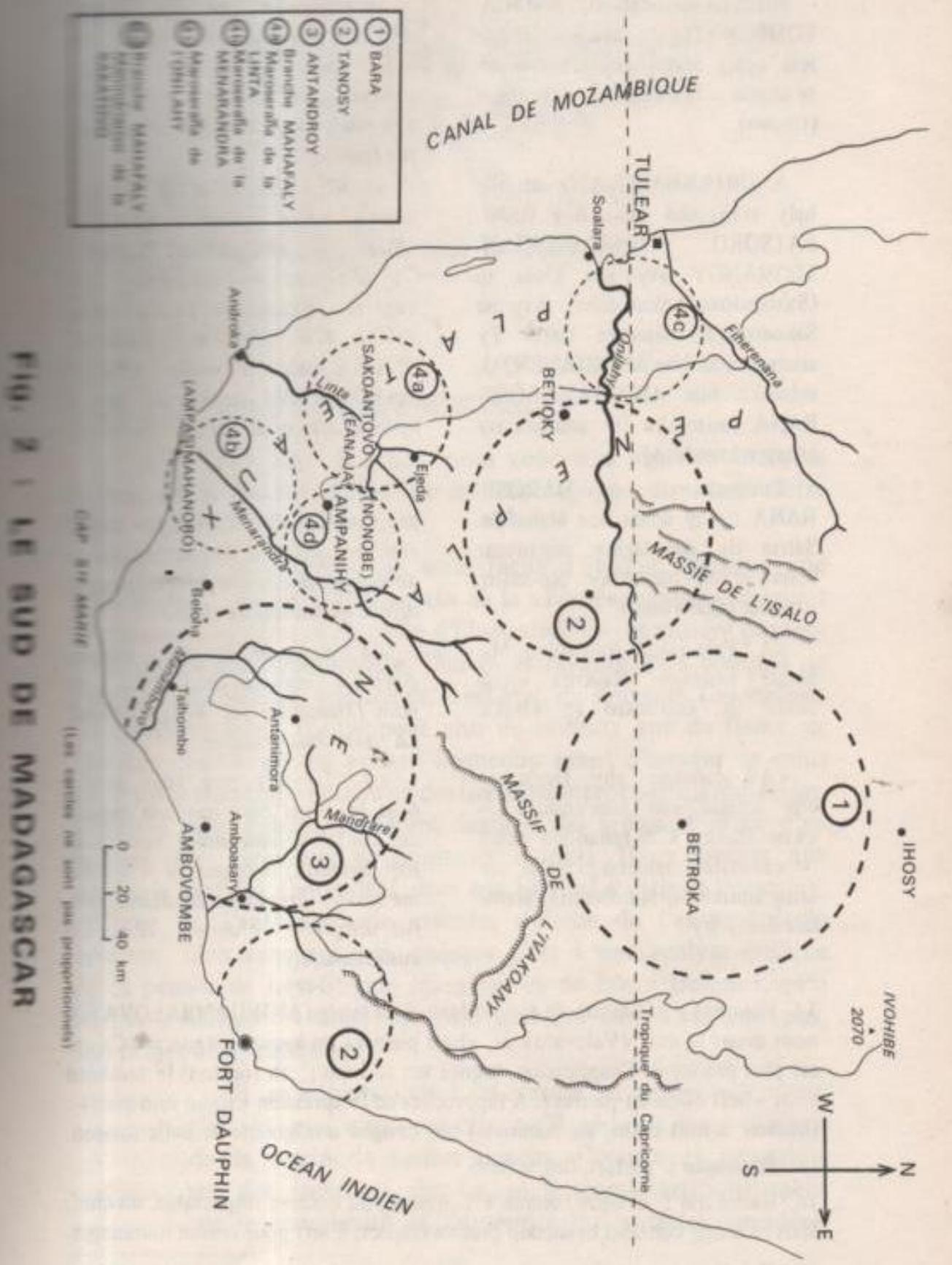


FIG. 2 - LE SUD DE MADAGASCAR

Niteraka **Masonaoomby**, ANDRIATOMBOVATO ty anarane. Satria refa maty iraiky iny « volovato » ty anarany, fa iraiky ity « natombo » (tinovo).

ANDRIAMBALOVATO nangalabaly roakemba atao hoe RENIFATSORO, zanak'ANDRIANTSOMANGY avy ato Linta io (Sakoantovo-Ankazotaha). Avy ao Sakoantovo. Niteraka iareo. Ty anarany atao hoe ANDRIANENTO, volaniko hoe ANDRIAMAROSERANA (mitondra ity anarana ity zahay velona izao).

Tanteraka ami-ty MAROSERANA ity ty anara hoe Mahafale. Satria ity nahatarika, mpanome henā maro, nahavoky olo-maro, nanome sakafo maro.

« A ! Fale zahay Rānandria. Mahafale amizay ». Raikitra tokoa anara io. Olo-maro io etsaka.

« A ! Mahafale ahy fiavinareo eto amiko eto isan'andro » — « Loe 'zahay koa rānandria fale » — « Mahafale ianareo ! ». Dia raikitra amiraik'io Maroseraña. Mahafale ihany izy ?

14. **Volovato** : « Cheveux de pierre » Mais dans le nom ANDRIAMBAI OVATO, nous avons le mot « Valovato » = « huit pierres » ou ayant huit pierres. Ce qui est plus proche de l'explication donnée sur ce nom ; un roi dont le tombeau avait « huit coins en pierres ». A rapprocher de l'expression « trano valo zoro » : (maison à huit coins, ou sommets) qui désigne une grande et belle maison.

15. **Tanteraka** : parfait, fini, achevé

16. **Ranandria** : désigne comme « roandria », un homme respectable, un chef. Mais ce terme contient beaucoup plus de respect, il sert pour rendre hommages.

17. **Mahafale ianareo** : peut être aussi compris dans le sens suivant : « Vous êtes Mahafale ». Dans ce cas, c'est ANDRIAMAROSERANA qui aurait alors donné leur nom aux Mahafale.

Masonaoomby eut un enfant. ANDRIATOMBOVATO était son nom. Car lorsque l'autre mourut, « cheveux de pierres », (14) était son nom, mais celui-ci « fut augmenté » (rajouté).

ANDRIAMBALOVATO prit une femme noble nommée RENIFATSORO, fille d'ANDRIANTSOMANGY (Sakoantovo-Ankazotaha). Venant de Sakoantovo. Ils eurent un enfant. Son nom était ANDRIANENTO, mais je l'appelle ANDRIAMAROSERANA (nous, qui vivons maintenant, nous portons ce nom).

Le nom Mahafale est consacré (15) avec ce MAROSERANA. Parce qu'il était généreux, il donnait beaucoup de viande, apaisait la faim du peuple, offrait de nombreux repas.

« A ! Seigneur (16), nous sommes contents. Cela nous rend joyeux ». Ce nom (Mahafale) fut alors confirmé. La foule était rassasiée.

« A ! Le fait que vous veniez tous les jours chez moi me remplit de joie ! » « Même nous, nous sommes heureux, Seigneur ! » — « Vous me rendez joyeux ! » Et Maroseraña fut intégré à ce dernier. Il est lui aussi Mahafaly.

UNE AUTRE LECTURE DU TROMBA

par Jean-Marie ESTRADE

REFLEXIONS AUTOUR D'UNE THESE.*

Avant d'aborder le sujet, nous voudrions signaler quelques écueils inhérents à la recherche anthropologique, dire aussi notre méthode et nos motivations.

-Il n'est sans doute pas aussi facile d'étudier l'homme que d'herboriser... Même si la jaquette de la « Pensée sauvage » insinuait le contraire en offrant en guise d'illustration de cet austère ouvrage d'anthropologie structuraliste, l'image attrayante d'un bouquet de fleurs... des pensées, emblèmes, il est vrai, du souvenir. Les sentiers de l'anthropologie contiennent plus de cailloux que de fleurs, et certains chercheurs en avaient beaucoup avant d'essayer de nous restituer la montagne entière en des livres pesants et parfois indigestes. D'autres, plus habiles, préfèrent dessiner des arêtes et offrir d'aimables mais rigoureux et lumineux croquis. Deux erreurs que dénonce Bernard Delfendahl dans son livre « Le clair et l'obscur », critique de l'anthropologie savante, défense de l'anthropologie amateur. Non sans courage, puisque c'est à une analyse critique de la pensée de Lévi-Strauss lui-même et de Louis Dumont, qu'il se livre, définissant ainsi sans nul ambage, dans l'avant-propos, son projet démystificateur.

« Il m'a paru que Lévi-Strauss se présente comme clair et que c'est en cela qu'il séduit ; mais il s'agit de la clarté de cadres conçus d'avance et construits sur des principes simples, qu'il plaque artificiellement sur la complexité et l'obscurité du matériel considéré.

* Jean-Marie Estrade : *Un culte de possession à Madagascar : Le Tromba*. Paris, Ed. Anthropos, 1977, 390 p.

Il est normal que de tels cadres soient clairs... mais si on ne partage pas la foi qui fait que l'on y adhère, alors, on se sent mal à l'aise à l'égard de leur application universelle et simpliste. Il s'agit en somme de la clarté du simplisme. Louis Dumont au contraire, se présente comme profond et donc obscur, mais lorsqu'on regarde de plus près, il s'agit plutôt de l'obscurité du confus que celle de la profondeur ; en outre, il nous laisse souvent mal à l'aise devant des généralisations apparemment arbitraires. Il sera nécessaire de traiter aussi ce que je crois avoir décelé comme la faille bien subtile du structuralisme en général, à savoir la confusion entre définir et connaître». (Delfendahl 1973)

Mais c'est surtout chez les savants de moindre envergure que la passion du clair ou de l'obscur peut devenir redoutable (pour leurs éventuels lecteurs) et relever même de l'imposture. Comptant sur le respect superstitieux du public pour tous les griffonnages qui ressemblent à des mathématiques, les partisans du clair usent et abusent des petits croquis ou bien recourent à des formules vides qui donnent l'illusion du savoir, tandis que les champions de l'obscur utilisent le jargon «ce verre fumé qui nous cache la réalité» selon une formule pittoresque. Il existe bien sûr, hélas ! d'autres abus, sans doute plus graves, auxquels ont succombé des chercheurs, savants ou amateurs, celui par exemple, qui consiste à se prémunir d'un système anticipé d'explication, capable de tout réduire au mythe favori de la culture à laquelle on appartient. On s'en vient armé d'une théorie et l'on oublie, ignore ou rogne ce qui n'y entre pas. Cela donne parfois des livres passionnnants ou du moins qui suscitent des passions — mais «faux», comme n'a pas hésité à l'écrire le regretté professeur Roger Bastide (1973, p. 98) à propos d'un livre : «Oppression et libération dans l'imaginaire» centré précisément sur le *Tromba*. Cet ouvrage semble réunir en effet les défauts précités. L'auteur veut être clair ; c'est louable. Mais à cet effet, il systématise à outrance. Evidemment, la cohérence du système doit emporter l'adhésion du lecteur : «ça s'emboîte si bien que ça ne peut être que ça». Malheureusement, le projet est laborieux. Pour que «ça colle», l'auteur doit éviter souvent l'interprétation obvie et en chercher de plus subtiles (pas forcément plus justes) mais à coup sûr plus alambiquées ; et finalement, compliquant le simple, simplifiant le compliqué, il finit par sombrer dans l'obscur, aggravé par les fumigènes d'un

style malaisé, tout hérissé de jargon. A la racine du désastre, il y a la thèse inavouée mais préétablie selon laquelle le christianisme « religion importée » doit être balayé et les religions locales restaurées (au moins provisoirement). Pour les nécessités de la cause, le *Tromba* est décrété nouveau ; on fixe même la date de son apparition au village : 1960, année de l'Indépendance ; mais il faut pour cela ignorer le témoignage des anciens qui fréquentaient le *Tromba* bien avant la construction de l'église. Ensuite, pour présenter l'intérêt, il ne suffit pas que le *Tromba* soit nouveau, il doit être aussi « novateur ». On va donc lui attribuer tout ce qui est nouveau au village : la bouteille de whisky, le toit de tôle, le bal, le sport, le mariage exogamique et même le terroir cafier ! Et dans cet élan victorieux, le *Tromba* provoquerait la désertion des paroisses chrétiennes. Bien sûr, il y a quelques fonctionnaires qui fréquentent encore le temple ou l'église... mais « c'est parce qu'ils s'accrochent à leur pouvoir » que l'Eglise serait censée défendre. Quant à l'érosion identique des croyances ancestrales, elle serait moins causée par l'école ou l'église que par le *Tromba* lui-même, devenu cette fois un ogre dévoreur de nymphes :

« Depuis 1960, ce paysage forestier se dépeuple, peu à peu il se vide de ses nymphes et autres divinités secondaires. Pourquoi ? Ce paysage forestier est une victime passive du *Tromba* » (Althabe 1969, p.280).

On devine que les démonstrations que va devoir élaborer l'auteur pour prouver que toutes les nouveautés au village sont dues au *Tromba* ne seront pas simples. Donnons-en un exemple qui est également un bon spécimen du style employé. Il s'agit des pieds de cafier dont le *Tromba* aurait permis l'apparition sur le *Tavy* (colline où se pratique le brûlis).

« Le tavy renvoie à l'univers familial, plus exactement il est le cadre où se réalisent et le lignage et sa communauté de dépassement bâtie sur la dualité sexuelle jouée sous le regard des divinités forestières (c'est la même communauté qui peuple de signes le paysage forestier).

Nous ne reviendrons pas sur ce phénomène ; que le tavy soit cadre du rapport des descendants avec les ancêtres et les divinités forestières, ressort et des interdits qui corsettent toute évolution se situant en lui, et des cérémonies dont il est le décor, enfin et surtout de l'organisation, que les villageois donnent à leur activité.

Depuis 1960, il est le cadre où se matérialise, par ces signes que sont les maisons permanentes et les pieds de cafetiers les entourant, la situation nouvelle dans laquelle le *tromba* et les collectifs qui surgissent en lui, établissent une domination sur les ancêtres et les lignages, et détruisent les communautés de dépassement de l'univers familial » (Althabe 1969, p. 281).

Heureusement, l'ouvrage en question possède une lumineuse préface-résumé. Mais quand on apprend que l'illustre préfacier est africaniste mais non malgachisant, quand on lit sous la plume de l'auteur lui-même que «son enquête a été quasiment impossible car l'hospitalité du *Tromba* envers les étrangers ne se dément jamais» (p.100), on reste médusé. Qu'à cela ne tienne, des confirmations viendront. Si admirable est la solidarité des chercheurs engagés, que de Paris même, un Haïtien qui écrit un livre sur le Vaudou tout en avouant d'ailleurs n'avoir jamais assisté à une séance de Vaudou, se déclare néanmoins en accord avec les analyses opérées sur le *Tromba* à Madagascar dans l'ouvrage précité. Les erreurs d'un livre ne l'empêchent pas toujours d'être parsemé d'observations exactes, souvent même vérifiables par tout un chacun. Et surtout les erreurs n'empêchent pas un livre d'être opérant, ce qui devrait toujours rassurer le chercheur engagé ; toutefois, une déontologie s'impose dont ce long préambule nous a permis d'émettre le souhait et qu'on pourrait résumer ainsi : il ne faut pas dissimuler trop d'hameçons idéologiques sous l'apparente rigueur des faits. On réservait jadis ce procédé au roman ; mais chacun avait fini par savoir ce que signifiait l'expression «roman à thèse».

Ici m'attend sans doute le lecteur : «N'êtes-vous pas vous-même missionnaire catholique, l'homme par excellence d'une thèse... ne craignez-vous pas qu'elle oriente aussi vos conclusions?» L'objection est si peu imaginaire que je le lis sous la plume de Marc Augé dans sa présentation des textes fondamentaux d'anthropologie religieuse de John Middleton.

« La littérature africaniste me paraît encombrée par des professionnels de la religion chrétienne... L'agnosticisme éventuel des non-professionnels de la religion devrait au contraire leur assurer ce recul vis-à-vis de l'objet étudié... » (p. 9).

Tel est le point de vue de Marc Augé. Mais celui de Middleton dont il présente les textes était exactement inverse. Parmi les causes d'une ignorance quasi générale de l'étude des religions chez les ethnographes, Middleton voyait l'agnosticisme traditionnel de nombre d'anthropologues peu à l'aise « avec les concepts et les fins de la théologie ». Le débat est probablement sans issue, mais il soulève en tout cas un problème de méthode : pour mieux connaître l'objet faut-il s'en éloigner ou s'en rapprocher, s'en distinguer soigneusement ou se fondre en lui amoureusement ?

Il y a les partisans du miroir impossible dont l'idéal est la neutralité absolue et l'instrument favori : le magnétophone. Mais refuser de choisir est aussi un choix ; quant au magnétophone, un bon outil certes, il ne faut pas que son emploi trahisse l'infirmité du chercheur quant à la synthèse et fasse oublier que son objectivité n'est finalement que celle de l'utilisateur.

A l'opposé on rencontre les partisans de la fusion amoureuse. Tel chercheur en renom, fasciné par les rites de possession qu'il étudiait au Brésil — et tout chercheur doit subir à un moment ou l'autre au moins, la séduction de son objet d'étude — s'est fait initier dans une confrérie dont il se déclare à présent le fervent adepte. Pourtant, entre cette « héroïque noyade » pour mieux connaître l'eau et le dédain frileux du spectateur qui disserte de l'eau tout en restant sur la berge, n'y a-t-il pas une place pour le nageur qui veut expérimenter l'eau et donc s'y baigner ?

Personnellement, tout en faisant confiance aux chimistes qui nous assurent que tout le fleuve est dans une goutte d'eau, mais estimant que l'humanité n'obéit pas tout à fait aux lois de la chimie (sans mépriser le microscope), j'ai préféré expérimenter l'eau directement : nager et boire. Afin d'éviter ce que Delfendahl appelle « des généralisations arbitraires » du type « les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar » à partir de l'étude d'un canton. Et donc, souhaitant ne pas me limiter au canton de Manakara, comme on me le suggérait, j'ai préféré aller à la rencontre d'autres confréries du *Tromba* afin d'assister à leurs cérémonies dans la plupart des diverses régions de l'île. Et il m'a semblé que d'être « un professionnel » de la religion chrétienne ne constituait

pas un obstacle insurmontable, qu'une certaine familiarité avec les phénomènes religieux et même une expérience personnelle, loin de disqualifier, n'en déplaise à Marc Augé, l'anthropologue des religions, lui assurait au contraire quelques avantages en ce domaine. Pourquoi refuser au croyant d'aussi bons yeux qu'à l'agnostique et moins de probité ? Après tout, Maurice Leenhardt était aussi un « professionnel de la religion chrétienne » ... Le lecteur a surtout droit aux faits, aussi nombreux et variés que possible.

C'est donc le fruit d'une très large enquête, appuyée sur de très nombreuses photographies, que je me suis avant tout soucié de livrer au jury de la Sorbonne, lors de la soutenance (en décembre 1974) d'une thèse de 3ème cycle sur le *Tromba*, éditée chez Anthropos, à laquelle je renvoie le lecteur pour le détail des observations. Si j'ai traité le sujet parfois avec humour et humeur, c'est parce que les idées reçues ont besoin de ces ingrédients pour être corrodées. Je pense l'avoir fait aussi avec humilité, ne proposant, au-delà des faits, qu'une lecture de plus d'un phénomène compliqué et ambivalent. Avec les rites de possession, on aborde en effet des zones obscures de l'homme et de ses rapports avec le réel ou le surréel qui sont loin d'être encore élucidées. Et si j'ai essayé de me faire une conviction, je n'ai pas l'illusion de l'imposer aux autres. D'autres viendront, je l'espère, pour rectifier, nuancer, élargir en apportant des faits nouveaux. Car tout phénomène humain évolue, même ceux qui, à l'instar du *Tromba*, font profession de fixisme.

Pourquoi ai-je entrepris cette étude ? Question superflue ; que l'on ne pose pas d'ordinaire au chercheur, étant bien entendu que la quête scientifique est seule en cause. J'ai cru cependant m'apercevoir à bien des reprises, qu'en ce qui me concerne, les curieux semblaient s'intéresser presque autant à mes motivations qu'au *Tromba* lui-même. Pourquoi ne pas tenter de les satisfaire, en sachant bien que c'est une gageure et qu'en définitive, estimeront certains, seule la psychanalyse pourrait dire le fin mot sinon celui de la fin. En allant du plus conscient vers l'inavoué et l'inavouable, je reconnaîtrai d'abord volontiers que j'ai abordé cette étude d'un phénomène d'effervescence religieuse dans un état personnel d'effervescence. Il y avait le défi d'Althabe. C'est pour réinstruire une cause, celle du christianisme à Madagascar dont le procès m'avait semblé trop sommaire... et l'ennemi désigné, le *Tromba*, par trop imaginaire. Mais chemin faisant, j'ai découvert plus positivement que le *Tromba* était pour moi missionnaire étranger, une initiation à la culture malgache et un moyen d'entamer le dialogue

tant souhaité par l'Eglise avec les religions traditionnelles. Bien sûr, je partais en chrétien, convaincu que dans le domaine religieux le Christ a atteint un sommet indépassable — « préjugement fondamental », comme me l'a écrit avec politesse François Wahl après lecture de mon manuscrit. Je l'avoue, j'avais ce préjugé en faveur du christianisme comme d'autres en ont « contre »... tel cet anthropologue belge qui pour mieux exalter la mystique africaine, revale les mystiques chrétiens et s'oublie jusqu'à traiter Sainte Thérèse de « pauvre sotte de Lisieux » (Heusch 1973, p. 283).

N'ayant pas trouvé quant à moi de Messie plus convaincant que Jésus de Nazareth dans les confréries du *Tromba*, je conserve mon « préjugement », tout en ayant l'outrecuidance de penser que bien loin de m'induire à mépriser, rabaisser, il m'a aidé à déceler le meilleur de ces rites que tous les spécialistes au monde s'accordent à qualifier d'ambivalent (cf Monfouge 1972).

S'il fallait fournir à présent les raisons plus personnelles qui m'ont prédéterminé à étudier le *Tromba*, j'évoquerai curieusement mon terroir cévennol où les morts, et dans mon enfance encore, jouaient un grand rôle. On les entendait la nuit et l'on voyait même errer, sur les pentes de l'Aigoual ou de la Luzette, leur hésitant « lunet » (petite lumière). Aussi ai-je compris, d'emblée, le rôle qu'on pouvait leur faire jouer à Madagascar.

Les études universitaires ensuite me conduisirent à étudier les cultes enthousiastes de l'Orient ancien et en particulier « les Bacchantes » au programme de grec dans les années 60 à Lyon. J'eus l'impression de retrouver ces Bacchantes en arrivant ici. Un certain goût pour l'insolite, le théâtre, le dépaysement ont fait le reste. Tout en étant une œuvre d'amateur en ce sens qu'elle ne dépendait de nul crédit, nulle école et nul délai, mon étude ne fut cependant pas de pure spontanéité. Des cours d'anthropologie culturelle à l'Université de Louvain, puis de science et théologie des religions non-chrétiennes à l'Institut Catholique de Paris me fournirent quelques rudiments. Mais il y eut surtout des rencontres décisives et en particulier celle de Jacques Faublée, profond connaisseur des religions malgaches. Celle de Roger Bastide ensuite, grand spécialiste d'un rite brésilien analogue au *Tromba*, le Candomblé de Bahia, et celle d'Henri Desroche, sociologue des religions et en particulier des messianismes dont l'étude comparée avec des rites de possession fut pour moi très suggestive, lors de sessions à l'Arbresle ou de leçons à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

Je me gardais bien ensuite de négliger les travaux de mes prédecesseurs sur le *Tromba* et notamment l'ouvrage du Pasteur Henri Rusillon (1912), la remarquable petite étude de Paul Ottino «le *Tromba* à Madagascar» (1965). Ni les travaux plus récents de chercheurs malgaches : Mlle Raseta-Ravelomanantsoa, de René Rason (1968), de Jaovelo (1972). C'est donc muni de sérieuses connaissances préalables du *Tromba* que je me suis lancé sur les routes malgaches, à sa recherche, pour une connaissance cette fois aussi directe que possible, bien décidé non pas simplement à définir, mais à voir puis faire voir et expliquer sans *a priori*, dont je connaissais bien la panoplie : démonisme, hystérie, acculturation et décolonisation.

«Mais comment vous, étranger et missionnaire catholique, avez-vous pu pénétrer ces milieux réputés occultes et farouchement opposés aux étrangers et aux chrétiens ?» Le fait d'avoir effectivement rencontré plusieurs confréries du *Tromba* et d'avoir noué avec certains «possédés» de durables amitiés constitue déjà une réponse à un élément de la question : la xénophobie et l'antichristianisme du *Tromba* ne sont pas aussi virulents que le disait M. Althabe.

Comment ai-je procédé ? D'abord grâce à de bonnes relations avec le peuple malgache, j'ai ménagé des entrevues et assisté ainsi à plusieurs *Tromba* plus ou moins apprêtés. Mais redoutant très vite l'absence de spontanéité et le reproche mérité des futurs lecteurs d'avoir été la dupe d'habiles comédiens, je décidai de braver certaines lois de la convenance et de faire irruption en pleine séance, non sans avoir fait une discrète enquête préalable pour connaître le jour et l'heure. Et j'entrais alors dans «le temple», bonnement et simplement, pourvu de l'offrande requise et de mots rassurants. On n'arrête pas le train en marche. Après un instant d'hésitation, les possédés, par la bouche du responsable m'ont toujours accueilli ; et trouvant place dans le cercle, je pus contempler tout mon saoûl, bientôt photographier et chuchoter mes questions. Je raconte dans le premier chapitre de mon livre un certain nombre de ces rencontres pleines d'anecdotes et leurs itinéraires «tous azimuts». Mais, entre les séances, je ne restais pas inactif, importunant tout le monde de questions... car on ne sait jamais qui sait ou ne sait pas. J'eus parfois l'heureuse surprise d'obtenir des suppléments d'information à des centaines de kilomètres du lieu d'une enquête amorcée plusieurs mois auparavant.

La personne interrogée au hasard, se trouvait bien connaître le possédé en question. Tout voyageur de tout taxi-brousse était jugé susceptible de fournir un renseignement, un point de vue au moins, sur le sujet. Mais il y avait bien sûr, dans les villages, des gens qui de par leur ancienneté, leur fonction (vieillards, maires, curés, pasteurs ou instituteurs) risquaient d'en savoir plus long. D'où la visite systématique de ces notables — et puis comment oublier les enfants « dont la bouche distille, paraît-il, la vérité » et les marginaux, gens de mauvaise réputation et qui de ce fait, ne craignent pas de la perdre en révélant un secret... Bref, j'apportais à mon enquête une curiosité dévorante, une certaine dose de non-conformisme et prenais le risque de passer pour fou, y compris auprès de mes amis, étonnés de cette curiosité qu'ils n'étaient pas loin de juger morbide. Mais tout chercheur ne s'expose-t-il pas à passer pour un maniaque. C'est le moindre prix de ses découvertes. Une autre caractéristique de mes enquêtes pourrait bien être la rapidité. Pour éviter le préfabriqué, pour bénéficier ainsi de l'effet de surprise et enfin pour ne pas peser sur les mêmes personnes qui ne sont pas toujours d'ailleurs inépuisables, j'ai fait beaucoup de voyages-« éclairs », qui me permirent en outre d'obtenir, avec la multiplicité des témoignages, leur fameux faisceau. Il me fut tout de même possible de nouer des relations plus suivies, non loin de Manakara, mon lieu de résidence, avec des maîtres possédés qui m'accordèrent leur confiance et leurs entretiens, parfois leurs grimoires... et souvent me racontèrent leur vie, fort instructive pour connaître les mécanismes psychologiques de la possession et les cheminements personnels ou sociaux vers le *Tromba*. Ainsi ai-je pu composer six petites biographies de maîtres possédés.

Tableau général du *Tromba*.

Pour les descriptions détaillées du rituel ou du panthéon *Tromba*, je renvoie les lecteurs à mon livre. Tous les Malgaches connaissent peu ou prou le phénomène ; je voudrais seulement esquisser avec le tableau général du *Tromba*, une brève étude comparative avec d'autres rites tel que le *Bilo* et d'autres formes de possession que l'on a souvent confondues et que je m'efforcerai de distinguer.

Le mot *Tromba*, d'étymologie incertaine, suggère les idées de soudaineté et de violence et sa résonnance évoque en tout cas celle des tambours sacrés, les *Manandria*, qui précède le retour des Rois défunts dans le *Doany*, ou temple des reliques, chez les Sakalava. Mais il s'agit d'un terme générique qui désigne non seulement les esprits royaux mais aussi les confréries issues de leur culte, les cérémonies d'évocation, puis les possédés eux-mêmes. La porte d'entrée du *Tromba*, c'est généralement la maladie. Pas forcément une maladie mentale. La grande pourvoyeuse du *Tromba*, c'est la stérilité. Les maux rebelles aux thérapeutiques classiques sont censés relever dans la mentalité traditionnelle d'un vouloir supérieur que des magiciens-guérisseurs, au terme d'opérations divinatoires, définissent parfois être celui du *Tromba*. Il s'agit alors de faire parler cet esprit en lui donnant asile dans le corps du malade dont la personnalité doit s'effacer un moment pour laisser la place à son persécuteur, afin de connaître ses volontés et trouver ainsi le chemin de la guérison. Sous la conduite d'un possédé-guérisseur, lui-même ancien malade, visité jadis par un *Tromba* illustre, et ayant assumé la possession, (ce qui lui donne le statut de ce chef) à l'initiative et sous la conduite donc de ce grand prêtre des esprits, on se réunit à la pleine lune. Pour procéder à la «résurrection» du mort dont l'esprit tourmente le malade, on choisit ainsi le temps de la «lune ressuscitée» par un souci d'harmonie avec la nature, constant dans le *Tromba*.

En fait, il s'agit plutôt d'une réincarnation provisoire, car le mort devra se contenter d'un corps d'emprunt et le processus d'animation (introjection imaginée de l'âme du défunt dans son médium qu'est le malade) nécessitera beaucoup d'animation, d'ambiance comme on dit. Il faudra des parfums, de la mélodie et du rythme. Dans une case surpeuplée, devant un autel chargé d'offrandes, la foule appelle inlassablement, stimulée par le meneur et soutenue par l'orchestre. Soudain se produit la transe tant attendue, souvent préparée par de longs mois ou même toute une

vie de suggestion. Le malade se dresse alors, hagard, il se dit habité par tel ou tel *Tromba* qui dicte ses volontés, soigneusement enregistrées par un membre de la famille. Lorsque le possédé, revenu à la conscience, mais « ayant tout oublié » sera retourné chez lui, ses parents l'aideront à réaliser l'ordonnance. Mais il arrive souvent que les *Tromba* décrètent la maladie chronique et imposent au malade qui prétend guérir, de devenir aussi un dévôt et de fréquenter avec assiduité les séances d'évocation mensuelles et parfois hebdomadaires. Des liens se tissent alors, des habitudes se prennent, souvent celle de l'alcool — cette eau de vie dont raffolent les morts — et ainsi naissent les confréries qui possèdent leur petit règlement, leurs signes distinctifs ; certaines perles, certains charmes, leur calendrier liturgique avec ses fêtes : cérémonies d'investiture, bains rituels, pèlerinages, sacrifices. Toute une vie religieuse plus ou moins bouillonnante, plus ou moins occulte (les *Tromba* n'aimant pas trop la rumeur des villes, l'œil des espions et la lumière du soleil), bien distincte et bien particularisée en tout cas, par rapport aux autres coutumes religieuses de la campagne malgache.

Tromba, Bilo, et Ramanenjana.

Le *Tromba* est bien distinct en particulier du *Bilo*. Sans doute trouve-t-on ici et là, à l'origine du processus, des malades à guérir ; sans doute ces deux rites reposent sur la même croyance aux esprits, mais dans le premier cas, il s'agit de celui des morts, dans le deuxième, des génies de la nature. Et alors que dans le *Tromba* on évoque, dans le *Bilo*, on expulse ou transfère. Le *Tromba* est une nécromancie, le *Bilo* un exorcisme. Certes on peut observer des influences réciproques, surtout en certaines régions de l'ouest, mais *Tromba* et *Bilo*, qui peuvent coexister dans la même région, sont bien distincts dans leurs cérémonies, leurs fonctions, et leurs conséquences sociales. *Bilo* et *Tromba*, nous l'avons vu, ont en commun le rôle thérapeutique mais la cure est passagère pour le *Bilo*, tout au plus quelques semaines. Tandis qu'elle s'étale parfois sur toute une vie pour le *Tromba*. *Bilo* et *Tromba* jouent un rôle festif, mais s'ajoute pour le *Bilo*, la note ostentatoire. La fête du *Bilo* peut être en effet rapprochée du potlatch amérindien qui consiste en l'offrande de dons sacrés, constituant pour les donataires un défi de faire un don équivalent. Mais l'originalité du *Tromba* par rapport au *Bilo* se manifeste surtout enfin par ses fonctions morale et psychologique, politique et prophétique.

Le *Tromba* conseille les individus, les familles, les cités, tranche les débats avec l'autorité d'un dieu et fait naître une église alors que la fête une fois terminée, les participants du *Bilo* se séparent sans avoir contracté d'autres liens mutuels que ceux d'une revanche à prendre sur les hôtes... en générosité.

Il existe toutefois une autre série de phénomènes en relation avec les esprits, qu'on a rapproché du *Tromba* et du *Bilo*, sans toujours en rendre compte d'une manière pleinement satisfaisante (la meilleure étude est sans doute à lire dans *Lumière*, 13 Août 72). Je veux parler des choréomanies, étymologiquement : « folies de danse ». Effectivement, à plusieurs périodes de l'histoire de Madagascar, des hommes, mais surtout des femmes se prirent collectivement d'une furie de danse que la société s'est efforcée de canaliser et apaiser avec l'aide des musiciens.

L'exemple le plus fameux remonte au siècle dernier dans la période qui précède la chute de Radama II et eut pour théâtre la capitale même : Tananarive. Yeux hagards, corps rigides de mannequins (d'où leur nom de Ramanenjana), des jeunes filles entraient dans un état second et se mettaient à déambuler à travers la ville en dansant, jour et nuit. A d'autres époques et en diverses régions de l'île, des faits semblables se produisirent. A date récente même, la région de Masoala eut son «épidémie de danse». Que faut-il penser ? Que fragile est l'équilibre instauré par les rites et les cultes de possession. Le *Bilo* et le *Tromba* pourvoient aux difficultés ordinaires. Moyennant offrandes, célébrations, ils réconcilient le paysan malgache avec ses maîtres redoutables que sont les génies ou les ancêtres. Mais surviennent parfois dans l'histoire des peuples, des fautes graves ou collectives, qui appellent un châtiment collectif, et alors, vengeresse, s'abat la nuée des esprits. Des gens se sentent habités et dansent en état de transe, signe immémorial de la possession et cette danse est un langage, une protestation dont personne n'ignore le sens ; les ancêtres ne sont pas contents, et ils viennent, dans l'affaire des Ramanenjana, le signifier au roi Radama II qui effectivement a bouleversé les traditions. Les esprits sont toujours en effet réactionnaires, amies du passé (le leur) que menace toute innovation.

Possession et messianisme.

Autres en effet sont les religions messianiques dont l'efflorescence n'est pas moindre dans le monde que celle des rites de possession. L'énumération de quelques-unes de leurs caractéristiques

à F. Laplantine (1973) nous permettra de mieux par contraste la spécificité des cultes de possession auxquels le *Tromba*. Première divergence, la question du temps. Le temps messianique s'apparente au temps révolutionnaire, s'organise autour de la catégorie de l'attente et du travail. Qu'il soit cyclique ou linéaire, c'est toujours un temps évolutif, qui a les fixées sur l'avénement du grand jour. Les cultes de possession au contraire le fait d'hommes pressés qui se réfèrent au passé mais n'attendent rien du futur. C'est toute la différence, écrit Laplantine, qui sépare la joie festive du poète, de l'amoureux, de l'anarchiste, des sacrifices que s'impose le combattant, le militante ou plus généralement l'homme du «progrès» (p. 152).

La seconde divergence, c'est que le messianisme se vit dans le calme, la possession dans la furie. «Orgasmique et violente... jusqu'aux extrêmes limites de la résistance humaine... elle s'exerce dans l'effervescence de la fête et conduit les individus à se dédoubler dans les états seconds. Le sacré y est directement somatisé au lieu de s'exprimer, comme dans le cas précédent à travers des mythes eschatologiques» (p. 153). En d'autres termes le possédé s'agit et danse au lieu d'attendre patiemment la fin de ce monde et l'aube du nouveau qu'annoncent les messies. Autre différence : le messianisme est diurne et masculin tandis que la possession est nocturne et surtout féminine. Enfin si les messianismes sont souvent missionnaires et universalistes, les rites de possession sont particularistes et sans prosélytisme.

Possessions et messianismes qui «s'originent certes dans une même matrice de l'imaginaire» (Laplantine) sont donc différents. Et s'il arrive qu'on passe de la possession au messianisme — ce que prématûrement avait cru pouvoir déceler Althabe dans le *Tromba* — il n'est pas rare d'assister à la métamorphose en sens inverse : les prédications messianiques s'exacerbent, on se lasse d'attendre. Et au discours du prophète succède l'incantation du possédé (p. 152).

En ce qui concerne le *Tromba*, on peut dire que s'y confirment les traits du rite de possession et que s'estompent les fonctions politiques et prophétiques, les possédés se bornant de plus en plus à être des guérisseurs, des conseillers moraux, voire des diseurs de bonne aventure et pourvoyeurs de fêtes. Ce qui explique peut-être leur succès présent, largement indépendant de la conjoncture politique. Les hommes préfèrent souvent hélas la fête d'aujourd'hui au bonheur de demain. Le succès du *Tromba* est d'ailleurs celui

de tous les rites de possession dans le monde dont il faudrait dire quelques mots à présent. On m'a souvent demandé en effet durant "enquête si le *Tromba* existait hors de Madagascar. Evidemment non, hormis l'île de Mayotte où vivent des Sakalava. Mais au gré des migrations, il peut gagner d'autres régions. Ce qu'il importe de savoir, c'est qu'en d'autres pays du monde existent des rites de possession analogues dont les chercheurs ont commencé l'inventaire. Un colloque sur les cultes de possession s'est même tenu à Paris en 1968 sous les auspices du CNRS. Mais le sujet n'était pas neuf, même s'il s'est trouvé à la mode.

F. Laplantine (1974, pp.154-155) a esquisonné un tableau des aires de la possession, et il distingue :

1. *L'Afrique Occidentale* avec notamment les cérémonies des Fon du Dahomey et du ndop chez les Lebou et les Wolof du Sénégal.

2. *La zone nigérienne* avec la tradition Yoruba et surtout le culte de Bori en pays Hausa et le culte des Holey en pays Sonhay.

- 3. *Le continent américain* avec les cultes de possession synchrétiques à savoir : le Candomblé de Bahia dont l'origine est Yoruba, et le Vaudou Haïtien, métamorphose des anciennes divinités fonç.

Laplantine parle ensuite de l'aire malgache avec le *Tromba*. Mais il faudrait sans doute élargir et parler d'une aire malayo-polynésienne. Dans «les danses sacrées à Bali», Jeanne Cuisinier montre qu'aux yeux des Balinais, la danse extatique est le signe qu'un dieu ou un démon a pénétré dans le corps du danseur. Une des plus remarquables de ces danses est la *sang-nyang-dedari* offrant le spectacle de fillettes qui, sous l'emprise des nymphes célestes et après inhalations d'encens, exécutent les yeux fermés et sans entraînement, des figures qui auraient exigé des mois d'apprentissage.

De son côté, Mircea Eliade nous dit que la possession est une particularité de la religion extatique polynésienne dont il nous offre la description suivante

«Après une étape préliminaire de calme concentration survient un état frénétique pendant lequel le médium parle avec une voix de tête, entrecoupée de spasmes. Ses paroles sont oraculaires et elles décident de l'action à entreprendre car les consultations médiumniques ont lieu non seulement pour apprendre quelle sorte de sacrifice tel dieu désire, mais aussi avant de commencer une guerre ou de partir pour un long voyage, etc... On découvre

de la même manière la cause et le traitement d'une maladie ou l'auteur d'un vol». (Eliade 1968, p. 291). Le nom *maori* que l'on donne au possédé est *Waka*, « pirogue », alors que l'on recourt dans d'autres aires à l'image du cavalier, chevauchant sa monture, et ici à Madagascar à celle de « terrain » *Saha*, mot qui désigne le médium d'un *Tromba* chez les Sakalava du Boina.

Ainsi, comme on vient de le voir, les rites de possession sont fort répandus à travers le monde. Selon le Docteur Charles Pidoux (1957, p. 170), mais ses statistiques datent, ils rassembleraient à travers le monde plus de vingt millions d'êtres humains et se caractériseraient par les traits communs suivants :

1. Un panthéon d'êtres surnaturels : génies, esprits, divinités personnalisés, spécialisés, hiérarchisés, capables d'entrer en relations hostiles ou amicales avec les humains.
2. Des cérémonies collectives avec chants, orchestre « comportant au moins un instrument à percussion et surtout un instrument fournissant des sons secs et des fréquences très élevées, en même temps qu'une bonne gamme d'ultrasons», et danses qui aboutissent à des transes transformant le fidèle en dieu.
3. Une organisation en petites communautés à frontières plus ou moins perméables, rassemblant surtout des femmes de tous âges, sous la conduite parfois d'un homme, le plus souvent d'une vieille prétresse.
4. Un rôle socio-thérapeutique.

On a reconnu les principaux traits du *Tromba*. Après ce voyage à travers l'espace il faudrait remonter le temps. Et l'on trouverait à diverses époques de l'histoire de l'Orient ou de l'Occident des phénomènes analogues.

BIBLIOGRAPHIE

- ALTHABE B. — 1969, *Oppression et Libération dans l'imaginaire. Les Communautés villageoises de la Côte orientale de Madagascar.* Paris, Maspéro, 356 p.
- BASTIDE R. — 1958, *La Candomblé de Bahia*, Paris La Haye, Mouton, 260 p.
— 1973, *Le Rêve, la Transe et la Folie*, Paris, Flammarion, 258 p.
- DEGUISE L. — 1969, Conception et Culte des Razana dans le diocèse de Farafangana, *Ami du Clergé Malgache*, pp. 117 — 125.
- DESCHAMPS H. — 1960, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, 348 p.
— 1959, *Madagascar : Les migrations intérieures passées et présentes*, Paris, Berger-Levrault, 283 p.
- ELIADE M. — 1968, *Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase*, Paris.
- ELIADE J. — 1968, *Un Culte de Possession à Madagascar : Le Tromba*, Paris, Anthropos, 390 p.
- HEUSCH L. de CNRS. — 1968, *Colloque sur les Cultes de Possession*, Paris,
- JAOVELO R. — 1972, *Etude sur le Tromba dans l'Ile de Nosy-Komba*, Tananarive, 120 p. ronéotées.
- LAPLANTINE — 1973, *L'Ethnopsychiatrie*, Paris, Edit. Univ.
- OTTINO P. — 1965, Le Tromba de Madagascar, (Paris) *L'homme*, p. 84 — 93.
- PIDOUX — 1957, *Vitalité Actuelle des Religions non Chrétiniennes*, Paris, le Cerf.
- RASETA — RAVELOMANANTSOA — 1967, Le Tromba et la Vie Traditionnelle Betsimisaraka, (Tananarive). *Civilisation Malgache*, n° 1, pp. 167 — 179.
- RASON R. — 1968, Le Tromba chez les Sakalava, (Tananarive). *Civilisation Malgache*, n° 2.
- RUSILLON H. — 1912, *Un Culte Dynastique chez les Sakalava : le Tromba*, Paris, Picard, 195 p.

A LA RECHERCHE DE LA LIBERTÉ

Contribution à l'étude du marronnage des Esclaves Malgaches dans les pays esclavagistes aux XVII^e et XVIII^e siècles (Mascareignes et Jamaïque).

par Gilbert RATSIVALAKA

«Quand il s'agit d'examiner des hommes, des frères, la sympathie doit être le fond de la méthode».

Gaston BACHELARD

Pour la période post-coloniale, il existe très peu d'étude sur le problème de l'esclavage dans les îles de l'Océan Indien sud occidental.

En ce qui concerne les Francophones, nous avons la thèse de Razoharinoro : «L'Ile de France de 1789 à 1803» qui étudie la condition des esclaves à l'île de France (île Maurice) en 1964 et celle de J.M. Filliot sur la «Traite des Esclaves vers les Mascareignes au XVII^e siècle». Quant aux Anglophones, nous ne connaissons que les deux articles du Révérend J.T. Hardyman intitulés «Outline of the Maritime History of St Augustin's Bay» et «The Malagasy slave trade to the Americas 1632 — 1830».

Tous ces travaux et articles ne traitent que certains aspects du problème de l'esclavage et, en particulier, pour ceux des esclaves originaires de Madagascar des conditions dans lesquelles s'effectue le transport vers les pays de destination.

Il n'existe pas, à notre connaissance, d'études ou de notes sur le destin de ces Malgaches une fois débarqués dans les pays de destination. Pour l'Ile Maurice, Grant nous donne, cependant, un petit aperçu de leur vie :

«Lorsqu'ils arrivent à l'île de France, ils sont sans autre vêtement qu'un lambeau de toile enroulé autour des reins. On fait ranger les hommes d'un côté du débarcadère et les femmes et les enfants de l'autre et les planteurs les passent en revue et font leurs achats. Frères et sœurs, amis et amoureux sont alors séparés et menés chacun à la plantation à laquelle ils sont destinés ; il y en a qui se livrent au désespoir, s'imaginent que les Blancs vont les manger, qu'ils font du vin rouge de leur sang et de la poudre avec leurs os.»

«Voici quelle est leur vie : au lever du jour, le claquement du fouet les appelle et ils s'en vont aux champs où ils travaillent presque tout nus, sous un soleil ardent : un petit morceau de toile forme tout vêtement. Leur nourriture consiste en maïs moulu bouilli ou en manioc. Pour la moindre négligence, on les lie pieds et poings à une échelle et le surveillant leur administre, avec un long fouet, un certain nombre de coups sur le dos, puis on les envoie au travail avec un collier qui porte intérieurement trois pointes. On peut se douter avec quelle sévérité ces punitions sont quelquefois infligées. A leur retour au camp, le soir, ils doivent prier Dieu pour la prospérité de leurs maîtres»¹.

Les Malgachisants de Madagascar à l'époque coloniale ont beaucoup parlé des conditions et fonctions de l'esclave dans les formations sociales malgaches du XIX^e siècle. Certains ont reconnu qu'elles étaient assez douces et n'étaient pas aussi pénibles que dans les sociétés coloniales esclavagistes européennes pour la même période (par exemple, André 1899, Savaron 1932). Et faut-il rappeler, pour rétablir un juste équilibre, que l'abolition de l'esclavage n'a eu lieu dans les colonies françaises qu'en 1848, c'est-à-dire à peine un demi-siècle avant son abolition à Madagascar.

Mais les esclaves réagissaient d'une manière ou d'une autre à leur condition servile. Ils ont, à toutes les époques et à tous les moments, essayé d'échapper individuellement ou plus souvent en groupes à l'esclavage. Ces tentatives étaient connues sous l'appellation de marronnage. On dit de l'esclave qui s'enfuit de chez son maître qu'il est devenu marron. Ce dernier terme semble signifier — du moins au XVIII^e siècle — sauvage et surtout sans maître. Parce qu'apparemment l'idéologie dominante de l'époque

1 — Il faut relativiser cette description faite par GRANT (cité par Rakoto et alii 1975) dans la mesure où elle est outrée volontairement pour frapper affectivement les lecteurs. Le «lobby» anti-esclavagiste était déjà puissant dans l'Angleterre du début du XIX^e siècle.

«veulent que tous les êtres vivants appartiennent à quelqu'un et en contre-point ceux qui n'en ont pas sont par définition des «sauvages». Corrélativement, celui qui veut échapper à la tutelle de son maître est un marron parce qu'il a déjà «goûté à la civilisation» mais préféré redevenir «sauvage». C'est ainsi que l'on parle de cochon marron, de bœuf marron et ... d'esclave marron².

A la «belle époque» de l'esclavage européen, le marronnage était «la plaie» des sociétés coloniales. Les colons propriétaires d'esclaves se trouvaient dans l'obligation de s'organiser entre eux pour faire des battues à la recherche des esclaves fugitifs. Mais très vite — pour ne pas dire dès les débuts du marronnage — les gouverneurs coloniaux institutionnaliseront la «chasse aux marrons».

Henri Prentout nous donne une idée précise de la manière dont la répression du marronnage s'effectuait à l'Ile de France sous le régime napoléonien :

«La déclaration de l'esclave marron doit être faite par son maître au commissaire civil dans le délai de huit jours sous peine d'une amende de 100 francs. Les noirs fugitifs non déclarés ne seront pas remboursés s'ils sont tués par les détachements et, s'ils sont pris, seront confisqués. Les marrons déclarés qui auront été tués, seront remboursés au prix de 400 francs. Les esclaves absents pendant six mois sont réputés grands marrons et sujets à peines qui sont, pour la première fois, d'une année de chaînes, pour la seconde, de cinq années, pour la troisième fois, à perpétuité, avec indemnité pour le propriétaire. Les noirs détenus en prison seront nourris et soignés aux frais de la commune générale des habitants.

«Pour la poursuite des marrons, il est organisé neuf détachements à l'Ile de France, onze à la Réunion, dont les Chefs nommés par le capitaine général et placés sous les ordres des commandants de quartiers formeront leur détachement comme ils le jugeront convenable»³.

Et, comme toujours, des hommes «libres» vont se spécialiser dans ce genre d'activité, comme plus tard aux Etats-Unis on trouvera des «Chasseurs de primes».

2 — Historiquement le terme marron vient de l'Espagnol Cimarrón.

3 — cf. Prentout 1901. A noter que cet auteur a recueilli des informations dans le «Code Noir» publié par Delaleu.

«Les hommes du détachement toucheront des primes pour chaque noir capturé, moindres, lorsque le noir aura été tué ; en ce cas, ils devront présenter, avec une attestation écrite de leur chef, le poignet droit du tué» précisaien les articles 32 et 33 de Decœen pour les Mascareignes⁴.

Malgré cette répression inhumaine et, lorsque les conditions géographiques et économiques le permettaient, il arrivait très souvent que les esclaves marrons ne soient pas repris. Ces troupes, toujours soumises à l'un de ses membres vont alors harceler constamment les plantations de leurs anciens propriétaires. Pour survivre, elles iront voler tout ce dont elles auront besoin dans les plantations.

En effet, leur repaire n'en est jamais très éloigné bien qu'il soit difficile à trouver et elles peuvent vivre ainsi pendant des années. Cependant, pour diverses raisons, elles finissent toujours par disparaître soit par la mort de ses membres, soit par la capture par les chasseurs d'esclaves, soit, enfin, par leur intégration dans un groupe plus important.

A l'origine, ces marrons proviennent toujours d'un soulèvement individuel ou collectif des captifs travaillant dans les plantations.

Orlando Patterson nous donne, pour l'île de la Jamaïque, les conditions rendant possibles ces révoltes⁵. Elles proviennent :

Tout d'abord, de la proportion entre maîtres et esclaves. Pour lui, quand elle atteint un dixième, toutes les mesures de sécurité pour empêcher une révolte d'esclaves sont inefficaces. Elle favorise alors le marronnage des esclaves.

Ensuite, la proportion des esclaves nés dans le pays d'esclavage doit être plus faible que celle en provenance de l'extérieur : «*The higher the proportion of slave recruited from outside the system, the greater was the probability of rebellions taking place*».

La troisième condition doit être que les esclaves immigrants doivent être originaires d'une même aire géographique dans la région de départ. Le maître d'esclaves qui possède un nombre

4 — Ibidem, p. 134, n° 6 : «Pour les Caraïbes, nous savons seulement que les chiens ont été dressés spécialement pour la chasse aux esclaves marrons (Cuba) et qu'on importait aussi des Indiens pour pratiquer le même travail.

5 — cf. Patterson 1970. Comme on le verra par la suite nous nous appuierons beaucoup sur cet important article de Patterson qui est originaire de l'île de la Jamaïque et actuellement professeur de Sociologie à l'Université de Harvard aux Etats-Unis.

important venant d'un même pays risque beaucoup plus une révolte que celui dont les esclaves sont d'origines géographiques différentes.

La quatrième vient des conditions géographiques pouvant favoriser une guerre de guerillas.

La cinquième est celle de l'existence d'un grand nombre de propriétaires absentéistes.

La sixième, celle de la présence d'une économie dominée par les entreprises de type monopolistique (en particulier, grandes plantations pratiquant la monoculture).

La septième est la disproportion entre mâle et femelle dans la classe des «hommes libres». Si les révoltes réussissent, on assiste alors à l'émergence de véritables sociétés d'esclaves marrons qui peuvent vivre d'une manière relativement autonome par rapport à la société de leurs anciens maîtres.

Comme déjà dit, ces sociétés ne sont viables que si :

— les conditions écologiques leur permettent la mise en place d'un système agricole assurant au moins la nourriture quotidienne mais aussi la culture de certains produits tropicaux, la cueillette et la chasse des productions naturelles de la région d'implantation. En effet, ces dernières permettent d'effectuer des échanges avec le monde extérieur pour l'obtention de produits manufacturés (en particulier, fusils, poudres et munitions)⁶.

— Elles possèdent un assez grand nombre de femmes. Ceci permet aux hommes de ne pas se risquer dans les plantations à la recherche des femmes esclaves. Cette condition semble être importante car les seules sociétés marronnes qui ont traversé le temps ont été celles où le problème des femmes a été réglé d'une manière satisfaisante.

Il est à noter, ici, que les femmes dans les sociétés marronnes, outre leur rôle de «reproduction», ont joué un rôle idéologique important à l'intérieur de ces sociétés (devins, possédés). Un village de noirs marrons de la Jamaïque portait le nom de «Nanny Town» du nom de la grande prêtresse de la communauté.

— Enfin, si ces sociétés marronnes possédaient un noyau d'esclaves récemment arrivé et ayant une conception précise des

-quelq-

6 — L'objectif des bandes de chasseurs d'esclaves a toujours été le repérage de ces champs cultivés. En effet, leur destruction suffisait pour réduire une communauté d'esclaves marrons. Les combats décisifs se déroulaient d'ailleurs pour la protection ou la conquête de ces champs.

conditions de viabilité d'une société libre et indépendante⁷.

— Or l'existence de ces noyaux était très fréquente à l'époque de la traite européenne des esclaves vers toutes les régions du globe et, en particulier, vers les Amériques.

Ceci s'explique par le fait que le moyen principal de « fabriquer » des esclaves dans les pays exportateurs était la guerre, très souvent suscitée par les acquéreurs. En effet, la défaite dans une guerre signifiait la réduction en esclavage et l'exportation vers l'outre-mer.

Il en résulte alors que la cargaison d'un négrier était souvent homogène ethniquement parlant et ceci était particulièrement vrai aux XVII^e et XVIII^e siècles, mais beaucoup moins pour le XIX^e.

Ce sont ces cargaisons qui forment le noyau dur à l'origine des sociétés marronnes.

Nous voulons aborder rapidement dans ce travail la part prise par les esclaves d'origine malgache dans le marronnage. Les textes consultés montrent que, dans les régions et sur les bateaux où des Malgaches ont été transportés ou importés comme esclaves, qu'ils ont toujours formé ces noyaux durs de marrons pouvant mettre en cause l'existence même de la société « libre » ou la sécurité du navire. Cette reconquête de la liberté commençait donc dès l'arrivée à bord du navire négrier et le voyage n'était pas sans danger pour les capitaines imprudents.

En 1762, le navire le « Silhouette », sur lequel voyageait l'astronome Le Gentil, faillit être la victime d'une révolte des esclaves que ce négrier ramenait de la baie d'Antongil pour l'Île de France.

Le Gentil nous relate les faits :

« Ils conspirèrent entre eux de se sauver en nous assommant tous avec leurs gamelles lorsqu'ils auraient mangé, de profiter des bateaux et des pirogues que nous avions à bord pour se sauver » (Le Gentil 1781, II, p. 381).

7 — L'existence de ces noyaux était nécessaire car ces nouveaux esclaves possédaient encore une certaine idée de la viabilité d'une communauté autonome. Tandis que des esclaves créoles (i.e nés dans la colonie d'esclavage) ne pouvaient avoir comme modèle que la société de leur maître. Ils tentèrent, en cas de marronnage réussi, de reproduire le même modèle que celui de leur maître d'où une déformation car on se retrouva, tôt ou tard, en présence d'esclaves d'anciens esclaves dans la société ainsi constituée.

D'après Le Gentil, le Capitaine du «Silhouette» avait fait une grosse erreur en donnant l'ordre d'enlever les fers des captifs dès que le bateau eut quitté son mouillage, tandis que les côtes malgaches étaient encore en vue. Le complot avorta par la dénonciation d'un traître. Et Le Gentil, tout homme éclairé de son époque qu'il était, avait des armes pour se défendre :

«Quoique je regardasse le droit de ces noirs aussi bon que le nôtre, quoique je convinsse qu'ils avaient autant de droit de chercher à se mettre en liberté que nous pouvions en avoir de les mener esclaves à l'Ile de France, cependant le droit de me défendre me parût le premier, et, je pris en conséquence, les armes...» (Idem, p. 381).

Mayeur, l'un des meilleurs connaisseurs de Madagascar dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle, ne diffère pas de Le Gentil dans son avis. Parlant, en particulier, des Sakalava, il écrit :

«Quant aux esclaves sakalava, ils y ont été toujours rares, les traites dans les années les plus favorables ne s'y sont jamais élevées au-dessus de cent cinquante têtes, et d'ailleurs, ils sont la pire espèce de tous, inquiets, remuants, portés à la révolte, *ils jettent la dissension dans les vaisseaux*. Les femmes sont aussi à craindre que les hommes»⁸.

Nous avons vu jusqu'à présent, des esclaves transportés vers les Mascareignes. Mais dans les autres régions de la diaspora malgache, le problème restait le même. A la moindre imprudence des capitaines de navire négrier, la révolte éclatait et le navire était en danger.

Georges Mac Call Theal qui a publié, entre 1898 et 1903, de nombreux textes concernant l'Histoire de l'Afrique du Sud, nous rapporte l'aventure arrivée au navire hollandais le «Meermin» qui rentrait au Cap avec une cargaison d'esclaves achetés à Madagascar. La révolte ayant éclaté sur ce navire ne sera pas matée :

«En 1765, le navire du Cap, le «Meermin» fut envoyé par la compagnie à Madagascar pour y prendre un chargement d'esclaves : le subrecargue fit escale à plusieurs ports et en acheta cent quarante des deux sexes. Pendant le voyage de retour, le capitaine Gerrit Mulder leur fit enlever leurs fers et, peu de jour après, le 18 février 1766, le subrecargue leur ayant remis impru-

8 — Nicolas Mayeur, Voyage à la côte de l'Ouest au Pays des Esclaves (p. 63 de notre transcription du manuscrit)

demment un certain nombre de sagacie pour les polir, ils saisirent l'occasion qui leur était offerte et se levant à la fois, tuèrent le subrecargue et les hommes qui étaient sur le pont au nombre de vingt-quatre. Il y en avait vingt-neuf dans l'entre-pont dont aucun n'eut la permission d'en sortir pendant 48 heures mais, après ce temps, par l'intermédiaire d'une femme, il fut fait l'arrangement suivant : que les Malgaches ne feraient pas de mal aux Blancs, mais que ceux-ci s'engageaient à les conduire à Madagascar. L'équipage ne tint pas parole et fit retour pour le Cap des Aiguilles où ils arrivèrent après une traversée de quatre jours. Les Malgaches, croyant que c'était leur pays, demandèrent aux matelots de jeter l'ancre à quelques milles de la côte et de mettre à la mer les deux canots où une cinquantaine d'entre eux tant d'hommes que de femmes, prirent place promettant d'allumer les feux dès leur débarquement, si tout était bien, et de renvoyer les embarcations chercher leurs compagnons. Auprès de l'endroit où ils atterrissent, il y avait la ferme d'un nommé Mathieu Rostock ; dès qu'ils eurent aperçu la maison, ils comprurent qu'on les avait trompés. Leur arrivée fut vite connue ; les fermiers des environs accoururent et, comme ils ne voulaient pas se rendre, les attaquèrent à coups de fusil ; quatorze furent tués et les autres furent faits prisonniers.

Ceux qui étaient restés à bord s'impatientaient de ne pas voir revenir les canots. Comme le courant portait à terre, les matelots exposèrent leur situation dans plusieurs lettres qu'ils mirent dans les bouteilles et les jetèrent par-dessus bord ; dans ces lettres, ils démandèrent qu'on allumât des feux sur le rivage ; deux des bouteilles ayant été recueillies sur la plage, on alluma les feux comme ils le désirèrent. Les Malgaches coupèrent alors les câbles et quand le Meermin fut près du rivage, six d'entre eux montèrent dans une petite barque et allèrent à terre où ils furent de suite appréhendés ; l'un d'eux fut tué, les cinq autres furent faits prisonniers. A cette vue, ceux qui étaient encore à bord attaquèrent l'équipage qui put leur résister jusqu'au moment où le navire fut à la côte ; les Malgaches durent alors se rendre. Cent douze esclaves furent menés au Cap. Quant au Meermin, on ne put le renflouer et la mer le mit en pièces» (Theal, cité par Rakoto *et alii* 1975, fiche 7).

Eric Axelson nous rapporte un curieux accident dû à un esclave malgache, accident qui a assombri pendant quelques temps les relations luso-britanniques dans le dernier quart du XVIII^e siècle.

«... un bateau anglais le «London» transportant des esclaves de Madagascar aux Barbades fit naufrage sur la barre [au large de l'île] du Mozambique.

«Un esclave, venant du navire naufragé, chercha refuge dans le fort [portugais], déclarant que les Anglais voulaient le tuer⁹. Il jura qu'il avait déjà servi sous Antonio de Malo de Castro et avait embarqué avec lui en 1673 sur le Nossa de Senhora Ajuda¹⁰.

«Au large du Cap de Bonne Espérance, le bateau portugais tomba sur le «London» et un autre navire anglais dont les équipages montèrent rapidement à l'abordage de l'Ajuda, le pillèrent et le brûlèrent et tuèrent tout ce qui était à bord sauf lui et deux femmes, plus tard ils capturèrent un autre bateau portugais en route vers le Brésil.

«Les Anglais déclarèrent que *cet esclave avait fomenté une mutinerie*¹¹ et demandèrent qu'il leur soit rendu pour être puni. Le Gouverneur accéda à la demande et il fut mis à mort.

«Cependant à son arrivée, Sousa de Lacerda¹² décida qu'il y aurait pu avoir une part de vérité dans les déclarations de l'esclave et ordonna un *dévassa*¹³. Selon le *dévassa*, les Anglais étaient coupables de piraterie, ils furent arrêtés et leurs biens confisqués. A Goa, on jugea qu'une affaire aussi grave ne pouvait être tranchée qu'à Lisbonne, trois des prisonniers (le commandant était mort à Goa) furent envoyés au Portugal avec les copies de l'enquête.

9 — Rappelons qu'au XVIII^e siècle, la principale place forte lusitanienne en Afrique Orientale était la ville de Mozambique située sur une petite île au large du continent, placée environ à la latitude actuelle de la ville malgache de Maintirano.

10 — Nous n'avons aucun renseignement sur Antonio de Melo de Castro rapporté par Axelson comme ayant navigué dans les eaux de l'Océan Indien en 1673. Signalons, toutefois, que le nom du premier Gouverneur Général portugais du Mozambique colonial (décret du 19-4-1752 du roi du Portugal Don José) était un certain Francisco de Melo e Castro qui pouvait être celui cité par Axelson.

11 — C'est nous qui soulignons.

12 — D'après Axelson, Gaspa de Sousa de Lacerda fut nommé par le vice-roi des Indes Portugaises Capitaine Général du Mozambique, c'est-à-dire Gouverneur du Mozambique et dépendant encore au XVII^e siècle de Goa.

13 — On appelle, dans la législation portugaise, *dévassa* une enquête judiciaire spéciale, en quelque sorte une commission spéciale d'enquête destinée à faire la lumière sur une affaire précise.

Leur arrivée à Lisbonne assombrit les relations entre le Portugal et l'Angleterre...» (Axelson 1968).

Ces témoignages nous montrent que les esclaves malgaches profitaient de la moindre occasion pour reconquérir leur liberté. D'autre part, il semble bien que pour les Malgaches, liberté signifie retour à Madagascar. Et tant qu'ils en avaient la possibilité, l'objectif était le retour. Et cette soif restait la même si le pays d'esclavage était encore proche de la grande île.

On sait depuis longtemps qu'aux Mascareignes la toponymie porte les traces du marronnage des esclaves malgaches (Mafatte, etc...). Mais ces lieux de refuge semblent n'avoir été que temporaires et l'objectif restait toujours le retour à Madagascar.

En 1806, Mayeur écrivait à Barthélémy Huet de Froberville parlant des esclaves malgaches :

«Il n'est pas de peuples plus doux, plus intelligents, ni qui se façonnent plus aisément aux manières de ceux qu'ils fréquentent. Nous sommes tous les jours à même de nous en convaincre dans notre île. Ce sont ici nos plus habiles ouvriers, nos meilleurs domestiques : *et sans le malheureux penchant au marronnage que je crois fortifié par le voisinage de leur pays et l'espoir qu'ils conçoivent d'y rentrer*¹⁴ on n'aurait point de castes d'esclaves auxquels on peut donner la préférence sur eux»¹⁵.

Pour la même période nous avons encore une indication de Prentout (1901, p. 124) à partir d'autres sources :

«On remarque déjà la diversité d'origine des Malgaches, la civilisation assez avancée de quelques-uns d'entre eux ; mais ils sont enclins à la désertion, ils sentent la grande terre proche et cherchent à s'emparer d'un canot ou à construire une pirogue avec laquelle ils ne craignent point d'entreprendre une traversée de cent lieues».

On sait également que certains ont réussi et au XVIII^e siècle, Dumaine signalait dans un de ses rapports à ses supérieurs le passage à Foulpointe de navires à la recherche d'esclaves fugitifs que l'on soupçonnait être revenus à Madagascar.

En effet, les esclaves malgaches des Mascareignes savaient qu'en tournant la proue de leurs embarcations vers l'Ouest, ils

14 – C'est nous qui soulignons

15 – Lettre de Mayeur à Barthélémy H. de Froberville, in : Valette 1968

ne pouvaient qu'aboutir sur un point quelconque de la côte est de leur pays.

S'il en était ainsi pendant le transport aux Mascareignes du marronnage des esclaves malgaches, qu'en était-il de ceux d'entre eux pour qui l'espoir de revenir dans leur île natale était définitivement supprimé ? Nous voulons parler ici des esclaves amenés soit en Insulinde, soit aux Amériques. Pour les premiers, nous n'avons pu trouver aucune information, pour les seconds des informations existent : c'est la deuxième partie de ce travail.

On sait que Clovis Ralaivola a retrouvé la trace de quelques esclaves malgaches à Montréal au Canada, en 1762. Mais les cas relevés semblent isolés et nous n'avons aucune connaissance de leur destin.

D'autre part, il faut noter ici que le Canada était une colonie de peuplement blanc et il semble que les esclaves ne formaient pas la majorité de la population laborieuse du pays. Signalons, pour terminer sur l'esclavage au Canada, ce que nous dit Ralaivola à partir de ses sources :

« Au sujet des esclaves au Canada, point qui nous intéresse particulièrement, Laplace, archiviste de l'église de Notre Dame de Montréal a décrit que les Nègres étaient moins nombreux que les sauvages panis et paraissaient être un objet de luxe, car ils servaient généralement les hauts dignitaires et les riches » (Ralaivola 1970, p. 267).

On note ici que la proportion des esclaves était trop faible pour que l'on puisse trouver des groupes de marrons et, si marronnage il y a eu, il ne pouvait être qu'individuel et non collectif.

Il en est de même pour les futurs Etats-Unis d'Amérique, tous les Etats n'ont pas été esclavagistes ou disons que, sur l'ensemble de la population du pays, la proportion était trop faible et un groupe de marron n'avait aucune chance de se perpétuer dans le temps. Néanmoins, nous savons que le marronnage individuel était fréquent et parfois incontrôlable.

En ce qui concerne les esclaves malgaches débarqués dans ce pays nous ne connaissons pas ce qu'ils sont devenus. Nous savons, cependant, qu'un grand nombre d'entre eux y ont été amenés ; et ceci dès le XVIII^e siècle.

D'après Vérin, citant Johnson :

«... deux navires négriers, appartenant à Frédéric Phillips de New-York, qui avaient été mal reçus vers Morondava, s'arrêtèrent chez Simanato qui leur fit bon accueil. Les capitaines acceptèrent d'aider le roi sakalava dans ses guerres à condition qu'on les laisserait se pourvoir en esclaves parmi les prisonniers. Deux expéditions victorieuses eurent lieu et Simanato offrit de renouveler la convention»¹⁶.

16 – cf Vérin 1972, p. 138.

Signalons toutefois que Vérin s'appuie ici sur un extrait traduit en français dans le tome III de la Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar, de l'ouvrage «*A general History of Pyrates*» du Capitaine Charles Johnson et publié à Londres en 1728. Le Capitaine Charles Johnson était resté un personnage mystérieux depuis la publication de son livre. Dans son livre «Les Pirates à Madagascar» (éd. de 1972), Hubert Deschamps semble déduire par une analyse interne de l'ouvrage de Johnson, que ce dernier était lui-même un ancien pirate.

Cependant, depuis quelques années les chercheurs anglais ont réussi à démontrer d'une manière sûre que le capitaine Johnson était en fait le grand romancier anglais Daniel Defoe – l'auteur de Robinson Crusoé – le «*A General History of the Pyrates*» n'est donc pas un texte de première main, mais un ouvrage de seconde main puisqu'il est le résultat d'une recherche de Defoe. Les informations que l'on peut y puiser doivent donc être utilisées en conséquence. C'est-à-dire en fonction du sérieux des informations recueillies par Defoe, William Lee reconnaissait que «Defoe n'avait pas eu une expérience personnelle de la mer mais que les livres et les hommes lui avaient fourni les renseignements d'ordre professionnel que son génie avait transformé sic (?) avec tant d'habileté dans une série de voyages imaginaires».

A Madagascar, J.T. Hardyman a été le premier, en 1973, dans une communication à l'Académie Malgache à signaler que Johnson et Defoe ne faisaient qu'un seul et même personnage.

On sait que l'aide de ces Négriers va transformer complètement la situation politique dans l'Ouest malgache. Mais nous ne savons pas exactement où les esclaves ont été transportés. Toutefois, on peut penser raisonnablement qu'ils ont été débarqués dans un des ports des futurs Etats-Unis. Ce qu'ils sont devenus, reste encore un objet de recherches futures.

Comme on peut le constater, si nous pouvons affirmer que des esclaves d'origine malgache ont été importés en Amérique du Nord, il ne nous est pas permis — par manque de documentation — d'avoir un aperçu de leurs comportements en tant qu'esclaves dans une région où ils n'avaient plus aucun espoir de revenir à Madagascar.

Mais dans une autre région du continent américain, et, plus précisément dans les îles des Caraïbes, les informations sur les esclaves d'origine malgache sont plus fournies, mais surtout très étonnantes en ce qui concerne la réaction des Malgaches vis-à-vis de leurs conditions d'esclaves dans un pays d'où le retour n'était plus possible. Il s'agit de ceux qui ont été importés dans l'île de la Jamaïque dans la deuxième moitié du XVIIe siècle.

Grâce aux travaux de R.C. DALLAS publiés au début du XIXe siècle (1803) et d'Orlando PATTERSON (1970), nous pouvons suivre sur plusieurs dizaines d'années le destin d'un groupe de Malgaches importés dans l'île de la Jamaïque, vers 1669-1670.

Une brève esquisse de l'histoire de l'esclavage à la Jamaïque au XVIIIe siècle est ici nécessaire pour une bonne compréhension de ce qui va suivre¹⁷.

L'île de la Jamaïque occupée par les Espagnols fut conquise par les Anglais en 1655, mais les Ibériques vont y pratiquer, jusqu'en 1660, une guerre de guérillas avec, dans les premiers temps, l'aide de leurs esclaves affranchis par nécessité. Mais quand le principal chef des noirs, anciens esclaves des Espagnols, accepta les conditions offertes pour lui et ses troupes par les Anglais, les Espagnols durent abandonner définitivement l'île.

Très rapidement et contrairement aux futurs Etats-Unis, les Anglais n'arrivèrent pas à faire de cette île une colonie de peuplement de petits colons Blancs. Les terres furent très vite accaparées par une minorité et l'île devint une colonie de plantations. Or, à ce genre d'occupation correspond toujours une importation d'esclaves pour servir d'outils de production. C'est

17 — Nous avons utilisé l'article de Richard Price : «Maroons and Their Communities», in : Price 1973.

ainsi que, d'après Patterson, il n'y avait que 550 esclaves en 1662. Mais deux ans après, ils atteignaient déjà 8000. En 1672, ils étaient 9500, et en 1703, ils ont quadruplé (45000). Vers 1750, la population esclave atteint 130 000, et en 1800, elle avoisine 301 000. Quand l'abolition de l'esclavage sera effective à la Jamaïque (*Emancipation Act* de 1834), le nombre des esclaves était environ 311 070. Cette «prolifération» n'était pas dûe à une croissance démographique naturelle mais presque uniquement à l'apport croissant d'esclaves venant d'Afrique (Patterson 1973, p. 250).

Les conditions écologiques à la Jamaïque le permettant, les révoltes d'esclaves ont été quasi permanentes et c'est ce qui a fait dire à Patterson :

«Durant les 180 années de son existence en tant que société esclavagiste, à peine une décennie se passa sans qu'il n'y ait eu de sérieuses révoltes à grande échelle menaçant l'ensemble du système» (Ibidem, p. 246).

Les révoltes les plus célèbres ont été celles des 80 premières années de l'occupation anglaise. Et c'est au cours de cette période que nous avons des informations sur les esclaves d'origine malgache.

Vers 1685-1686 une révolte — la troisième depuis l'occupation anglaise — éclate dans une plantation. Au nombre de 150, ces esclaves vont combattre victorieusement une compagnie de 70 soldats lancés à leur poursuite. Ce n'est que vers 1688 qu'ils seront battus par les bandes de colons lancées à leur poursuite, mais une soixantaine réussira à s'échapper vers la partie orientale de l'île.

Ces groupes en retraite rencontrent alors, au cours de leur déplacement vers l'est et dans les forêts aux abords des paroisses de St Georges et St Mary, un autre groupe de marrons dont personne n'avait jamais encore entendu parler. Les renseignements les concernant sont cependant fournis dans une lettre du Gouverneur de la Jamaïque à son «ministère de tutelle» et Patterson nous apprend que :

«Vers 1669-1670, un bateau négrier transportant une cargaison inhabituelle d'esclaves venant de Madagascar fit naufrage près de Morant Point à l'extrémité orientale de l'île de la Jamaïque. Ces esclaves, qui se sont arrangés pour atteindre le rivage, s'enfuirent vers les collines (de l'île) et, plus tard, en association avec les fuyards, construisirent un groupe de villages dans la partie la plus reculée de l'hinterland oriental»¹⁸.

18 — Calendar State Papers (Anglais) — 1685-1686 — n° 883.

Dès leur arrivée à la Jamaïque, ces esclaves malgaches ont donc réussi à échapper à leurs conditions et, en débauchant d'autres esclaves des plantations des environs, ils ont réussi à créer un groupe de villages indépendamment de leurs maîtres blancs.

L'arrivée des groupes venant de l'Ouest de l'île va changer leur position. Ils vont, non seulement encourager le marronnage à leur profit mais aussi attaquer les plantations appartenant aux Blancs et avec succès, semble-t-il :

«Ils formèrent une bande formidable, qui, souvent, osait faire des raids contre les plantations de la côte. Trois colonnes de Blancs étaient perpétuellement en campagne contre eux, portant secours aux paroisses de St Georges, St Thomas et Ste Marie, mais leur incapacité à contrôler les assauts des rebelles s'avérait «si décourageant en égard au sort malheureux des habitants, que ceux de St Georges selon le Gouverneur se préparaient à déserteur leurs habitations s'ils ne sont pas secourus». Le Gouverneur considérait la situation comme suffisamment grave pour nécessiter le renforcement de la loi martiale et l'augmentation de la taille des colonnes (de chasseurs d'esclaves). Mais ils continuèrent à avoir peu de succès (Patterson 1973, pp. 257-258).

Ce groupe de marrons connu sous le nom de «Leeward Group»¹⁹ ne cessera pas entre 1685 et 1702 d'augmenter ses effectifs et de continuer ses attaques contre les plantations mais aussi de débaucher les nouveaux esclaves arrivant dans la région.

Puis les documents restent muets sur cette société de marrons dont le noyau était des Malgaches.

Ce n'est que vingt ans plus tard, d'après un auteur anonyme que :

«Quelques temps avant 1720, un esclave madagascarien prit la tête d'un soulèvement sur la plantation Down. Avec les esclaves provenant de la plantation de son ancien maître, le Madagascan établit un camp rebelle dans les montagnes situées derrière Deans Valley où il augmenta le nombre de son groupe en encourageant activement les esclaves des plantations voisines à s'enfuir et à le rejoindre. Cependant, le Madagascan fut incapable de s'accorder avec la bande principale des rebelles Leeward sous le commandement de Cudjoe qui était installé un peu plus en amont [par rapport à lui]. Une lutte pour le pouvoir s'en suivit entre les deux leaders

19 – Leeward veut dire «sous le vent» en anglais.

«et après plusieurs batailles sanglantes» le Madagascarien fut assassiné et son groupe incorporé dans celui de Cudjoe»²⁰.

L'incorporation du groupe de ce Madagascarien dans celui de Cudjoe le fera également disparaître des correspondances officielles des Gouverneurs. A partir de 1720, on ne parlera plus que de Cudjoe et de son peuple de marrons.

Fort heureusement, nous avons trouvé une autre source qui nous parle de toute évidence de ces mêmes Malgaches, ou plutôt de leurs descendants, quand le Gouvernement colonial de la Jamaïque, ne pouvant venir à bout des marrons, engagera des pourparlers de paix avec Cudjoe à partir de 1739. C'est la narration que nous transmet R. C. Dallas dans son livre publié en 1803. Malgré sa longueur, il nous a paru bon de donner ici en son entier le récit de Dallas concernant les Marrons malgaches.

«Cudjoe fut rejoint, mais on ne sait pas à quel moment, quoique certainement après qu'il fut devenu très puissant, par une autre tribu de Nègres distincts en tout point (des autres), leur stature, leur caractère, leur langue et leur pays étaient différents de ceux des autres noirs. Leur peau était d'un noir de jais plus profond (*deeper jet*) que celle d'aucun autre Nègre ; leurs traits ressemblent à ceux des Européens ; leurs cheveux sont d'une texture douce et lâche comme ceux d'un mulâtre ou d'un quarteron, leur forme plus délicate et leur stature plus petite que ceux des gens qu'ils ont rejoint ; aux yeux d'un Européen, ils étaient plus beaux (que les autres), mais semblaient à l'origine n'avoir pas eu la vigueur et la force nerveuse des autres gens placés sous les ordres de Cudjoe ; et quoique c'est probable que des relations avec ces derniers avaient eu lieu depuis au moins soixante dix à quatre-vingts ans et qu'un mélange des familles ait eu lieu, leur caractère original était facilement repérable chez leurs descendants. Ils étaient appelés Madagascar, mais pourquoi, je n'en savais rien, n'ayant jamais entendu (dire) que des esclaves furent apportés de l'île de Madagascar. Il est possible et [il se peut qu'il y ait en Afrique une région appelée la région de Lacovia dans la paroisse de St Elizabeth très peu de temps après que les planteurs les eussent achetés.] Il n'apparaît pas que leur nombre fut grand, mais ils étaient remarquablement prolifiques. Certaines des vieilles

20 – Anonyme : *Account of Maroons and the late War* – in C.E Long papers. British Museum MSS 12 431.

Long a écrit un livre sur la Jamaïque en 1774 mais pour plus de commodité, nous utiliserons son nom pour désigner le texte de l'Anonyme.

personnes se rappellent que leurs parents parlaient dans leurs familles une langue entièrement différente de celle des autres Nègres avec lesquels ils étaient incorporés. Ils se rappelaient de mots (désignant) les choses d'usage courant, et déclarant que dans leur jeune âge ils parlaient leur langue maternelle. Cependant, la langue Coromantes supplanta les autres et devint dans le temps la seule utilisée par tous»²¹.

Sans procéder à aucune analyse, ces informations mettent en relief plusieurs points importants.

Tout d'abord, il est certain que des esclaves d'origine malgache ont été amenés à la Jamaïque dès la deuxième moitié du XVII^e siècle et cela seulement une dizaine d'années après le départ des Espagnols de cette île et au moment où les Anglais venaient d'échouer dans leur tentative d'implantation d'une colonie de petits colons blancs.

Ensuite, elles nous montrent que même privés définitivement de l'espoir de revenir un jour à Madagascar, les esclaves d'origine malgache choisissent toujours la liberté. Ils forment alors ces noyaux durs à la base de toutes les communautés marronnes et c'est eux qui incitent les autres esclaves à s'enfuir de chez leur maître.

Enfin, fait peut-être moins clair dans nos informations, il semble bien que les Malgaches ont tenu à garder d'une manière constante leur identité ethnique (i.e. leur identité culturelle) et que les autres Africains intégrés dans leur communauté devaient se plier aux «coutumes malgaches». Du moins ceci peut-être déduit du rôle du «Madagascans» tel qu'il nous a été rapporté par Long.

Mais peut-on, à partir de nos connaissances actuelles et de ces informations, déduire qu'une communauté d'origine malgache a réussi à survivre en tant que telle pendant au moins quatre-vingts ans à la Jamaïque ?

La question se pose dans la mesure où nos informations sur ces Malgaches s'échelonnent dans le temps. En effet, la première provient d'un compte-rendu contenu dans les *Calendar of State Papers* datés de 1685-1688, tandis que la seconde vient d'un auteur anonyme dont le texte est conservé dans les C.E.Long Papers au British Muséum (mss 12.431) et dont la rédaction a été faite au plus tard entre 1740 (fin de la guerre contre Cudjoe) et 1774

21 – Cet extrait est accessible à Madagascar, car James Sibree l'a publié dans l'*Antananarivo Annual*, vol. 5, Tananarive 1881, p. 98.

(date à laquelle Edward Long lui-même a publié son *History of Jamaica* à Londres). Enfin, l'ouvrage de R.C. Dallas daté de 1803 parle principalement de la même guerre.

Il est tout d'abord à noter que ni Long ni Dallas aux XVIII^e et début du XIX^e siècle ne font la liaison entre le « Madagascans » et les Nègres « Madagascar » et surtout avec les Malgaches historiquement mentionnés comme ayant été « débarqués » vers 1669-1670. Patterson lui-même, en 1970, ne veut pas ou n'a pas pu faire la liaison. En ce qui concerne Long et Dallas, leur ignorance peut se comprendre dans la mesure où leurs récits sont surtout centrés sur l'histoire de la première guerre contre les marrons et que s'ils parlent des Malgaches c'est pour ainsi dire par accident²². Tandis qu'Orlando Patterson lui a pour objectif une étude socio-historique des communautés marronnes afin de déterminer quelles sont les conditions qui provoquent les révoltes d'esclaves dans les sociétés esclavagistes²³.

Notre préoccupation n'est donc pas la même que celle de ces auteurs et ce n'est pas dans leurs travaux que nous pourrons trouver une réponse directe à la question posée.

Toutefois, une utilisation des informations apportées par ces auteurs et une certaine connaissance de l'histoire de la traite des esclaves aux XVII^e et XVIII^e siècles dans l'Océan Indien sud-occidental nous amènent à émettre l'hypothèse que nous sommes en présence d'une communauté de marrons d'origine malgache ayant réussi -- même d'une manière relative -- à préserver son identité ethnique pendant environ quatre-vingts ans, avant de se fondre dans la société des Noirs d'origine « marrons » de la Jamaïque.

Tout d'abord, comme déjà vu, les navires négriers anglais venant d'Amérique fréquentaient régulièrement les côtes malgaches — particulièrement la partie occidentale — à la recherche d'esclaves.

22 — D'autre part, ils n'avaient pas accès aux lettres des Gouverneurs. C'est pour cela que Dallas parle par exemple d'une région d'Afrique autre que Madagascar. Or, nous ne connaissons en Afrique qu'une rivière Malagarasi qui, en insistant beaucoup, peut se rapprocher de Malagasy mais pas de Madagascar ou de Madagascans.

23 — Sa préoccupation n'est donc pas un inventaire exhaustif des régions d'origine des esclaves importés à la Jamaïque et, en somme, toute proportion gardée, les esclaves malgaches ne représentaient qu'une infime portion de l'ensemble de la population servile, or son travail recouvre l'ensemble et non pas un de ses éléments.

Et que les capitaines négriers n'hésitaient pas à prêter des mercenaires aux rois locaux dans les guerres locales. Le but, dans ce cas, étant d'avoir des prisonniers de guerre que les négriers amenaient ensuite comme esclaves en Amérique²⁴.

On a déjà vu que les Anglais ont commencé l'occupation de la Jamaïque en 1655 et qu'elle n'était devenue définitive qu'en 1660. Très rapidement, ils avaient eu besoin d'une main-d'œuvre servile pour la mise en valeur coloniale de l'île. Il faut aussi se rappeler que l'Angleterre avait réussi à s'allier avec les pirates — dont la majorité était d'origine anglaise — contre les Espagnols. Les pirates, indépendamment de leurs attaques contre les navires espagnols étaient aussi des marchands d'esclaves. Ils ont donc transporté dans les nouvelles colonies anglaises d'Amérique des esclaves. Ici encore, les côtes malgaches étaient devenues le lieu de refuge de ces aventuriers et le lieu d'approvisionnement en esclaves d'origine malgache.

Il était, d'ailleurs, difficile pendant toute la période étudiée — du moins dans l'Océan Indien — de faire la distinction, non seulement entre un négrier «honnête» et un négrier «pirate», mais également entre un «honnête marchand négrier» et un pirate «négrier» comme nous avons pu déjà le constater dans l'affaire du «London» naufragé au large de la ville de Mozambique. Avec Hubert Deschamps, la complication va même plus loin puisqu'il y implique les officiels anglais de la Jamaïque :

«Les Anglais s'installèrent à la Jamaïque. Les Gouverneurs délivraient des lettres de marqué contre les Espagnols quand on était en guerre contre eux et ne les reprenaient pas quand la paix était conclue. Ainsi la piraterie baptisée "course" recevait protection et encouragement officiels».

Si nous acceptons, avec Patterson, que la grande majorité des esclaves de la Jamaïque venait de la côte occidentale d'Afrique, il nous apparaît, cependant, normal qu'un certain contingent puisse venir de Madagascar. Contrairement à lui donc, nous pensons

24 — Sur ce point, cf. Deschamps 1965 et 1972; Decary 1935, Grandidier 1903-1920, avec les réserves qui s'imposent pour certains extraits publiés.

que jusque vers 1720²⁵ au moins, des esclaves malgaches étaient amenés régulièrement en Amérique dans les Caraïbes, zone que les pirates connaissaient bien puisque c'était leur ancien refuge et que les planteurs de la région recevaient plus favorablement les «outils de production» qu'ils leurs amenaient. Les arrivées de cargaisons d'esclaves venant de Madagascar n'étaient pas inhabituelles, un peu tout juste moins fréquentes que celles venant des côtes du Ghana.

Ceci nous fait penser — sous réserve de vérifications plus approfondies — que le «Madagascan» cité par Long était bien un esclave d'origine malgache. Son nom lui-même est pour nous une indication, car il est assez classique qu'on ait pu le surnommer Madagascans du fait qu'il vient de Madagascar (Madagascar : pays, Madagascans : habitant de Madagascar).

Ceci permet également de dire que les communautés villageoises formées à l'origine par des marrons malgaches en 1669-1670 ont réussi à survivre d'une manière à peu près autonome et surtout ethniquement identifiable entre 1669 et 1720, c'est-à-dire pendant environ cinquante ans. La survie de ces communautés tient à la combinaison pendant plusieurs années de trois faits importants.

Il semble en premier lieu que les naufrages malgaches de 1669-1670 aient été assez nombreux pour former plusieurs villages de marrons dans la même région. Ceci a permis au phénomène naturel de l'accroissement démographique de jouer un rôle important

25 — Une certaine connaissance de l'histoire de Madagascar impose cette date de 1720. Tout d'abord, sur la côte ouest de l'île, l'épopée guerrière des princes sakalava est terminée. Le royaume du Menabe et du Boina sont définitivement installés. Les approvisionnements en esclaves des bateaux négriers deviennent plus aléatoires, car il faut désormais aller sur les Hautes Terres pour s'en procurer en abondance. Mais l'aide européenne ne jouera plus car ces derniers ne peuvent plus quitter les bateaux pendant une semaine ou deux pour aider un chef local à battre un autre et avoir leur part de butin sous forme d'esclaves.

Ensuite, les pirates pourchassés par toutes les flottes de guerre européennes vont disparaître physiquement (les derniers seront pendus aux Mascareignes à la même époque).

Enfin, la mise en valeur des Mascareignes va ouvrir un débouché sûr et proche pour les esclaves malgaches. L'importance de ce marché ira en grandissant pendant tout le XVIII^e siècle au point tel que les esclaves malgaches n'y suffiront plus très rapidement et que la côte orientale d'Afrique va être sollicitée très rapidement et même la côte ouest de ce continent (cf. J.M. Filliot 1970). Le marché américain deviendra très accessoire pour les négriers de l'Océan Indien.

dans le maintien de l'identité ethnique. Ce fait est encore signalé par Dallas quatre-vingts ans après l'arrivée des premiers Malgaches. Ce dernier d'ailleurs ne peut s'empêcher d'ajouter « qu'ils étaient remarquablement prolifiques ».

Cependant, à notre avis, le seul accroissement démographique n'était pas suffisant étant donné les conditions objectives imposées aux membres de ces villages malgaches de la Jamaïque. En effet, on imagine aisément la pauvreté génératrice de maladies de toutes sortes provoquant à n'en pas douter un taux de décès important, mais, en plus de cela, les cas de mort violente n'étaient pas rares et devaient même faire partie de la vie quotidienne. Il suffit de se rappeler que les adultes mâles étaient en permanence sous la menace d'être tués au cours d'un engagement contre les bandes de chasseurs d'esclaves lancées contre eux.

Il fallait donc la conjugaison d'autres faits pour expliquer la permanence de ces communautés malgaches.

Le second fait est, à notre avis, l'incitation au marronnage des esclaves nouvellement arrivés dans les plantations et, en particulier, ceux d'origine malgache, et ceci était d'autant plus normal pour ces derniers car ils devaient en tout état de cause se laisser séduire en sachant qu'il existait dans l'île une communauté malgache ayant réussi à reconquérir sa liberté. Car il est connu que dans un pays « hôte », les étrangers originaires d'un même pays ont tendance (naturelle ?) à se regrouper entre eux.

Comme nous l'avons vu, cet accroissement par l'incorporation des nouveaux arrivés de Madagascar est parfaitement plausible, étant donné les conditions du marché des esclaves dans l'Océan Indien sud-occidental jusqu'en 1720. Ce deuxième fait nous apparaît même comme la plus importante pour la survie ethnique de la communauté.

Enfin, le troisième fait est l'accroissement par l'intégration ethnique dans la communauté malgache du pays, d'esclaves originaires des autres régions d'Afrique. A notre avis, la « malgachitude » a joué ici un rôle assimilateur, tous les étrangers devaient se plier aux « coutumes » pour être définitivement intégrés. Les textes semblent indiquer que l'intégration se faisait assez rudement mais efficacement. Il faut se rappeler que « ces communautés étaient en guerre, se battant pour leur propre existence ». Richard Price (1973, p. 17) nous donne un aperçu de ce qu'a pu être cette intégration :

« Les Leeward Marrons de la Jamaïque confinaient les nouvelles recrues dans une sorte d'isolement durant lequel ils ne leur faisaient pas confiance jusqu'à ce qu'ils aient servi durant un délai de probation » qui était suffisant pour que certaines d'entre elles éprouvassent le souhait de retourner chez leurs maîtres».

On comprend dès lors que ces communautés malgaches aient pu survivre pendant cinquante ans et aient pu préserver en dépit des circonstances leur identité culturelle.

A partir de 1720, les conditions vont changer pour les Malgaches marrons. Tout d'abord, le noyau d'origine devait avoir à peu près disparu et nous sommes déjà pour la période en présence de leurs descendants, ne connaissant plus rien de Madagascar même s'ils parlaient encore malgache. Cette situation exposait désormais les communautés à ne plus pouvoir compter que sur leurs seules ressources culturelles sans nouveaux apports de Madagascar pour garder leur identité particulière. Et devant les arrivées régulières d'esclaves — source importante de recrutement pour le marronnage — venant pour la plupart d'Afrique de l'Ouest, l'identité culturelle malgache étant inexorablement condamnée à disparaître à plus ou moins long terme.

Enfin, les luttes pour le pouvoir suprême entre Cudjoe et le «Madagascan» suivies de la défaite de ce dernier signifiait la fin de la prédominance politique des Malgaches dans le groupe de «Madagascar».

Cette fois-ci, c'est «l'Africanité» qui prend le dessus. Et en 1749, c'est-à-dire quatre-vingts ans après la première arrivée historiquement connue des Malgaches à la Jamaïque (circa 1669) leurs descendants ne parleront plus le malgache mais le «Coromantes» langue originaire de l'actuel Ghana, en attendant la «pidginisation» de cette dernière au XIXe siècle. Ces descendants de Malgaches ne seront plus reconnaissables dans le groupe de Cudjoe que par leur aspect physique différent des autres marrons, seuls quelques vieillards de leur groupe se rappelleront encore quelques mots de leur langue maternelle.

Ainsi disparut au XVIIIe siècle, une communauté malgache importante en tant que telle, ayant vécu — ou mieux survécu — à des milliers de kilomètres de Madagascar.

A notre connaissance, et jusqu'à plus ample information, c'est la seule communauté malgache importante qui a existé hors de la grande île et ceci est vrai même de nos jours.

Dans ce travail, nous avons voulu tout simplement attirer l'attention des chercheurs sur certaines réactions des Malgaches exportés outre-mer. Elles sont importantes, car elles nous donnent un aspect de l'histoire malgache totalement négligée — peut-être intentionnellement — par les historiens «malgachisants» de l'époque coloniale et même de nos jours. La traite des esclaves hors de Madagascar par les Européens a été à notre avis un des traits fondamentaux de l'histoire de l'île au XVIII^e siècle. Les historiens coloniaux l'ont pratiquement passé sous silence tout en ne faisant pas faute — dans les cas extrêmes — de mettre l'accent sur l'esclavage domestique dans l'île afin de pouvoir présenter légitimement qu'un des buts de la conquête coloniale de l'île en 1895 a été entre autres apports civilisateurs la suppression de l'esclavage. Toutefois, si le silence des historiens «malgachisants» coloniaux était idéologiquement compréhensible et pratiquement juste dans la logique d'une situation coloniale, ce même silence devient incompréhensible de la part des historiens d'un pays ayant reconquis son indépendance politique. Cet aspect de l'histoire de Madagascar nous paraît donc mérité d'être mieux étudié.

Nous espérons par ce travail assez rapide et qui devra sûrement être revu après de plus amples recherches susciter la curiosité des autres chercheurs dans ce domaine.

Car l'Histoire de Madagascar n'est plus seulement à réviser ou à corriger, mais demande à être réétudiée à partir d'autres bases que celles qu'avaient laissées les Granddidier et leurs émules depuis bientôt un siècle. L'histoire du peuple malgache mérite, à notre avis, un autre traitement que celui qui lui a été réservé jusqu'à présent.

BIBLIOGRAPHIE

- ANDRE Ed. C. — 1899, *De l'esclavage à Madagascar*. Thèse de l'Université Press. Paris.
- ALPERS Edward — 1967, *The East African Slave Trade*. *Historical Association of Tanzania*. Paper n° 3 — Nairobi.
— 1970, *The French Slave Trade in East Africa 1721-1810*. *Cahier d'Etudes Africaines* n° 10 — Paris.
— 1975, *Ivory and Slaves in East Central Africa*. Edition Heinemann E.B. Londres.
- ALTHABE Gérard — 1969, *Oppression et Libération dans l'imaginaire. Les communautés villageoises de la côte de Madagascar*. Maspero - Paris.
- AXELSON Eric — 1960, *Portuguese in South East Africa 1600-1700*. Witwatersrand University Press — Johannesburg.
- BASTIDE Roger — 1967, *Les Amériques Noires : Les civilisations africaines dans le nouveau monde*. Payot, Paris.
- BOITEAU Pierre — 1958, *Madagascar — Contribution à l'histoire de la Nation Malgache* — Editions Sociales — Paris.
- BRUNSCHWIG Henri — 1960, *Mythes et Réalités de l'Impérialisme Colonial Français 1871-1914* — Gauthier — Paris.
- CALLET R.P. François — 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar* — Documents historiques d'après les manuscrits Malgaches — 2 vol. Tananarive.
- CORNEVIN P. et M. — 1970, *Histoire de l'Afrique-Origine à la 2^e guerre mondiale*. Payot, 3^e édition — Paris.
- DALLAS R.C. — 1803, *The History of Maroons*. I.N. Longman and O. Rees. Londres.
- DEBIEN Gabriel et Collab. — 1961-1967 — *Les origines des esclaves des Antilles*. IFAN. Dakar.
- DEBBASCH Yvan — 1961-1962 — Le marronnage : Essai sur la désertion de l'Esclave Antillais — *Revue l'Année Sociologique* 3^e série — Paris.

- DECARY Raymond — 1935, *La piraterie à Madagascar aux XVII^e et XVIII^e siècles.*
- Mœurs Maritimes au XVII^e siècle — in *bulletin de l'Académie Malgache* — Tome XVIII — Tananarive.
- *Coutumes Guerrières et Organisation Militaire chez les Anciens Malgaches* — 2 tomes — Editions Maritimes d'Outre-Mer. Paris.
- DESCHAMPS Hubert — 1965 — *Histoire de Madagascar* — 3^e édition — Berger-Levrault. Paris.
- *Les Pirates à Madagascar*. 2^e édit. revue et modifiée — Berger-Levrault. Paris.
- FILLIOT J.M. — 1970, *La traite des Esclaves vers les Mascareignes au XVIII^e siècle* — 2 tomes. Thèse de 3^e cycle — Paris — ORSTOM — Tananarive.
- FOUCHARD Jean — 1972, *Les marrons de la Liberté*. Editions de l'Ecole. Paris.
- FREEMAN-GRENVILLE G.S.P. — 1965, *The French Kiwa Island*. Oxford University Press. Oxford.
- GRANDIDIER Alfred et Guillaume et Collab. — 1903-1920 — *Collection des ouvrages Anciens concernant Madagascar* (tome III et V)
- GRANT Baron — 1801, *The history of Mauritius or the Isle of France, and the neighbouring islands*. Londres.
- GRAY Sir Jonh — 1962, *History of Zanzibar, from the middle age to 1856*. Oxford University Press. Londres.
- GRAY Sir Jonh Richard et BIRMINGHAM (David) édit. — 1970, *Précolonial African Trade : Essaye on Trade in Central and Eastern before 1900*. Londres.
- GUILLAINE Charles — 1845, *Documents sur l'histoire, la géographie et le Commerce de la partie Occidentale de Madagascar*. Imprimerie Royale. Paris.
- 1856 — *Documents sur l'Histoire, la Géographie et le Commerce de l'Afrique Orientale* — 3 volumes. Paris.
- HARDYMAN J.T. — 1964 — *Outline of the Maritime History of St. Augustine's Bay in Océan Indien et Méditerranée*. Paris.
- HUGON Barthélémy — 1808, *Aperçu de mon dernier voyage en Ancore*. British Muséum Add. MSS. 18137 présentation et édition critique in RATSIVALAKA Gilbert — Un vieux traitant de Madagascar — Barthélémy HUGON, revue Tantara n° 7 — 1978 — (à paraître).

- ISAACMAN Allan F. — 1972, *Mozambique — the Africanisation of a European Institution : the Zambezi Prazos 1750-1902*. Madison.
- JOHNSON Captain Charles — 1728, *A General History of the Pyrates* réédité par University of South Caroline Press Columbia 1972. Londres.
- KENT Raymond K. — 1965, Palmarès — An African State in Brazil. *Journal of African History* n° 6 ; Londres.
— 1970, *Early Kingdom in Madagascar — 1500-1700*. New-York.
- KLEIN Herbert S. — 1969, The Trade in African Slaves to Rio de Janeiro 1795-1811. Estimats of Mortality and Patterns of Voyages. *Journal of African History* n° 10. Londres.
- LE GENTIL Guillaume H.J.B. — 1781, *Voyage dans les Mers de l'Inde fait par ordre du roi à l'occasion du passage de Venus sur le Disque du Soleil le 6 Juin 1761 et le 3 du même mois 1769* — 2 volumes — Imprimerie Royale — Paris.
- LONG Edward — 1774, *The History of Jamaica*. T. Lowndes. Londres.
— *Long's Papers* MSS 12431. British Muséum.
- LOUGNON Albert édit — 1932-1949 — *Recueil Trimestriel de Documents et Travaux Inédits pour servir à l'histoire des Mascareignes françaises* — Tananarive et St. Denis.
- MAYEUR Nicolas — *Voyage à la côte de l'Ouest en 1774 et notes et Eclaircissements en forme de lettres*. British Muséum — Add MSS 18128 ff 39R à 74R (N.B. : nous avons utilisé notre transcription personnelle de ce manuscrit).
— *Lettres à Barthélémy de Froberville*. British Muséum Add. MSS 18129 — ff 21R à 31V
- NICHOLLS C.S. — 1971, *The Swahili Coast Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral — 1798-1856*. St. Antony's publications n° 2. Londres.
- PATTERSON Orlando — 1973, *Slavery and Slave Revolts : A socio-historical Analysis of the first Maroon War 1655-1740*. Social and Economic Studies 289-325 — 1970 reprinted in PRICE (Richard) édit Maroons Societies. Anchor.
- PRICE Richard — *Maroons and their communities*. in ibid.
- RAKOTO Ignace — RAMIANDRASOA Fred — RAZOARINORO — 1975, *Corpus d'histoire du droit et des institutions*. Université. Tananarive.

RALAVOLA Clovis — 1970, Deux Malgaches à Montréal (Canada) en 1692 in *bulletin de Madagascar* n° 286. Tananarive.

RAZOHARINORO Mme — 1964, *L'Ile de France de 1789 à 1803* thèse de l'Ecole des Chartes. Paris.

SAVARON Callixte — 1932, *Mes souvenirs à Madagascar avant et après la Conquête*. Mémoire de l'Académie Malgache. Tananarive.

SIBREE James — 1881, *Malagasy as Slaves in Jamaïca. Antananarivo Annual vol. V.* Tananarive.

VALETTE Jean — 1968, Documents pour servir à l'étude des relations entre Froberville et Mayeur. *Bulletin de l'Académie Malgache — tome XLVI — I.* Tananarive.

LES SAVANES DU SUD-OUEST DE MADAGASCAR

de P. MORAT (1)

Le terrain de la thèse de P. MORAT couvre le Sud-Ouest intérieur entre l'Onilahy et le Mangoky, depuis le massif gréseux de l'Isalo à l'Est jusqu'à l'Analavelona, le plateau calcaire de Vineta, et la dépression subséquente de la Sikily à l'Ouest.

Dans une première partie intitulée « le milieu », l'auteur présente le relief, l'hydrographie, la géologie, les sols, et le climat de la zone étudiée. La région choisie est un échantillon représentatif d'un plus vaste ensemble bioclimatique qu'est l'étage semi-aride, qui prend en écharpe le Sud et le Sud-Ouest de l'île, caractérisé par une pluviosité comprise entre 600 et 900 millimètres, une saison sèche de 7 à 8 mois, des amplitudes thermiques élevées, des minima de température relativement bas, et un quotient pluviothermique compris entre 5 et 20. Après ces données physiques, sont passées en revue les données biotiques, animaux sauvages, peuplement humain, bétail. Le facteur anthropique est fondamental puisque, nous le verrons, il l'emporte largement sur les autres dans l'explication des faciès actuels de la végétation du Sud-Ouest malgache.

La deuxième partie concerne la présentation de la végétation, et tout d'abord de la végétation forestière : forêts sclérophylles sempervirentes, forêts denses sèches décidues ou semi-décidues, forêts galeries, et le fourré xérophile méridional. La végétation forestière se présente sous la forme de lambeaux, au milieu de savanes de plusieurs types : à *Loudetia filifolia*, à *Loudetia simplex*, à *Heteropogon contortus*, à *Aristida congesta* etc...

(1) Mémoires O.R.S.T.O.M. n° 68, Paris, 1973, 235 pages, 53 photographies, 32 figures, 1 carte dépliant.

L'étude de la flore, qui fait l'objet de la troisième grande partie, fait ressortir la richesse en espèces de la végétation forestière, qui s'oppose à la pauvreté des savanes. Bien que ne couvrant que 1/5 de l'espace, la végétation de caractère sylvestre comprend 95% du total des espèces de plantes vasculaires et 99% des endémiques. Dans les savanes du Sud-Ouest, P. MORAT recense 83 espèces savanicoles typiques, dont 30 espèces allochtones *comportant en particulier des rudérales et des messicoles*

Parmi les 53 espèces autochtones, 24 ont une origine forestière certaine, 4 venant du fourré xérophile, 2 des forêts galeries, 18 des forêts denses décidues ou semi-décidues. Il existe donc un lot de 18 autres espèces endémiques qui n'existent nulle part ailleurs qu'en savane. Selon P. MORAT, « ce noyau trop réduit pour être considéré comme une flore particulière pose quand même un certain nombre de problèmes, dont le principal est l'existence d'une forme de végétation ancienne aujourd'hui disparue. Celle-ci bien que sylvestre était cependant obligatoirement héliophile ».

La quatrième partie de la thèse de P. MORAT est celle qui présente pour les géographes le plus grand intérêt. Intitulée « Savanisation et dynamisme », elle concerne essentiellement le climax, les facteurs de la savanisation *et principalement l'action humaine*, ainsi que les problèmes d'évolution actuelle des lambeaux sylvestres, particulièrement la stabilité des lisières forêts-savanes.

La première conclusion fondamentale est que le climax, non seulement dans le Sud-Ouest de Madagascar mais dans toute l'île, est sinon forestier du moins ligneux. La preuve en est donnée par toutes les expériences de mise en défens : chaque fois qu'un territoire est soustrait aux influences humaines *surtout aux feux* on assiste à un embroussaillement généralisé. C'est la connaissance intuitive et empirique de ce phénomène qui incite le pasteur et le paysan malgache en général à brûler régulièrement les savanes. « L'existence à Madagascar d'un climax ligneux confère obligatoirement au facteur humain une responsabilité directe dans l'origine et le maintien des savanes. Sous tous les types de climats existant à Madagascar, quelque soit les composantes thermométriques et pluviométriques locales, subsistent encore des témoins plus ou moins étendus de végétation primitive de hauteur et de densité variable mais de caractère indubitablement forestier... ». En d'autres termes, il n'existe pas à Madagascar de savanes climaciques. D'autre part,

la répartition imbriquée de ces deux végétations antagonistes ne peut s'expliquer par des raisons climatiques.

De nombreux arguments forestiers tels que disjonction d'aires et micro-endémisme viennent confirmer la théorie d'un manteau forestier jadis continu. P. MORAT cite un certain nombre d'espèces qui n'existent plus actuellement qu'en aires disjointes souvent très éloignées les unes des autres : *Euphorbia leucodendron* sur une lentille de cipolin à quelques kilomètres au Sud d'Ambato-finandrahana et sur les dômes granitiques de l'Horombe ; *Euphorbia stenoclada*, en beaux peuplements à 30 kilomètres au Sud d'Ihosy ; *Stapelianthus decaryi* sur les rochers des environs d'Ihosy. Une orchidée, *Angraecum leonis*, n'est connue qu'en deux stations à Madagascar, sur les basaltes de l'Analavelona à 1 340 mètres d'altitude d'une part, en lisière de forêt sempervirente, et à 1 500 kilomètres de là dans la Montagne des Français près de Diégo-Suarez. Il s'agit là d'espèces de climat sec, mais l'inverse se vérifie également pour nombre d'espèces de climats humides qui se retrouvent actuellement dans des stations éloignées et isolées sous climat sec (ainsi pour *Aeranthes henrici*, *Kalanchoe schizophylla*, *Isalus humbertii*, que l'on trouve dans l'Analavelona).

Après avoir exposé les connaissances actuelles sur les variations climatiques du Quaternaire, selon F. BOURGEAT et R. BATTISTINI P. MORAT montre l'improbabilité à Madagascar de l'existence de savanes paléoclimatiques. Il pose la question de savoir s'il n'a pas été possible que s'installent des savanes au cours des displuviaux, ces savanes ayant ensuite rétréci leur surface à l'arrivée d'une nouvelle période humide ; mais il répond par la négative : même lors de ces displuviaux «la végétation malgache, grâce à la diversité et la richesse de ses composants floristiques, peut encore être de type forestier.

... En conclusion on peut dire que la savanisation est difficilement attribuable aux paléoclimats furent-ils secs. Par contre c'est le changement de climat lui-même et en particulier le dernier assèchement qui a aidé et préparé la disparition du couvert forestier primitif en déséquilibrant les rapports des êtres vivants avec le milieu. Mais pour que la destruction s'accomplisse il fallait une intervention extérieure. Actuellement encore, le climat n'intervient que pour favoriser ou freiner un processus qu'il n'a pas enclenché». En d'autres termes cela revient à dire que seul l'homme est responsable de l'extension considérable des formations ouvertes à Madagascar, ainsi que l'ont déjà soutenu de longue date P. VERIN et R. BATTISTINI.

Si l'action humaine semble donc avoir été extrêmement rapide et efficace dans les 1 000 dernières années, il semble qu'un équilibre relatif soit maintenant atteint. Les lambeaux forestiers résiduels ont cessé de s'amenuiser rapidement. Comparant les photographies aériennes prises en 1949 et en 1970, P. MORAT constate une remarquable stabilité des lisières. En 20 ans, et cela malgré la progression démographique, la forêt n'a reculé de façon perceptible qu'en trois endroits seulement, et encore chaque fois s'agit-il de «tavy» *brûlis de culture* récents. Les feux d'herbes allumés par les pasteurs, et qui viennent presqu'annuellement lécher les lisières forestières, ne les font nullement reculer. En de nombreux endroits on observe même une recolonisation par la végétation forestière, là où l'absence de feux pendant plusieurs années consécutives permet aux germinations d'acquérir le port et la dimension qui les mettent définitivement à l'abri des incendies ultérieurs. Les espèces arborées particulièrement compétitives et pionnières sont principalement *Tamarindus indica*, *Terminalia Seyrigii*, et *Stereospermum variabile*.

L'ouvrage se termine par une conclusion qui reprend les causes de la disparition de la forêt primitive malgache : fragilité du milieu, et action récente de l'homme. «Madagascar représente l'exemple rare, voire unique dans le monde tropical où sur une aussi grande superficie *a l'échelle du micro continent* l'action humaine sur le milieu ne s'est fait sentir que depuis aussi peu de temps». Or la flore malgache, hautement spécialisée parce que très ancienne, et préservée de tous contacts humains, est très fragile.

En Afrique et en Asie l'emprise de l'homme a été progressive depuis le début du Quaternaire, et le milieu a eu le temps matériel de différencier des taxons vicariants ou de simples races résistants et adaptés aux conditions nouvelles, sélectionnés en fonction de leur rusticité et de leur pouvoir colonisateur. Cela n'a pas été le cas à Madagascar, et l'on «peut comparer la flore et la faune malgache à un organisme vivant qui s'est développé en condition d'asepsie rigoureuse et qui succombe brutalement une fois mis en contact avec n'importe quel agent pathogène contre lequel il n'a pas eu le temps de s'immuniser». Il a suffi pour détruire la végétation primitive malgache de peu de chose : l'arrivée récente de l'homme, armé de «la hache et du feu, outils redoutables quand ils sont employés pour défricher une végétation fragile en équilibre précaire».

Passionnante à bien des égards, la thèse de P. MORAT intéresse donc non seulement les botanistes, mais aussi les autres spécialistes qui se posent des questions sur les spectaculaires transformations écologiques qu'a subie la Grande Ile durant l'époque proto-historique.

René BATTISTINI.

Imprimerie du FTM — Dépôt légal N° 14-80
Tirage : 400 ex.