

LA CHEVRE ET LE POUVOIR

Première approche historique d'un interdit

par

Jean-Pierre DOMENICHINI



Clercs ou historiens, ethnologues ou économistes, tous ceux qui ont eu à se pencher sur la civilisation malgache, ont rencontré à un moment ou à un autre l'existence de prescriptions qui régissent aussi bien les activités quotidiennes actuelles de chacun que les grandes fêtes et cérémonies des anciens royaumes. Connues en malgache et selon les régions sous le nom de *fady*, *faly*, *sandrana*, etc ..., ces prescriptions le sont en français moins souvent sous le nom d'interdit que sous celui de tabou, que nous écarterons néanmoins en raison de tout ce qu'il véhicule et qui risque de nous induire en erreur.

Ces interdits qui concernent de multiples aspects de la vie malgache, donnent l'impression à quiconque n'en a qu'une connaissance livresque, d'enserrer toute activité dans un corset sévère et contraignant, limitant à tout moment la liberté individuelle. Leur multiplicité concernant des domaines aussi divers que les gestes (1), la langue (2), l'alimentation (3) ou la vie socia-

(1) Il est, par exemple, interdit de chanter ou de chantonner pendant les repas; sinon les dents s'allongeraient. «*Aza mihira an-kanina, fa mahalava nify*», dit-on aux enfants en Imerina.

(2) Il était, par exemple, interdit sur le territoire *antehiroka* et particulièrement à Ambohimananarina et à Andranoro de prononcer le mot *sira* (sel). Cf. Henri Rajaofera, 1912, p. 290 et J.-P. Domenichini, 1977, § 8.

(3) Ainsi ne consommait-on à Ambohimananarina ni viande de porc ou de chèvre, ni oignon, ni escargots, ni aliment salé. (Henri Rajaofera, 1912, p. 295).

le (4), et leur variabilité d'une région à une autre (5), d'un village à un autre (6), d'une famille à une autre, d'un individu à un autre, inquiètent ou irritent le voyageur ou l'étranger qui, même avec effort, n'arrive ni à les expliquer ni à les comprendre. Par suite, la notation des interdits se limita souvent à constater leur existence et à les énumérer (7), manifestant une curiosité d'entomologiste à l'égard de primitifs ou de demi-civilisés (8), et s'accompagnant de jugements définitifs sur leur origine purement superstitieuse (9) et

(4) Ainsi en Imerina, il était autrefois interdit d'enterrer le mardi (le mardi, dit-on, est un jour sans fond « *talata gorobaka* », et ce qui est commencé ce jour-là se poursuit et se perpétue. Enterrer le mardi serait inaugurer une suite de décès et d'enterrements dont on ne verrait pas la fin), le jeudi et le dimanche (c'étaient là deux jours-de-prince, « *andron'andriana* » dont on ne pouvait, sans dommage pour tout le peuple, souiller la puissance vitale par des cérémonies funéraires. Le jeudi — *alakamisy* — est en outre le jour où l'on ne peut souhaiter finir une chose, puisque la chose enlevée, une autre la remplace. Actuellement, l'interdit — populaire — du mardi est toujours respecté ; celui du jeudi — princier et populaire — n'est que rarement enfreint et toujours par bravade ; quant à celui du dimanche, maintenant jour du Seigneur des chrétiens et de ce fait placé sous une autre protection qui condamna pendant longtemps les pratiques païennes, il tombe en désuétude.

(5) Chaque région possède ses jours *fady* qui, de ce fait, sont chômés, ou pendant lesquels, du moins, on ne travaille pas aux rizières. Le nombre de ces jours *fady* et leur répartition dans la semaine est très variable.

(6) Gérard Donque (Les cultures maraîchères..., 1965, pp. 82 et 86) note le rôle des *fady* dans le développement des cultures maraîchères.

Il y a quelques années les communautés paysannes du pays *antehiroka* rendirent responsable des abondantes chutes de grêle qui frappèrent leurs cultures, un étranger à ces communautés qui avait osé cultiver des oignons, en infraction avec l'antique interdiction qui concerne la région. Ainsi, quoique les conditions du milieu soient identiques, deux villages voisins peuvent l'un cultiver de l'ail et de l'oignon et l'autre s'y refuser.

(7) Ainsi H.J. Standing (1904, pp. 105-159 et 195-259) a-t-il établi une « longue liste » de *fady* qui, sur deux colonnes, occupe presque une centaine de pages du *Bulletin de l'Académie Malgache*. C'était là un sujet passionnant le milieu malgachisant puisque c'est le seul travail qui, publié dans la revue de langue anglaise *Antananarivo Annual*, ait alors bénéficié d'une publication en langue française à Tananarive.

(8) La notion de « demi-civilisé » est d'un usage fréquent à cette époque où triomphait l'évolutionnisme. Et l'ethnographe « civilisé » (Van Gennep, 1904, p. 16) considérait que chez les demi-civilisés qui « croient à la contagion des qualités spirituelles et matérielles » (*ibid.*, p. 15), le tabou est « un des éléments les plus importants de toute vie sociale demi-civilisée » (*ibid.*, p. 14). Il s'agissait évidemment de « groupements humains d'à peu près égal développement intellectuel » (*ibid.*, p. 15). Plus loin dans le même ouvrage (p. 34). Arnold Van Gennep développe encore cette conception : les « demi-civilisés (...) curieux, comme tous les hommes, (...) ont tenté de s'expliquer la vie ambiante ; mais un faux point de départ et de fausses applications du principe de causalité leur ont suggéré des explications qui nous semblent bizarres, irrationnelles, au point que nous nous étonnons qu'on en ait pu inventer de pareilles. D'où des systèmes de réglementation sociale qui nous paraissent également absurdes ».

(9) Cf. H.J. Standing (1904, p. 105) : « La longue liste (...) de ces *fady* permet de reconnaître dans le plus grand nombre de ces défenses, une cause purement superstitieuse ».

sur leur caractère absurde ou trivial (10). Ainsi Standing qui s'était longuement penché sur les *fady*, en concluait que « l'esprit des indigènes complètement inhabile à saisir les vraies relations entre les phénomènes naturels, est à la merci de toutes sortes d'idées absurdes et illogiques ; le défi porté à l'enchaînement logique des événements atteint son maximum dans de nombreux *fady* ». Mais le soupçon d'évolution qu'il constatait, le conduisait à mettre tous ses espoirs dans l'avenir : « Avec le progrès constant qui dissipe les ténèbres, plusieurs de ces *fady* sont tombés dans le discrédit ou l'oubli » (11). C'était là pratiquement le seul destin qui leur fut longuement réservé, puisque leur existence semblait incompatible avec la « civilisation » (12) et le « progrès » religieux et économique (13). D'une certaine façon, la réflexion scientifique allait dans le même sens, puisque la seule étude notable ce fut *Tabou et Totémisme* d'Arnold Van Gennep, paru en 1904 comme la version française de l'article de Standing, et qui, ayant bien établi le caractère religieux du « tabou malgache » en relation avec les notions de *tohina* (contagion) et de *hasina* (sacré) (14), en avait ramené le sens à celui de « dangereux » (15) — se situe dans le cadre des discussions sur le totémisme alors en vogue dans le milieu de l'ethnographie. Les interdits n'étaient donc pas proposés à une réflexion affranchie des préjugés évolutionnistes (16) ; et ils ne le furent pas de long-

(10) Cf. James Sibree qui écrit : « Les prohibitions du *fady* sont souvent du caractère le plus absurde et le plus trivial » (1873, p. 388).

(11) H.J. Standing, 1904, p. 105.

(12) Souvent imputés à une influence islamique qui aurait dénaturé le monothéisme et/ou la bonté originels, les *fady* sont de ce fait combattus aussi bien par des missionnaires que par des administrateurs. Ainsi M. Faucon (1897, p. 40) écrit-il : « Au contact des Anjouanais et peu à peu, les Sakalava ont adopté les superstitions les plus grossières [c'est nous qui soulignons] et se sont détournés du travail de la terre ; pour eux nombre d'objets ou d'animaux sont devenus *fady* ». Pour le même, ces superstitions les plus grossières sont « chez les Sakalava, les seules pratiques religieuses usitées ; elles consistent en l'interdiction absolue de toucher à certains objets ou animaux » (*Ibid.*, p. 144).

(13) Les échecs répétés de certains projets sont, en privé, le plus souvent imputés à l'existence des *fady* ! L'on pourrait toutefois se demander si, par exemple, le développement économique impose d'obliger un milieu réticent à élever des porcs, alors que cet élevage est possible quelques kilomètres plus loin ? Les jugements des promoteurs sont plus révélateurs des conceptions de leur milieu et de l'anthropologie qui sous-tend leurs actions, que de la nature des faits culturels ainsi dénoncés. L'on doit s'en souvenir quand on est amené à utiliser les rapports dont furent un temps inondés les administrations.

(14) Van Gennep, 1904, p. 17.

(15) *Ibid.*, p. 23 : « Le véritable sens de *fady* est donc celui de : *dangereux* ; toutes les autres notions d'interdit, prohibé, incestueux, de mauvais augure, n'en sont que des nuances. Mais encore est-il nécessaire d'établir quand et pour quelles raisons un acte est considéré par les Malgaches comme *dangereux* et pourquoi tous sont d'accord pour lui reconnaître ce caractère ».

(16) Une étude récente (François, 1968) s'inscrit encore, avec quelques accommodations, dans la perspective ancienne. Ainsi y lit-on (p. 118) que « lors que l'ouverture sur les sciences exactes et leurs schémas opérationnels est

temps, puisqu'il fallut attendre *Taboo—A study of malagasy customs and beliefs* que Jorgen Ruud leur consacra en 1960 pour avoir une autre étude d'ensemble des interdits malgaches.

Cet ouvrage marque une rupture dans la tradition des études. Refusant en effet de situer les *fady* malgaches dans la perspective des reconstructions historiques des anthropologues (17), il réfute la conception de l'ethnologie classique selon laquelle des faits tels que les *fady* manifesteraient une insuffisance de la pensée logique (18), et montre la nature et le caractère opératoire des interdits dans le déroulement de la vie sociale malgache : les actes y sont déterminés par une conception religieuse de la vie, l'individu s'y efface devant la communauté, ou plutôt le collectif prévaut sur l'individuel, tous les efforts étant conjugués pour réaliser un certain idéal du bonheur.

Si le point de vue résolument synchronique du travail de Jorgen Ruud a contribué à lui conférer une valeur intrinsèque indéniable, une étude des interdits dans une perspective diachronique, faisant de même abstraction des anciens débats de l'anthropologie primitive (ou de l'ethnologie débutante) devrait également aboutir à une meilleure compréhension — historique — des faits eux-mêmes, puisque, comme on l'admet généralement, les sociétés connues historiquement ne sont pas des sociétés an-historiques, et que leur domaine est normalement ouvert aux investigations de l'historien. Aussi constatant avec le Professeur Hubert Deschamps que « l'histoire des civilisations impose aujourd'hui pour toute la planète, qu'un point de vue ethnographique vienne féconder la recherche du passé » (19) et sachant avec le Professeur Michel Alliot que parmi « l'arsenal des institutions primitives destinées à lier les groupes les uns aux autres [,] il y a les interdits qui les rendent interdépendants, [et] notamment les interdits de caste » (20). l'on peut envisager d'étudier les interdits malgaches consignés par l'ethnographie sous l'angle de l'histoire de la société.

minime ou inexistante, les hommes en société recherchent une explication des phénomènes dans l'irrationnel conçu comme le domaine des forces occultes non totalement discernables, parfois bénéfiques, parfois nocives. « La conclusion (pp. 147-148) énonce que les *fady*, « simples superstitions », disparaîtront avec un « changement de mentalités ».

(17) Jørgen Ruud (1960, p. 282) écrit : « *Neither the theory of evolution, nor the opposite view concerning degeneration from an ideal prehistoric stage and downwards to the so-called primitive level, with fetiches and polytheism, will, methodologically, give a correct picture of the taboos.* »

(18) Jørgen Ruud (*Ibid.*, p. 284) utilise les expressions « *undevelopped in their train of thought* » et « *inferior and childish in their way of thinkings* » concernant les gens, et « *a lack in rational thinking* », et « *a fundamental logical fault in his way of thinking* » concernant la pensée.

(19) Hubert Deschamps, *L'ethno-histoire*, 1968, p. 1435.

(20) Michel Alliot, *L'acculturation juridique*, 1968, p. 1229.

Il n'est bien sûr pas dans notre propos de présenter ici une étude historique exhaustive de l'ensemble des *fady*. Mais, utilisant notamment le fruit de nos discussions avec Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, grâce à qui notre connaissance de la culture malgache a pu progresser, nous aimerions interpréter un interdit — celui de la chèvre (*fady osy*) que possèdent certains groupes de l'Imerina —, exposant les données réunies et proposant les moyens d'en élucider la signification réelle dans le contexte des anciennes institutions politiques et sociales du royaume d'Imerina.

*
* * *

PRESENCE DE LA CHEVRE EN IMERINA

Les faits concernant l'élevage et la présence de chèvres dans l'Imerina ancienne forment un dossier assez léger. Mais s'il est rarissime de rencontrer actuellement des troupeaux de chèvres dans cette province, il est clair qu'il n'en fut pas ainsi autrefois. Les témoignages anciens, la toponymie et la tradition orale l'attestent suffisamment.

L'on doit sans doute, en ce qui concerne les chèvres, modérer l'affirmation de Parat selon laquelle les habitants d'Ancove, c'est-à-dire d'Imerina, «ont beaucoup de bœufs, moutons, cabris ...» (21), non seulement en raison des conditions sociales de l'élevage caprin tel que nous serons amené à le définir, mais également — ce qui n'en serait qu'une conséquence — en raison de la fréquence relativement moindre de l'apparition du mot *osy* «chèvre» dans les toponymes actuels d'Imerina, comparée à la fréquence d'apparition des mots *omby* «bœuf» et *ondry* «mouton». Quoi qu'il en soit, dans les toponymes (22) retenus par la carte établie au 1/100.000, nous pouvons à coup sûr (23) reconnaître des noms qui se réfèrent soit à la chèvre elle-même :

(21) Le texte du mémoire de Parat doit être utilisé avec plus de précaution que ne le pense J.C. Hébert (1977-a) et devrait faire l'objet d'un nouvel examen, ne serait-ce que parce que Parat, s'il a fréquenté la côte malgache, n'est pas un témoin oculaire des faits qu'il rapporte sur les régions de l'intérieur, et que ses conclusions paraissent bien souvent hâtives.

(22) Mille, 1970.

(23) Il n'est pas toujours possible de savoir si les composants des toponymes se réfèrent à *osy* «chèvre» ou à *nosy* «île» ou à *hosy* «terre à riz que l'on doit faire piétiner par les bœufs». Ainsi rien ne permet *a priori* de déterminer si Anosy doit se comprendre *a-nosy* «à l'île» — ce qui est un sens fréquemment attesté — ou *an'osy* «à la chèvre, aux chèvres», que l'on trouve très probablement dans Anosilahy : *an'osy lahy* «au bouc». De même, constatant que de nombreux toponymes ont été soit recueillis fautivement par suite d'une mauvaise compréhension soit réinterprétés par l'étymologie populaire, il n'est pas impossible que Behosy, qui signifie «là où il y a beaucoup de terres à riz que l'on doit faire piétiner par les bœufs» (*be-hosy*), ne soit qu'une variante orthographique de *be-osy* «là où il y a beaucoup de chèvres». Enfin, le toponyme fréquent Ambolosy (4 occurrences) peut tout aussi bien signifier «là où l'on

Andohosy et Lohosy « la tête de chèvre », soit à un oiseau qui, pour la chèvre, est le correspondant du pique-bœuf : Amboronosy (24), soit à des aménagements du paysage : « Au parc aux chèvres » (Ambalanosy, Ampahitrosy), « Au village des chèvres » (Ambohitosy, Vohitrosy), « Au rocher de la/ des chèvres » (Ambatonosy). Ils déterminent sur la carte une zone de répartition centrée sur l'Imerina et l'Imamo traditionnels et dont sont exclues les marches orientales et occidentales. Et ainsi délimité par la toponymie, l'élevage de la chèvre ne nous apparaît pas comme un fait marginal, mais bien comme lié à la vie des zones centrales des anciens royaumes et principautés dont la monarchie de Tananarive et d'Ambohimanga peut être considérée comme un modèle.

De fait, les *tantara* qui rapportent les faits les plus anciens, citent la chèvre ; ils le font laconiquement. Ainsi, l'une des traditions concernant Ambohadrabiby qui attribue à Ralambo « Seigneur-Sanglier », qui vivait dans la première moitié du XVI^{ème} siècle (25), un interdit linguistique concernant le sanglier « *lambo* » et l'organisation de cette capitale dit simplement : *ka dia tsy navela hiakaran'ny biby ny tanàna, afa-tsy ny omby sy ny ondry sy ny osy* », aussi ne laissa-t-il aucun animal (27) monter dans la cité, à l'exception des bœufs, des moutons, et des chèvres » (28), c'est-à-dire en fait des animaux d'élevage. Et que les Rois aient élevé des chèvres est confirmé par le *oiabolana* qui constate :

trouve de la laine de chèvre » (A + nasale + *volo* + *osy*) que « là où poussent des *volosy* », « là où l'on trouve des flèches de sarbacane » et « là où réside Bolosy », selon que l'on aurait eu A + nasale + *volosy* (ce dernier mot désignant soit une plante non-identifiée dont le coton était utilisé dans la fabrication des flèches de sarbacane, soit les fêches de sarbacane elles-mêmes) ou A + nasale + *Bolosy* (ce dernier étant un des avatars malgaches de Bilis, le Démon de l'Islam). Nous avons donc écarté tous les toponymes au sens incertain.

(24) Mais qui est aussi une perle. Cf. Pagès, 1971, p. 7.

(25) Le cadre chronologique utilisé ici est celui qu'a défini Delivré (1967, p. 300) après discussion des propositions antérieures. Il reste essentiellement fondé sur la tradition orale.

(26) Callet, 1908, p. 65.

(27) *Biby* désigne les reptiles et les animaux à quatre pattes.

(28) Quoique l'ouvrage du Père Callet ait fait l'objet d'une traduction (Chapus et Ratsimba, 1953-56, 1958 et 1978), nous nous référons toujours au texte malgache publié par Callet et, sauf indication contraire, n'utiliserons que nos propres traductions, les traductions publiées étant parfois fautives et le plus souvent porteuses de connotations péjoratives. Ici, pour traduire *tanàna* qui désigne toutes les formes d'habitat, de l'habitation à la métropole en passant par le hameau, le village et la ville, nous avons préféré à *village*, qui ne dénote que des fonctions agricoles, et à *bourg*, dont l'étymologie aurait bien rendu le caractère perché et fortifié d'Ambohadrabiby, le terme de *cité* qui connote mieux un ensemble de fonctions sans oublier la fonction politique qui était celle de la capitale choisie par Ralambo.

« Pris aux channes des moutons,
On laisse s'égarer les chèvres du Roi » (29),

— et l'on sait que les *ohabolana* présentent une grande valeur documentaire (30) et conservent le souvenir de l'histoire de la société malgache —, aussi bien que par la mémoire collective des descendants des Manendy de la région d'Anosivola : leurs ancêtres, qui résidaient aux confins du Vonizongo et du Marovatana, élevaient pour le Roi des chèvres dont ils avaient le droit de consommer, sinon le lait, du moins la viande — le lait de chèvre leur étant *fady* « interdit ».

D'autres *tantara* sont plus prolixes. Ainsi, ceux des princes et rois de l'Andrantsay, descendants d'Andrianony, qui appartiennent à une branche collatérale de la dynastie de l'Imerina Centrale. Parti à l'époque d'Andriamasinavalona (fin XVII - début XVIIIème siècle) de l'Est de l'Imerina, Andrianony accompagné, selon les traditions, ou de deux sœurs : Ramanjaka, l'aînée, et Ramanalinarivo, la benjamine (31), ou de quatre sœurs dont la tradition n'a retenu que l'aînée, Ramatoa, la cadette, Raivo, et la benjamine, Rafaravavy (32), s'installa à Fiva. Cette migration aurait été à l'origine des rois betsileo, parmi lesquels on comptait ceux de l'Andrantsay. Et si, selon Marchal, Andrianony « monta à Fiva, y construisit une maison et se livra à l'élevage des chèvres (33), cet élevage n'est attribué, dans le *Tantara ny Andriana* comme dans d'autres traditions régionales, qu'à la dernière sœur d'Andrianony, appelée donc tantôt Ramanalinarivo, tantôt Rafaravavy.

Un premier récit rapporte en effet qu'après s'être installé avec son frère et ses sœurs dans l'Andrantsay et y avoir donné naissance aux nobles betsileo, Ramanalinarivo repartit vers le Sud accompagnée de trois chèvres (34).

Un second récit, plus dissert mais plus voisin par sa forme des contes populaires, narre le succès de Rafaravavy dans son élevage caprin. Mais pour obtenir la guérison de son aînée malade, Rafaravavy consentit d'abord, à la demande des sœurs et sur l'intervention d'Andrianony, à sacrifier le couple de chèvres qui était à l'origine de son troupeau. Le remède ayant été inopérant, les sœurs demandèrent à Rafaravavy de sacrifier l'ensemble de son troupeau : elle s'y refusa, soutenue cette fois par Andrianony (35).

(29) Domenichini-Ramiaramanana, 1972, *Ohabolana* N° 2959, « *Sondriantsavily, ka manary ny osin'Andriana* ».

(30) *Ibid.*, p. XXII.

(31) Fontoynt et Raomandahy, 1940, p. 34 ; Callet, 1908, p. 630 et p. 670.

(32) *Ibid.*, p. 995-996.

(33) Marchal, 1967, p. 250.

(34) Callet, 1908, p. 670.

(35) *ibid.*, p. 995-996. Outre Chapus Ratsimba, 1958, pp. 806-808, le texte du *Tantara ny Andriana* a été traduit par Savaron, 1940, pp. 57-59.

Un troisième récit raconte qu'Andrianony, qui avait en vain demandé à Ramanalina «sa chèvre», aurait fait tuer l'animal. Ramanalina, en colère, s'en serait allée (36).

Sans préciser à qui appartenait l'animal, un quatrième récit attribue à Andrianony le sacrifice d'une chèvre à Amboava. Il aurait partagé l'animal avec sa sœur Ramanjaka, lui en donnant la partie antérieure. N'en ayant rien eu, Ramanalina aurait quitté le pays et s'en serait allée vers le Sud. Par la suite, le Vakinankaratra fut partagé entre Andrianony qui eut l'Ouest et Ramanjaka qui eut l'Est : la frontière passait à Amboava (37).

Un cinquième récit, où l'on rencontre la chèvre sans en connaître le propriétaire, nous conte enfin l'origine de l'interdit selon lequel les descendants d'Andrianony et de ses sœurs ne mangent pas le *fitatra* ou tarier à collier : recherchés par des brigands (*fahavalo*), Andrianony, Ramanjaka et Ramanalinarivo avec leurs bœufs et leurs chèvres étaient réfugiés sous un arbre sur lequel étaient perchés des tariers ; apercevant les oiseaux, les brigands estimèrent que personne ne devait être à proximité de l'arbre et s'en furent (38).

A ces récits anciens sur l'Andrantsay, nous pouvons joindre le témoignage – non sollicité – d'un témoin oculaire : descendant d'Andrianony et appartenant à la haute noblesse du Vakinankaratra, feu le pasteur Rajosefa-Rakotovaio dans une oraison funèbre se souvenait de son enfance chez ses parents au début de ce siècle et évoquait le fait qu'ils «élevaient des bœufs, des chèvres et des moutons» (39).

LES SACRIFICES DE CHEVRES

En dehors des récits qui rapportent la fondation des royaumes ou de principautés, la chèvre apparaît normalement comme un animal de boucherie – l'on pouvait en acheter vivantes sur les marchés à l'époque d'Andriamponimerina (40) et, par certains côtés, louer la générosité du gendre ou

(36) Fontoynt et Raomandahy, 1940, p. 37.

(37) *Ibid.*, p. 37.

(38) Callet, 1908, p. 42, N° 2. Le *fitatra* est un oiseau chanteur (*Pratincola sybilla*).

(39) *Kabary tamin'ny fandevenana an'ltompokovavy tao Ambatovinaky teto Antananarivo.*

(40) Callet, 1908, p. 925. Mais le voyage fait en Imerina (1785) par Nicolas Mayeur, traitant et bon observateur des marchés, ne cite pas la chèvre au nombre des marchandises qui s'y vendent (Ratsivalaka, 1978, p. 33) ; par contre, à propos d'une fête, il évoque «un grand repas dont chacun fait les frais en moutons, bœufs, cabris, selon ses facultés» (*ibid.*, p. 43).

de la bru qui consentait à en tuer une pour en nourrir ses beaux-parents (41) — : elle apparaît incidemment dans les prescriptions juridiques concernant les dommages causés aux biens d'autrui (42) et le vol de peu d'importance (43). Mais il faut noter que c'est surtout leur caractère d'objet de sacrifice et de sujet à interdiction que retiennent les traditions ethnographiques et historiques.

Si certains palladia (*sampin'Andriana*) sont *mifady osy* (44), beaucoup de charmes apprécient l'offrande et le sacrifice de chèvre. C'est explicite dans les traditions concernant les rites et le culte rendu aux *sampy* :

« Les charmes des gens par contre sont des talismans que l'on exalte sous le signe du Sagittaire en leur sacrifiant coq, bouc ou bélier » (45),

(41) C'est d'abord ce que laisse entendre le *ohabolana* (Domenichini-Ramiaramanana, 1972, N° 2168) qui dit : *Osy nafahan-drafozana / Mahafoy lehibe / Fa mitsinganga ila*, « Qui tu une chèvre pour ses beaux-parents / Fait un gros sacrifice / Mais ce n'est jamais sans malice », — la malice résidant soit dans le fait que les beaux-parents seraient *fady osy*, soit, s'il s'agit des parents du mari, que la femme tiendrait à affirmer son appartenance à sa famille d'origine puisque, dit cet autre *ohabolana* (*ibid.*, N° 1374), *Osivavy naniry volom-bava / Samy tsy hariana ny fomban-drasy reny* « Biquette devenue barbue / Garde les coutumes de son père et de sa mère ».

(42) Cf. Callet, 1908, p. 822. Andrianampoinimerina avait décidé que, pour de menus dommages causés à autrui, l'on pouvait s'en excuser en prononçant la formule : *Matesaniaho*, (que l'on peut décomposer ainsi : *matesa + any + aho*, où *any* est un doublet de *anie*) qui signifie : « Puissé-je en mourir ! ». C'est le cas lorsque des enfants ont, en jetant des pierres, blessé une/des chèvres (...*ny ankizy mitoratoraka ka... maharatra... osy*) : la famille réunie peut aller faire amende honorable auprès du propriétaire des chèvres en prononçant le *Matesaniaho*.

Cf. également Ranavalomanjaka, 1881, p. 130. L'article 38 du Code des 305 articles prévoit une amende de *e* 1.5 (1 *eranambaty* et 5 *variraienty*), autrement dit de la moitié d'un *voamena* (*ila voamena*), pour le propriétaire dont les chèvres paîtraient le champ d'autrui. C'est là une amende minime, puisque l'*ila voamena* équivaut au quarante-huitième de la piastre et donc à un peu plus de dix centimes.

(43) Cf. Callet, 1908, pp. 1139-1140. Dans son discours d'intronisation du 28 Alahasaty 1828, Ranavalona I édicta un code. Le vol de chèvre(s) y était considéré comme un petit vol, à l'égal de celui du petit bétail, des volailles, ou des produits agricoles, et la peine applicable était une peine d'amende (7 bœufs et 7 piastres en cas de flagrant délit), alors que le vol de bœuf entraînait la réduction en esclavage non seulement du voleur, mais également de sa femme et de ses enfants.

Cf. également Ranavalomanjaka, 1881, p. 21, dont le Code des 305 articles prévoit, en son article 29, une peine de quinze jours de prison pour qui voletrait une ou des chèvres.

(44) Cf. plus bas.

(45) Callet, 1908, p. 187. « *Ny sampy ny olona kosa, ody misandratra alakaosy : na hamono akoho, na hamono osy, na hamono ondrilahy* ». — Quoique une convention graphique exigerait actuellement d'écrire «...*ondry lahy*», nous pensons que le déterminant *lahy* « mâle » s'applique à la fois à *akoho* « gallinacé », *osy* « caprin » et *ondry* « ovin ».

constate laconiquement un premier texte. Un autre texte est plus explicite sur le rituel observé pour exalter les charmes sous le signe Sagittaire (*Alakaosy*) dans le cadre d'un culte familial rendu dans le coin des prières (*zorofirarazana*) de la maison :

« On les suspend à la hampe ; puis on les encense avec la résine de l'arbre-
au-destin-heureux (46) et celle du *ramy* (47), — ce sont là les produits
aromatiques avec lesquels on les encense pour les exalter ; et quant aux
victimes des sacrifices de coqs rouges et moutons noirs que l'on fait sous
le signe du Sagittaire, de même que les chèvres, on les immole sur la
pierre-sacrée à l'extérieur de la maison lorsque l'on réside dans un bourg
important où se trouve une pierre sacrée ; si l'on réside dans un petit
bourg, c'est dans la maison même qu'on fait le sacrifice au coin des prières.
Et l'on fait enjamber (48) au charme le mouton, la chèvre ou le coq
rouge dont on a fait l'offrande pour l'exalter. La tête de l'animal offert,
ainsi que son épaule droite, sont pour le charme ; c'est une viande qui ne
sort pas de la maison et que mangent les membres de la famille. Et le
gardien du charme dit alors : « Cet animal que nous avons offert et avec
lequel nous T'avons exalté, qu'il Te sanctifie, qu'il Te rende bon, qu'il Te
rende favorable, afin que Tu accordes Ta protection contre le mal et
l'ennemi. Qu'aucun mal funeste et aucun ennemi malveillant ne nous
puisse gagner, nous les membres de cette famille ! C'est là la façon dont
on le prie » (49).

Le rituel est ici décrit assez minutieusement, mais il est regrettable que ne soient indiqués ni la région ou les localités où on le suivait, ni les groupes de la population qui le respectaient. On notera toutefois que le coq rouge et le mouton noir semblent être les victimes habituelles, car le traditionniste qui a donné ce texte, avait commencé par oublier de citer la chèvre.

(46) Les *vintanina*, espèces de Tacamaca, sont les uns montagnards (*Calophyllum parviflorum* Boj.) les autres maritimes (*C. inophyllum* Linn.), ce dernier peuplant également les rivages de l'Indo-Malaisie et de l'Océanie. Il donne une résine verdâtre, utilisée par la pharmacopée traditionnelle comme cicatrisant et par les officiants comme encens (Cabanis-Chabouis, 1969, pp. 279-283 et p. 429). Son nom apparaît comme un dérivé de *vintana* « destin, chance » et peut signifier « qui a un heureux destin ».

(47) Le *ramy* (*Canarium madagascariense* Engl.), endémique à Madagascar, donne une abondante résine aromatique. Une espèce voisine (*C. colophania* Bak.) est, pour sa production de résine, connue à l'île Maurice sous le nom de Bois colophane.

(48) Sur le rite de l'enjambement, cf. le dossier réuni par J.-C. Hébert, 1977, pp. 1-23. Le rite de l'enjambement qui apparaît dans cette cérémonie, n'a pas été retenu dans ce dossier.

(49) Callet, 1908, p. 223. « *dia atao amy ny kinangala ny fihantonana azy ; dia embohana ny dity ny vintanina sy ny ramy, ireo zava-manitra ireo no anembohana azy anandratana azy ; sy ny sorona akoholahimena sy ny ondry mainty atao amy ny alakaosy sy ny osy, dia vonoina amy ny vatomasina eo alatrano raha vohitra lehibe itoerany ny vatomasina, raha vohitra kely dia ao an-trano ihany no vonoina eo an-jorofirarazana : dia dikainy ny sampy ny ondry, na*

Deux autres traditions concernant l'offrande de chèvres à des charmes situent mieux ces derniers, puisqu'ils sont nommés : ce sont Manjakatsiroa et Andrianarivo. Le *Tantara ny Andriana* donne une version de l'origine du palladium appelé Manjakatsiroa «Qui-gouverne-sans-partage». Ce serait Andriamatoabe qui, à l'époque d'Andrianampoinimerina et pour ce roi, serait allé le chercher chez Ralaiarivony au pays de Matitànana (50). Andriamatoabe ayant désigné le *sampy* qu'il désirait, et qui était placé au Nord de la maison de Ralaiarivony, ce dernier lui dit :

«Celui-ci est Imanjakatsiroa. Si c'est bien celui-ci que vous désirez, c'est celui qui favorise l'indépendance princière, celui qui protège contre les empiètements du pouvoir profane, celui par qui croissent les richesses. Ajoutons que si vous le donnez à quelqu'un, vous mourrez. Et Andriamatoabe répondit : «Je le veux, mais dites-moi donc, quelles sont ses habitudes». Alors Ralaiarivony indiqua les offrandes : «Voici donc les offrandes qu'on lui présente : un homme et une femme (51), un bouc et une chèvre, un bélier et une brebis, un couple d'oiseaux, un coq et une poule, une paire de piastres» (52).

Ce texte est intéressant dans la mesure où il n'est le fruit ni d'une réflexion sur la tradition — ce qui est fréquent, même dans les textes recueillis au XIX^{ème} siècle —, ni d'une conversation impromptue au cours d'une enquête du Père Callet — comme cela semble bien être le cas de la tradition précédemment citée (53). C'est le texte d'un *tantara* bien formalisé. Et cet extrait que nous venons de citer, outre qu'il situe bien les fonctions de ce *sampin'Andriana* qui assure d'abord le caractère sacré et l'insaisissabilité du pouvoir des grands



osy, na akoholahimena, izay natao sorona anandratana azy. Ny lohany, sy ny soro'ny havanana, no any ny sampy : hena tsy mivoaka izany, haniny ny mpianakavy. Ary hoy ny mpitahiry sampy ao : «Tsy zavatra atao nay sorona ity sy anandrata'nay anao sampy ity : dia hahamasina anao hahasoa anao hahatsara anao, iarova'nao ny dovy sy ny fahavalo, izay dovy ratsy sy izay fahavalo ratsy : tsy hahazo anay mianakavy !». Izay no fivavaka amy ny ».

(50) Pour notre propos, il nous importe peu que ce *tantara* soit, dans son fonds, très différent de celui recueilli par Lars Vig à la fin du XIX^{ème} siècle et que nous avons publié (Domenichini, 1971, pp. 179-239).

(51) Chapus Ratsimba (1956), p. 789) traduisent ici *olona mivady* (litt. «être humain — époux et femme») par «rien que des couples» et escamotent la référence aux sacrifices humains, alors que la clarté du texte ne permet aucune autre interprétation. C'est là un exemple de ce qui nous fait un devoir de nous référer constamment au texte malgache (cf. note 28).

(52) Callet, 1908, p. 441. «*I Manjakatsiroa io. Raha io no tia'nao : fankatoavana sy odim-panjakana sy fitomboan-karena ; koa raha ome'nao olona, maty hianao*». — *Dia hoy Andriamatoabe* : «*Tia'ko fa ny fomba ny lazao*» — *Dia milaza ny sorona Ralaiarivony* : «*To'izao ny sorona atao amy ny : olona mivady, osy mivady, ondry mivady, vorona mivady, akoho mivady, vola mivady*».

(53) Cf. note 49.

princes *andriana* (54), qui donne ensuite les moyens profanes de gouverner contre le Roi ou en sa faveur, selon que son détenteur est un Prince ou le Roi lui-même, et qui garantit enfin l'organisation de l'économie et le progrès de celle-ci, mérite une attention particulière en ceci qu'il établit une hiérarchie des offrandes sacrificielles : les sacrifices humains, qui sont attestés autant pour le culte rendu aux charmes (55) que pour celui des rois vivants ou défunts, y précèdent immédiatement ceux des caprins, — l'argent venant au dernier rang en conformité avec le mépris dont il est l'objet dans la pensée ancienne.

Quant à Andrianarivo (56), il est un charme des princes du Vonizongo qu'Andrianampoinimerina n'avait pas condamné à l'oubli, car :

« le prince et le peuple déclarèrent qu'Andrianarivo était le talisman qui l'avait fait prince et qui avait pu rassembler la terre et le pouvoir, et c'est la raison pour laquelle Andrianampoinimerina ne le fit pas rejeter » (57).

Les Vonizongo avaient tenu au grand Roi le langage que celui-ci aimait à entendre. En fait, si chacun pouvait demander à Andrianarivo une progéniture ou des richesses, de façon plus générale, ce *sampy* était pour le prince la cause de son accession au pouvoir et pour le peuple celle de ses habituels moyens d'existence (58). L'on pouvait, selon les nécessités et les circonstances, lui faire offrande soit collectivement en cas d'épidémie — on lui offrait tantôt un bœuf,

(54) Sur la notion de *toa* (< *fankatoavana*), cf. Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, 1978c, *Du ohabolana au hainteny* (à paraître) qui renouvelle la compréhension de ce mot — important pour l'histoire des institutions politiques de l'ancienne Imerina — dont le sens avait été abusivement réduit à celui de la seule soumission.

(55) Cf. Rainisoa, 1877, p. 141 ; Fontoynt et Raomandahy, 1940, pp. 34-35 ; et particulièrement l'article de Lars Vig (1978, pp. 25-42) intitulé : « Les sacrifices humains », qui en distingue trois sortes : « le sacrifice d'expiation (*taha*) où l'idée de substitution était prédominante, les sacrifices offerts à des charmes (idoles) et les sacrifices votifs » (p. 38) et pour qui, s'il « est à peu près impossible de décider dans quelle mesure des sacrifices humains ont effectivement eu lieu à Madagascar [,] qu'ils aient été généralement connus est indiscutable » (p. 42).

(56) Publiée par *l'Isankerintaona* en 1977 (pp. 81-90), le texte concernant Andrianarivo fut repris par Callet, 1908, pp. 455-461. Écrit en 1874 par un chrétien qui ne croit pas aux vertus des *sampy* et qui confronte aux faits observés la croyance dont il tient à démontrer la vanité (ainsi constate-t-il, Callet, 1908, p. 461, que si Andrianarivo avait bien été la source de toute vie, aucun de ceux qui le vénéraient, n'aurait dû avoir d'enfant dans le lustre qui s'est écoulé depuis l'auto-da-fé de 1869 « *raha Andrianarivo no antony dia tokony tsy hisy hiteraka intsony ireo olona ireo ; nefa mbola miteraka hany ireo olona ireo hatramy ny dimy taona izao* »), ce texte est malgré tout — et peut-être à cause de ce parti pris — précieux par la qualité de son information.

(57) Callet, 1908, p. 455. « ...ny andriana sy ny vahoaka nilaza fa Andrianarivo no ody naha-andriana azy sy nahavory ny tany amam-panjakana, ka izany no tsy nampanarian'Andrianampoinimerina azy ».

(58) *Ibid.*, p. 461. « ...efa natao ny andriana ho fototry ny fahazoam-panjakana, ary efa nitokian'ny vahoaka ho fototry ny fivelomana... ».

tantôt une chèvre, tous deux uniformément noirs (59) – soit individuellement si l'on voulait obtenir comme talisman un morceau du bois dans lequel on l'avait taillé – et dans ce cas, l'on offrait un couple de perles de corail, ou un coq rouge et une poule, ou encore un bouc et une chèvre (60). Mais il existait aussi des fêtes, majeures et mineures, hebdomadaires ou fixées selon le comput lunaire, qui rythmaient le déroulement de l'année. Chaque semaine, le lundi était l'*andro fady*, – « jour sacré et jour férié » pendant lequel tout travail était interdit (61) – et le culte férial requérait l'offrande d'une chèvre (62). Quant aux fêtes mobiles, si l'on ne demandait que le coq rouge chaque mois quand commençait l'influence du Bélier, il était exigé beaucoup plus quand il s'agissait du Sagittaire : la chèvre chaque mois quand s'exerçait son influence, et le bœuf chaque année pendant le mois auquel il donnait son nom (63). Un dernier détail dans ce témoignage mérite sans doute d'être retenu ; il concerne textuellement la chèvre du lundi – mais sans doute concernait-il également les chèvres sacrifiées dans les autres cérémonies – dont il était prescrit de ne pas abandonner les os aux chiens et d'enterrer chyme et chyle dans une fosse propre (64).

De tels sacrifices faits à des charmes et à des palladia ne sont pas pour étonner. Il n'en est pas de même d'un autre sacrifice – unique en son genre dans la tradition merina –, fait à l'époque d'Andrianampoinimerina ; ce rassembleur de terres et de pouvoirs, qui s'appêtait à soumettre le Marovantana et le Vonizongo, voulait assurer sa victoire. Le *Tantara ny Andriana* raconte donc qu'Andrianampoinimerina

« alla à Antsahatoka prendre un *fandravalàka* : on y sacrifia une chèvre, et l'on y enterra la chèvre, et l'on en emporta le sang. C'est en contrebas à l'Ouest d'Ambohitsimihafa qu'on la sacrifia. C'est une chèvre que l'on sacrifia, et son sang, trois hommes l'emportèrent pour en faire le *fandra-valàka* ; c'est de nuit que l'on va ; le sang est dans unealebasse et l'on casse laalebasse au milieu du bourg vers lequel se dirige l'armée : et l'on

(59) *Ibid.*, p. 458. « *Ary amin'ity fotoana ity indraindray dia mamono omby mainty tokam-bolo hiany, fa indraindray kosa osy tokam-bolo no vonoina* ».

(60) *Ibid.*, p. 459. « *...izay te hitahiry dia mandoa voahangy mivady sy akoho lahy mena mivady ary osy mivady* ».

(61) *Ibid.*, p. 457. « *Ary ny andro fadiny dia Alatsinainy, ka tsy mahazo manao taozavatra, na dia tohin-drofia aza, fa mitoetra foana izao noho ny tahony an'Andrianarivo* ».

(62) *Ibid.*, p. 457.

(63) *Ibid.*, p. 461. « *...efa namonoana omby isaky ny alakaosy, sy efa namonoana osy isam-bolana tamy ny alakaosy kely, ka efa nifoha tamin'akoho lahy mena isaky ny ahatsinany ny alahamady...* ».

(64) *Ibid.*, p. 457. « *Ary ny fanao ny amin'io osy io, dia tsy avela ho haniny ny amboa ny taola'ny ; ary ny taimboraka alevina amy ny lavaka madio* ».

verse là le sang qui peut les vaincre. C'est ce qu'ils firent. Et ceux qui le portent : *Je vous mets au nombre de ceux qui ont la vie sauve malgré leurs crimes*, dit-il, *qui meurent le jour et vivent la nuit*. C'est de nuit que ceux-ci agissent à la dérobée » (65).

L'INTERDIT DE LA CHEVRE EN IMERINA

A cette présence de la chèvre comme animal d'élevage et de sacrifice répond en écho toute une série d'interdictions concernant aussi bien l'élevage de cet animal que son utilisation pour l'alimentation et le rituel. Et la connaissance que nous avons de la répartition sociale et géographique de cet interdit, correspond bien à son importance, puisque l'on estime qu'actuellement déclarent le posséder 21,1% des ménages ruraux d'Imerina (66), et qu'il est connu pour n'être que celui de quelques groupes d'ascendance aristocratique d'une part et de groupes liés à certains palladia d'autre part.

En effet, sont *mifady osy* aussi bien les Antehiroka que les Andriantompokoindrindra et quelques groupes moins connus et moins nombreux. Des Antehiroka, une de leurs traditions inscrit au nombre de leurs privilèges le *tsy iakarana osy* « ils n'avaient pas à accueillir de chèvre dans leurs villages » (67), alors que les autres traditions présentent ce fait comme un interdit qui s'applique à l'ensemble de la région où ils résidaient (68) et qui a survécu jusqu'à ce jour. Des Andriantompokoindrindra, descendants d'un des fils de Ralambo qui aurait laissé le pouvoir suprême à son frère cadet Andrianjaka, on sait qu'à côté de l'interdit du sanglier (*lambo*) qui actuellement tombe nettement en désuétude, ils sont encore beaucoup qui continuent à respecter l'interdit de la chèvre, n'en élevant pas, déclarant n'en consommer sous aucune forme et n'utiliser aucun produit tiré de la chèvre comme, par exemple, les tapis en laine de chèvre mohair. Et par l'application du principe que les sujets respectent la coutume de leurs princes, cet interdit était évidemment celui de tous ceux qui habitaient Ambohimalaza, dépendants roturiers (*menakely*) ou esclaves.

(65) *Ibid.*, p. 538. « *Dia nankao Antsahatsòka naka fandravalàka : dia novoina tao ny osy, dia nalevina tao ny osy, dia nitondrana ny ra ny. Osy no vonoina, ary ny ra ny entiny ny 3 lahy atao ny fandravalàka ; alina no mandeha, dia atao amy ny voatavo ny ra, ka vakina ny voatavo eo ampovoany ny vohitra aleha ny tafika : dia azera ao amy ny ny ra-haharesy azy. Izany natao ny. Ary izay mitondra iny : Ataoko tsy maty manota hianareo, hoy izy, maty andro velon'alina. Alina no misoko ireo* ».

(66) François, 1968, p. 140. D'après le même auteur (p. 144), ce serait, par son importance, le troisième fady alimentaire en Imerina après le bœuf sans cornes et l'oignon.

(67) Domenichini, 1977, § 51.

(68) Cf. par exemple, Rajaofera, 1912, p. 295.

Il s'agit là de deux groupes importants à ascendance aristocratique. Cela n'est jamais contesté pour les Andriantompokoindrindra chez lesquels les rois de la descendance d'Andrianjaka prenaient leur première épouse (69) ; dans le groupe noble, ils étaient *Andriana* et protocolairement situés au-dessus des *Havan'Andriana* (70). Il n'en est pas de même des Antehiroka, descendants de rois dits *vazimba*, que l'on considère souvent uniquement comme roturiers. Cela était vrai au XIX^{ème} siècle, mais l'étude de leur tradition dans le contexte de l'histoire merina nous permet toutefois de comprendre que le principe de la mobilité hiérarchique avait réduit à l'état roturier un groupe ayant eu à une époque ancienne – et sans doute jusque sous le règne d'Andrianampoinimerina – un statut aristocratique équivalent à celui des Andriantompokoindrindra (71).

Il existe en outre quelques familles et quelques lieux où l'on respecte le *fady osy* : c'est le cas de quelques Andriamasinavalona d'Ambohimandroso à l'Ouest d'Itaosy près de Tananarive pour qui ce serait un *fady* ancestral (*fadin-drazana*) et dont nous savons par ailleurs qu'un de leurs ancêtres avait pris femme à Ambohimalaza (72), comme de quelques familles andriamasinavalona pour qui il est un des *fadin-drazana* (avec le crocodile) à Ambodifontsy et un des privilèges (« *Tsy azo iakarana osy ny tanàna*, en est la formulation) près d'Arivonimamo. C'est le cas également de certains descendants des princes d'Antongona : sur le chaînon d'Antongona qui s'allonge d'Est en Ouest, on élevait autrefois des bœufs dans la partie orientale et des moutons dans la partie occidentale où se trouvent le sommet le plus élevé et le *rova* où résidèrent des princes ; des chèvres étaient élevées sur un chaînon de même direction qui, situé au Sud du précédent, est séparé de lui par une vallée aménagée en rizières, et dont le point culminant appelé Ampahitrosy « Aux parcs aux chèvres » évoque encore cette activité aujourd'hui disparue de la région. Et l'on veillait bien, nous a-t-on dit, à ce que les chèvres, qui ne

(69) Rasamimanana et Razafindrazaka, 1909, pp. 21-24.

(70) Rappelons pour mémoire la hiérarchie des groupes nobles qui, à partir du *Manjaka* et des *Zanak'Andriana* (sa proche parenté), comprenaient les *Zazamarolahy* (les grands princes qui pouvaient exercer le pouvoir souverain), les *Andriamasinavalona* (grands princes qui régnaient sur des biens héréditaires), et les *Andriantompokoindrindra* (résidant à Ambohimalaza). Ce sont là les groupes *andriana* au sens plein du terme. Venaient ensuite les *havan'andriana* comportant les *Andrianamboninolona*, les *Andriandranando* et les *ZanadRalambo*. Du moins sont-ce là les grands cadres de l'organisation de la noblesse de l'Imerina centrale au XVIII^{ème} siècle. Cf. Julien, 1909, p. 90.

(71) Sur ce point, cf. Domenichini, 1978.

(72) A preuve de la validité et de l'inéluctabilité de cet interdit, *Ny Andriana R...* exposait il y a quelques années les fruits de son expérience : toujours prêt comme ses ancêtres à accepter les progrès politiques et techniques novateurs, il avait tenté d'élever des chèvres, mais avait dû y renoncer par suite de la mortalité qui frappa son cheptel. De même avait-il renoncé au labour à la charrue en faveur d'antiques techniques rizicoles, qui garantissaient une production plus abondante, même en période de sécheresse.

devaient jamais monter à Antongona, ne soient jamais mêlées aux moutons (73). Des descendants d'Andriandanitrimerimbe, fils d'Andrianjaka que ce dernier avait placé à Antongona, résident encore en contrebas d'Antongona ; ils respectent toujours cet interdit de la chèvre. Comme le respectent également, et dans la même région, les Zanakantitra, dont les *tantara* rappellent l'origine noble (74). Chez eux, même le mot *osy* – c'est unique en Imerina, quoiqu'il y ait existé d'autres interdits linguistiques – ne devait pas être prononcé, et la présence d'une chèvre augurait la tempête (75).

La chèvre, enfin, est fréquemment comptée parmi les interdits des *sampin' Andriana* – ce sont les *fadintsampy* que dans d'autres régions, on appellerait *fadin'ody* ou *fadin'aody* –, qui secondaient le Roi dans ses différentes fonctions et responsabilités à l'égard de ses sujets. Le corpus le plus important sur les palladia de la monarchie merina, qui rapporte les *tantara* de quatorze d'entre eux – les *sampin'Andriana* n'étaient qu'idéalement au nombre de douze, comme les collines sacrées et les épouses royales –, indique que la moitié de ces *sampy* (Kelimalaza, Ramahavaly, Rabehaza, Rafataka, Rafohitanana, Imandresiarivo et Ravololona) ne pouvaient souffrir la chèvre. Ce *fady* est tantôt présenté comme un interdit absolu concernant tout ce qui se rapporte à la chèvre (76), tantôt comme un interdit qui ne s'applique qu'à un lieu bien précis : la maison (77) ou le village où il réside (78), tantôt encore comme un interdit de contact (79) ou comme un interdit alimentaire (80). Mais, compris dans le cadre du fonctionnement des activités anciennes et selon l'esprit qui les orientait, il s'agit en fait – hormis peut-être, dans le cas de Rabehaza, l'interdit concernant la maison où se trouvait ce *sampy* –, d'un interdit absolu, puisque les troupeaux sont normalement rentrés le soir au village et que le repas est normalement (81) pris à la maison. De plus, les interdits d'un *sampy* sont surtout ceux des individus ou des groupes qui reconnaissent son autorité et son pouvoir.

(73) Rakotondrajaona, 1978.

(74) Rasamuel, 1968, pp. 3-9 ; Clark, 1896, p. 451.

(75) Clark, 1896, p. 453.

(76) C'est le cas de Ramahavaly (Domenichini, 1971, p. 120) et de Ravololona (*ibid.*, p. 686).

(77) Ainsi pour Rabehaza : « *Tsy idiran'osy (...) ao amy ny trano misy azy* » (*ibid.*, p. 260).

(78) Ainsi pour Rafataka : « *Tsy idiran'(...) osy ny tanàna misy ahy* », dit le *sampy* (*ibid.*, p. 302).

(79) Ainsi pour Kelimalaza : « *Tsy homana osy na mikasika azy* » (*ibid.*, p. 10).

(80) Ainsi pour Kelimalaza (cf. note 79) ; Rafohitanana : « *Tsy homana (...) osy...* » (*ibid.*, p. 456) ; Imandresiarivo : *tsy mihinana(...) osy...* » (*ibid.*, p. 498).

(81) Sur les conditions du repas, cf. Jean Paulhan, 1970, et Domenichini-Ramiaramanana, 1977, pp. 111-113.

Ainsi, le *Tantara ny Andriana* est-il parfaitement clair lorsqu'il précise à propos de Kelimalaza :

« Quant à la chèvre, pour les gens qui assurent son service et / ou qui sont de ceux qui habituellement le sanctifient, la chèvre leur est interdite ; ils ne l'élevèrent ni ne la mangent » (82).

Ainsi, l'élevage caprin était-il prohibé de l'ensemble du territoire qui rendait normalement le culte à Kelimalaza, et quel que soit le statut des individus. Le *fadintsampy* est alors devenu en quelque sorte un *fadin-tany* « interdit particulier à une région ou un terroir » qui, de ce fait, n'a pas disparu lorsque le *sampy* a été brûlé.

Et de ce *fady osy*, aucune tradition merina à notre connaissance ne donne de *tantara*. Et la seule justification que nous en connaissions — c'est l'explication donnée à Bakoly Domenichini-Ramiaramanana par *Ny Andriana Razafindrazaka* lors d'une visite au tombeau d'Andriantompokoindrindra à Ambohimalazabe en 1966 —, ne nous semble qu'en partie relever de la tradition malgache. *Ny Andriana Razafindrazaka*, que l'on reconnaissait de son vivant pour un bon connaisseur de la tradition du terroir, disait en effet de la chèvre qu'elle était « un animal impur et indécent, elle est comme le chien ». Nous dirons de suite, et pour n'y plus revenir, que dans cette explication, la notion d'impureté que l'on ne retrouve nulle part ailleurs, nous paraît une « explication » récente, portée par la multiplication des références aux livres bibliques et, en particulier pour les discussions sur les *fady*, au chapitre 11 du *Lévitique*. Pour le reste, légué par les ancêtres, ce *fady* est respecté parce qu'il est donné comme une nécessaire prescription résultant de l'expérience (83).

COMMENT EXPLIQUER CES DONNEES

Au terme de l'exposé des faits, il est acquis d'une part que l'élevage de la chèvre fut en Imerina une activité à laquelle se livrèrent le Roi, ses parents proches et les grands princes *zazamarolahy et andriamasinavalona* qui, tous pouvaient évidemment en confier le soin à certains de leurs serviteurs-courisans comme l'étaient les Manendy, et d'autre part que — privilège ou interdit — la prohibition de la chèvre concernait des groupes proches du souverain mais dont les membres ne pouvaient plus en tant que tels prétendre à exercer le pouvoir suprême. Que cette activité fût réservée au Roi et aux grands princes et que la chèvre leur fût consacrée, on pourrait le supposer, à constater et la faible extension de l'élevage caprin — qui ne fut jamais une activité carac-

(82) Callet, 1908, p. 185.

(83) Un de nos amis se rappelle qu'il élève au Collège Saint-Michel dans sa jeunesse, il lui arrive quelquefois d'être souffrant. Par la suite, il s'aperçoit qu'il avait chaque fois mangé de la chèvre, et sans le savoir.

téristique de la campagne merina — et le choix de l'animal pour les sacrifices offerts à certains *sampy* royaux et princiers autant que pour les rites, comme le *fandravalàka*, par lequel le Souverain s'assurait la victoire.

Nous pourrions être tenté de justifier notre hypothèse en affirmant que la mise à jour, par l'analyse, de l'implicite d'une tradition révèle des principes d'une tout autre importance que ceux qui sont explicités — ces derniers n'étant trop souvent que justifications idéologiques occultant opportunément les données réelles. Ce ne serait pas suffisant, car l'on nous objecterait à juste titre qu'il n'est *a priori* licite ni de confondre un interdit avec un privilège ou avec une activité économique, ni même de confondre des interdits qui tous, il est vrai, concernent la chèvre mais que, n'en sachant rien par ailleurs, l'on ne peut ranger dans l'une ou l'autre des typologies établies (84). Il serait également loisible de soupçonner notre propos de devoir plus à l'imagination de l'historien qu'à la réalité historique, et de n'être qu'un placage extérieur organisant artificiellement des données — si particulières qu'elles en seraient indéchiffrables — de la tradition malgache ou merina. Ces objections et cette suspicion auraient d'autant plus de poids que notre interprétation risque, sinon de choquer, du moins de déranger le confort de certains, et pas seulement de ceux qui considèrent les *fady* comme de simples superstitions.

Aussi, devant le mutisme de la tradition historique merina et son obstination à ne pas élucider les raisons de son attitude à l'égard de la chèvre, et nous fondant sur l'unité culturelle malgache, nous estimons-nous autorisé d'une part à rechercher une réponse possible dans les données et les récits historiques des autres «peuples» malgaches (85) qui donnent une explication à cet interdit, et d'autre part, à poursuivre notre analyse en interrogeant également différentes productions de la littérature folklorique qui mettent la chèvre en scène.

Il ne saurait être question ici d'envisager l'interdit de la chèvre, lorsqu'il apparaît chez d'autres peuples que les Merina, comme nous venons de le faire en essayant autant que possible de les situer en fonction des cadres de la société ancienne. En effet, pour la plupart des *fady* et particulièrement pour celui qui nous occupe, il n'avait jamais été soupçonné qu'ils puissent avoir une signification économique, politique ou institutionnelle, et relever d'un autre point de vue que celui de l'étude des «sociétés primitives» ou que de celui du magique et du religieux confondus. Il ne nous était pas possible de parcourir à notre tour toute l'Ile sur les pistes indiquées par les études antérieures, mais, certaines de ces références étant loin d'être dénuées d'intérêt, il nous paraît utile de les prendre en compte.

(84) Différents auteurs ont esquissé des typologies plus ou moins fondées. La dernière «a défini des *fady* d'expérience (impurs), des interdits de reconnaissance (purs), des *fady* d'association d'idées (purs ou impurs) et des prescriptions médico-religieuses temporaires» (François, 1968, p. 120). On notera qu'au niveau du vocabulaire français, l'auteur distingue «interdits» et «prescriptions» — l'attitude reconnaissante dans le cas des premiers est sans doute sympathique, et le caractère temporaire des secondes très semblable à celle des docteurs en médecine — des «*fady*» qui semblent plus relever des «simples superstitions».

(85) Sur cette notion, cf. Deschamps, 1961.

LES EXPLICATIONS DE L'HISTOIRE ORALE : LEURS INSUFFISANCES

Ces réserves faites, voyons les faits. D'abord, nous constatons que l'interdit de la chèvre n'est pas spécifique de l'Imerina. On le retrouve dans tout Madagascar. La moyenne nationale indique que 29,2% des familles rurales malgaches ont cet interdit. De ce fait, l'Imerina avec 21,1% se situe en-dessous de cette moyenne, bien loin des Antankara de l'extrême-Nord (75,6 %), mais bien au-dessus des Antandroy (3,4 %), chez qui cet interdit semble bien n'avoir de sens qu'individuel. Plus ou moins répandu dans l'Ile, cet interdit est l'un des plus importants puisqu'il apparaît que sur 17 peuples recensés et enquêtés, il est l'un des quatre interdits les plus fréquents chez 14 d'entre eux (86). Par ailleurs, c'est bien là un fait social et culturel de première importance puisque, en dernière analyse, il est évident qu'il ne dépend pas des conditions géographiques ni ne manifeste une adaptation spécialisée aux différents milieux de l'Ile. En effet, l'interdit peut être très fréquent dans des régions qui seraient favorables à l'élevage de la chèvre (c'est le cas de l'extrême-Nord *antankara*, déjà cité, et celui du pays *bara*) — comme dans celles qui ne lui conviennent pas (la forêt de l'Est, par exemple). De plus, il concerne parfois de nombreuses familles dans des régions où l'élevage caprin est une activité de premier ordre ; ainsi en pays Mahafaly, grand éleveur de chèvres, 30,3 % des ménages (c'est un taux supérieur à celui de l'Imerina) n'élèvent ni ne consomment de chèvres.

Nous constatons ensuite que, quoique l'interdit ne soit pas toujours justifié — c'est le cas en pays *bara* où, interdit le plus répandu et *fadin-drazana*, il résulte « d'un *aoly* qui se transmet de père en fils » (87) —, nous pouvons toutefois disposer d'un certain nombre de récits étiologiques dont l'explication ressort soit de la bizarrerie caractéristique de l'animal, soit d'une expérience désastreuse dont il serait responsable.

Le premier thème d'explication est souvent proposé.

« La chèvre est fady, car sa moustache [*sic*] rappelle trop les vieillards » (88),

ou encore :

« La chèvre est interdite, parce que sa constitution est bizarre, elle a les cornes du bœuf, les pieds d'un porc et la barbe d'un vieillard » (89).

(86) François, 1968, p. 144. Ruud qui a longtemps vécu et beaucoup circulé à Madagascar fait (1960, p. 84) empiriquement la même constatation.

(87) Michel, 1957, p. 148. L'auteur poursuit : « Il arrive actuellement que nombre de Bara, qui ne consentiraient sous aucun prétexte à manger de la chair de la chèvre, ignorent totalement le motif de ce *fadindrazana* ».

(88) François, 1968, p. 122.

(89) *Ibid.*, p. 122.

Le récit le plus long est rapporté par les Tanala d'Amboditramiavona qui expliquent leur fady ancestral en disant :

« que la chèvre est différente du bœuf et du mouton ; elle porte une barbe comme l'homme et a une petite queue qui pointe vers le haut, tandis que les autres animaux ont une queue pendante et plus longue. Ses mouvements sont tout-à-fait imprévisibles et la forte odeur du bouc est haïe de la foudre » (90).

Il s'agit là de variations sur le même thème : les caractères de la chèvre en font une sorte de coquetèle des autres espèces, pour lequel un emprunt aurait même été fait à l'homme. Et l'on pourrait envisager que l'animal aurait été prohibé parce qu'inclassable selon les règles taxonomiques des Anciens malgaches. L'on ne doit toutefois pas succomber hâtivement à cette tentation, car une autre série de récits font de cet interdit, une décision royale ou ancestrale prise à la suite d'une expérience malheureuse.

La chèvre aurait été interdite, car sa consommation rendait lépreux :

« Un roi tanala, au cours d'une chasse, tua une chèvre, la mangea au retour. Il attrapa la lèpre et établit une relation entre cette maladie et la consommation de viande de chèvre. Il interdit alors de tuer cet animal » (91).

Cette explication est, à notre connaissance, relativement isolée (92). De même que cette autre qui rapporte une lutte fratricide en pays bara où « des frères *Maruvula* se sont entretués pour des chèvres » (93), et qui — mais s'agit-il d'une autre version ?

— nous est rapportée par ailleurs plus longuement :

« Parmi les ancêtres des *Maruvula*, un cadet avait un champ, tandis qu'un aîné élevait des chèvres. Elles abîmaient les cultures du cadet qui se permit de faire des remontrances à son aîné. Celui-ci ne l'écoutait pas, le cadet le tua » (94).

(90) Ruud, 1960, p. 84. « *The goat is different from the cow and the sheep, it has a beard like a man, it has a stub tail pointing up, whilst the other animals have tails turned downwards, and are much longer. Its movements are quite unpredictable, and the strong smell of the goat is hated from the lightning* ».

(91) François, 1968, p. 120.

(92) Jacques Faublée (1954b, p. 55) rapporte — un autre épisode de chasse qui serait à l'origine d'un double interdit — celui de la chèvre et celui d'escalader les falaises. En effet, un ancêtre des Zafitsimarahy, ayant pris une chèvre sauvage au cours d'une chasse et embarrassé par elle, serait tombé d'une falaise et se serait tué.

(93) Faublée, 1954a, p. 10.

(94) Faublée, 1954b, p. 55.

Le thème le plus fréquent est celui de la chèvre révélant à l'ennemi la présence de ses maîtres, et dénonçant soit l'emplacement de leur refuge dans une brousse impénétrable (95), soit celui du village caché où ils résidaient. Ainsi, toujours en pays *bara* et selon Jacques Faublée, « les villages des *Marumeti* et des *Tambavala* étaient dissimulés dans une épaisse brousse de cactus. Les chèvres ont révélé, par leurs cris, le « village aux ennemis » (96). Un exemple caractéristique de ce genre de récit d'origine est celui des *Zafimarosoa*.

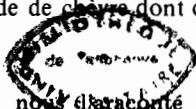
« Jadis, un village des *Zafimarosua* était caché dans une épaisse brousse de cactus. Des razzieurs de bœufs passaient près du hameau sans le trouver quand les cris des chèvres leur ont révélé son emplacement. Les ennemis ont pris le troupeau et tué ses habitants. Depuis ce temps, les *Zafimarosua* n'élèvent plus de chèvres, et n'en consomment plus la viande » (97).

Mais le *tatara raza* « histoire familiale » des *Tambavala*, tel que nous le rapportent les *Récits bara*, est une version à la fois plus complète et différente ; il y apparaît que l'insouciance des *Tambavala* aurait été, plus que les chèvres, la cause de leur malheur.

« Jadis, dit ce *tatara*, il y avait un village de *Tambavala* qui avait des murs en pierres. Les gens de ce village élevaient des chèvres. Chaque soir, les chèvres sautent le mur. Il y avait aussi des ennemis, en arrivant ils ont fait tomber le mur. Les gens ont cru que c'étaient seulement les chèvres qui démolissaient le mur, mais c'étaient les ennemis qui avaient découvert le village. Ils ont tué les gens du village.

« Les quelques survivants disent : « Que petits-enfants et descendants n'élèvent pas de chèvres, n'en mangent pas non plus, que celui qui les élève et les mange devienne sel, devienne tourbillon » (98).

Enfin, il nous faut signaler une explication qui a particulièrement retenu l'attention de Jacques Faublée : l'interdit de la chèvre serait attaché aux esprits de la vie et aux charmes de vie. C'est ainsi qu'un magicien, ancêtre des *Zafimivoto*, ayant planté dans le village d'origine un charme de fécondité, toute sa postérité s'abstenait de la viande de chèvre dont dépendait l'efficacité du charme (99).



(95) C'est ainsi que, comme nous l'avons dit Charles Clément (1977) les *Sanamavo* qui sont un clan *renitane* de la vallée de la *Sakatovo* en pays *mahafaly*, expliquent ce *fadindrazana* : ils n'élèvent ni ne consomment de chèvres.

(96) Faublée, 1954a, p. 9-10.

(97) Faublée, 1954b, p. 55. Le texte malgache de ce *tatara* n'est pas donné. — Mais, des mêmes *Zafimarosoa*, il est également dit (*ibid.*, p. 56) que l'interdit viendrait du fait qu'un « grand père des *Zafimarosua* mourut quand le troupeau de chèvres augmenta », — ce qui situerait l'explication dans un tout autre registre.

(98) Faublée, 1947, p. 291.

(99) Faublée, 1954b, p. 55. D'autres exemples sont également cités dans le même ouvrage p. 56 et p. 61.

La difficulté de comprendre et d'interpréter ces récits d'origine provient bien souvent, non pas tellement de la nature de l'interdit, mais bien plutôt de la façon dont sont rapportées les justifications. L'on se contente trop souvent d'un résumé très sec des explications données par les traditionnistes, et le souci de comprendre globalement l'ensemble cède le pas à la réduction généralisatrice, qui supprime tel détail qui restait essentiel pour le *mpitantara* mais qui est apparu accessoire au regard extérieur.

Ainsi, par ces récits, nous sont posées quelques questions. Si nous admettons que la taxonomie malgache ne puisse classer la chèvre – mais pourquoi n'a-t-on pas encore étudié ces règles ? –, nous ne comprenons pas pourquoi l'odeur du bouc est haïe par la foudre (100). Constatant l'absence d'explication à cette haine de la foudre, Jorgen Ruud, il est vrai, rappelle que, pendant les orages, les chevriers rassemblent leurs troupeaux sous un grand arbre, – ce qui attire la foudre. Le défaut de cette explication est qu'elle pourrait tout aussi bien concerner les bergers, les bouviers et leurs troupeaux qui, eux, ne sentent pas le bouc. La question reste donc posée.

Avec le roi lépreux, nous admettons l'existence – dans l'imaginaire primitif, il est vrai – d'une relation mécaniste entre la consommation de la chèvre et la lèpre. Or, une lecture plus attentive, – du genre de celle que l'on apporte à lire les grands textes historiques –, nous permettrait de supposer que cette pseudo-relation de cause à effet ou bien concerne une forme de lèpre qui n'est pas la maladie, ou bien fut introduite postérieurement à la naissance du récit, – interprétation vulgaire ou contamination par un autre récit instituant un interdit alimentaire. En effet, admettant même que la consommation de la chèvre transmette la lèpre, on ne s'explique pas l'interdiction de tuer l'animal, d'autant plus que la chèvre serait alors un animal nuisible. L'on comprend très bien par contre que la lèpre sanctionne une transgression, celle d'avoir, au cours d'une partie de chasse, tué un animal domestique (101). Et l'on regrette de ne pas savoir s'il s'agit là d'un *fadin-drazana* et de ne pas connaître le statut traditionnel de ceux qui le respectent : ont-ils un ancêtre royal ? Cela nous aiderait à mieux comprendre.

Le *tatura* des Tambavala, quant à lui, donne une indication qui peut être précieuse pour l'archéologie : leur village avait des murs de pierres, il ne s'agit donc pas d'un village caché dans une brousse de raquettes, et peut-être les Tambavala appartenaient-ils à ce peuple qui construisait, à l'aube de la proto-histoire des Hautes-Terres, des fortifications de pierres (102). L'on aurait alors ici le souvenir d'importants combats qui aboutirent au démantèlement des

(100) Cf. note 88. Derrière l'expression anglaise « *hated by the lightning* », nous devinons le malgache *halam-baratra*.

(101) A moins de supposer que l'histoire ne se soit passée dans une autre région, nous pensons qu'il ne peut s'agir d'une chèvre sauvage. S'il y eut autrefois des bandes de chèvres marronnes (cf. note 92 ci-dessus), il semble invraisemblable qu'il y en ait eu dans la région forestière du pays *tanala* où même la chèvre domestique est absente.

(102) L'existence de ce peuple peut être affirmée du fait de la conjonction, ici, féconde, d'une double démarche, l'étude de la tradition orale d'une part, celle des vestiges matériels de l'autre. En effet, d'une part, l'examen de la tradition orale a conduit Bakoly Domenichini-Ramiaramanana (1978c) à discerner l'exis-

fortifications qui protégeaient les ancêtres des Tambavala. — Quant aux chèvres, si elles n'ont pas appelé l'ennemi, pourquoi lui ont-elles montré le chemin qui conduisait à des maîtres indolents ?

A ces questions, impatient, nous entrevoyons ou imaginons des réponses. Mais il faut encore se garder d'affirmer trop vite. car notre connaissance de la psychologie animale puisée chez Esope et la Fontaine risque d'être prise en défaut. Si la littérature peut ici nous aider, ce ne peut-être que la littérature malgache. Mais cette aide, l'historien peut-il légitimement la solliciter ? Cette question préalable se pose — et particulièrement pour Madagascar.

LA CHEVRE DANS LA LITTÉRATURE ORALE

Sans vouloir remonter aux *Règles de la méthode sociologique* où Durkheim préconisait de recourir aux proverbes et dictons « pour atteindre (...) les croyances populaires », ni examiner l'apport de l'étude des proverbes et des contes à la définition des systèmes normatifs et symboliques des sociétés (103), on se convaincra aisément, pour notre propos, de l'intérêt de la connaissance de la littérature quand on se rappellera ce *ohabolana* qui est sans doute merina

merina :

- « La chèvre
- « Elle a beau dresser ses cornes pour devenir vache
- « Elle a beau se mettre à bêler pour devenir brebis
- « Elle a beau faire pousser sa barbe pour devenir personne
- « Elle a beau dresser sa queue pour devenir chienne
- « Elle a beau faire flotter sa crinière pour devenir laie
- « Elle ne peut pas changer, elle reste bien chèvre » (104).

tence d'un peuple nommé *Vato* dont le souvenir a été en grande partie oblitéré par la suite et qui serait situé à l'aube des temps protohistoriques.

D'autre part, les fortifications de pierre sont fréquentes sur l'ensemble des Hautes-Terres. Et nous avons reconnu, pour l'Imerina du moins, leur ancienneté : une grande partie du matériel céramique qui s'y trouve, appartient aux complexes les plus anciens (sur la chronologie céramique, cf. Wright, 1978) et, dans les régions bien connues par la richesse de leur histoire orale, beaucoup de ces sites n'évoquent plus aucun *tantara*. Cela est, par exemple, le cas d'Ambohitrikanjaka et d'Ambohitsoa en pays *andrianamboninolona*. D'autres de ces sites ne furent toutefois abandonnés qu'au XVIII^{ème} ou au XIX^{ème} siècle (Vohitrarivo, Antongona, Ambohimanoa, Ambohinanjakana).

(103) On consultera notamment : B.N. Colby — 1966, The analysis of culture content and the patterning of narrative concern in texts, *American Anthropol.*, 68(2). J.C. Gardin — 1970, Procédures d'analyse sémantique et syntaxique dans les sciences humaines, *Mélanges offerts à C. Lévi-Strauss*, Mouton. Et : R. et E.K. Maranda — 1971, *Structural analysis of oral tradition*, University of Pennsylvania Press.

(104) Domenichini-Ramiaramanana, 1972, N° 2899. « *Ny osy / Na mitsangan-tandroka ho omby aza / Na mibarareoka ho ondry aza / Na maniry somotra ho olona aza / Na midingin-drambo ho alika aza / Na mitsangan-bovona ho lambo aza / Tsy miala fa osy ihany* ».

et qui évoque, avec un point de vue différent, les récits que nous avons regroupés comme premier thème d'explication de l'interdit, faisant également écho à telle devinette racontée chez les Makoa du Nord-Ouest (105) ou à tel et tel conte recueilli en pays *bara* (106).

Nous sommes d'autant plus justifié de recourir à l'ensemble de la littérature traditionnelle que, comme l'établissent les travaux de Bakoly Domenichini-Ramiaramanana (107), il n'existe aucun genre littéraire malgache qui ne ressortirait pas de l'histoire. Il existe bien certains *tantara* (108), formellement caractérisés qui rapportent la chronique du passé. Mais d'autres *tantara* ne peuvent être distingués des contes ni par l'analyse de la forme ni par celle du contenu ; et le même texte – ce sera le plus souvent deux variantes – sera ici *tantara* et là *kitantara* (109). C'est que le premier, qui est attaché à un groupe, à un terroir ou à une région, sera reçu ailleurs et par d'autres comme un conte ; traité alors comme tel, il rejoindra le fonds général des produits de l'imagination, où il sera toujours loisible de puiser pour une nouvelle histoire. Dans ce fonds, il ne saurait être question d'établir des distinctions entre peuples, car avec les gens voyagent les récits, et, d'un conte, l'on peut collecter les différentes variantes dans des régions fort éloignées les unes des autres (110). Si l'on peut parler de contes *merina* ou *antankara*, c'est en fonction du lieu de collecte ou du parler dans lequel il est exprimé, voire de l'origine du conteur. Mais il serait abusif – et illicite – de vouloir décrire la société, disons *merina*, uniquement à partir des contes *merina* ; un tel projet nécessiterait une procédure irréalisable.

La littérature n'est donc pas le fruit d'un secteur d'activité séparé ou marginal ; elle intimement intégrée à la société, à son histoire et à ses activités.

(105) Molet, 1951-52, pp. 83-84. QUESTION : Ayant perdu le premier un bœuf, le second un chien, le troisième son père, trois hommes faisaient route ensemble. Tout à coup ils s'exclamèrent d'une seule voix : « Le voilà ! » Qui est-ce ? REPONSE : C'était une chèvre, semblable au bœuf par ses cornes, au chien par sa queue, à l'homme par sa barbe.

(106) Faublée (1947, pp. 292-293, 295, 297) en donne le texte malgache et la traduction.

(107) Cf. notamment *Du ohabolana au hainteny* 1978c, (ouvrage manuscrit) qui nous invite également à remettre en cause les concepts extérieurs appliqués aux genres de la littérature malgache, parce qu'ils découpent artificiellement la réalité littéraire en négligeant les classifications et les concepts traditionnels.

(108) Comme exemples de ces *tantara* en Imerina, cf. aussi bien Callet, 1908, p. 441, cité ci-dessus note 52, que Domenichini, 1971 et 1977.

(109) Bakoly Domenichini-Ramiaramanana nous dit que c'est là la distinction que font les *Zafimaniry* entre des textes qui, se présentant sous les mêmes formes, sont destinés les uns à maintenir le souvenir du temps passé (*tantara*), les autres à divertir des soucis du temps présent (*kitantara*).

(110) Cf. dans le cycle de Milaluzza, les contes qui traitent le thème de l'échange égal. Voir plus bas.

Aussi, cet appel que nous faisons à ces productions de l'esprit, admet-il que la culture constitue un ensemble relativement systématique, ou une série d'ensembles plus ou moins imbriqués les uns dans les autres, et tend-il, pour la chèvre, à délimiter un champ sémantique à partir des significations qui lui sont conférées, des connotations qui les éclairent et des emplois qui en sont faits dans des contextes plus larges. Dans notre analyse, les *Récits bara* nous seront précieux, non seulement parce qu'un grand nombre de textes centrés sur la chèvre y sont heureusement réunis, mais aussi parce que, outre les *tatarra*, les *fedra*, *tafasiry* et *takahotsy* recueillis nous assurent jusqu'à ce jour d'une grande fidélité au génie ancestral (111). Les mythes (*fedra*) contant une histoire rapportée aux origines et à l'organisation du monde, autant que les contes (*tafasiry*), retiendront donc également notre attention.

Un premier récit illustre l'insolence et l'irrespect de la chèvre à l'égard de Dieu (*Ndriananahary*). Celui-ci ayant en effet demandé au mouton, à la chèvre et au coq de le réveiller au petit matin, seul le coq sut s'acquitter de cette tâche. Le mouton en effet le réveilla en pleine nuit ; la chèvre fit de même et de plus « elle s'est moquée de Dieu, elle a pété », et elle a ri du bon tour qu'elle lui avait joué (112).

La chèvre est également un animal d'une très grande prétention. On le voit dans ce conte où Dieu, après avoir décidé d'envoyer le bouc et le mouton sur la terre, leur promet de réaliser leurs vœux. Le premier voulant être transformé en homme, le second en bœuf, Dieu commença par donner à l'un une touffe de poils portée au menton comme l'homme et à l'autre une *salaka* qui imitait la queue du bœuf, mais décida de mettre leur zèle à l'épreuve. Las ! aucun des deux ne s'acquitta de sa tâche : le bouc, quant à lui, oublia son travail après avoir rencontré une chèvre. Dieu les envoya alors sur terre, sans achever leur métamorphose (113).

Au lieu de celle qu'elle aurait sollicitée mais qui par sa faute resta inachevée, il nous est le plus souvent conté cette autre métamorphose qui dota la chèvre des attributs de l'homme, du bœuf et du chien, voire du sanglier. Ce fut — parfois le châtiment que Dieu lui infligea parce qu'elle s'était moquée de lui : ainsi comme à la différence du coq, elle avait réveillé Dieu en pleine nuit, celui-ci décida :

« Voici (...) ce que je te dis, chèvre, je te donne des choses extraordinaires (114) car tu te moques de moi ; ton derrière, je le transforme en chien ; ton dos, je le fais sanglier ; ta tête, je la transforme en bœuf, avec des cornes ; ta bouche, je la transforme en homme, j'y mets de la barbe » (115)

(111) Outre *Faiblée* (1947), on doit surtout signaler la collecte de *Le Barbier* (1916-17, pp. 121-162) qui malheureusement n'a pas publié les textes malgaches, et récemment les trente-neuf *takahotsy* « récits et mythes d'origine », recueillis par Rabenilaina (1974, t. II, pp. 1-124).

(112) *Faiblée*, 1947, pp. 342-344.

(113) *Le Barbier*, 1916-17, pp. 137-138.

(114) Le mot utilisé ici est *loza* « malheur ».

(115) *Faiblée*, 1947, pp. 292-293.

- ou encore, celui qu'elle reçut pour son inconduite : galante, la chèvre accepta successivement les avances de l'homme, du bœuf et du chien. L'ayant appris, les trois compères demandèrent à Dieu de les départager. Dieu refusa, mais mit alors à la chèvre les cornes du bœuf, la queue du chien et la barbe de l'homme.

«Ainsi, conclut le texte, ont été descendus sur la chèvre les trois malheurs» (116).

Mais, si ce fut parfois un châtement, ce fut toujours pour le malheur de l'animal. C'est ainsi qu'un autre conte nous explique encore ce qui «a donné les trois malheurs de la chèvre». L'animal eut la malchance de passer trois fois près de la demeure de Dieu, alors que celui-ci se disputait avec sa femme. Dieu ne reconnut pas la chèvre, il crut d'abord que c'était un chien, puis que c'était un homme, enfin que c'était un bœuf. La métamorphose de la chèvre était achevée (117).

Initiatiques, ces récits qui sont situés à l'époque de la genèse du monde, nous narrent la malédiction originale qui pèse sur la chèvre. Et l'initié reconnaît sans peine la décision divine dans la conclusion à l'allure proverbiale de ce récit de la genèse de la société où l'on retrouve les éléments du récit de la devinette makoa (118). A une époque où la chèvre était encore inconnue, trois hommes apparentés se rencontrèrent : le premier qui portait des aliments, cherchait son père ; le second, qui avait une marmite, cherchait son chien ; le troisième, qui possédait un briquet, cherchait son taureau. Mettant leurs biens en commun, ils firent la cuisine et mangèrent. C'est alors qu'apparut la chèvre et, après un débat embarrassé, on reconnut l'origine de chacun de ses attribus. Et, sans plus d'explication, le récit conclut :

« Bien qu'ils soient de mêmes parents, les gens ne mangent pas la tête de la chèvre, seul celui qui a perdu le taureau peut la manger. Et le bouc comme la chèvre ont une barbe car ce sont des êtres extraordinaires (119). Le malheur arrive ainsi. «Créature de malheur, dit-on, car un seul être les porte» (120).

Il est d'autres récits où la chèvre n'est pas explicitement cette créature de malheur, mais celle par qui vient le malheur. C'est le cas du thème de l'échange égal dans le cycle de *Zatovo/Milaloza*. Dans les récits appartenant à ce cycle, *Zatovo* «Le-jeune-homme» ou *Ndranjatovo* «Prince-Zatovo, Le-jeune prince» est un fils de Roi qui renonce au bonheur que lui a accordé la

(116) *Ibid.*, p. 297.

(117) *ibid.*, p. 293.

(118) Cf. note 105.

(119) «*Raha luza*», dans le texte. La même expression, reprise plus bas, est traduite «créature de malheur».

(120) *ibid.*, pp. 295-296.

naissance et décidé de chercher et connaître le malheur sous ses diverses formes. *Milaloza* « Qui-cherche-le-malheur » est un autre avatar de Zatovo et, derrière les mots qui n'en font qu'un fils de riche, nous redécouvrons toujours qu'il s'agit bien d'un fils de Roi (121).

Ce Prince royal quitte donc son père à la recherche de l'aventure et du malheur. Celui-ci ne tarde pas lorsqu'il rencontre, partis à la recherche de chèvres égarées ou volées (122), Dieu ou sa royale garde dans les premières versions, le particulier propriétaire de la chèvre dans une version laïcisée. En effet, ici, ce Prince faisait cuire trois tubercules, des *sosa*, pour son repas ; au lieu des trois *sosa*, Dieu découvre les têtes des trois chèvres perdues (123). Là, il avait creusé un puits pour s'approvisionner en eau ; la garde de Dieu y trouve les chèvres égarées (124). Là encore, l'un des compagnons du propriétaire de la chèvre découvre la tête de l'animal dans le sac de riz du Prince (125).

(121) Ainsi, lorsque l'on nous conte dans « Le fils du riche cherche le malheur » (Faublée, 1947, pp. 303-309) que « Ramahami père de Milaluzza est riche : il a mille esclaves, mille bracelets d'argent, mille choses en or, mille bœufs », l'on peut facilement établir que Ramahamy est roi. En effet, il est dans ce récit père de Milaloza, comme Nrambahoaka « Le-Prince-du(des)-Peuple(s) » est père de Ndranjatovo, et, le chiffre mille, *arivo*, étant le symbole du pouvoir royal dans l'ensemble de Madagascar, il possède de toutes choses par milliers comme en possèdent tous les rois.

De plus le mot même de Ramahamy ou de Ramohamy (c'est le nom du héros de « L'oiseau-des-désolations », publié par B. Domenichini-Ramiaramanana, 1978b, pp. 70-71) est la forme malgachisée, avec préfixation de l'article personnel *Ra-*, du mot bantou qui désigne le roi *Mwami*.

Et cela n'a rien d'étonnant, puisque l'on sait que le malgache a emprunté à l'Afrique un certain nombre de mots. De plus, les recherches que nous avons entreprises avec Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, outre qu'elles nous ont déjà permis d'établir un premier catalogue des thèmes et des éléments de récits communs aux folklores malgache et africain, nous autorisent, à partir de l'examen de diverses données de la tradition orale, à poser l'hypothèse de la communauté d'origine d'une partie des anciens groupes dominants malgaches — et particulièrement *merina* —, avec les groupes dominants de certains royaumes de l'Afrique des Lacs. La lecture de l'ouvrage d'Émile Mworoha (1977) est particulièrement éclairante de ce point de vue et vient à l'appui de ce que l'on avait entrevu auparavant. Un certain nombre de faits du rituel et de conceptions politiques que l'on retrouve ici et là, peuvent difficilement s'expliquer autrement.

(122) Les *Récits bara* donnent une autre variante de ce récit : Milaloza, fils de Ndrinanabolisy, fait griller des tubercules *babo*. L'enfant de Dieu qui cherche le mouton de son père, en trouve la queue à la place des tubercules (Faublée 1947, pp. 301-302). Ceci nous invite à une étude des commutations des éléments dans des récits analogues. Suivre cette orientation — intéressante pour une étude d'ensemble — nous aurait toutefois conduit à déborder des cadres de ce travail.

(123) Faublée, 1947, pp. 297-300.

(124) Dahl, 1968, pp. 43-46.

(125) Faublée, 1947, pp. 303-309.

Chaque fois, il est accusé de vol et, pour échapper au châtement suprême, le Prince propose une inestimable rançon que le fils de Dieu (ou celui du propriétaire) est seul digne de recevoir. La rançon est indiquée le plus souvent par une formule obscure que déchiffre la dernière femme du Roi. Il s'agit de s'assurer de la personne du fils du propriétaire de la chèvre et de l'échanger contre le Prince. L'accord est vite conclu et l'échange réalisé (126).

On le voit, il existe une complicité profonde entre Zatovo/Milaloza et la chèvre. Si c'est par l'animal qu'arrive le malheur, ce n'est pas par hostilité de la chèvre à l'égard du Fils de Roi. En effet, elle est celle par qui les désirs de Zatovo sont réalisés et qui établit les conditions de réalisation du malheur, — d'un malheur d'autant plus cruel que Zatovo y est l'objet d'une accusation inique. Et grâce à celle qui s'est soustraite à l'autorité divine et qui d'une certaine façon trahit son divin maître, Zatovo peut prouver sa qualité de Prince puisqu'il réussit à prendre Dieu lui-même en défaut et à lui imposer ses conditions. Au terme de son aventure, Zatovo retrouve sa condition de fils de Roi et d'héritier légitime du pouvoir souverain de son père.

Par cette complicité, nous reconnaissons également la réalité du caractère royal de Leboleza, héros d'un autre conte qui, par son argument, appartient au même cycle de Zatovo/Milaloza et qui, malgré l'intégration au récit d'éléments chrétiens et occidentaux, reste profondément dans l'esprit de la tradition. Leboleza, fils de roi (*zanak'ampanjaka*), se fait incognito engager comme cuisinier par un autre roi. Et quand le roi et ses filles vont à la messe le dimanche, méconnaissable dans ses beaux atours, Leboleza les y rejoint, objet de toutes les admirations. La dernière fille du roi surprend le manège de Leboleza et réussit à l'épouser malgré les risées. C'est alors que le Roi, son père, tombe malade.

«Si on ne lui donne pas du lait de chèvre, poursuit le conte, il ne pourra plus vivre. Il n'y eut personne, à ce qu'on raconte, pour trouver ce lait de chèvre, en dehors de Leboleza».

En compagnie de sa femme, Leboleza prit ensuite le chemin de son pays. Et tout le monde vit bien qu'il était Roi (125).

Dans ce conte, la maladie du Roi est révélatrice du statut réel de Leboleza. En effet, si l'*ombiasy* — il n'apparaît pas nommément dans la version recueillie, mais on peut supposer son existence — peut faire son diagnostic et préconiser le remède, il n'est pas capable de se procurer la médecine. Et il s'agit bien d'une maladie royale, exigeant un remède royal que seul peut se procurer un homme de statut royal.

(126) Le thème de l'échange égal, récurrent dans les contes malgaches, n'est pas propre au seul cycle de Zatovo/Milaloza. Cf. par exemple, «Rafotsiari-fanahy et Randrianarisaina» dans Ferrand 1893, pp. 168-171, et Rainandriamampandry 1896, réédité en 1972, pp. 55-62.

(127) Recueilli par Jean Robert Seth (1972, pp. 39-41) en pays betsimisaraka, près de l'embouchure du Mangoro. Nous en donnons le texte complet en annexe.

Le caractère royal attribué à la chèvre transparait encore dans ce « conte des Anciens » qui raconte l'histoire de la Belle Princesse qui devint chèvre.

Les deux filles du Roi-du-centre-de-la-terre s'enfuirent du domicile de leurs parents parce que ces derniers avaient fait tuer le couple d'oiseaux-d'argent (*vorombola*) qui vivaient dans un lac situé à l'est de leur village et auxquels, contre la volonté paternelle, elles s'entêtaient à donner leur part de riz. Sur leur chemin, elles arrivèrent à *Ifarihibetsifisotro* « Le-grand-lac-qui-n'est-pas-un-breuvage ». Assoiffée, la cadette se désaltéra de son eau ; immédiatement, elle se transforma en chèvre et disparut dans les profondeurs de l'eau. Au troisième jour, elle réapparut et son aînée l'emporta sur son dos. Devant l'étonnement des gens qu'elle rencontrait, elle expliquait :

« C'est ma sœur consanguine, mais elle a bu de l'eau de ce lac et c'est ce qui l'a métamorphosée en chèvre.

— Il en est bien ainsi, répondirent les gens du lieu, car si quelqu'un boit de l'eau de ce Grand-Lac-qui-n'est-pas-un-breuvage, il se transforme en animal. Ainsi donc vous le saviez déjà ? »

La princesse rencontra alors le fils du Roi de l'Ouest qui la demanda en mariage ; elle refusa, ne voulant pas se séparer de sa sœur. Mais ce noble homme (*andriandahy*) obtint son consentement en lui disant :

« Voyons donc, ne refusez pas de m'épouser ; car je vous supporterai bien toutes les deux, puisque je vois que c'est là votre cadette. Et même moi, que pourrais-je faire pour vous séparer d'elle ? Nous ferons ce qui lui sera bénéfique ».

Les gens du lieu enlevèrent alors l'interdit qui pesait sur le lac et la cadette reprit sa forme humaine. Accompagnées du mari de l'aînée, les deux sœurs rendirent visite à leur père et mère, qui leur firent fête (128).

Le récit s'organise autour de deux lacs, l'un dans le royaume du Centre, l'autre dans le royaume de l'Ouest, et apparemment de deux ruptures, rupture de la parenté d'abord, rupture d'un interdit ensuite. C'est cette dernière et ses conséquences qui appellent notre intérêt. En effet, aux dires des gens du lieu, la transgression de l'interdit entraîne la transformation en animal (*biby*) ; et la princesse ne se transforme pas en n'importe quel animal mais en chèvre. Serait-ce là le signe du malheur ? La suite nous prouve le contraire. En effet, le fils du Roi de l'Ouest non seulement n'est pas effrayé par la chèvre et n'hésite pas à demander l'aînée en mariage mais encore affirme qu'il voit bien que la chèvre est la sœur cadette. Tout se passe comme si la présente métamorphose lui était le signe et le garant du statut des jeunes filles. Et la suite du récit donne à entendre que l'on connaissait à l'avance les moyens d'y mettre fin. Et la visite rendue aux parents rétablit complètement un ordre qui aurait été, un moment, perturbé, et une parenté qui n'avait jamais été rompue.

(128) Dahle (1908, pp. 352-354) donne le texte malgache de ce conte. Nous en avons donné le résumé, sauf pour certaines parties des dialogues que nous avons traduites.

Il est enfin un conte sakalava (129) dont le symbolisme requiert une analyse plus intime.

Il narre l'histoire de l'impossible mariage. Un prince rencontra en forêt une jeune fille magnifique dont seule la moitié supérieure du corps sortait d'une fourmilière. Il la demanda en mariage et elle accepta à la condition qu'il tuât son père et sa mère. Ayant promis de le faire, il tua un bouc et une chèvre, mais la fille démasqua la ruse. Il en fut de même lorsqu'il tua un bœuf et une vache. Enfin, il tua son père et sa mère. La femme refusa alors d'épouser un homme aussi violent et disparut, remplacée par le feu follet des morts (130).

Par delà, l'effet et les buts moralisateurs du récit, transparaissent l'existence de structures sociales qui déterminent des politiques d'alliance reposant, à l'intérieur d'une même société, sur des principes contradictoires. Au jeune prince (*anak ampanjaka*) à qui n'est interdite aucune alliance, s'oppose la jeune fille (*ampela zatovo*) avec qui le mariage est impossible parce qu'elle participe à la fois de la nature terrestre et du monde des morts. Elle peut d'une certaine façon représenter les clans roturiers (*vohitse*) de l'Ouest et du Sud malgaches qui, refusant l'échange inégal, répugnent à donner en mariage aux *ampanjaka* des enfants, garçons ou filles, dont toute la postérité leur échapperait. Et l'on comprend mieux ici que la jeune fille dans un trou de fourmis exige de son prétendant qu'il renonce à sa parenté, en recourant aux moyens extrêmes. Et sous couvert d'échapper à un parricide, le récit nous indique les étapes d'une renonciation totale au statut princier par des sacrifices de couples habituellement réservés au rituel concernant les Rois (131) : avec le bouc et la chèvre, l'*anak ampanjaka* renonce à exercer le pouvoir politique ; avec le taureau et la vache, il renonce à la richesse ; avec son père et sa mère, il renonce finalement à la parenté avec sa famille nourricière, ce que tout un chacun peut faire. Et pourtant, quoique la condition posée par la jeune fille eût été apparemment remplie, le mariage ne se réalise pas. Ce n'est pas tant que la jeune fille ait peur du caractère violent de son amant — ce qui donne déjà au conte sa première morale, la plus universelle —, ni que sa nature n'ait pas été totalement humaine — ce qui donne au conte sa deuxième mora-

(129) Quoique le bouc y soit un des éléments centraux, nous avons éliminé Halala le pauvre, autre conte sakalava publié par Dahl (1968, pp. 18-28), parce qu'on le rencontre de l'Atlantique à l'Indonésie et que sa malgachisation reste superficielle. En voici toutefois le résumé :

Au pauvre, *Halala* ou *Masikiny*, l'esprit d'un arbre de la forêt donne successivement un bol, un bouc et un bâton à qui l'on peut commander de procurer des aliments, de vomir de l'argent et de battre les gens présents. Après en avoir fait usage, le pauvre confie ces objets au Roi qui, par tromperie, se les approprie. Le roi, qui croyait que le bâton procurait également des richesses, convoqua le peuple pour lui montrer ces merveilles : le bol d'abord, le bouc ensuite, le bâton enfin. Celui-ci coupa la tête du roi et celles de ses sujets. Le pauvre sut arrêter le bâton, reprit possession de ses objets magiques, devint roi et eut toutes les richesses.

(130) Dahl, 1968, pp. 29-31.

(131) Cf. note 52-ci-dessus, les sacrifices faits à Imanjakatsiroa en Imerina.

le : jeunes gens, méfiez-vous des inconnues (132) —, mais bien que c'était dès le départ un marché de dupes : le Prince, par ses diverses renonciations et particulièrement par la dernière puisque seul un Prince peut en mettre un autre à mort, prouve bien qu'il est prince et ne peut renoncer à son état.

LA CHEVRE ET LES PRINCES

Cette connotation royale ou princière — disons politique — attachée à la chèvre, qui peu à peu s'est dégagée de certaines des données, ne semble pas pouvoir être appliquée immédiatement à l'ensemble de nos textes, puisque plusieurs d'entre eux ne la présentent que comme un animal insolent et prétentieux, bizarre tant dans son être que par son imprévisible comportement. Mais, profondément, il n'y a pas deux niveaux de sens. Le noyau central qui permet de comprendre la constellation des textes qui s'ordonnent autour de la chèvre est constitué par les mythes d'origine qui content pourquoi la chèvre est « *raha loza* » (« animal de malheur, animal au mauvais œil ») mais aussi « animal extraordinaire, animal qui sort du commun ») et dans quelles circonstances l'ont frappé, l'ont atteint ces trois malheurs, mais aussi ces trois prodiges, qui venaient du ciel (« *nilatsahani luza telu anamini* ») (133). C'est qu'en effet, *loza* désigne d'abord ce qui est extraordinaire, ce qui sort de la norme ; dans la vie quotidienne, il s'oppose à l'idéal d'une vie paisible et sans heurts (*miadana, fiadanana*). Et l'aspect de la connotation dépend ici de l'usage du mot dans la société ; ainsi pour *mandoza* « être cause d'une chose extraordinaire, commettre l'inceste », où l'inceste apparaît comme le summum de l'extraordinaire, cet aspect sera laudatif dans l'entourage de ceux des souverains pour qui l'inceste était recommandé et source de légitimité pour la descendance, mais péjoratif dans la majeure partie de la population qui condamnait une telle pratique. Et par l'effet de la loi du grand nombre prédomine normalement la tendance à spécialiser ce mot dans le sens de malheur, calamité et désastre.

Il n'en reste pas moins que la bizarrerie de la chèvre se comprend par le sens premier de *loza*, c'est qu'elle est bien extraordinaire, à la fois prodige et calamité. N'est-elle pas d'ailleurs un peu à l'image des princes avec son insolence, sa prétention et sa conduite imprévisible ? Comme eux qui participent à la fois des natures céleste et terrestre, ne participe-t-elle pas à la nature humaine et à la nature animale de plusieurs espèces ? Quant à la nature galante de la chèvre, n'évoque-t-elle pas l'« exogamie » des princes ? (134). Et il n'est

(132) Cette morale, si elle n'est universelle, est du moins très répandue. Nous nous souvenons d'avoir entendu, dans notre adolescence, ce conseil que l'on donnait en Provence aux jeunes Grassois : « Epouse quelqu'un de ta ville, quelqu'un de ta rue et, si possible, quelqu'un de ta maison ».

(133) Faublée, 1947, p. 297.

(134) Sur cette exogamie, cf. Domergue (1978b, p. 124) pour l'Imerina, et le même (1978c) pour le Boina. Par ailleurs, serait convaincu de la légitimité du rapprochement que nous faisons entre la « galanterie » de la chèvre et le



pas jusqu'aux formules appliquées à la chèvre qui ne puissent être transposées pour les princes. Comme le *ohabolana* dit de la première : « Elle ne peut pas changer, elle reste bien chèvre », les contes du cycle de Zatovo/Milaloza, comme celui sur l'impossible mariage, nous invitent à dire : *Tsy miala fa (a)mpanjaka ihany* « Il ne peut pas changer, il reste bien prince ».

Si la connotation politique a pu parfois être oubliée au profit de la seule anecdote ou de l'étrangeté, elle reste sous-jacente dans nombre de *tatara raza* qui se souviennent de l'institution de l'interdit. Du roi lépreux, l'on peut penser qu'il mangeait de la chèvre, puis qu'ayant attrapé la lèpre, il dut abandonner le pouvoir. Sans doute, n'attribua-t-il pas lui-même sa maladie à la consommation de viande de chèvre. La relation est d'un autre ordre : ayant dû renoncer au pouvoir — renonciation qu'il dut transmettre à certaines de ses descendants —, il dut également renoncer à la viande de chèvre. En d'autres termes, disons que la lèpre évoquée dans le *tatara* est un fait concomittant à la prise du pouvoir d'un autre qui se réserva le privilège de la chèvre. De même, la lutte fratricide des Marovola, est plus que transparente, presque explicite. Comme dans le mythe sur l'origine de la société où l'agriculteur qui possède les aliments et l'artisan qui possède la marmite, en sont dépossédés au profit de l'éleveur de bœufs qui possède le feu, la chèvre est attribuée à l'aîné des Marovola : à celui-ci qui est pasteur, s'oppose le cadet qui est agriculteur ; et la lutte à propos de chèvres qui vont brouter les cultures — ce qui, dans le droit malgache ancien, n'est frappé que d'une amende minimale —, ne prend tant d'importance et n'aboutit au meurtre de l'aîné que parce qu'elle est la narration allégorique des luttes beaucoup plus graves qui permettaient d'obtenir et d'exercer le pouvoir, sans que l'on en puisse toutefois inférer — le récit dirait plutôt le contraire — que le meurtrier ait pu recueillir l'héritage politique. De même encore s'éclaire le fait que la foudre n'aime pas l'odeur du bouc, quand on sait combien il est dans le pouvoir des Princes de manier la foudre et de la faire tomber ; en cas de contestation et de duel entre *andriana*, et jusqu'au XX^{ème} siècle, c'est au pouvoir de commander à la foudre que l'on reconnaissait le vainqueur. Et ce n'est pas tant l'odeur du bouc en elle-même que la foudre n'aime pas, que l'odeur du bouc élevé par qui n'y a pas droit. Plus clairement, disons que les princes royaux retiraient ainsi un droit à ceux de leurs parents écartés de l'autorité suprême. Enfin, l'explication dégagée par Jacques Faublée trouve également son sens dans ce contexte. Si la chèvre est attachée aux charmes de vie et aux esprits de la vie, c'est bien parce que les Rois sont partout la source de la vie et de son efficace permanence.

choix du(des) conjoint(s) par les princes, quiconque aurait comme nous entendu cet apologue fait par un homme de l'Ambodirano qui justifiait l'endogamie de son groupe de descendance (également *mifady osy*) auprès de ses jeunes parents : « Vous êtes déjà allés à la campagne. Vous avez bien observé le corbeau (*goaika*) et le milan (*papango*). Se prennent-ils l'un l'autre pour époux ? Bien sûr que non ! Vous avez bien observé le mouton et la chèvre. Se prennent-ils l'un l'autre pour époux ? Bien sûr que non ! D'ailleurs, comment cela serait-il possible ? notre père et notre mère étaient *mifady osy* ».

RETOUR A L'HISTOIRE D'IMERINA

Dans notre chasse, l'animal débouché en Imerina nous a conduit dans les histoires et les contes des autres provinces malgaches. Capricieuse, elle nous a parfois donné le change, mais sa piste, passant par les *tatara* des Zafimarosoa et des Tambavala, nous ramène vers l'Imerina et plus précisément dans l'Andrantsay. Les uns comme les autres étaient en butte à des ennemis, semble-t-il invincibles. Là-bas la chèvre, traîtresse, a dénoncé ses maîtres, ici fidèle, et alliée au *fitatra*, elle s'est tue. C'est que la chèvre refuse d'être au service des particuliers et de leurs intérêts ; avant tout servante de l'Etat monarchique – idéal de gouvernement – et de l'Etat aristocratique – premier ordre de la société – la chèvre est la messagère de la légitimité. A l'ennemi qui représente dans ces traditions familiales ceux qui, en fait, avaient pour eux et la force et le droit, elle désigne tous ceux qui avaient perdu l'essentiel de leur puissance et ne pouvaient plus arguer de leurs droits. Ainsi, ces *tatara* ou *tantara* semblent bien perpétuer le souvenir d'anciens conflits dynastiques. La trahison de la chèvre nous indique les exclus – sans que nous puissions écarter l'hypothèse que des familles eussent effectivement exercé la fonction royale tout en étant *mifady osy*, puisque l'histoire politique malgache est souvent faite de l'histoire des lignées cadettes qui, exclues de l'héritage et de l'exercice du pouvoir, s'en furent fonder ailleurs de nouvelles principautés et de nouveaux royaumes et que toute institution, ici cet interdit, possède par elle-même son propre dynamisme et peut se perpétuer indépendamment des conditions qui l'ont créée –, sa fidélité désigne les rois et les princes que l'on doit suivre (*andriano mbàna*) et servir (*andriantompoina*), et Andrianony fut l'un de ceux-là.

Mais la chèvre n'apparaît pas seulement dans ce type de récit. Les *tantara* qui relatent l'installation d'une dynastie, celle de Ralambo dans l'Imerina ancienne ou celle d'Andrianony dans l'Andrantsay, associent la chèvre à ces grands *andriana*. Il est révélateur que, concernant Andrianony, les cinq récits recueillis tant au XIX^{ème} siècle qu'au XX^{ème} siècle, non seulement mentionnent la chèvre, mais l'associent à des conflits de répartition de « terre et de pouvoir » – *tany sy fanjakana*, qui constitue un double concept, fondamental à l'organisation territoriale des principautés et royaumes. Le sacrifice de la chèvre qui, dans telle version, provoque le départ de la benjamine vers d'autres horizons, abandonnant ainsi le terrain à ses aînés, dans telle autre consacre le partage du territoire en deux royaumes, celui d'Andrianony et celui de Ramanjaka et envoie la benjamine à la recherche d'une autre terre. Il n'est pas, dans cette autre version, jusqu'à la maladie de l'aînée – mais sans doute n'est-ce qu'une autre façon de représenter les faits – qui, ne se satisfaisant pas du sacrifice royal du bouc et de la chèvre, aurait exigé le sacrifice de tout le troupeau de la benjamine et donc son élimination totale.

Et les divergences existant entre ces récits ne peuvent en aucune façon servir d'appui à une condamnation de la tradition orale, étayée sur des soupçons de fantaisie, de fragilité et de non-respect du principe logique d'identité. Bien au contraire, outre que nous pourrions par elles établir la chronologie de ces différentes variantes en fonction du mode d'existence des textes, ces

divergences nous permettent de mieux comprendre et les doctrines anciennes de la légitimité royale et la situation de la principauté d'Andrantsay au XVIIIème siècle dans ses relations avec les principautés voisines. En effet, derrière les atermoiements d'Andrianony et ses hésitations entre ses deux sœurs, nous retrouvons :

– et le couple royal du frère et de la sœur fondateur d'une nouvelle maison royale et d'une nouvelle dynastie comme Andriantsitakatrandro et sa sœur Rasoatsitakatrandro qui avaient fondé la dynastie de Fanongoavana – leurs descendants ayant pratiqué préférentiellement le mariage des cousins croisés –, ou à la limite, comme à l'époque historique chez les souverains du Boina qui accordaient leur préférence au mariage incestueux ;

– et le souvenir des alliances matrimoniales et politiques des familles princières de l'Andrantsay, avec celles des régions du Betsileo voisin issues de Ramanalinarivo, toutes ainsi regroupées autour de cette nouvelle maison royale – ce qui manifeste ainsi autant les desseins d'Andrianony et de ses héritiers d'étendre les limites de leur mouvance que la réalisation de ce projet. C'est ce que nous enseignent encore les circonstances dans lesquelles fut présentée la version de la maladie de l'aînée appelée par son titre de Ramatoa «La-Princesse-Aînée», et qui furent celles de la réunion de l'Andrantsay et du Nord du Betsileo au royaume d'Andrianampoinimerina. Au grand roi, respectueux des droits de chacun (?), qui interroge nobles et roturiers sur leur statut, on tait les luttes intestines anciennes tout en affirmant la légitimité non seulement des princes de l'Andrantsay au sens strict mais aussi de ses alliés sudistes, préparant ainsi les conditions de résistance au centralisme tananarivien et de survie à l'acte d'union.

Signe de «cognoissance» et de «recoignoissance», la chèvre dans une héraldique malgache aurait fait partie des armes parlantes réservées aux descendants des rois et parfois attachées à une terre. Aux uns, qui continuaient à être la source des rois, la chèvre était un droit et un privilège. Aux autres, leur était privilège – ou interdit, ce qui est une autre forme du privilège – de n'avoir pas à en élever.

Le privilège des premiers peut sembler mineur, car l'animal ne fut jamais cet animal de prestige que fut le bœuf. Si l'on suivait un prince, c'est que l'on en espérait de la viande de bœuf, dit le *ohabolana* (135), et jamais, il n'en était attendu de la viande de mouton ni de chèvre. Mais les troupeaux de zébus ne manifestaient que la richesse de ceux qui les possédaient, qu'ils fussent nobles ou roturiers. Et les grands princes possédaient de tels troupeaux. Quant à la chèvre, elle leur était plus qu'un animal de distinction, et devait être également une source de revenus, puisque le monopole de son élevage était doublé d'un système rituel où le sacrifice de chèvre était préférentiellement requis de quiconque, et quel que soit son statut, voulait sanctifier les palladia des princes et en obtenir une faveur.

(135) Domenichini-Ramiaramanana, 1971, N° 2792. «*Anarahana Andriana hena*».

Le privilège des seconds peut sembler moins un avantage qu'une amputation, alors qu'il est hermétiquement l'un et l'autre comme le sont tous les privilèges qui n'ont pas des incidences fiscales immédiates. La tradition historique *merina* est peu prolixe à leur sujet ; aussi ce texte est-il d'importance qui, des gens d'Ambohimanambola et de Kelimalaza, nous explique pourquoi :

« On ne peut les requérir pour le service armé ».

« On pense que c'était un grand bien qu'ils avaient aussi obtenu pour ajouter à ce qui pouvait les distinguer des sujets qu'ils gouvernaient ; et cela se fondait plus particulièrement sur le fait qu'on ne pouvait monter de fusil dans le village où était Kelimalaza (car cela lui était interdit), et c'est pour cela qu'on ne les enrôlait pas comme soldat » (136).

L'exemption du service armé qu'une pensée pacifiste et anti-militariste peut bien prendre pour un avantage certain, n'est en effet pas que cela. Il s'agit bien d'une marque de distinction et comprise comme telle. Mais il faut bien comprendre que ce n'est en aucune façon un privilège caractéristique des groupes à fonction sacerdotale et que dans un pays où le fusil, dont l'usage remonte au règne de Ralambo (137), était normalement un moyen de puissance et de conquête et fut largement utilisé ensuite – Mayeur décrit la technique des fusiliers *merina* en 1785 (138) –, la prohibition d'en introduire à Ambohimanambola avait abouti à créer une sorte de « réserve », protégée certes contre les attaques de troupes équipées de telles armes mais aussi privée de la possibilité réelle d'en tirer les profits qu'elle aurait pu en attendre.

Il en est de même de ce privilège – *tsy iakarana osy* – de ne pas avoir à élever de chèvres, tel qu'il est en particulier formulé dans la tradition *antehi-roka*. S'il s'agit bien d'une marque de distinction par rapport au reste de la population qui ou bien, comme les Manendy, avait la charge du cheptel caprin du Roi, ou bien, comme la majorité de la population, n'était normalement pas concernée par un tel élevage, il s'agit également d'une protection contre un abaissement excessif dans la hiérarchie sociale et d'une mesure qui créait un échelon hiérarchique intermédiaire dans l'organisation politique et sociale du royaume. Et nous en avons une confirmation dans le fait que les Manendy étaient bien les chevriers du Roi. En effet, si les Manendy comme d'autres groupes de serviteurs-courtisans ou proches serviteurs du Roi – ainsi les Zanamahazomby –, furent bien – comme on peut raisonnablement le penser puisque l'on se souvient de leurs anciennes appellations *andriamahazomby*

(136) Domenichini, 1971, pp. 34-35. « *Tsy azo atao Miaramila./ Heverina ho soa lehibe azony koa izany ho fanampin' ny maha voavaka azy amy ny Ambanilanitra nanjakàny ary ny fototr' izany indrindra dia : tsy azo iakaram-basy ny vohitra misy any Kelimalaza (fa fady azy izany) ka izay no tsy nanaovana Miaramila azy* ».

(137) Callet, 1908, p. 140.

(138) Ratsivalaka, 1978, p. 26.

(139) ou *andriamanendy* (140) qui ne peuvent avoir été que les noms de groupes aristocratiques —, d'anciens princes vaincus, définitivement frappés de l'incapacité de gouverner mais chargés des fonctions indispensables à l'exercice du pouvoir souverain des *Andriamanjaka* (141), le privilège évite, temporairement du moins, l'assimilation aux groupes non *andriana* des éleveurs de chèvres, qui aurait été la conséquence attendue de la mobilité hiérarchique dans les conditions d'existence du pouvoir des Rois (142). Déjà attestée pour les Andriantompokoindrindra et les descendants d'Andriandanitrimerimbe et vérifiée pour les Antehiroka (143), cette proposition peut d'une part être également étendue de façon certaine aux Andriandranolazaina ou Andranolazaina qui détenaient Kelimalaza à Ambohimambola et nous aider à admettre la véracité de la généalogie présentée à Ranavalomanjaka selon laquelle les Ambohimambola se disaient descendre de Ralambo par une sœur d'Andriantompokoindrindra (144), et d'autre part, nous aider à mieux comprendre que le principe hiérarchique qui ordonnait les groupes sociaux, présidait aussi à une organisation hiérarchique interne aux groupes (145), puisqu'on aurait pu déjà distinguer parmi les Andriamasinavalona ceux qui étaient *mifady osy* et ceux qui ne l'étaient pas.

Que l'usage de la chèvre comme signe de reconnaissance, qui apparaît pour l'Imerina attesté depuis la règne de Ralambo jusqu'au XIX^{ème} siècle, nous ait été éclairé et déchiffré par des données venues des diverses provinces de Madagascar, soulèverait encore une question, celle de son existence dans l'espace et dans le temps. S'agissant d'un fait culturel ayant traversé toute l'histoire malgache, nous ne pourrions en tirer aucune conséquence d'ordre

(139) C'est le nom de leur grand ancêtre qui était un prince vaincu (*andriana resy*). Cf. Callet, 1908, p. 11.

(140) Randriana, 1977.

(141) Et cela marque bien le caractère particulier sinon du groupe *mainy* en son entier, abusivement assimilé à la fin du XIX^{ème} siècle à un groupe d'esclaves du roi, du moins de certains d'entre eux au nombre desquels il faut également inscrire les *Manisotra*, garants du respect par les Rois de leurs devoirs et capables de le leur imposer, comme nous le rappelle Mayeur (cf. Ratsivalaka, 1978, p. 35). Et même si une politique d'amalgame put sur le tard justifier partiellement cet abus — ce qui est encore à vérifier —, il convient de ne pas masquer une évolution antérieure par son aboutissement.

(142) Et si les Manendy ont abandonné au XX^{ème} siècle l'élevage caprin, ce n'est pas faute de traditions dans ce domaine, mais plutôt par conformisme à l'égard des valeurs de la classe roturière qui prédominèrent alors, autant que par réaction contre ce qui restait, malgré tout, une corvée royale.

(143) Domenichini, 1978a.

(144) Domenichini, 1971, pp. 80-81.

(145) La diversité des alliances des membres d'un même «*dème*» aristocratique contredit le principe toujours affirmé de l'«*endogamie*» et du *Lova tsy mifindra*, qui est tout au plus une tendance.

ethnographique selon lequel l'élevage de la chèvre, à la différence de celui du porc (146), n'aurait pas appartenu au fonds malgache le plus ancien. En effet, alors que la prohibition du porc qui fut totale dans le royaume d'Imerina et de nombreuses fois réaffirmée, a disparu avec la conversion au christianisme de la monarchie, la disparition de la monarchie ne libéra pas l'élevage caprin mais entraîna au contraire sa disparition. Et l'on ne peut guère expliquer l'essor de l'un par un argument d'ordre technique — la facilité d'élevage —, car l'appauvrissement des pâturages d'Imerina aurait pu expliquer l'essor de l'autre selon le schéma pour lequel au bœuf succède d'abord le mouton, enfin la chèvre. Si l'on se réfère au contexte culturel, le succès de l'élevage porcin et celui de la consommation de viande de porc tient à cela que les changements religieux libèrent réellement une activité ancienne mais longtemps réprimée — le *fady kisoa* étant sans doute attaché aux conceptions religieuses inspirées de l'Islam et n'ayant jamais été totalement assimilé par la culture malgache. La disparition de l'élevage de la chèvre ne peut toutefois être imputé à une relative nouveauté. Connue depuis des temps très anciens — puisque *bengy* d'origine indonésienne et *osy* d'origine bantoue coexistent à Madagascar pour le désigner —, sans doute cet animal n'a-t-il jamais connu par le passé la même diffusion ni la même popularité que le porc, et peut-être était-il déjà cet animal réservé dont nous avons reconnu le caractère. Aussi celui-ci, dans l'état actuel de nos connaissances, ne peut-il s'appliquer avec certitude qu'à l'Imerina et à l'Andrantsay voisine pour l'époque qui commence avec le règne de Ralambo, et les présomptions que nous avons concernant les autres provinces malgaches et que nous avons indiqués au cours de ce travail, devraient encore être assurées par des enquêtes d'histoire sociale plus approfondies (147). Mais sans doute, peut-on dès à présent faire l'hypothèse, suggérée par le mot lui-même, que la diffusion de l'interdit de la chèvre (*osy*) serait liée à l'établissement des dernières dynasties royales très marquées par l'Afrique orientale (148), et son extension à certaines familles royales à l'expansion de la domination merina au XIX^{ème} siècle (149), et suggérée également par le *ohabolana* merina

(146) Callet, 1908, p. 16.

(147) Indiquons que ces enquêtes supposent que l'enquêteur ait constamment à l'esprit un ensemble de paramètres qui lui permettent de situer les informations variables recueillies dans un ensemble de relations d'ordre historique, social, linguistique, voire technologique et d'en induire les caractères sociologiques de l'ancienne culture. Des informations apparemment contradictoires par exemple, l'importance de l'élevage caprin en Anosy au XVII^{ème} siècle (cf. Flacourt, 1913, p. 21) et de l'utilisation de la peau de chèvre pour les *hazolahy* royaux (*ibid.*, p. 101) comparée à l'étendue actuelle de l'interdit de la chèvre chez les Antanosy restés dans le Sud-Est (Faublée, 1947, p. 292) ou émigrés en pays bara (Faublée, 1954 b, p. 56) —, peuvent ainsi prendre sens.

(148) Cf. la note 121.

(149) Ce pourrait être l'explication du fait que la monarchie sakalava du Menabe élève des chèvres (*bengy*) tout en étant présentée par ailleurs comme *fady osy* ; c'est ainsi que, si l'on peut employer la peau de *bengy* pour les *hazolahy* « tambours sacrés » des *ampagnito* du Menabe et même la préférer à la peau de bœuf car elle est plus fine, l'on ne peut absolument pas envisager

et par les différents mythes conservés par la tradition *bara*, que le privilège royal de la chèvre, qui fut donc au moins celui des dynasties qui constituèrent les royaumes protohistoriques malgaches dont se souvient la tradition, garderait le souvenir des anciens conflits d'autorité qui engendrèrent ces monarchies en réunissant dans les mêmes mains l'autorité et les pouvoirs d'autres chefs (étaient-ils rois ?) dont les armes parlantes auraient été à coup sûr le chien, le bœuf et l'homme, et peut-être le mouton, le porc et le sanglier.

Enfin, notre analyse peut également rendre compte des faits d'ordre plus strictement ethnographique et tirés de la pratique des *ombiasy*, — ces faits qu'une longue tradition coloniale comme la tendance scientifique actuelle qui l'a relayée, ont voulu et veulent attribuer à l'influence « arabe » ou « musulmane », la première la déplorant pour ses effets néfastes dans la diffusion de « superstitions » dans un peuple originellement innocent, la seconde la valorisant comme l'unique source de la monarchie et des « progrès » des organisations politiques malgaches.

Dans le système des *ombiasy*, le *fady osy* est lié au destin d'*Alakaosy* « Le Sagittaire », généralement présenté comme un destin néfaste et dangereux. Ainsi que le rapporte Lars Vig, les *ombiasy* de l'Andrantsay au XIX^{ème} siècle pendaient de façon générale que consommer une nourriture blanche ou un animal de couleur blanc le dimanche, de la volaille de couleur noire le lundi, de la viande d'un bœuf à robe pie le mardi, des animaux domestiques bruns le mercredi et de tout animal rouge le vendredi pouvait être cause de maladie et de malheur. Plus précisément, lorsque ces jours étaient sous l'influence du Sagittaire, ils découvraient l'origine des maladies dans la consommation de la viande d'une chèvre « venue de l'Ouest » (car *Alakaosy* est à l'Ouest dans la représentation spatiale des destins) à robe blanche, noire (150), pie rouge ou marron (151) selon les jours.

Et l'on a expliqué l'interdit comme la conséquence de l'existence de ce destin (152). Mais qu'*Alakaosy* appartienne à la science astrologique importée par les Islamisés, n'autorise pas à la créditer de ces pratiques. Sachant que, tout comme *Alahamady* « Le Bélier », *Alakaosy* est considéré comme un destin

d'utiliser de la peau de *osy*. De même le couple *bengy/osy* pourrait dans ce cas être mis en rapport avec l'existence à Madagascar de deux types de chèvres (en en exceptant les chèvres mohair et les quelques chèvres alpines introduites au XX^{ème} siècle) : l'une est la chèvre de Nubie (*Capra hircus africana*) à corps allongé, poil ras et squelette fin ; l'autre, plus fréquente, est un type mélangé à corps plus ramassé et plus osseux et à poils longs et raides. Mais dans le cas le plus général, — c'est-à-dire lorsque seul le mot *osy* est connu —, il n'est pas fait de distinction entre les deux variétés caprines. Aussi avons-nous pu, et avons-nous dû, nous même faire l'économie de cette distinction.

(150) Vig, 1978, I, p. 43.

(151) *ibid.*, I, p. 44.

(152) Ainsi Ruud, 1960, p. 84, explique-t-il l'interdit du mot *osy* dans les environs de Tulear.

royal (*vintan'andriana*), il conviendrait plutôt de penser que l'existence des conceptions concernant la chèvre telles que nous les avons dégagées, ait entraîné à donner une interprétation malgache à la dénomination d'origine arabe (*ny Ala-ka-osy* seraient « ceux qui ont été libérés par le destin de l'interdit de la chèvre ») et à en tirer des conséquences sur le plan des prescriptions préventives dans le cadre du fonctionnement des systèmes politiques et rituels malgaches, particulièrement par la décision d'éliminer par infanticide ou ordalie, les éventuels compétiteurs des Rois et des Princes, et par l'interdiction (appliquée à qui ?) de consommer de la chèvre, ou de certaines chèvres, les jours marqués par le Sagittaire. Nous avons ici une illustration de la manière dont s'est formé ce que l'on appelle le « savoir arabe » et qui est en fait le savoir des *ombiasy* : le vieux fonds malgache n'a pas été effacé mais bien plutôt a orienté et façonné les nouvelles pratiques de la divination.

Le savoir de l'*ombiasy* « devin guérisseur » est également utilisé par les *mpamosavy* « sorciers maléfiques ». Et dans la description d'un charme utilisé par ces derniers, toujours dans l'Andrantsay au XIX^{ème} siècle (153), apparaissent bien la nature des pouvoirs qu'ils désiraient mettre en œuvre. Ce charme est le seul de la collection réunie par Lars Vig qui ait utilisé une corne de chèvre ; celle-ci contenait des morceaux des tissus de soie rouge dont on réserve l'usage aux princes et aux morts (154), le charme *Ramanitona* « Celui-qui-tranche » qui évoque le pouvoir des rois (*ampanito*) de l'Ouest avec lequel l'Andrantsay entretenaient des relations suivies, une dent de chien enragé (le chien est associé aux rois et princes des temps très anciens), de la terre où est tombée la foudre qui est un des attributs des princes (155), un os de Vazimba qui sont les anciens rois du Centre et d'autres produits évoquant la mort. Par ailleurs, les sorciers invoquaient ce charme le jeudi et le dimanche qui sont les deux jours du Roi (*andron'Andriana*). Avec ce charme évidemment maléfique, les *mpamosavy* espéraient provoquer la mort d'autrui. Mais la composition du charme autant que le rituel avec lequel on le sollicitait, en appelaient aux mêmes puissances que celles des Rois dont ils détournaient ainsi et usurpaient au profit de particuliers malfaisants le droit de vie et de mort. Et l'on comprend bien qu'à la corne de bœuf normalement utilisé pour les charmes ait été substituée une corne de chèvre : son efficacité supposée devait mieux correspondre à la nature des puissances sollicitées.

*
* *

Au terme de l'itinéraire que nous venons de reconnaître, la validité de cette démarche, qu'à diverses reprises – et non sans inquiétude – nous avons déjà vu suivre à Bakoly Domenichini-Ramiaramanana, nous semble effectivement

(153) Vig, 1969, pp. 112-116.

(154) Rappelons que, dans le centre de l'île, le roi est, dans la hiérarchie des hommes et des ombres, un homme qui est déjà au niveau des ombres. Cf. Domenichini, 1973, p. 34.

(155) Cf. plus haut.

assurée par sa fécondité et les résultats obtenus ; elle permet entre autres de poser une nouvelle définition de l'interdit, autorisant notamment à le comprendre dans la perspective de l'histoire des institutions.

En effet, il se dégage de l'ensemble des données orales malgaches allant du mythe à l'histoire — et sans que l'on ait pu bénéficier de ces rencontres privilégiées où le témoignage étranger ancien vient étayer l'héritage oral — une définition de la chèvre qui donne une clef pour comprendre les récits, chroniques et faits de culture reçus par tradition dans le Centre des Hautes-Terres. Animal héraldique, la chèvre, à l'origine au nombre des animaux élevés par Dieu, reçut de celui-ci des dons extraordinaires ; elle est réservée sur terre aux rois et aux grands princes et entretient avec eux des rapports de complicité, que ces princes prétendent descendre du ciel comme les Andriana de l'Histoire, ou qu'au contraire, ils affirment leur qualité princière en s'opposant à Dieu comme le font dans les contes les Zatovo et Milaloza ; et c'est par privilège qu'elle est interdite aux nobles écartés du groupe royal. De nos conclusions, en partie fondées sur une analyse du lexique de la culture malgache, l'on aurait pu se demander si la signification ainsi dégagée était la seule valable ; en d'autres termes si à un terme de ce lexique, ici la chèvre, correspondait une signification unique ou une pluralité de significations, cette dernière dépendant ou non du contexte d'emploi. Envisager cette éventualité polysémique n'est pas ici une simple vue de l'esprit, puisque les analyses des textes de la tradition orale malgache ont noté cette constante polysémique. Dans le cas présent, et sans doute parce qu'il concerne l'exercice du pouvoir souverain qui refuse l'ambiguïté (156), nous pouvons écarter cette éventualité, car d'une part, malgré la variété des occurrences et des contextes, la signification ne prête guère à discussion et se réfère toujours au même objet, et d'autre part, la signification dégagée s'accorde aux contextes historiques d'emploi du terme (157).

Des conceptions anciennes qui, par pré-compréhension ou faute d'éléments suffisants, se contentaient d'alléguer l'irrationalité et l'insignifiance des interdits ou de poser (supposer ?), dans un vague universel qui n'en faisait que plus nettement ressortir l'extravagance particulière, une définition strictement religieuse selon laquelle, par exemple, « pour certains groupements, la chèvre est un animal sacré et saint » (158), l'on pourrait, avec le vocabulaire des anthropologues du XIX^{ème} siècle, dénoncer le caractère stupide et absurde, représentatif d'un premier état sauvage de la science. Il y faudrait toutefois des réserves, car les préjugés et les conditions sociales — c'est-à-dire non scien-

(156) Cf. Domenichini-Ramiaramanana, 1978c, qui établit bien le statut des différents genres littéraires traditionnels et montre bien qu'il était interdit de s'adresser au Souverain en utilisant des expressions polysémiques.

(157) Que *osy* « chèvre » appelle en écho *hosy* « action de piétiner les rizières, spoliation, confiscation » et même *haosy* « terme employé pour chasser les volailles » et que le *fady* puisse être compris comme l'interdiction de piétiner soi-même les rizières ou comme le privilège de ne pouvoir être chassé comme on le fait des volailles — ce qui serait bien compréhensible pour de grands nobles —, infirme moins les résultats de notre analyse qu'il ne les renforce.

(158) C'est la conclusion d'Arnold Van Gennep (1904, p. 238) qui constatait, il est vrai, que les faits sur lesquels s'exerçaient sa réflexion, étaient « trop insignifiants et trop fragmentaires ».

tifiques — qui ont orienté la science à cette époque, ne permettent pas de la condamner sans appel et globalement, et les meilleurs esprits ont parfois pressenti les limites de leur réflexion et posé les fondements d'un développement ultérieur et fructueux de la pensée scientifique. C'est ainsi que Van Gennep, même enfermé dans les limites de la problématique du totémisme et celles de l'observation des voyageurs, administrateurs ou missionnaires dont les récits alimentaient sa réflexion, avait entrevu la signification des interdits lorsqu'il affirmait que « les légendes historiques malgaches ont principalement pour objet de justifier la hiérarchie sociale et les tabous qui la protègent » (159). Mais cela qui déjà nous invitait à rendre à l'histoire et les interdits et les récits qui les expliquent et les pratiques qui les constatent — de même que les mythes et les coutumes quelque insignifiantes qu'elles paraissent *a priori* — ne nous ouvrait en fait aucune voie sûre. Pour un nouveau départ, il aura fallu attendre d'avoir reconnu dans le sillage de Ruud, que ces notions, ces témoignages et ces faits ne peuvent être compris que dans le cadre d'une société — la société malgache précoloniale — et à partir du moment où l'on en admet l'intelligibilité selon des analyses adaptées à son caractère. Nous pensons en avoir donné ici une illustration : le *fady osy*, privilège par avantage et amputation, s'inscrit dans une société où la chèvre — marque de distinction — manifeste l'appartenance au groupe royal, correspond à une activité économique — animal élevé et commercialisé — qui est le monopole des nobles qui constituent le groupe royal, et répond à une nécessité du rituel — offrande et sacrifice — dans une société où les palladia du groupe royal sont privilégiés comme source du renouvellement de la vie. Du reste, cette intelligibilité est d'autant moins douteuse que les idées et les faits sont encore vivaces dans la société malgache actuelle — la recherche par des jeunes des interdits familiaux oubliés nous révèle à la fois une tragique quête d'identité et l'importance capitale des *fady* dans la culture vécue — et que les mythes et chroniques n'y sont pas « enfermés dans la gangue d'un récit littéraire » (160) millénaire et figé comme le sont les mythes de l'Antiquité méditerranéenne, mais qu'au contraire, ils adhèrent toujours à un vécu social porteur d'histoire et sont constamment actualisés dans le cadre d'une culture orale vivante. Pour nous faire comprendre, disons que notre connaissance de la tradition orale malgache, pour peu que l'on y prête attention et que l'on y prenne garde, ne doit pas être celle du philologue du XIX^{ème} siècle qui déchiffrerait dans Homère la pensée « primitive » de la protohistoire européenne, mais qu'elle peut être celle de l'historien du XX^{ème} siècle qui, au retour de l'enterrement de Télémaque, entendrait les récits homériques avant qu'ils n'aient composé l'Iliade et l'Odyssée et les resituerait sans trop de peine dans leur contexte ethnographique.

Certes, il y a fort à parier que même Télémaque n'aurait pas su fournir une réponse satisfaisante à toutes les questions qu'aurait aimé lui poser notre heureux collègue. Et il en est souvent de même à Madagascar. Après bien d'au-

(159) *ibid.*, p. 122. C'était là la voie féconde qui même si on l'oublie trop souvent, ouvrait la voie suivie par les philologues qui étudièrent au XX^{ème} siècle les cultures océaniques.

(160) Detienne, 1974, p. 72.



tres donc (161), nous avons ensemble constaté que, concernant les *fady*, la tradition ne nous donne pour ainsi dire jamais de réponses explicites et satisfaisantes. Cela tient en réalité à la nature des faits proposés à la mémoire des groupes : si les *fadindravana*, comme nous l'avons vérifié pour le *fady osy* et le pressentons pour quelques autres, sont bien la marque apparente et durable d'anciennes restrictions – imposées mais acceptées – apportées aux droits qui avaient été ceux des ancêtres, il est bien évident que dans une société où le prestige était accordé aux *manan-ko tantaraina*, « à ceux qui ont à raconter et peuvent se prévaloir d'une des histoire (s) qui les distingue(nt) du reste du peuple », il n'était guère facile de rappeler un dommage subi et inconcevable de s'en vanter, que ce soit publiquement ou simplement dans le cadre familial. Et la difficulté de re-connaître cette mutilation entraînait l'oblitération du souvenir soit par refoulement dans l'inconscient du groupe concerné qui restait toutefois tenu à adopter et conserver un comportement en accord avec la nature réelle du dommage, soit, favorisée par la très grande « plasticité du matériel verbal » malgache et l'habitude de recourir aux formulations polysémiques (162), par l'élaboration, à partir d'éléments signifiants offerts par la culture, d'un discours ambigu et masqué qui aboutit d'une part à certains types de *tatara raza*, d'autre part à certains mythes, puisque aussi bien, toute société ayant besoin d'entretenir les savoirs qui sont la seule garantie de sa pérennité, les hommes peuvent être amenés à mettre en œuvre les formes de compromis indispensables à la fois à la conservation d'un savoir et à l'oubli de l'événement funeste.

L'historien, avons-nous rappelé au début de cet article, est fondé à faire appel à l'ethnographie et à la culture. Nous l'avons fait, dans un domaine qui jusque là n'était qu'entrouvert, pour expliquer diachroniquement des comportements qui survivent et – ici où le mythe et la chronique ne s'opposent pas comme la fable à la vérité, mais au contraire se pénètrent et se confondent – des témoignages oraux qui ne sont pas donnés et immuables dès l'origine, mais résultent des conditions de mémorisation et des stratégies de transmission dans le cadre vivant de la société ancienne et actuelle. La démarche que nous avons empruntée et qui ne nous semble pas empruntée, n'est cependant ni la seule possible ni la seule adoptée. L'interprétation des témoignages légués par tradition suscite actuellement le recours à des méthodes variées : on reconnaîtra les meilleures à ceci qu'elles aboliront les cloisons artificielles délimitant des domaines arbitraires et à cela que, même dans le décodage des interdits ancestraux, elles permettront l'exhumation de ces « événements » anciens dont il est évident qu'ils ne pourront jamais servir à écrire une histoire événementielle (faut-il s'en réjouir ?), mais dont on pourrait, les considérant en situation, induire quelques temps forts de l'évolution de la structure et du mouvement de la société malgache.

(161) Cf. par exemple Crémazy, 1882, p. 6, qui, ayant voulu se renseigner sur l'origine d'interdits ancestraux touchant les animaux, constatait que « les indigènes les plus intelligents parmi les Malgaches ne peuvent l'expliquer », confondant ainsi, comme souvent à son époque, intelligence et savoir.

(162) Cf. Domenichini-Ramiaramanana, 1962, 1978a (Communication faite en 1972) et 1978c.

ANNEXE

LEBOLEZA

I Leboleza io hono de zanak'ampanjaka. Nandeha hono izy hiaramb-biavy an-tanan-trafa. Avy ainy hono izy de tan-drañonin'mpanjaka. I mpanjaka io manaña zaza viavy telo. Nañotany asa hono alohaky i Leboleza.

«Misy hono i asa fa izy se mahandro.

– Sy manino hono izane.»

Laha avy ary hono lahade, de nandeha nivavaka aby hony tompo-traño. Zareo dila de nañatao patalon-dava i Leboleza, de nañatao akanjo fosity, kiraro fosity ary satroka fosity, de nandeha kuza izy nivavaka. Gaga aby se hono olo tan-degilizy takañy nahita an'anze.

Mbola sy niravana my hono fengonana de efa dila nody i Leboleza. Laha avy tan-draño hono zareo telo vavy, de nitantara i lilahy sara be fosity akanjo nivavaka tañy izany tamy Leboleza :

«Nisy lilahy tovolahy sara be hony nivavaka niany a Leboleza. Na anao my sy mitovy am'izeñy ; voa mafy anao sy nahita ananze.

– Hatao akory ansen' i Leboleza fa iteña sy mensy miasa mahandro akato ka ahita raha va ?»

Avy koa hono lahady fañaraka an'io de karahan'iny my. De mbola nitantara an'iny tamy Leboleza my zareo. Tamy lahady fahatelony, sy nandeha nivavaka i Paravavy fa maharary hono vazañan'anze. Laha dila hono i zokin' i Paravavy, se reniny, mbakan'i babany, de nizaka hono i Leboleza :

«Handeha bitika hony aho fa misy miambina my traño.

– Ado hony.»

Arika de hitan'i Paravavy izy nañatao akanjo sara sady nitengina soavaly mena. Laha avy i Fañivoivo mbakan'i Talañolo, de mbola nizaka ndraiky :

«Soavaly mena koa aty nindaon' i lilahy sara be iny niane.

– Na izaho angahy asafein' i Leboleza, ansen' i Paravavy, de mañeke.

– Raha sy nanjary karahan'ikiñy ansen-jokin'ny, de hekenao sara be karahan' ity an ?

– De mañeky angahy aho ka !», hoy Paravavy.

De nizaka kuza hono i mpanjaka hoe hampanambadiny aby zanañy fa efa añaona. Navory izy aby n'olon-dilahy tan-tanàna. De samby nomeny valavala hono zanañy telo vave. Nambalavala hono alohaky i Paravavy, de i Leboleza tihena. Nimehy aby hono olona. Natao kuza hono n'an' i Fañivoivo, mbakany n'an' i Talañolo de tihena lilahy mañatao patalon-dava madio be sady sara tarehe. De samby nody hone. Avy eo arika hono ka narary mpanjaka. Laha sy amena rononon'abengy hono de sy veloña. Sy misy nahita hono rononon'abengy io na sy Leboleza. Avy teo hono de nandeha soavaly izy minamana node. Mañana aby hono olola, nahita an'anze, arika izy ity ka mpanjaka.

SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES

- ALLIOT Michel — 1968, L'acculturation juridique, *Ethnologie générale*, Jean POIRIER, Paris, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 1181-1246.
- CABANIS Yvon, Lucette et Francis CHABOUIIS — 1969-70, *Végétaux et groupements végétaux de Madagascar et des Mascareignes*. Tananarive, B.D.P.A., 4 vol., 1 345 p.
- CALLET R.P. — 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Tananarive, Imprimerie Officielle, 1 243 p.
- CHAPUS G.S. et RATSIMBA E. — 1953-56, *Histoire des rois, Traduction du Tantaran' ny Andriana du R.P. CALLET*. Tananarive, Académie Malgache (Collection de documents concernant Madagascar et les pays voisins, IV), tomes 1-2, 824 p.
— 1958, *Histoire des rois, Traduction du Tantaran' ny Andriana du R.P. CALLET*. Tananarive, Académie Malgache (Collection de documents concernant Madagascar et les pays voisins, IV), tomes 3-4, 910 p.
— 1978, *Histoire des Rois. Traduction du Tantaran' ny Andriana du R.P. CALLET*. Antananarivo, Académie Malgache / Université de Nice — I.D.E.R.I.C., tome 5, 222 p.
- DAHL Otto Chr. — 1968, *Contes malgaches en dialecte sakalava*. Oslo, Universitetsforlaget, VIII - 124 p.
- DAHLE Lars — 1908², *Anganon' ny ntaolo (tantara mampiseho ny fombandrazana sy ny finoana sasany nananany)*. Antananarivo, F.F.M.A., XII - 436 p.
- DELIVRE Alain — 1967, *Interprétation d'une tradition orale. L'histoire des Rois d'Imerina (Madagascar)*. Paris, 449 pages ronéotées.
- DESCHAMPS Hubert — 1960, *Histoire de Madagascar*. Paris, Berger-Levrault (Coll. Mondes d'Outre-Mer), 348 p.
— 1968, L'ethno-histoire, *Ethnologie Générale*, Jean POIRIER, Paris, Gallimard (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 1 433-1 444.
- DETIENNE Marcel — 1974, Orphée au miel, *Faire de l'histoire*, Jacques LE GOFF et Pierre NORA, Paris, Gallimard, III, pp. 56-75.
- DOMENICHINI Jean-Pierre — 1971, *Histoire des palladiums d'Imerina d'après des manuscrits anciens* (Texte bilingue). Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université (Travaux et Documents, 8), LXXII-719 p.
— 1973, *Regard sur la civilisation malgache*, (Neuchâtel, Musée d'Ethnographie) *Malgache, qui es-tu ?*, pp. 24-42.
- DOMENICHINI-RAMIARAMANANA Bakoly — 1962, *Les proverbes malgaches (Essai de traduction et de classification — Leur rôle dans les hainteny)*. Paris, 299 pages dactylographiées.
— 1972, *Ohabolan' ny Ntaolo — Exemples et proverbes des Anciens*. Tananarive, Académie Malgache (Mémoires XLIV), XXXI-654 p.
— 1977, *Malagasy Cooking, The anthropologists' cookbook*, Jessica KUPER, London, Routledge and Kegan Paul, pp. 111-115.

- 1978a, *Les traductions poétiques des hain-teny, Colloque sur la traduction poétique* (décembre 1972), René ETIEMBLE, Paris, Gallimard, pp. 103-150.
- 1978c, *Du ohabolana au hain-teny* (à paraître).
- FAUBLEE Jacques — 1947, *Récits bara*. Paris, Institut d'Ethnologie (Travaux et mémoires, XLVIII), 537 p.
- 1954a, *La cohésion des sociétés bara*. Paris, P.U.F., 161 p.
- 1954b, *Les esprits de la vie à Madagascar*. Paris, P.U.F., 143 p.
- FERRAND Gabriel — 1893, *Contes populaires malgaches*. Paris, Leroux, XVIII-266 p.
- FLACOURT — 1913, *Histoire de la grande île de Madagascar (1642-1660)*. Paris, Union Coloniale (Collection des Ouvrages Anciens concernant Madagascar, VIII), LXXIII - 306 p.
- JULIEN Gustave — 1909, *Institutions politiques et sociales de Madagascar*. Paris, Guilmoto, t. 2, 375 p.
- MICHEL Louis — 1957, *Mœurs et Coutumes des Bara*, Tananarive, Imprimerie Officielle (Mémoires de l'Académie Malgache, XL), 192 p.
- MILLE Adrien — 1970, *Index toponymique de l'Imerina (Madagascar)*. Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université (Collection Travaux et Documents, 1), 127 p.
- MWOROHA Emile — 1977, *Peuples et rois de l'Afrique des Lacs*, Dakar-Abidjan, Nouvelles éditions africaines, 352 p.
- PAULHAN Jean — 1970, *Le repas et l'amour chez les Merina*, Montpellier, Fata Morgana.
- PAGES P. — 1971, *Vakana Malagasy (Perles malgaches)*. Tananarive, Musée d'Art et d'Archéologie de l'Université (Collection Travaux et Documents, VI), 32 pages ronéotées.
- RABENILAINA Roger-Bruno — 1974, *Description morpho-syntaxique du bara (Madagascar)*. Tananarive/Bordeaux, 2 vol., t. II, XXXV - 127-144 — xxviii p.
- RAINANDRIAMAMPANDRY — 1972, *Tantara sy fomban-drazana*. Tananarive, Madagascar Print and Press Company, 174 p.
- RANAVALOMANJAKA — 1881, *Kabary nataon-dRanaivalomanjaka, mpanjaka ny Madagaskara, etc., etc., etc. tamy ny Ambanilanitra tao Andohalo tamy ny talata 1 Alakarabo (29 Martsa) 1881*. Antananarivo, Presin' ny mpanjaka ny Madagaskara ao Anati-Rova, 80 p.
- RASAMIMANANA Joseph et RAZAFINDRAZAKA Louis — 1909, *Ny Andriantompokoindrindra. Contribution à l'histoire des Malgaches — Fanasoavana ny tantaran' ny Malagasy*. Ambohimalaza, 45 + 45 p.
- RASAMUEL Rév. Maurice — 1968, *Ny menalamba tao andrefan' Ankaratra tamin' ny 1895 sy 1896 sy ny zanak' antitra*. Antananarivo, Imprimerie Kintana, 2 fasc., 64 p.
- RATSIVALAKA — 1978, *Voyage au pays d'Ancove par le pays des Baizangou-zangous fait en 1785 par Nicolas Mayeur*. 52 pages dactylographiées (à paraître).
- RUUD Jørgen — 1960, *Taboo — A study of malagasy customs and beliefs*. Oslo, Oslo University Press, 327 p.

- SETH Jean-Robert — 1972, *Salehy-sur-Mangoro. Un village et sa littérature*. Tananarive, I.N.S.R.F.P. (Mémoire de fin d'études), 96 p. ronéotées.
- SIBREE James — 1873, *Madagascar et ses habitants — Journal d'un séjour de quatre ans dans l'île*. Toulouse, Société des livres religieux, XIV-624 p. (traduit de l'anglais par H. MONOD et H. MONOD).
- VAN GENNEP Arnold — 1904, *Tabou et totémisme à Madagascar. Etude descriptive et théorique*. Paris, E. Leroux, 363 p.
- VIG Lars — 1969, *Charmes, spécimens de magie malgache*. Oslo, Universitetsforlaget (Musée d'Ethnographie, 13), 179 p. (traduit et édité par Otto Chr. DAHL).
— 1978, *Croyances et mœurs des Malgaches*. Antananarivo, Trano Printy Loterana, 2 tomes, 66 et 80 p. (traduit du norvégien par E. FAGERENG, édité par Otto Chr. DAHL).

ARTICLES DE PERIODIQUES

- Anonyme — 1877, Andrianarivo (Antananarivo, F.F.M.A.) *Isan-kerintaona*, pp. 81-90. (Repris dans Callet 1908, pp. 455-461).
- CLARK H.E. — 1896, The Zanakantitra tribe, its origin and peculiarities, (Antananarivo, L.M.S. Press) *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, XX, pp. 450-456.
- DESCHAMPS Hubert — 1961, La notion de « peuples » : l'exemple malgache. (Tananarive, Service Général de l'Information) *Bulletin de Madagascar*, N° 177, pp. 95-98.
- DOMENICHINI Jean-Pierre
— 1977, Une tradition orale : l'histoire de Ranoro, (Paris, C.N.R.S./E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, VIII (3-4), pp. 99-150.
— 1978a, Antehiroka et Vazimba. Contribution à l'histoire de la société du XVIème au XIXème siècle. Communication faite à l'Académie Malgache le 16 février 1978, 23 pages dactylographiées (à paraître dans le *Bulletin de l'Académie Malgache*, LVI).
— 1978b, Joseph Ravoahangy dans la tradition malgache, (Antananarivo, Fikambanana Ambario) *Ambario*, 1-2, pp. 123-126.
— 1978c, Le bœuf et le mariage sakalava, (Antananarivo, Fikambanana Ambario) *Ambario*, 4, pp. 401-403.
- DOMENICHINI — RAMIARAMANANA Bakoly
— 1971, Ohabolana' ny Ntaolo ou exemples et proverbes des Anciens, (Tananarive, Imprimerie Nationale) *Bulletin de l'Académie Malgache*, XLIX (II), pp. 5-10 (paru en 1972).
— 1978b, Lettre ouverte sur la littérature malgache, (Paris, A.F.A.S.P.A.) *Aujourd'hui l'Afrique*, N° 11-12, pp. 66-71.
- DONQUE Gérald — 1965, Les cultures maraîchères dans la région de Tananarive, (Tananarive, Laboratoire de Géographie de l'Université de Madagascar) *Madagascar — Revue de Géographie*, 5, pp. 71-104.
- FAUCON M. — 1897, Notice sur la résidence de Vohémar, (Tananarive, Imprimerie Officielle) *Notes, Reconnaissances, Explorations*, I, pp. 36-43.

- FONTOYNONT et RAOMANDAHY — 1940, Les Andriana du Vakinankaratra, (Tanaranive, Pitot de la Beaujardière) *Bulletin de l'Académie Malgache*, XXIII, pp. 33-56.
- FRANÇOIS Patrick J. — 1968, Etude statistique des interdits alimentaires malgaches, (Tanaranive, Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Madagascar) *Civilisation Malgache*, 2, pp. 115-158.
- HEBERT Jean-Claude — 1977a, Le mémoire de Parat (1714). Communication présentée par Simon AYACHE à l'Académie Malgache le 23 juin 1977. — 1977b, Les rites de l'enjambement à Madagascar (Le mandika), (Paris, C.N.R.S./E.H.E.S.S.) *Asie du Sud-Est et Monde Insulindien*, VIII (1), pp. 1-23.
- LE BARBIER — 1916-17, Notes sur le pays des Bara-Imamono, (Tanaranive, Imprimerie franco-malgache) *Bulletin de l'Académie Malgache*, III, pp. 63-162.
- MARCHAL J.-Y. — 1967, Contribution à l'étude historique du Vakinankaratra : Evolution du peuplement de la cuvette d'Ambohimambola, (Tanaranive, Direction de l'Information) *Bulletin de Madagascar*, 250, pp. 241-280.
- MOLET Louis — 1951-52, Contes Makoa, (Tanaranive, Imprimerie Officielle) *Bulletin de l'Académie Malgache*, XXX, pp. 83-93.
- RAINISOA et alii — 1877, Ny tsimatimanota, (Antananarivo, F.F.M.A.), *Isan-kerintaona*, pp. 141-146.
- RAJAOFERA Henri — 1912, Le culte d'Andriambodilova, (Tanaranive, Académie Malgache) *Bulletin de l'Académie Malgache*, X, pp. 289-295.
- RENEL Charles — 1920-21, Ancêtres et Dieux, (Tanaranive, Imprimerie Moderne de l'Emyrne), *Bulletin de l'Académie Malgache*, V, pp. 1-261, (publié en 1934).
- SAVARON C. — 1940, Les Andriana betsileo (Vakin'Ankaratra), (Tanaranive, Pitot de la Beaujardière) *Bulletin de l'Académie Malgache*, XXIII, pp. 57-64.
- STANDING H.-F. — 1883, Malagasy fady, (Antananarivo, L.M.S. Press) *Antananarivo Annual*, VII, pp. 252-265. (reprint, 1896). — 1904, Les fady malgaches, (Tanaranive, Imprimerie Officielle) *Bulletin de l'Académie Malgache*, III (2), pp. 105-159, et (3), pp. 195-259. (traduit par A. JULLY).
- WRIGHT Henry T. — 1978, Observations sur l'évolution de la céramique traditionnelle en Imerina Centrale, (Tanaranive, Musée d'Art et d'Archéologie) *Taloha*, 8. (sous presse).

TRADITIONS ORALES NON PUBLIEES

- CHARLES Clément — 1977, Communication personnelle (5 novembre).
- RAKOTONDRAJONA (Pasteur) — 1978, Entretien à Antongona le 15 mai, lundi de Pentecôte. (Enquête en tradition orale par Jean-Pierre Domenichini : 2 cassettes de 60 minutes en cours de transcription).
- RANDRIANA — 1977, Plusieurs entretiens dans le Vakinisisaony fin octobre (Enquête en tradition orale par J.-P. DOMENICHINI : 2 bandes de 1 heure 30 — transcrites).

FAMINTINANA

Efa fantatry ny besinimaro fa maro ny olona nifady osy taloha, ary nolazaina matetika fa io fady osy io dia finoanoana foana hoatran'ny fady rehetra teto Madagasikara. Nefa izao rahefa nodinihina tsara ny tantara, ny ohabolana sy ny angano, ny tafasiry sy ny fedra na avy aiza na avy aiza eto Madagasikara, dia mihamazava fa misy antony mihitsy ity nentin-drazana ity : ny nifady osy taty Imerina dia taranaka mpanjaka taloha sady taranak' andriana nanao ka tsy hanjaka intsony. Raha toa àry ka manana hevitra arantantara toy izany ny fady osy, dia tokony hanangana fomba fikarohana vaovao mikasika ny fadin-drazana rehetra ny mpamantatra ny tantara.

SUMMARY

On the opposite to the idea widely spread according as the historian should learn nothing from the study of the interdicts the author demonstrates that, from informations given by the oral history and literature of the different regions of the Island, the interdict of the goat in Imerina and Andrantsay finds its meaning in the way the hierarchical structure of the royal groups works on. On the area of ethnography and -culture, the interpretation of the interdicts should let point out the meaning of them in the history of the malagasy institutions.