

CIVILISATION DE MADAGASCAR

Archéologie anthropologie sociale et art

UNIVERSITÉ DE
MADAGASCAR

SOMMAIRE

1976

Angavo, ancien village de Bezanozano.
RAMILISONINA

Quelques directions de recherche pour une archéologie
des Vazimba de l'Imerina.
LEJAMBLE Georges

Reconnaissances archéologiques dans le centre de
l'Imerina (traduit par Pierre VERIN).
WRIGHT et SUSAN KUS

Le mythe d'Andrianoro, la conception de la parenté et de
l'alliance des anciens Andriana du centre de Madagascar.
OTTINO Paul

Saova momba ny amboa (Le dit du chien).
FANONY Fulgence

Ilay iakan enan' i Didy.
RAMILISONINA

Le point de vue ethnologique de Daniel COULAUD (compte
rendu).
RAZAFINTSALAMA Adolphe

Notes sur le site d'Antsorodalana (canton d'Ambatomarina,
sous-préfecture d'Ambositra).
RAJAONARIMANANA Narivelo

Notes sur les Aloalo Mahafaly.
WOULKOFF M.

Comité de rédaction

M. Jean-Pierre DOMENICHINI
M. Jean-Pierre EMPHOUX
M. Victor RAHARIJAONA
M. Narivelo RAJAONARIMANANA
M. Jean-Aimé RAKOTOARISOA
M. RAMILISONINA

Secrétaire de rédaction

M. Victor RAHARIJAONA

Directeur de publication

M. Jean-Aimé RAKOTOARISOA

UNIVERSITÉ DE MADAGASCAR.

Musée d'Art et d'Archéologie

BP 564, tél. 210-47

Antananarivo

SOMMAIRE

- RAMILISONINA Angavo, ancien village de Bezanozano.
- LEJAMBLE Georges Quelques directions de recherche pour une archéologie des Vazimba de l'Imerina.
- WRIGHT et SUSAN KUS Reconnaissances archéologiques dans le centre de l'Imerina (traduit par Pierre VERIN).
- OTTING Paul Le mythe d'Andrianoro ; la conception de la parenté et de l'alliance des anciens Andriana du centre de Madagascar.
- FANONY Fulgence *Saova momba ny amboa* (Le dit du chien).
- RAMILISONINA *Hay lakamenan' i Didy*.
- RAZAFINTSALAMA Adolphe Le point de vue ethnologique de Daniel COULAUD (compte rendu).
- RAJAONARIMANANA Narivelo Notes sur le site d'Antsorodalana (canton d'Ambatomarina, sous-préfecture d'Ambohitra).
- WOULKOFF M. Notes sur les Aloalo Mahafaly.

notes sur le site d'antsorodalana

Canton d'Ambatomarina, Sous-Préfecture d'Ambositra.

RAJAONARIMANANA Narivelo

Le site, situé à 1km500 à l'ouest de l'agglomération d'Ambatomarina, se trouve sur le sommet d'une colline, à 80m au nord du village d'Antsorodalana. (Hameau composé de six maisonnées), et à 600m, à gauche de la RN 35 Ivato-Ambatofinandrahana au point km. 36.

Le site comporte quatre tombeaux dont un à "armature de bois" (selon la typologie de N.J. Gueunier) ou tout simplement tombeau à "oriñoriña" et trois poteaux de bois sculptés TEZA alignés (Voir croquis de localisation et photographie du site).

1.- Description du tombeau à oriñoriña (1)

Le tombeau, en pierres sèches, entouré d'un dallage de pierre d'un mètre de large sur chaque côté, est composé de trois assises, de périmètre de plus en plus petit.

Chaque assise porte un nom spécifique.

1) le Fandrian'osiny (là-où-se-reposent-les-chèvres)

Il est composé de deux parties :

La base, une sorte de dallage, mais désordonné, de pierres, a la forme d'un parallélépipède rectangle de 7,50 x 8m sur 1,50m de hauteur.

L'étage immédiatement supérieur est en forme de parallélépipède rectangle de 6,50 x 7m. sur 1,50m. de hauteur.

2) L'aloalo (la-tête, le-début...)

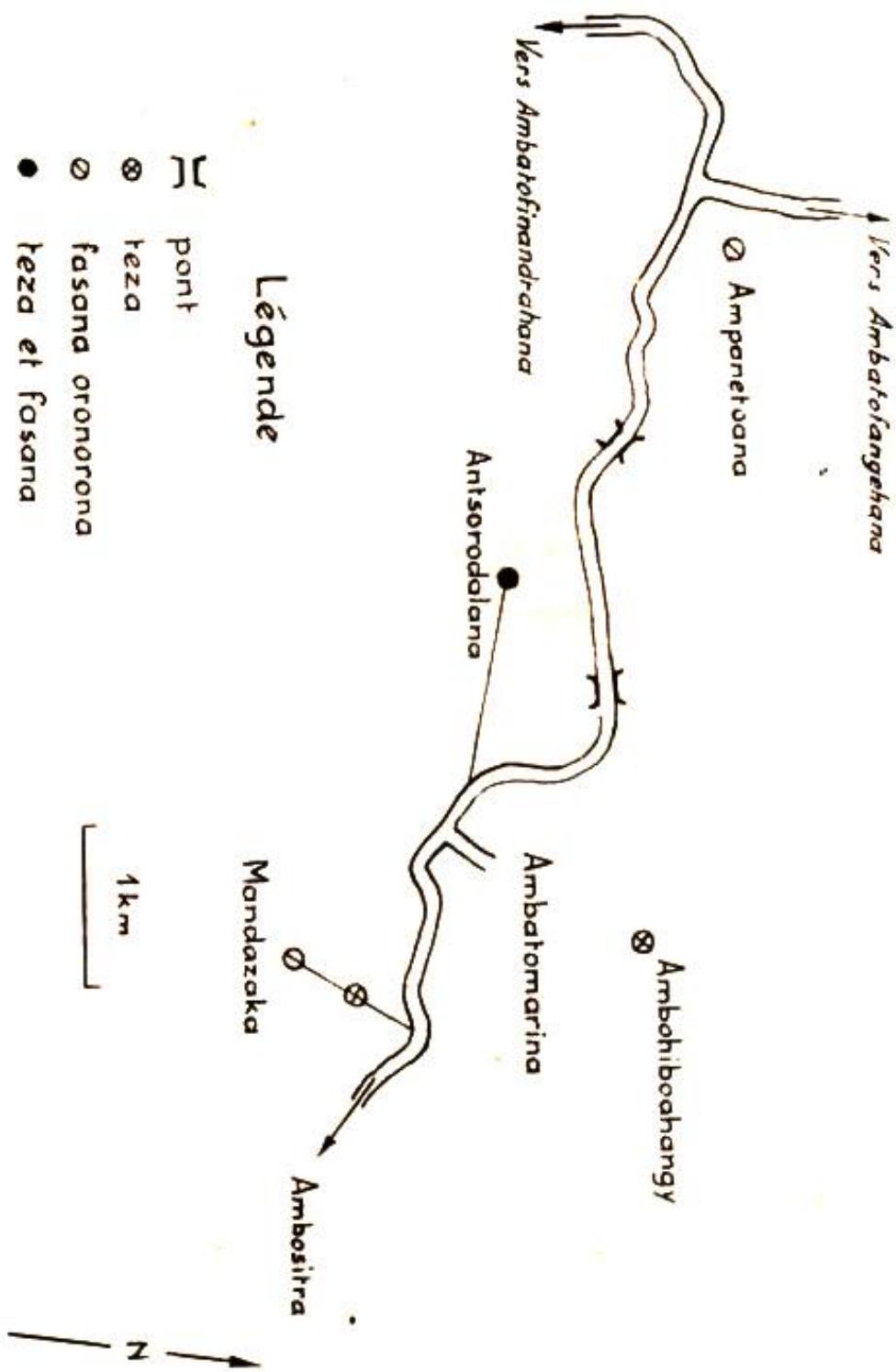
L'étage immédiatement supérieur du Fandrian'osiny porte le nom d'aloalo. Il a la forme d'un parallélépipède rectangle de 5,50 x 6m. sur 1,50 m. de hauteur.

3) L'Oriñoriña .

Cet étage cubique de 1,50 m. d'arête est encadré de bois sculptés dressés aux angles, et au centre de chaque face et reliés entre eux par des chevrons également sculptés. Chaque poteau, dressé à l'angle est fixé au chevron par un agrafe de fer et se termine par le motif en "jarre" classique des poteaux sculptés Teza. Sur le flanc de chaque jarre est fixée une tige de fer qui supportait jadis une figure d'oiseau;

(1) Nous avons aussi découvert un tombeau du même type à Mandazaka. Il est la propriété de Ramandimbihenatsa, ondevohova, contemporain d'Andriananantara Ralefona. Celui d'Apanetoana appartient à Rarafo, ondevohova de Tsiaakato (voir croquis de localisation).

CROQUIS DE LOCALISATION DU SITE D'ANTSORODALANA



(D'après la carte de Madagascar au 1/100 000^e - IGN, feuille n° 51)

I - DIMENSIONS (en cm)

		Teza du		
		Nord (I)	Milieu (II)	Sud (III)
hauteur	corps	180	190	195
	cou	11	12	18
	tête	69	69	78
	totale	260	271	291
	section	19,5 x 17,5	20,5 x 16,5	19 x 19,5

II - CROQUIS DE SITUATION DU SITE

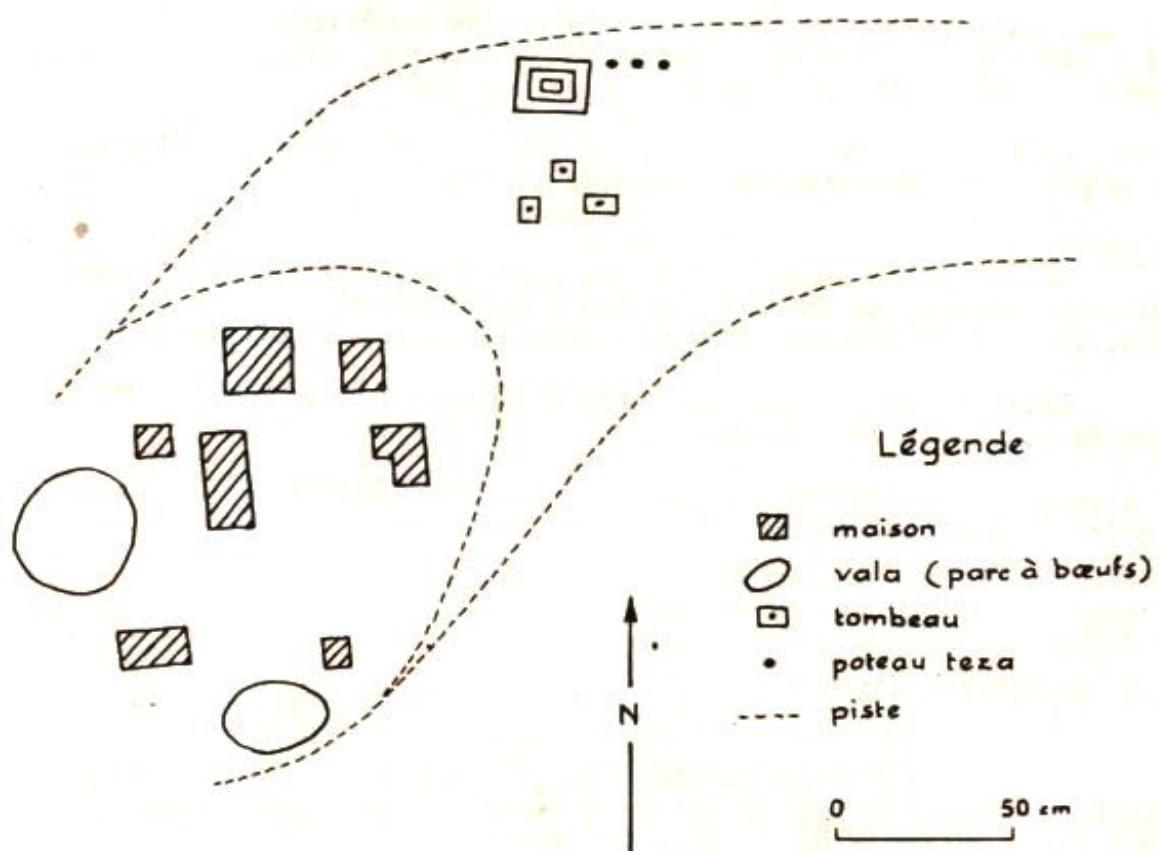


PLANCHE II

II.- Description des "Annexes".-

Au tombeau décrit ci-dessus sont associés trois teza alignés. Ils sont dressés à 1m. au nord du tombeau et distants l'un de l'autre de 1,10m. Ils se trouvent dans l'alignement de la façade nord-ouest de l'aloalo du tombeau.

Ils sont de facture identique et sont, en bloc, entourés d'un socle de pierres plates de 2m. de large sur 4m. de long.

Au lieu de décrire séparément chaque teza, étant donné qu'ils sont parfaitement identiques, nous allons donner une description formelle commune aux trois teza.

1) Description formelle du teza.-

A) Le poteau proprement dit, fait d'un seul bloc de bois dur, comporte lui-même trois parties bien distinctes. De bas en haut, on a :

- a) le "corps" de section quadrangulaire, dont les quatre faces sont couvertes de motifs gravés, disposés en panneaux superposés, séparés les uns des autres par des frises.
- b) la "tête", elle-même, comporte deux parties :

o le sommet en forme de cylindre dont la partie supérieure est légèrement évasée, et la base en forme de cône, comporte un anneau de fer, destiné à conserver les parties en cas de cassure.

La tête est reliée au corps par un cou conique, lequel comporte en sa partie supérieure, un anneau en relief.

B) La tablette

Au-dessus du corps du poteau, sont fixées quatre tiges quadrangulaires de fer, en forme de croix, supportant un cadre de bois de 60cm. de côté et comportant chacun deux trous rectangulaires.

Cette tablette était destinée à supporter les "bucranes" des boeufs sacrifiés lors de la cérémonie d'érection.

Elle est actuellement en très mauvais état. Des débris de cadre sont entassés sur le tombeau.

2) Etude analytique des motifs.

Nous avons dit que le corps du poteau est couvert de motifs décoratifs sur ses 4 faces. Il existe 2 types de motif selon leur dimensions : les motifs principaux et les motifs secondaires.

Parmi ces motifs, nous distinguons, d'une part, les motifs décoratifs d'aspect géométrique qui portent des noms propres et d'autre part, des motifs figuratifs.

A.- Motifs principaux.

Chaque face du poteau est divisée en 5 panneaux comportant soit des motifs géométriques, soit des motifs figuratifs.

a) motifs géométriques : ce sont les plus nombreux. Sur les 3 teza, nous avons relevé les types suivants : (voir planche).

b) motifs figuratifs : parmi les motifs de panneau, nous avons relevé deux motifs figuratifs zoomorphes.

- sur la face Est du Teza I, à sa base, est aussi figuré un zébu en meplat superposés.

sur la face Ouest du teza II, à sa base, est aussi figuré un zébu en meplat.

- sur la face Ouest du teza II, à sa base, est figuré un zébu passant avec un cavalier, tenant un bâton. La partie restante est couverte de motif *vody hety*.

Remarquons que, les cornes, les bosses et les marques d'oreilles (*fofo*) sont nettement mises en relief sur ces figurations de zébu.

B.- Motifs secondaires.

Une bande, couverte de motifs secondaires, sépare deux panneaux consécutifs.

Nous avons relevé quatre types : (voir planche).

Tous ces motifs ne sont pas seulement propres aux monuments funéraires et commémoratifs. Nous les avons aussi retrouvé sur le poteau central de l'ancienne maison de bois de notre informateur. Celle-ci fut détruite en 1948 et remplacée par une maison de brique avec un toit en tôle (voir description détaillée en appendice).

Notons enfin qu'en l'état actuel de la recherche, nous n'avons pas encore pu élucider la signification symbolique de tous ces motifs.

III.- *Traditions historiques relatives au site.*

Les renseignements utilisés ci-après nous ont été aimablement communiqués par M. Razafimiarantsoa, gardien-propriétaire du tombeau. Notre dette envers lui est immense, nous l'en remercions vivement ici.

Les teza ont été érigés par Randriazandravonay, pour perpétuer la mémoire de son père Ralazanony II et de son grand-père Andriazarandrateza II (voir généalogie familiale de notre informateur en appendice).

A la fin de XVIII^e siècle, une guerre éclata entre Andriantara, roi du Manandriana et Ramahery, originaire d'Antsimondrano et roi du Maharono (région d'Ambatomarina). A l'issue de cette guerre, où Andriananta-

re sortit vainqueur, il plaça Randriazandrateza (dit Ralazanony) comme andevohova à Ambohitsa avaratra (Ambatomarina) et les frontières du royaume furent ensuite bien délimitées comme suit :

- Au nord, les *Dimiarivo* (5.000) qui sont dirigés par les descendants de *Mpanalina*, roi d'Ambositra ;

- Au sud, les *Valoarivo* (8.000) dirigés par les descendants d'*Andranovola* (alias *Impanarivo*) fils d'*Andrianantaramanalina*, roi du Manandriana.

Aux Dimiarivo, étaient rattachés :

- Atsimondrano,
- Ambositra,
- Imady,
- Fiadanana Avaratra,
- Mahazoarivo.

Aux Valoarivo, étaient rattachés :

- Ambatomarina,
- Ambohimahazo,
- Kohimena,
- Ambovombe
- Ambatofitorahana.

Plus tard, au temps de Ranavalona II, Randriazandravonay fut désigné comme maître du Valoarivo.

D'après ce résumé, succinct d'une tranche de l'histoire du Mahanoro (Ambatomarina actuel) nous constatons que Randriazandravonay et ses ancêtres tenaient une place politique importante à cette époque. (il était très riche et avait autour de lui 350 esclaves).

D'après notre informateur, les Teza furent érigés, longtemps avant la tournée de Ranavalona II - Fianarantsoa. Cette indication nous permet de situer sa date d'érection aux environs de l'année 1860)

La matière première utilisée fut un *Nato* (*labramia sp*) venu de la forêt de l'Est et l'artisan sculpteur fut Rasina, un de ses serviteurs.

Le poteau du Sud, commémore la mémoire de son grand-père.

Celui du Nord, fut érigé en sa propre mémoire.

CONCLUSION :-

L'étude de ce site et des autres que nous avions découverts au cours de nos recherches, nous permet de formuler les conclusions suivantes :

o les TEZA ont une fonction commémorative, politique et éducative. Ils évoquent et symbolisent le statut social du défunt (sa richesse, son prestige et son pouvoir).

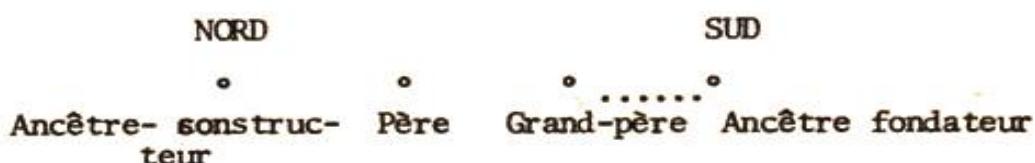
Ils constituent aussi une sorte d'aide-mémoire : ils sont en effet le support visible de certains faits généalogiques et historiques.

o Par rapport aux VATOLAHY qui peuvent être dressés, soit pour marquer les limites d'un territoire nouvellement conquis, soit pour rappeler le souvenir d'un ancêtre, mort au moins ou non, les teza ne sont érigés que pour perpétuer la mémoire d'un ancêtre (homme ou femme)/-

o L'érection d'un poteau teza simple (c'est-à-dire avec tablette) est le privilège d'un ondevohova (serviteur du roi) et de sa famille. En effet, l'érection d'un teza, vu son caractère ostentatoire, n'est pas à la portée de tout le monde.

Les cornes de fer (*tandro-by*) qui couronnent certains teza et certains vatolahy constituent par contre, un privilège réservé aux nobles hova (sauf évidemment autorisation spéciale du roi).

Quand le site comporte un alignement de plusieurs teza, on remarque une règle simple sur la corrélation entre la position spatiale du poteau et le rang de l'ancêtre au souvenir duquel il est érigé.

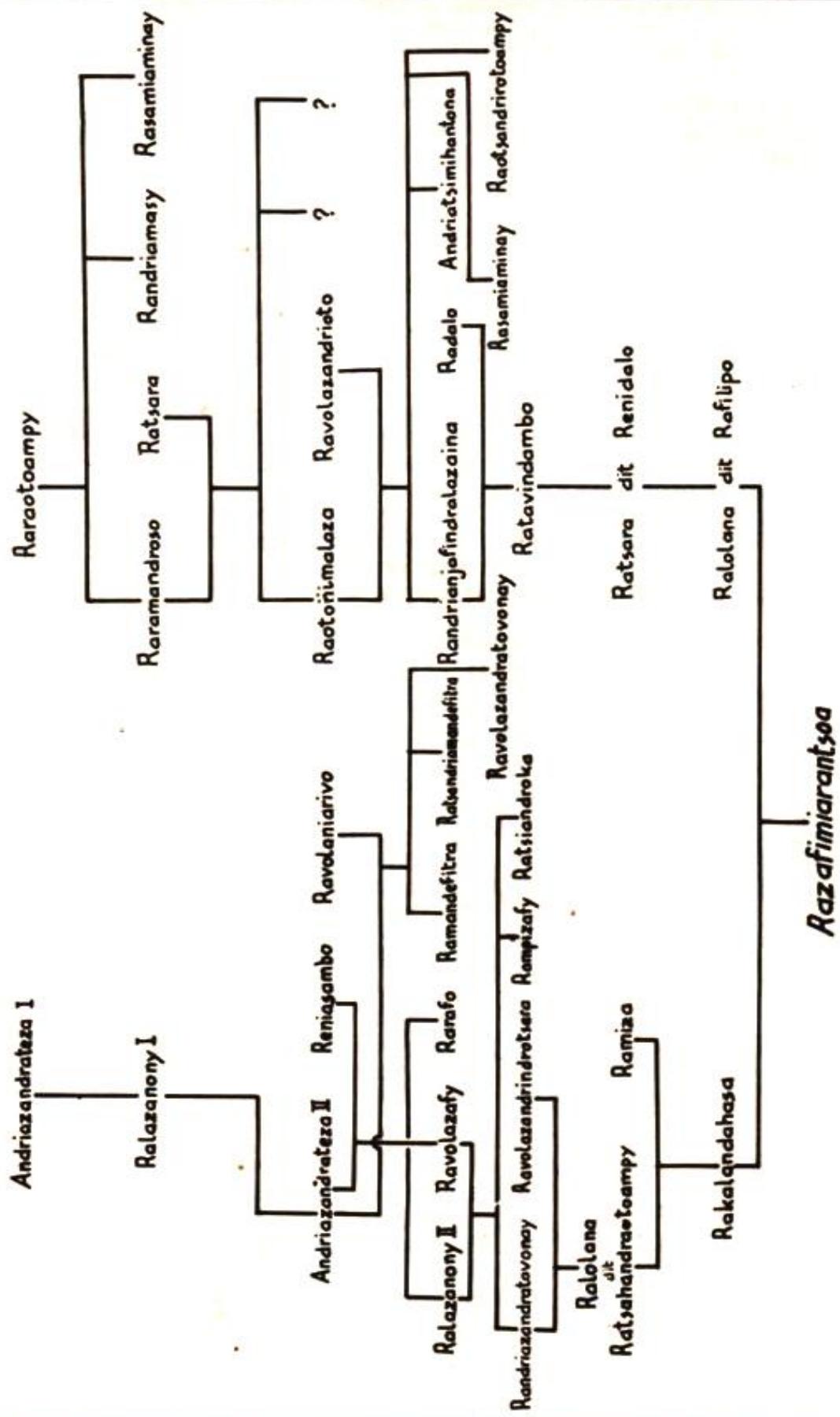


o D'après les renseignements généalogiques recueillis sur place, l'érection de la plupart de ces poteaux teza, se situe dans la première moitié du XIXe siècle (vers 1860).

Rappelons, pour terminer que outre les deux sites de teza découverts et décrits par Noël Jacques Gueunier (celui d'Ambatofinandraha-na-ville et celui d'Ambatolahilava-Vohimena), dans les seuls cantons d'Ambatofinandrahana, de Vohimena et d'Ambatomarina, nous avons découvert 16 sites archéologiques inédits comportant au total 28 poteaux TEZA.

APPENDICE I

FAMILIALE
GÉNÉALOGIE



APPENDICE II.-

DESCRIPTION D'UN POTEAU CENTRAL DE CASE

Comme nous l'avons dit, dans le développement précédent, les motifs décoratifs des poteaux teza sont aussi reproduits sur le pilier central des anciennes maisons de bois betsileo. Avant de donner une description détaillée du poteau découvert, par nous, nous avons cru utile de reproduire ici, une description de l'ancienne case de bois betsileo, due à Pierre Andrianainalaza et citée par Daniel Coulaud (in les *Zafimaniry*, Tananarive, 1973, p.148) .

I.- L'ancienne maison de bois betsileo.

"Les murs sont faits avec des planches et des madriers, l'ensemble est soutenu par des colonnes, toute la maison est démontable. On trouve trois piliers plantés, l'un au milieu et les deux autres près de chaque pignon. La porte se trouve souvent au sud-ouest. La case a sept fenêtres, deux de chaque côté. La porte est élevée à 1m au-dessus du sol et à 1,50m sur 0,90m de large. Les fenêtres ont chacune 0,50m de long sur 0,25cm de large sauf celle du nord-est qui a 1,1m sur 50cm environ. Le pignon est en bambou tressé d'une façon artistique et la toiture est en chaume. Le foyer est au sud-ouest du pilier du milieu, il est creusé à 1 cm de profondeur et a 1 m. carré de superficie, tapissé tout autour de planches. La porte est faite avec une seule pièce de bois, elle est fixée sur un côté de sa longueur aux battants supérieur et inférieur par des bois arrondis qui entrent librement dans les trous. Au-dessus des étagères on trouve une espèce de plafond habitable ou non selon la construction. L'ouverture de ce plafond s'ouvre à côté du pilier du centre. Pour y monter, on gravit une échelle de bois dont les degrés de marche sont faits sur le pilier lui-même. Pendant le temps pluvieux, le séchage du paddy ou du bois à brûler s'effectue sur une petite étagère sise au-dessus du foyer. Seul, le chef de famille s'asseoit sur un *akalana* (sorte d'esca-beau). La place d'honneur est près du pilier nord, celle qui est à droite est réservée au chef de famille. Les esclaves se tiennent entre le pilier sud et celui du milieu".

II.- Description du poteau central.

Il s'agit d'un poteau de section quadrangulaire (26cm x 12cm), fait d'un seul bloc de bois.

Au-dessus d'une grosse mortaise, destinée à supporter une sorte d'étagère (*kipa*), le poteau se retrécit progressivement. Sa longueur totale est de 3,40m.

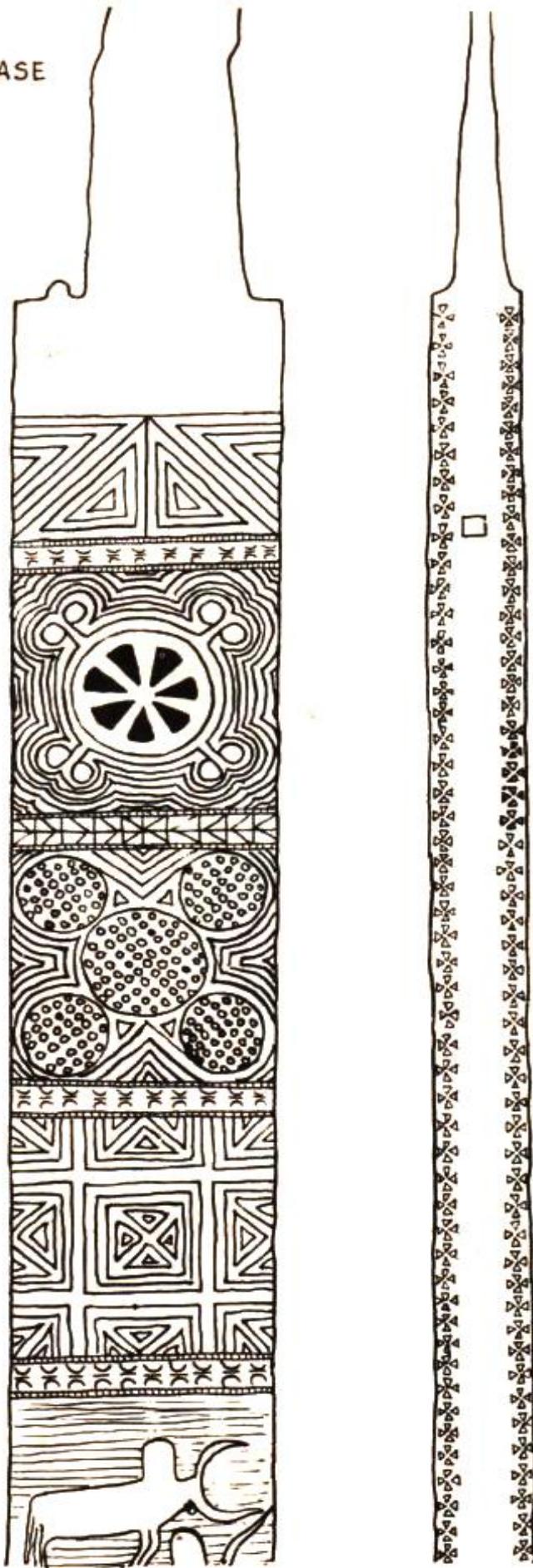
Il est seulement gravé sur les deux faces orientées vers la porte. L'une des faces est divisée en cinq panneaux : celui du sommet a une dimension réduite (26cm x 17,5cm.); les autres mesurent 26cm sur 30cm. Ils sont séparés les uns des autres par des frises de 26cm. de long sur 5cm. de large.

L'autre face est seulement décorée, sur ses bordures, par de motifs secondaires.

Le décor gravé est extrêmement soigné et présente des motifs géométriques et une figuration de deux zébus en meplat superposés. (voir planche).

POTEAU CENTRAL DE CASE

DÉTAIL DU DÉCOR



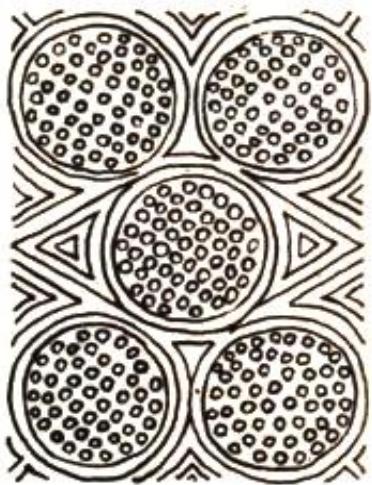
APPENDICE III.-

IDENTIFICATION DES MOTIFS :-

Comme nous l'avons dit, tous ces motifs (principaux ou secondaires) portent des noms propres. En l'état actuel de la recherche, nous n'avons pas encore pu identifier le nom attribué à chaque motif. Nous allons cependant donner, à titre d'information, la liste des noms, transmise par le poète RAMAMATO et communiquée par nos informateurs.

- 1.- TRO-BOAY
- 2.- DIAM-BORON'AMPASINA
- 3.- AKALAM-BORY
- 4.- TORIFANORONA
- 5.- AKANGA MITARIKA
- 6.- KIANGOLO MITANINA
- 7.- SORA MIFANOLOTS'AHITSA
- 8.- TOETS'OMPIRAFE
- 9.- ALOE MIFANEHATSA
- 10.- VORIKALANA
- 11.- TADY VAVATSA
- 12.- TAOLAM-BIBY
- 13.- TANAMASOANDRO
- 14.- VODIHETY
- 15.- RAFY RO MIEDIKA
- 16.- TSINGALA MANENINA
- 17.- TANANALA
- 18.- BOKO SIVY
- 19.- BOKO DIMY.

MOTIFS PRINCIPAUX



VORIKALANA + TANAMASOANDRO

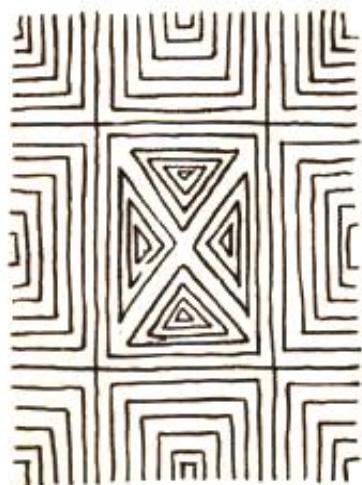
VORIKALANA



TANAMASOANDRO + VODIHETY



VORIKALANA + VODIHETY



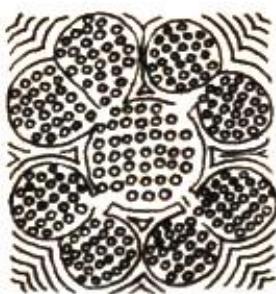
RAFY RO MIEDIKA + VORIKALANA



RAFY RO MIEDIKA
+ TANAMASOANDRO

PLANCHE III

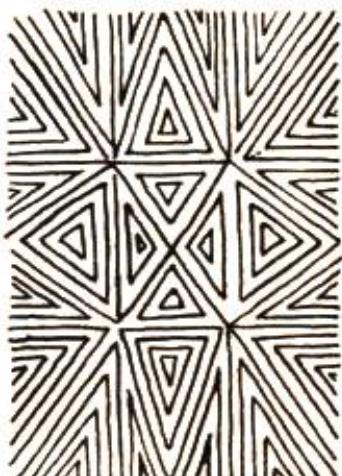
MOTIFS PRINCIPAUX (suite)



VORIKALANA



TANAMASOANDRO
+ VODIHETY (variante)



TRO-BOAY

MOTIFS SECONDAIRES



TOETS' OMPIRAFE

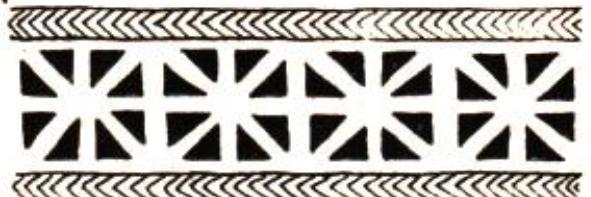
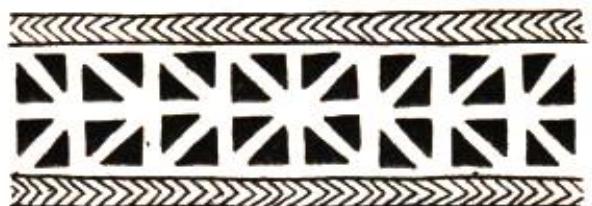


PLANCHE III bis

B I B L I O G R A P H I E S O M M A I R E

- Stefanoela RAMAKA :
1928-1929 : [Sombin-tantara "ny nihavian'ny andriana nanjaka taty Betsileo atsimon'i Mania, in, Mpanolo-tsaina , Juillet, pp. 151-161 ; janvier p.23-31.-
- DUBOIS (H.M.) : Monographie des betsileo, Paris, Institut d'ethnologie
1938
- RAINIHFINA (S) : Lovantsaina 3 volumes, Fianarantsoa.
1958-1961
- GUEUNIER (N J) :
1972 a) Note sur le tombeau Tsiafatombo ; in Bulletin de Madagascar, n° 311 & 313 pp. 411-414 & 606.-
b) Note sur les poteaux sculptés teza d'Ambatofinandrahana, in Bulletin de Madagascar, N°325 pp.724-727
c) Note sur les recherches concernant les poteaux sculptés teza du Betsileo, in Bulletin de Madagascar, n° 330, pp. 568-573 -
- ICHON (A) : Les teza de la région d'Ambositra, in Bulletin de Madagascar, n° 316-317, pp 698-702.
1972
- COULAUD (D) : Les Zafimaniry, Tananarive .
1973
- RAJAONARIMANANA (N)
à paraître a) Traditions historiques betsileo (Région d'Ambatomarina) ;
b) Traditions relatives à Ramananato.-

reconnaisances archéologiques dans le centre de l'imerina

COMpte-rendu par WRIGHT et SUSAN KUS

Traduit par Pierre Verin.

L'Imerina Centrale est une région dont l'importance historique est fondamentale non seulement pour Madagascar, mais aussi parce que son étude peut contribuer à éclaircir le problème de l'apparition et du développement des sociétés complexes dans le monde. Ce territoire est privilégié pour la raison qu'on y a recueilli par écrit, et dans les plus grands détails, un corpus de traditions historiques (*Tantara ny Andriana*). Toutefois, on s'accorde pour constater que les *Tantara* contiennent avant tout des informations de nature idéologique et politique et que même celles-ci ne sont pas exemptes d'ambiguïté.

Cette somme historique contient fort peu de renseignements sur les problèmes de la démographie, de l'organisation sociale des groupes locaux et de l'économie de subsistance ou d'échange. Heureusement, il est tout à fait possible, en se replaçant dans le cadre d'une étude régionale, d'en retrouver des éléments à l'aide d'indices archéologiques. Une archéologie moderne de ce type doit tout d'abord s'appuyer sur des levés régionaux exhaustifs et faire usage d'une méthode chronologique pour la datation des sites archéologiques découverts à l'occasion de ces levés. Grâce aux matériaux ainsi obtenus, il sera possible de faire des deductions sur certains aspects pertinents à la démographie, l'organisation sociale et d'économie. C'est seulement en possession de ces matériaux qu'on pourra choisir les meilleurs sites pour des fouilles afin d'élargir notre connaissance des sujets qui viennent d'être définis.

Une reconnaissance archéologique intensive qui se situe dans une perspective de géographie régionale et d'écologie nécessite des méthodes appropriées. Celles-ci ont été mises au point après 1960 par W.T. Saunders et Jeffrey R. Parsons au Mexique (cf Parsons 1974) et Robert Mc. Adams en Mésopotamie (cf Adams 1967-1972). La méthode implique que chaque hectare du terrain qui fait l'objet de l'investigation soit étudié, photo aérienne en main, par l'archéologue et qu'une collection de céramiques soit recueillie sur chacun des sites découverts durant ces recherches systématiques. A l'occasion de notre première série de levés de zone effectuée dans les environs de Tananarive, il n'a pas été possible de mettre complètement en oeuvre ces méthodes détaillées, car nous étions limités à la fois par le temps et par la matière des photos aériennes ou des cartes disponibles. De toute façon, l'expérience acquise dans d'autres pays nous a montré que le mieux est de procéder deux ou trois fois de suite à des levés de zone à l'aide de photos aériennes pour localiser tous les sites importants. Ainsi, le premier levé d'ensemble réalisé par Adrien Mille sur les Hautes-Terres centrales (1970b) représente un premier capital de renseignements de grand intérêt desquels nous pouvons fonder nos recherches actuelles et ultérieures. Bien sûr, il sera au moins une fois nécessaire de procéder à un réexamen du levé d'ensemble, quand nous en aurons terminé nos premiers travaux sur des zones choisies ; il faudra alors utiliser de meilleures photographies aériennes si nous voulons être bien certains que tous les sites importants ont été enregistrés. Le levé de zone une fois réalisé, les divers sites devront être datés et assignés à des périodes chronologiques successives à l'aide des collections de tessons recueillis. C'est alors qu'il sera possible d'établir des cartes et des tableaux explicitant la répartition et les modes d'habitat (settlement patterns) caractéristiques de chaque époque. Avec

ces renseignements, il est possible d'aborder les problèmes de l'évolution économique, sociale et politique ancienne.

Un échantillonage de trois secteurs a été choisi au titre d'une reconnaissance intensive d'essai menée en Juillet 1975 par les chercheurs du Musée d'Art et d'Archéologie. L'équipe était composée de : MM. J.A. Rakotoarisoa, J.P. Domenichini, Ramilisonina et complétée par les auteurs de cette note et par M. Rakoto. Nous tenons ici à les remercier de leur amabilité sur le terrain et nous leur sommes reconnaissants de mettre à notre disposition les informations recueillies ensemble qui font l'objet de ce travail.

Le secteur d'investigation situé au Sud-Ouest d'Imerimanjaka, d'une superficie de 13km², a été sélectionné, car il est traditionnellement associé à l'apparition de la dynastie royale merina. Le choix du secteur qui se trouve au Nord-Est et au Sud-Est d'Ambohidrabiby (13,5 km²), se justifie par le fait qu'il a constitué une zone clé pendant la formation de l'état merina. Quant au troisième secteur, au Sud d'Ambohidratrimo (15 km²) utilisé comme référence de contrôle, il a été le théâtre de quelques événements politiques sortant de l'ordinaire. A l'intérieur des trois secteurs qui viennent d'être mentionnés (fig.1), 161 sites archéologiques au total furent découverts. Pour chacun de ces secteurs nous avons relevé, dans notre journal quotidien de travail, tous les fossés de fortification (mais pas tous les terrains entourés de murs *tamboho* dont un certain nombre ont dû être élevé lors de la phase Fiadanana au milieu du XIXe siècle), ainsi que tous les lieux sur lesquels trois tessons ou plus ont été remarqués. Au laboratoire du Musée, nous avons marqué chaque tesson avec les coordonnées géographiques nationales de chaque site. Grâce à ce système introduit en archéologie malgache par Adrien Mille (1970a), on peut désigner avec précision n'importe quel hectare de terre de la Grande Ile.

Les numéros de chacun des types pour chacune des collections ont été ensuite notés et nous avons mesuré les traits pertinents de certaines catégories de jarres et de bols aux fins d'une analyse statistique ultérieure. Nous avons défini une séquence préliminaire des céramiques basée sur les collections déjà recueillies au Musée (Wright 1975). Cette séquence a permis d'assigner les occupations des sites à une ou davantage des sept phases successives ainsi définies ; les quatre dernières ont une durée moyenne d'environ 80 années. Dans les lignes qui vont suivre nous présentons un *brief* rapport sur chacun des secteurs d'étude choisi en y ajoutant des tableaux provisoires de données ainsi que des cartes de mode et de répartition d'habitat (*settlement patterns*) pour les plus tardives. L'étude statistique de ces données et celle des matériaux nouveaux, du programme de fouilles stratigraphiques en cours faites par le Musée, apporteront probablement des modifications à ces conclusions préliminaires. Celles-ci seront précisées en détail dans le rapport final du programme de recherches.

SECTEUR D'IMERIMANJAKA (Fig. 2, Table 1).-

Il s'agit là surtout d'une zone de collines de faible ou de moyenne altitude qui s'élèvent rarement à plus de 40 m. au-dessus du niveau des vallées. Ces vallées dont la largeur a 200 m. en moyenne étaient à l'origine des marécages, mais elles sont actuellement occupées par des rizières sur la plus grande partie de leur superficie. La limite ouest du secteur est constituée par un chaînon d'altitude exceptionnellement élevé sur lequel a été aménagé le grand système de fortifications de l'Ambohitraina (788-5/514-2). Nous avons étudié 56 Sites archéologiques à l'intérieur de ce secteur. L'équipe avait à sa disposition des photographies aériennes au 1/25.000e et des cartes au 1/50.000e ; nous eûmes la possibilité de nous rendre à pied sur la plupart des arêtes, collines, et terrasses.

La zone s'est révélée intéressante tant par ses sites relativement anciens que par ses larges systèmes de fortifications remontant au milieu du XVIII^e siècle.

Il existe deux sites de la phase Fiekena que nous estimons être ceux les plus anciens de notre séquence. Ils sont distants de 0,8 km. et sont situés l'un et l'autre sur des collines d'élévation moyenne. Tous deux sont munis de fossés polygonaux aux coins arrondis et entourant une surface de 0,5 ha. Un de ces sites qui figure parmi les plus anciens vestiges de l'histoire des Hautes-Terres a été, à une époque récente, totalement détruit par une carrière. Durant la phase suivante de l'Ankatso ancien, ces installations de basses altitudes sont abandonnées et un établissement de plus grande surface (1,5 ha. environ), celui d'Andramanja se développe au centre de notre secteur d'étude. Un établissement plus petit, peut-être un annexe du plus grand, pourrait avoir été fondé sur la colline la plus haute à l'Est pendant cette phase. Au cours de la phase Ankatso tardive (fig. 3a), cet ensemble juché sur la haute colline et un autre site similaire également en position élevée à l'Ouest paraissent avoir été des foyers d'occupation encore qu'il est probable que les gens continuèrent d'habiter à Andramanja. A l'époque Ankatso tardive, tous ces sites possèdent des fossés multiples dont le tracé irrégulier suit étroitement le contour des collines. Tous sont également au voisinage de sources perchées sur le haut des pentes des collines : l'eau et des portions de terres irriguées sont ainsi d'accès facile. Le grand site fondé au temps de l'Ankatso ancien possède un ensemble d'au moins 7 larges tombes éloignées, tandis que deux des sites de l'Ankatso tardif ont une simple tombe en pierre. En bref, si notre séquence est correcte, nous pouvons identifier trois tendances successives pendant les trois premières phases :

- 1°- La taille et le nombre des communautés augmentent ce qui suggère un accroissement de la population.
- 2°- Les établissements se transportent sur des lieux plus élevés et plus faciles à défendre.
- 3°- Des différences apparaissent dans la taille des sépultures et les complications introduites dans ce domaine traduisent peut-être une complexité sociale accrue.

Ajoutons également qu'Andramanja n'est pas mentionné dans les traditions orales. En fait, les éléments dont nous disposons indiquent que les temps Vazimba si obscurs pourraient bien correspondre à la fin de la phase Ankatso. Si tel est le cas, une bonne partie du cycle socio-politique qui a marqué ces sites archéologiques, s'est déroulée en deçà du temps des traditions historiques bien connues dans le détail.

Certains de ces sites ont dû continuer à être occupés au cours de la phase Angavo à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle. Ailleurs, la région paraît avoir été abandonnée.

Durant la phase suivante, celle d'Ambohidray, à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle (fig. 3b), on ne relève qu'un seul foyer d'installation humaine, à Imerimanjaka même. Aucun des spécialistes des Tantara, même les moins orthodoxes n'oseraient faire remonter au XVIII^e siècle, les personnages royaux anciens d'Imerimanjaka. Il y a trois façons d'expliquer cette contradiction apparente entre les renseignements de la tradition et les données de l'archéologie.

1) En dépit de plusieurs tentatives de recherche, nous n'avons pu découvrir de tessons de l'Ankatso tardif et de l'Angavo à Imerimanjaka.

ou (2) le nom d'un endroit a été transporté à un autre et il nous reste encore à trouver le lieu de l'Imerimanjaka originel,

ou encore (3) L'histoire généalogique de la lignée royale descendante de Ralambo a été délibérément modifiée pour pouvoir la rattacher à la prestigieuse dynastie ancienne d'Ampandrana.

Il nous semble encore plus important de noter que la faible densité de population près d'Imerimanjaka pendant les périodes considérées comme essentielles sur le plan historique. Ce phénomène peut s'expliquer de deux façons :

(1) La région connut un épuisement des sols après une première occupation intensive et les champs furent délaissés au profit de terres moins exploitées à l'Est, au Nord et à l'Ouest ;

ou (2) La région était une frontière, voire un no man's land placé entre les entités politiques d'Andraisisa à l'Ouest et d'Alasora à l'Est.

Il sera utile de procéder à des levés et à des fouilles sur ces lieux afin d'obtenir des renseignements sur les débuts de l'agriculture, ce qui permettra de lever le voile sur nos incertitudes.

La croissance explosive des installations humaines pendant la phase suivante, dite phase Kaloy (Fig. 3 c) durant la deuxième moitié du XVIII^e siècle et les premières décades du XIX^e siècle, doit pouvoir être attribuée à la protection apportée par l'Ambohitsaina que les Tantara créditent à Andriana-valonibemihisatra (Chapur. et Ratsimba 1954 II - 1958); même si une reconnaissance ultérieure révèle quelques sites plus anciens de la phase Ambohidray, il restera difficile d'expliquer par le seul accroissement démographique comment les installations humaines se sont augmentées de 13 ha. en moins de 50 ans. La réinstallation de communautés provenant d'autres régions, ainsi que le suggère le passage auquel il vient d'être fait allusion, doit aussi être relevée comme facteur jouant un rôle. Ce nouvel établissement est irrégulier dans la distribution, et même si un réexamen de quelques uns des sites du centre de la zone cartographiée indique qu'ils ont été fondés lors de la phase Kaloy, on ne pourra dire qu'il y aura là une répartition et un mode d'habitat régulier. La plupart des nouveaux établissements humains sont petits et un certain nombre d'entre eux appartiennent à cette variété circulaire qu'on s'accorde à considérer comme typique du XIX^e siècle.

Pendant la phase Fiadanana (Fig. 3 d) du milieu du XIX^e siècle, bon nombre de ces communautés se développent et se déplacent vers les établissements voisins entourés de fossés. De petits hameaux sans fossés apparaissent également. Pendant cette époque de croissance des établissements, deux tendances remarquables se superposent aux phénomènes qui viennent d'être décrits :

(1) - On note un réseau assez régulièrement espacé de communautés villageoises avec, à l'intérieur, leurs tombeaux, ce qui fait penser que des groupes de statut relativement élevé se sont imposés ;

(2) - Un très grand établissement ovale est fondé non loin de la grande route qui mène à Fianarantsoa. Nous reviendrons en conclusion sur la signification de ce genre d'installation.

SECTEUR D'AMBOHIDRABIBY (Fig. 4, table 2)

Ce secteur de recherche inclut la vallée centrale de l'Ampasitra, ces hautes collines escarpées qui dominent la vallée de la rivière et les rizières qui la bordent, au Nord et au Sud. Cinquante trois sites archéologiques ont été étudiés dans le secteur. Les levés ont été faits en utilisant des photographies aériennes au 1/10.000^e pour les 2/3 du secteur (partie nord) et les cartes topographiques au 1/10.000. Elles sont très commodes, mais les cartes sont malaisées à employer et les numéros indiqués de la grille devront être vérifiés lorsque de nouvelles cartes seront disponibles.

Cette région s'est révélée particulièrement intéressante à cause de son système de fortifications du XVIII^e siècle dont la structure est très

différente de ce qui a été observé dans le secteur d'Imerimanjaka. Il y a là aussi deux établissements remontant à la phase Fiekena. Ils sont distants de 0,6 km à l'un de l'autre et se trouvent tous les deux sur des terrasses proches de la zone où sont actuellement situées les étendues de rizières. Les fossés de ces sites étaient fortement érodés et ne purent être cartographiés, mais la superficie incluse ne devait pas excéder 1 ha. Tandis que ces deux établissements sont fort similaires à ceux du secteur d'Imerimanjaka, on constatera que les développements ultérieurs diffèrent notablement. Aucune installation remontant aux phases Ankatsos ne put être retrouvée dans notre secteur d'investigation d'Ambohidrabiby, bien que nous ayions repris cette recherche en gardant présent à l'esprit le genre de lieux que préféraient dans d'autres régions de l'Imerina les gens de la phase Ankatsos.

Dans la phase Angavo qui suit deux nouveaux établissements sont créés au sommet de hauts pitons rocheux distants de 3 km. et séparés par la vallée de la rivière. Les deux sites étaient alors entourés d'une ou deux séries de fossés polygonaux et possèdent à l'intérieur de leur périmètre de simples tombes de pierre qui remontent probablement à cette période.

Pendant la phase Ambohidray (Fig. 5 a) on ne trouve aucune trace de développement autour du plus petit de ces deux centres. Mais un autre petit foyer d'installation humaine semblable est créé à une distance de près de 3 km. des deux précédents. Ce nouvel établissement ne présente lui non plus aucune trace de développement rayonnant encore que des recherches supplémentaires seront là nécessaires. À Ambohidrabiby (813-6/523-4), le plus ancien et le plus grand des deux établissements déjà mentionnés, le système définitif est développé et une colline voisine voit s'installer sur son sommet un autre village d'une taille équivalente entouré de multiples fossés. Côté ouest, sur les pentes, on note aussi deux petites installations en contrebas tout près des rizières actuelles. Le plus grand de ces sites de basse pente contient un certain nombre de terrasses de maisons et de parcs à zébus, aussi est-il peu probable qu'il ait été l'avant poste temporaire d'une force d'assiégeants ; des fouilles et des travaux s'appuyant sur la tradition devront s'attacher à déterminer s'il y avait là un village d'alliés, de descendants ou une annexe d'un établissement plus ancien.

Il est capital de constater qu'à la différence des autres centres habités de la même époque, Ambohidrabiby est en passe de devenir pendant cette période le pivot d'une réalité sociopolitique plus élaborée.

Pendant la phase Kaloy (Fig. 5 b) la tendance à la compléxité se renforce. Ambohidrabiby est le plus grand site de la région et ses énormes fossés sont agrandis en direction de l'Ouest pour protéger son approvisionnement en eau. À la suite de cet agrandissement, la zone fortifiée s'étend sur une surface de 6,6 ha. dont une grande partie ne présente aucune trace d'habitat permanent. Dans le voisinage d'Ambohidrabiby il existe un faible nombre de petits sites fortifiés ovales ou circulaires remontant à la même époque. Au Sud de la rivière en suivant une ligne brisée, une série de sites très semblables munis de fossés ovales sont disposés en quinconces.

Le plus grand de ces établissements au Sud-Ouest de la région (811-9/523-0) protège Ambohidrabiby contre un assaillant éventuel qui remonterait directement la vallée de la rivière. Cette ligne en profondeur de petits points fortifiés participe d'une stratégie très différente de celle des fortifications massives de l'Ambohitraina mentionnées plus haut.

Ce contraste méritera d'être discuté dans nos conclusions.

Dans la phase Fiadanana (Fig. 5 c) la tendance à l'accroissement et à la multiplication des installations s'accentue, avec quelques changements :

- 1/ La plupart des sites de la ligne de défense du Sud sont abandonnés ou transférés encore que le grand site du Sud-Ouest appartenant à cette série demeure important.

- 2/ Un autre grand site ovale à peu près aussi étendu est construit à l'Est d'Ambohidrabiby. Ceci représente un changement similaire à celui noté pour la région d'Imerimanjaka.

SECTEUR D'AMBOHIDRATRIMO (Fig. 6 table 3)

Ce secteur diffère de plusieurs façons par rapport aux précédents. D'abord, il est constitué d'une région de collines basses aux pentes peu abruptes. Ensuite, sa surface est proportionnellement moins bien pourvue en petits marécages que les paysans merina étaient susceptibles d'aménager en rizières. Les vastes régions de marais au Sud et à l'Est du secteur d'étude ne sont encore à l'heure actuelle que partiellement mis en culture.

Ambohidratrimo est situé à l'extrême Est du seul chaînon élevé de la région (à 110 m. au-dessus du niveau des grands marais). L'équipe de recherche a relevé 52 sites archéologiques. Nous avons fait usage de cartes topographiques détaillées au 1/20.000e (sur lesquelles bon nombre de sites étaient déjà indiqués), mais nous ne disposions pas de photographies aériennes. Par conséquent, il est probable que certains petits sites ont échappé à notre attention.

Il n'y eut pas d'occupation de cette région à la phase Fiekena. Le seul site de la phase Ankatso est matérialisé par une poignée de tessons dispersés sur le sommet d'une colline. L'en entre-eux porte les impressions triangulaires typiques de la poterie Ankatso.

Les dépôts archéologiques épais et les fossés multiples que l'on remarque sur les sites contemporains du secteur d'Imerimanjaka ne sont pas visibles. Ce site (806-6/503-8) a été, soit très fortement érodé, soit a fait l'objet d'une occupation temporaire.

Durant la phase Angavo, (Fig. 7a) les installations se mirent en place sur deux des plus hauts sommets de la zone d'investigation distants l'un de l'autre de 2,8 km. Le site d'Ambohidratrimo, lui-même, (808-6/505-8) couvre 1 ha et celui qui l'avoisine à l'Ouest (809-8/503-6) a une superficie de 0,5 ha. L'un et l'autre possèdent un seul fossé oval ou polygonal et contiennent de simples tombes en pierre remontant à cette période. Deux établissements similaires ayant 0,6 ha de superficie et entourés de fossés ovales ont été identifiés comme appartenant à la phase suivante dite Ambohidray. Ils contiennent eux aussi des tombes à appareillage en pierre. Ils furent créés sur des chaînons peu élevés situés au Sud-Ouest d'Ambohidratrimo en direction de la rivière Ikopa. Outre ces établissements, la seule autre sorte de site consiste en quelques accumulations de tessons épargnés. Il y a donc une répartition assez égale d'établissements de taille moyenne dont aucun ne compte de sites annexes comme ceux qui existaient alors autour d'Ambohidrabiby.

Pendant la phase Kaloy (Fig. 7 b), le mode d'habitat et sa répartition se transforment rapidement. Les fossés d'Ambohidratrimo sont creusés de façon impressionnante au point d'inclure une bonne partie du chaînon

côté nord entourant au total une superficie de 9,7 ha. La plus grande superficie de ce territoire à fossés était dépourvue d'habitat permanent. Près de ce grand établissement se trouve une série de très petits sites. Du côté ouest on remarque une série grossièrement alignée de sites fortifiés de taille moyenne contenant des tombeaux à l'intérieur de chacun d'entre-eux.

A la phase Fiadanana (Fig. 7 c) Ambohidratrimo déborde de ses fossés ; des installations de taille moyenne ou réduite prolifèrent.

RESUME DES RESULTATS OBTENUS PAR CES RECHERCHES PRELIMINAIRES. -

Les secteurs qui ont fait l'objet de levés exhaustifs représentent moins de 1 % de la superficie totale de l'Imerina centrale et moins de 10 % du pays qui a été le berceau de l'état merina. Les sites que nous avons relevés ont été datés à l'aide d'une chronologie provisoire des céramiques qui mérite d'être vérifiée par des fouilles stratigraphiques ultérieures. En outre, la corrélation précise entre les phases archéologiques d'une part et les événements historiques que mentionnent les chroniques reste à faire. Par conséquent, les conclusions qui vont être esquissées ici ne doivent être considérées que comme des hypothèses tout à fait préliminaires.

Les habitats humains que nous estimons être les plus anciens en Imerina centrale, ceux de la phase Fiekena, sont ceux de communautés restreintes installées dans des lieux peu élevés et faciles d'accès. Ces emplacements nous apprennent deux choses : le riz irrigué était déjà important et les soucis touchant à la sécurité n'étaient pas alors la préoccupation dominante. Il n'est pas pour l'instant possible de tirer une conclusion du fait que ces installations semblent exister par paire. Peut-être y-a-t-il eu deux occupations en deux lieux voisins, ou bien il pourrait s'agir de communautés contemporaines apparentées bien que présentant des différenciations sociales. Notre connaissance de la céramique Fiekena et nos échantillons de tessons provenant de ces sites ne nous permettent pas de nous prononcer en faveur de l'une ou de l'autre de ces hypothèses.

Dans les phases Ankatsos suivantes, les villages deviennent plus importants ; ils s'installent sur des sites défensifs de sommets de collines et se fortifient de façon plus considérable. Les guerres deviennent probablement là plus importantes. Au moins en ce qui concerne le Sud de l'Imerina, la population s'accroît, mais pour l'instant, sans étude d'ensemble, il n'est pas possible de dire s'il y eut ou non une expansion démographique pour toute la région étudiée. Enfin, une différenciation marquée des tombeaux à l'intérieur de certains sites ou groupes de sites se précise, ce qui laisse supposer que divers groupes de parenté à l'intérieur des communautés villageoises connaissaient des inégalités sociales à cette époque.

A la fin de la période Ankatsos tardive, la plupart des villages fortifiés des sommets des collines furent abandonnés. Ainsi nos premières analyses en Imerina centrale se rapportent à un cycle complet d'épanouissement et de déclin d'une série de sociétés hiérarchiquement différencierées.

La phase Ankatsos voit la fondation sur le haut des collines d'un grand nombre d'établissements associés traditionnellement aux premiers rois de la dynastie merina. Par exemple, alors que Tananarive et Ilafy raissent posséder des vestiges plus anciens, Alasora, Ambohidrabiby et Ambohidratrimo semblent toutes avoir été fondées pendant la phase Ankatsos et nous présumons avoir commencé durant le XVIe siècle. Au lieu d'avoir

des installations importantes proches les unes des autres, on a désormais un réseau plus uniformément réparti de plus petits sites de collines distants les uns des autres de 3 km. Pour l'instant, nous sommes incapables de dire si cela correspond à un changement d'ensemble affectant la population par rapport aux phases précédentes, car sans une recherche plus développée, il nous est difficile d'évaluer l'étendue des territoires non occupés comme nous l'avons fait pour le secteur d'Imerimanjaka.

Durant la phase suivante d'Ambohidray, la plupart des zones levées connaissent un développement dont le schéma peut s'exprimer en un simple dédoublement des petits sites des sommets sans qu'on ait de preuve que la société devient plus complexe. A ce titre, la situation des habitats autour d'Ambohidrabiby paraît exceptionnelle car quelques villages annexes se créent auprès de ce lieu. Il est probable qu'une étude intensive autour de ces centres tels Ambohimanga, Alasora et Tananarive (s'il est possible de localiser les sites archéologiques anciens sous la métropole actuelle) révélera le même type précoce d'évolution. Peut-être les petits établissements périphériques ont constitué le prototype des systèmes frontaliers de l'époque suivante.

Pendant la phase Kaloy qui voit l'apogée du temps des guerres intestines, l'apparition des états qui atteignent ce stade et les guerres d'unification d'Andrianampoinimerina, il existe un développement marqué du réseau des installations humaines. Tous les établissements les plus importants semblent faire graviter autour d'eux une couronne de villages dépendants. Toutefois, une étude comparative plus approfondie de ces vestiges donne à penser que les souverains merina employaient une variété de procédés stratégiques liés à ces installations humaines. Il est possible que les plus anciens de ces systèmes aient été ceux qu'en même temps que les grands ensembles (types Ambohitraina) défendaient le coin sud-ouest du territoire de l'état tananarivien. Un système similaire peut-être centré autour d'Amboatany a pu constituer la frontière ouest de l'état d'Ambohimanga. Ces grands systèmes devaient forcément être coûteux à édifier, difficiles à approvisionner et sujets à rébellion ou à une neutralité peu bienveillante lorsque le souverain avait besoin de leur aide.

Au contraire les lignes de petites fortifications en quincances, comme celles décrites au Sud d'Ambohidrabiby, étaient faciles à édifier ou à transférer et aucune de ces installations n'aurait pu mener sa propre politique en temps de crise. Ces systèmes ne pouvaient fonctionner que si l'entité politique en question était capable de disposer de forces mobiles afin de faire face aux ennemis qui tenteraient de submerger cette ligne de défense.

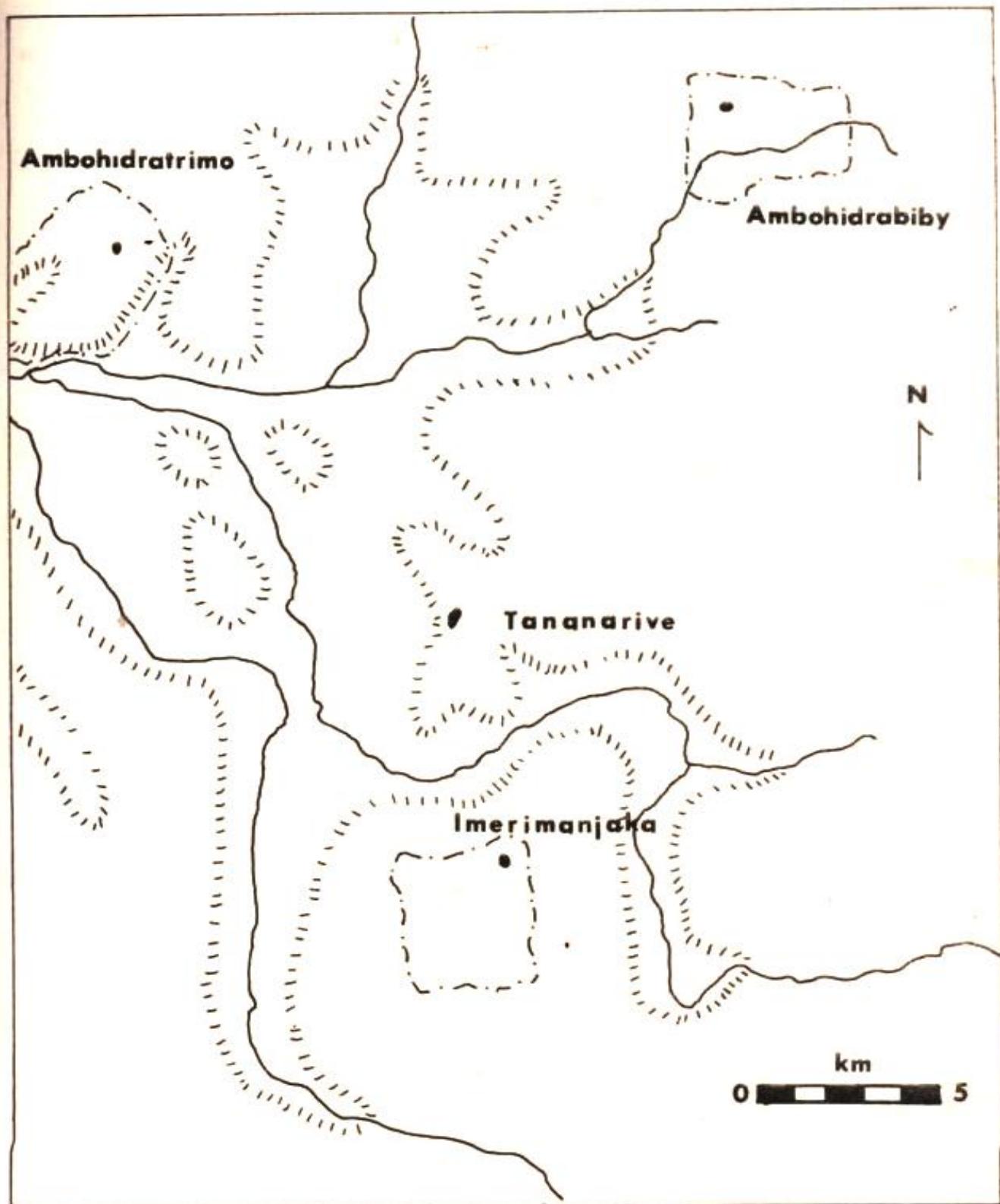
Ces forces mobiles, sinon les petits sites eux-mêmes, nécessitaient un système logistique de type différent de celui des groupes fortifiés plus massifs de l'époque antérieure. Il sera intéressant de voir si une étude approfondie confirmera les preuves rassemblées par Grimaud sur l'épisode suivant : les systèmes massifs d'Amboatany furent remplacés par un système de défense en profondeur le long de la rivière Mambakely.

Une fois l'état merina fermement installé et l'avènement de la prospérité en Imerina centrale instauré, on constate une augmentation constante du nombre et de la taille des établissements. Il se pourrait que la superposition de types variés d'installations plus grandes ou d'une nature différente soit à la place de choix que se forge une hiérarchie bénéficiant d'une économie de marché. Toutefois les lieux des principaux marchés sont bien connus et ne correspondent pas à la localisation de ces grands établissements fondés auprès des routes principales. Il paraît qu'il pourrait plutôt s'agir de sortes de centres administratifs. Ce

point pourra sans doute être élucidé à l'aide des documents actuellement disponibles sur le XIXe siècle et les comparaisons avec les matériaux archéologiques pertinents à la phase Fiadanana.

Il est indéniable que de s recherches archéologiques plus intensives sont nécessaires. C'est seulement avec un atlas complet de l'Imerina centrale que l'on pourra se prononcer avec certitude sur les changements de population les types de fortification etc... Sans une cartographie exhaustive, les archéologues seront incapables d'aider à la conservation des sites ou de faire des fouilles de sauvetage ou mieux encore empêcher la disparition de sites comme celle qui a vu la destruction d'un des quatre sites Fiekena que nous connaissons. S'il est vrai qu'il y a plus de 16.000 sites fortifiés en Imerina et que certains devront être nécessairement anéantis par la croissance de centres urbains modernes, certains sites recèlent des renseignements historiques uniques qui devront être préservés à tout prix. Les tâches de la recherche archéologique et de la conservation seront grandement facilitées si outre les relevés archéologiques, on procède simultanément à la collecte des traditions des communautés villageoises. Le développement de la Civilisation du Centre de Madagascar ne peut être convenablement compris que si les données écologiques, démographiques et polémologiques obtenues par l'archéologie sont associées au recueil des renseignements sociopolitiques que livre la tradition orale.

FIG. I



B I B L I O G R A P H I E

ADAMS, Robert McC

1967 *Land Behind Baghdad*, Chicago : University of Chicago Press

CHAPUS G.S. and E. RATSIMBA

Histoire des Rois : Traduction du Tantaran'ny Andriana,
R.P. CALLET.- T. I,II,III et IV, 1953, 1956, 1958.- Tananarive,
Académie Malgache.

GRIMAUD Marie-Claude

1974 *Contribution à l'Etude du Peuplement Ancien de la Région de
l'Ankay (Madagascar).- Travaux et Documents N°XIII, Musée ,*
Tananarive.

MILLE Adrien

1970a *Index Toponymique de l'Imerina (Madagascar). Travaux et Docu-
ments I, Musée, Tananarive.*

1970b *Contribution à l'Etude des Villages Fortifiés de l'Imerina Ancien,
(Madagascar). Travaux et Documents, II et III, Musée, Tananarive.*

PARSON Jeffrey

1974 "The Development of a Prehistoric Complex Society. A Regional
Perspective from the Valley of Mexico".-*Journal of Field Ar-
chaeology*.- 1 : 81-108.-

WRIGHT Henry

1976

FIG. 2

IMERMAN JAKA

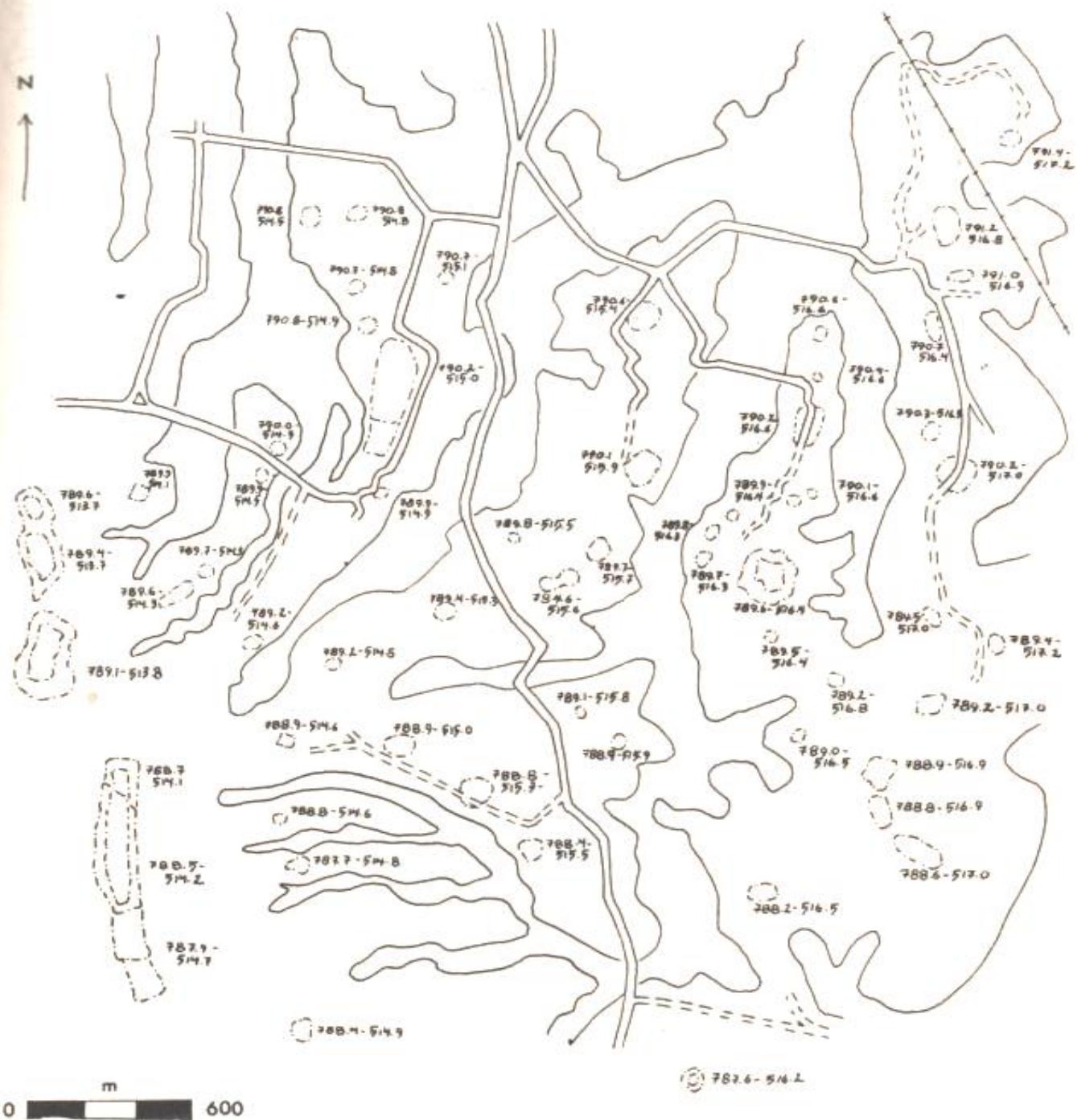
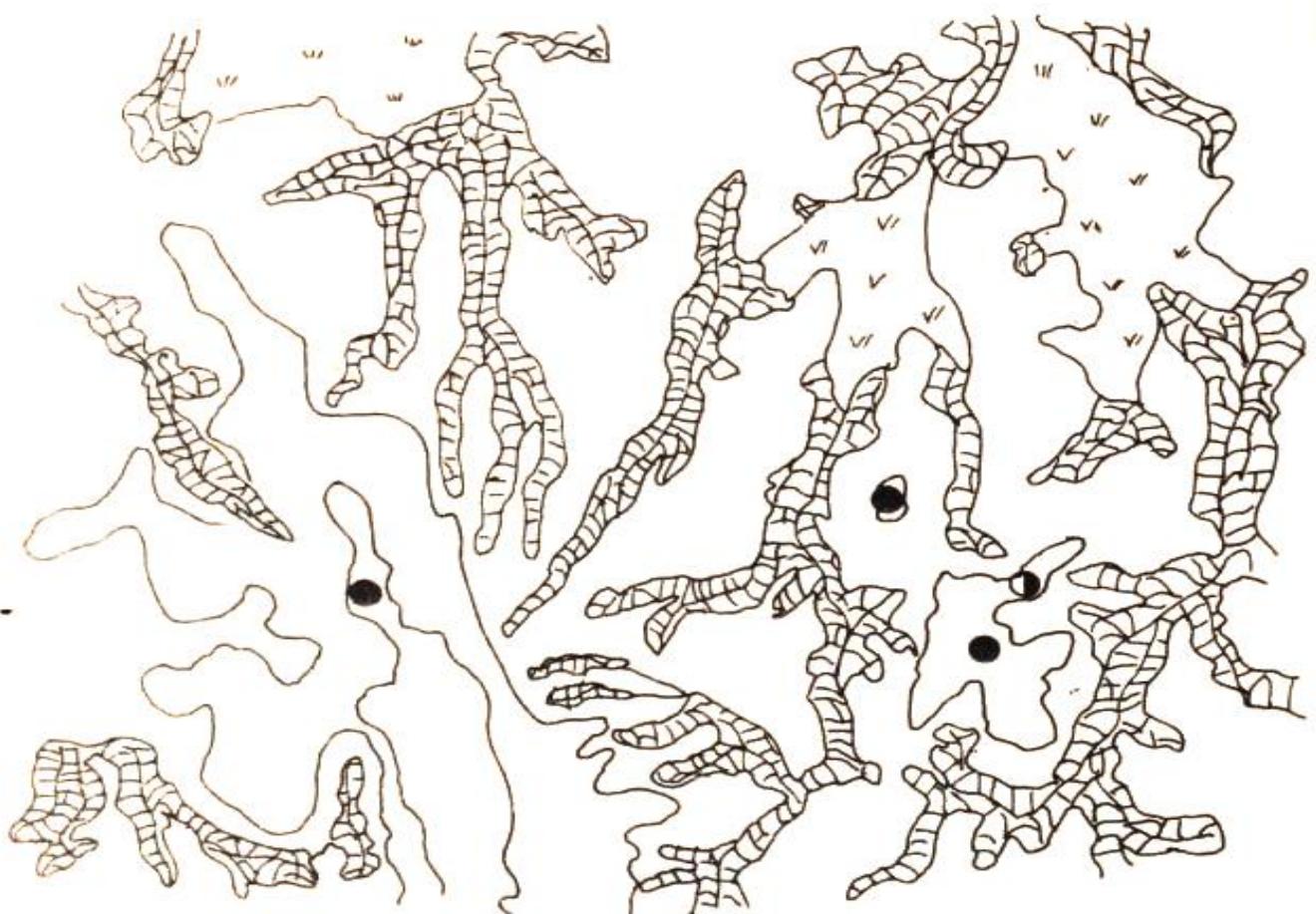
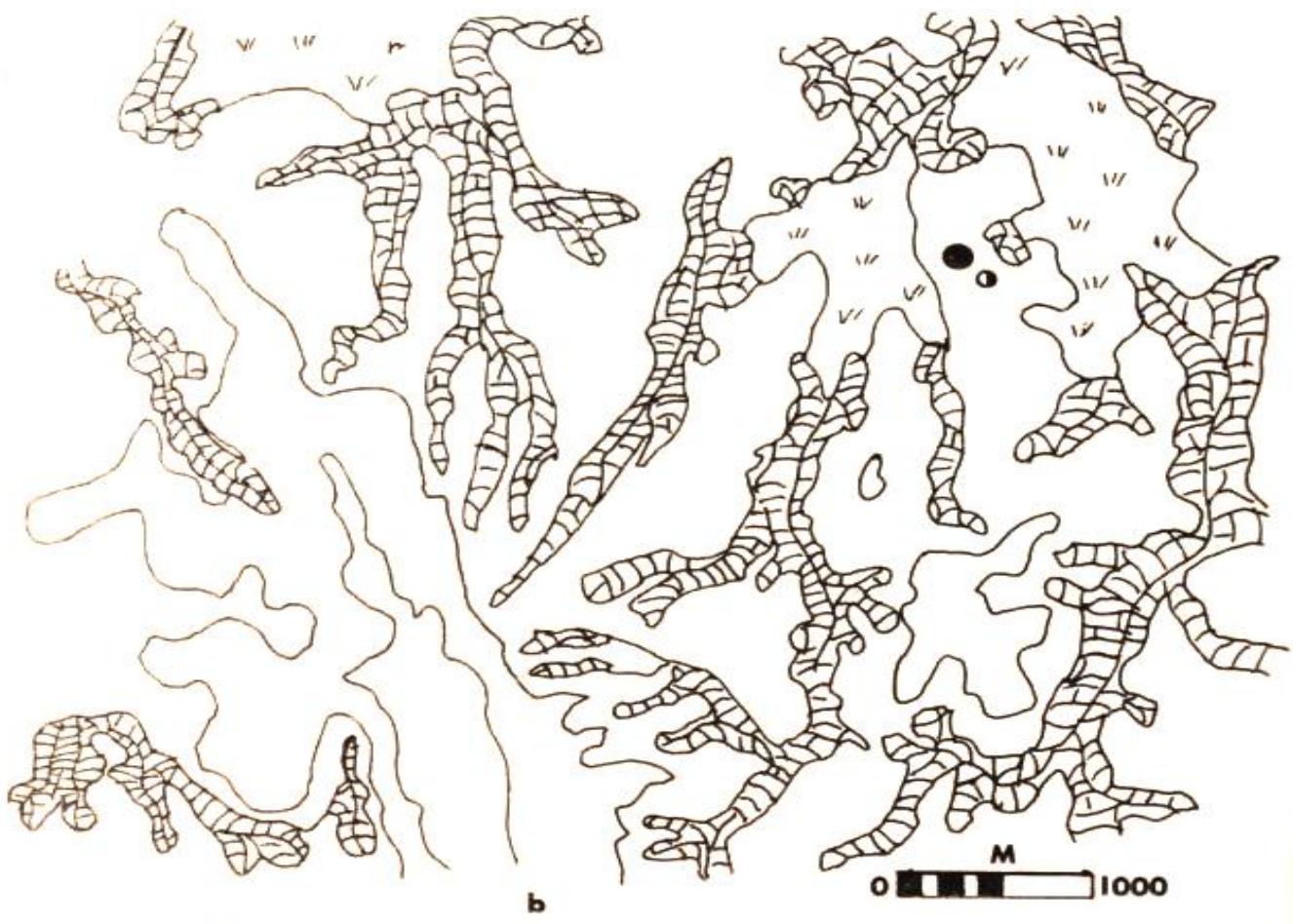


FIG. 3

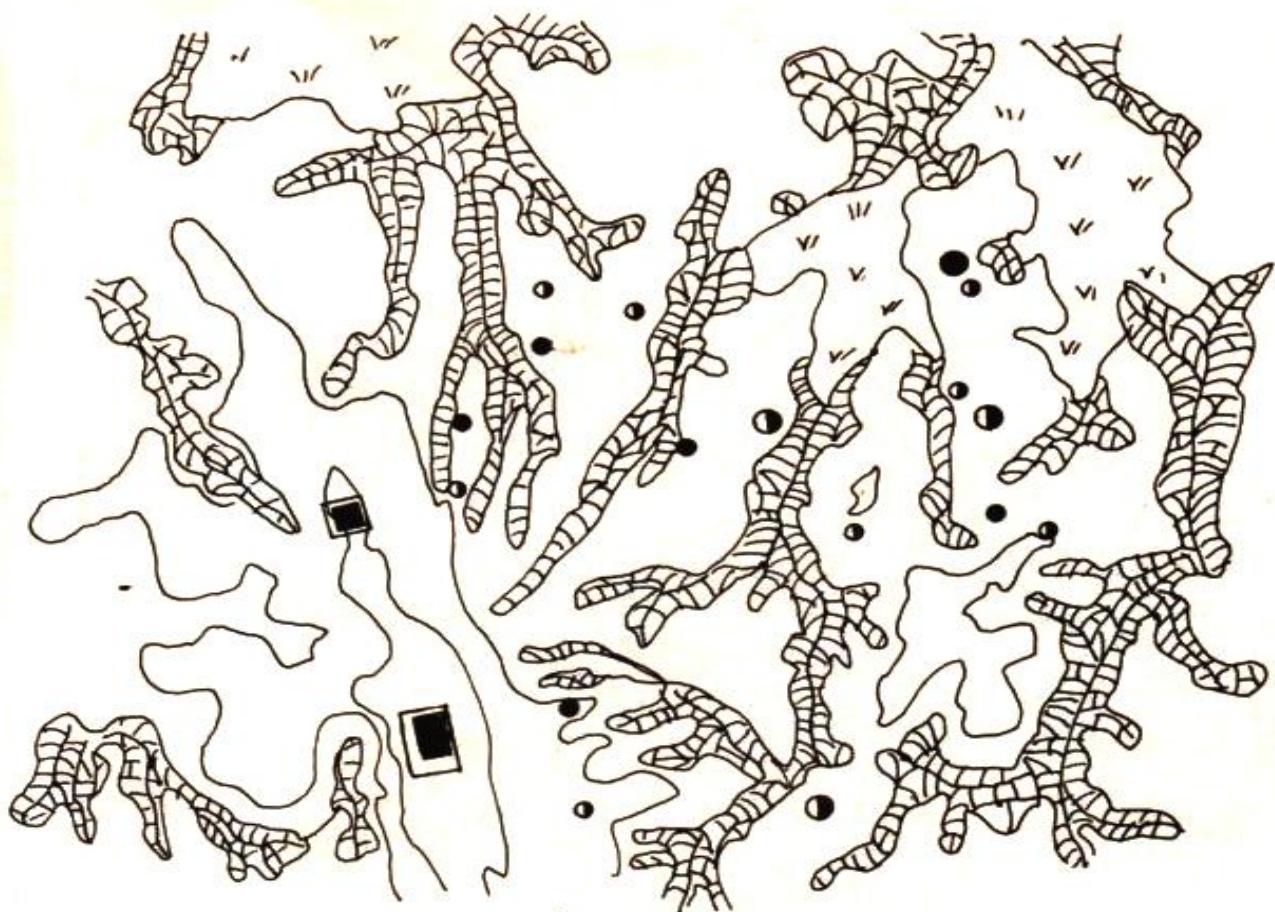


a

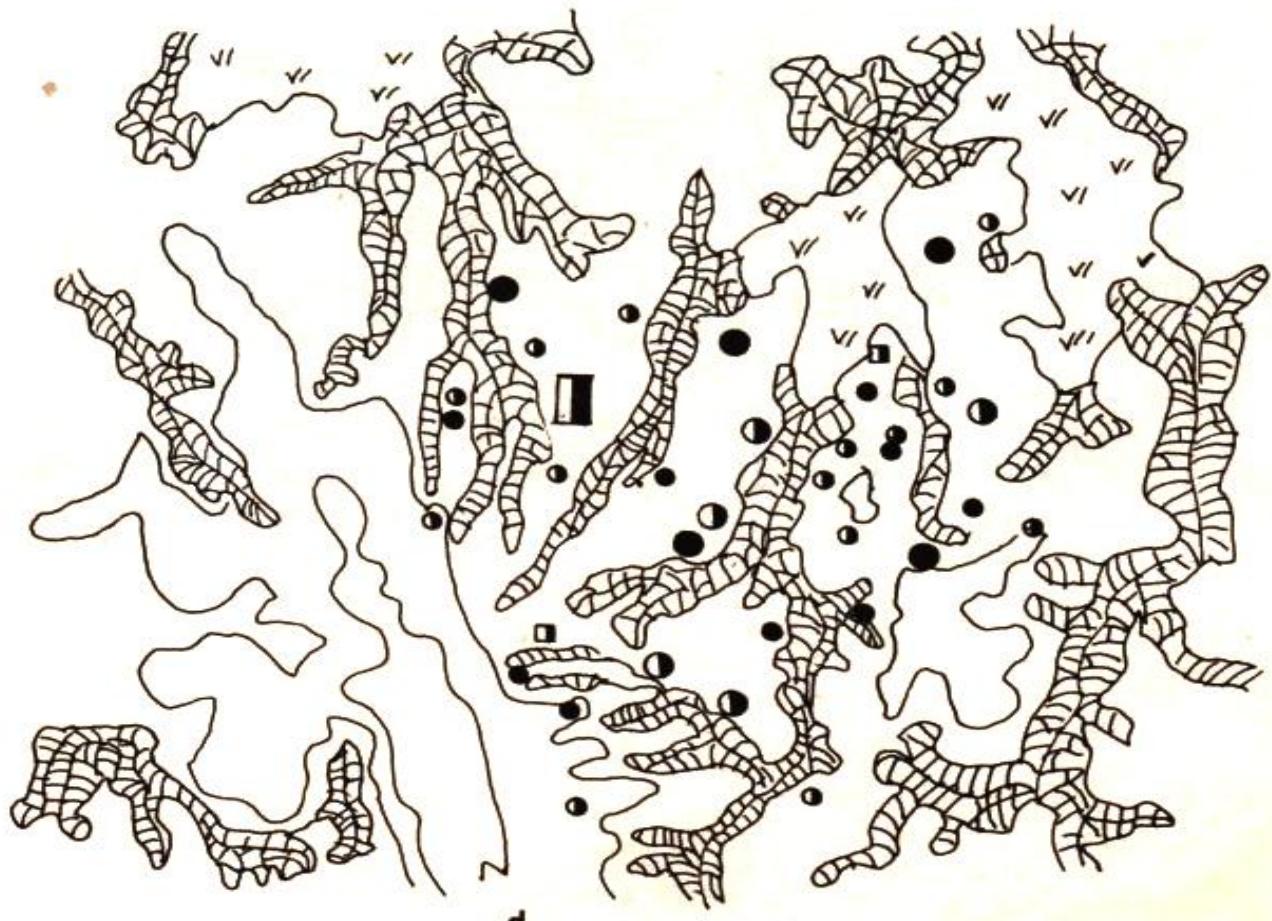


b

FIG 3



c



d

M
0 1000

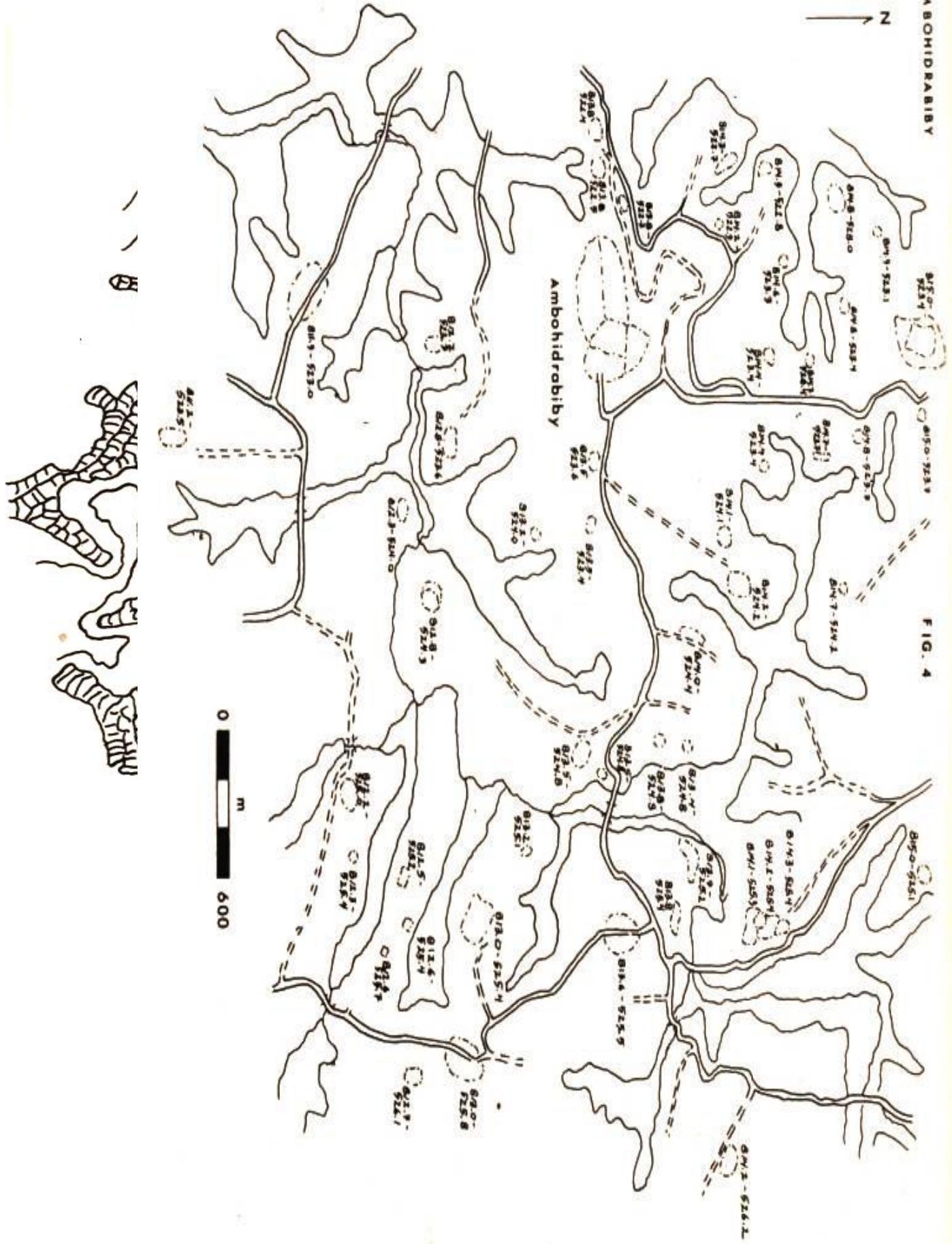
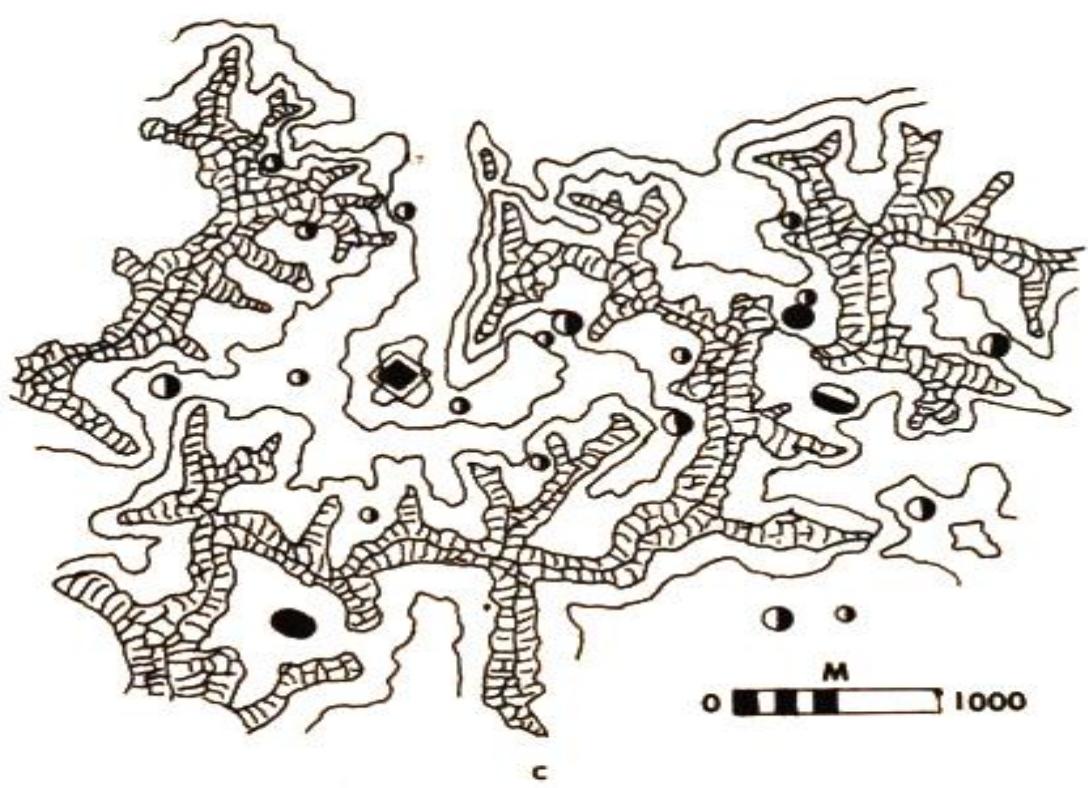
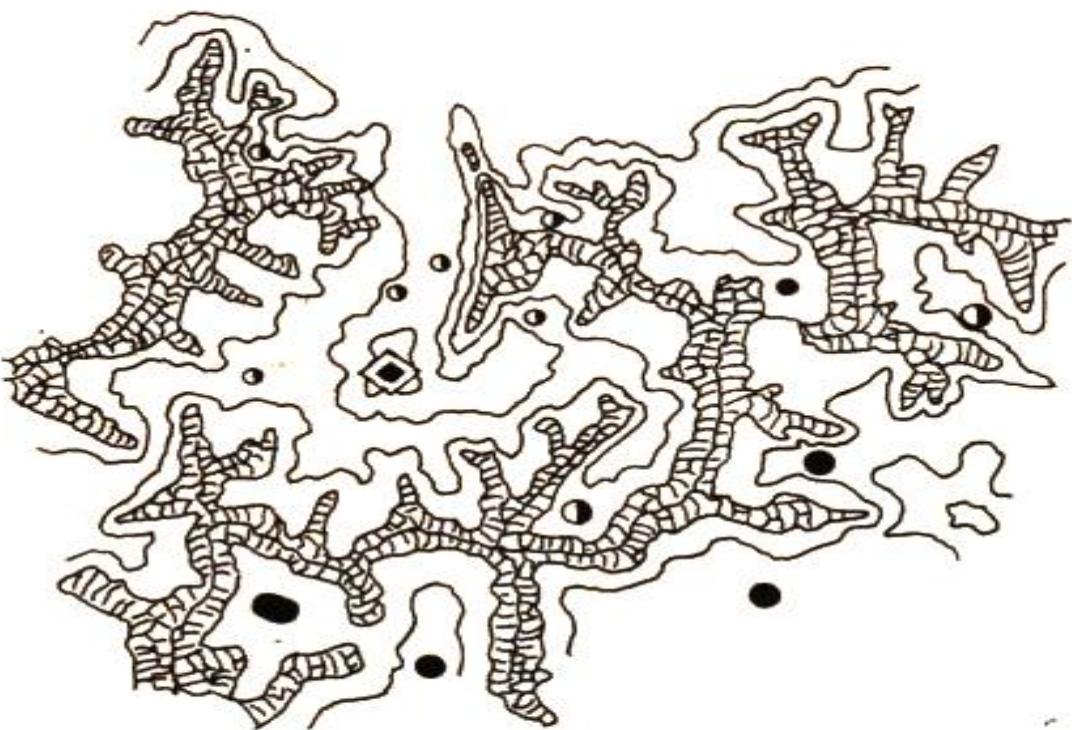


FIG. 5



c

FIG. 6
AMBOHIERATRIMO

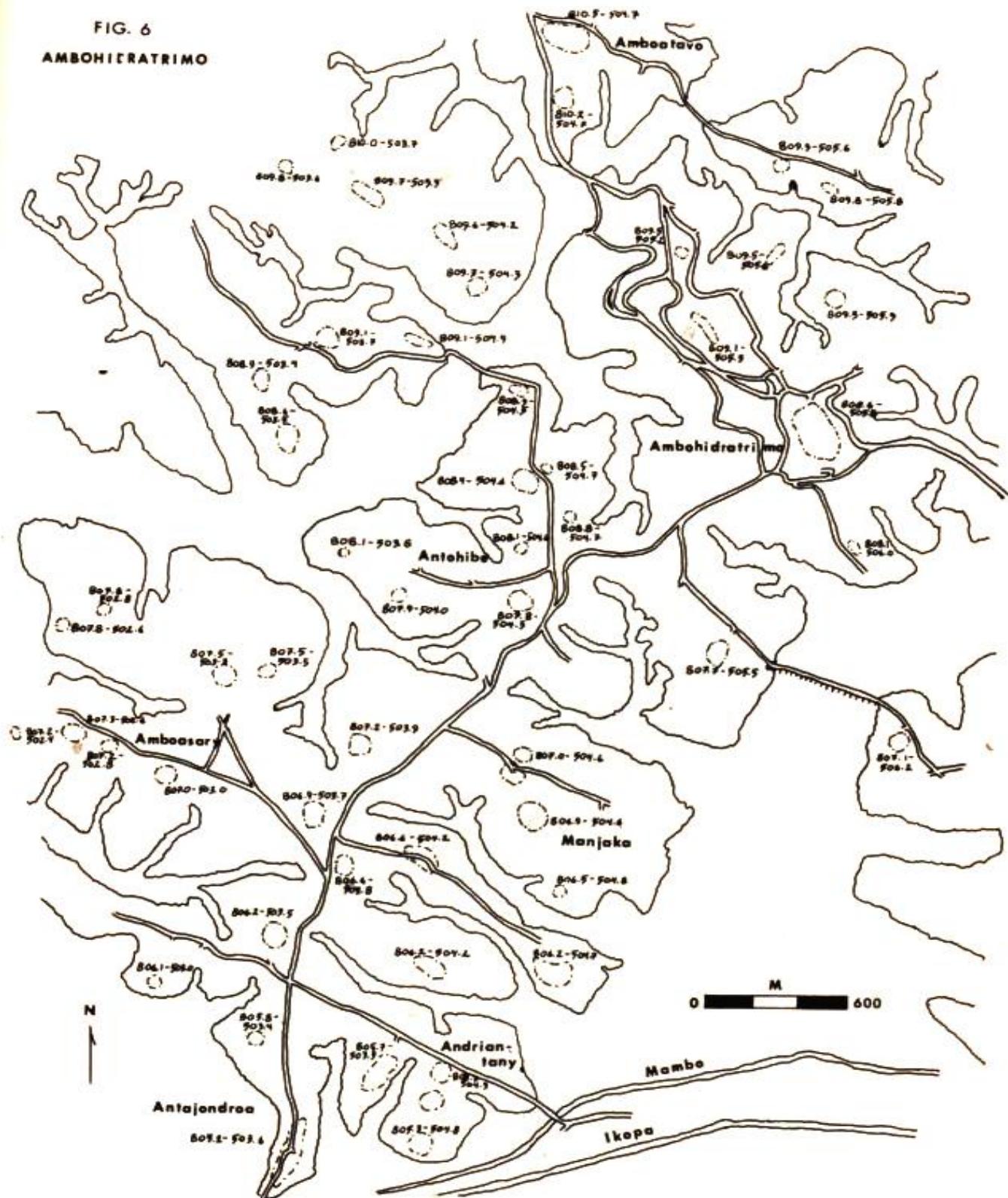


FIG. 7

- △ **fossés sans fossé**
- **petit cercle (<.5 ha)**
- **cercle (>.5 ha)**
- **ovale**
- **petit rectangle**
- **rectangle**
- **polygone**
- **fossé sans tombeaux**
- **tombeau(x) à l'extérieur**
- **tombeau(x) à l'intérieur**
- **complexe - plus qu'un fossé**

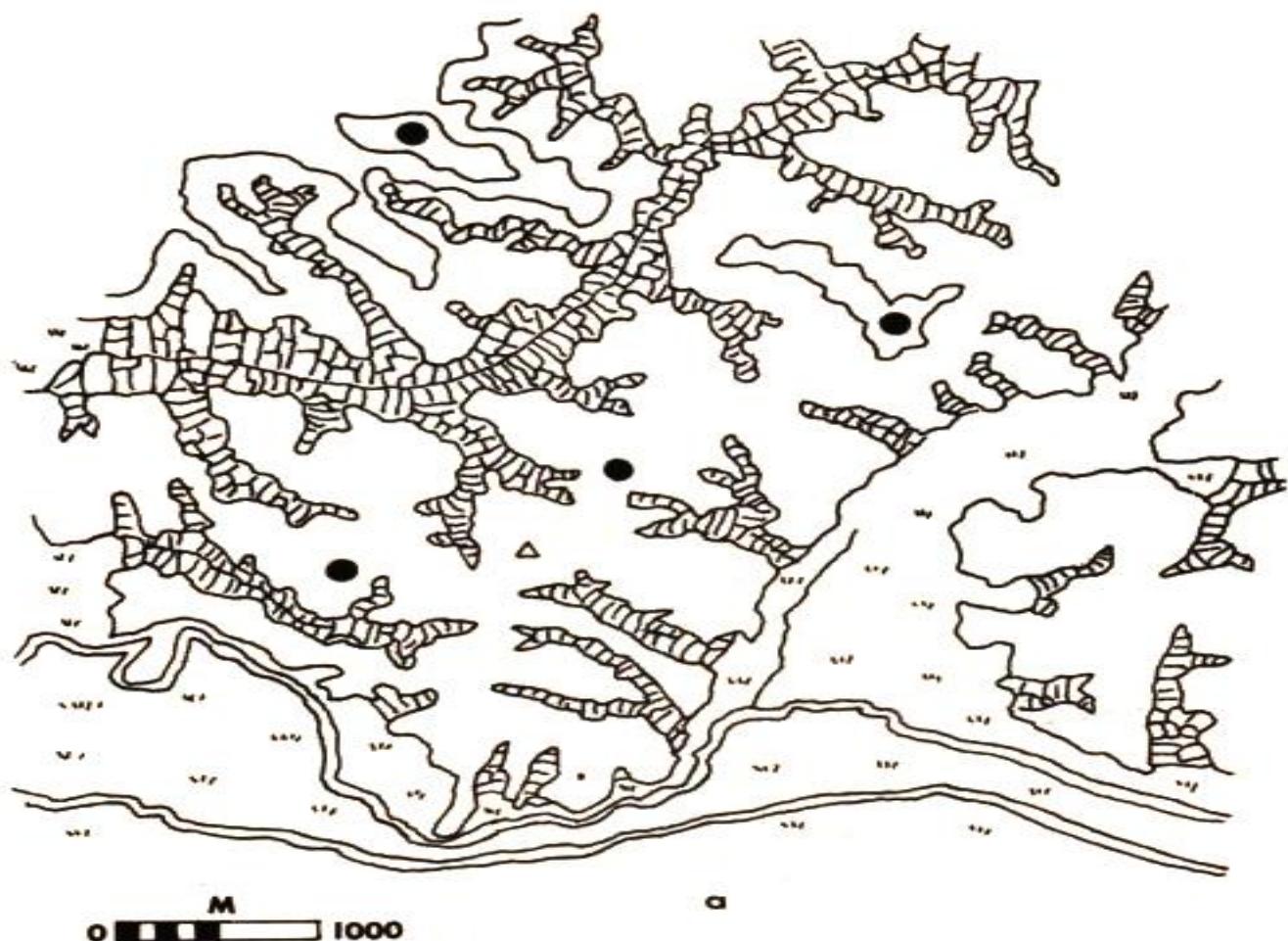


FIG. 7



			<u>A</u>	<u>B</u>	<u>C</u>	<u>D</u>	<u>E</u>	<u>F</u>	<u>G</u>	<u>H</u>	<u>I</u>	<u>J</u>	<u>K</u>	<u>L</u>
			1300	poly	.55	80	No	1 er	er	—	—	—	95 N	10
			1300	poly	.39	70	N	1 er	—	—	—	—	85 S	30
			1290	—	.40	110	E	—	—	—	—	—	110 So	25
<u>ANKATSO ANCIEN</u>														
789.1-516.4	1300	poly cx	1.50	120	No	3	er	er	—	plf	2+	6i2P	95 Se	40
788.5-516.9	1400	poly cx	1.14	165	No	2	er	er	No smp	plf	2	2+ip	1ep	85 S
<u>ANKATSO RECENT</u>														
789.6-516.4	1300	poly cx	1.50	120	No	3	er	er	—	plf	2+	6i2P	95 Se	40
789.1-513.8	1420	poly cx	1.45	205	N	4	er	pr	N smp	plf	—	2+ip	1ip?	135 E
788.9-516.9	1350	poly cx	.64	105	N	1	er	er	S smp	plf	1	1is	145 Se	40
789.7-517.0	1310	ovale	.57	125	N	1	pl	er	N?	—	1	—	115 Se	70
<u>ANGAVO</u>														
788.6-516.9	1400	poly cx	1.14	165	No	2	er	er	No smp	plf	2	1ip?	175 So	80
788.9-516.9	1350	poly cx	.64	105	Ne	2	er	er	S smp	plf	1	1ip	145 E	70
<u>AMBOHIDRAY</u>														
791.0-516.8	1280	ovale	.71	110	N	1	er	er	0,S pr	occ	2+	1ip	75 E	30
791.0-517.0	1270	ovale pt	.25	80	E	1	pl	er	—	—	—	2ep	—	—
<u>KALOY</u>														
788.1-514.2	1480	rct cx	4.75	830	N	3	er	pr	S,N smp	plf,br	8+	1ip	230 E	160
789.4-513.7	1430	ovale cx	1.10	150	N	2	er	pr	—	plf	—	1ib	125 0	120
789.6-513.7	1430	ovale cx	.50	105	N	3	er	pr	—	plf	3+	1ip	125 0	120
787.6-516.2	1290	ovale	.55	95	1	er	er	S,0 smp	mur	2	—	100 S	30	
790.1-515.9	1280	poly	.82	120	N	1	gr	murpt	—	occ	2+	3e2m	80 S	25
790.2-517.0	1270	ovale	.94	115	N	1	er	er	—	occ	—	1ep	50 O	20
791.2-516.8	1280	ovale	.71	110	M	1	er	er	S,0 pr	occ	2+	1ip	75 E	30
													2ep,2+eb,4+em	

788.4-514.9	1310	cerc pt	.20	50	1 er	--	murgr N dp	mur	1	2ip	40 S	35	
788.7-514.8	1350	ovale pt	.41	75	No	1 gr	murgr N dp	mur	1	2ip	80 N	40	
789.4-517.2	1290	ovale pt	.44	90	Ne	1 er	---	so pr	7	2ip	130 E	30	
789.5-517.8	1290	ovale pt	.35	70	N	1 gr	---	so pr	7	2ip	40 O	20	
789.5-516.4	1290	ovale pt	.13	50	N	1 er	murgr N pr	mur	2	---	150 Ne	25	
789.7-514.3	1300	cerc pt	.12	40	1 gr	--	murgr O smp	er	---	1ep	80 S	10	
789.9-514.5	1280	ovale pt	.30	70	Ne	1 gr	murpt So smp	---	2	1ip	35 Se	10	
789.8-515.5	1280	cerc pt	.09	35	1 gr	--	murpt So smp	---	1	1ib	35 N	10	
790.3-516.9	1270	cerc pt	.20	50	1 p1	--	se smp	---	---	---	55 N	10	
790.7-515.1	1270	ovale pt	.31	65	N	1 gr	er So smp	occ	1	lit?	200 N	20	
790.8-514.8	1260	cerc pt	.39	75	1 gr	--	murpt So? smp	---	1	2eb	250 Ne	10	
790.8-514.9	1280	cerc pt	.35	70	1 gr	--	murgr Ne smp	---	1	2e2m	75 O	20	
790.0-517.0	1270	ovale pt	.25	80	E	1 p1	er	---	1	2ip	95 S	20	
<hr/>													
FIADANANA													
790.2-515.0	1280	rect	2.57	240	N	1 gr	murpt N,S pr	occ	---	2ib	75 O	20	
788.1-514.2	1480	rect	1.60	260	N	3 er	--	E,S smp	mur	8+	11m	230 E	160
788.4-515.5	1290	poly	.60	85	No	1 gr	er N smp?	occ	---	1+ib	2+	75 N	10
788.9-515.0	1310	ovale	.98	110	Ne	1 gr	murpt W dp	occ	---	1e2m	90 N	20	
789.2-516.8	1280	ovale	.51	100	N	1 gr	murpt N smp	mur	2	1ib	125 N	25	
789.2-515.6	1280	poly	.66	100	Ne	1 er	er	---	2	2ib	140 S	25	
789.7-515.7	1290	ovale	.55	90	Ne	1 gr	er W dp	mur	2+	2em	90 S	30	
790.1-515.9	1280	poly	.82	120	Ne	1 gr	murpt	---	occ	2+	3e2m	80 S	25
790.2-517.0	1270	ovale	.94	115	N	1 er	---	---	occ	---	1es	50 O	20
790.8-514.5	1260	cerc	.56	70	1 p1	er	---	---	---	---	lis	25 O	10
790.6-515.9	1280	ovale	.80	110	Ne	1 er	er	---	occ	2	2ip	150	20
791.2-516.8	1280	ovale	.71	110	N	1 er	er	0,S pr	occ	2+	3ep, 2+eb	75 E	30
787.6-516.2	1290	ovale pt	.16	55	N	1 gr	murpt So pr	mur	2	---	180 S	30	
788.4-514.9	1310	cerc pt	.20	50	E	1 er	mr gr N dp	mr	1	1ip	40 S	35	
788.7-514.8	1350	ovale pt	.41	75	No	1 gr	er	---	---	---	80 N	40	
788.8-514.6	1320	cerc pt	.23	50	1 er	---	murpt O smp	mur	3+	1ip	40 N	20	
788.9-514.6	1310	tamboho	.27	60	---	---	er S smp	plf	1	1ip	55 S	20	
789.0-516.5	1280	cerc pt	.16	45	1 gr	---	---	---	---	---	90 O	20	
789.4-517.2	1290	ovale pt	.44	90	Ne	1 er	---	---	---	---	130 E	30	

789.5-517.8	1290	ovale pt	.35	70 N	1 gr	--	so pr	mur	7	2ip		
789.5-516.4	1290	ovale pt	.13	50 N	1 er	murgr	N pr	mur	2			
789.6-514.3	1300	ovale pt	.46	110 Ne	1 gr	er	S smp	plf			150 Ne	25
789.7-516.3	1260	cerc pt	.15	45	1 gr	er	---	occ			80 S	10
789.8-515.5	1280	cerc pt	.09	35	1 gr	murpt	So smp				60 No	15
789.9-514.5	1280	ovale pt	.30	70 Ne	1 gr	er	---		1	1ib	35 N	10
789.9-516.4	1270	cerc pt	.15	40	1 er	murpt	Ne smp	plf	2	1ip	35 Se	10
788.9-515.9	1270	cerc pt	.14	45	1 gr	murgr	S smp		2	112b	70 No	15
789.9-514.9	1280	ovale pt	.11	35	1 pl	--	---			1im		
790.0-514.5	1280	cerc pt	.17	50	1 er	murpt	Sw smp	mur	2		90 Se	20
790.1-516.6	1270	cerc pt	.16	50	1 er	---	---		1	11s	50 E	10
790.1-510.7	1270	cerc pt	.08	25	1 gr	murpt	Sw smp				70 se	20
790.2-515.6	1260	ovale	.45	105 N	1 pl	--	---	occ			65 se	20
790.3-516.9	1270	cerc pt	.20	50	1 pl	--	Se smp				55 N	10
790.6-516.6	1250	tamboho	.29	60 N	--	murpt	So smp	mur			50 E	10
790.7-515.1	1270	ovale pt	.31	65 N	1 gr	er	OCC		1	1it?	200 N	20
790.7-514.8	1290	cerc pt	.20	50	1 pl	er	---				50 O	20
791.4-517.2	1260	ovale pt	.22	60 N	1 pl	er	---			1it?	50 S	10
AMBOHIDRABIBY												
FIEKENA												
812.8-524.3	1330	ovale	.88	130 Ne	1 pl	er	---				60 No	30
812.9-523.6	1330	ovale?	.70	120 Ne	1 pl	er	---				100 O	50
ANGAVO												
813.6-523.4	1455	poly?	1.25	150 E	1 pl	er	---	---	3ip	200 E	50	
812.7-576.1	1465	Poly	.89	140 No	1 er	pr	---	plf	1+	1ip	180 S	90
AMBOHIDRAY												
813.6-523.4	1455	poly cx	2.30	200 No	2 er	er	O,N smp	---		3ip	200 E	50
815.0-523.4	1430	poly cx	2.18	180 N	3 er	er	E pr N, So, Se smp	plf	5	1it	130 E	30
810.8-523.5	1440	ovale cx	1.00	140 E	3 er	pr	---	plf	3+	2i2p	300 So	140
812.7-526.5	1465	Poly cx	.89	170 Se	2 er	pr	---	plf	1+	1ip	180 S	90
813.8-522.4	1370	ovale pt	.22	60 E	1 er	er	---	plf	1		70 So	45
814.8-523.4	1330	ovale pt	.12	40 N	1 er	er	---				60 O	10

KALOY

813.6-523.4	1455	ville	3.30	430 E	1 gr	er	So,S,E pr; N smp	-----	2i2p 3ip	200 S	50	
811.9-523.1	1320	ovale	2.00	205 N	1 gr	m pt	No,Se Np	mur	6+	2i2m	110 Ne	25
811.2-523.5	1360	ovale	.71	140 N	1 er	er	S,N smp	plf	-----	1ip	180 S	40
812.2-525.0	1350	ovale	1.18	200 E	1 gr	M gr	O dp	, occ	1+	2e2m	150 So	30
812.8-524.3	1330	poly	1.10	150 N	1 gr	er	N smp	-----	-----	-----	60 Ne	30
813.0-525.4	1350	poly	1.14	160 E	1.5 gr	er	E smp	plf	3+	3ip	50 S	30
814.2-526.2	1380	ovale	1.16	160 Se	1 gr	m gr	E dp	plf,mur	2+	-----	120 No	20
813.8-522.5	1370	ovale pt	.22	60 E	1 er	er	-----	plf	-----	-----	70 So	45
814.8-525.7	1410	cerc pt	.22	55 E	1 gr	er	No smp	plf	-----	-----	65 N	50
814.1-524.1	1480	ovale pt	.18	55 E	1 pl	so	Ne smp	occ	-----	8e2p	40 O	15
814.2-525.3	1340	cerc pt	.40	70 E	1 er	--	N?	mur	1+	1ip	60 O	25
814.4-523.4	1410	ovale pt	.14	45 E	1 gr	er	E smp	plf	2	-----	60 No	60
814.9-528.2	1370	cerc pt	.08	25 E	1 gr	er	Ne smp	plf	-----	-----	120 S	25
814.8-523.1	1340	?	.30	60 E	-----	--	-----	-----	-----	-----	80 S	15

FIADANANA

813.6-523.4	1455	ville	4.05	260 E	1 gr	er	So,S,E pr; N smp	occ	-----	2i2p 3ip	200 S	50
811.9-523.1	1310	ovale	2.00	205 N	1 gr	murpt	N,S,Se smp	mur	6+	1i2m	110 Ne	25
813.6-525.5	1345	ovale	2.00	160 Ne	1 er	er	-----	occ	-----	1em	60 O	20
812.2-525.0	1350	ovale	1.18	200 E	1 gr	m gr	O dp	occ	1+	2e2m	150 So	30
813.0-526.4	1370	ovale	1.30	180 N	1 er	er	-----	occ	-----	-----	70 O	30
813.5-524.8	1360	ovale	.62	200 E	1 gr	--	No smp	occ	-----	2e	120 E	30
813.8-522.4	1360	ovale	.73	90 E	1 er	--	-----	-----	-----	-----	100 Se	50
814.2-524.2	1470	ovale	1.00	120 E	1 er	m pt	No st	occ	1+	8+e2p	40 O	15
814.2-525.4	1340	ovale	1.40	120 Ne	1 gr	m pt	N dp	mur	2+	2ip 2+eb	60 O	25
814.2-526.2	1370	ovale	1.16	160 Ne	1 gr	m gr	E dp	mur	2+	-----	120 No	20
812.3-525.4	1350	cerc pt	.12	35 E	1 gr	murpt	Se smp	plf	1	2e2b	80 Ne	40
812.7-523.3	1325	ovale pt	.48	100 N	1 er	er	-----	mur	-----	1ip	120 Se	30
813.2-524.0	1350	cerc pt	.10	30 E	1 gr	er	No smp	-----	-----	-----	30 E	15
813.5-523.6	1430	ovale pt	.20	40 E	1 er	er	-----	-----	-----	2ep	100 N	40
813.8-527.7	1370	ovale pt	.09	35 E	1 pl	er	-----	-----	-----	-----	55 N	40
813.8-524.8	1335	ovale pt	.17	35 E	1 gr	er	O smp	mur	-----	-----	70 E	20
814.1-524.1	1480	ovale pt	.18	55 E	1 pl	murpt	Ne smp	occ	-----	8e2p	40 O	15
814.3-525.4	1340	ovale pt	.24	60 Ne	1 gr	murpt	No pr	mur	-----	2+eb	60 O	25
814.6-523.3	1330	ovale pt	.08	35 Ne	1 gr	er	-----	mur	2	-----	40 Ne	10
814.7-523.4	1410	cerc pt	.10	30 N	1 gr	er	E smp	mur	1?	-----	40 No	60
814.8-523.2	1340	ovale pt	.40	100 Ne	1 gr	er	Se smp	mur	2+	1eb	50 No	15

815.0-525.1	1375	ovale pt	.28	50 Ne	1 er	er	0 smp	mur	100 So	30
813.5-523.4	1365	?	--	---	---	--	---	---	90 S	40
814.0-524.4	1370	?	.50	105 Ne	---	--	---	---	40 No	20
814.5-522.8	1320	?	.20	50 N	---	--	---	---	60 O	15
AMBOHIDRATRIMO										
ANGAVO										
818.6-505.8	1340	poly? poly	1.00 .53	130 No 80 No	2 er 1 er	er er	No,Se pr No smp	---	312P 7+ip 112P	200 Ne 280 S 110
809.8-503.6	1385							1		
AMBOHIDRAY										
808.6-505.8	1340	ovale cx	1.00	130 No	2 er	er	No,Se pr	---	312P 112t?	200 So 110 So 80
807.0-503.0	1285	ovale	.60	110 E	1 pl	er	---	plP?	21t	35
807.8-504.5	1295	ovale	.65	90	1 pl	er	---		90 So	45
KALOY										
808.6-505.8	1340	ovale cx	3.90	320 No	2 er	er	0,Se pr	---	3ip	200 Ne
		rect			1 gr					80
		ovale			.84	110 E	2 er	er	0 pr	
807.3-502.6	1270								OCC	
										2ip
806.2-503.5	1285	ovale	.80	120 N	1 er	mulgr	---	OCC	3+eb	80 0
809.1-503.7	1295	ovale	.63	95	1 er	er	N dp	OCC	112m,	120 No
									1e2P, 2+eb	30
809.8-503.6	1385	ovale	.53	80	1 er	er	No smp	---	7+ip, 112P	280 S
										110
807.2-507.8	1270	cerc pt	.36	75	1 gr	mulgr	so pr	---	2ip	100 S
									7ep	15
807.8-502.8	1260	cerc pt	.23	60	1 gr	mulgr	0 smp	---	3	80 E
808.1-504.6	1285	cerc pt	.14	55	1 gr	mulgr	Se smp	plP	1	2ip, 7ep
808.3-504.7	1280	cerc pt	.14	45	1 gr	mulgr	0 pr	plP	1	100 0
809.3-505.9	1280	cerc pt	.28	60	1 gr	mulgr	S smp	OCC	2es	80 Ne
809.5-505.2	1290	cerc pt	.29	60	1 gr	mulgr	Ne smp	---	1	110 No
810.2-504.7	1280	cerc pt	.30	60	1 gr	mulgr	so smp	mur	5	20
806.9-503.7	1280	?	.95	120 N	---	---	---	---	---	110 So
808.6-505.8	1340	ville	4.0+	---	---	---	---	---	180 S	20
		rect	1.62	210 No	2 gr	mulgr	No pr	mur	---	---
		ovale	.80	120 N	1 er	mulgr	---	occ	1eb	140 Se
807.5-503.3	1285	ovale	.98	110 N	1 gr	mulgr	---	---	3+eb	80 0
808.6-503.5	1265	ovale	1.28	140 No	1 gr	mulgr	so b	mur	---	180 So
808.9-503.4	1265	ovale	.57	90 N	1 gr	mulgr	s dp	occ	---	80 Ne
									4	2ep, 1eb
										100 E
										20

809.1-503.7	1295	ovale	.63	95	N	1	er	er	N	dp	occ	----	112m,	120	No	30
805.7-504.3	1270	cerc pt	.48	80	1	er	er	----	occ	----	----	1e2p, 2+eb	80	so	20	
805.8-503.4	1280	cerc pt	.23	60	1	gr	murpt	so	b	mur'	1+	-----	80	so	35	
806.5-504.8	1260	cerc pt	.23	60	1	gr	murpt	ne	smp	plf	1	-----	80	s	15	
807.2-502.4	1260	cerc pt	.21	60	1	gr	murpt	so	smp	-----	1	-----	60	o	10	
807.2-503.9	1275	cerc pt	.40	65	1	gr	murpt	s	b	mur	-----	2ep	80	o	20	
807.2-507.8	1270	ovale pt	.36	70	0	1	gr	murpt	so	pr	-----	2	-----	100	s	15
807.9-504.0	1265	cerc pt	.20	45	1	gr	murpt	-----	-----	-----	5	2ip, 2ib	90	ne	10	
808.3-504.7	1280	cerc pt	.14	45	1	gr	surgr	o	pr	plf	1	-----	80	ne	20	
808.5-504.7	1275	cerc pt	.10	40	1	er	murpt	-----	-----	-----	-----	-----	130	ne	15	
809.3-504.3	1280	cerc pt	.40	75	1	gr	murpt	o	smp	plf	1	-----	180	so	25	
809.8-503.6	1335	ovale pt	.35	120	No	1.	5gr	murpt	no	smp	mur	3	3ip	180	so	80

LEGENDE

- A. ELEVATION (metres)
- B. DESCRIPTION DU SITE
- poly = polygone
ovale = ovale
cerc = cercle
ville = ville
pt+ = petit (0.5 ha.)
rect = rectangle
cx = complex (plus qu'un fossé)
- C. GRANDEUR (hectares)
- D. LONGEUR (metres)
- E. NOMBRE ET CONDITION DES FOSSES
- er = érodé
pl = plein
gr = profond
- F. NOMBRE ET DIRECTION DES FOSSES
- G. ENTRÉE (location et description)
- H. MAISONS (à l'intérieur des fossés)
- I. NOMBRE DES FOSSES-A-BOEUFFS
- J. TOMBEAUX nombre des tombaux; i (à l'intérieur) ; e (à l'extérieur du fossé)
nombre des étages; P = pierre
D = brique
M = maçonnerie
S = terre
- K. DISTANCE ET DIRECTION AUX RIZIERES
L. DESCENT AUX RIZIERES (mètres)

le point de vue ethnologique dans l'ouvrage de d. coulaud

COMpte-rendu par ADOLphe RAZAFINTSALAMA.

Etant profane en Géographie, je laisse à d'autres que moi le soin de juger de l'apport de l'auteur à l'étude proprement géographique du pays Zafimaniry. Mais ce qui est nouveau, c'est l'effort de COULAUD pour intégrer l'ethnologie, en sa double dimension synchronique et diachronique, à la Géographie, et donner à celle-ci sa pleine signification humaine : c'est cet aspect que je voudrais relever ici brièvement.

COULAUD étudie une région célèbre depuis moins de dix ans par la découverte de la sculpture séculaire à laquelle s'adonnent ses habitants, les rudes Zafimaniry. Situé en zone forestière entre les Hautes Terres - la région d'Ambositra -, et les Basses Terres, région des Tanala, le pays Zafimaniry est un des plus chaotiques qu'il soit (p.20). Comme les Tanala, leurs voisins, les Zafimaniry vivent de culture sur brûlis. Lentement mais sûrement, la forêt primaire recule sous les coups de hâche et les attaques répétées du feu dit *tavy* ; peu à peu, le sol se dégrade ; pour survivre, les Zafimaniry vont plus loin "à la poursuite de la forêt" plus dense. Mais à mesure que celle-ci s'éloigne du village (dont on émigre rarement), les habitants se résignent à aménager en rizières les pentes abruptes et les bas-fonds marécageux des alentours. Mais même cette reconversion économique ne suffit plus ni pour subsister ni pour répondre aux exigences de la vie moderne ; alors, les Zafimaniry qui sculptaient jusqu'à là uniquement pour le plaisir : poutres, portes et fenêtres de leurs maisons, escabeaux ou pot à miel, se sont mis fiévreusement à sculpter aussi pour la joie des touristes et leur propre subsistance. Mais cela aussi ne suffit plus : les Zafimaniry émigrent alors pour scier du bois dans toutes les forêts de l'île, ou exploiter les rizières du Far-West malgache. De saisonnière, l'émigration devient parfois définitive, sauf pour les morts qui reviendront toujours se faire enterrer près des villages des Ancêtres.

Ce retour définitif des cendres constitue justement le symbole d'une organisation sociale et familiale qui nous donne au pays Zafimaniry une spécificité originale. Bien des ethnies malgaches habitent aussi la forêt, principalement Betsimisaraka et Tanala de diverses dénominations ; tous pratiquent la culture sur brûlis, utilisent le végétal comme matériaux de construction. Mais les Zafimaniry, en raison de leur organisation sociale propre, ont leur manière particulière de se situer en forêt.

Les Zafimaniry sont spécifiques par leur histoire. L'étude des traits physiques, celle des traits culturels (rites de circoncision, fraternité de sang, funérailles, usage des stèles de bois commémoratives curieusement appelées *vato-lahihazo* (litt. pierre-mâle-en-bois) (1), l'étude de l'économie, de l'art des

(1) COULAUD Daniel 1973 : *Les Zafimaniry. Un groupe ethnique de Madagascar à la poursuite de la forêt. Tamanarive, Fanotam-boky malagasy*, 385 p., 48 ill., 21 fig., 58 photos.

fossés séfensifs qui entourent les villages perchés sur les hauteurs celle de la construction du village et des maisons ainsi que des motifs artistiques des sculptures (pp.95-102 ; 112-113), tout cela rappelle irrésistiblement un certain mois de civilisation en train de disparaître ailleurs sur les Hautes-Terres, la civilisation du Betsileo-Nord (Ambositra, Fisakana et Vakinankaratra) et celle des Merina, aux XVIIème, XVIIIème et XIXème siècles.

De fait, les traditions orales que rapportent encore quelques rares veillards, placent l'origine du groupe quelque part dans le Fisakana, à 30 km. au Nord (p.107-108). Quand on sait par ailleurs que l'examen archéologique du Fisakana en fait remonter les habitants à l'Imerina, avec des apports moindres du Betsileo-Sud (p.108). Sans doute, repoussés eux-mêmes du Fisakana à la fin du 18ème ou au début du 19ème siècle par la conquête de leurs lointains cousins de l'Imerina central, les Ancêtres (quelques dizaines de personnes) ont dû s'enfuir vers le Sud pour s'enfoncer ensuite dans la forêt du Sud-Est, et y coloniser l'inaccessible falaise orientale. Plus tard, d'autres groupes, plus petits, sont venus de l'Est, Tanala, ou du Sud Betsileo, pour s'ajointre aux premiers réfugiés. Alors, commencera l'épopée sylvestre des Zafimaniry, poursuiveurs de forêt. Ainsi, les Zafimaniry constituent en majorité un groupe fossile, témoin d'une civilisation pratiquement disparue sur leur terre d'origine.

Cette conclusion, au lieu de rester un simple constat d'ordre historique et ethnologique, devient pour l'auteur un principe fécond pour découvrir l'histoire même de la forêt dans sa relation avec l'homme Zafimaniry (p.104). Si ces gens de la forêt constituent bien les témoins de l'ancienne civilisation Merina et Nord-Betsileo, l'exploitation qu'ils font actuellement de l'environnement doit aussi refléter l'antique technique des gêts des Hautes-Terres qu'on dit avoir été recouvertes de forêts denses. Toutefois, le recul de la sylviculture et la dégradation du sol ont dû s'opérer rapidement en Imerina et dans le Betsileo du fait de la sécheresse plus grande du climat ; tandis qu'ici, la verte falaise est exposée constamment aux alizés humides et constants du Sud-Est (p.37). Ainsi, appuyé tout à la fois sur d'anciens témoignages historiques ou traditionnels et sur l'état actuel du paysage forestier, l'auteur peut émettre des hypothèses fort probables sur la vitesse de dégradation du sol le long des routes des pérégrinations séculaires Zafimaniry (p.110-113).

Ce qu'on vient de dire concerne davantage l'histoire de l'émigration Zafimaniry dans sa relation avec le recul de la forêt. Mais à un niveau plus actuel, l'auteur analyse aussi les relations de la société récente ou présente avec son milieu. La division de l'ethnie zafimaniry en castes, clans ou grandes familles, et naguère en catholiques et protestants, le choix des alliances matrimoniales, qui s'en suivent, l'émigration de membres du groupe, la fraternité de sang qui recoupe les différentes strates sociales, toutes ces organisations internes structurent plus ou moins profondément l'économie elle-même, et à travers cette dernière, l'appropriation du sol et de la forêt.

Deux cas bien choisis illustrent particulièrement ces relations dynamiques entre l'homme et son milieu : il s'agit des deux gros villages de Faliarivo et d'Antetezandrotra, distants l'un de l'autre de 3km. à vol d'oiseau. Faliarivo est un village séculaire, fièrement perché sur un piton rocheux pour les besoins de la défense ; il est habité par une caste libre dite *Hova tranaivny* (litt. Hommes libres de souche). 500 personnes environ. Protestants de par les vicissitudes historiques du 19ème siècle malgache. Leur économie est traditionnelle : culture sur brûlis, mais avec interdiction de semer le riz, en respect d'un vieux tabou ancestral.

Antetezandrotra, presqu'également peuplé; est un village d'affranchis, *Hova vao* (homme nouvellement libres), précisément des descendants des anciens esclaves de leurs maîtres de Faliarivo. Leurs ancêtres une fois libérés, sont venus s'installer ici dans une région plutôt ingrate, et qui plus est, éloignée de la bonne forêt à brûler. Sans doute par opposition à leurs maîtres, les gens d'Antetezandrotra se sont fuits catholiques.

Ce qui paraît n'être dès l'abord qu'un simple accident de l'histoire constitue des faits structuraux (mais l'auteur ne les qualifie pas comme tels) qui déterminent deux types d'économie et de changement social, opposés d'abord, mais tendant aujourd'hui à s'orienter dans le même sens.

Si les *Hova vao* d'Antetezandrotra ont dû vivre sur une terre ingrate, c'est que leurs anciens maîtres ne leur avaient cédé que ce sol dégradé, éloigné de la forêt dense, pour bâtrir et planter. La culture sur brûlis leur suffisant à peine, les *Hova vao* se sont mis, sous les yeux réprobateurs des *Hova tranaïny* de Faliarivo, à aménager les pentes ainsi que les bas-fonds marécageux des alentours en rizières. Ce faisant, ils revenaient à la vieille tradition des Merina et des Betsileo. Pour activer la mise en valeur des marais, les gens d'Antetezandrotra firent même appel aux Betsileo des Hautes-Terres, plus qualifiés qu'eux dans l'art d'aménager les rizières. Pour payer la salaire de ces techniciens, les *Hova vao* ont vu un moyen providentiel d'accroître leurs revenus monétaires : la sculpture. Catholiques eux-mêmes, ils se sont vu suggérer par le Prêtre de la région de s'inspirer de l'art ancestral ainsi que de la sculpture religieuse d'origine européenne et satisfaire ainsi aux plaisirs des touristes. Le résultat, c'est que les *Hova vao* d'Antetezandrotra accèdent de plus en plus aux commodités de la vie moderne, procurent à leurs enfants un enseignement de qualité, voient déjà surgir parmi eux, quelques bacheliers fort remarqués.

Durant ce temps, les fiers *Hova tranaïny* de Faliarivo avaient d'abord crû être immunisés contre la pauvreté, accrochés qu'ils étaient à leur piton rocheux, à leur tradition, et adossés à une dense sylve qu'ils croyaient inépuisable. Mais au long des ans, la forêt recula, les terres adjacentes se dégradèrent, et les moyens de subsistance se firent plus rares. Brusquement, les *Hova tranaïny* se mettent à penser eux aussi qu'il faudrait peut-être fermer les yeux sur le tabou des Ancêtres : ils se décident eux aussi à semer la céréale interdite. Mais ils s'aperçurent, un peu tard, que les meilleurs marécages aménageables étaient déjà exploités par les *Hova vao* d'Antetezandrotra, tout comme le marché de la sculpture était largement envahi par ces derniers. Malgré tout, les *Hova tranaïny* se mirent eux aussi tant bien que mal à marcher sur la trace des *Hova vao* qui se sont engagés plus tôt qu'eux sur la route de l'avenir.

Revanche de l'histoire ? Peut-être. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est justement cette dimension proprement ethnologique de l'insertion de deux classes sociales opposées dans la même forêt. COULAUD confirme ainsi ses prémisses, à savoir : on ne doit pas, en analyse géographique, se contenter de décrire ou d'accumuler des statistiques d'ordre économique ; on doit aussi intégrer, dans une analyse dynamique, le rapport des groupes sociaux hiérarchisés et éventuellement croyants avec la forêt qui brûle, et recule, les rizières qui s'aménagent et la sculpture (profane ou religieuse) qui fournit des appoints monétaires.

Telle est la leçon nouvelle que nous donne l'auteur. Ceci dit, on peut lui pardonner les quelques lacunes, soit dans l'analyse ethnologique, soit dans l'exploitation des matériaux amassés. Concernant en particulier ce dernier point,

on peut dire que les matériaux ethnographiques sont inégalement exploités : ainsi, les rite.s de naissance, de la circoncision, du mariage ou des funérailles (p.95-102) sont décrites plutôt pour donner un contexte général à l'ethnie Zafimaniry, mais pas toujours pour leur trouver quelque correspondance intime avec la vie de la forêt. La conclusion la plus pertinente (déjà signalée) est que tout cet ensemble de traits culturels prouve la communauté de la civilisation Zafimaniry avec celle des Merina et des Betsileo du Nord. D'ailleurs, il y aurait eu sans doute un peu d'artifice à trouver avec chacun de ces rites quelque correspondance directe avec le devenir de la forêt : pour la dégager, il eût fallu un ethnologue de métier : ce que l'auteur ne prétend pas être.

Toutefois, il aurait pu mettre davantage en relief certaines relations entre des traits majeurs de la culture, comme l'alliance, et l'économie Zafimaniry. Ainsi, l'auteur fait l'analyse ethnologique suivante, à laquelle manque un prolongement de réflexion économique :

"Le mariage, dit-il, se fait très généralement entre jeunes du village. Les *Hova vao*, étant peu nombreux et dispersés, le réseau matrimonial d'Antetezandrotra s'étend au pays Zafimaniry entier. Les jeunes gens qui ne trouvent pas d'épouse au village ou dans les villages *hovavao* du pays, épousent des jeunes filles Betsileo de même caste qu'eux, mais quittent généralement le pays... Le réseau matrimonial s'agrandit donc à mesure que les interdits de mariage deviennent plus impératifs et que les habitants entre lesquels le mariage est possible deviennent moins nombreux. Alors qu'une zone de 45km² et de 1500 habitants suffit aux hommes protestants de Tsaramasoandro pour trouver leurs épouses, il faut plus de 150km² et 5.000 habitants catholiques de Ranomena Nord pour trouver les leurs. Le pays entier, 700km², 15.000 habitants, est trop petit pour que les *Hova vao* d'Antetezandrotra puissent se marier..." (p.264). Ainsi, doublement contraints et par leur caste et par leur religion de se marier dans une aire extrêmement waste, les *Hova vao* ne trouveraient-ils pas du même coup un réseau de relations sociales et économiques proportionnelles avec leur volonté de progrès ? C'est du moins une hypothèse intéressante à explorer.

Par contre, dans d'autres cas limités certes, mais significatifs, l'auteur a su tirer parti de l'analyse des relations familiales entre originaires et émigrants pour dégager le sens de certaines transactions économiques, et qui plus est, émettre des hypothèses plausibles sur l'avenir de l'émigration et indirectement sur la possibilité de survie de l'ethnie Zafimaniry.

Telles sont brièvement les perspectives fécondes que nous ouvre COULAUD; elles viennent confirmer les chercheurs en Sciences humaines dans leur conviction qu'il faut poursuivre et intensifier les dialogues inter-disciplinaires. Quant à l'Ethnologue, il est particulièrement heureux de voir que sa propre discipline peut apporter une riche contribution à la Géographie et rendre cette dernière plus profondément humaine.

le mythe d'andrianoro ; la conception de la parenté et de l'alliance des anciens andriana du centre de Madagascar (1)

OTTINO Paul

Tout au long d'un millénaire, Madagascar et l'archipel voisin des Comores ont été peuplés à partir de tous les rivages de l'Océan Indien : Afrique orientale, pays arabo-persan, Inde, Indonésie (Ottino 1974 b et c), il en résulte une grande hétérogénéité de leurs cultures et sociétés. Pour s'en tenir à Madagascar, si, sous l'influence de ceux qu'il est convenu d'appeler les Islamisés, la grande île a reçu des croyances magico-religieuses, des conceptions politiques qui, par la suite, se sont généralisées, contribuant ainsi à créer l'impression d'une profonde unité (Molet et Ottino 1972 : 132), dans d'autres domaines par exemple dans celui de la parenté et de l'alliance, les différences liées aux origines non moins différentes des peuplements autant que des évolutions régionales, sont restées entières. Adhérant aux conclusions de l'école anthropologique néerlandaise et aux vues de J.P.B. de Josselin de Jong selon lesquelles il existerait dans le cadre d'un environnement culturel spécifique une profonde unité du mythe, du rituel et de la structure sociale" (in Rassers, éd. 1959 : 1X), je voudrais tenter, à partir précisément d'un mythe : le mythe d'Andrianoro, de redécouvrir chez les Andriana des Hautes Terres malgaches, une structure sociale et des sentiments très nettement indonésiens ou "insulindiens", ne présentant aucune similarité avec d'autres structures, d'autres sentiments caractéristiques des sociétés périphériques, lesquels se rattachent bien davantage à l'Afrique Orientale.

J'ai déjà traité de ces questions (Ottino 1971 : 244-253 ; 1972 : notamment 109-133 ; 1974 : notamment 47-48, 8-51, 53-57), il me suffit de rappeler ici que les organisations Est-Africaines sont d'abord lignagères. L'idéologie du lignage, qu'elle soit matrilineaire, patrilineaire, ou (plus rarement) indifférenciée importe peu, ce qu'il y a de plus significatif c'est que ces sociétés sont fondées sur une idéologie de descendance ou d'ancestralité ; leur point de départ est un ancêtre réel ou mythique. Autre caractéristique non moins décisive, ces unités familiales étendues sont exogames, c'est-à-dire que les conjoints (soit hommes, soit femmes, soit hommes et femmes) sont pris à l'extérieur et restent fréquemment des étrangers qui souvent, à leur mort, seront ensevelis dans leur groupe d'origine. Si un conflit se produit, l'unité de lignage et de ses membres, c'est-à-dire du père et de ses enfants, de la mère et de ses enfants, ou encore et surtout des frères ou des soeurs (cela dépend toujours de l'idéologie de descendance) l'emporte sur l'unité des époux : l'homme va prendre la parti des siens contre sa femme, et vice versa. Ces "sentiments" obéissent bien évidemment à une profonde logique structurale. D'ailleurs, dans ce type de société, la grande famille lignagère dont les chaînons forts restent les membres du lignage a beaucoup plus d'importance que les petites unités domestiques qui, d'ailleurs, souvent - c'est révélateur - ne sont pas désignées par un terme spécifique, au point qu'il faille, pour le caractériser, recourir à des néologismes.

(1) Cet article reproduit le texte remanié d'une conférence fait en Mai 1974 à l'Alliance Française de Tananarive.
Je remercie J.C. Hébert de ses remarques.

Les principes d'organisation des sociétés insulindiennes qui présentent le plus d'affinité avec celle des premiers indonésiens qui touchèrent Madagascar sont très différentes. Il s'agit de sociétés sans Etat, organisées non pas en lignages - en fonction d'un ancêtre - mais en groupements qui, comme aujourd'hui encore à Bornéo, aux Célèbes, à Mindanao ou à Luzon, ne sont définies que par rapport à un individu ou plus souvent encore par rapport à un couple conjugal qui en constitue le centre de régénérence. L'image la plus appropriée serait celle d'une toile d'araignée dont les croisements et la disposition des fils en cercles concentriques marquent les degrés d'éloignement. Ce type de groupement s'appelle parentèle, son extension est limitée soit en profondeur (les 8 arrières grands parents, 16 arrières grands parents, la progression est géométrique) ou, ce qui est la même chose en termes de degrés de collatéralité ou de cousinage. Ce qu'il faut faire remarquer c'est qu'alors que le lignage constitue un groupement concret localisé, assumant les tâches quotidiennes essentielles de production et de consommation, la parentèle est avant tout un concept qui permet de loin en loin, pour des buts précis, une sorte de mobilisation de ses membres dispersés. Les fonctions sont avant tout rituelles ou juridiques, elles permettent par exemple de mesurer les degrés de solidarité ou de responsabilité, ou encore de déterminer au sein de l'ensemble des apparentés ceux qu'il est interdit, ou au contraire, licite d'épouser. Ceci nous amène à un autre point : contrairement au lignage Est Africain exogame, la parentèle indonésienne est très largement endogame. Le mariage préféré est le mariage avec une personne apparentée. Les unités concrètes mises en actes quotidiennement par les nécessités de l'existence sont les familles réduites confondues avec les maisonnées au point que, dans le monde insulindien, la plupart du temps le même terme désigne l'une et l'autre.

Ainsi, à Madagascar, du moins sur les Hautes Terres, se marier au sens de se "séparer" de sa famille "d'orientation" pour établir sa propre famille de "procréation" se dit *Mitokan-trano*, ce qui signifie littéralement : se séparer (du point de vue de la maison), établir une maison, mettre sa maison à part, s'installer.

C'est précisément ce que dramatise le mythe d'Andrianoro, mais s'agissant de mythe et pour justifier cette adhésion aux conclusions de l'Ecole Néerlandaise, je vais dans un deuxième temps, vérifier les données obtenues par l'exemple de l'ethnologie des Zafimaniry récemment étudiée par Noro Raminosoa et Daniel Coulaud (Raminosoa 1971-1972, Coulaud 1973).

Les Zafimaniry de la façade forestière orientale des Hautes Terres présentent l'intérêt exemplaire d'avoir su, protégés par leur isolement, préserver un mode de vie, une organisation sociale et un système d'idées et de valeurs que les autres groupements de même origine qui, par la suite, se sont différenciés en Sihanaka, Merina, Betsileo (du Nord) etc., ont, sous la pression des nécessités historiques et sociologiques profondément transformées. Enfin, une dernière incursion, cette fois dans le Madagascar Sakalava et Betsimisaraka de l'Ouest et de l'Est, montrera à nouveau à partir de contes qu'il s'agit d'un tout autre faciès de la culture et de la société malgache, d'une logique sociale toute différente dont l'origine ne se trouve pas en Indonésie, mais comme je l'ai dit, en Afrique Orientale.

Le traitement du mythe d'Andrianoro va m'obliger à replacer le mythe dans le cycle des Andriambahoaka littéralement : les Princes du Peuple, terme qui dans le royaume de Matacassi des 16^e et 17^e siècles désigne tout simplement le souverain (Ottino 1973 ; 63-70) et à signaler les armatures idéologiques communes au Centre de Madagascar, à l'Inde et à l'Indonésie qui transparaissent directement au-dessous de l'agencement des thèmes (2).

(2) Comme le pense Cl. Vogel (communication personnelle) il s'agit, c'est vrai, d'une lecture au travers d'une grille indonésienne dont la validité après les travaux de savants tels que Van Hien, Van Ossenbruggen, Rassers, Held et tant d'autres, n'est plus à mon sens à démontrer. Ces analyses intéressent l'ensemble du monde insulindien auquel, au moins par une grande partie de son premier peuplement, se rattache Madagascar. Bien sûr, mon approche n'exclue nullement une autre approche purement sémantique, opérant indépendamment de toute référence au symbolisme indonésien. Ce premier travail sur le mythe d'Andrianoro est exploratoire. Peu préoccupé par des questions de méthode, je voudrais plutôt établir la spécificité de cette culture andriana dans le monde de l'Océan Indien

ANDRIANORO DANS LE CYCLE DES ANDRIAMBAHOAKA.-

La version du mythe d'Andrianoro dont je vais partir figure dans les Anganon'ny Ntaolo : les contes des Anciens, réunis par L. Dahle et J. Sims sous le titre : "Nahazo vady avy teny an-danitra", ce qui signifie "Il a obtenu une épouse venue du Ciel" (Angano 79-84). Il existe d'autres versions d'ailleurs assez différentes mais qui concourent à l'éclairer, je me borne à signaler celle de Renel (Renel 1930 : 32-36) et une version très longue passablement arrangée de Rajaobelina (Rajaobelina 1964 : 49-62). Bien évidemment, ce mythe ne peut être extrait du corpus dont il fait partie pour être traité isolément : il est en étroit rapports avec le mythe d'Imaitsoanalana (Zanaborona tonga vadon'Andriana "La fille d'oiseau devenue l'épouse de l'Andriana") et du conte de Rabenimiehaka qui le suit (Rabenimiehaka sy ny vinantony "Rabenimiehaka et ses gendres" (Angano : 74 - 79 : 84-89). Cette correspondance évidente avait été remarquée par Madame B. Domenichini qui vient récemment d'étudier Imaítsoanalana et Andrianoro en insistant justement sur le fait que ces deux mythes sont l'image miroir l'un de l'autre avec une correspondance presque symétrique mais inversée de la plupart des thèmes (Domenichini-Ramiaranana 1973 : 68-81 notamment 79). Il est encore un autre mythe très important, en fait un monument de la littérature orale malgache dont Andrianoro ne peut être séparé, il s'agit du mythe d'Iboniamasiboniamanoro, en raccourci Iboina dont les Angano donnent deux versions : la première ancienne de L. Dahle recueillie en 1877, la seconde plus récente, beaucoup plus courte, provenant de J. Sims (Angano : 5-34 : 34-59). La version de Dahle est reprise par R. Becker qui en propose un essai de traduction et d'interprétation (Becker 1939 : 7-136).

Si l'on en croit les notations des Angano ou la simple tradition, ces mythes sont, suivant le cas et suivant les versions, réputés merina, vakinankaratra, sihanaka, betsileo, sakalava. En particulier, Iboina sakalava, il est clair que ces localisations présumées sont simplement celles de lieux où ces mythes et contes ont été recueillis (ce qui explique également dans certaines versions la présence de mots dialectaux). Cela peut être expliqué de différentes manières mais la plus simple tient tout bonnement à ce que les mythes et contes se rapportent à une période très ancienne où les "ethnies" n'étaient pas encore différenciées les unes des autres. Toutefois, à ce point, une remarque est nécessaire, les mythes et contes cités font partie, comme je l'ai dit, du même cycle des Andriambahoaka, littéralement "les Princes du Peuple". En effet, il y est sans cesse question d'Andriana, princes ou aristocrates, et également de traits comme la circoncision, la divination par les graines, l'astrologie, les pactes de sang... que l'on attribue généralement aux Arabes, ou, du moins, après l'expansion de l'Islam, à des Islamisés. Les Arabes, comme les Persans, ont fréquenté le Sud-Ouest de l'Océan Indien dès avant l'Islam, mais la première implantation certaine à Madagascar est celle d'Irodo dans le Nord-Est. Irodo est daté du IX^e siècle, pourtant les sites islamiques ne paraissent pas (en l'état actuel des connaissances) s'être réellement développés avant le 14^e siècle. Pour ce qui est des Andriana, des travaux en cours ne confirment de plus en plus qu'ils sont venus avec les Zafindraminia introducteurs à Madagascar des modèles politiques (Ottino 1973 : 53-54). Cette dynastie des Zafindraminia se donne comme origine à la fois la Mecque, ce qui est historiquement impossible et s'explique uniquement par des raisons idéologiques (Deschamps 1960 : 49) et -ce qui est beaucoup plus intéressant- Mangalore, dans l'actuel Mysore au Sud-Ouest de l'Inde (Flacourt ed. 1913 COAM 8: 82-83 Leitao 1970 : 240; Ottino 1973 : 54). Dès son arrivée, l'un des Zafindraminia, ancêtre de la branche qui régnait aux 16^e et 17^e siècles dans l'extrême Sud-Est, dans la région de l'actuel Fort-Dauphin, s'enfonça dans l'intérieur des terres et aurait atteint, d'après les traditions des intéressés, le village d'Alasora toujours existant sur l'une des douze collines sacrées, à deux kilomètres au Sud-Est de Tananarive (Ferrand 1910 : 296-297).

Cela signifie que la société décrite dans les Angano n'est plus celle des premiers Indonésiens lesquels, s'ils étaient venus de Bornéo et des Célèbes comme la linguistique et l'ethnologie nous le laissent penser, n'avaient aucune raison d'exhiber à l'arrivée des conceptions hiérarchiques et politiques dont ils étaient (et dont ils sont toujours) démunis dans leur pays d'origine (cependant sur ce point Ottino 1974 : 15-17). Au contraire, les Angano nous mettent en présence d'une société très différente de type "féodal" où le pouvoir semble d'abord résider dans le principe hiérarchique lui-même maintenu et renforcé par le jeu des alliances dont il est indissociable. Cette société, dans la série des mythes pris en considération, est vue et décrite du point de vue de l'un de ses ordres sociaux : celui des Andriana, des seigneurs. Le peuple puisqu'un mot *valoaka* le désigne, sur lequel règnent les Andriang les Andriambahoaka, n'apparaît qu'en toile de fond, dans une grisaille aussi significative qu'indécise. Il s'ensuit, et cela pour l'avenir des recherches risque d'être capital, que les structures familiales et matrimoniales et les usages, je dirais, les sentiments formant le contenu de ces structures (Ilsu 1971 : 6-10 et ensemble de l'Introduction 3-29) que je vais m'efforcer de dégager à partir de ces mêmes mythes, ont toutes les chances d'être ceux des Andriana et non pas ceux du peuple, ceux des paysans.

Pourtant, au niveau des thèmes développés et des armatures idéologiques permettant de les organiser, Andrianoro paraît bien être un mythe indonésien. Avant de m'engager plus avant, il me faut présenter la trame du mythe en insistant sur les aspects pertinents pour la compréhension des structures de parenté et d'alliance et, plus généralement, de la structure sociale. Au passage, je suis contraint sans pour autant les traiter, de faire allusion à d'autres thèmes qui me paraissent importants.

La version de référence des Angano découpe le texte en trois parties successives dont les titres sont : "Hevi-dalina nahazoambady" : "Intention profonde (au sens de "mûrement réfléchie" comme insiste J. Cl. Hébert) d'obtenir une épouse" : "Maty no velona" phrase simple mais difficile à traduire dont le sens est "Morte puis vivante, et pourtant vivante" enfin, *voavonjin'ny biby akaizany*" : Sauvé par les bêtes, ses amis". Pour notre propos, le mythe peut se découper autrement. L'ordre narratif -ce qui en matière de mythe n'a bien sûr pas grande importance- est le suivant :

Andrianoro, fils du "Prince du Milieu" refuse les partis qui lui sont offerts et conçoit le projet de s'emparer de l'une des trois nymphes, toutes trois de grande beauté qui, descendant du ciel, viennent régulièrement se baigner dans un étang voisin. Il recherche l'aide d'un devin astrologue Ranakambe qui met à sa disposition des moyens magiques lui permettant de se métamorphoser de manière à s'approcher des naïades. Après trois tentatives infructueuses, il se transforme en fourmi et sur le sable de la rive, parvient à s'emparer de l'une des trois soeurs qui se découvre être la troisième fille de Dieu, Sollicitée, la fille de Dieu, après avoir refusé, consent à épouser Andrianoro, mais l'avertit qu'homme de la terre, il ne pourra jamais vivre au ciel où les paroles de son père sont des coups de tonnerre. Elle l'avertit aussi que, si ses lèvres venaient à effleurer l'alcool barandro, elle mourrait instantanément.

Mariée, l'épouse céleste impose des épreuves dangereuses à son mari -cela ne ressort pas de la version du mythe- qui ont pour but de lui faire acquérir la souveraineté. Cela lui vaut l'hostilité des parents d'Andrianoro et de la soeur aînée Ratalivola, tandis que la soeur cadette "aimée" d'Andrianoro, la puinié Ranakandriana est au contraire très attachée à son frère et à sa belle soeur. Profitant d'une absence d'Andrianoro, ses parents, à l'instigation de la soeur aînée, semble-t-il, décident de tuer la "fille de Dieu" en lui faisant boire précisément du barandro qu'ils prétendent être de l'hydromel.

Ranakandriana surprend le complot et avertit sa belle soeur. Celle-ci, toutefois, accepte son destin, recommandant seulement à Ranakandriana de veiller qu'après sa mort, elle soit enterrée sur le sentier qu'empruntera son mari à son retour.

Alarma par des rêves prémonitoires, Andrianoro revient et apprend la vérité ; terrassé par le chagrin, il tient à faire assurer à sa bien aimée des secondes funérailles décentes. Lorsque le tombeau est ouvert, à la surprise générale, "la Princesse du Ciel" apparaît vivante, mais d'une étrange couleur vert diaphane. Les boeufs destinés aux sacrifices funéraires sont tués dans la joie.

Immédiatement après, Andrianoro chasse ses parents et sa soeur ainée, qui désormais sont "haïs du peuple" : Andrianoro les menace, s'ils ne consentent pas à disparaître, de les laisser ou même de les faire mettre à mort.

L'affaire pourrait se terminer là ; il n'en est rien. Peinée d'entendre les grondements continus du ciel, qui expriment le chagrin de ses parents, la fille de Dieu décide de leur rendre visite, dissimulant en même temps Andrianoro de l'accompagner car au ciel, son père le soumettrait à une série d'épreuves insurmontables dont l'issue ne pourrait être que fatale. Ranakandriana joint ses supplications à celles de sa belle soeur : rien n'y fait, Andrianoro décide d'accompagner son épouse et d'affronter son tonitruant beau-père.

Ne pouvant le faire changer d'avis, la Princesse du Ciel conseille à son mari de refuser la réciprocité que son père va lui offrir, mais au contraire, de s'humilier : c'est-à-dire, dans le symbolisme malgache, de s'asseoir au sud du foyer et non au nord, de manger dans l'assiette des serviteurs, etc.

Arrivé à la porte du ciel, Andrianoro perçoit encore lointaines, les plaintes de sa soeur cadette demeurée sur terre. Il pleure mais n'en persiste pas moins dans sa résolution. La prise de contact s'effectue de manière satisfaisante grâce aux conseils de la Princesse du Ciel, mais Dieu soumet son gendre à la série d'épreuves redoutables dont, à la stupéfaction de son beau-père, il triomphe pourtant, cette fois, grâce à l'aide de ses amis les animaux.

L'épilogue : le couple comblé retourna sur terre, mais dans l'intervalle, Ranakandriana, la jeune soeur ainée, n'ayant pu supporter la séparation, est morte de chagrin.

LES ARMATURES IDEOLOGIQUES SOUS-JACENTES.

Louis Renou faisait allusion à la "méthode ethnographique laquelle réduit à un canevas de "conte populaire" ce que la tradition littéraire tend au contraire à individualiser en exploitant les apprêts du langage et le prestige d'une culture raffinée" (Renou in Lancereau 1965 : 9). Après le traitement littéraire de Madame B. Domenichini-Ramiaranana, j'ai quelques scrupules à brutaliser ainsi la "Princesse du Ciel" et le "Prince de la Terre". Le mythe d'Andrianoro est extrêmement riche comme celui d'Imaitsoanala, comme celui d'Iboina. B. Domenichini-Ramiaranana, à propos des deux premiers, écrit qu'ils "traitent également des conditions nécessaires du bonheur dans le mariage" (1973 : 79) en même temps que "des statuts respectifs de la femme et de l'homme dans le couple idéal" (*ibid* : 72), mais ajoute-t-elle plus loin, cela n'épuise nullement la grande richesse de ces deux textes et il y aurait encore beaucoup à dire avant d'en épuiser le contenu (*ibid* : 81).

Effectivement, ces mythes peuvent donner lieu à plusieurs lectures qui, chacune, trouve sa cohérence dans un code donné, soit comme nous allons le voir, un code sociologique définissant effectivement les statuts respectifs de l'homme et de la femme et aussi ceux des autres protagonistes, soit un code politique auquel je serai obligé de faire quelques allusions, soit encore, un code lumineux qui permettrait de lire les mythes au travers d'un symbolisme des couleurs, des ombres et des lumières ; sonore où la parole de tonnerre de Dieu renverrait au bruit des battements d'ailes du Vorombe, mère d'Imaitsoanala, etc. Le nombre total des codes nous est inconnu, et leur lecture implique d'ailleurs que l'on connaisse pour chacun des niveaux, le symbolisme des couleurs, des sons, et aussi les systèmes de correspondance qui permettent de passer d'un code à l'autre, étant bien entendu que ces codes sont à la fois, substituables et cumulatifs, délivrant le même message à différents niveaux et parvenant lorsque les niveaux se rencontrent à des effets d'une rare densité.

Nous n'en sommes pas là malheureusement, avant de comprendre le système de correspondance des valeurs symboliques, il faudrait avoir repéré ces valeurs, ce qui supposerait, non seulement la mise sur fiche des *Anganon' ny Ntaolo* et de toutes les autres récessions d'*Angano*, mais encore le dépouillement systématique d'autres corpus, à commencer par les *Tantaran' ny Andriana*, les *Fomba Malagasy*, les recueils de *hain-teny* ou de proverbes, etc...

Tout ceci pour dire combien mon traitement sera partiel -je ne m'en cache pas-. On retrouve sans peine dans le mythe d'Andrianoro, comme dans celui de Imaitsoanala, deux thèmes mythiques de l'Insulinde malayo-polynésienne pré-hindouiste, dégagés par Stöhr : le mariage du ciel et de la terre : la guerre du ciel et de la terre (supposant l'un et l'autre une séparation initiale) et peut-être un troisième, celui de l'apparition des plantes cultivées du corps démembré d'une jeune déesse (Stöhr 1965, trad. franç. 1908). Exprimés directement dans les contes étiologiques qui prétendent expliquer l'origine du ciel, de la terre, des étoiles, etc. (par exemple Renel 1930, l'ensemble du tome 3) ces thèmes sont les plus souvent traités symboliquement. Ainsi, la terre, le ciel peuvent être symbolisés sur le mode humain. Dans ce cas, l'apparence, les attitudes, les actes des personnages reflètent toujours en fonction d'un système exact de correspondance, les attributs des mondes qu'ils représentent. A leur tour, ces attributs, qui peuvent se lire comme je l'ai dit selon plusieurs codes, sont ordonnés suivant trois structures symboliques profondes : une structure en croix, avec un centre et quatre points cardinaux ; une structure verticale séparant le monde des humains des mondes supérieur et inférieur ; enfin, une structure binaire opposant la droite et la gauche, le jour et la nuit, la vie et la mort... A ma connaissance, c'est à J. CL. Hébert que revient le mérite d'avoir découvert ces deux premières

structures dans la littérature ancienne malgache en montrant d'ailleurs, à partir d'un exemple d'invocation recueilli par le regretté Decary, qu'elles peuvent se combiner : le centre séparant, non seulement les quatre points cardinaux, domaines des divinités secondaires, mais encore, selon un axe vertical, les divinités supérieures d'en haut et d'en bas (Hébert 1965 : 150-195 et pour cet exemple 190-191).

La structure en croix des quatre points cardinaux et du centre est universelle (Eliade, ed. 1965, chap. I, surtout 34 et suivantes), mais se trouve particulièrement utilisée en Inde, en Indonésie et à Madagascar. Elle est explicite dans le mythe des *Andriambahoaka* auquel appartient Andrianoro, et transparaît dans le nom même du "Prince du Milieu" : *Andriambahoaka ampoovoan'ny tany*, littéralement "Le Prince régnant au milieu de la terre". Le "Prince du Milieu" est inévitablement flanqué des princes de l'Est (d'abord), du Nord, de l'Ouest, du Sud, ordre qui, dans le mythe d'Ibonia comme le signale de son côté Hébert (Hébert *ibid* : 185-186) correspond à l'ordre de préséance des visites que les cinq frères font à leur grand-père : *Railanitra* (lit. Père-ciel, Père Céleste). P.E. de Josselin de Jong nous précise que cette structure connue dans toute l'Indonésie est appelée en vieux javanais *montja-pat*, ce qui signifie un/quatre et qu'entre autre, elle régissait fréquemment les échanges matrimoniaux qui se faisaient entre un village du centre et les quatre villages disposés géographiquement selon les quatre points cardinaux, plutôt qu'avec des villages même plus proches, mais non situés dans le prolongement de ces directions privilégiées (Josselin de Jong 1972 : 65-66).

A Madagascar, cette même structure en croix, fondement des systèmes de classification (Durkheim et Mauss 1901-1902) est à l'œuvre, non seulement dans la littérature orale où elle transparaît constamment mais dans toutes les productions idéologiques (Hébert : *ibid* : 150-195). Le mythe d'Ibonia est historisé dans la notion de l'Imerina *eفا-toko* autant que dans la politique d'Andriamasinavalona, le premier unificateur de l'Imerina, qui, retenant le centre Tananarive : le "coeur" de l'Imerina, associe, comme le disent textuellement les *Tantara*, quatre de ses fils au pouvoir "sans en faire des rois" (Callet : *Tantara ny Andriana* ; ed. fr. *Histoire des Rois* : tome I : 555 et suivantes) retrouvant par là le schéma connu : le Prince du Milieu suzerain entouré de ses frères ou cousins "périphériques"; ses vassaux. Il est clair que dans cette conception, il n'y a jamais eu de volonté de division ou de partage, tout au plus de la part du souverain-- traditionnalisme extrême, aussi imprudent qu'anachronique. La même structure se retrouve dans la disposition spatiale des camps de campagne d'Andrianampoinimerina (Callet *Tantara*, tome III, ed. fr. 306 309) ou encore dans le plan même (parfaitement indonésien) du Rova de Tananarive devenu l'actuel Palais de la Reine (élément dans Ellis 314-315 : 380-381). Il est inutile de multiplier les exemples, mais, afin de montrer la vitalité de cette structure symbolique, il faut encore signaler qu'elle se retrouve dans les lignes du *Fanorona* décrit comme le "Jeu de dame" malgache, aussi bien dans le *fanorona* original à cinq lignes que dans le *fanorona* lus compliqué à neuf lignes qui n'est qu'un développement du premier (Chauvicourt et Chauvicourt 1972) (3). Ainsi que le signalent justement de leur côté les deux derniers auteurs, les lignes du *fanorona* servirent elles-mêmes à figurer le tracé de la danse dite du *soratra* célébrée lors des circoncisions royales dont "l'inventeur" serait Andriantomokoindrindra (Rasamimanana et Razafindrazaka 1957 : 43 44 : Callet *Tantara*, ed. fr. 136-148).

(3) A partir des travaux de Van Ossenbruggen, de Van Hien, P.E. de Josselin de Jong explique dans l'article cité de 1972, le passage d'une structure 1/4 à une structure 1/8 : 72-73.-

Cousin, *Fomba Malagasy*, ed. 1955 : 5-7 (4) Plus près de nous, les mêmes lignes servirent encore lors du couronnement de Radama I en 1810 à disposer hiérarchiquement autour du souverain placé au centre, les ordres sociaux de l'Imerina (Grandidier 1908-1928 : tome 3, 133).

La structure indonésienne caractéristique des conceptions religieuses archaïques de l'Indonésie Malayo-polynésienne non hindouisée distingue trois mondes : le monde du centre c'est-à-dire la terre des humains, au-dessus le monde supérieur souvent symbolisé par un oiseau (en Indonésie le Bucéros), au-dessous le monde inférieur symbolisé par un serpent d'eau ou *nāga*, lequel supporte la terre sur son dos. Cette structure se distingue aisément de la structure mythologique indienne où tout au moins de la structure védique qui également tripartite est différente composée de la terre, du ciel atmosphérique, du ciel empyré. Les trois mondes indonésiens sont attestés à Madagascar, la meilleure évidence est le texte du R.P. Portugais d'Almeida auquel en 1616-1617, des *Andriana Zafindramania* de Fanjahira (près de Fort-Dauphin) expliquent qu'une éclipse des jours précédents avait été causée à un énorme serpent qui avait tenté d'avaler la lune ... que ce serpent était plus grand que la terre puisque c'était sur lui que reposait la terre" (COAM 2 : 193, Ottino 1974a : 74-75).

Malheureusement la plupart du temps l'opposition est beaucoup moins nette car en Indonésie comme à Madagascar et en Inde, les protagonistes du drame cosmique sont le plus souvent le Ciel et la Terre et les humains s'opposent aux représentants du monde extra-terrestre lesquels vivent indifféremment dans les nuées, sous la terre ou sous les eaux aquatiques ou marines. Cela signifie que l'opposition tripartite des grandes traditions mythologiques se ramène aisément à une opposition dualiste de type droite/gauche. Le héros humain, dans tous les cas où il conquiert une fille du monde supérieur, a affaire, soit à des filles célestes, soit à des naines aquatiques ou marines. Filles célestes, de l'eau ou de l'Océan représentent le monde supérieur, elles ne s'opposent jamais entre elles puisqu'elles remplissent une même fonction et sont dans un rapport isomorphe, mais s'opposent toujours au héros humain qui les conquiert par ruse et auquel

(4) Tout ceci est prégnant de symbolisme, le *fanorona*, d'après les *Tantara* remonterait aux *Vazimba* - réputés les premiers habitants des Hautes-Terres - et *Andriamanelo*, le premier souverain de la dynastie merina aurait appelé ce jeu : *soratra Andriamanitra*, lit. écriture de Dieu, d'où sans doute le nom de *Soratra* donné par *Andriantompokoindrindra*, fils de Ralambo, petit-fils d'*Andriamanelo*, le premier souverain de la dynastie merina, à la danse de la circoncision. Maintenant, le tracé même que suivent les danseurs du *soratra* correspond à un ordre particulier permettant de retrouver en zig-zag l'ordre des points cardinaux (Hébeau 1965 : 172 et suivantes). Tout cela mériterait une étude spéciale : il faut encore signaler que d'après la version officielle de la dynastie merina (d'ailleurs contredite par celle des intéressés) l'élimination du fils aîné de Ralambo, *Andriantompokoindrindra*, de la succession de son père au bénéfice de son frère cadet, *Andrianjaka*, est expliquée par l'anecdote suivant laquelle lorsque le père avait besoin d'aide, ce prince aurait préféré poursuivre une partie particulièrement intéressante de *fanorona*.

elles peuvent, en contre partie, imposer des conditions mélusiniennes (5).

Les eaux, la mer, un lac, un fleuve, ces lieux privilégiés que sont les plages de sable, sont des "passages" entre le monde humain et le monde extra-humain. C'est toujours sur une plage que sont capturées les nymphes ailées ou les naïades. Dans la version du mythe d'Andrianoro tel qu'il a été arrangé par Rajaobelina, l'épouse céleste meurt et renaît dans les eaux d'un étang (6).

(5) NE voulant que signaler ce point sans le développer, je recours aux notes. Ces filles du monde supérieur des mythes et contes malgaches sont la transposition des apsārā de la mythologie indienne nymphes célestes ou nymphes des eaux, épouses et amantes de ces chanteurs et musiciens célestes qu'étaient les gandharva. J. Auboyer écrit : "... Les apsārā, nymphes des eaux dont la beauté créée pour la volupté des dieux, inspirait des passions aux hommes qui s'en éprenaient sans excepter les ascètes... on prétendait qu'elles étaient d'une capture assez facile : il suffisait paraît-il de les surprendre pendant qu'elles prenaient leur bain dans une rivière et de leur subtiliser leurs vêtements pour qu'elles fussent à la merci des hommes (Auboyer 1961 : 218-219). Il arrive que par suite de leur mariage terrestre, ces nymphes perdent leurs pouvoirs telle la nymphe céleste dont s'éprend un roi qui finit par ne plus pouvoir voler dans les airs et demeure avec son époux (Vetālapāñcavimsatīka: contes du Vampire, trad. Renou 1963 : "Comment le roi s'éprit d'une nymphe céleste" : 97-109). Ces thèmes sont également présents dans la littérature arabo-persane notamment le conte du Prince Beder des Mille et une Nuits dont il va être question.

(6) Deux des Contes du Vampire, le conte 7 "comment le roi maria son féal à la faille du roi des démons" 71-79 et le conte 12 cité dans la note précédente (97-109) illustrent clairement ce rôle de passage des eaux, étang, océan, etc. Pour atteindre le monde extra-terrestre, dans les deux contes, le héros humain s'enfonce intrépidement dans l'Océan, le retour dans sa propre cité est encore plus rapide : il lui suffit de se plonger dans un étang magique. Dans le conte 7, la fille du roi des démons se débarrasse ainsi d'un prétendant importun, au contraire, dans le conte 12, la nymphe céleste éprise de son époux, l'avertit de se garder d'entrer dans un pavillon de cristal sous peine de tomber dans un étang et de se retrouver dans le monde terrestre (P. 105) : information qui permet à ce dernier de ramener sa femme chez lui en se précipitant avec elle dans l'étang pour surgir instantanément au milieu de l'étang du parc royal (108). Le huitième récit de la version hindie du Vetāla pāñcavimsatīka : Les vingt cinq récits du mauvais Génie, trad. M. Verompo est tout aussi explicite, 1912 (129-130).

Ainsi donc, les structures tripartites sont en quelque sorte écrasées en une structure dualiste se contentant d'opposer le monde des hommes à un monde extra-humain réunissant des caractéristiques qui dans la mythologie indonésienne archaïque, se rapporteraient aux deux mondes supérieur et inférieur. Ceci dit, un traitement de l'ensemble du corpus malgache exige que l'on respecte la division tripartite en dissociant nettement les mondes supérieur et inférieur. Pour s'en tenir aux deux mythes d'Imaitsoanala et d'Andrianoro, nous retrouvons semble-t-il, dans le premier, l'oiseau du monde supérieur, l'inquiétant *Vorombe*, lit. 'Le Grand Oiseau', mère de l'héroïne (7)

Au contraire, les alliés magiques d'Andrianoro qui lui permettent de s'emparer de la fille de Dieu, puis de triompher des épreuves que celui-ci lui impose, se trouvent des insectes ou animaux qui présentent certaines caractéristiques du monde inférieur : la fourmi insecte d'ombre et de lumière est un exemple de dépit de cette ambiguïté qui la prédispose à son rôle de médiateur.

(7) "Le Grand Oiseau" également présent dans les mythologies des Hautes-Terres et du Sud Ouest malgache et non pas "Dame l'Oie" (cf. de Longchamps 1955 : 9, 20-30). Rien n'autorise ce rapprochement même si, effectivement, en Imerina *vorombe* signifie "oie" dans le langage courant (ailleurs le terme est *gisa*, dérivé vraisemblablement de l'anglais). D'ailleurs dans son intéressant commentaire post-facé au même ouvrage, le folkloriste P. Delarue pense que le thème de ce conte est particulier à Madagascar (*ibid* : 214-216).

"STRUCTURES ET SENTIMENTS" : LA SIGNIFICATION SOCIOLOGIQUE DES ATTITUDES.

Les Protagonistes;

Comme nous l'avons vu pour *Andriambahoaka ampoovoan'ny tany*, dont le nom révèle, non seulement tout un symbolisme, mais encore une structure politique "féodale" avec un suzerain et des vassaux, les noms des personnages donnent de précieuse indication sur ce qu'ils sont et sur la fonction qu'ils assument dans la structure. Nous avons :

ANDRIAMBAHOAKA AMPOOVOAN'NY TANY



"Tous les Imériniens" comme disait Renel, connaissent la naïde Ranoro, "la sainte Vazimba" (Renel 1921 : 41, 43, 54-57; 111; 123; 178; 182; 184). Dans une chapelle "païenne" des environs de Tananarive, Ranoro la sainte, revêtue d'un riche vêtement, les longs cheveux séparés en deux épaisses nattes, le front ceint dans la tradition des Andriana d'une couronne de perles ou de corail, est représentée assise au milieu de l'eau sur une large feuille de lotus. Dans le fond sont figurés les rochers d'où elle se serait précipitée dans la rivière Mamba lorsque son époux, en prononçant le mot interdit "sel", eût enfreint la condition qu'elle avait expressément posée à leur union (Cette représentation est reproduite dans l'article de 'Mlet 1957:37). L'étude "d'Etymologie idéologique" de M. Randria est non moins intéressante. Discutant du mot Noro, l'auteur le relie à une même légende, mais dans la version qu'il propose, Ranoro est devenue une fille de Dieu qui, lorsqu'elle est offensée, s'enfuit pour disparaître dans un lac : précisément le lac d'Andrianoro à l'Ouest de Tananarive (Randria ed. 1968:26-28, notamment 27).

Ce glissement me ramène de Ranoro à Randrianoro. Ce dernier participe-t-il à la nature de l'ondine ? Seule une étude des deux cycles d'ailleurs liés de mythes et de contes, peut en décider, mais une telle étude est complexe car la légende de Ranoro emprunte à des sources très diverses peut-être de même origine - aussi bien indiennes qu'arabo-persannes (8).

(8) J'ai déjà fait allusion au long conte des Hille et Une Nuits "Histoire de Seder, prince de Perse et de Giauhare, princesse du royaume de Samandal" (trad. Galland ed. 1941: 232-298). La concordance a été déjà signalée par P. Delarme (in de Longchamps : 217-228) et on retrouve nombre de thèmes caractéristiques des contes relatifs aux ondines malgaches en particulier celui du silence volontaire et obstiné de l'épouse. Pourtant dans le conte araba-persan, tout finit bien et l'épouse incomparable pour l'amour de laquelle son marié a congédié tout son harem (toujours l'idée que de tels mariages ne peuvent être que monogames !) demeure avec ce dernier. La légende de Ranoro participe à tout un cycle de contes dont un grand nombre sont d'ailleurs souvent explicitement rattachés à celui des Andriambahoaka, peut-être ne s'agit-il que d'un seul et même cycle (Angano 60-64 ; Ferrand 1893, 91-92; Renel 1910: 187-190; Renel 1921 : 54-56; 56-57; de Longchamps 49-56), largement répandu dans tout le Nord de Madagascar depuis la côte Ouest jusqu'aux lagunes orientales de l'Océan Indien. On peut encore signaler dans la littérature malgache ces nombreux "princes des fleuves" les Andriaony, les Andrianady, les deux derniers termes malgaches et sanscrit ayant la même significations.

Andrianoro est formé de *Andriana* : prince et de *Noro*. *Noro*, en malgache évoque l'idée de bonheur, de joie, mais en swahili et en arabe, signifie jour, clarté, lumière. Au-delà du sens donné dans les dictionnaires, il s'agit d'un mot très ancien associé à la beauté, à la joie (Cousins ed. 1963 : 197) et aussi à la circoncision. Jadis, lorsque les enfants étaient amenés pour être circoncis, les assistants s'exclamaient "*indro ny noro*" : voici les *noro* ! (Rainandriamampandry ed. 1972 : 93). Normalement "l'homme de la terre" associé par conséquent au principe féminin qui est celui de la terre, Andrianoro, par son nom de bonheur et de lumière, participe pourtant au monde supérieur : au Ciel et l'idée de circoncision qu'évoque son nom, contribue encore à viriliser sa nature et à atténuer le principe féminin qui est en lui, du fait de son appartenance à un monde rangé du côté féminin par rapport au Ciel qui est masculin. Donc, nous avons déjà dans la nature même du héros, une ambiguïté fondamentale qui le prédestine à remplir, pour des fins politiques, ce rôle de médiateur entre le ciel et la terre qui va être le sien.

Pour ce qui est dessœurs d'Andrianoro, Ratalivola nom de la sœur aînée signifie "cordon ou chaîne d'argent". Il est délicat d'interpréter ce nom chargé de valeurs. Les dieux *Zanahary* de la mythologie malgache se répartissent en "dieux d'en haut" et "dieux d'en bas" et lorsqu'ils sont conviés à des sacrifices donnés en leur honneur, ces "Dieux d'en haut" descendent du ciel au moyen d'une chaîne d'argent (Renel 1923 : 74-75). En Inde dravida, *tali* qui, (comme à Madagascar et en Indonésie) signifie "cordon, corde, lien", est en outre, la symbolisation du mariage. Nous savons suffisamment le rôle que l'Inde méridionale a joué depuis le début de notre ère dans l'hindouisation de ce qui allait devenir "L'Inde extérieure", c'est-à-dire, l'Indochine et l'Indonésie. La cadette se nomme *Ranakandriana* que l'on peut évidemment traduire par "enfant ou fille d'Andriana" : pourtant, il est un autre sens : les *Anakandriana*, dans les croyances des hautes terres et de la façade orientale de Madagascar, sont des êtres surnaturels vivant dans des cavernes, agents intermédiaires entre Dieu et les hommes et inspirateurs des *mpimasy*, ces hommes saints, devins et astrologues, spécialistes en magie comme dans notre mythe Ranakombe.

Ranakombe, mot que je ne sais comment traduire est le *mpimasy* qui apparaît sans cesse dans les *Anganon'ny Ntaolo*, il pratique notamment la divination par les graines ou *sikidy*, technique d'origine arabe. Dans tous les cas où les humains sont aux prises avec les représentants infiniment plus puissants des mondes supérieur ou inférieur, il leur apporte le secours de la magie, c'est-à-dire, un triomphe inattendu, obtenu par ruse, ou tromperie. C'est par là que le devin avec sa magie est également un intermédiaire, une manière de médiateur dont l'intervention renverse au bénéfice de quelques-uns, en particulier des *andriana* -l'ordre naturel des choses.

Il est inutile de parler des autres personnages dont le plus important est Dieu, un Dieu violent, un peu effrayant, un Dieu de la foudre et du tonnerre, c'est-à-dire, de la guerre, attributs que, par sa fille, il transmettra à une dynastie politique humaine. Dans la mythologie indienne, son correspondant serait redoutable Indra (entre autre Hocart, ed. 1970 : 156-161.)

Ces données soulèvent une question importante, celle des médiateurs dont je ne traite pas ici, qui tous, on l'a vu, dans leur nature même, portent une ambiguïté leur permettant d'assumer ce rôle d'intermédiaires, de lien entre des personnes, des choses ou des mondes qui, normalement dans la logique des classifications, devraient précisément ne pas en avoir. Les animaux ou les plantes, dans lesquels se métamorphose successivement Andrianoro pour s'emparer de la Princesse du Ciel, sont ambigus dans le sens où l'un de leur attribut participe à la nature d'un autre monde supérieur ou inférieur : supérieur dans le cas des baies d'un noix brillant et luisant, ou de l'eau irradiante comme un arc-en-ciel ; inférieur, peut-être, dans le cas de la fourmi insecte à la fois d'ombre et de lumière, qui, de plus, est un insecte fouisseur, comme les alliés animaux d'Andrianoro qui l'aideront à triompher des épreuves que Dieu lui impose.

le citron ou orange (yoasary) est de la même façon un fruit que les hommes dérobent par ruse, aux Trimo, ogres qui, dans le folklore malgache comme dans le folklore universel, sont aussi brutaux et malfaisants que des bêtes et bornés (cf. Aarne ed. 1971: 44-61).

Le statut inférieur des "preneurs de femme".

Nous avons vu que le héros au nom de lumière, Andrianoro, qui évoque également l'idée de circoncision, participe au monde supérieur, au monde de Dieu qui incarne la masculinité. Ceci en dépit du fait déjà signalé que, dans cette logique dualiste indonésienne mais quasi universelle, il serait du côté de la terre, c'est-à-dire, du côté féminin.

Cette ambiguïté nécessaire enfermée dans la nature du héros le destine à assumer ce rôle de médiateur entre le ciel et la terre qui lui permettra, par une lignée céleste, de fonder une dynastie politique. Ceci n'est pas immédiatement de mon propos. Maintenant, dans sa relation d'alliance avec Dieu, qui est une relation de gendre à beau-père, l'équilibre est rétabli, car sur les Hautes Terres de Madagascar, comme dans le monde Insulindien, les preneurs de femme sont inférieurs aux donneurs de femmes et constamment placés vis-à-vis d'eux dans la position d'éternels débiteurs. (Le schéma bantou d'Afrique de l'Est et du Sud Est est exactement inverse, les preneurs de femme sont supérieurs aux donneurs de femme qui les leur remettent à titre de tribut) (par exemple, Leach 1968 : 97-178, notamment 140 et suivantes, 162 et suivantes, 169 et suivantes et tableau p.170).

Conformément à ce schéma, Andrianoro, preneur de femme (la fille de Dieu), est inférieur à Dieu, (bien involontaire) de sa dernière fille. De la même façon que nous ayons la proposition Monde Supérieur, supérieur à Monde inférieur (ici Terre), nous aurons sur le même modèle Dieu, supérieur à Andrianoro ; donneur de femme, supérieur à preneur de femme : beau-père supérieur à gendre ; etc... (9)

Cette asymétrie s'exprime dramatiquement tout au long du mythe. D'emblée, la fille de Dieu dit à Andrianoro qu'il ne pourra pas vivre au ciel soulignant que les moindres paroles de son père sont des coups de tonnerre (raha miloa-bava ny raiko dia varatra no miratra), "lorsque mon père se met à parler, c'est le tonnerre (ou la foudre) qui éclate" : Angano p.80 et un peu plus loin : "redoutable vraiment est mon père, lorsqu'il parle c'est le tonnerre (ou la foudre) qui tonne" (loza be anie fI Kaky ka raha miteny izy dia varatra no mirafotra : Angano : 82)

Le tonnerre ou la foudre est un attribut normal de la divinité : "normal" dans le sens où il constitue effectivement son mode habituel d'expression. En effet, les parents divins de la fille du ciel manifestent de cette façon leur chagrin et celle-ci

(9) Les proverbes, adages, dict ons des Hautes Terres du centre de Madagascar sont très riches en ce qui concerne les relations (difficiles) entre beaux-parents et gendres et brus (par ex. de Vevrières et de Meritens 1967 : 160-165). Selon l'expression betsileo, les beaux-parents, ces "Princes qui font peur, que l'on craint" "Andria-mahatahotse", in Rainihifina Boky III:148 n°1277

explique à Andrianoro qu'elle doit leur rendre visite, car le tonnerre qu'elle entend gronder lui fait connaître la douleur de ses parents (malahelo ahy tokoa izay ikaky sy ineny, fa mikotroka iza-to andro, ka izany indrindra no famantarako ny alahelony : "père et mère me rendent vraiment malheureuse, car il tonne maintenant et c'est cela surtout qui me fait savoir leur peine" : *ibid* : 82)

Plus tard, lorsque ses beaux-parents divins l'accueillent pour la première fois, le tonnerre éclate et Andrianoro s'évanouit (ary nony nanao haody izy, dia hoy ny rafozany : "Mandrosoa anaka", sady nitefoka ny varatra ka torana tery Andrianoro : "et lorsqu'il demanda "puis-je entrer ?" son beau-père lui dit : "entre enfant", alors le tonnerre explosa et Andrianoro s'évanouit à l'instant même. *ibid* : 82)

Il est certain que ceci confirme l'avertissement de l'épouse céleste à son époux, "qu'être humain de la terre, il ne pourrait pas vivre au ciel" (*ibid* : 82) mais en même temps, sur un autre registre, symbolise aussi les dangers de l'alliance autant que l'assymétrie des statuts. R. Becker dans son traitement du mythe d'Ibonia intitule ainsi la cinquième partie : Ny lalam-bady anie ka mahafaty, qu'il traduit ainsi : "Sachez le bien : qui cherche femme s'expose à la mort". La traduction est partielle et ne fait qu'exprimer un sens possible de la phrase mais l'idée est juste. Le texte traite effectivement des épreuves qu'affronte Ibonia pour retrouver celle à laquelle il est destiné depuis sa plus tendre enfance et qui doit assurer la continuité de sa lignée, mais qui lui a été ravie par l'un de ses vassaux rivaux de l'un des directions cardinales. L'idée de cette épouse réservée s'exprime en malgache par fofom-bady qu'il est d'usage de traduire par le terme absolument inapproprié de fiancé. En fait, il s'agit bien de mariage d'enfants comme cela ressort explicitement des textes (10). Si Ibonia se heurte à un rival qui est, en même temps comme le signale Becker, un vassal félon désireux de lui ravir le pouvoir politique et surtout la continuité dece pouvoir qu'assurerait la lignée future de la femme captive, Andrianoro, lui, est aux prises avec des beaux-parents dont les dispositions à son égard ne sont pas particulièrement bienveillantes.

(9 suite) sont la haine perpétuelle des gendres lesquels pris dans cette logique agonistique, redoutent de ne pas paraître s'acquitter de leurs lourdes obligations autant que, pis, de perdre la face.. Le gendre le plus infortuné étant celui qui se dépense en pure perte pour des beaux parents aveugles.. (Missa jamba rafozana, ka herim-po very foana..) D'ailleurs, le gendre, vinanto, en malgache, menantu, minantu, benanty, binanto, dans les langues indonésiennes occidentales, n'est-il pas d'abord "celui qui aide"? (malg. rac. bantu; le o malgache et le u malais-indonésien ont la même valeur).

(10) Par exemple, Cousins Fomba Malagasy ed. 1963 : 29-30 ; Cerbinis ed. 1964 : deuxième livre : 23 ou pour une autre population de Madagascar (les Vezo du Sud Ouest) Koechlin que pour cette raison je cite : "vali fufu désigne un type de mariage : phrase finale d'une option pour mariage prise par le prétendant sur un bébé ou une enfant de quelques années et comprenant l'engagement de subvenir aux besoins de l'enfant jusqu'à la date effective du mariage (vers l'âge de quinze ans" (Koechlin 1875 : 140)

Dieu réserve à son gendre intrus des épreuves qui normalement doivent amener son anéantissement.

Cette asymétrie est d'ailleurs suffisamment évidente dans la conduite d'Andrianoro et il est utile de se rapporter aux passages où, suivant les conseils de son épouse, le héros refuse la fausse réciprocité que lui offre son beau-père, pour assumer son statut inférieur. Ainsi, lorsque son beau-père lui offre le trône d'or au nord du foyer, Andrianoro "s'humilie" (manetri-tena) et s'assoie humblement dans le coin du foyer; lorsque Dieu propose qu'on le serve dans son assiette, Andrianoro refuse l'honneur et demande le plat des serviteurs, etc. (ibid : 82)

Ce passage est l'un des plus riches et le plus chargé de symbolisme, au-delà des mauvaises relations de la fille de Dieu et de ses beaux-parents qui va conduire à l'assassinat de la première et à des conséquences également funestes pour les seconds se profile toute la question de l'origine et de l'émergence du pouvoir politique et aussi peut-être celle de l'introduction des plantes cultivées en particulier du riz qui fait l'objet d'un autre cycle de contes dont je ne traite pas ici. Il s'agit donc, en attendant d'autres travaux, de brèves indications.

Le ressentiment des parents d'Andrianoro vis-à-vis de leur belle fille provient des épreuves qu'elle impose à leur fils, épreuves qui visent à lui faire obtenir et conserver, à l'avenir, grâce à sa lignée mi-divine hors de l'ordre commun, le statut envié, et dès lors inaccessible et irrécusable de Prince du Milieu. Ceci apparemment, les parents et la soeur aînée d'Andrianoro ne le comprennent pas. En bref, les relations deviennent si mauvaises qu'ils prennent la décision d'assassiner la fille de Dieu, pourtant à l'abri (dans la plus pure tradition indonésienne) derrière les sept rangées successives de murs concentriques (tamboho fito sosona) d'un site fortifié. L'instrument du destin est le barandro, de l'alcool nous dit la note, contenu précisément dans une corne blanche ou noire qui tuera sûrement la fille de Dieu dès que, selon ses propres paroles, il touchera ses lèvres, Ranakandriana, la soeur cadette (et) aimée d'Andrianoro, loyale à son frère et à sa belle soeur, l'avertit du complot. Désormais, celle-ci n'est pas dupe, mais accepte son sort, confondant pourtant le beau-père assassin qui prétend, en présentant le barandro, offrir de l'hydromel (ibid : 81).

Pourquoi les conséquences funestes du barandro et, qui plus est, du barandro contenu dans une corne de couleur blanche ou noire ? Peut-être, que la fille de Dieu étant du côté du ciel, de la vie, ne peut toucher à l'alcool qui figure absolument dans tous les rituels ancestraux et funéraires, faisant office de médiateur entre les vivants et les morts. S'agit-il d'un privilège exclusif des humains ? Pourquoi le mot barandro semble-t-il être phonétiquement un raccourci de baratra : tonnerre, foudre, et de andro : jour; deux attributs majeurs du ciel ou monde supérieur ? Autant de questions qui demandent à être élucidées.

Un autre point : le retour à la vie de l'épouse céleste qui, à la surprise générale, apparaît "d'une couleur verte diaphane pareille aux jaunes pousses de feuilles de bananier". Il s'agit là de la traduction littérale de la phrase : "maitso tomaratra

"hoatra ny vololon-dravina" (11). Mon hypothèse est que cette couleur verte des pousses du bananier symbolise sinon un retour à la vie, du moins une nouvelle naissance. En effet, à Madagascar comme le Nord-Est des Célèbes et, sans aucun doute, ailleurs en Insulindes, le bananier, dans le domaine végétal est, comme le bœuf dans le domaine animal, un substitut de l'homme au point que dans certaines circonstances, son tronc enveloppé dans une pièce de tissus peut figurer le défunt dans un tombeau familial. Ainsi, à Minahasa, dans cette presqu'île des Célèbes, il est placé aux côtés du cadavre d'une femme morte en couches, une section de tronc de bananier figurant son enfant (Alkoma et Bezemer 1927, traduc. américaine 1961 : 193). Ailleurs, en Indonésie orientale, les hommes sont sensés être sortis de bananiers dont ils ont gardé le mode de multiplication (Stöhr 1968 : 170 citant Jensen et Nigge-meyer 1939) et de la même façon, le Dieu Malgache donne aux humains le choix de leur mort : la mort de la lune qui revient à la vie, ou celle du bananier remplacé par ses jeunes pousses : désirant vivement des enfants, les époux choisirent la mort du bananier (Renel 1930 : 75-76).

La couleur verte apparaît en tous cas comme un attribut de la fille de Dieu. Renel présente un conte où Ranakombe, le devin conseillant le héros qui, dans cette version, s'appelle Ikoto/tsi/namboarin/-andriamanitra (lit. Ikoto qui n'a pas été créé par Dieu, ce qui renvoie à un autre cycle : celui de Zatovo) lui recommande lors de sa prochaine visite au ciel de ne pas accepter la chaise d'or qui est celle de Dieu, ni celle d'argent qui est celle de la femme de Dieu, mais seulement la chaise verte qui est celle de la fille de Dieu (Renel 1930 : 32-36, notamment 35).

L'idée du vert (maitso) attribut de la fille de Dieu conquise au terme d'épreuves quasi surhumaines est contenue dans le nom même d'I/maitso/an/ela, lit. "la verte de la forêt" du mythe-miroir de celui d'Andrianoro. Elle transparaît également dans les noms d'autres héroïnes toutes aussi difficiles à conquérir qu'il s'agisse de Ranona/maitso/aitso (maitso en réduplication) ou d'I/vola/maitso (Renel 1910 a : 1-8 ; 144-153). La première est la fille d'Itsivalanorano, lit : "celui qui n'a pas de mâchoire inférieure" (cf. Renel 1910 b, lexique : 323-324) qui n'est autre que la divinité du royaume des morts (Renel 1923:36).

Il est vain, en l'état actuel des connaissances, de vouloir trop pousser ces hypothèses. Peut-être, mais cela n'est pas sûr, ces indices renvoient-ils encore au mythe indonésien très important - il est attesté jusqu'en Polynésie - du meurtre de la déesse, du corps démembré de laquelle sortent les plantes cultivées (Stöhr 1968 : 170-172 ; 231). Une grande partie des contes populaires de Renel du troisième tome de 1930, concerne l'introduction du riz, toujours lié au mariage de l'une des filles de Dieu et d'un humain, et que la première dérobe par ruse à son père,

(11) Vololon-dravina ne signifie pas n'importe quelle pousse, mais, dans son sens précis : pousse de bananier. D'après le même dictionnaire de Richardson : tomaratra (composé à infixé om de taratra) dont l'idée évoque la réflexion de la lumière, la production de l'image dans l'eau, aussi un sortilège pour s'en tenir aux formulations des R.P. Abinal et Malzac, signifie d'après Richardson : brillant, clair, transparent et s'utilise d'abord pour parler du soleil couchant, direction de la mort en Indonésie comme à Madagascar).

soit en le dissimulant dans un macaron de sa coiffure, soit plus simplement en le donnant à des poules ou oies offertes par Dieu lesquelles seront sacrifiées dès l'arrivée sur la terre, de manière à récupérer les précieuses versions du mythe d'Andrianoro : 75-76; également Callet tome I : 20 note 21).

Le reniement des liens de sang au profit de l'alliance :

D'entrée de jeu ou presque, Andrianoro refuse l'aide de ses parents qu'il avait pourtant sollicités. Son père excédé (comme d'ailleurs le père d'Ibonia las de présenter en vain à son fils des partis possibles que celui-ci rejette dédaignemement - Becker 111-113) décide, de guerre lasse, de ne plus s'occuper de son mariage : "Isy hisahirana haka vady ho anao intsony izahay, aneka, fa hianao ihany no aoka haka izay tienao". "Nous ne nous soucierons plus de te trouver une femme, ... mais c'est toi seulement qui cherchera celle que tu aimes (ou que tu désires)" (Angano : 79). Après les difficultés que l'on sait, le héros, grâce au recours à la magie qui lui permet de se métamorphoser, obtient finalement l'objet de son désir.

Plus tard, Andrianoro bannit ses parents et sa soeur aînée responsables du meurtre de son épouse (pourtant ressuscitée) en les menaçant de les faire mettre à mort par le peuple dont désormais, "ils sont hâfs" (Angano : 79). A cet égard, le rôle attribué au peuple courroucé indique clairement quel est l'enjeu politique de l'affaire : une dynastie extraordinaire mi-divine, mi-humaine qui assurera et garantira le bonheur de la population. Nous sommes, dès lors, dans le domaine politique et non plus dans celui de la parenté, et cela, comme j'y ai déjà fait allusion, risque de fausser quelque peu le degré de validité de ce modèle idéal de relations familiales. Alors que la logique de parenté insulindienne des sociétés sans Etat, favorise les unions endogames, il s'agit ici, au travers de ce mythe, d'établir et de justifier dans l'ordre politique, l'intérêt de l'alliance exogame qui permettra de nouer des alliances combien avantageuses puisqu'il s'agit ni plus ni moins d'une alliance avec le Ciel ! L'attitude envers les parents, l'appui du peuple présent et menaçant vérifient suffisamment l'adage selon lequel "le roi n'a pas de famille" dont Andrianampoinimerina, et les princes de l'Imerina, feront un si redoutable usage marqué à chaque succession de luttes d'influence qui ne trouvent leur terme que dans la mise à mort des proches parents susceptibles de se révéler des concurrents politiques. Ce caractère sanglant des interrègnes est attesté déjà dans les luttes fratricides qu'aux 16^e et 17^e siècles (et sans doute depuis le 13^e siècle, époque présumée de leur arrivée à Madagascar) se livraient les prétendants Zefindraminias du royaume de Matacassi (Ottino 1973 : 65-70). Les relations de parenté dans la classe royale sont donc loin d'être pénétrées de cette affectionparentali, de cette amity dont Meyer Fortes fait une dimension essentielle de la parenté (Fortes 1969 : 101-121 ; 219-249).

La recherche du mariage exogame, loin des siens, ne peut être davantage dramatisée dans ce registre politique que par le mariage avec la fille de Dieu, une épouse appartenant dans tous les sens du terme à un autre monde. Cela est la signification du re-

fus des partis de bonnes lignées situés aux quatre points cardinaux, que l'on retrouve dans le mythe d'Iboina et aussi, inversé, dans celui de "Rabenimiehaka et ses gendres" du même recueil des Angano ; inversé parce que dans ce cas, Rabenimiehaka est père d'une fille unique (c'est le terme employé : I kala tokana) qui, comme la fille de Dieu, de notre mythe, ressemble si énormément à sa mère qu'un humain ne saurait les distinguer l'une de l'autre (Angano : 84-89). Allons plus loin, la soeur aînée Ratalivola : châgne d'Argent, ne symbolise-t-elle pas l'union endogame par excellence, le mariage incestueux indo-iranien d'un frère et d'une soeur qui, comme je l'ai rappelé ailleurs, constitue selon l'expression de G. Dumèzil "la plus éminente des formes d'union" type de mariage qui fonde la dynastie des Zafindraminia de Madagascar ? (Dumèzil 1971 : 249 ; Ottino 1973 : 82). Dans les langues du sud de l'Inde, tali signifie, nous l'avons vu, comme à Madagascar, cordon, corde, par extension lien. En Inde, Tamoule chez les Pra-malai Kallar étudiés par L. Dumont, cette institution majeure qu'est le mariage est marquée, en particulier, par le fait d'attacher le tali autour du cou de la fiancée. Cette cérémonie qui "a certainement une valeur sacramentale" peut être répétée plusieurs fois; et selon Dumont, prend place en partie chez la fiancée et en partie chez le fiancé (Dumont, 1957 : 29-30).

La rivalité qui motive la haine de la soeur aînée contre l'épouse céleste exprime ce fait : refus de l'endogamie au profit de l'exogamie la plus lointaine, mais en même temps, la plus profitable. Il s'agit nettement, comme je l'ai dit, d'une innovation capitale par rapport à la logique des sociétés insulindiennes, logique qui va absolument dans le sens contraire d'une endogamie préférentielle, au point que, selon les sociétés, le taux des unions endogames atteint 75 à 90 % du total des mariages.

Désormais, l'enjeu est tout autre, il est politique et ne peut se dissocier de l'émergence d'un ordre politique nettement séparé de la parenté, puisqu'en sens contraire, la caractéristique des sociétés bilatérales insulindiennes consiste à séparer, au minimum, les aspects domestiques et juridico-politiques de la parenté (Fortes 1969 : 122-123 et toute la suite du chapitre).

Vis-à-vis d'Anakandriana, la soeur cadette, l'attitude est toute autre et, comme nous allons le voir dans un instant, le choix d'Andrianoro qui l'abandonne pour suivre son épouse, est encore plus probant. Pour l'instant, il faut souligner cette coupure radicale entre l'aînée "haïe" et la cadette "aimée" qui ouvre une autre perspective et nous conduit, une fois de plus, en Inde dravidaïenne où, effectivement, les aînés de la même génération sont assimilés (autant sur le plan de la terminologie que des conduites prescrites et attendues) aux générations ascendantes (Karve 2^e ed. 1965 : 239-252, notamment 245-247). La distinction aîné/cadet est attestée aussi bien en Indonésie qu'en Afrique Orientale, mais absolument pas sous une forme aussi accentuée qu'en Inde du sud. Or, cette accentuation se retrouve à Madagascar où, si elle ne gouverne pas la terminologie, elle gouverne par contre le système des conduites. Cela est particulièrement évident chez les Zafimaniry dont nous aurons à parler (Raminosoa 1971 : 939).

La prévalence du lien conjugal :

Dès 1945, à partir d'une critique et d'un dépassement des travaux de Radcliffe Brown sur la relation avunculaire, Lévi-Strauss avait établi l'existence d'un "atome" de parenté constitué par quatre types de relation couvrant les trois relations possibles de germanité, d'alliance et de filiation et disposées de manière à former deux couples d'opposition, d'une part le couple frère/soeur opposé au couple mari/femme, d'autre part le couple père/fils opposé au couple oncle maternel/fils de la soeur (Lévi-Strauss, ed. 1968 : 37-62 et 1973 : 103-135). Seules les oppositions frère/soeur, mari/femme nous intéressent ici. Si, comme l'écrit Lévi-Strauss, "en simplifiant", l'on convient à un moment donné d'exprimer ces relations par des signes positif et négatif, ces relations d'opposition seront toujours "dans le registre affectif" de signes contraires. De sorte qu'une relation positive frère/soeur implique une relation négative mari/femme, ou vice versa.

A ce point, revenons à Andrianoro. Il est clair que la relation avec la soeur aînée est négative puisqu'il envisage de la faire ou de la laisser tuer. En revanche, son attitude est toute autre vis-à-vis de sa soeur cadette aimée, toujours loyale, dévouée à ce point à sa belle soeur, la Princesse du Ciel qu'elle n'hésite pas à se faire son alliée "impuissante" contre ses propres parents et sa redoutable soeur aînée. Andrianoro s'adresse dans les mêmes termes à son épouse et à Ranakandriana : havako : ma parente. Le mot fitiavako traduit l'idée d'affection forte. Il faut lire les très beaux passages où sans aucune acrimonie à l'égard de sa belle soeur, Ranakandriana exprime ses sentiments, sa douleur. Également ses tentatives de retenir Andrianoro qui a décidé d'accompagner sa femme au ciel ; ses pleurs et finalement sa mort -de désespoir- lorsque le retour d'Andrianoro, se faisant attendre, laisse redouter le pire. (Angano:83) Cette affection est partagée. A preuve, ce moment du texte malgache très beau où Andrianoro, au seuil de la porte du ciel, perçoit encore, lointaines les plaintes et les supplications de Ranakandriana demeurée sur la terre. Déchiré, en pleurs, il ne peut faire à moins d'abandonner, à son corps défendant, sa jeune soeur aimée pour suivre son épouse et affronter les dangers que cette folle décision implique. C'est précisément pour revenir à Lévi-Strauss, ce choix ultime d'Andrianoro entre l'amour conjugal et la très profonde affection fraternelle qui est le plus probant. En outre, ce choix permet de disjoindre le "registre affectif" de la réalité structurale -algébrique- de l'opposition germains/époux. A vrai dire, dans ce cas, les sentiments, indices commodes des attitudes, cessent d'être significatifs.

Cependant, pour plus de vérité, il est nécessaire de dépasser ce couple d'opposition frère/soeur, mari/femme et de replacer cette structure partielle dans un ensemble plus large. Dès ce moment, ce qui en ressort, c'est l'hostilité d'Andrianoro à l'égard de sa famille d'orientation dès que celle-ci agit de manière à menacer son propre foyer, sa propre famille de procréation. Vis-à-vis de la famille d'orientation de son épouse, nous avons vu que les relations sont marquées d'une forte déférence de la part d'Andrianoro à l'égard de ses beaux parents, bien que dans les épreuves excessives que son beau-père lui réserve, il n'hésite

pas à le tromper par ruse, à l'aide de la magie ou de l'alliance avec les animaux. Il est inutile d'insister sur l'animosité qui marque les sentiments des beaux-parents vis-à-vis de leur gendre. Pourtant, après que le héros ait triomphé des épreuves, l'attitude change et les beaux-parents divins ou (comme dans le mythe d'Imaitsoanala) le nom moins redoutable Vorombe : emanation d'un monde supra-humain, comblent le couple de richesses. L'affection envers leurs filles, qu'il s'agisse de l'épouse céleste ou d'Imaitsoanala, ne se dément pas, même lorsque apparemment, dans le mythe d'Imaitsoanala, la mère oiseau la dépouille de tout, y compris de ses yeux et de la peau de son corps, pour ensuite la faire réapparaître au maximum de sa beauté. L'attitude de la belle fille vis-à-vis de ses parents n'est donc, en rien, comparable à celle de son époux.

Bien évidemment, la cohésion du couple met en relief son autonomie autant que l'autonomie de la famille conjugale. A ce point, l'image est très euro-américaine, "moderne" notamment différente de ce que l'on constate en Inde, voire en Indonésie.

Le mythe justifie également, indirectement, le principe de la résidence post-maritale qui, dans nos exemples, est patri-viri-locale. D'emblée, l'épouse céleste avertit son mari qu'il ne pourra jamais demeurer au ciel, c'est-à-dire chez elle, dans une résidence uxori-patri-locale ou simplement uxori-locale.

Ce qui est suffisamment illustré, c'est le fait que, dans l'éventualité d'un conflit entre la famille d'orientation de l'homme et la famille de procréation qu'il constitue avec son épouse, le lien qui cassera -automatiquement- sera le lien avec la famille d'orientation. Cela est important car, du fait du type de résidence post-maritale, le nouveau ménage va vivre très proche géographiquement, en fait dans le même village que le ménage des parents de l'homme.

En revanche, si difficiles soient-elles, les relations de l'homme avec la famille de sa femme ne portent pas à conséquence, car ceux-ci, du fait des règles de résidence matrimoniale, sont éloignés. Dans le mythe, ils ne pouvaient l'être davantage. Ces relations marquées de la plus rigide étiquette du côté du mari, de l'attitude soupçonneuse à son égard, de la part de ses beaux parents, ne seront au mieux qu'épisodiques. Ceci étant, on comprend que les relations de l'épouse avec sa famille d'origine restent de toute évidence étroites, empreintes d'une forte affectivité. Ce qui ne porte pas, non plus, beaucoup à conséquence ; il n'y a pas le même besoin à tout moment de marquer l'autonomie de la famille réduite, confondue avec la maisonnée.

Ceci nous permet de comprendre la conception familiale telle qu'elle ressort du mythe qui a servi de référence. La conception de la famille apparaît nettement réduite, indépendante des groupes plus étendus et, surtout, elle est directement liée à l'alliance. Si nous reprenons nos oppositions dualistes Ciel/Terre, Dieu/Andrianoro, etc, et systématisons, nous voyons qu'il y a une surévaluation de l'alliance et du lieu conjugal, surévaluation qui, dans cette même logique, ne peut qu'avoir, en contre partie, une sous-évaluation des liens de sang, de même qu'une surévaluation des alliés qui joue au détriment des parents bannis sous peine de vie.

Pour Madagascar, une preuve bien simple : l'étymologie du mot même qui signifie "parenté", du mot fianakaviana. Ce mot, que les dictionnaires et de nombreuses grammaires font dériver de la racine anaka : enfants. En fait, une telle dérivation est grammaticalement impossible, les règles de dérivation et l'accentuation s'y opposent. Le R.P. Rahajarizafy en était bien conscient lorsqu'il expliquait que fianakaviana était dérivé de mianaka avy (Rahajarizafy : 144-145) (12). En fait, cette explication est également inexacte : fianakaviana qui signifie actuellement famille étendue, parentage, mais qui, autrefois, comme nous allons le voir, signifiait le contraire, vient d'une autre racine persane par la suite passée en Inde : kavin ou kawin qui signifie très exactement alliance. En Indonésie (pour s'en tenir à cet exemple plus simple orthographiquement) kawin désigne tout ce qui touche au mariage et à l'alliance, ber/kawin signifie se marier, et per/kawin /an désigne le mariage.

Cela signifie que le mot même "parenté" n'existe étymologiquement qu'en fonction du mariage et de l'alliance et même signifie, à proprement parler, alliance.

Généralement, dans la logique des sociétés insulindiennes, il n'y a pas de difficulté puisque parenté et mariage coïncident dans la mesure où l'on épouse des parents. Par conséquent, nous ne sommes pas forcément affrontés au genre de conflit (même pas cornélien, puisqu'à une exception près - Ranakandriana - les héros ne balancent pas dans leur choix) que nous dépeignent les mythes. Il est certain qu'il s'agit d'un nouveau concept comme celui d'exogamie qui, dans la série des mythes examinés, est en relation directe avec l'émergence d'un nouveau pouvoir politique, d'un pouvoir d'une essence toute spéciale puisqu'il est destiné à mettre fin à un système de type "féodal" pour passer à une organisation unitaire, correspondant à l'idéologie tardive de l'ancienne monarchie merina. Ainsi que le montre suffisamment la sociologie polynésienne, cette émergence du politique ne peut se faire que contre la parenté et l'idéologie qui l'accompagne. Les soutiens du prince ne sont pas ses parents qui sont, au contraire, ses rivaux possibles, mais le peuple toujours à l'arrière-plan et néanmoins présent dans le tableau.

*
* *

(12) Mianaka avy s'écrit maintenant mianakavy, et a formé fianakaviana et mpianakavy (famille). Rahajarizafy, ibid : 145)

Récemment étudiés par D. Coulaud 1973 (Coulaud 1973) et N. Raminosoa (Raminosoa 1971-1972), les Zafimaniry (nb 12 000) de la façade forestière de la bordure orientale des Hautes Terres, présentent l'avantage d'appartenir à la couche de peuplement indonésien et d'avoir conservé un mode de vie fondé sur la culture itinérante de brûlis forestier qui a disparu chez les autres populations de même origine, lesquelles sont toutes passées à la rizière irriguée. A maints égards, leur groupe constitue une manière de survie préservant des traits du mode de vie, de l'organisation sociale et du système d'idées et de valeurs qui ont disparu ailleurs ou, en tout cas, ont été profondément altérés. Comme dans les sociétés insulindiennes de même type, l'organisation sociale est bilatérale. Socialement autant que culturellement, les deux sexes sont sur le même plan, ceci s'explique entre autres raisons par le mode de subsistance et la division sexuelle rigide des tâches et des rôles qui font qu'ils sont étroitement complémentaires l'un de l'autre. Les Zafimaniry vivent dans des villages divisés en quartiers qui correspondent à des firenena : groupes de résidence et de parenté composés eux-mêmes de fianakaviana, terme qui, en pays Zafimaniry, comme dans une grande partie de l'Indonésie, a le double sens de famille réduite et de maisonnée (la moyenne calculée sur les 23 villages et portant sur près de 5 000 habitants est de 5,6 personnes ; Coulaud : 78-79). Un firenena comprend, en moyenne (autant que l'on peut le dégager des textes des auteurs et surtout des plans de village reproduits dans son ouvrage) 10 à 15 fianakaviana. Ce concept Zafimaniry de Fianakaviana qui correspond, nous le voyons, à l'étymologie du terme, est très différent des concepts modernes merina, vakinankaratra ou betsileo où, par un individu donné, le fianakaviana constitue, au contraire, un ensemble élargi formé des "familles" paternelles et maternelles et, dans certaines circonstances, lorsque la stabilité de l'union est garantie, du fianakaviana du conjoint (13).

Je vais m'en tenir au seul système de deuil dont depuis les études de Marcel Granet sur la Chine archaïque, de nombreux auteurs chinois et étrangers ont noté la correspondance avec le système de parenté. Levi-Strauss écrit que l'exemple chinois du système des deuils présente deux avantages : d'une part, il transforme "des différences qualitatives de formes de parenté en différences qualitatives de durée de deuil", d'autre part, il réduit "à un dénominateur commun des degrés d'éloignement calculés en lignes directes et en lignes collatérales" (Lévi-Strauss, 2^e ed. 1967 : 380).

(13) Dans l'Imerina moderne, l'équivalent du fianakaviana réduit Zafimaniry paraît être l'ankohonana, terme d'ailleurs peu employé dérivé d'une racine hohona.

Andrianoro, éclaire sous la forme la plus brutale la réalité structurale des rapports "positifs" entre conjoints et "négatifs" entre germains de sexe opposé. Le message est, sans aucune ambiguïté, ni ambivalence (Lévi-Strauss 1973 : 107) : le héros menace de mort sa sœur aînée mais, ce qui va dans le même sens et est encore plus significatif, laisse mourir de douleur sa sœur cadette aimée pour suivre son épouse. Transposé dans l'arithmétique des durées de deuil, l'opposition structurale est toute aussi claire : deux mois pour un germain, un an pour l'époux. Coulaud écrit (Raminosoa n'en parle pas) : "Un an pour un conjoint, de deux à cinq mois, enfant selon son âge, deux mois environ pour un frère ou une sœur, huit à dix mois pour son père ou sa mère, un mois pour un oncle ou une tante. Le décès des grands-parents, s'ils étaient vieux, ne donne lieu à aucun deuil, mais à une fête joyeuse" (Coulaud : 98).

Outre l'importance du lien conjugal, ce que le système de deuil met également en évidence, c'est l'importance du fianakaviana, ici, dans ce cas, de la famille conjugale presque au sens occidental du terme : le fianakaviana dans l'acceptation restreinte et sans doute originelle du terme. Du même texte de Coulaud, il ressort que ce décompte est établi en fonction de trois pièces essentielles : la famille de procréation des époux, leurs familles (respectives) d'orientation. Les collatéraux de la génération des conjoints ou de celle de leurs parents sont très nettement -dramatiquement pourrions-nous dire - rejetés vers l'extérieur.

Ce qui ressort, c'est un schéma très familier aux anthropologues sociaux : la structure en pelure d'oignon (Fox ed. 1969 : 258 - 261) qui, très répandue en Insulinde, est également celle des sociétés euro-américaines actuelles : au centre, un "noyau" conjugal, autour en couches successives correspondantes aux degrés d'éloignement, les apparentés par le sang et par alliance. Une telle structure est bilatérale : qu'ils soient hommes ou femmes, "paternels" ou "maternels", les apparentés et alliés sont, à cet égard, sur le même plan. La durée du deuil est égale pour le père ou pour la mère. La notation relative à l'absence de deuil pour les grands-parents, illustre un autre trait fondamental de nombre de sociétés de ce type : la limitation de la parenté effective (celle où un individu exerce non moins effectivement ses droits et obligations) à une fourchette de trois générations immédiates, à savoir la sienne et celle de son conjoint et les deux générations adjacentes, ascendante et descendante ; celle des parents, celle des enfants. Ceci s'exprime suffisamment dans les systèmes terminologiques et de conduite. Mais il y a à ce propos, un autre point à signaler, presque une étrangeté dans une société qui met autant l'accent sur la fécondité et la continuité des générations au point où un même mot (manjo) désigne, à la fois, la stérilité et le deuil : la durée du deuil pour les parents est supérieure à la durée du deuil pour les enfants. Il n'est pas possible de développer ici toutes les implications de cette constatation. Dans un sens, le seul auquel je vais m'arrêter, ce choix un peu surprenant (mais qui a des parallèles ailleurs) est le moyen pour le couple conjugal de prendre la distance par rapport à ses propres enfants et toujours par rapport à eux, de s'affirmer comme l'unité "forte", ce qui n'est pas, toujours, dans ce type de société, forcément le cas.

En effet, dans une société insulindienne, comme celle des Zafimaniry, où les unités de production et de consommation sont les familles réduites, confondues avec les maisonnées, on serait facilement enclin, selon une pente naturelle, à penser que le lien "fort" ne peut être que le lien conjugal, lequel doit l'emporter "logiquement" contre lien germain ou le lien enfants/parents ... Or, il n'y a là aucune espèce de nécessité. Les Ifugao du Nord des Philippines - il s'agit donc d'Insulindiens - organisés en parentèles, avec comme unités fondamentales les familles réduites identifiées aux maisonnées offrent un bon exemple : les sentiments qui prévalent entre époux sont contre toute attente des sentiments de défiance. Les époux restent chacun (selon une image Ifugao) attachés à leur parentèle "comme les doigts sont attachés à la main" : il s'ensuit que, de toute nécessité, si les mains se séparent, ils doivent se séparer". Dans la notation de Lévi-Strauss à laquelle j'ai déjà fait plusieurs fois allusion, le signe que l'on devrait placer entre les époux serait le signe "moins", le signe "plus" marquant les liens que chacun d'eux entretien avec sa famille d'origine. Pourtant, l'unité essentielle : celle de la maisonnée est maintenue d'une autre manière bien simple par les liens affectifs qui attachent chacun des conjoints aux enfants communs, au point que chacun d'eux se fait d'une manière permanente le représentant des intérêts de ses enfants contre son partenaire. Dans le même système de notation, nous aurions un signe négatif entre les conjoints mais, émanant de chacun d'eux, un signe positif à l'égard des enfants communs. La cohésion de la maisonnée et de la famille élémentaire - qu'on ne saurait qualifier de conjugale - repose sur cette configuration de sentiments. Il en est tout autrement en pays Zafimaniry et, plus loin dans le temps, dans le Madagascar ancien d'Andrianoro et de la Princesse du Ciel : le signe positif se trouve bien entre les conjoints. Ce détail - très important - suffit à éloigner les sociétés insulindiennes de Madagascar, des sociétés insulindiennes du Nord des Philippines (et également de Formose) dont la structure sociale exhibe un mélange très caractéristique de traits indonésiens et polynésiens pour les rapprocher, en revanche, de celles de Bornéo et du Célèbes où une même structure est maintenue, à quelques détails près, par une même logique des sentiments. (Pour les Ifugao, Barton éd. 1969, aussi Dozier pour une autre population de Luzon les Kalinga 1966. Pour Bornéo Freeman 1970, Sandin 1967 (Iban), Hudson 1972 (Ma'anyan)).

*
* * *

CONTRE VERIFICATION : LA LOGIQUE SOCIALE DES COTES ORIENTALES ET OCCIDENTALES.

Dans un article sur la fraternité bantoue, J.W. Fernandez envisage selon son expression : "la signification des liens de parenté dans des circonstances extrêmes", (lit. "ultimes") Fernandez in Hsu 1971 : 356 et suivantes). Pour ce faire, il a recours à des formules de jeux folkloriques largement répandus en Afrique Centrale du genre : "votre femme et votre soeur sont allées se baigner à la rivière... elles perdent leur vêtement, vous en retrou-

ver un seul, à laquelle des deux le donnez-vous ?" ou encore plus brutalement : "Si votre père et votre mère se néayaient et que vous ne puissiez ne sauver que l'un ou l'autre, lequel sauveriez-vous?" (*ibid.*357) Ce type de jeu est parait-il très apprécié. A la suite d'un recours, y ayant fait ainsi allusion, mes étudiants à Tananarive en avaient fait l'essai et, à la surprise générale, les réponses spontanées reflètent instantanément l'appartenance sociale : les étudiants originaires des Hautes Terres déclarant (dans une transposition de la deuxième question) sauver leur conjoint, tandis que ceux des régions périphériques (en l'occurrence surtout du Nord Ouest, du Nord et de l'Est), choisissant non moins significativement de secourir leur germain.

Deux contes répétant un thème identique, l'un recueilli en pays Betsimisaraka sur la façade orientale de Madagascar, l'autre à l'Ouest en pays Sakalava, sont également pleinement révélateurs de cette logique sociale différentes. Le conte Betsimisaraka rapporte l'aventure de deux frères partis à la recherche d'une femme. Selon un scénario désormais bien connu, alors qu'ils se trouvaient sur les bords de la mer, sur une plage de sable, la fille de Dieu descendit vers eux. Le frère aîné Andrianoronorana (14) l'épouse mais l'entente conjugale fut de faible durée car, à la première occasion, l'épouse céleste courroucée d'un manque d'égards... "alla au bord de l'eau et de là retourna chez ses parents qui habitent le Ciel". Le héros l'appelle au moyen d'une conque marine mais sa femme exige pour revenir qu'il lui sacrifie son frère cadet et lui apporte son sang. Andrianoronorana feint d'accepter et cherche à duper son épouse en lui présentant successivement un boeuf, puis un coq rouge. La fille de Dieu évente la supercherie et maintient son exigence ce qui, le plus facilement du monde conduit Andrianoronorana à accepter la rupture de l'union car "il ne voulait pas sacrifier son frère et préférail voir son mariage rompu" (Renel 1910 , "La fille du Zanahary" : 178-179).

Le conte Sakalava est plus tragique puisque le jeune prince finit par accéder à une demande identique et à sacrifier ses propres parents. Dans ce conte, il n'est pas question de la fille de Dieu mais d'une "jeune fille dans un trou de fourmis" (Dahl 1968: "Ampela zatovo tamporom-bitike" : 29-31)

Un jeune prince désœuvré se promène dans la forêt, soudain il aperçoit enfouie jusqu'au nombril dans un trou de fourmis, une jeune fille d'une beauté fabuleuse, selon la traduction de Dahl. suivant le texte dialectal "Ses cheveux ne sont pas tressés mais longs et flottent jusqu'à la terre. Quand cette femme regarde, ses yeux sont comme des miroirs et quand elle les cligne, ses cils s'entrelacent. Elle n'avait pas une beauté de femme ordinaire, mais

(14) Le nom du héros renferme la forme rédupliquée de orana qui signifie "pluie". C'est donc le prince de la pluie mais on ne peut pas noter la ressemblance avec notre Andrianoro indonésien, peut-être s'agit-il du même personnage et simplement d'une corruption de son nom à la faveur d'une ressemblance fortuite d'autant plus possible que le terme tel que l'orthographie Renel est "merinisé" la prononciation Betsimisaraka étant sans doute Andrianoronorana.

c'était comme le lever du soleil" (Dahl *ibid* : 30). Extasié, le Jeune prince demande à l'apparition de devenir son épouse mais celle-ci lui déclare qu'elle n'épousera pas "quelqu'un dont le père et la mère sont encore vivants". A l'instar d'Andrianorano-rana, le prince tente de recourir à un stratagème et tue d'abord un bouc et une chèvre, puis un taureau (texte malgache) et une vache.. Peine perdue, la jeune fille au trou de fourmis, n'est pas bernée. Finalement, en désespoir de cause, le prince sacrifie ses parents... Mais alors qu'il revient auprès de l'être extraordinaire, les sagaies encore rouges de leur sang, celui-ci s'exclame : "mate tokoa roza ... Faie atahorako ne sainao, fa rae emin-drenqnao nahitanao andro reo ... Ka sakinao vonoe, ka voho maflake aho ts'inonao ! (*ibid.*30)" "Mais... ils sont vraiment morts.. Ce que je peux avoir peur de ta nature,.. c'étaient là tes parents par lesquels tu as vu le jour.. et tu oses les tuer, à plus forte raison ,qu'en serait-il de moi qui ne suis rien pour toi"! (ma traduction). Et la jeune fille disparaît dans le trou de fourmis ne laissant comme trace de son passage qu'un feu follet... (15)

Ces cœntes se passent, je le pense, de commentaires. Nous sommes bien en présence de deux logiques sociales différentes. Qu'Andrianoro puisse envisager sur les Hautes Terres de sacrifier ses parents, cela était, compte tenu des circonstances et de l'enjeu, acceptable.

Sur les côtes autant orientale qu'occidentale, un tel acte est un forfait proprement impensable . Jamais les liens d'alliance ne peuvent être mis en balance et, à plus forte raison, prendre le pas, sur les liens de sang. On se souvient qu'Andrianoro appelle sa soeur cadette et sa femme toutes deux aimées, quoique bien sûr différemment : havako : ma parente. Au contraire, dans sa surprise extrême, la jeune fille du trou aux fourmis, rappelle bien au prince infortuné en utilisant l'expression ts'inonao, qu'elle n'est rien pour lui. Le parricide confondu est laissé seul avec lui même, contemplant pour prix de son inqualifiable et inutile forfait, la flamme narquoise et insaisissable d'un dérisoire feu follet...

OTTINO
CeDRASEMI - Mai 1975

(15) On sait la relation constante que les mythologies indiennes établissent entre les fourmilières ou termitières et les nâga ces êtres fabuleux mi-serpents, mi-humains ; les fourmilières, n'étant rien d'autre que l'entrée de leur monde : le Nagaloka (cf. Ph. Vogel ed. 1972 : 28-30 et pour les très nombreuses références l'Index p.290 sous l'entrée ant-hill). En dépit des liens existant entre les nâga et les eaux, je ne pense pas que l'être de la fable Sakaleva qui me paraît être une femme-serpent, puisse se ramener à une bienfaisante ordine fille des eaux du genre de Ranoro. Je crois qu'il s'agit d'une toute autre tradition.

B I B L I O G R A P H I E :-

- AARNE (A.)
ed. 1971 - The types of the folk-tale. A classification and Bibliography. Burt Franklin. New York.
- ABINAL (R.P.) et MALZAC (R.P.)
ed. 1971 - Dictionnaire Malgache-Français. Ed. Maritimes et d'Outre-Mer. Paris.
- ALKEMA et BEZEMER
1961 - Concise handbook of the ethnology of the Netherlands East Indies. Human Relations Area Files.
- ALMEIDA (R.P.)
1904 - Dans la Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar. Tome II, Grandidier et autres ed.
- AUBOYER (J.)
1961 - La vie quotidienne dans l'Inde jusqu'au VIII^e siècle. Hachette. Paris.
- BARTON (R.F.)
ed. 1969 - Ifugao law. University of California Press.
- BECKER (R.)
1939 - Conte d'Iboina : Essai de traduction et d'interprétation d'après l'édition Dahle de 1877. In Mémoires de l'Académie Malgache. Tananarive 1939.
- CALLET (R.P.)
1953-1956- Histoire des Rois. Traduction de Tantara ny Andriana 4 vol.
1959-1958 Académie Malgache. Tananarive.
- CHAUVICOURT (J.) et CHAUVICOURT (S.)
1972 - Le Fanorona, jeu national malgache. Imprimerie Centrale. Tananarive
- COULAUD (D.)
1973 - Les Zafimaniry : un groupe ethnique de Madagascar à la poursuite de la forêt. Fanotam-boky malagasy. Tananarive
- OUSINS Rev. (W.E. M.A.)
ed. 1963 - Bomba malagasy. Librairie Protestante Imarivolanitra. Tananarive.
- DAHL (O. Chr.)
1968 - Contes malgaches en dialecte Sakalava, textes, traduction, grammaire et lexique. Universitets forlaget Oslo.
- DAHLE (L.) et SIMS (Y.).
ed. 1971 - Anganon'ny Ntaolo, Tantara mampiseho ny Fomban-drazana sy ny Finoana sasany namanany. Trans printy Loterana. Antananarivo
- DESCHAMPS (H.)
1960 - Histoire de Madagascar, Berger-Levrault. Paris.
- DEROMPS (M.) Traduction.
1912 - Les vingt vingt récits du mauvais génie. Librairie Paul Geuthner. Paris.
- DOMENICHINI-RAMIARAMANANA (B.).
1973
Juin - Déc. "Princesses du ciel et Prince de la terre"- in Malgache qui es-tu ? : 68-81. Imprimerie Paul Attinger S.A. Neuchâtel
- DOZIER (E.P.)
1966 - Mountain arbiters. The changing life of a Philippine Hill

people. The University of Caledonian. Arizona Press Tucson.

DUMEZIL (G.)

1971 - Mythe et épopee Tome II Types Epiques Indo-Européens : un héros, un sorcier, un roi. Gallimard Paris.

DUMONT (L.)

1957 - "Hierarchy and marriage alliance in South Indian kinship". Occasional Paper of the Royal Anthropological Institute n°12

DURKHEIM (E.) et MAUSS (M.)

1901-1902- "De quelques formes primitives de classification". In DURKHEIM Journal Sociologique ed. 1969 : 395-461.

ELIADE (M.)

1965 - Le sacré et le profane. Collection "Idées". Gallimard. Paris

ELLIS Rev. (W.)

1859 - Three visits to Madagascar during the years 1853-1854-1856 - John Murray. London.

FERNANDEZ (J.W.)

1971 - "Bantu brotherhood : Symmetry, socialization, and ultimate choice in two Bantu cultures". In Kinship and culture. F.L.K. Hsu ed.

FERRAND (G.)

1893 - Contes populaires malgaches. Ernest Leroux. Paris.

1910 - "Les voyages des Javanais à Madagascar". In Journal Asiatique 10e série XV/2 : 281-330.

FLACOURT (Et. de.)

1961 - Histoire de la Grande Ile de Madagascar. Paris. Réimpression dans Collection des Ouvrages Anciens concernant Madagascar (COAM). Grandidier et autres ed. Tome VIII. 1913.

FORTES (M.)

1969 - Kinship and the social order. Routledge and Kegan.

FOX (R.)

ed. 1969 - Kinship and marriage. Pelican Book. Penguin.

FREEMAN (D.)

1970 - Report on the Iban. The University of London, Athlone Press London. New York.

GALLAND, PICARD (G.) ed.

ed. 1941 - Les Mille et une Nuits, tome deuxième. Librairie Garnier Frères. Paris.

GERBINIS (M.L.)

éd. 1964 (7è) - La langue malgache enseignée suivant la méthode directe. - Deuxième livre. Imprimerie Nationale. Tananarive.

GRANDIDIER (A.)

1908-1928- Ethnographie de Madagascar, tome III. Imprimerie Nationale Paris.

HEBERT (J. Cl.)

1965 - "L'énumération des points cardinaux et l'importance du Nord-Est". Annales de l'Université de Madagascar. Taloha 1 150-195.-

HOCART (A.M.)

1970 - Kings and councillors. The University of Chicago Press.

HSU (L.K.) éditeur

1971 - Kinship and Culture. Aldine Publishing Company. Chicago

HUDSON (A.B.)

1972 - Padju Epat, The Ma'anyan of Indonesian Borneo. Holt, Rinehart & Winston Inc. New York.

- JENSEN (A.E.) et NIGGEMEYER (H.)
 1939 - Hainuwele. Frankfurt am Mainz.
- JOSSELIN DE MONG (P.E. de.)
 1972 - "Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise". L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, 1972. 12.4. : 62-84.
- KARVE (I.)
 1965 - Kinship organization in India. Asia Publishing House. Bombay 1.
- KOECHLIN (B.)
 1975 - Les Vezo, semi-nomades marins du Sud-Ouest de Madagascar. Ronéoté CNRS. Paris. Cahiers de l'Homme, Nouvelle série XV Paris.
- LANCEREAU (E.)
 (traducteur)
 ed. 1965 - Pāñcatantra. Collection connaissance de l'Orient. Gallimard. Paris. Introduction de L. Renou.
- LEACH (E.R.)
 - 1968 - Critique de l'anthropologie. Presses Universitaires de France. Paris.
- LEITÃO (H.)
 1970 - Os dois descobrimentos da ilha de São Lourenço mandados fazer pelo vice-rei D. Jerônimo de Azevedo nos anos de 1613-1614. Centro de Estudos Históricos Ultramarinos Lisboa.
- LEVIS-STRAUSS (Cl.)
 1958-1967-1973 - Anthropologie structurale. Plon. Paris.
 ed. - Les structures élémentaires de la Parenté, Mouton. Paris
 La Haye - Anthropologie structurale deux. Plon. Paris
- LONGCHAMPS (J. de).
 1955 - Contes malgaches. Ed. Erasme. Paris.
- MOLET (L.) et OTTINO (P.)
 1972 - "Madagascar entre l'Afrique et l'Indonésie. Discussion". L'Homme, Revue Française d'Anthropologie, vol. XII 2 : 126-135
- OTTINO (P.)
 1971 - Compte rendu de l'ouvrage d'H. Lavondès : Bekoropoka. Archipel. 2 : 244-253.
 1972 - "Quelques brèves remarques sur les études de parenté texte rédigé et d'organisation sociale à Madagascar". ASEMI 1972 en 1972 volume III, n°2 : 109-133.-
 1973 - "La Hiérarchie sociale et l'alliance dans Royaume de Matacassi des XVI^e siècle" - ASEMI 1973, vol. n°4 - 53-89.-
 1974a - "A propos de deux mythes malgaches du début du 17^e siècle". Taloha 6. Revue du Musée d'Art et d'Archéologie 72⁷³ -
 1974b - "L'Océan Indien comme domaine de recherche". L'Homme Revue Française d'Anthropologie, Juil.Déc. 74. XIV (3-4) 143-151.-
 1974c - Madagascar, les Comores et le Sud-Ouest de l'Océan Indien. Publication du Centre d'Anthropologie Culturelle et Sociale. Université de Madagascar. Tananarive. 104 p. 2 cartes.

- RAHAJARIZAFY (R.P.A.)
 sans date - Essai sur la grammaire malgache. Imprimerie Catholique
 Tananarive.
- RAINANDRIAMAMPANDRY
 ed. 1972 - Tantara sy Fomban-drazana. Madagascar Print. Tananarive
- RAINIHIFINA
 1961 - Lovantsaina Boky III; Fitenenana Betsileo. Imprimerie
 Catholique Fianarantsos.
- RAJAobelina
 sans date - Abgano sy Arira. Antananarivo.
 (récent)
- RAMINOSOA (N.)
 1971-1972 - "Système éducatif de la femme et sa fonction dans la
 société Zafimaniry". In Bulletin de Madagascar.
 Déc. 71 n°307 : 922-951 ; Janv. 72 n°308 : 3-30 ;
 Fév. 72 n°309 : 107-139 ; mars 72 n°310 : 215-234 -
- RANDRIA (Dr. M.)
 1968 - Foto-teny Malagasy. Boky 1. Revue Fampitaha. Antananarivo
- RASAMIMANANA (Dr.J) et RAZAFINDRAZAKA (L.)
 ed. 1957 - Contribution à l'histoire des malgaches : Fanasoavana ny
 tantaran'ny Malagasy : Ny Andriantompokoindrindra (bi-
 lingue). Imprimerie Volamahitsy. Tananarive.
- RASSERS (Dr. W.H.)
 ed. 1959 - Panji, the culture hero. A structural study of religion
 in Java. Introduction de J.R.B. de Josselin de Jong :
 W.H. Rassers and the Anthropological Study of Religion.
 P. V-IX.
- RENEL
 1910a - Contes de Madagascar Première partie : Contes merveilleux. Ernest Leroux. Paris.
 1910b - Contes de Madagascar tome II : Fables et fabliaux.
 Ernest Leroux. Paris.
 1923 (3) Ancêtres et Dieux. Bulletin de l'Académie Malgache. Ta-
 nanarive.
 1930 - Contes de Madagascar Troisième partie : contes populaires. Ernest Leroux. Paris.
- RENOU (L.) (traducteur)
 1963 - Contes du vampire. Collection Connaissance de l'Orient.
 Gallimard. Paris.
- RICHARDSON Rev. (Y)
 reed. 1967 - A new Malagasy-English Dictionary. Gregg Press. Fern-
 borough. Hants.
- SANDIN (B)
 1968 - The sea Dayaks of Borneo before white Rajah rule. Michigan State University Press.
- STOHR (W) et ZOETMULDER (P.)
 1968 - Les religions d'Indonésie. Payot. Paris.
- VEYRIERES (P. de) et MERITENS (G. de)
 1967 - Le livre de la sagesse malgache : Ed. Maritimes et d'Outre
 Mer. Paris.
- VOGEL (J. Ph.)
 reed. 1972 - Indian Serpent-Lore or the Nagas in Hindu Legend and Art.
 Prithivi Prakashan, Varanasi-5.-

angavo, ancien village des bezanozano

RAMILISONINA

1.- Le cadre naturel du site.

C'est une montagne saillante allongée Nord-Sud et ayant 1324m. d'altitude. Elle est située sur la feuille Q 47 Manjakandriana, carte au 1/100 000 (Coordonnées géographiques nationales, x = 797,3 et y = 558,6). Son pied, du côté Sud et Est, est raclé par la rivière Manambolo qui, unie avec l'Andriamamovoka à Anjiro, se jette dans le Mangoro (1).

Angavo, le nom de cette montagne veut dire "roussette" Une cavité rocheuse où logent encore actuellement des roussettes, se trouve au flanc du versant Est de la montagne.

L'Angavo est une colline historique qui, au Nord-Est, domine l'Ankay. La montagne forestière de Tendrotsirana, ayant une altitude de 1324m., coupe sa première vue vers l'Est : et à l'horizon, vers le Sud-Ouest, l'on aperçoit le sommet de Fanongoavana (1627m. de haut) au Sud du Lac Mantasoa.

La colline d'Angavo forme avec celles d'Ankaindanitra et d'Ambo-nivato qui s'étendent vers le Nord, une chaîne de montagne massive faisant la frontière entre le pays Bezanozano à l'Est, et celui des Merina à l'Ouest.

II.- Historique des recherches et Méthodologie.-

D'une part, deux ouvrages très importants pour l'histoire des Malgaches, mentionnent tous les deux, l'importance de cette colline historique d'Angavo : ce sont : *l'Histoire des Rois du R. Callet*, et *Ny loha-ran'on ny andriana nanjaka teto Imerina de Ramilison*. D'autre part, une enquête orale a été effectuée sur place en 1974 et dont l'informateur a affirmé l'appartenance du site d'Angavo aux Bezanozano et aux Vazimba.

1°- *L'Histoire des rois* (Chapus et Ratsimba, 1958) cite les trois enfants d'Andriandravindravina, chef des Vazimba d'Ambohitsitakatra :

Andriamanjavona résida à Angavo ; Andriananjavonana à Anandribe à l'Ouest du précédent, et Andrianoranorana retourna à Maroantsetra.

Le tanguin du poulet a été inventé par Andriamanjavona d'Angavo, et pratiqué à l'Est de son village avant d'être répandu ailleurs.

Andriamanelo chassa tous les gens se disant Vazimba qui demeuraient sur les hauteurs, et après Andrianjaka, son petit-fils, était venu réoccuper ces villages où les Vazimba avaient résidés, dont l'Angavo.

(1) Cette étude a été faite avec la collaboration de M. et Mme Claude Vogel, Chargés de recherches au Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, de Mme Ottino Marimari et ainsi qu'à l'aide du Fokontany de Mahasoa Sabotsy Anjiro, en particulier, M. J. Baptiste Rakotonandrasana.

Au temps d'Andriamasinavalona, roi descendant d'Andriandravindravina, le prince Andriampanarivo fomanjaka, descendant de Ranady du côté d'Andriandrambonanitra, faisait la soumission de l'Angavo, capitale des Bézanzano et ses environs, et s'était de lui-même placé sous la protection d'Andriamasinavalona.

Le livre de Ramilison, quant à lui, revèle les origines d'Andriamanjavona et l'itinéraire suivi par ses ancêtres depuis Andriantomara (Ramilison, 1951) à Vohimasina Maroantsetra jusqu'à son installation sur l'Angavo.

Andriantomara à Vohimasina Maroantsetra ; Andriantomaranana à Vohidrazana I de Fénérive Est (village Mahanoro de Vavatenina), et Andriantomarafefy à Ambatomasina Toamasina et à Vohidrazana II d'Ambavaniasy à l'Est de Périnet. Ce dernier engendra deux garçons : Andriandravindravina qui reste à Vohidrazana II et Andriandravindravina qui monta à Ambohitsakatra et qui est le père d'Andriamanjavona de l'Angavo qui épousa Andriambavindrano du même village.

2°- La tradition orale "texte en malgache" (Vogel, 1974) qui fut recueillie sur place par C. Vogel est celle que M. Ramanantsialonina d'Ambofanorona, âgé de 91 Ans en 1974, a eu la gentillesse de bien vouloir lui raconter. L'informateur précise qu'il n'a jamais vu personne habiter Angavo, tandis que son père qui a vécu dans la région, lui a raconté l'occupation de Lahibemaraina, chef des Bezanzano, et même des Vazimba des sites d'Angavo, d'Ambatomanga et autres dans les environs. La campagne d'attaque d'Andrianampoinimerina contre les Bezanzano a échoué à l'époque de ce grand chef.

Cependant, quand Radama I fit la soumission d'unification inévitable des Bezanzano, Lahibemaraina qui n'a pas voulu en être, préféra se faire enterrer vivant à Mangabe. Et le pouvoir chez les Bézanzano du côté du Mangoro, en particulier, a été repris par Rafarilahimahandry, un chef merina envoyé par Radama.

III.- Description du site.-

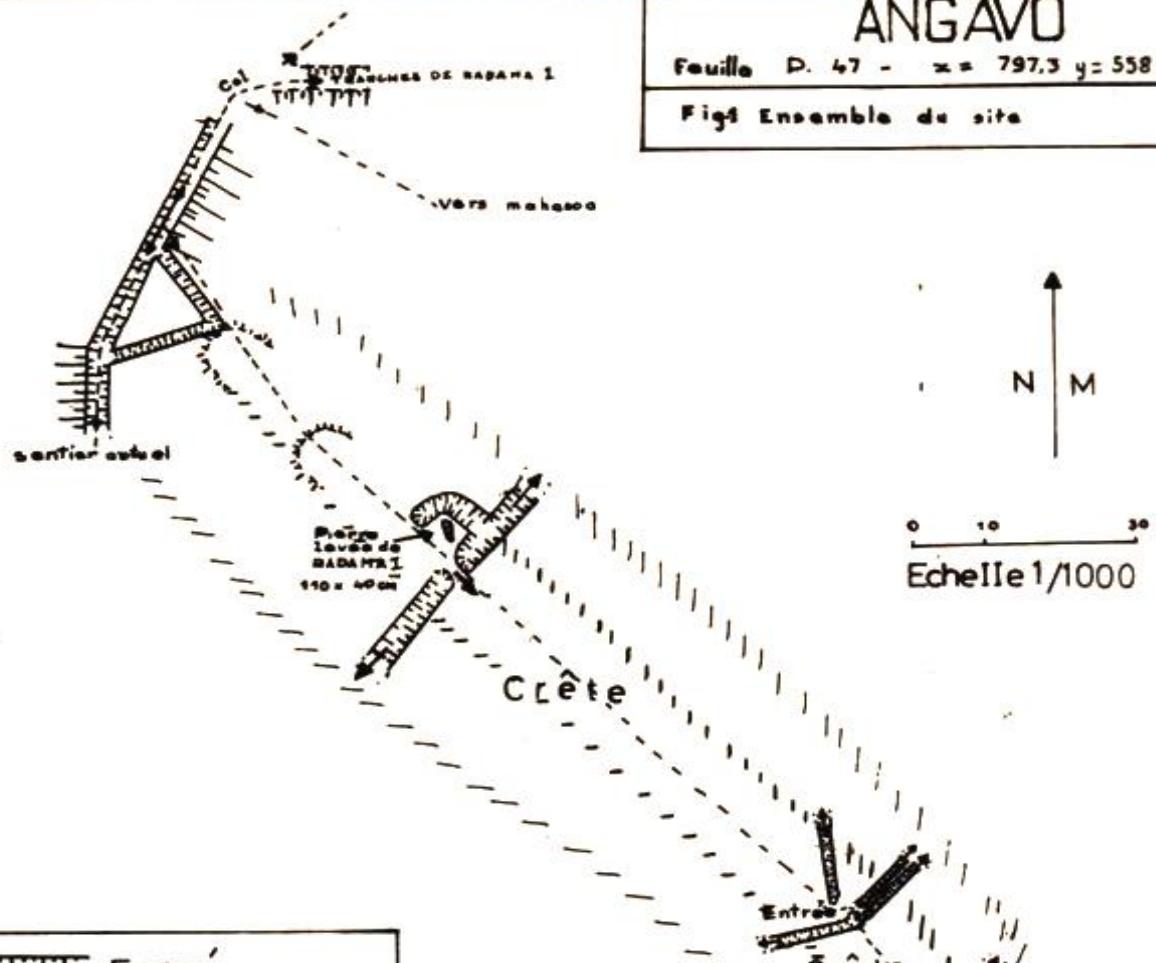
Il a la forme d'un croissant, a une entrée principale et un accès de secours. Deux accès sont possibles pour atteindre le site. Le premier, au PK 70 de la route Nationale N°2 de Tananarive-Tamatave. On traverse vers la gauche la rivière Manambolo, on coupe la voie ferrée, grimpe la crête rai-de par un sentier entouré de broussailles de fougères, de bruyères, et de bois, qui bifurque d'une part à l'accès de secours sud-ouest, mais d'autre part, en continuant plus loin, il rejoint le deuxième accès nord et on arrive à l'entrée principale (fig. 1).

Le deuxième, du village de Mahasoa toujours sur la route Nationale N°2, on tourne vers l'Ouest, perpendiculaire à la route, traverse la rivière Manambolo par un pont et la riziére, prend l'hameau du petit village d'Anosibe et rampe jusqu'au petit ruisseau, et delà, prend le sentier à la gauche

ANGAVO

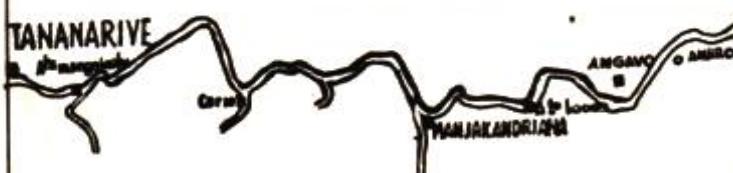
Feuille P. 47 - x = 797,3 y = 558,6

Fig 1 Ensemble du site



Fosse
 Terrasse
 Pente abrupte

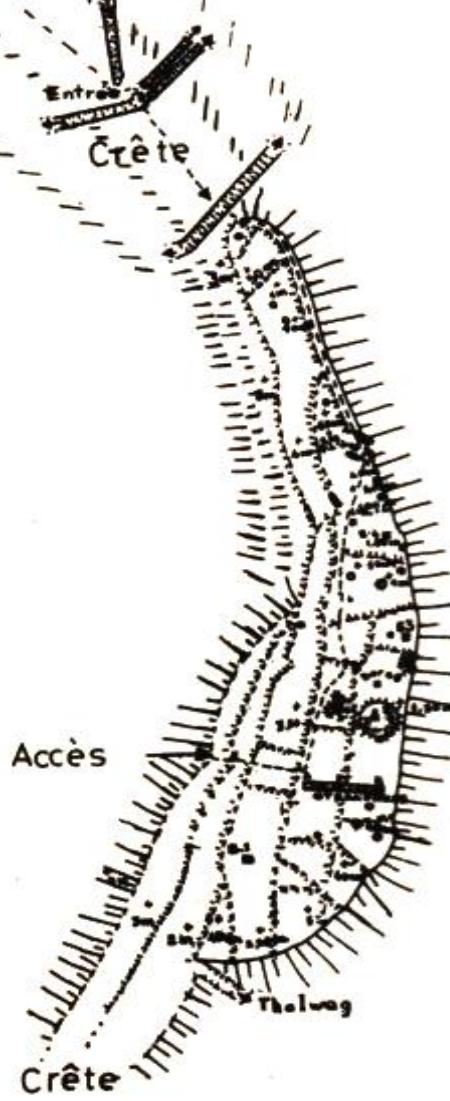
Silo à riz
 Jiro, lieu de culte
 Sentier
 Sondage
 Rocher



Echelle 1/500000

0 10 20 km

S I T U A T I O N



ANGAVO

$x = 797,3$ $y = 558,6$

Fig. 2 L'ancien site d'habitat

Crête

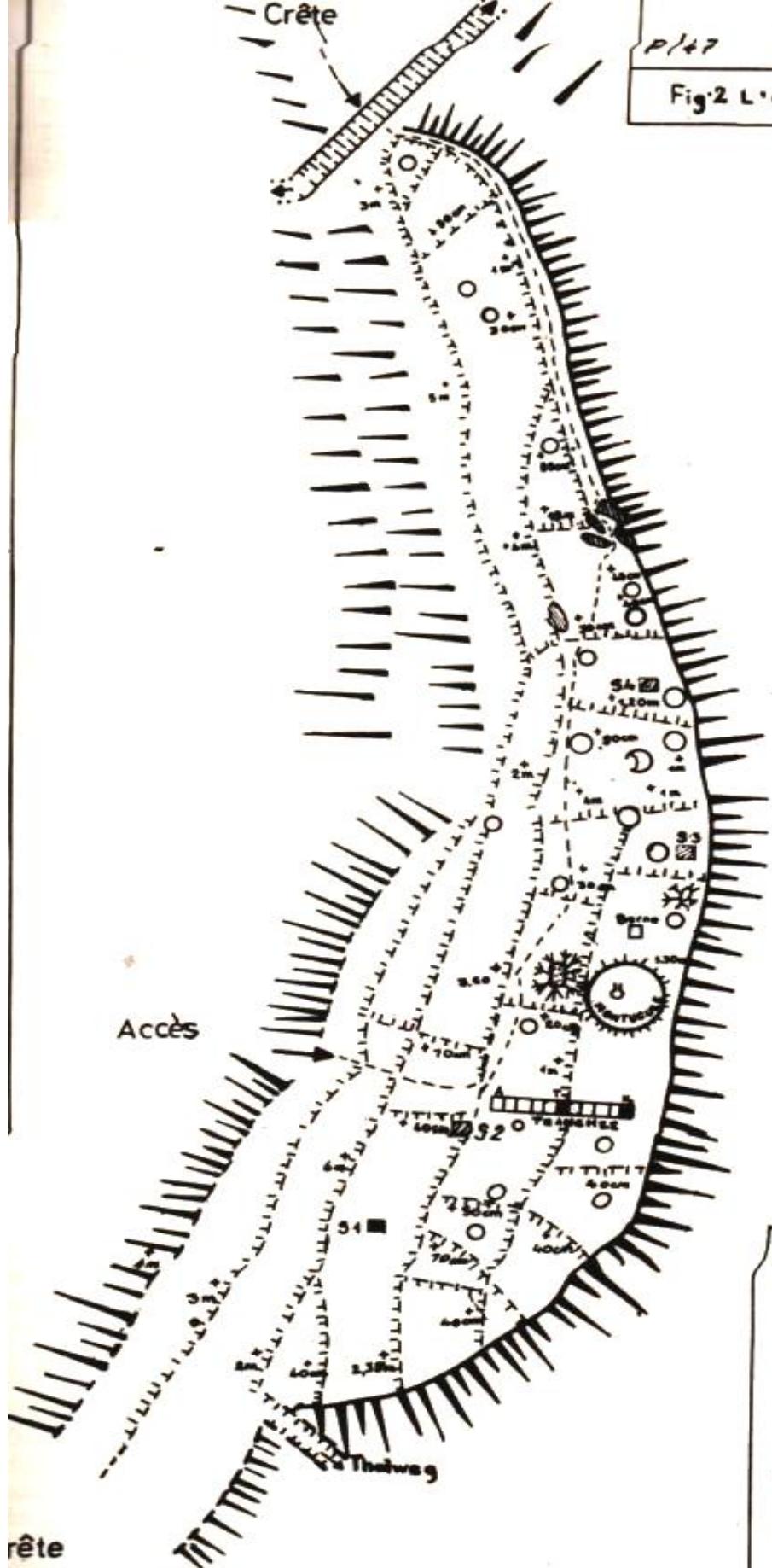
P/47

N
M

0 5m 20m
Echelle 1/500

Accès

Crête

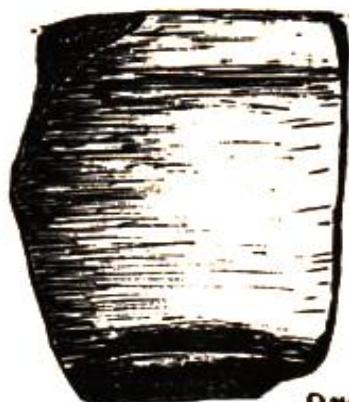


Fossé
Terrasse

Pente abrupte
Silo à riz

Jirojieu de culte
Sentier

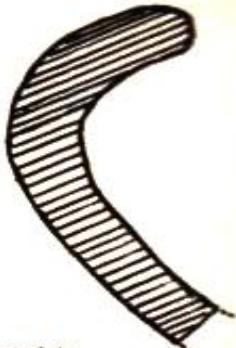
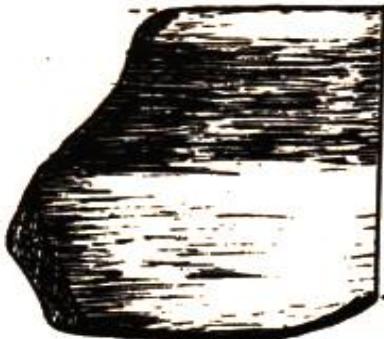
Sondage
Râcher



Anavo-SI C.III
35 à 40cm. 1



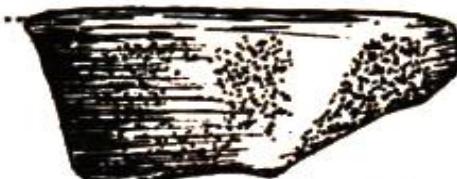
Anavo-TRA-I-K
0 à 18cm. 1



Anavo-SI
C.III 2



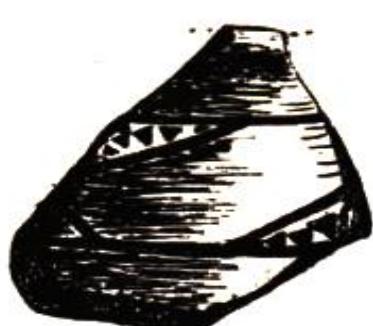
Anavo-S.I-C.II
10 à 35cm. 1



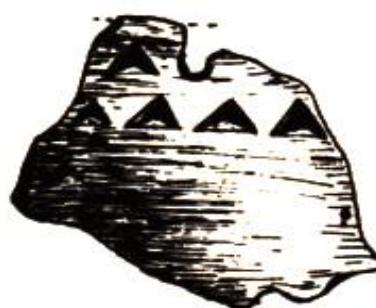
Anavo-S.I
C.III 4



Anavo-S.I
C.III 4



Anavo-S.I
C.II - 25



Anavo-S.I
C.II 22



0 1mm 2mm
Echelle

Daily

Fig. 3 Céramiques

qui grimpe la colline d'Angavo par le thalweg étroit en pente de 110 degrés dans lequel poussent quelques pieds de bananiers et murmure un petit ruisseau. A mi-chemin et à droite, toujours du même passage, se trouve une grotte enfermée par un mur de pierres sèches, liées à la pâte de terre. Ce passage est donc l'accès nord qui débouche au col où il se rejoue avec le premier et à l'entrée principale. Les deux accès sont tous très fréquentés, seulement celui du nord est plus pénible.

Il est à signaler que la tranchée de l'ancienne piste Tananarive à Tamatave du temps de Radama I se retrouve en biais au Nord-Ouest de l'Angavo et rejoignant les deux sentiers actuels du site.

Le site ayant 115m. du nord au sud et 28m. d'est en ouest, est protégé naturellement du côté Est par un rocher à pic de 100 degrés et à pente forte aux autres côtés, sauf la crête nord qui est coupée par des séries de fossés.

IV. Vestiges..-

En général, la moitié Sud du site qui est sûrement le centre du village, est répartie en cinq terrasses de niveaux différents, alors qu'il n'y en a que deux dans l'autre bout pointu (voir plan fig. 2).

Une vingtaine de silos à riz se trouvant dans le site sont généralement dans les deux niveaux supérieurs du village. Cependant, leur disposition irrégulière ne nous permet pas de dénombrer les cases y existant comme ceux d'Ambohitsitakatra (Brissaud, 1974).

Sur le point culminant du site est plantée une borne en pierre de granit carrée de 10cm. de côté. A côté d'elle et 2m. au sud, se trouve un grand tumulus ayant 6m. de diamètre et 1,30m. de hauteur. Est-ce un tombeau ou un point géodésique ?

A part la bouteille et les autres objets d'offrande déposés récemment par les gens pratiquant le culte ancestral, aucun élément n'est visible de ce vestige en question.

Il est à signaler que beaucoup de villages fortifiés en hauteur, analogues à l'Angavo, ont un tumulus. Cependant, à Ambohitsitakatra en 1972, un tumulus a été fouillé à titre de vérification, mais aucun élément tombal, ni des pièces pouvant être associées au défunt, autres que des tessons de poterie locale, sont en général communs au site.

En outre, un *jiro*, lieu de culte est implanté sur chacune des deux terrasses supérieures. Des branches fourchues, pointues et des roseaux sont fichés sur ces lieux sacrés et au pied desquels sont disposés les offrandes : pièces d'argent, flacons d'alcool, du miel et du parfum, de quartz et des pieds d'ananas. Le premier *jiro* est construit au nord du tumulus, coin nord Est du site *zorofirarazana* (coin des ancêtres), tandis que le deuxième se trouve à l'Ouest du tumulus au second niveau *Kianja* ou *valamena* (la place du village).

La défense de la crête Nord (l'entrée principale) est assurée par quatre groupes de fossés de différentes techniques.

Deux terrasses d'habitats aménagées successivement entre le premier et le deuxième fossé en partant du bas, pourraient être les emplacements des postes de garde.

Ensuite, une pierre ayant 110cm. de haut et 40cm. de large est levée au bord du second fossé. Elle est entourée à moitié d'enceinte. Notre guide Jean Baptiste de Mahasoa nous raconte que cette pierre a été dressée par Radama I comme témoin de son pouvoir à la région.

Au troisième groupe de fossés dont 3 fossés d'un côté et 1 de l'autre de la crête, est le passage en chicane.

V - Sondages et fouilles -

Quatre sondages carrés de 1m x 1m et une tranchée de 1m x 1m, ont été effectués sur le site. La stratigraphie de ces sondages ne présente aucune importance. Elle ne contient qu'une mince couche archéologique sauf dans sondage I, plus la couche humifère :

Sondage I : C'est le plus inférieur et plus profond. Il est le seul sondage qui présente trois couches :

1^{ère} couche humifère épaisse de 10cm., stérile et sans objet, commune dans tous les sondages du site ;

2^{ème} couche se trouvant de 10 à 35cm., de la surface, riche en poterie locale. Elle comporte une partie supérieure correspondant à une forte pluie torrentielle à la suite d'un grand feu de brousse qui se produisait sans doute à l'endroit ; aussi des charbons de bois découverts dans sondage II, sondage I couche III et tranchée I Carré K confirment cette hypothèse. Et puis, encore une mince couche de sable rapporté par la pluie est en dépôt à la base de cette deuxième couche.

3^{ème} couche, Celle-ci ayant une épaisseur de 5cm. commence à 35cm. sous surface et s'arrête à 40cm sur la couche stérile. Cette couche aussi riche correspond à la couche archéologique des autres sondages.

Sondage II.- Il est au même niveau que le I, n'ayant qu'une couche avec peu d'objets à partir de 10cm. jusqu'à 35cm. de base.

Sondage III.- Ceci se trouve au niveau supérieur du village. Il n'a aussi qu'une couche à part l'humus qui ne commence à produire des objets qu'à partir de 10cm. et jusqu'à la couche stérile. Ce sondage a en tout 20cm. de profondeur.

Sondage IV.- Il s'effectue à la moitié nord du site. Cette partie très étroite, je la considère comme zone plus ou moins à l'écart de l'habitation principale. Ce raisonnement est justifié pour la seule couche d'humus profond de 15cm. ne contenant d'aucun objet en sondage.

Tranchée I. - Elle est orientée Est Ouest et coupe les deux terrasses de niveau supérieur du site. Cependant, deux carrés dont un de chaque niveau seulement ont été creusés. Ce sont les carrés : Ket F.

a) Carré K de niveau supérieur, n'ayant qu'une couche de 18cm. d'épaisseur d'humus compris et qui contient de très peu d'objets.

b) Carré F aussi fertile, il est creusé au second niveau de terrasse du village et descend de 0 à 20cm. du sol.

VI.- Objets découverts.-

A.- Forme et genre : l'absence de pièce complète découverte complique la classification de ces trouvailles. Cependant, la présence de quelques fragments de bord et panse de récipient prouve l'emploi en majorité de "*nongo*" marmite globulaire. Ce genre de marmite ou récipient est général à Madagascar, mais très utilisé sur le haut plateau. La marmite n'est pas assez grande, mais de taille variée et destinée à diverses fonctions.

Au point de vue forme le *nongo*, marmite à brède, à patate, à fumigation et à autre fonction suivant sa taille, la cruche et la jarre de type bas, ont la même panse globulaire, col court et bord eversé facilitant leur manipulation. Fig. 3, Angvo Tr. I-K-O à 18cm. 1)

Par contre, la jarre de type haut et la cruche ayant la forme de calebasse, ont la panse ovale et le col haut légèrement droit ou oblique : Angvo S.I.C-III-1 35 à 40cm. Parfois, et d'ailleurs c'est le cas d'Angavo, on peut aussi imaginer les diverses fonctions de l'objet et sa typologie à l'aide de trace de son usage : marmite noire de fumée extérieur et intérieur, mais seulement l'extérieur pour jarre et cruche ; tandis que le bol est souvent graphité;-

L'emploi de la marmite à riz évasée et à couvercle est évident. Angvo S.I.C-II-1 10 à 35cm. et Angvo S.I.C.III-2.

Les habitants d'Angavo se servaient aussi du *tasitasy* en Bezanzano, bol Angvo S.I.C.-III-4 et Angvo S.I.C-II-4.

B.- Couleur et motif.- La plupart des poteries contiennent des grains de quartz et sont micacées. Elles sont rouges, jaunes, grisâtres et brunâtres. Leur épaisseur varie de 5 à 10mm. Ces anciens occupants de l'Angavo procédaient au graphitage. J'insiste que la pâte avec laquelle les poteries ont été pétries est de mauvaise qualité;-

Deux types de motifs sont à signaler : dont un fragment d'un bord grisâtre et ayant 9mm d'épaisseur avec strie et des petits triangles incisés Angvo S.I.C-II 23 similaire à Makamby (Vérin, 1975) ; et l'autre, toujours un petit bord possédant une ébrechure de trou de suspension ou de raccommodage épais de 5 à 6mm ayant comme motif des petits triangles imprimés : Angvo S.I. C-II 22, analogue à celui de Kingany et Rezoky. (Vérin, 1971, 1972 et 1975).

VII - C O N C L U S I O N :

La présence des deux couches dans le sondage I ne signifie qu'une période d'occupation : objets identiques ne présentant aucune particularité par rapport aux autres sondages.

Si on se base en première phase sur l'histoire de :

- a) *Généalogie Dynastique Antehiroka (Mille, 1970, d'après les Tan-tara)* ;
- b) *Généalogie Dynastique Andriana (Mille, 1970, d'après Ramilison)* basée sur celle de Malzac, le site Angavo a été fondé vers 1440 Et en deuxième phase à l'archéologie.
- c) *L'existence de ces deux fragments de bord à motif triangulaires analogues à celui de Makamby et à ceux de Kingany et Rezoky, cet ancien village Bezanozano a été occupé entre le XVe et le XVIe siècle.*

Cependant, malgré la similarité des triangles, deux différentes techniques ont été utilisées : l'une Kingany et Rezoky par incision et l'autre celle d'Angavo, impression d'une pointe. Ces décors ont été faits avant que la poterie soit sèche au soleil.

La position de ce site était satisfaisante tant en sécurité qu'en culture. Il est perché et isolé, mais la vie de ses habitants a été sans doute, assurée par l'immense vallée cultivable située à l'Est et par la grande forêt productive sur les autres côtés.

QUELQUES DIRECTIONS DE RECHERCHE POUR UNE ARCHEOLOGIE DES VAZIMBA
DE L'IMERINA. -

Georges LEJAMBLE

Parmi les problèmes concernant le peuplement de l'Imerina, celui des Vazimba a soulevé diverses conjectures. La plupart des auteurs admettent, suivant en cela certains recueils de traditions, que les Vazimba étaient les premiers habitants de l'Imerina et qu'ils furent supplantés par les Merina arrivés par la suite en provenance de la côte.

Notons tout d'abord que selon une tradition rapportée par Rabozaka (1), avec les Vazimba, auraient cohabité d'autres groupes : Rekaka, Kintony et Maroosa, tous provenant aussi de la côte et, probablement, d'autre mer. Quant au problème des Noirs de l'ancien Imerina, il n'a pas encore été élucidé (Manendy et autres).

Remarquons, d'autre part, que, selon l'Histoire des Rois (2), il n'apparaît que sont considérés implicitement ou explicitement comme Vazimba, les populations merina antérieures à Rafohy et Rangita, notamment les descendants de celles-ci.

Les Vazimba de la tradition sont-ils donc une ethnie particulière ou seulement une catégorie socio-historique avec connotation magico-religieuse, où seraient classés les ancêtres des Merina les plus anciens, ou encore, les groupes Merina techniquement arriérés, y compris les ancêtres d'Andriamanelo avant la généralisation de l'usage du fer ? C'est afin de contribuer à apporter une réponse à cette question que nous voulons proposer à l'intention des archéologues, ces ouvriers de l'Histoire, quelques directions de recherche qui devraient permettre de connaître le type de culture auquel appartenaient les Vazimba, partant de cette hypothèse que les différences de culture matérielle entre groupes contemporains sont des signes d'une différenciation ethnique.

La méthode la plus rationnelle consisterait à entreprendre des fouilles selon deux séries : l'une concernant les ancêtres "Vazimba" des Andriana, l'autre concernant des personnages réputés "vazimba" sans conteste, tels que les chefs des Tairoka et d'autres, les lieux de résidence des uns et des autres étant connus. L'opération finale serait une comparaison des différentes cultures.

On trouvera donc ci-après trois listes des sites réputés vazimba avec l'indication des noms des chefs ou personnages y ayant résidé, classés en trois colonnes selon qu'ils appartiennent au lignage Andriana, au lignage Tairoka ou à d'autres groupes indéterminés. Cette disposition permet de mettre en parallèle les lignages Andriana et Tairoka en faisant ressortir leurs points de contact venant corroborer les liens historiques qui les unissent sur lesquels des hypothèses ont été faites, et qui les distinguent des autres groupes. Les sites sont énumérés en allant de l'Est à l'Ouest.

(1) Rabozaka : "Notes d'histoire malgache" (1914). Deux carnets manuscrits. Académie malgache. Cité par Raymond KENY dans "Early kingdoms in Madagascar 1500-1700", p. 213.

(2) Traduction de *Tantaran'ny Andriana nanjaka teto Imerina*, par Chapus et Ratsimba.



Ensemble vu du nord.



Ensemble vu du sud-ouest



Ensemble vu de l'est

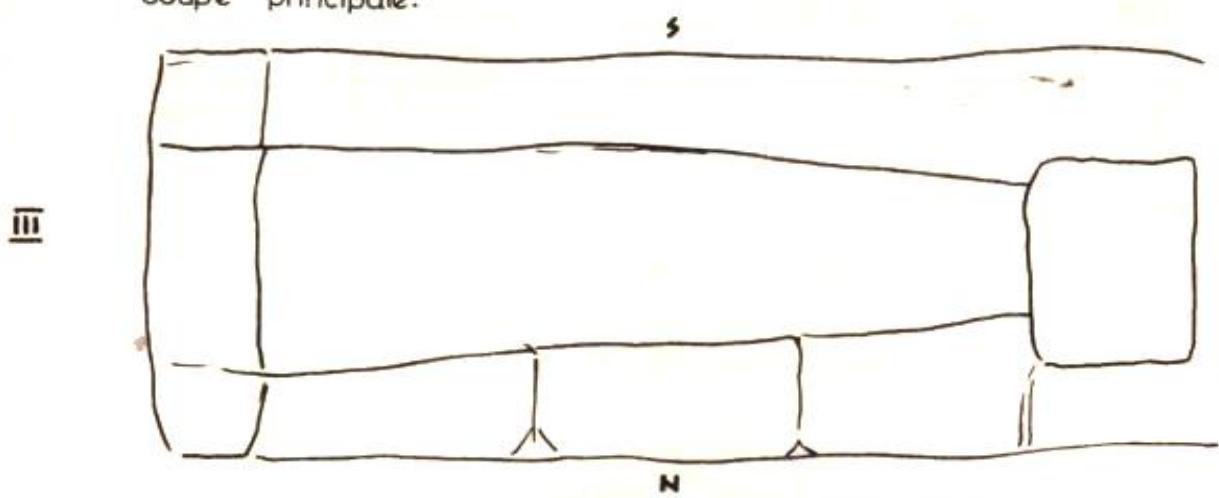


Dalles de couverture après
dégagement vues de l'est.

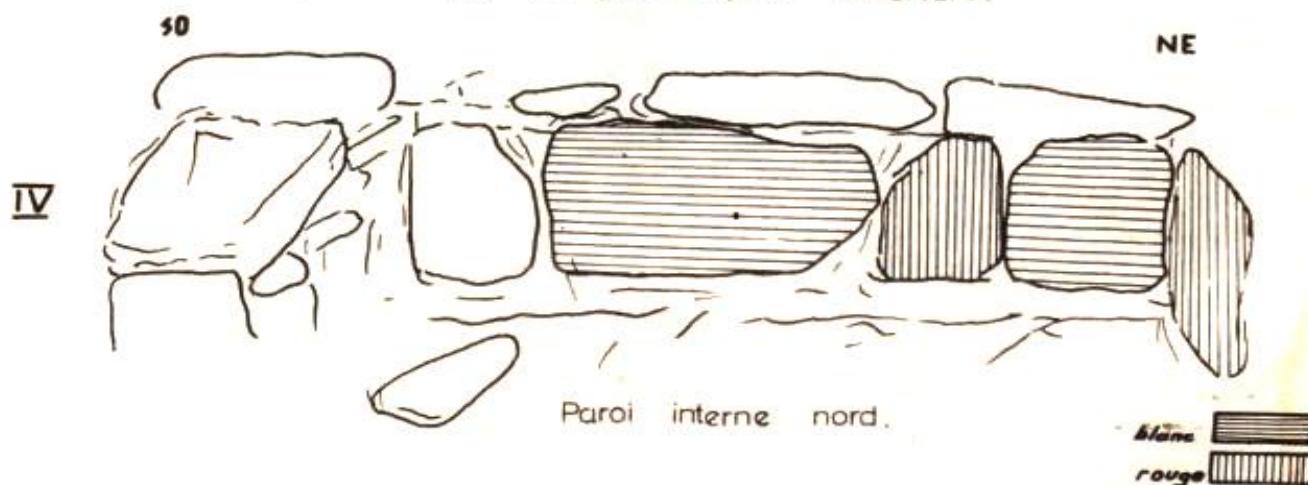


Dalles après dégagement
vues de l'ouest.

Coupe principale.



Vue en plan après ouverture.



On aura remarqué que les trois premiers sites se trouvent en dehors de l'Imerina. S'agissant de lieux habités par les premiers membres du lignage des Andriana, selon la tradition des Zafimamy, cela n'a rien de surprenant (1).

&

& &

En ce qui concerne les sites vazimba de Tananarive, leur exploitation présente un caractère d'urgence beaucoup plus grand que les autres pour la raison qu'ils sont beaucoup plus que les autres menacés de destruction du fait même des progrès rapides de l'urbanisation. Nous souhaitons donc que des mesures soient prises sans tarder d'une part pour protéger ces sites par des dispositions réglementaires adéquates et, d'autre part, pour en faire l'étude complète, après quoi ils pourront être livrés aux bulldozers s'il y a lieu. Les éléments d'élucidation de l'histoire des proto-Malgaches sont trop rares pour qu'on les laisse gaspiller par pure négligence.

Nous avons pu relever à Tananarive, d'après l'Histoire des Rois, et le Firaketana, neuf sites vazimba, dont certains sont déjà probablement détruits, ce qu'il serait bon néanmoins de vérifier.

1°) Ampanobe : à l'Est d'Ambohipotsy et en contre-bas près de la route circulaire. Le site fut occupé par la famille d'Andriankazobe, fils de Rapeto. Certains de ses fils y furent inhumés (H.R. p.24 de l'ancienne édition). Selon le même ouvrage (p.21) Andriankazobe devait être contemporain d'Andriamanjavona (milieu du 15e siècle). On y trouve actuellement le service des bâtiments civils et des villas de fonctionnaires.

2°) Andohamandry : situé entre Ambohipotsy et Ampanobe. Aurait été habité par les Vazimba. On y trouve une source utilisée par eux et par Andrianjaka à leur suite et qui fait l'objet d'un culte vivace. L'endroit est en grande partie construit.

3°) Ankatso : extrémité de la colline située au sud-est de l'Université. Le site fut occupé par les Vazimba jusqu'à l'époque d'Andriamanelo qui ne réussit à le conquérir qu'après la mort du chef Andrianankatso. Il détruisit le village. L'actuel village d'Ankatso, au bas de la colline, est sans rapport sociologique avec l'ancien (voir sa légende à la note de bas de page 19 de Tantaran'ny Andriana, édition de 1873).

4°) Ambatomandondona : sommet au nord du précédent, sur la même colline où se trouvent des tombeaux vazimba où les souverains merina allaient faire des dévotions (H.R. p.28). Le site a été en partie bouleversé récemment par une grande construction visible de l'Université. De plus, certaines tombes des alentours ont été vidées de leur contenu.

5°) Ambohidempona : ancien village vazimba où se trouvent des tombeaux partiellement étudiés par Catat (Firaketana). L'observatoire en occupe le centre.

(1) Cf RAMILISON Emmanuel : "Ny loharanon'ny Andriana nanjaka teto Imerina".

6°) Andraisoro : tombes de trois Vazimba : Koto, Kala, Vazana (H.R. p. 28).

7°) Ampamaho : résidence des derniers Vazimba Tiroka d'Analamanga, chassés par Andrianjaka. Le tombeau d'Andriampirokana s'y trouverait, ainsi que celui de Ramasimparihy, son père (ou grand père).

8°) Ambohijanahary : résidence de Razanahary, aïeule de Rafohy. Elle y est inhumée (Firaketana et H.R. pp. 17-18).

9°) Andravoahangy : résidence du Vazimba Ravoahangy (Firaketana).

&
& &

Le site d'Ankatso, dont nous avions fait une reconnaissance dès 1965 et que nous avions signalé à l'attention de M. Vérin, a été relevé et partiellement étudié par M. Mille, comme il en a rendu compte dans une étude publiée en 1969 ainsi que dans sa thèse sur les villages fortifiés de l'Imerina.

Pour notre part, nous avons exécuté une fouille particulière (autorisée par décision n°675 du 3 juin 1969) dont les résultats sont exposés ci-après.

A l'extrémité sud-sud-ouest du petit plateau se trouvant au-delà du fossé sud de l'ancien village (voir plan dressé par Mille) et au-dessus et au nord d'un petit fossé en ligne de niveau, qui n'a pas été relevé par Mille, se trouve un tumulus encastré entre deux rochers de granit en forme de fuseaux, parallèles et dont l'axe est orienté ENE-OSO (voir photo ci-contre). Le rocher du nord a 4,70m de long sur 1,40m de diamètre horizontal maximum et 0,70m de saillie au-dessus du sol. Celui du sud a 4,30m de long sur 2,20m de diamètre horizontal maximum et 1,70m de saillie maximum au-dessus du sol.

L'écartement moyen entre les rochers est d'environ un mètre. Il est comblé par de la terre dont le niveau dépasse nettement le niveau des rochers. Le tumulus ainsi formé est couvert de bozaka. Quelques pierres plates sont posées sur sa surface. A l'extrémité Est, une borne topographique est plantée. Une perche de repère est aussi plantée au sommet du tumulus. A l'extrémité ouest du tumulus apparaissent des pierres superposées, formant une rangée horizontale et encastrées dans la terre.

Les renseignements pris auprès des habitants d'Ankatso nous indiquent que ce tumulus n'était pas un tombeau, le seul tombeau signalé dans cet endroit, étant situé à environ 50m du tumulus à l'est. Nous tenions cependant à le vérifier par un sondage.

Nous avons creusé une tranchée de 20 à 30cm. de largeur au centre du tumulus et dans le sens de sa longueur. La terre est très compacte de couleur brun clair, semblable à la latérite environnante. Puis, à des profondeurs de 30 à 50cm., apparaissent des couches de terre noire végétale. Il s'agit donc de terre rapportée, l'humus ayant été prélevé en premier lieu, puis recouvert de latérite extraite plus profondément. L'extrémité ouest-sud-ouest par contre, est entièrement constituée par de la terre noire.

A environ 50cm. de profondeur dans la partie centrale du tumulus, la bâche rencontre des pierres de forte taille qui se continuent sur toute la longueur. A l'exception d'une petite butte-témoin près de la borne. Ce travail fait apparaître une série de dalles convexes semblables à des écailles de rochers ronds détachées spontanément sous l'effet des intempéries.. Au total, trois dalles de dimensions variées s'étalent sur une longueur de 2m environ en se superposant partiellement.

Les dalles convexes sont posées sur des pierres plates dressées ou posées à plat comme il apparaît à l'extrémité ouest-sud-ouest où l'ensemble de l'appareil s'élève à 60cm au-dessus du sol. A un mètre environ de ces pierres, en direction du l'ouest-sud-ouest, une rangée de pierres plus ou moins plates ferme l'espace entre les rochers. Elles sont probablement destinées à soutenir la terre accumulée à l'extrémité du tumulus.

Le soulèvement des dalles fait d'abord apparaître une épaisse végétation de racines d'herbes qui, une fois dégagée laisse voir un système de petites dalles posées verticalement et appuyées aux rochers sur les côtés nord et sud. En moyenne les dalles ont 40cm de haut à partir du sol intérieur : leurs formes et dimensions sont variables. Certaines dalles portent des traces plus ou moins nettes de badigeon tantôt blanc, tantôt rouge alternativement. L'ensemble forme une boîte rectangulaire de 1,80m de longueur et de 0,47 à 0,29 de largeur intérieure.

Au fond se trouvent des ossements humains :

1°) Un squelette entier d'une longueur totale de 180cm dont 90cm de la tête du fémur au talon ;

2°) Deux petits crânes et ossements divers comme posés sur le grand squelette, à première vue provenant de femmes ou d'enfants.

Aucun objet n'apparaît, pas même des débris de tissus ou de bois. Par contre, quantité de dents sont dispersées sur le fond dont certaines présentent des traces d'un colorant rouge vif ; de même pour certains os.

Une expertise des squelettes n'a pu être faite, faute d'anthropologie physique et les ossements sont restés intacts. La tombe a été refermée et les dalles recouvertes d'une feuille de plastique avant que la terre soit remise en place, afin de limiter les infiltrations d'eau.

Il serait nécessaire, pour compléter la recherche d'étudier les ossements afin de les situer des points de vue ethnique et chronologique. A cette fin, les examens suivants pourraient s'avérer utiles :
- analyse du colorant rouge des os et du badigeon des dalles,
- recherche de menus objets dans la poussière du fond,
- datation des os au carbone 14.

La découverte ci-dessus décrive une série de remarques.

1°) Cette tombe est du type des cistes à tumulus fréquents au néolithique d'Europe occidentale, mais avec des dimensions plus réduites.

2°) Le tumulus d'Ankatso est probablement très ancien puisqu'il est ignoré des habitants en tant que tombe, alors que les tombes vazimba du versant nord de l'ancien village sont bien connues.

3°) Des cistes enterrées, de dimensions comparables, sont apparues à Ambatoroka à l'occasion du déblai d'une butte au bord de la route face au grand séminaire, pour la construction d'une maison, il y a quelques années. Mais elles ne sont pas encastrées entre des rochers, particularité qui fait l'originalité de celle d'Ankatso.

4°) Le Tantaran'ny Andriana, à propos d'Ankatso, relate la tradition selon laquelle le dernier chef vazirba d'Ankatso, Andrianankatso qui avait résisté victorieusement de son vivant aux attaques d'Andriamanelo pourtant armé du "fer volant", fut enterré au coin sud-ouest du village (eo an-joron' akoho) et au bord du fossé. Cette relation nous avait amené à rechercher cette tombe dans la direction indiquée en bordure des fossés, voire au fond comme l'indique par erreur la traduction. Une ascension de la colline par le versant sud nous avait fait découvrir le fossé cité plus haut, à peine tracé, du type hady rano, probablement en grande partie colmaté. Le fossé se trouve à quelques mètres du bord du plateau et du tumulus. Ce dernier se trouvant dans la direction approximative du sud-ouest par rapport au centre du village abandonné, l'idée vient immédiatement que le tumulus pourrait bien être la tombe d'Andrianankatso. La voie des recherches est ouverte pour le vérifier.

LIEUX	ANDRIANA	TAIROKA	ANCIENS GROUFS
Vohidrazana I (15km. Ouest de Fénétrive)	(Andriantomaro Andriantomaramanana (Andriantomarafasy		
Ambatomasina (Ouest de Tematava)	Andriandembondanitra Andriandravindrevina		
Vohidrazana II (Ambavensis Est de Andasibe)	Andriandravindrevina Andriandembondanitra Andriandahimena		
Ambohidraso (Mantsose)	Randy		
Ambohidretrimo en'ala			(Andriandroka I Rataitsakondrazana (début (15e s.)
Ambohitra nitrasina (Vodivato) Andriamamilazabe Tenilave (Est d'Amoronkay et Ouest de Mahatsena)			tombeau de Rrapeto
Angavo atsinanana (Est d'Ambatofenoa)	Andrianenjavonana ou Andrianenjavona		
Anandrivo (près d'Angavo à l'Ouest)	Andrianenjavonana		
Ambohitritsaketrà (sud d'Anjozorobe)	Andriandravindrevina		
Sampazana (près du précédent)	Andriansenponga		
Fanongoavana (sud de Manitapao)	Andriansenponga		Razevomanana (2e moitié (15e s.)
Ambatondrakorika (Ambatotolomirahavavy) (sud-est d'Ambatomanga)	(Andrienenboniravina Andriandrano lava (Andriamoraony		
Ambohimanetakatra			Rezovozevo

LIEUX	ANDRIANA	TAIROKA	AUTRES GROUPES
Ambohimassimbola (sud-sud-est d'Ankadivoribe)	Rafendramenentra	-	-
Andringitra evaretre (sud est de Fihaonana)	(Ranakandriana Rameitsoekanjo
Andreisies (au-dessus et sud-est d'Ankadivoribe)	Ratsirarina (soeur de Rangita)	-	-
Alesora	(Rafohy Andriensamponga (frère de Rafohy)	Ramasimparihy (père d'Andriandroka) (contemporain de Rafohy)	-
Merimanjaka	(Rengita Rafohy)	-	-
Farihy	Refaravavy (fille de Ra- izanahary)	-	-
Lohalemba (sud d'Ambohijanaka)	-	-	tombes d'Andrianamboni- trimo (arrière petit fil- de Rapeto
Ambohitrakoholay (Ankaratra)	-	-	(Andriandranocela vers 141 Andrianjokotanora Farelehinetsontany
Fenitrà (Est d'Ankaratra)	-	-	Andriampenitra (début 1
Ambohimiangara (près Miarin- arivo)	-	-	Rasolao et Repeto
Ambatoniavahy	-	-	Andrienampolo (tombeau l'Est du village)

B I B L I O G R A P H I E

- BRISSAUD R.
1974 *Tradition orale de l'Imerina ancienne et sa confrontation avec l'Archéologie.- Mémoire de Maîtrise faite avec la collaboration du Musée de l'Université de Tananarive.*
- CHAPUS G.S. et RATSIMBA E.
1956 *Histoire des rois, traduction des Tantaran'ny Andriana du R P Callet, Tome I, p. 13-15-16-207-284-551 - Tome III, p. 120 - Tome IV, p. 368.*
- MILLE A.
1970 *Travaux et Documents III. Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar Contribution à l'étude des villages fortifiés de l'Imerina ancien IIème partie - Plans - Table. 1 et 2*
- RAMILISON E.
1951 *Ny Loharanon'ny Andriana nanjaka teto Imerina, Boky faharoa.*
- VERIN P. *Les anciens habitats de Rezoky et d'Asambalahy. Taloha 4 Revue du Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar , p. 34.-*
- VOGEL CLaude
1974 *Ny Lovantsofina sy tantaran'ny Vakiniadiana (sous presse).*

=;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:;=:

RAMILISONINA

Hiarahantsika manaiky angamba fa efa hatry ny ela ihany no niventesan'ny maro teto Madagasikara ilay hira manao hoe "sosay, sosay lakamena è hoany Alaotra".

Toa nofinofy sy rediredy izany angamba hoy ny sasany. Env marina tokoa izany satria, raha ny zavatra efa tamin'ny 200 taona lasa no resahina dia toy ny rediredy, fa ny maso moa tsy nahita ary ny olona niaina tamin'izany vaninandro izany dia efa tapitra ringana daholo.

Ny lasa anefa no antoky ny hoavy, ary maty nanao soa ka tsy maty fa matory. Tsy nanonofy na nihinan-kena tsy fantatra anarana ireo mpihira, fa ny maso mandova hita, ary ny sofina mandova reha. Koa indro ankehitriny atolotro ho jeren'ny maso sy ho tsapaintsika taranaka mandimby tanana, ilay lova soa sarobidy sy sangan'asa napetrak'ireo Razamben-tsika malagasy efa nodimandry 200 taona lasa.

Tamin'ny taona 1959 no misy zazalahy kely mpiandry omby naha-tsikaritra tsy nahy voalohany ity lakana tsy manam-paharoa ity. Vao ny lohany fotsiny anefa no tazana tamin'izany*

Ny taona, 1961, dia nisy mpikaroka iray nandeha njery izany vaovao izany "Pasitera Hardyman 1964" (1). Tamin'izany no nilazan'ny zokiolona tokony ho 90 taona tao an-toerana taminy ny lovan-tsofina momba ny lakamena.

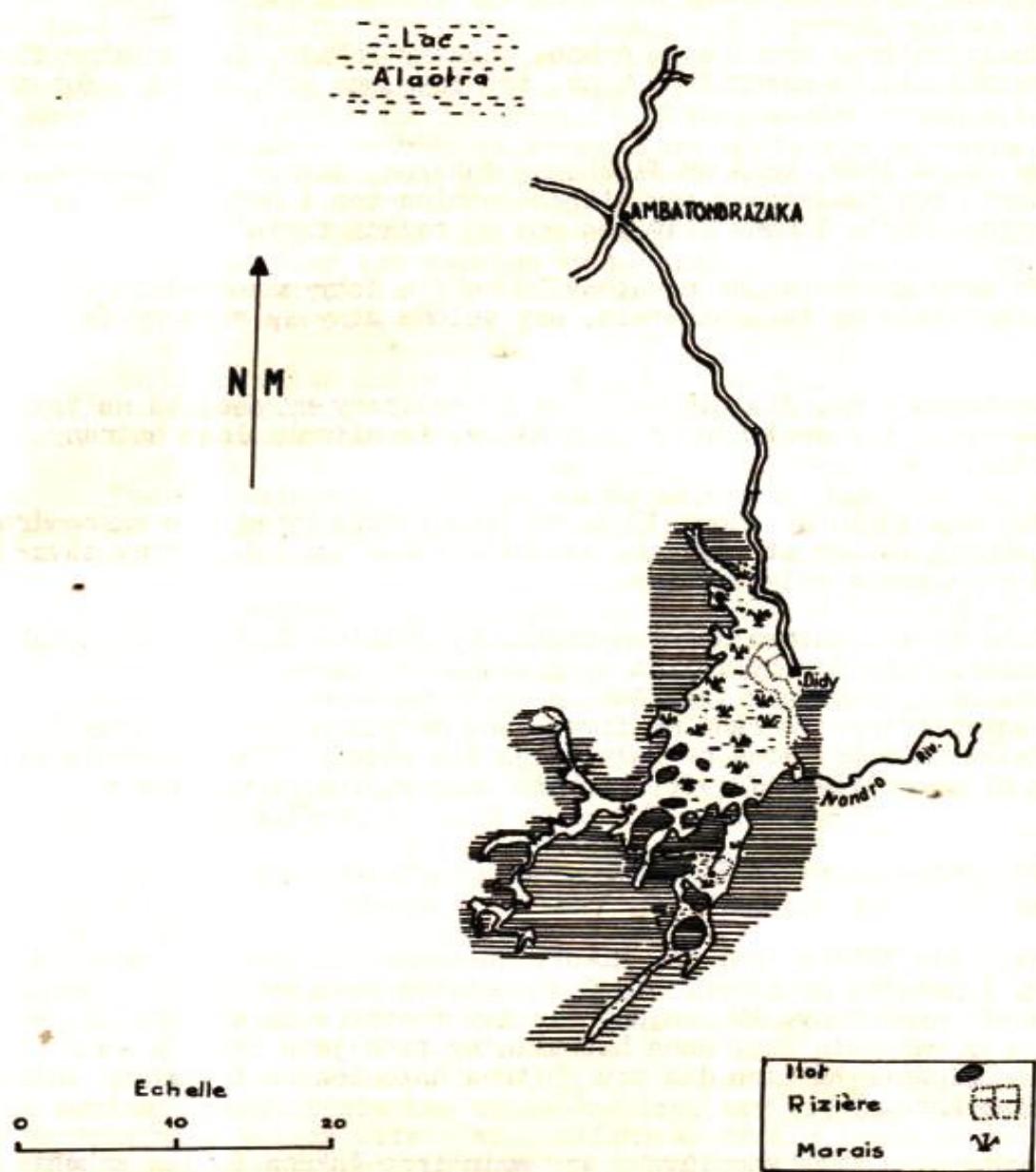
Ilay lakamenan'i "Didy" moa no lohatenin'ity tantara ity ka tsara angamba raha mba hampahafantarina anareo mpamaky aloha ny momba azy.

Farintany iray, 48 kilometatra atsimon'Ambatondrazaka i Didy. Nosy voaididina farihy lehibe sy lalina tamin'ny andro taloha, ary lasa honahona sy madiva ho ritra mihitsy kosa ankehitriny. Ambohijanahary no renivohiphy, ary misy mponina 4000, izay mizara foko telo : Sihanaka, Bezanano ary Betsimisaraka. Misy koa nosy madinika mitsitokotoko etsy sy eroa. Sary. 1.

Fambolem-bary no tena antom-piveloman'ireo zanak'i Didy. Nefy anisan'ny zavatra mampalaza azy hatry ny taloha, ka mandrak'ankehitriny koa ny fandratoana amalona sy patsa.

Koa raha arak'ireo toe-javatra voalaza eo ambony ireo, dia tena ozatry ny fiainan'i Didy ny lakana izay tokotany sy varavarana mampitohy azy amin'ireo nosy kely samihafa sy ny tanety.

(1) *Hardyman J.J.* "La pirogue géante de Didy", in *Civilisation Malgache, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, n°1, Tananarive, p. 291-293 -*



Sary mampiseho ny toetoetran'i Didy.

sary 1

Ahoana marina no fomba nahitana ity lakamena ity ?

Voalazan'ireo mponina ao Ambohijanahary i Didy, fa tamin'ny taona 1947, dia tazana niseho masoandro, hono, ity lakamena ity, saingy fotoana fohy ihany dia nanao veloma indray.

Ny taona 1959, kosa no fisehoany faharoa, saingy tsy mbola marim-pototra, satria toa fahagagana tamin'ireo mponina tao i Didy izany, ka somary nafenina. Mbola lohany kely koa moa no tazana tamin'izay.

Ny teny anefa tahaka ny atody ka rehefa fohy manan'elatra, nипитика tsikelikely ny tsiambaratelo, ary velona atsy sy aroa ny fanontaniana.

Nv taona 1961, dia nihanaka toy ny solitany ny feo, ka na tsy hitam'hy maso aza, tsy avelan'ny fofona hiery, fa nitombo laza hatrany ity efa nandao.

Ary dia tamin'ny taona 1963, no tena teraka sy niseho masoandro, ary fanta-bahoaka indray ity zavatra sarobidy tokan'antany amin'ny zavakariso nenti-paharazana malagasy ity.

Raha ny fandinihan'ny olon-tsotra sy amin'ny fo tsy miolakolaka, dia ny faharitran'ity farihy lalina sy goavana nanodidina ny nosy i Didy no antony voalohany nahitana ilay lakana. Lasa honahona azo volem-bary mantsy izy ankehitriny. Fa raha ny fivavahana nentim-paharazana izay foto-pinoan-tsika malagasy kosa no halalinina dia antony manokana mbola tsy fantatra no nisehoan'ilay efa very ka hita indray.

NY TOETRY NY LAKANA SY NY TANTARANY.

Hazo ala lehibe iray tsy mivaky no nanaovana azy : 10 metatra ny halavany, 1 metatra ny habeny ary 0,90 metatra kosa ny ahavony. Somary kely kosa anefa ny lohany. Ny lanjany dia tsy fantatra fa angamba olona 20 lahy no mety mahabata azy. Raha hatramin'ny taon-jato faha-19 ka hatramin'ny andro iainantsika izao dia tsy ahitana hazo lehibe toy itony intsony eto Madagasikara.

Ny zavatra tena mampiavaka azy amin'ireo lakana fahita ankehitriny any an-dranomasina na an-dranomamy, dia ireo nono roa lehibe mivotitra eo amin'ny loha-lakana anatiny, ary misy toy izany koa eo amin'ny vodiny. *Sary 2*

Ny filazan'ireo zoky olona ao Ambohijanahary dia lakam-bavy ity, ary natokana hitondra ny vehivavy. Voalaza koa mantsy fa misy roa ny lakamena : ny iray vavy dia ity resahin-tsika ity, fa ny iray kosa lahy izay mbola tsy hita.

Tsy mbola nahazo niray lakana mantsy, hono, ireo olona taloha tao i Didy, rehefa mita rano, fa samy manana ny azy ny lahy sy vavy.

Ny vatam-paty (ringo amin'ny Zafimaniry), dia mitovy tsy misy hafa amin'io fomba voalaza io. Izany hoe tsy miray fasana ny lahy sy vavy. amin'ny "Zafimaniry mponina ao an-tsinanan'Ambositra' fa sarahina, ka ny ringo misy ny vehivavy dia misy nono roa lehibe ivelany an-doha.

Ny Pasitera Hardyman dia nilaza fa nisy nono toy izany koa ny tsivalan-trano Bezanozano sasany taloha, sy ireo sokitra vato teto Imérina.

Misy loaka roa lehibe ny lakana, izay nolazain' Ingahy Randriakoto André 1964 (2), fa ninian' ireo tompon-dakana natao rehefa tafita izy ireo, mba hampilentika ny lakana, ka tsy ho hitan'ny fahavalox ary tsy ho azony hampiasaina intsony. Rehefa nandinika izany anefa ny mpanoratra dia mandà, fa noho ny fahelan'ity lakana no nampisitaka ny aty hazo ; porofon'izany dia mbola hita tao anatin'ireo sila-kazo, ary mbola azo hapetaka tsara, fa raha tsy izany kosa dia tsy maintsy ho nariany tanteraka ireo silankazo. Mbola tavla tao anaty lakana koa ny fivoy saingy somary efa ratsiratsy. Eo amin'ny vody lakana kosa anefa dia marihina fa misy loaka lehibe nefo mitampina hazo izay azo esorina sy hapetaka. Tsy fantatra io na nitsoaka ho azy na zavatra niniana natao mba ahamora ny fandetehana ny lakana, sy handritan-drano azy.

Mbola hita tao anaty lakana koa ireo vato maromaro sy tapa-kazo, izay hinoana marina fa fiadiana hamelezana ny fahavalox rehefa mifandramatra, satria mbola tsy nisy basy tamin'izany fotoana izany. *Sary 2*

Tsy ny fanjonoana amalona, na patsa, na ny fivezivezena tamin'ireo nosy fotsiny koa mantsy no tena nilàna ity laka-piara, fa nanavotana ny aina koa indrindra indrindra, tsy ho babon'ireo fahavalox.

Voalaza mantsy fa nifandrato ady sy nifambabo ireo foko malagasy samy hafa teto Madagasikara. Anisan'ny notadidomin doza tokoa ireo mponina tao i Didy, fa notafian'ny Sakalava sy ny Tankarana matetika. Nefo noho ilay farihy lalina sy lehibe zary manda nanodidina azy, dia tsy voa-tohintonohina ny fiandrianany.

Ary raha tojon'ny patsa iray tsy omby vava izy-ireo, dia nihondrana anatin'ireo lakana, ka lasa nitsoaka.

Marihina fa mahazaka olona dimam-polo ity lakana ity. Olona 100 izany no indray mihondrana an-dakana, satria 50 no entin'ny lakan-dahy, ary 50 koa ny an'ny lakam-bavy.

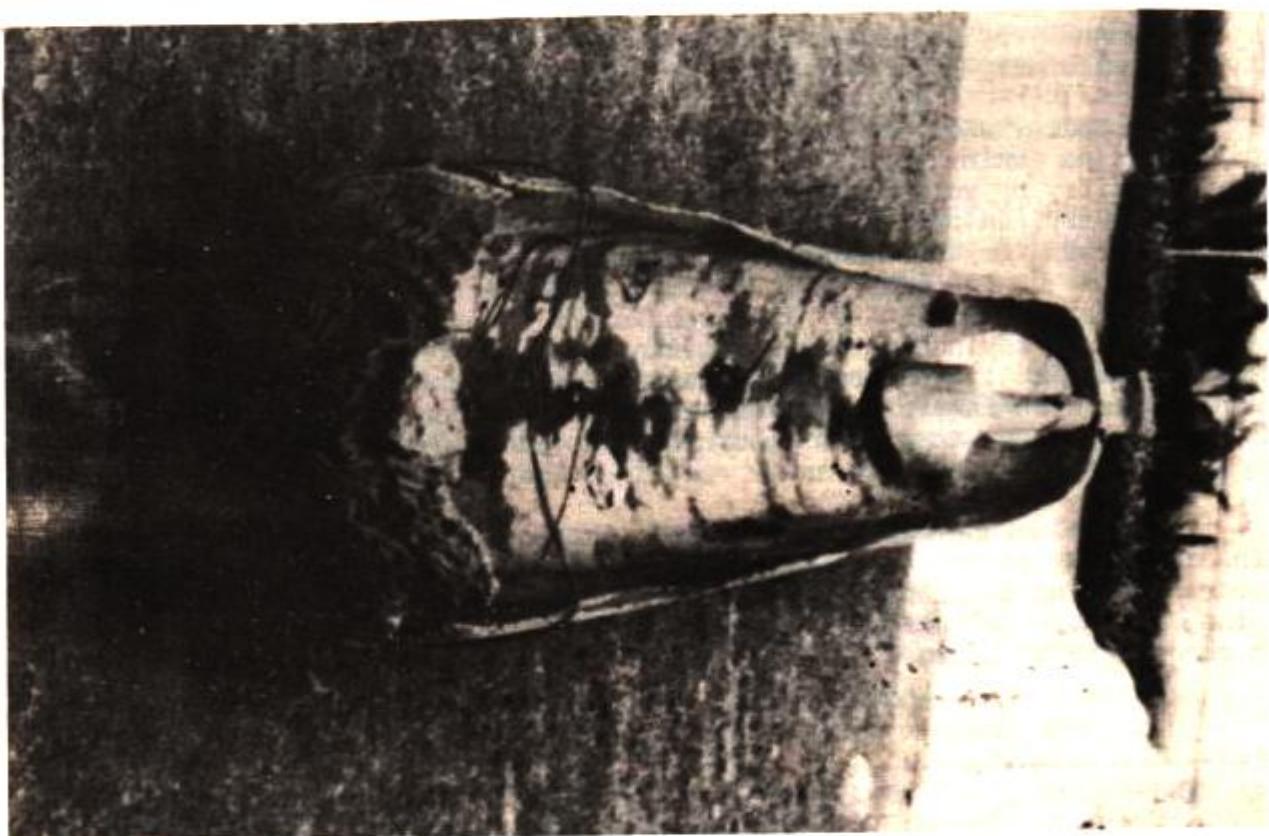
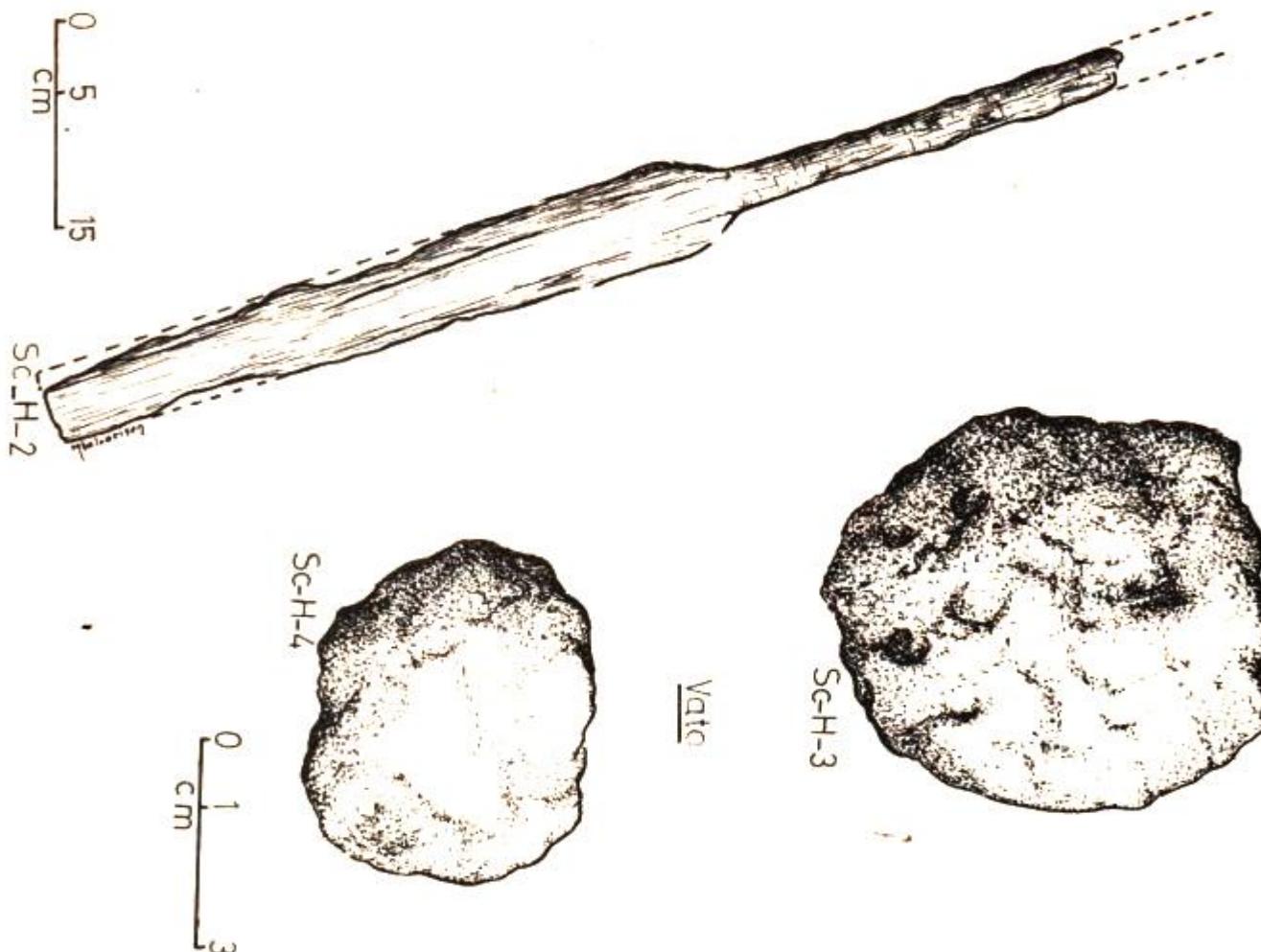
Araky ny lovan-tsofina, dia manana hasina manokana ity lakana ity, ary mifandray amin'ireo razana efa lasa nodimandry izany zony izany.

Indray andro mantsy, hono, dia nisy lehilahy iray namadika ny mpiray monina taminy. Niala tao an-tanàna izy, ary tsy hita izay nanjavanony nandritry ny volana vitsivitsy. Nifandray tendro tamin'ny Sakalava fahavalony izy, ka noborahiny daholo ny tsiambaratelon'i Didy. Nahazo toky iretsy ka tonga nanafika tokoa.

Variana nihira sy nitotorebika aok'izany anefa ny tao an-tanàna tamin'izay, ka tsy nahita izay nihavian'ireo hifofo ny ainy. Fa ilay lakana tao amin'ny fitàna kosa, dia nandiha sy nihetsika samy irery, ka lasa nanatona ireo fahavalox. Tsy nahafantatra moa iretsy fa tonga dia nihondrana daholo. Nony tonga tao ampovalo-drano anefa ny lakana, dia nivadika ho azy ka maty ringana tao anaty rano ireo mpanafika.

Ny anarana hoe *lakamena* dia : *lakana + mena* ka tsy fantatra na mena tokoa izy io taloha na tsia, fa izao dia tohin'ny volonkazo tonta tsotra ihany no fahitana azy. Fa raha ny fomba Betsileo kosa no hofakafakaina, ny teny hoe mena, dia mitory fiandrianana, mpanjaka, masina, na olona mendrik'haja ohatra.

(2) Randriakoto André "Ilay lakamenan'i Didy - Vaovao 17 january, 1964.
1964 p. 1-4-7-9-10



Sary:2

Trañomena = fasan'Andriana na Mpanjaka. Misy koa fiteny manao hoe : arahabain-tsy Andriana avela miakanjo *jaky* =mena ; izany dia mbola manambara fiandrianana na hasina.

Koa raha ny anaran'ity lakana ity dia ahazahoantsika maminany, fa masina sy ambony ny toerana misy azy. Tao amin'ny andro izay hampakarana ny lakana ka handefasana azy taty Antananarivo aza dia mbola niandry tsindrimandry na nofy avy amin'ny Razana ireo mponin'i Didy.

Firy taona marina ity Razamben-dakana ? Andeha handinika ny tantara isika, ka hitodika ny lasa :

- A) - Voalaza amin'ity lahatsoratra ity fa nampiasaina ary niaina tamin'ny fotoana nisian'ny adim-poko samihafa teto Madagasikara ity lakana, tany amin'ny taon-jato faha-XVII izany (1700).
- B) - Andrianampoinimerina (1787-1810) izay namory ny Malagasy ho iray tsy mivaky no nanapaka sy namoana ireo adim-poko madinika voalaza etsy ambony.
- C) - Ny fandinihana (*analyse par la méthode du Radio Carbone 14*) momba an'i Vohitrandriana, dia manome 250 taona (R. Battistini ary P. Vérin, 1964. (3).

Ity Vohitrandriana ity moa dia toerana avo sy masina no renivohity Sihanaka taloha elabe koa, izay tsy misy olona intsony ankehitriny fa ny fasan'Andriana sy ny toeram-panasinana no sisa mijoalajoala ao. Tanana izay tokony niara-belona tamin'i Didy koa izy.

Rehefa akapoka ho iray ireo vanim-potoana telo voalaza etsy aloha, dia tokony ho 250 na 300 taona ity lakamena ity amin'izao taona 1976 izao.

Ny alatsinainy 16 Desambra no nitaritana ny lakana tao anaty fotaka hiakatra an-tanety.

Ny talata 17 desambra no nampakarana azy tao Ambohijanahary, tanana 5 kilometatra avy eo amin'ny Nosy i Didy sady renivohity ny kantao.

Ary ny 18 Desambra 1963 kosa no nanaovana ny lanonana ofisialy, sady nikarakarana ny fampakarana ny lakana aty Antananarivo.

&

& &

Tsy ho haintsika hadinoina Ingahy Rason René mpiasa ao amin' ny "Université , Faculté des Lettres" izay nitoto nahafotsy, nahandro nahamasaka, vy nahitana sy angady nanana ity lakamena ity. Ary koa ireo mponin'i Didy sy ny manampahefana tao Ambatondrazaka, nifanotrona, nanao soroka niara-nilanja sy tongotra niara-namindra tamin'ny asa goavana, sy ny lanonana ho fanomezam-boninahitra ny sola-pangadin'ireo Razana.

73) R. Battistini et P. Vérin - "Vohitrandriana, haut-lieu d'une ancienne culture du lac "Alaotra", in Civilisation Malgache n°1, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Tananarive, 1964, p. 53 à 90.-

par M. WOULKOFF.-

P. Vérin se livrait dans ses "Notes sur le schématisme anthropomorphe dans les arts malgaches et océaniens" (Taloha 3. 1970, p.209) à des considérations sur l'évolution et la signification des éléments décoratifs. Elles sont avec certitude, applicables au *volihety* des Vezo du Menabe, presque identiques aux planches découpées en silhouettes et peintes en blanc et rouge, sur un tombeau des Djarai près de Pleiku en Indochine (fig. 1 : ill. 224 dans Bernatzik, *Neue Grosse Völkerkunde*, Cologne 1968). La comparaison est très frappante, si on le fait avec les fig. 7 à 10, p.22 de *l'Art Malgache* de Marcelle Urbain-Faublée. Mais je ne suis pas si sûr en ce qui concerne les signes des *aloalo mahafaly* qui ne sont pas encore expliqués jusqu'à aujourd'hui. Je voudrais apporter ici des observations sur leur évolution.

Qui dit évolution dit changement dans le temps. Faire un historique de l'art malgache, qui s'exprime presque uniquement par un travail sur le bois, est pour ainsi dire impossible. Sauf les objets conservés à l'intérieur (p. ex. bois de lit), les œuvres d'art sacré ne se conservant pas sous ce rude climat et les *aloalo* dans la relative sécheresse du Sud ne font pas exception. Quel laps de temps est permis pour nos observations ? Même pas un siècle. Plus précisément, aucune œuvre qui aurait été recueillie avant l'année 1900 ne nous est connue, pour la simple raison que le Sud était encore inaccessible à tout étranger. Grâce à D. Lombard, pour qui j'avais à traduire un article allemand de cette époque, j'ai connaissance de la première pièce qui en sortait, apportée par "un Sakalava de la tribu des Mahafaly" à Tuléar où on n'avait jamais vu quelque chose de semblable. C'était une statuette de femme nue portant une calebasse sur la tête, le tout 1m19 de haut, en somme un thème classique que nous retrouvons aussi chez les Vezo de Morondava. Peut-être utilisée pour le *bilo*, cette statuette avait pris à ce moment, le chemin du musée ethnographique de Lübeck, dans le Nord de l'Allemagne.

Mais pas un seul *aloalo*, vu son caractère sacré, n'aurait pu sortir de ce pays à ce moment encore mystérieux. Il est d'ailleurs significatif que l'ethnographie de Madagascar de Faublée, publiée en 1946, et basée sur la collection du Musée de l'Homme, ne contient aucune représentation d'un *aloalo mahafaly* dans le style connu maintenant. L'âge des stèles funéraires, qui se trouvent encore sur les tombeaux, ne dépassent pas quelques décennies. Il est probablement aujourd'hui très difficile de savoir à quelle époque furent plantées les plus vieilles sur les tombeaux des rois mahafaly dans la forêt d'Evasa, que j'avais déjà vue il y a une vingtaine d'années en complet effritement.

Toutes ces stèles présentent les mêmes signes bien connus, dont le dessin, qui accompagne la note de P. Vérin, est un exemple récent : le soleil en haut et la superposition deux ou trois fois répétée d'un hexagone et des deux croissants accolés.



Fig. 1 - Silhouette sur tombeau djenai.



Fig. 2 - Alaele.



Fig. 3 - Tombeau près de Bebitro.

Pourtant, je connais plusieurs exemples où on ne décèle pas à première vue la présence de croissants. Que deux de ceux-là me servent ici comme démonstration qu'ils sont plus vieux que les autres. L'un est celui de l'exposition "Art traditionnel malgache" à Tsimbazaza et représenté par le dessin de Bernard Ranjato dans l'introduction d'Anne Lavondès. L'autre fait partie de ma collection provenant anciennement de celle du Dr. Fontoynont. Surtout ce dernier affiche son âge du fait que la sculpture en ronde bosse du haut représente un vazaha avec son casque colonial en pain de sucre de l'époque Galliéni, assis sur sa chaise. Je le situerais ainsi dans la première décennie de ce siècle. En plus les deux exemples montrent en bas un homme nu, ayant sur son aloalo sexe bien apparent (voir aussi la photo 134 de Madagascar et les Comores de G. Saron), tandis que plus tard hommes et femmes sont toujours ceints d'un salaka, l'influence des missionnaires s'étant exercée.

La comparaison des signes superposés de ces deux exemplaires m'amène à ce que je voudrais démontrer. Ceux de l'aloalo de Tsimbazaza -- disposés en deux rangées parallèles à se demander s'il s'agit d'un double enterrement ou lignée - sont bien dans l'aspect connu par tous les autres, sauf pour les double croissants. C'est plutôt un quadrilatère, dont les deux côtés verticaux sont recourbés vers l'intérieur. Ceci est encore plus net sur le mien (fig. 2). Il n'y a que deux "quadrilatères concaves", réunis par deux lignes "convexes", ce qui forme qu'ailleurs est l'hexagone, le tout traversé d'un axe central et chacun des trois signes encore barré d'un trait horizontal. Il est à remarquer que le soleil supérieur manque complètement. Est-ce d'ailleurs un soleil puisqu'il est quelquefois quadrangulaire ?

Si on veut appliquer une théorie d'évolution à ces deux exemplaires et les aloalo "actuels", il faut naturellement attribuer au mien la plus grande ancienneté. Ainsi, il se montre qu'une tradition, même dans des expressions matérielles, n'est pas immuable. Quelles formes ces signes ont-ils pu avoir cent ans, encore davantage deux cents ans plus tôt, s'ils furent déjà exécutés, ce dont malheureusement, nous n'avons aucun témoignage, même pas celui de Drury. Ces signes ne doivent pas avoir un caractère si sacré, qu'ils ne soient pas susceptibles d'être influencés par une mode. Ceci me rappelle mes premiers séjours dans le Sud où je m'étonnais de ne pas voir porter par les femmes la coiffure qui est invariablement représentée sur les statuettes accolées aux aloalo où isolées. En 1960 à peu près, cette coiffure fut de nouveau portée. On peut même exceptionnellement dans ce cas particulier faire un saut dans le passé lointain grâce à Peter Mundy (*B. de M. N°264* : "Les Voyages de Peter Mundy au XVII^e siècle" par L. Molet et A. (Sauvaget), qui nous donne en 1638 le dessin de plusieurs coiffures. Quelques-unes comportent, tout en étant dans l'ensemble peu différentes des actuelles, un détail qui n'existe plus : la formation d'un cône sur l'occiput ce qui donne une silhouette assyrienne. C'est une preuve qu'il existe dans ces sociétés archaïques et traditionnelles une mode avec des changements et aussi des réapparitions cycliques tout comme dans une société hautement civilisée.

La question se pose alors ; quelle était la forme de ce "schématisme anthropomorphe" au départ et quelles influences se sont exercées qui ont "modifié" ces signes - c'est-à-dire quelles influences ont créé les modes successives ? Et d'abord : est-ce qu'il y a eu "schématisme anthropomorphe" ? Anne Lavondès évoque, en parlant des aloalo, des vagues de la mer

(*onja lahindriaka*) et j'ai eu moi-même l'occasion de les dessiner d'après les montants d'une case en construction dans les environs d'Ampanihy. Si on les dispose comme découpage de part et d'autre d'une planche (fig. 4a), il est frappant qu'on arrive presque à la silhouette de l'aloalo de ma collection, si on se figure pleines les parties ajourées.(b)

La légère transformation qui s'opère ensuite, je la situerais autour de 1912, étant l'année de la mort de Tsiamody et de la confection des aloalo sur son tombeau et bien connus par les photos. Cette transformation se caractérise par l'accentuation du quadrilatère concave sans qu'on puisse encore parler du double croissant accolé dos à dos. Ainsi on le trouve encore avec l'axe central (c), comme je l'ai photographié en 1951 près de f ekitro./Ici aussi l'aloalo est couronné d'un vazaha au casque colonial, il joue de l'harmoniea et enfourche un cheval (fig. 3). A remarquer que l'ombre à gauche des signes représente bien les vagues de la mer", surtout puisqu'il y a en bas un double hexagone. On y trouve le quadrilatère aussi très tiré en hauteur, ce qui éloigne encore davantage de l'idée de croissant (d) (1).

On peut dire qu'à cette époque ou peu après débute aussi le signe du double croissant et je m'explique ce fait plutôt de la manière que les premiers Mahafaly, engagés dans le Nord sous la désignation "Androy", revenant dans le pays natal, ont suggéré aux sculpteurs ce signe qu'ils avaient dû voir chez les Arabes et Indiens de Majunga et Nossi-be. Cette forme est restée constante, on peut même dire stéréotype, pendant très longtemps, de façon qu'on y attribuait une tradition établie depuis toujours, mais ayant au départ des aspects et variations très divers, comme le montrent aussi des aloalo anciens du Musée Rietberg de Zurich. (2)

Que depuis l'indépendance, il y a encore un léger changement - les croissants s'épaissent et s'écrasent comme des croissants de pâtisserie avec en haut des personnages multiples et entièrement peints en couleurs vives - prouve que le style de cet art est resté vigoureux et n'est pas immuable. Ce renouvellement, signe d'un art véritable, laisse bien augurer de l'avenir. Qui disait donc que l'art à Madagascar soit inexistant ou pauvre tout au moins ?

Pour être sincère, je dois avouer qu'un doute me soit venu pour la probabilité de l'évolution que j'ai développée ici. Une constatation de R. Decary lors de ses recherches chez les Mikea (*La Mort et les Coutumes Funéraires*, p. 260) pourrait infirmer tout ce qui précède, puisqu'il a vu sur des cercueils dans une grotte, qu'il atteste d'être anciens, comme décoration "alternances de croissants opposés et de losanges" (ce que j'appelle "hexagones"). Et il fait la réflexion s'il ne faut pas chercher là l'origine des aloalo mahafaly. Dommage que la photo, qu'il avait essayé de faire, n'ait pas réussi et qu'il n'ait pas indiqué la date de cette vi-

(1) Voir aussi les dessins des trois démeloires en bois dans *Géographie Humaine de la Plaine Côtière Mahafaly* par René Battistini, chapitre 6, l'Artisanat, p. 143, dont les deux premiers correspondent à c et d et le dernier exactement à a qui n'est pourtant qu'une hypothèse de reconstitution.

(2) Je remercie par cette occasion Mme Leuzinger, directrice de ce Musée, d'avoir bien voulu m'envoyer le tiré à part concernant ces aloalo.

séite. Sa conjecture que les Mahafaly aussi aient enterré leurs morts primitive-
ment dans des grottes, comme c'est le cas dans beaucoup d'autres
ethnies, n'est prouvée par aucune trouvaille de ce genre.

Je suis conscient que mon hypothèse du développement des signes est fragile en ce qui concerne le départ, surtout le dessin a et même pour b) puisqu'il n'y a qu'un seul exemplaire. Mais les exemples pour c et d sont nombreux, qui tous montrent un rectangle avec des côtés concaves quelquefois très allongés n'ayant rien à voir avec des croissants. Je considère alors la trouvaille de R. Decary comme pouvant être rangée parmi un départ ou un aboutissement parallèle d'une influence en cours d'évolution et non comme origine de la forme des signes sur les aloalo.

à l'origine avant 1912

1912

1912-1960

depuis 1960

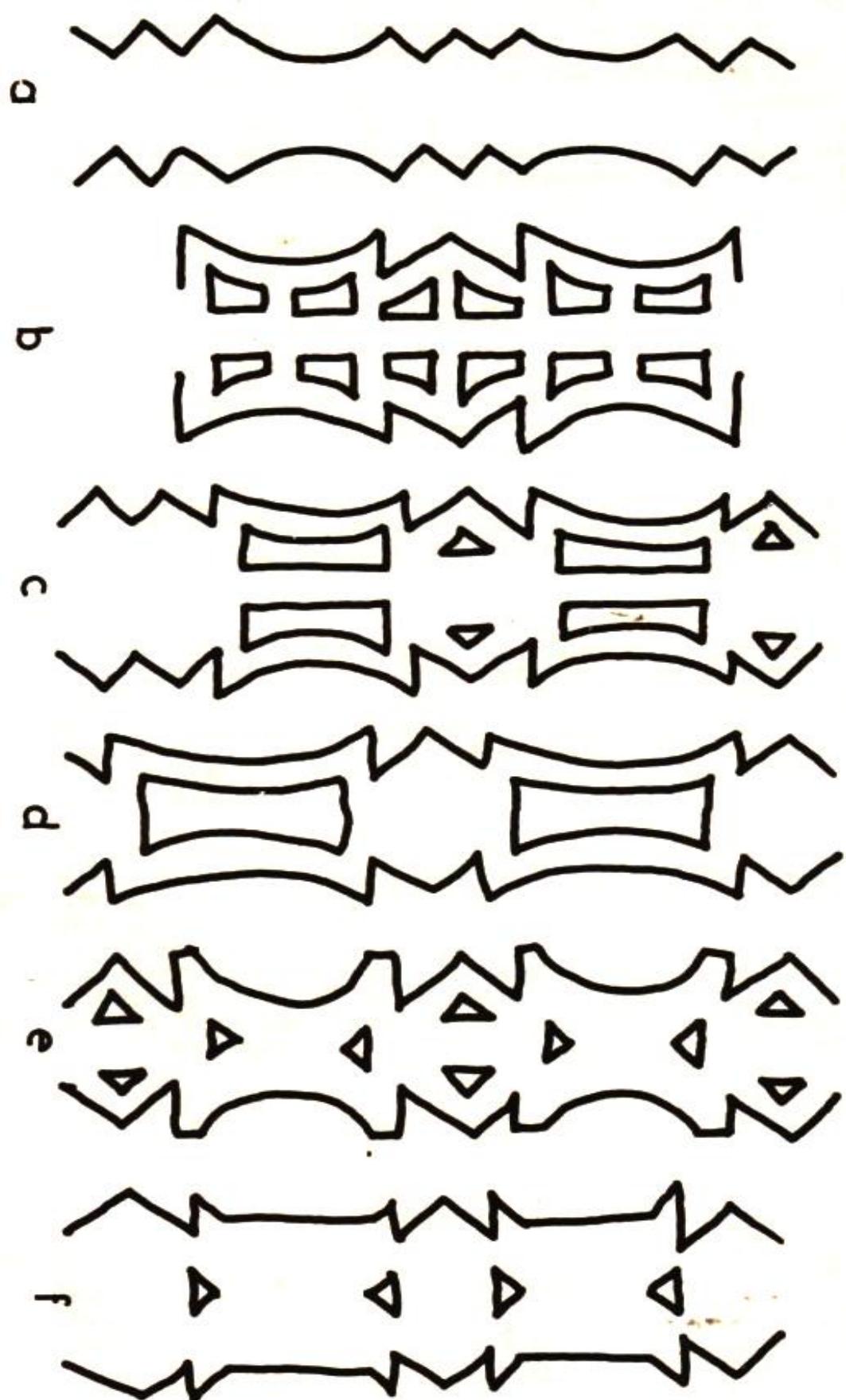


Fig. 4 - Evolution des formes des aloalo.

saova momba ny amboa **(le dit du chien)**

Fulgence FANONY

Cette œuvre se chante lors des cérémonies joyeuses de la vie betsimisaraka mariages, circoncisions, commémorations d'évènements gaïts ou simplement circonstances favorables à l'amusement collectif. Elle se singularise d'abord par ses qualités de rythme et de cadence, dont une traduction en français ne peut guère rendre compte, et qui tiennent à sa nature de chanson populaire. Dans la réalité du vécu, cette œuvre n'est pas "récitée" mais modulée suivant une ligne mélodique. Des tambours et des battements de mains scandent le chant. Le texte n'est pas délivré de façon continue : l'interprète s'interrompt, en général tous les trois ou quatre versets, et l'auditoire reprend en choeur les versets précédemment chantés. Parfois même certains versets sont répétés deux fois par l'interprète, suivant le plaisir éprouvé par le public, ou par suite d'une défaillance momentanée -feinte ou non- de la mémoire de l'exécutant. Reprises de termes, de schémas rythmiques et prosodiques (v. 30 jusqu'à la fin, *tsy...*), termes évoquateurs par leur sonorité expressive [*misangisangy* (v.17), *aïlaïla*(v.19) etc.], disposition d'ensemble de chaque verset en structure binaire, nous retrouvons là quelques-uns des traits caractéristiques de la chanson populaire betsimisaraka. Ce "poème" n'a de sens que par le chant qui le porte et lui insuffle vie et saveur.

Chanson populaire, thème populaire. Le chien, avec les termes différents et imagés qui le définissent - malheureusement synonymes dans la traduction - et pourtant divers par les nuances de sens qui s'attachent, dans l'esprit des chanteurs, à chacune des appellations (1), est invoqué, suscité par le langage, vivant, familier. Objet du regard de tous les jours, ses mouvements, ses musiques, sa tournure, son allures, ses habitudes, sont décrits à traits rapides et incisifs, avec malice et humour. Le chien participe à la vie quotidienne, il vit avec l'homme au village, il est le spectacle courant et le prétexte tout trouvé des plaisanteries et des jeux d'esprit. Et les proverbes, expression de la sagesse populaire, de fleurir à son propos, définissant un type de civilisation rurale et ses usages ; le respect de la nourriture et de l'argent difficile à gagner, la règle de l'hospitalité, la discrétion de rigueur dans les gestes et les actes de l'amour, le respect des morts... .

En chansonnant son animal familier, le chanteur affirme son originalité, son appartenance à un groupe social, à un type de civilisation et de culture. Cette chanson exprime la vérité et les certitudes d'une certaine sagesse populaire, habile à discerner les truculences de la vie quotidienne, et soucieuse de s'affirmer dans le regard, naïf peut-être, mais critique et tendre, qu'elle porte sur les choses.

(1) **Alika** = du sanskrit **alaka, alaska** (cf. Dictionnaire encyclopédique *Firaketana*, p. 213); chien.
fandroaka = qui chasse; **kivà**: peut être du français « qui va » ou formé du malgache « iva » qui signifie bas.

SOVA MOMBA NY AMBOA :

Tantaraiko ny sova momba ny amboa :
 Aliko, fandroaka, zafin'i Gaïky,
 Tarana-kivà, zafin'i Bôfôno,
 Kepakepa-lela, ho man-tsy mitsitro,
 Avy hômaña, tsy manasa kapila,

Vavatènany araiky, nonony valo.
 Maïntim-boamaso, vaikarim-pôry
 Ambarin'ny ôhiny, tsy ialan-tô-
 tôn'ariny,
 Mamoaka laniñvazaña, tsy ravoravo

Fohifohy singaña, mateti-pamindra
 Manindry raha, malaky mihazakazaka,
 Miadana amin'azy, mihenjikenjik'
 aiña (ou aiñy)
 Mahay milomano, singato vataña
 Izy leñy andrano, mamindra halèmaña
 Pelipelik'ôhy, izy mañontsafa.
 Mi fampiôro-vvay, mi fijijy karazaña.

Misangisangy ratsy, karaha famono.
 Mañano ankety be, mitarika ady.

Mandrahon draha, latsaka aïlaila
 Manambo-draha, mihiaka, manekike-
 kitry,
 Amboa mi fanjengy, mi volañq ariary.
 Iz y miadivarotra, manoñon doso
 Kidikidin'amboa, mamoaka vangy
 Ravoravo midôla, kashaña miady.
 Amboa mitomañy, manoñon-tay.
 Biby tsôtro, ny amboa mañara-baiko
 Fatin-tany mi haza, fahavalon-dambo
 Ny hendry amin'azy, matsindran'orono.
 Naharava raha, mañantsantso tômbo.
 Niambin-draha mahëfa, tsy sarotro
 arisiky.

Aliko diñeriny, mamoaka lêla.
 Fandroaka kosiaka, tsy miala tânaña
 Zanak'amboa bôko, tsy avérân'ampango

Kivà matavy, tsy fajaham-bahiny.

Maty alika, tsy manasa vilany.
 Olo maty amboa, tsy mañano hazo.

Mandeviñy amboa samy miala ménny.

LE DIT DU CHIEN :

Je compose le dit du chien :
 Aliko, fandroaka, petit-fils de Gaïky (1),
 Descendant de kivà, petit-fils de l ôfôno.
 La langue palpitante, il mange sans souffler
 sur les aliments ; il ne lave pas son assiette
 après manger ;
 Un seul tronc pour huit mamelles
 Noirs ses yeux, charbon son derrière,
 Sous sa queue, de la poussière de charbon
 collée ;
 Il montre ses dents au fond de sa gueule,
 même s'il n'est pas content,
 Il marche à petits pas, à petits pas rapides,
 Poursuit quelque chose, file à toute vitesse ;
 Son geste le plus lent,
 son corps se balance ;
 Il sait nager, son corps tendu comme une fronde
 Mouillé, il en fait profiter les autres ;
 Il remue sa queue pour dire "bonjour" ;
 Ils se lèchent le derrière pour réciter leur
 généalogie ;
 Ils s'amusent comme ils s'entretuaient,
 Ils mène^{nt} une grande enquête qui se termine tou-
 jours en bataille.

Quand il menace, il se démène de tous les côtés,
 Quand il découvre quelque chose, il aboie, il ~~mord~~

Quand les chiens s'aiment, ils disent "ariary" (2)
 Quand il marchande, il parle de "lôso" (3)
 Il montre ses dents alors qu'il plaisante ;
 Quand ils jouent, on dirait qu'ils se battent ;
 Un chien qui pleure, semble dire "tay" (4)
 Douce bête, le chien, quand il obéit à son maître,
 Chasseur réputé, ennemi des sangliers.
 Le plus intelligent a du flair,
 Il appelle son maître quand il fait une découverte.
 Il se montre apte à monter la garde, docile à
 la voix qui le lance ;
 Il montre sa langue quand il est en sueur.
 Le chien paresseux ne quitte pas le village.
 Le petit chien paresseux ne mérite pas le fond
 de la marmite.
 On ne tue pas un chien gras pour l'offrir à ses
 hôtes ;
 Quand un chien trépasse, on ne lave pas la marmite
 On ne fabrique pas un cercueil pour un chien
 crevé.
 Quand on enterrer un chien, on rentre les mains
 vides.

(1) Gaïky : cri du chien.-

(2) Ariary : Unité de monnaie malgache ; allusion ici au bruit soufflé du chien ("ar-ar !")

(3) Lôso : une demi-piastre.

(4) Tay : excrément.

*Milàz maty, tsy mila misy mpandala.
Milàz bavatraha, tsy mila fitsapaña*

Milàz-petry, tsy mila mpanavanaña

Tamain' amboas, tsy mila aleviny.

Tamai' amboas tomany, tsy mila atrahiñy.

Haniny matso, mateti-mañatambo.

Tamain' amboas, tsy lôhandriana

Famalihin-kivà, tsy maty vintaña.

Milàz amboas, tsy ary nañotroño anaka.

Famafatra amin-jeny, karazan-draha

*...
...*

Famalihin' amboas, môra hitan' ôloño

Famalihin-kivà, tsy'isy matin-dôza

Ambaoz mahery, maty, tsy foin'ny

*...
...*

Ambaoz mahery, maty, tsy ary navadika.

On ne porte pas le deuil pour un chien mort.
Une chienne en gestation ne passe pas de visite prénatale ;

Quand elle a les douleurs, de l'enfantement, elle n'a pas besoin de sage-femme ;
Son placenta ne s'enterre pas.

Personne ne berce un petit chien qui pleure.
C'est un porte-malheur de voir s'ouvrir les yeux d'un petit chien la première fois.

L'aîné d'un chien ne devient jamais un notable.
Le mauvais destin qui frappe un chien cadet ne le quitte pas ;

Le père-chien ne s'occupe jamais de ses petits.
On le voit bien, c'est un animal spécial.

Les amours du chien se font au grand jour ;
les chiens et leur descendance ne meurent jamais d'inceste.

La mort d'un chien courageux attriste son propriétaire ;

Les restes d'un chien ne sont jamais exhumés.

Archipel 13 (1977)

Etudes interdisciplinaires sur le monde Insulindien

Numéro spécial : Regards sur les Indonésiennes

Présentation du Dossier (C.I. S.)

Les données du lexique (P.L.)

Claudine SALMON, Essai de Bibliographie sur la question féminine en Indonésie.

Diversité

Claudine FRIEDBERG, La femme et le féminin chez les Bunaq du centre de Timor.

Renée VALERI, La position sociale de la femme dans la société traditionnelle des Moluques centrales.

Joke SCHRIJVERS & Els POSTEL-COSTER, Minangkabau Women : change in a matrilineal society.

Combats

Cora VREEDE-DE STUERS, Kartini, Petit "Cheval Sauvage" devenu Héroïne de l'Indépendance Indonésienne.

Raden Ajoe MANGKOEDIMEDJO, Les progrès de la gente féminine (1909) présenté et traduit par C.I. Salmon.

BAROROH BARIED, Un mouvement de femmes musulmanes : 'Aisyiyah, traduit par Farida Soemargono.

Andi NINNONG Une princesse bugis dans la Révolution pages autobiographiques traduites et annotées par Chr. Pelras.

Claudine SALMON, Presse féminine ou féministe ?

Denys LOMBARD, Aperçu sur les associations féminines.

Le regard des hommes

Marcel BONNEFF, "Principes et conseils" pour une femme javanaise.

Françoise CAYRAC, En relisant *Sarinah*.

KI HADJAR DEWANTARA, La question féminine, présenté et traduit par Monique Lajoubert.

Femmes et travail

Véronique DAUMONT, Un monopole féminin menacé : le commerce des *jamu*.

Henri CHAMBERT-LOIR, Les femmes et l'écriture : les femmes-auteurs d'Indonésie.

Problèmes actuels

NANI SOEWONDO, The Indonesian Marriage Law and its Implementing Regulation.

SOEJATNI, Rôle et participation des femmes dans la planification des naissances.

SOEDIATMOKO, Les mouvements féministes indonésiens à l'heure du "développement", présenté par Bénédicte Milcent.

R.S. SIWINTO, Les femmes dans la société indonésienne d'aujourd'hui.

Du côté de la Malaisie

ANIS SABIRIN, Le rôle des femmes dans la société malaysienne présenté par Claudine Salmon.

Sarojini Zaharah ALATAS, Prominent Women in Malaysia.

Archipel 14

Etudes interdisciplinaires sur le monde Insulindien publiées avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

Rédaction :

Archipel : CEDRASEMI, 6, rue de Tournon, 75 006 Paris, France.

Nouvelle adresse : Bureau 732 EHESS, 54, boulevard Raspail, 75 006 Paris, France.

Notes philippines

Marina POTTIER, Festivités annuelles aux Philippines.

Denis NARDIN, Un Français aux Philippines : La Gironière.

Chinois d'Insulinde

E.E. MCKINNON, Research at Kota Cina, a Sung-Yuan Period Trading Site in East Sumatra.

Denys LOMBARD, Les maîtres de silat d'origine chinoise, contribution à l'histoire des arts martiaux dans l'Archipel.

Leo SURYADINATA, The Search for National Identity of an Indonesian Chinese : A Political Biography of Liem Koen Hian.

Tio Ie Soei, journaliste et homme de lettres de Jakarta (1890-1974).

Claudine LOMBARD-SALMON, La littérature en malais romanisé des Chinois de Malaisie : première enquête.

Comptes rendus d'ouvrages récents sur les Chinois d'Insulinde.

Bibliographie— Comptes rendus

Langues— Histoire et Orientalisme— Littératures malaise et javanaise — Littérature malaysienne contemporaine.

Dépositaire à Madagascar:

Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université de Madagascar, BP 564,

**IMPRIMERIE
NATIONALE
ANTANANARIVO**
D L : NOVEMBRE.
4^e TRIMESTRE 1977
TIRAGE : 400 EX.
*** | 7 9 9 - 7 7 | ***