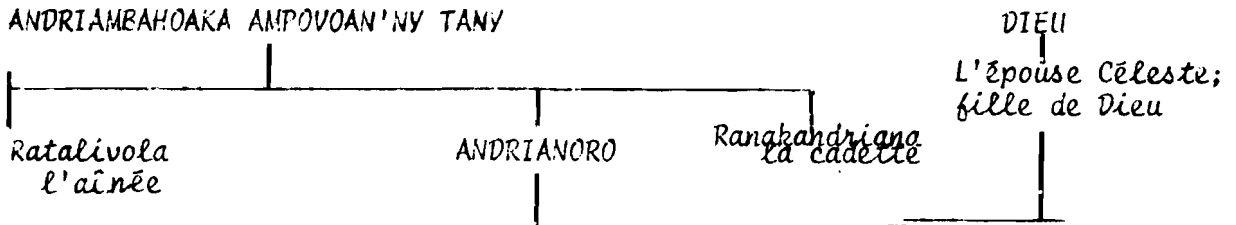


Les Protagonistes;

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

Le statut inférieur des "preneurs de femme".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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