Le lémurien dans les groupes linguistiques du nord-ouest de Madagascar et du sud de Mayotte : Éléments pour une Anthropologie de la biodiversité

Claire Harpet

▶ **To cite this version:**

Claire Harpet. Le lémurien dans les groupes linguistiques du nord-ouest de Madagascar et du sud de Mayotte : Éléments pour une Anthropologie de la biodiversité. Anthropologie sociale et ethnologie. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2005. Français. NNT : . tel-00176057

HAL Id: tel-00176057
https://theses.hal.science/tel-00176057

Submitted on 3 Oct 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INALCO
INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES

Le lémurien dans les groupes linguistiques du nord-ouest de Madagascar et du sud de Mayotte

Eléments pour une Anthropologie de la biodiversité

Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement par

Claire HARPET

Sous la direction de

Claude ALLIBERT
Professeur des universités
Directeur du CEROI
(Centre d'étude et de recherches sur l'océan indien occidental)

Paris
novembre 2005

REMERCIEMENTS

« J'ai reçu de lui tout à la fois aide, conseils et encouragements. J'ai beaucoup pris dans ses excellents ouvrages ; il reconnaîtra son bien quand il m'accordera l'honneur de me lire, et je le prie de se rappeler alors qu'on ne peut emprunter qu'aux riches »

(1848, Guillain C., capitaine de frégate, dont les écrits sur Mayotte restent de précieuses sources historiques, s'adressant à M. Reinaud, professeur conservateur des manuscrits arabes à la Bibliothèque impériale[1]).

Plusieurs années se sont écoulées depuis l'idée jusqu'à la réalisation de cette thèse, et je perçois déjà en écrivant ces dernières lignes, ce sentiment paradoxal, une fois la quête aboutie, qui mêle le vide au soulagement. Certains travaux vous obsèdent et vous tenaillent ainsi durant des années, inlassablement, subrepticement, jusqu'à ce qu'enfin aboutisse l'ouvrage, tout à la fois pétri d'incertitudes, de convictions, de patience et de découragement.

☙ Je dois l'achèvement de ce travail à la confiance et au soutien quotidien de mes proches. A mon mari, Cyrille Harpet, qui m'a suivi durant toutes ces années, depuis nos premières expéditions malgaches et jusqu'à la dernière en 2001 où il m'a rejoint pour partager de nouveau le terrain. A son écoute quelque soit l'heure et le lieu où me prenait soudain l'irrépressible envie de me replonger dans la réflexion.

☙ A mes deux fils, trésor de la vie, qui ont entendu parlé de « lémuriens » intra et extra utérus, et qui aujourd'hui sont de redoutables imitateurs de *Babakoto*.

☙ A mes parents et beaux-parents ainsi qu'à ma tante qui m'ont soutenue dans ce projet fou et de longue haleine. A leur disponibilité et toute l'affection qu'ils me témoignent chaque jour. Un remerciement tout particulier à Vianney Harpet, mon beau-père, qui a relu avec une grande minutie l'intégralité de mon travail.

[1] *In 3 documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique Orientale*, T.2, Préface, p. XXII

☙ A mon Directeur de thèse, Claude Allibert, Professeur à l'INALCO (Institut des Langues et Civilisation Orientales) et Directeur du CEROI (Centre d'Etude et de Recherches sur l'Océan Indien Occidental) auprès de qui tout à commencé, qui m'a accompagné tout au long du chemin, m'encourageant toujours plus au fur et à mesure que le but approchait. Qu'il soit ici doublement remercié, à la fois pour ses précieux conseils et pour ses encouragements si chaleureux et rassurants.

☙ A Claude-Marcel Hladik, Directeur de recherche émérite CNRS (UMR Eco-anthropologie Ethnobiologie, Univ. Paris VII – MNHN) et à Annette Hladik, Chercheur CNRS (UMR Eco-anthropologie Ethnobiologie – MNHN) qui me permirent dès 1999 de travailler au sein d'une équipe de chercheurs CNRS-MNHN et de participer à des programmes de recherche qui orientèrent et dynamisèrent considérablement mes travaux de thèse. Leur détermination et leur gentillesse ont été pour moi un véritable « moteur de recherche ».

☙ A tous les membres du laboratoire d'Eco-anthropologie et Ethnobiologie (CP 135) UMR 5145 (CNRS/MNHN) auprès de qui je partage depuis bientôt 7 ans des thèmes de recherche en ethnobiologie et ethnoécologie, et plus particulièrement à Serges Bahuchet, Directeur du laboratoire et Professeur d'Ethnobiologie (Paris VII), qui m'a chaleureusement accueilli au sein de son équipe ; à son soutien et toute l'attention qu'il porta à mon travail. A toute l'équipe du laboratoire de Bourg en Bresse (Ressources des terroirs – Cultures, usages, sociétés) auprès de laquelle j'ai travaillé parallèlement dans le cadre de la création d'un fonds documentaire, et plus particulièrement à Yalita Dallot-Befio, documentaliste, qui m'a guidée dans la mise en forme de ce travail.

☙ A mon collègue et ami Laurent Tarnaud, Docteur en Sociologie (Biosociologie Animale et Humaine) (ParisV), qui a partagé avec moi le terrain à Mayotte, travaillant parallèlement sur la relation du jeune lémurien avec sa mère dans le cadre du programme de recherche sur les espèces patrimoniales à Mayotte.

☙ A Michel Charleux, Professeur de Mathématiques à Mayotte au collège de Sada en 2000-2002 et Ancien Président de l'association des naturalistes, historiens et géographes de Mayotte. A son accueil et à son aide pour mener à bien mes enquêtes auprès des élèves du collège de Sada.

☙ Je n'oublie pas tous nos amis malgaches et mahorais : A toute la famille Rajaomanana et plus particulièrement, à Nenibe et Dadabe, disparus depuis, qui furent nos grand-parents malgaches. Ils veillèrent sur nous comme sur les leurs, s'inquiétant de nos retards la nuit tombée. A toute la famille de Soulaïmana Issouffou qui m'accueillit et m'hébergea dans le village de Mronabeja (Mayotte) et plus particulièrement à Zalihata qui fut ma jeune traductrice bushi et à sa sœur Echat Jambon.

☙ A Mr Ahmed Ali Souffou, directeur de l'école de M'ronabeja et à toute l'équipe pédagogique qui m'ont ouvert les portes de leur établissement et ont participé à mon travail d'enquête.

☙ Au Père Robert Jaovelo-Dzao, Professeur d'Anthropologie à l'Université Nord Madagascar d'Antsiranana que j'ai eu la chance de rencontrer en 2001 et qui m'a consacré de nombreuses heures d'entretien, apportant un éclairage neuf et précis sur la société sakalava du Boina dont il fait lui-même partie.

☙ A tous mes guides, traducteurs et traductrices sakalava et bushi sans qui ce travail ne serait pas : A Richard Bemazava du village d'Ankazomborona (Madagascar), à Dilip du village d'Ampogorinana qui nous accompagna également sur la presqu'île de Lavalohalika dans le village d'Antsambalahi (Madagascar), à Vohiranana, Nestor et Téodule de Nosy-Be (Madagascar), à Bako de Coconi (Mayotte), Rahamia et Bouchrane de Mutsamudu (Mayotte), Assiati de Mtsamboru (Mayotte). A leur écoute, leur disponibilité et leur enthousiasme.

☙ A tous les enfants de l'école de M'ronabeja.

☙ A tous les enfants rencontrés au cours de mes enquêtes. A leurs sourires, leur fraîcheur et leur curiosité.

☙ A tous ceux que j'ai eu la chance de croiser au cours de cette belle aventure.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS **2**

SOMMAIRE **5**

INTRODUCTION **9**

PREMIERE PARTIE

AIRE GEOGRAPHIQUE ETUDIEE : UN FONDS COMMUN **40**

I. Ce que nous livrent les récits et les vestiges archéologiques *41*

1. Migrations et Invasions 42

a) Les expéditions malgaches dans l'Archipel des Comores 42

b) Les premières implantations malgaches à Mayotte 46

c) Les dynasties sakalava : descendances et territoires 50

2. Exode, colonisation et dépendances 55

a) Zafimbolamena et Zafimbolafotsy 56

b) Annexion des îles de Nosy-Be, de Nosy-Komba et de Mayotte 59

II. La langue, un vecteur identitaire *69*

1. Une oralité très présente 70

a) Le Shi-bushi : dialecte malgache de Mayotte 71

b) L'*ankomba* de Mayotte et de Madagascar : un nom « commun » 80

2. Reconnaissance et appartenance linguistique 85

a) La langue maternelle 85

b) Quelques exemples étymologiques 86

III. Mythologie des origines et contes « que l'on tient pour vrais » *89*

1. Mythes, *Tantara* et *hadisi* 90
2. Le mythe de l'ancêtre commun 92
a) Origine et fondateur des villages bushi de Mayotte 92
b) Une mythologie au service de l'histoire 97
3. contes du lémurien : transgression et métempsycose 99
a) L'*ampango* (eau de riz) souillé 100
b) Le *sotro* (ou *sadro*) : la louche qui sert à distribuer le repas 102
c) Constantes et variantes d'un conte à l'autre, d'une île à l'autre 106

DEUXIEME PARTIE

CROYANCES ET REPRSENTATIONS DU LEMURIEN DANS LA ZONE GEOGRAPHIQUE ETUDIEE : DES PRATIQUES AUX STATUTS 110

I. Conception et ordonnancement du monde naturel et surnaturel chez les Sakalava du Boina et les malgachophones de Mayotte 111

1. Dieux, génies et ancêtres au sein de la Nature 112
a) *Zañahary, Ndrañahary* et *Insallaho* 112
b) *Razaña* 115
c) *Tiñy, tsiñy, Setoàny* et autres esprits 116
2. Le monde végétal et minéral 118
a) La Terre et les végétaux 119
b) La forêt, *ala* 123
c) Le culte de l'arbre 124
3. Le règne animal 128
a) Tentatives de classifications 128
b) le lémurien dans la taxinomie locale 148

II. De la consommation à l'application des fady : l'ankomba, un animal aux statuts multiples 160

1. De l'état sauvage à l'état « domestique ». 161
a) Le lémurien sauvage : *ankomba dia, ankomba naala* 162
b) Le lémurien « domestique », « familier » ou « apprivoisé » ? 166

2. Spécificités et conséquences des *fady* 177
a) *Fady* sur la chasse et la consommation 181
b) *Fady* sur la capture et la délocalisation 183
c) *Fady* du toucher, du jeu et de la maltraitance 185
III. De l'animal fady à l'animal sacralisé : religion traditionnelle et Islam 191
1. L'*ankomba masina* : Conceptions et Croyances relatives à la sacralité chez les Sakalava 192
a) Le caractère sacré d'Eulemur macaco dans les villages d'Ankazomborona, d'Antsambalahy et d'Ampogorinana. 195
b) *Tsakafara* : un rite d'invocation ? 198
2. *Eulemur macaco* et la branche dynastique Zafimbolamena Bemihisatra 208
a) Pouvoir et sacralité : lidéologie royale sakalava du Boina 208
b) Ndramanavakarivo et le couple mythique des lémuriens sacrés 212
3. L'*ankomba* et la religion islamique : peut-on parler d'un syncrétisme culturel ? . 220
a) A la lecture du Coran 220
b) Coexistence de deux religions : des pratiques religieuses aux nombreuses facettes 225

TROISIEME PARTIE

L'*ANKOMBA* : ENTRE SAVOIRS LOCAUX ET REVENDICATIONS PATRIMONIALES 232
I. Eulemur macaco comme objet de patrimonialisation à Madagascar ? Enjeu pour une autonomie locale 236
1. Conception du « patrimoine » à Madagascar 236
a) Terre et forêts : le grand héritage ancestral 237
b) Droits ancestraux et droits juridiques 242
2. La gestion du patrimoine naturel : appropriation et revendications locales 248
a) Ankazomborona : un village en pleine mutation 248
b) Ampogorinana sur l'îlot de Nosy-komba : un village touristique 252

II. Phénomène et émergence des valeurs patrimoniales à Mayotte : exemple de Eulemur fulvus fulvus *255*

1. Eulemur fulvus fulvus, un élément du patrimoine mahorais ? 256

a) Analyse de la perception et des représentations affectives et cognitives d'un échantillon de la population mahoraise (5-20 ans) 257

b) Conception du patrimoine à Mayotte et notion d'espèces endémiques 286

2. Evolution des comportements et des représentations à l'égard de *l'ankomba* 289

a) La convention de Washington 291

b) Changements alimentaires 294

III. Valorisation et protection de la biodiversité : Les territoires insulaires : un atout pour la conservation des espèces endémiques ? constantes et paradoxes d'une île à l'autre *298*

1. L'îlot Mbouzi : une expérience d'intégration et de valorisation ? 299
2. Nosy-Komba : Les limites de l'insularité 304
3. Des lieux et des éléments sacrés naturellement protégés ? Lavaloalika, exemple d'une authenticité conservée 309

CONCLUSION : DE LA PROTECTION DES SAVOIRS

A LA CONSERVATION DES ESPECES 314

BIBLIOGRAPHIE 325

LEXIQUES 353

Lexique sakalava 354

Lexique shi-bushi 363

INDEX 368

ANNEXES 375

INTRODUCTION

1995, Madagascar : au cours d'un premier terrain d'investigation dans le cadre de ma 5ème année d'étude en anthropologie sociale, j'avais profité d'un passage à Tananarive pour arpenter les allées des bibliothèques de la capitale. Intéressée par les mythes et les contes malgaches portant sur quelques animaux endémiques de l'île et plus particulièrement sur les lémuriens, j'avais alors « déniché » un article daté de 1974, portant sur la région nord-ouest de Madagascar en pays sakalava, région que j'avais précisément choisie d'investir pour un premier contact avec la Grande Ile. Ce texte, au demeurant très intriguant, allait constituer le premier maillon de ma recherche. L'article, écrit par Guy Ramanantsoa, s'intitulait *« les lémuriens sacrés de Madagascar»*[1] et mentionnait l'existence de prosimiens au statut spécifique dans deux villages de la côte occidentale de la Grande Ile en pays Boina (Région nord sakalava). Le statut si particulier de ces animaux considérés sacrés (*masina*) par les populations villageoises me conforta dans l'idée que les lémuriens occupaient au sein de la culture malgache une place hors du commun. A cette époque, je n'avais pas pu me rendre sur les lieux indiqués par Guy Ramanantsoa, mais j'avais, en revanche, observé un village dans cette même région du Boina qui semblait posséder des caractéristiques similaires, à savoir une représentation sacrée des lémuriens au proche abord et au cœur des habitations.

1999 : Quatre ans plus tard, un nouveau terrain en pays sakalava vint confirmer et affiner les données de 1995. Il posa les jalons de mon sujet de thèse. Je fus, à la suite de ce terrain, rattachée à un programme sur les écosystèmes tropicaux qui couvrait le territoire de Mayotte et de La Réunion[2]. Mon travail consistait à recueillir des informations auprès des populations locales afin de dégager les représentations et les relations, passées et présentes, que les Mahorais entretenaient avec le lémurien autochtone. Mon enquête se concentra sur la partie sud de Mayotte, dans deux villages bushi (d'origine malgache).

Au cours de ce terrain sur l'île de Mayotte, de nouvelles perspectives ont vu le jour et d'un sujet aux contours territoriaux limités à la côte nord-ouest de l'île de Madagascar, je suis passée à l'étude d'une aire géographique beaucoup plus vaste, intégrant une des quatre îles des Comores, la seule rattachée encore aujourd'hui à la France et surtout la plus proche par voie maritime de la Grande Ile. Cette ouverture, loin de modifier l'objectif de mes recherches, lui a tout au contraire fournie une articulation plus grande et plus solide. De ces deux axes

[1] RAMANANTSOA G., 1974, « Les lémuriens sacrés de Madagascar », *Bulletin de l'Académie Malgache*, t.52/1-2.

[2] Programme ECOFOR-MNHN 2000.18, *Interactions entre espèces à Mayotte, variations de la biodiversité et des valeurs patrimoniales perçues.*

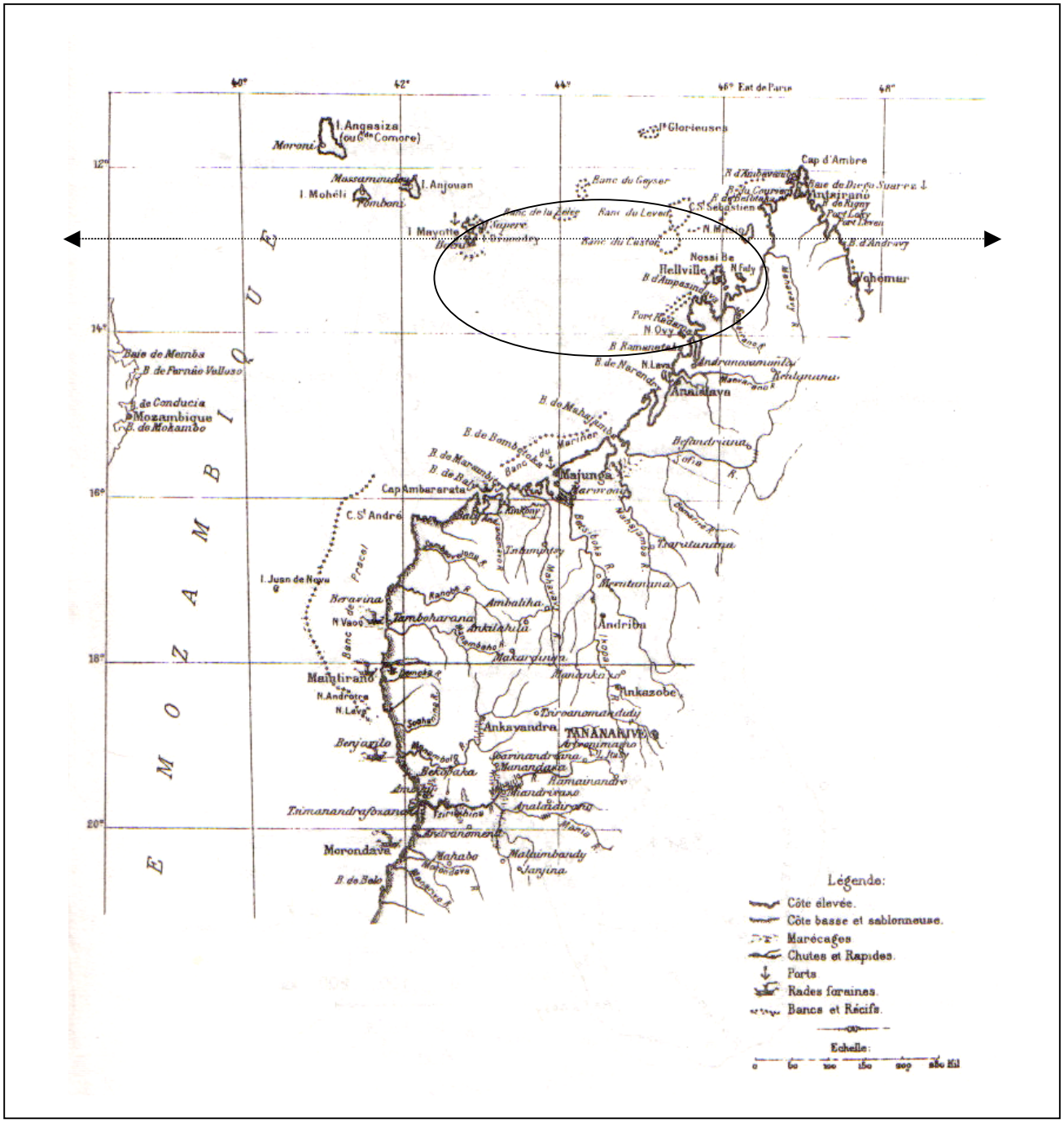
géographiques se dégage un socle culturel commun qui cimente l'ensemble de notre problématique.

Nos terrains d'enquêtes apparaissent, au premier abord, extrêmement dissemblables : l'accessibilité des lieux, leur implantation, le relief ainsi que la végétation qui les recouvre et les pénètre, les nuances ethniques et religieuses, les contacts et jusqu'aux affinités vécues et entretenues entre l'ethnologue et les populations locales : tout contribuait à « garantir » la complexité de nos travaux de recherche. Pourtant, depuis la côte nord-ouest malgache jusqu'aux rivages du sud de Mayotte, il existe un noyau fort et fédérateur qui relie entre eux chacun de ces villages, maintenant un échange continu - économique autant que spirituel -, un va-et-vient depuis Madagascar jusqu'à Mayotte, de Mayotte jusqu'à Madagascar. Du district d'Ananalava- Nosy-Be en passant par Nosy-Komba et jusqu'à la pointe sud de Mayotte, des concordances apparaissent. L'histoire, écrite ou orale, les contes et les mythes répandus d'un village à l'autre, puis d'une île à l'autre, leur langue, héritage d'un passé sinon commun, du moins croisé : tous ces facteurs ont contribué à déterminer les bases et la cohérence du bien fondé de notre sujet.

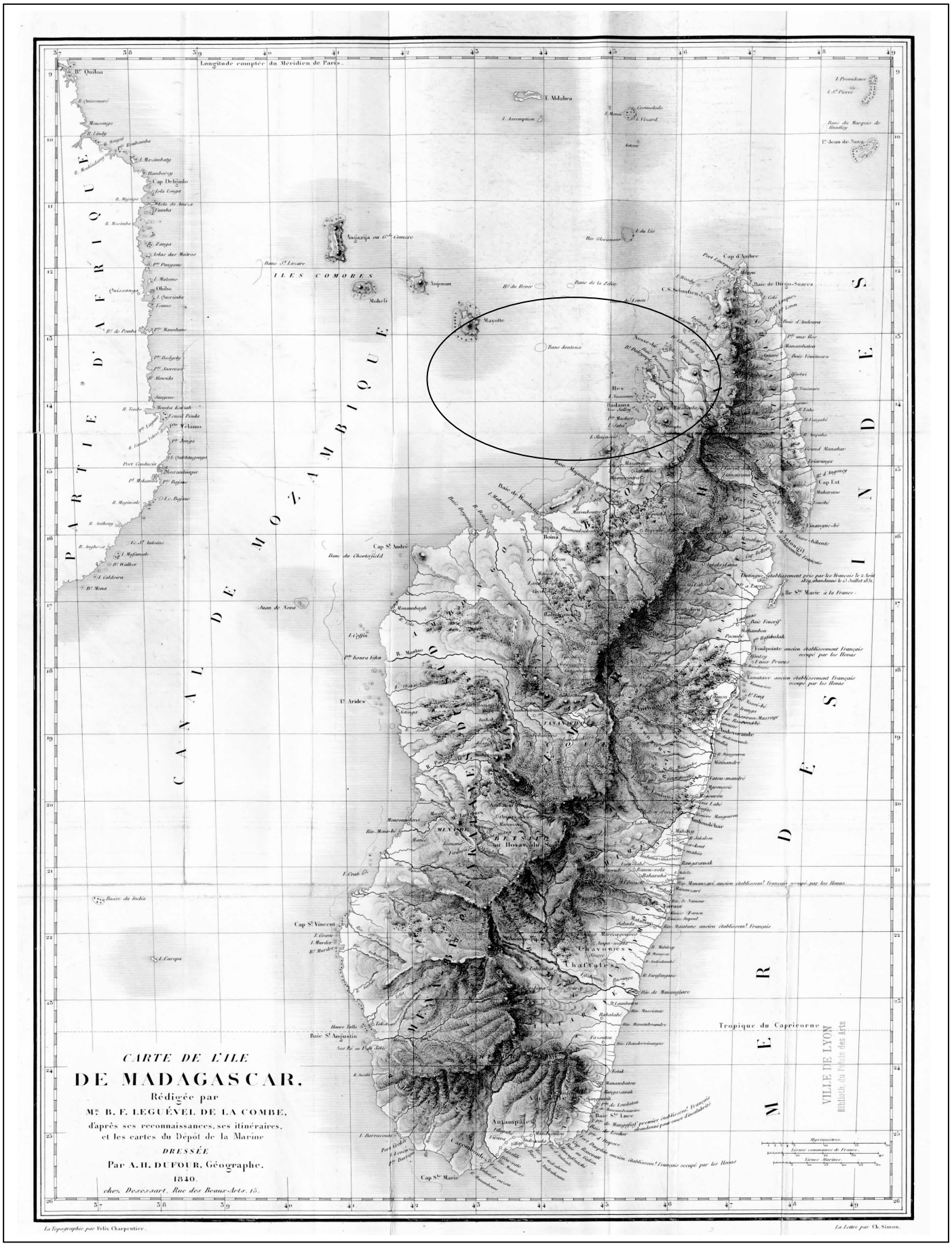
Situation géographique

Situés dans le Canal du Mozambique, depuis Mayotte (partie sud), une des quatre îles de l'Archipel des Comores, et jusqu'à la côte nord-ouest de l'île de Madagascar - où notre recherche a pris corps -, les différents points géographiques qui jalonnent notre étude, sont concentrés sensiblement sur le même parallèle : en traçant sur une carte maritime une ligne horizontale depuis l'extrême sud de Mayotte, jusqu'à la Baie d'Ampasindava sur la côte nord-occidentale malgache à l'intérieur de laquelle se nichent les îles de Nosy-Be et de Nosy-Komba, se dessine le parcours effectué au cours de nos terrains d'enquêtes. (Carte n°1)

Ce n'est pas un hasard si les destins de ces trois petites terres insulaires, Mayotte, Nosy-Be et Nosy-Komba, se sont maintes fois croisés au cours des siècles. Au travers des récits des navigateurs, des histoires orales, des mythes, des vestiges archéologiques et des langues utilisées, de nombreux auteurs ont cherché à reconstituer l'histoire de cette petite partie de l'Océan Indien, longtemps convoitée par les Arabes et les Européens.



Carte n°1
D'après la carte de situation de Mayotte et de Madagascar (côte nord-ouest), tirée de l'ouvrage de RR. PP. CADET et THOMAS S.-J., Paris, Ch. Poussielgue, 1901, p. 61.


CARTE DE L'ILE
DE MADAGASCAR,
Rédigée par
Mr B. F. LEGUÉVEL DE LA COMBE,
d'après ses reconnaissances, ses itinéraires,
et les cartes du Dépôt de la Marine
DRESSÉE
Par A. H. DUFOUR, Géographe.
1840.
chez Desessart, Rue des Beaux-Arts, 15.
Longitude comptée du Méridien de Paris.
CANAL DE MOZAMBIQUE
ILES COMORES
Mayotte
Anjouan
Mohéli
Angazija ou Gde Comore
Tropique du Capricorne
Cap St Vincent
Cap St Marie
Baie St Augustin
Antsianaka
Antampatsy
Tananarive
Majunga
Tamatave
Foulpointe
Ile Ste Marie à la France.
Cap d'Ambre
Baie de Diego-Suarez
Nossi-Bé
Cap St André
Cap Est
Baie de Passandava
Baie de Boinah
Baie de Bombetok
Baie de Mahadjamba
Baie de Mahajamba
Baie de Mahabo
Baie de Bavatoubé
Baie de Narinda
Baie de Bombetoke
Baie de Mahajanga

C'est à partir du XVIème siècle, que les explorateurs occidentaux mentionnèrent sur leurs cartes l'Archipel des Comores[1]. Quelques siècles plus tôt, les auteurs arabes, en particulier Al Idrisi au XIIème siècle, relevaient la position des îles Comores et soulignaient l'existence d'importants échanges commerciaux établis entre l'Archipel et l'Océan Indien Oriental[2]. Gevrey, en 1870, fait mention dans son ouvrage d'un manuscrit fort ancien découvert à Mayotte[3]. Il relate *« l'histoire des temps anciens dans les îles Comores »* appelées *« Gazizad, Andjouan, M'héli et M'Ayâta… »*[4].

Mayotte est la plus septentrionale et la plus orientale des quatre îles de l'Archipel des Comores. Son imposante barrière de corail l'a longtemps rendue impénétrable et inhospitalière pour les navigateurs étrangers[5] . Elle reçut tour à tour le nom de Maoto[6], de Mootoo[7] et de Maonto[8] par les navigateurs Portugais et Anglais du XVIème siècle. Flacourt la nomme Aliota, quelques manuscrits l'écrivent Ayotta ou M'ayâta, et William Johnes en fait Mayotta[9]. Elle est connue depuis la fin du XVIème siècle par les Européens sous le nom qu'elle porte aujourd'hui. Mais les autochtones revendiquent encore le nom de « Mahoré »

---

[1] MARTIN J., 1983, *Comores : quatre îles entre pirates et planteurs*, t. 1, p.13.

[2] VIRE F., 1984, « L'océan Indien d'après le géographe Abû Abd-Allah Muhammad ibn Idris al-Hammûdî al-Hasanî dit Al-Sarîf al-Idrisi » (493-560 H. /1100-1166), *Etudes sur l'Océan Indien*, Collection des travaux de l'Université de la réunion, pp 13-45 ; IDRISSI (Abou Abdallah Mohammed), 1966, *Descriptions de l'Afrique et de l'Espagne*.

[3] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*. : Ce manuscrit a été *« traduit de l'arabe en souahéli par Saïd Omar et du souahéli en français par Bonali Combo, interprète du tribunal. »*. Il *relate « l'histoire des temps anciens dans les îles Comores, c'est-à-dire Gazizad, Andjouan, M'héli et M'Ayâta… »*. C. ALLIBERT, 1976*, Le manuscrit de Chingoni ;* ALLIBERT C., 1976, *Texte, traduction et interprétation du manuscrit de Chingoni ;* ALLIBERT C., 1980, *Contes Mahorais*, pp VII-IX.

[4] GEVREY P., 1870-72, *op. c*it., p.74.

[5]JEHENNE, 1843, *Voyages de découvertes, expéditions lointaines*, t2, p.44 : *« Tous les bâtiments qui ont passé à petite distance de Mayotte, l'ayant jugée en quelques sorte inaccessible par l'immense ceinture de coraux qui l'enveloppe, n'ont jamais été tentés de chercher s'il n'y avait pas intérieurement quelques bons mouillages et des passes pour y arriver. De là vient qu'elle n'a jamais été fréquentée par les Européens et qu'elle était si peu connue. »* ; MARTIN J., 1983, *op. cit.,* p 28 : « *Au XVIII (…) Mayotte, complètement isolée derrière ses récifs, et que les Hollandais délaissaient. »*, p.76, *« Sur Mayotte au XVIIIème siècle, les témoignages ne sont guère plus abondants. La plupart des capitaines européens avaient renoncé à s'approcher de cette île, culot volcanique fort ancien considérablement ébréché et aux rivages très échancrés. Elle est de plus environnée d'écueils et entourée d'un récif dont les passes étaient alors mal connues » ; p.77 : « Si les Français et les Anglais avaient choisi l'escale d'Anjouan et si les Portugais avaient naguère montré un intérêt particulier pour Mohéli, Mayotte eut jusqu'au début du XVIIIème siècle la faveur des navires néerlandais »*. Il cite plusieurs navigateurs néerlandais dont l'un d'entre eux, J. de Corninck *«désigna en 1719 l'archipel des Comores dans son ensemble sous le vocable des « Iles Mayotte »*.

[6] Connu sous ce nom par un navigateur portugais en 1557 : AUJAS, 1920, *Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques à Mayotte*, p. 52.

[7] Nommé ainsi par le capitaine Anglais Kelling en 1607 : AUJAS*, op. cit.*

[8] D'après Le P. Luiz Marianno et Rodriguez de Costa : AUJAS*, op. cit.* .

[9] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*, p. 204 : *« Mayotte, Mayotta d'après William Johnes, Aliota d'après Flacourt, Ayotta suivant quelques manuscrits et, avec l'article M'ayota, est connue depuis la fin du XVIème siècle sous le nom qu'elle porte aujourd'hui. »*.

pour désigner leur île. Cette dernière est comprise entre les parallèles 12°34' et 13°04' de latitude sud et les méridiens 42°43' et 43°03' de longitude orientale. Son sol, d'origine volcanique, est traversé dans toute sa longueur par une chaîne de montagnes dont le point culminant est le Mont Bénara (660m).

Située à égale distance du continent africain et de Madagascar, elle est par cet état un lieu de passage et de rencontre pour les populations insulaires. Elle est également, des quatre îles Comores, la plus proche de Madagascar, à une distance d'environ 300 km de Nosy-Be, point le plus rapproché de la côte ouest[1]. Cette relative proximité avec la Grande Ile pourrait justifier la présence de groupes humains malgaches à Mayotte, tout comme la Grande Comore avec la côte d'Afrique est marquée par la prédominance de l'élément africain. Sur la côte sud de l'île sont implantés de nombreux villages d'origine malgache, dont deux d'entre eux ont fait l'objet de notre investigation.

A Madagascar, Nos-Bé, Nossi-Bé, ou encore Nosy-Be est aussi appelé Vario-Be par les Sakalava qui y sont implantés depuis des siècles. Nosy-Be ou Vario-Be signifie « Grande Ile ». Elle représente en effet la plus grande des îles de la côte nord-ouest de la Grande Ile. Sa superficie est de 19500 hectares, soit environ 18 à 20 km de circonférence. Elle est située entre les parallèles 13°10'44'' et 13°24'46'' et entre les méridiens 46°04'32 et 45°53'47''[2]. Si Nosy-Be ne concerne pas directement nos lieux d'enquêtes, elle est cependant, comme nous le verrons, un point géographique incontournable dans notre problématique. Elle fut marquée au cours des siècles par d'importants événements historiques : pirates et colons en firent un point d'observation et d'ancrage pour leur flottille. Plus tard, elle servit de lieu de repli et de refuge à la grande dynastie Sakalava lors de l'invasion Merina et forma, sous la colonisation française, un « gouvernement spécial »[3].

[1] GEVREY P., *op. c*it., p. 195 ; JEHENNE, 1843, *op. cit.,* t. 1, p. 43

[2] JEHENNE, 1843, *Voyages de découvertes, expéditions lointaines*, t1, p. 370

[3] « Gouvernement spécial » était le terme utilisé à l'époque coloniale pour désigner la colonie de Nosy-Be lorsqu'en 1878 : voir dans la revue *L'Exploration* de 1884, T.XVIII, 2ème semestre, un compte rendu établit par M. Paul Richard Deblenne, médecin de la marine sur la colonie de Nosy-Be, pp 111-116 ; DEBLENNE P.-R., 1884, *Essai de géographie médicale de l'île de Nosi-Bé près de la côte nord-ouest de Madagascar.*

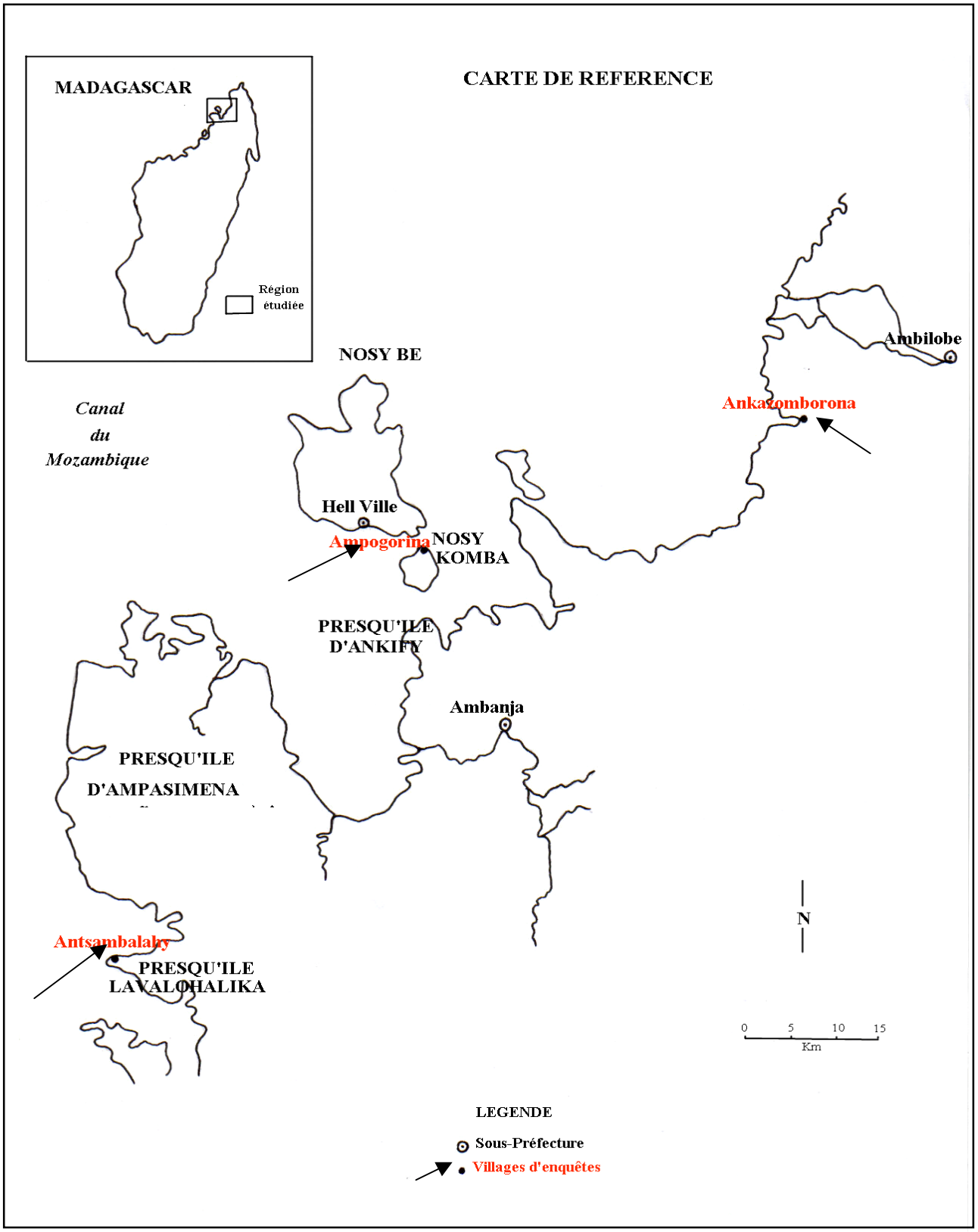
Séparée de Nosy-Be par un canal de 2600 m de largeur, Nosy-Komba est, ainsi que l'écrivait le Capitaine Jehenne en 1841, *« tellement liée à la position de cette dernière, qu'il est impossible de parler de l'une sans dire en même temps quelques mots de l'autre »*[1]. Nosy-Komba, «l'île aux lémuriens », est aussi appelée par les autochtones *Anvariovato* [2], « l'île entourée de pierres ». Cette petite île en forme de cône constitue le point de départ de nos enquêtes, depuis le village d'Ampogorinana, qui nous mena ensuite en Grande terre, au delà du fleuve Sambirano en remontant vers le nord sur la route d'Ambanja, dans la baie d'Amboro, à Ankazomborona, un village de pêcheurs de crevettes, et plus au sud, par delà la pointe d'Ampasindava à hauteur de Nosy Berafia, sur la presqu'île de Lavalohalika dans le village d'Anstambalahy.

Lieux d'enquêtes à Madagascar

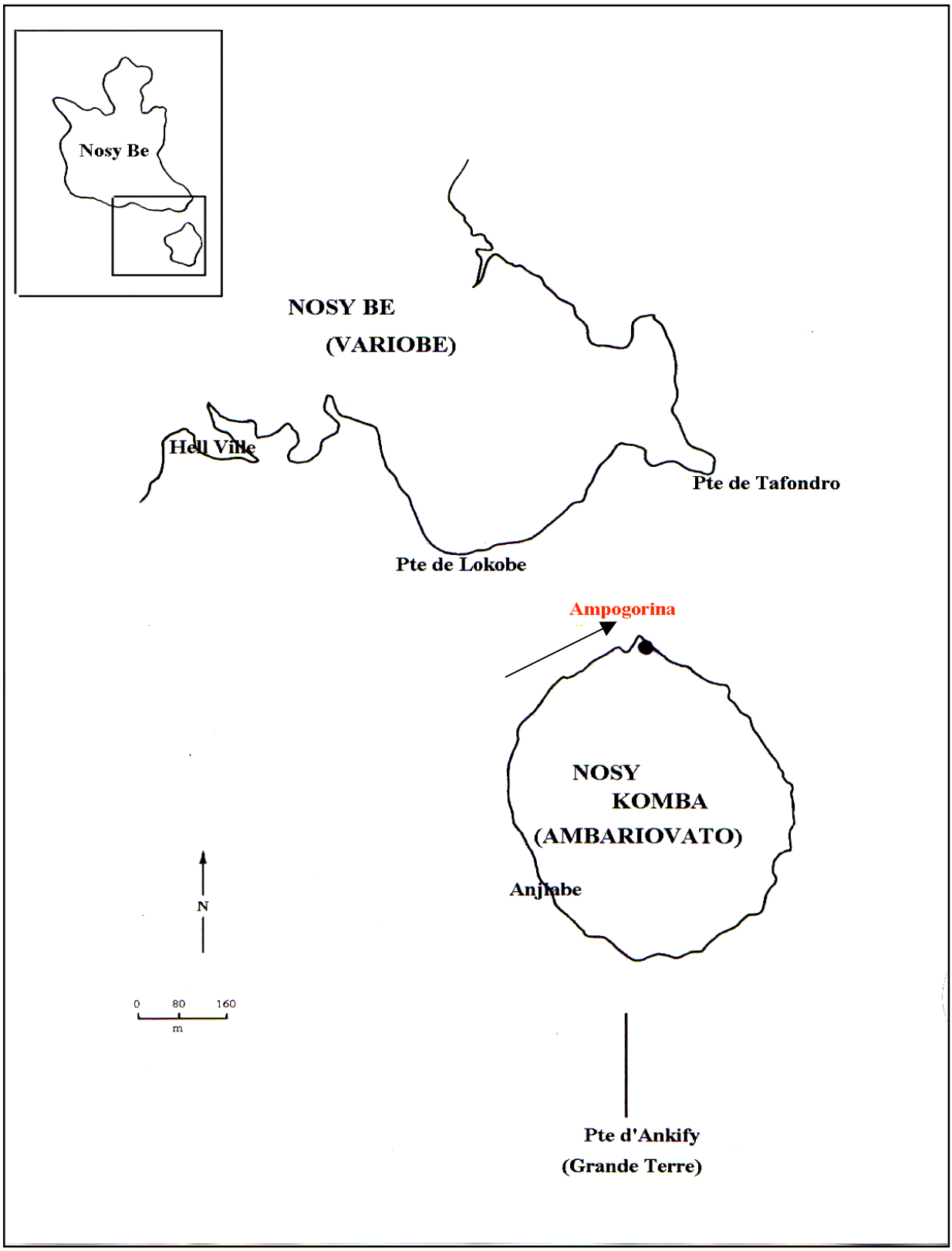
Du nord au sud, notre premier village d'investigation, Ankazomborona, est un village côtier de la Grande terre, un village de pêcheurs de crevettes, encadré entre les rivages de mangroves et une colline boisée reconnue sacrée. Le second village, Ampogorinana, est implanté sur un petit îlot conique, Nosy-Komba, recouvert d'une forêt dense en son centre et parsemé sur son pourtour de quelques villages côtiers. Le troisième village, Antsambalahi, est situé sur une presqu'île sacrée (*masina*), au toit végétal imposant, relativement préservée de l'impact humain et particulièrement difficile d'accès. Nos trois villages sakalava du Boina mentionnent la présence de lémuriens sacrés. (Cartes n°2 et 3)

Ankazomborona ne ressemble en rien à ces petits villages exotiques de bord de mer, pittoresques, ceinturés de palmiers et couverts de sable fin. Par voie maritime, une côte découpée trace de larges méandres au cœur desquels se faufilent les pirogues à balancier des pêcheurs de crevettes. Le rivage qui longe le village est recouvert de vase sur lequel les *m'panjano* (pêcheurs) halent et déchargent, tous les jours, leur embarcation. Le retour des hommes est attendu chaque fin de journée avec grande impatience. Les femmes se retrouvent ainsi à l'heure dite pour accueillir pêcheurs et crustacés, moment d'acclamations et d'exaltation collectives. De longs palabres s'engagent ensuite autour des produits de la pêche.

[1] JEHENNE, *op. cit.,* t.1, p. 396.
[2] *Vario* = cours ; *vato* = pierre



Carte n°2
Carte de référence des villages d'enquête sur la côte nord-ouest de Madagascar



Carte n°3
Carte de référence : île de Nosy-Komba, village d'enquête d'Ampogorinana

Par voie terrestre, la route n'est guère carrossable que par temps sec. En quittant la route d'Ambanja à hauteur de Beramanja, une large plaine jusqu'aux rivages offre un paysage dénudé. Les taxi-brousses acheminent les voyageurs et les produits manufacturés chaque jour, assurant ainsi un flux régulier d'échange et de contacts avec les axes principaux.

Ankazomborona est un village paradoxe où les voies de communication restent précaires, mais qui a su développer certains atouts touristiques. A l'entrée du village campe une buvette, terminus des taxi-brousses et point de ralliements pour les voyageurs. De l'autre côté de la rue, quelques chambres garnies d'une simple paillasse ont été aménagées pour les étrangers de passage. La nuit venue, la buvette se transforme en « café-théâtre », lieu de rencontre, de musique, d'animations diverses où se retrouvent villageois et voyageurs dans une convivialité sans pareille. Au petit matin, alors que le bar a fini « sa tournée », le marché de la rue principale prend le relais. Installé sous de grands manguiers ombragés, les femmes y étalent leur modeste récolte de fruits et de légumes. Les produits de la pêche sont en grande partie acheminés plus loin dans les grandes villes.

Ankazomborona, en tant qu' *ambanivolo m'panjano* (village de pêcheurs), a acquis aujourd'hui une renommée nationale grâce à sa ressource crevettière. Mais c'est aussi un de ces petits villages insolites qui cachent en son centre une troupe de *lemurs* accoutumée aux va-et-vient et aux échanges incessants des pirogues et des hommes. Curieux spectacle que celui des maki dès le lever du jour et jusqu'à la tombée de la nuit. Leur présence assidue les rend familiers, plus encore peut-être « maîtres des lieux » (*tompon-tany*), car ils étaient là bien avant que ne s'implantent les premières cases.

Ampogorinana est situé sur une petite île, Nosy-Komba, à mi-chemin entre l'île de Nosy-Be (Grande Ile) et la Grande-Terre Madagascar à hauteur d'Ambanja. On y accède depuis le port d'Hell-ville par pirogue à moteur en 45 minutes. Les voyageurs accostent sur une large plage de sable blanc tant prisée aujourd'hui par les touristes. Une longue allée centrale encadrée de petites cases et de grandes nappes blanches brodées à l'étalage acheminent les visiteurs jusqu'au « parc à lémurien » situé en bordure de végétation. Depuis une dizaine d'années, la gardienne du parc Elisabeth, qui a succédée à son père, est chargée de récolter la taxe d'entrée de 10.000 FMG (soit environ 10fr), demandée aux touristes qui souhaitent voir de plus près les quelques groupes de lémuriens habitués à la présence de l'homme et en quête de quelques bananes.

Il y a peu de temps encore, Nosy-Komba n'était guère plus qu'un morceau de terre satellite de Nosy-Be, et Ampogorinana un petit village côtier pareil à tant d'autres. Aujourd'hui, ce village connaît un important développement économique de par l'attrait touristique qu'il suscite. En 10 ans, il a considérablement changé, améliorant l'aspect extérieur des cases et la propreté des axes de passages. Les boutiques « de souvenirs » se sont multipliées ainsi que les cabanes de restauration.

Le village d'Ampogorinana est le premier village qui a fait l'objet de notre intérêt. En 1995, il nous avait intrigué par la présence au quotidien de groupes de lémuriens sur les toits des habitations. Nos entretiens réalisés dans la réserve de Lokobe sur l'île de Nosy-Be avaient évoqué à plusieurs reprises l'existence de lémuriens sacrés sur l'îlot de Nosy-Komba. Ces lémuriens qualifiés de *masina* (sacrés) par les populations locales pouvaient-ils être associés aux lémuriens sacrés décrits par Guy Ramanantsoa 20 ans auparavant dans deux autres villages de la côte nord-ouest de Madagascar, celui d'Ankazomborona et celui d'Antsambalahy ?[1]

Antsambalahy est implanté à l'extrême pointe de la presqu'île de Lavaloalika. Cette dernière constitue un bras de terre séparé de la Grande Ile par un chenal. Rattaché au district d'Ambanja, Lavaloalika se trouve à une trentaine de kilomètres au sud de l'île de Nosy-Be. La presqu'île de Lavaloalika est bien connue par l'ensemble de la population sakalava du nord. Elle a été et reste encore aujourd'hui un lieu historique, mythique et religieux pour les Sakalava Bemihisatra. Reconnue par les populations locales comme le berceau de la royauté sakalava, Lavalohalika conserve de nombreux tombeaux de rois et de reines. La légende raconte qu'il y a fort longtemps, alors que les hommes n'habitaient pas encore Madagascar, vivait un être hybride, mi-homme mi-animal, qui mesurait plusieurs mètres de haut. Son nom était « Lavalohalika » (l'homme aux genoux hauts). A sa mort, le territoire sur lequel il vécut conserva son nom et fut marqué d'interdiction. On dit aujourd'hui que sa dépouille repose au fond de l'Océan, face à la presqu'île[2].

Le petit village d'Antsambalahy n'a pas connu le même développement économique que nos deux autres villages côtiers étudiés. Préservé des migrations ethniques autant que du développement touristique, le temps ne semble pas s'être écoulé depuis la fin du XIXème siècle à l'époque de l'annexion des peuples des Haut-plateaux en terre sakalava. Le village

[1] HARPET C., 2000, *Le lémurien : du sacré et de la malédiction (Madagascar),* L'Harmattan, Paris, pp 83-91.
[2] Madagascar, Antsambalahy, entretien 2001.

d'Anstambalahy n'est accessible que par voie maritime, en pirogue ou avec un petit bateau à moteur capable d'éviter récifs et coraux. De ce fait, il reste très fortement imprégné de l'héritage des aïeux, épargné de l'afflux massif des touristes.

Antsambalahy est constitué de quelques cases sur pilotis que l'on découvre depuis le rivage. Les habitations distantes les unes des autres de plusieurs dizaines de mètres, s'étalent ainsi sur une longue bande côtière ceinturée de palétuviers et de palmiers. De grands manguiers et jaquiers marquent les limites territoriales du village et constituent le point de ralliement de quelques groupes de lémuriens quotidiennement en contact avec le village.

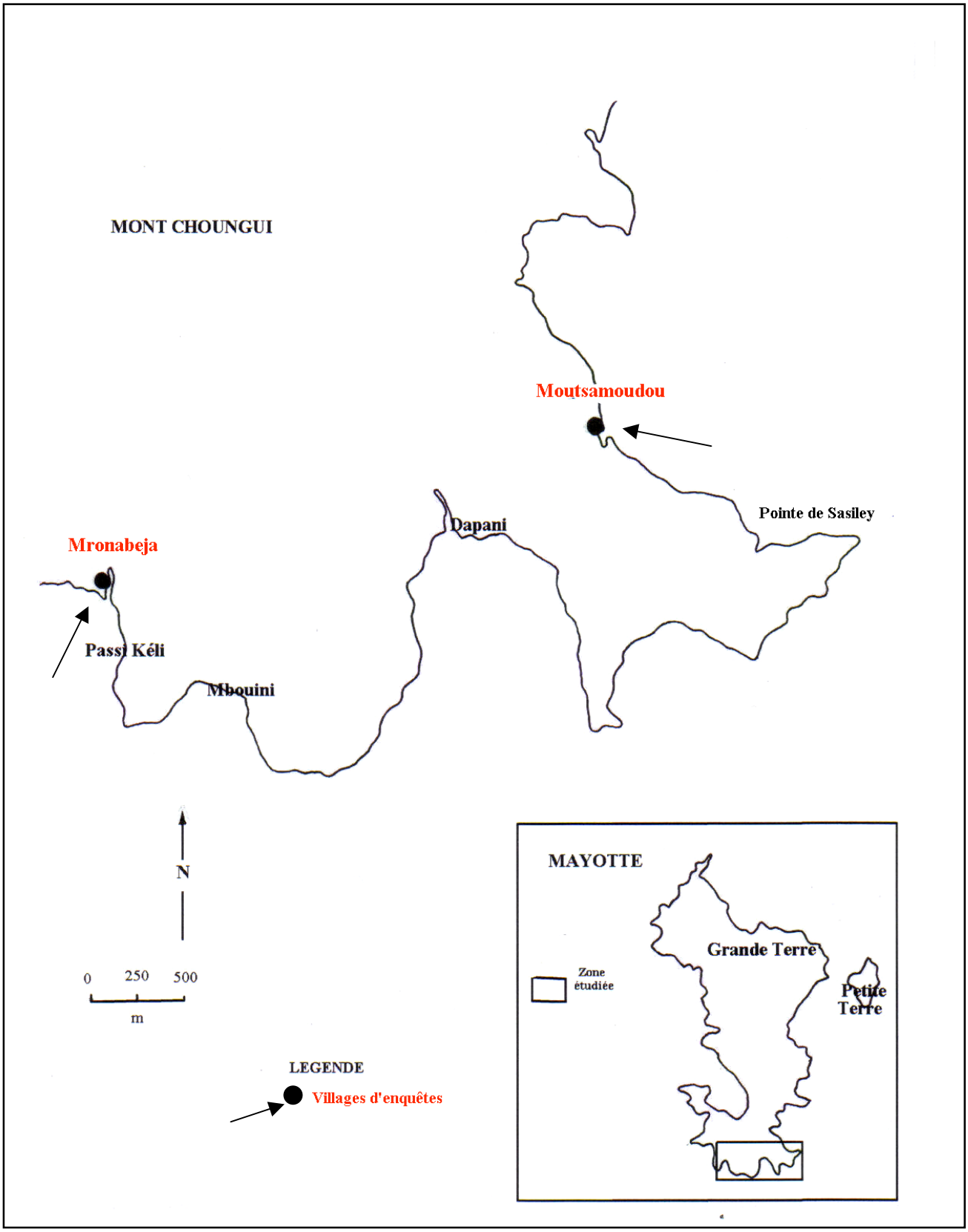
Lieux d'enquêtes à Mayotte :

Les deux villages côtiers de Mayotte qui ont fait l'objet de notre investigation sont deux villages bushi (langue d'origine malgache), situés au sud de l'île. Pour accéder aux villages, celui de Mutsamudu[1] et de Mronabeja, il faut suivre la route nationale jusqu'au col de Chirongi. Delà, une petite route secondaire rejoint la côte jusqu'aux villages. Une dizaine de kilomètres séparent nos deux lieux d'investigation (Carte n°4)

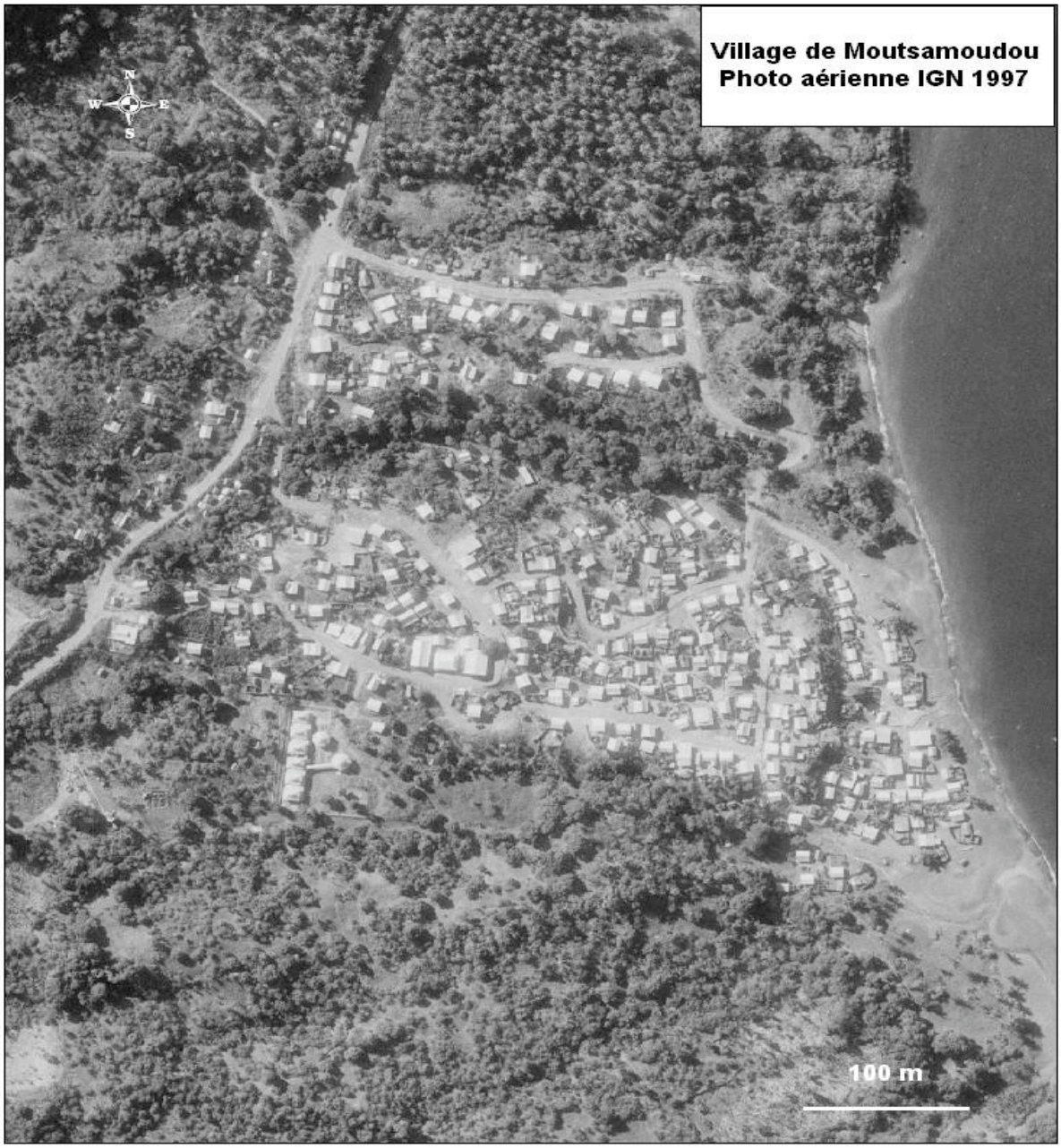
Mutsamudu est un village à paliers, accroché à une colline de forêt dégradée. Les maisons sont étagées de l'amont jusqu'à la mer, reliées les unes aux autres par une route en serpentin. Les premières constructions ont été bâties au plus près de la côte. Puis au fur et à mesure de son accroissement démographique, le village gagna sur la colline. Il est ainsi possible de définir l'implantation historique et ethnique du village : les constructions en amont, bordées par la route secondaire, sont les plus récentes et accueillent une population bigarrée, mahoraise et anjouanaise. L'aval du village regroupe essentiellement une population d'origine malgache qui revendique son lien de parenté avec les ancêtres fondateurs du village. Cette répartition territoriale s'est maintenue de génération en génération.

Mutsamudu est rattaché au chef-lieu de Bandrélé et comptait en 1997 (derniers recensements effectués par l'INSEE), une population de 1260 habitants. (Photo satellite)

[1] écrit Moutsamoudou sur les cartes IGN . Peut également s'écrire « M'tsamoudou » ou «M'tsamodo »



Carte n°4
Carte de références des villages d'enquête sur la côte sud de Mayotte



DAF/SEF - BTEC (CR) *avril 2001*

DAF/SEF - BTEC (CR) *avril 2001*

Mronabeja, à contrario, est un petit village bâti sur un terrain plat. Le plan cadastral des maisons présente un parfait quadrillage, où se croisent et s'entrecroisent de longues ruelles rectilignes et perpendiculaires (photo satellite). Encadré du nord au sud par la route principale qui sépare les habitations de la colline et une longue plage bordée de palétuviers, Mronabeja doit son nom aux nombreuses sources vives qui « dégringolent » depuis la colline jusqu'aux rivages, ceinturant le village et arrosant les terrains adjacents propices aux activités agricoles. Situé à l'extrême sud de l'île et rattaché à la commune de Kanikeli, le village a conservé un style de vie traditionnelle partagé entre la pêche et l'agriculture et rythmé par les horaires journaliers de l'école coranique et de l'école publique. La principale langue parlée est le Shi-bushi (malgache de Mayotte).

Mronabeja comptait 480 habitants en 1997 (derniers recensements INSEE). C'est au cœur de ce village que je me suis plus particulièrement établie en 2000 et 2001, et c'est avec les enfants de la commune que j'ai travaillé, renouant avec mon premier travail, celui d'institutrice.

Le lémurien de Mayotte est implanté sur la totalité de l'île. Il vit aux proches abords des villages, mais contrairement aux villages sakalava que nous avons étudiés, il ne s'aventure pas ou plus (aux dires des anciens) sur les toits des habitations. Mronabeja et Mutsamudu, éloignés des principaux centres urbains, sont encore relativement épargnés par le phénomène de déforestation. Il n'est pas rare de croiser près des cours d'eau, perchés dans les grands manguiers, des groupes de lémuriens. Ces deux villages de pêcheurs revendiquent fortement leur origine malgache.

Objet de recherche

Par delà les signes culturels tangibles de deux populations autrefois une, se dresse un animal, trame vivante du cheminement de nos recherches : le lémurien, celui de Mayotte, espèce unique de l'île, et celui observé dans le district d'Ambilobe sur la côte nord-ouest de Madagascar en région Sakalava du Boina (*Eulemur fulvus fulvus* et *Eulemur macaco).* Ces deux espèces de lémuriens ont incontestablement participé et participent plus que jamais aujourd'hui à l'identité et à l'homogénéité culturelle de nos terrains d'enquête. Les conceptions des populations locales rattachées aux deux espèces de lémuriens sortent des

sentiers taxinomiques traditionnels, dues en partie aux apparences et aux attitudes anthropomorphes de l'animal.

A Madagascar, le lémurien, toutes espèces confondues - soit plus de cinquante espèces et sous-espèces différentes – entretient un lien privilégié avec l'homme. La Grande Ile a été le lieu d'une diversification importante des lémuriens. Ces derniers comprennent des espèces actuelles et les restes d'espèces éteintes depuis mille à trois mille ans. Selon toute hypothèse, les lémuriens seraient arrivés sur l'île sur des radeaux naturels formés de troncs d'arbres arrachés aux rives des grands fleuves africains et entraînés en mer par les courants il y a environ trente-cinq millions d'années, alors que le niveau des océans était encore très bas[1]. A cette époque, la forêt de Madagascar couvrait alors une partie du territoire insulaire[2]. Les lémuriens adaptèrent progressivement leur régime alimentaire initialement non spécialisé. Alors que les Prosimiens asiatiques et africains se sont trouvés concurrencés dans leur évolution par les Simiens qui, plus efficaces, ont conquis toutes les possibilités de vie diurne, les lémuriens malgaches, à l'abri sur leur Grande Ile, ont pu se diversifier en de nombreuses formes. Les espèces se spécialisèrent, avec des animaux de grande taille et des régimes alimentaires variés. Tous les types de stratégies furent peu à peu exploités, et entraînèrent une meilleure utilisation de la productivité de la forêt[3].

L'arrivée des premiers hommes sur les côtes malgaches remonterait au 5ème siècle après J.C. Jusque là, la Grande Ile était restée vierge de toute implantation humaine. De grands lémuriens, tel que le *Tretretretre* décrit par Flacourt, existaient alors[4]. Ils vivaient en solitaires et étaient doués d'une grande habileté. Les restes de sub-fossiles de ces lémuriens géants nous apprennent qu'ils étaient chassés et consommés par l'homme. La colonisation par les populations humaines bouleversa un grand nombre de biotopes. La diversité et la richesse floristique et faunistique de l'île donna lieu a des représentations et des pratiques culturelles uniques. Les liens que les diverses ethnies malgaches entretiennent avec les lémuriens sont multiples et antagonistes. Ces derniers sont parfois chassés et consommés, ou bien au contraire apparentés à l'espèce humaine. Ancêtres fondateurs d'une ethnie, ancêtre protecteur,

[1] PETTER J.-J, ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1971, *Mammifères lémuriens, faune de Madagascar*, p. 14

[2] PETTER J.-J, ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1971*, op. cit.*

[3] PETTER J.-J, ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1971, *op. cit.*

[4] ALLIBERT C., 1995, *Histoire de la Grande Isle Madagascar. Etienne de Flacourt*, Réédition de l'édition de 1658 et 1661, INALCO-Karthala, Paris, p.221.

ils sont dès lors vénérés et *fady* (interdit)[1] ; ou encore, ils inspirent la crainte et le malheur et leur présence est annonciatrice de danger[2]. Dans ce vaste ensemble des statuts et des représentations, *Eulemur macaco* tient, au sein de quelques villages de la côte nord-ouest de Madagascar, une place très particulière que nous nous proposons d'étudier tout au long de ce travail. Dans le même souci, la place du lémurien de Mayotte, *Eulemur fulvus fulvus*, au sein de la culture mahoraise et plus spécifiquement bushi (origine malgache) sera analysée et développée.

Au moment du peuplement animal sur la Grande Ile, l'île de Mayotte ainsi que l'ensemble de l'Archipel des Comores n'existaient pas encore. L'Archipel des Comores fait partie d'une chaîne de volcans sous-marins qui a commencé sa formation il y a environ 8 millions d'années. Mayotte est la plus ancienne des quatre îles. Elle se compose d'une île centrale (Grande Terre) et d'une vingtaine d'îlots émergeant d'un immense lagon circulaire de plus de 1.000 Km², ceinturé par un récif corallien. Les côtes de Mayotte sont dotées de nombreuses baies et de péninsules, les plages de sable noir ou blanc, s'intercalent entre des caps rocheux, des falaises et des mangroves[3]. Les plus anciennes traces humaines à Mayotte remontent aux alentours du 8ème siècle après JC[4].

Mayotte est une île océanique, contrairement à Madagascar qui est une île continentale formée par un bras de terre africain détaché du bloc. Les îles océaniques, vierges de toute forme de vie au moment de leur sortie de l'océan, ont été progressivement colonisées soit par voie aérienne, soit par voie maritime. A Mayotte les populations humaines sont donc antérieures à l'arrivée des premiers lémuriens sur l'île. Ces derniers auraient vraisemblablement été apportés par les navigateurs. La seule espèce de lémurien recensée aujourd'hui à Mayotte est l'espèce *Eulemur fulvus fulvus*, étudiée dans les années 1970 par Ian Tattersall [5]et avant lui par le naturaliste Schlegel qui lui donna le nom de *lemur fulvus Mayottensis.* Il est admis aujourd'hui que l'espèce de lémurien étudiée par I. Tatersall est l'espèce *Eulemur fulvus fulvus* de Madagascar implantée à Mayotte et qui a progressivement

[1] HARPET C., 2000, *Le lémurien, du sacré et de la malédiction,* pp 65-82 ; Annexe 2 , répartition des ethnies malgaches.

[2] Exemple du Aye-Aye, HARPET C., 2000, *op. cit.,* pp 98-107.

[3] LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R., 2004, « La faune terrestre de l'archipel des Comores », *Studies in Afro tropical Zoology*, n°293, Tervuren.

[4] Site de Koungou : ALLIBERT C., 1991, « Peuplement et population de Mayotte à travers les âges », *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, Ed. Du centre national de la recherche scientifique, presses universitaires d'Aix - Marseille, p 51.

[5] TATTERSALL I., 1989 « The Mayotte lemur : cause for alarm », *Primate Conservation*, n°10, pp 26-27.

colonisé l'ensemble du territoire mahorais, s'adaptant aux nouvelles conditions de son biotope[1].

Depuis le naturaliste Linné en passant par Geoffroy et Schlegel, les lémuriens ont fasciné par leur diversité les scientifiques occidentaux. Le primatologue Jean-Jacques Petter, dans les années 1970, est l'un des premiers à s'être intéressé à l'observation non plus seulement anatomique et morphologique de ces animaux[2], mais également comportementale. Il a provoqué d'une part un courant de recherches considérables sur les Prosimiens de Madagascar, et suscité d'autre part l'intérêt et la nécessité de sauvegarder l'un des groupes de mammifères les plus énigmatiques de la planète. Un engouement international a vu le jour en cette dernière moitié du XXème siècle. La Grande Ile compte aujourd'hui plus de 50 parcs et réserves dans lesquelles les lémuriens font l'objet d'une protection accrue, de recherches primatologiques et éthologiques multiples.

Le lémurien autochtone de Mayotte n'est pas le même que celui que l'on rencontre dans la région que nous avons choisie d'étudier à Madagascar où sont implantés les villages à lémuriens sacrés et qui cohabitent avec d'autres espèces de lémurien. Si *Eulemur macaco* de Madagascar et *Eulemur fulvus fulvus* de Mayotte appartiennent à la même famille (*Lemuridae*), ils ne sont pas pour autant comparables physiquement. L'espèce *Eulemur macaco* se distingue par ses oreilles peu développées cachées par d'abondantes touffes de poils. Le pelage est entièrement noir chez les mâles et roux clair chez les femelles avec des touffes blanches aux oreilles[3]. L'espèce est implantée dans les forêts du nord-ouest malgache (région d'Ambanja, Nosy-Be)[4]. Le lémurien *Eulemur fulvus fulvus* de Mayotte a le corps brun-roux clair[5]. Le mâle a le sommet de la tête brun-noir, des taches roux clair au dessus des

---

[1] Il apparaît que le *Lemur fulvus* de Mayotte possède une plus grande diversité dans la coloration du pelage que le *Lemur fulvus fulvus* du nord-ouest de Madagascar. Son schéma d'activité est également bien différent : LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R., 2004, « La faune terrestre de l'archipel des Comores », *Studies in Afro tropical Zoology*, n°293, Tervuren, pp 78-81.

[2] GRANDIDIER A. et G., 1903-1907, « Collection d'ouvrages anciens concernant Madagascar », *Ethnographie*, Paris ; GRANDIDIER G. et PETIT G., 1932, *Zoologie de Madagascar*, Société d'éditions Géographiques et Coloniales, Paris.

[3] LINNE, 1766, *syst. Nat.,* tome I, 12ème édition, p. 34 ; PETTER J.-J, ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1977, *Faune de Madagascar*, *Mammifères lémuriens,* pp129-130.

[4] François Pollen, en 1868, a réalisé une description et une synthèse détaillée des données zoologiques recueillies jusqu'alors sur nos deux espèces de lémuriens en présence, accompagnées de croquis en couleurs d'une grande précision : POLLEN Fr-.P-.L., VAN DAM D.-C., 1868, *Recherches sur la faune de Madagascar et de ses dépendances, d'après les découvertes* de François P. L. Pollen et de D. C. Van Dam, 2ème partie, *Mammifères et oiseaux*, Ed. J. K. Steenhoff ; Annexe 1.

[5] SCHLEGEL, 1866, *Nederl. Tijdschr. Dierk*., III, p. 76 ; PETTER J.-J, ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1971, *Mammifères lémuriens, faune de Madagascar*, pp 133-134 ; LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R., 2004, « La faune terrestre de l'archipel des Comores », *Studies in Afro tropical Zoology*, n°293, Tervuren, pp 78-81.

yeux et des touffes latérales de même couleur. La femelle a le sommet de la tête gris-roux, des taches gris-clair au dessus des yeux et ne possède pas de touffes latérales.

Eulemur fulfvus fulvus et *Eulemur macaco* sont des animaux diurnes et crépusculaires. A Nosy-Komba, par exemple, les *Eulemur macaco* passent la nuit dans des grands arbres et commencent à quitter leur lieu de rassemblement nocturne dès les premières lueurs de l'aube, souvent même avant. Ils vivent en groupe constitué en général d'une douzaine d'individus. Ils passent généralement les heures les plus chaudes de la journée couchés sur une branche au milieu d'un arbre au feuillage touffu. Pour la nuit, un arbre dortoir où se réunit le groupe est généralement choisi.

Eulemur macaco et *fulvus*, comme les autres espèces de la famille des *Lemuridae*, ont un comportement de marquage très important[1]. Ils possèdent également des signaux auditifs multiples adaptés aux situations de communications, d'échange, de défense (ronronnements, cris de contacts, de salutation, cris d'appel, signaux de reconnaissance, signaux territoriaux, cris d'alarme ; signaux de détresse)[2].

Eulemur macaco et *Eulemur fulvus fulvus* s'accouplent d'avril à juin. Leur gestation dure entre quatre mois et quatre mois et demi. Les naissances ont lieu d'août à novembre[3]. Le jeune est assez développé à la naissance ; il est couvert de poils, a les yeux ouverts et est capable de s'accrocher très fortement au pelage de sa mère, s'enroulant en ceinture sur son ventre.

Eulemur macaco et *fulvus fulvus* ont de nombreuses postures. Au repos, la position la plus fréquente est la position assise. Le corps est droit, mais le dos reste légèrement voûté ; les pattes arrière sont en général tendues en avant, ou bien l'une est pendante. Les bras, parfois étendus, sont appuyés sur les pattes arrières. La queue pend sous le corps. Quand ils dorment, ils sont très souvent en position semi-assise. Le corps est tourné dans le sens longitudinal des branches, les pattes arrière repliées, le dos arrondi. A l'arrêt juste avant une locomotion, l'animal est posé sur ces quatre membres et garde le corps horizontal. Plus rarement ou exceptionnellement, *Eulemur macaco* et *fulvus* ont été observés couchés sur le

[1] RUMPLER Y. et ODON, 1970 ; PETTER J.-J, 1959, Film 16 min, en couleurs, sonore, édité par le service du film de la recherche scientifique. « Les lémuriens de Madagascar » ; MONTAGNA, YASUDA et ELLIS, 1961, « The skin of primates, V. the skin of the blacklemur (*Lemur macaco*) », *Amer. J. Phys. Anthrop*., 19, pp 115-130 ; TARNAUD L., 2002

[2] ANDREWS, 1963 ; PETTER, 1962 ; TATTERSALL, 1975

[3] MILLOT, 1952, « La faune malgache et le mythe gondwanien », *Mém. Inst. Scient.* Madag., VII (1), pp 1-36 ; PAULIAN, 1955, *Les animaux protégés de Madagascar*, Publication de l'Institution de la recherche scientifique, Tananarive ; TARNAUD L., 2002

ventre le long d'une branche, avec les pattes pendant latéralement ou posées sous la tête. Ils peuvent également s'étendre sur le dos. Leur locomotion est peu spécialisée ce qui leur permet de se déplacer avec autant de facilité en marchant ou en courant sur les branches horizontales, même assez fines. Lorsqu'ils progressent à un niveau élevé dans la forêt, les branches forment souvent pour eux un chemin presque continu d'arbre en arbre. De temps en temps ils doivent sauter pour passer d'une branche à l'autre et leur queue leur sert alors de balancier. Leurs sauts peuvent être considérables, jusqu'à 5m de l'extrémité d'une branche à l'autre. En revanche, *Eulemur fulvus fulvus* et *Eulemur macaco* se déplacent rarement à terre[1].

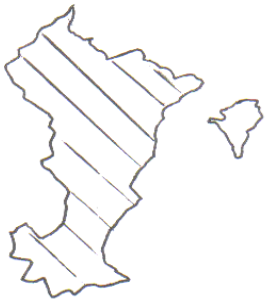
[1] PETTER J-.J, ALBIGNAC R., RUMPLER Y., 1977, *Faune de Madagascar, mammifères lémuriens*, pp 162-163.

Eulemur macaco (Madagascar)

Nom sakalava : Ankomba

Eulemur fulvus fulvus
(Mayotte)

Nom shi-bushi : Ankomba
Nom shi-mahorais : Komba



Problématique et méthodologie de recherche

La démarche ethnologique procède d'une rupture initiale par rapport à tout mode de connaissance abstrait et spéculatif. Elle accorde une priorité à l'expérience et à l'observation directe de terrain. François Laplantine écrivait à juste titre qu'on ne peut étudier les hommes « à la manière du botaniste ou du zoologue (…) », on ne peut étudier les hommes « qu'en communiquant avec eux »[1]. Ainsi, l'ethnographie, fondatrice de l'ethnologie et de l'anthropologie, ne consiste pas seulement à collecter une moisson d'informations, mais passe par la nécessaire appréhension et imprégnation d'une société, de ses thèmes obsessionnels, de ses croyances, de ses idéaux, de ses angoisses, de ses désirs. Ce qui suppose de partager son existence d'une manière durable (Griaule, Leenardt)[2] ou passagère (Lévi-Strauss)[3] avec elle. La quête ethnologique nécessite une part d'errance et d'aventure personnelle. Elle se forge au gré des rencontres et des enseignements traditionnels, elle répugne à une stricte programmation de son enquête par tempérament mais aussi du fait de la spécificité même du mode de connaissance qu'elle poursuit.

De l'ethnologie se sont peu à peu dégagés des champs disciplinaires telles que l'ethnobotanique, l'ethnozoologie ou l'ethnoécologie. Notre travail qui traite plus particulièrement des interactions hommes/lémuriens, s'inscrit dans cette mouvance disciplinaire que sont les ethnosciences. L'ethnoécologie plus particulièrement est l'étude des relations d'une société avec son milieu naturel. Elle s'intéresse aux connaissances et aux représentations d'une société sur son environnement, aux pratiques et aux techniques d'utilisation de la nature, elle contribue également à une meilleure compréhension de ce qui lie la société à son milieu pour mieux définir les besoins des communautés, leur impact sur leur milieu naturel, mais également leur rôle dans la conservation et la protection de leur milieu naturel et de la biodiversité.

Le choix de notre sujet qui place l'animal au cœur de notre problématique n'est pas le fruit du hasard. Il découle, d'une part, d'une curiosité constante accordée au comportement

[1] LAPLANTINE F., 1987, *Clefs pour l'anthropologie*, Editions Seghers, Paris, p. 147.

[2] GRIAULE M., 1938, *Masques Dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris ; GRIAULE M., 1966, *Dieu d'eau*, Fayard, Paris ; LEENHARDT M., 1946, *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Institut d'ethnologie, Paris ; LEENHARDT M., 1985, *Do Kamo*, Gallimard, Paris.

[3] LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris ; LEVI-STRAUSS C., 1962, *La pensée sauvage*, Plon, Paris ; LEVI-STRAUSS C., 1947, Les structures élémentaires de la parenté, Mouton, Paris.

animal et à la relation de ce dernier avec l'homme et, d'autre part, du désir accrû de préserver, de rechercher, de redécouvrir l'équilibre de l'homme avec son milieu naturel et avec l'animal plus spécifiquement. Notre étude a ceci de particulier qu'elle utilise un élément médiateur, le lémurien, pour entrer en communication avec les membres de la culture investie. Elle révèle très certainement aussi, une pudeur peut-être excessive ressentie à l'égard de la population d'accueil et de recherche, pudeur que l'œil inquisiteur de l'ethnologue préserve grâce à l'intérêt porté à l'animal, premier objet d'approche, formidable objet de contact, qui suscite tout autant l'intérêt du chercheur que de l'informateur.

Plusieurs questions phares émergent de notre travail de thèse autour desquelles gravite l'ensemble de notre problématique :

Tout d'abord en utilisant le lémurien comme médiateur et analyseur culturel, quelles sont les similitudes qui rapprochent l'île de Mayotte et l'île de Madagascar, quels sont les liens (historiques, linguistiques, mythologiques) qui rattachent ces deux points géographiques et leur attribuent une filiation ? Mais aussi, quelles sont, toujours en utilisant le lémurien comme point de référence et de comparaisons culturelles, les profondes différences qui partagent ces deux espaces géographiques ? Car si les ressemblances sont riches et constructives, les divergences sont tout aussi capitales pour élaborer notre problématique. L'erreur serait indéniablement de chercher l'uniformisation. Toute la difficulté sera précisément de passer d'une culture à l'autre sans créer d'amalgame ou de confusion

D'autre part, en quoi et pourquoi le lémurien jouit-il, qu'il s'agisse de Madagascar ou de Mayotte, d'un statut particulier ? Séparément ou simultanément, il fait l'objet d'interdit, de sacralité, d'attentions spécifiques. Nous observerons et analyserons les pratiques et les comportements adoptés et appliqués à leur encontre.

Enfin, dans quelles mesures les représentations du lémurien et les pratiques qui lui sont attachées sont compatibles avec la protection et la conservation de ces animaux, ou au contraire destructrices ? En quoi les connaissances et les croyances ancestrales peuvent-elles contribuer à l'élaboration de nouveaux modèles de gestion durable ?

Nous serons donc amenés, dans un premier temps, à délimiter avec précision, le territoire qui nous est imparti, pour mieux percevoir les liens d'ordre historique, linguistique et mythologique qui rattachent Mayotte et Madagascar. Ce cadrage géographique nous

conduira à retracer le plus minutieusement possible, en fonction des sources écrites et archéologiques, l'histoire de ces deux îles, mais également au travers des entretiens d'analyser les ressemblances linguistiques et les redondances mythologiques.

Ainsi, par les analyses historique et linguistique auxquelles la mythologie apporte un complément de cohérence, nous tenterons de mettre en évidence l'interface qui existe entre ces deux ensembles que sont Madagascar et Mayotte. La connaissance approfondie de l'histoire sakalava, ou plus largement de l'histoire malgache et mahoraise, est nécessaire pour la compréhension de notre sujet. La linguistique et la mythologie occupent également une place déterminante. Ce qui rattache culturellement nos deux sous-espèces de lémuriens, *Eulemur fulvus fulvus* et *Eulemur macaco* est tout d'abord de l'ordre linguistique : le nom local donné à *Eulemur fulvus* est le même que celui porté à 300 km de distance par *Eulemur macaco*. Ce lien étymologique est le point de départ de notre problématique et sera très largement étayé et relayé par les mythes et les croyances.

L' histoire de la société sakalava du nord-ouest de Madagascar au Boina a déjà été minutieusement dépouillée par Jean-François Baré, Robert Jaovelo-Dzao et Jean-Noël Gueunier, auteurs de référence. Chacun d'eux a observé et analysé l'ethnie sakalava sous un angle différent : Jean-François Baré s'est attaché à dessiner la structure royale de l'ethnie sakalava Bemihisatra. Jean-Noël Gueunier a travaillé sur les langues et les dialectes parlés à Madagascar et à Mayotte, notamment au travers des contes et des mythes. Robert Jaovelo-Dzao s'est davantage préoccupé de la dimension religieuse et mythique de l'ethnie sakalava à laquelle il appartient.

Les connaissances historiques, en dehors des cahiers de bord des anciens navigateurs, tels que Guillain et Noël, et des fouilles archéologiques réalisées notamment à Mayotte par Cl. Allibert, A et J. Argant, ont été obtenues sur entretiens et constituent l'histoire orale des peuples sakalava et mahorais. Ce savoir historique oral n'est pas à l'abri, loin s'en faut, de manipulations. Cependant, cette interprétation de leur histoire, si il y a, qu'elle soit ou non sciemment modelée, ne prend vie et ne peut perdurer que si la société à laquelle elle appartient la légitime. Dans ce cas, les faits relatés, pris comme vérité culturelle, sont authentifiés et « ingérés » par la population. Ils participent dès lors à l'élaboration du patrimoine culturel. C'est ainsi qu'à Madagascar, ce que l'on appelle « histoires vraies », *tantara*, marient la réalité et la mythologie avec une aisance déconcertante. L'ethnohistorien a bien du mal à distinguer les faits historiques « réels » des faits historiques « mythiques », sans

compter l'interdit de divulgation qui impose le silence ou pousse à l'extrapolation. Quoiqu'il en soit, l'appropriation d'un fait « historique », qu'il ait ou non existé, fait partie des mouvements de transformations sociales et ne peut et ne doit en aucun cas être négligé.

Dans un second temps, en nous appuyant sur ces données préalablement établies, nous concentrerons nos recherches sur la place des croyances et des rites dans l'élaboration des comportements sociaux et des représentations et plus spécifiquement ceux affichés à l'égard des espèces de lémuriens en présence. Chaque culte ou religion confère à l'animal une position et une fonction singulières. Les croyances et les mythes influent considérablement sur les attitudes et les comportements de l'homme à l'égard de son environnement naturel.

Mayotte et Madagascar possèdent de multiples spécificités culturelles qui leur confèrent un profond particularisme. Mayotte est pétrie depuis des siècles par la religion des Imams d'Oman. Si le culte des ancêtres rythme, tout comme à Madagascar, la vie quotidienne, il se fonde dans les valeurs islamiques, offrant à la religion musulmane une identité très personnelle.

La population malgache, même convertie à la religion catholique, protestante ou musulmane, demeure liée corps et âme à ses ancêtres, qui ont pouvoir de vie et de mort sur leur descendance. L'histoire de l'ethnie Sakalava est déterminante si l'on veut en saisir toutes les subtilités sociales. Cette grande histoire sakalava ne peut être appréhendée qu'à travers l'histoire de la royauté sakalava elle-même. Les principes hiérarchiques et fonctionnels de cette royauté jalonnent le quotidien des communautés villageoises, et conditionnent pour une large part les stratégies sociales. La logique du principe monarchique sakalava, appliquée depuis des siècles, sous-tend et régit l'ensemble de la société. Chaque fait social est prétexte à mentionner l'appartenance et l'intervention royale. Chaque événement, qu'il s'agisse d'une grande cérémonie ou du moindre incident social, ne prend corps et légitimité qu'en référence aux *ampanjaka* (roi, prince), *zanahari'antani* (Dieu sur la terre). Ce dernier terme associe la dimension religieuse à la dimension royale ; il nous rappelle que les Sakalava comme l'ensemble des peuples de Madagascar définissent leur ligne de vie et de conduite par respect et croyance aux ancêtres. Les ancêtres royaux occupent une place de choix dans cet ordre social. L'intervention royale est un facteur incontournable dans notre problématique. La position et la fonction de l'animal dépendent, pour une grande part, des dispositions royales dans la culture sakalava et renforcent incontestablement les liens hommes/lémuriens.

Par l'observation et l'analyse des mythes, des rites et des croyances de l'ethnie sakalava du Boina et des Mahorais de langue maternelle malgache, se dégageront les schèmes classificatoires mythique, symbolique, religieux au cœur desquels le lémurien, présentement étudié, est intégré et valorisé.

Au delà de ces observations et de ces analyses nous tenterons de dégager ce que Edward T . Hall appelle « les dimensions cachées », celles qui motivent les structures sociales et comportementales, celles du territoire, de l'espace nécessaire à l'équilibre de tout être vivant, animal et humain. Nous analyserons le jeu de distances homme/animal qui se modifie en fonction du statut de ce dernier, considéré tour à tour ou simultanément sauvage, apprivoisé, domestiqué, tabou et sacré. De par la multiplicité des statuts qu'il revêt au cœur de la culture malgache et mahoraise, le lémurien est un sujet de choix pour une étude ethnologique. Nos deux sous-espèces de lémurien, *Eulemur fulvus* et *Eulemur macaco*, ont donc fait l'objet d'analyses précises au sein d'un milieu relativement anthropisé, destinées à mettre en lumière les conduites, les distances comme les rapprochements institués par les sociétés d'hommes avec qui ils partagent le territoire.

Le lémurien, au sens général du terme, possède des caractères spécifiques et uniques. Ces caractères ont suscité chez l'homme des conduites et des schémas classificatoires tout aussi particuliers. Ils entretiennent ainsi des liens à la fois alimentaires, mythiques, religieux compétitifs et affectifs avec l'homme. Tenter de comprendre les motivations, les raisons, les événements socioculturels et socioreligieux qui sont à l'origine des inclinaisons sociales, nous conduira à nous intéresser de plus près au comportement spécifique que l'homme entretient avec l'animal étudié.

Les missions effectuées s'étalent sur 7 ans, de l'année 1995 à l'année 2001. Elles ont une durée variant de 15 jours à 3 mois. L'espace temps qui sépare chaque mission l'une de l'autre nous a permis de prendre à chaque fois du recul par rapport à l'objet d'investigation, d'affiner nos questionnaires et nos propres interrogations, d'assister enfin à l'évolution de deux sociétés relativement proches l'une de l'autre, mais qui connaissent aujourd'hui un destin bien différent[1].

[1] 1995 – Madagascar ; 1999 – Madagascar ; 2000 – Mayotte ; 2001 – Mayotte – Madagascar.

Nos matériaux d'enquêtes sont en priorité des entretiens avec questionnaires semi-dirigés pour la plupart. Soixante-seize entretiens (41 à Madagascar et 35 à Mayotte) ont été effectués. Ils ont été enregistrés en langue locale et en français car directement traduit par nos informateurs, et sont conservés sur bande audio et par écrit (en français).

A Mayotte tout comme à Madagascar, la population parle le français. Cependant, lorsque l'on s'adresse aux anciens du village et plus particulièrement s'il s'agit de villages reculés, il est essentiel et respectueux d'échanger dans la langue locale. A Madagascar, le gouvernement a durant plusieurs décennies, par détermination politique, tenté d'éradiquer la langue française. Ainsi, toute une génération de jeunes gens qui ont aujourd'hui entre trente et quarante ans maîtrisent très peu le français. Parallèlement, à Mayotte, si le français est la langue officielle, scolaire et administrative, le shi-mahorais ou le shi-bushi sont les deux langues autochtones parlées dans l'enceinte familiale et communautaire. Pour chaque enquête, j'étais accompagnée d'un traducteur ou d'une traductrice propre à la région étudiée. A Madagascar, j'ai eu la chance, pour la mission de 1999 et celle de 2001, de retrouver les mêmes traducteurs. Durant deux ans, ils ont spontanément continué à récolter des informations et ont montré au cours des entretiens un engouement et une attention particulière à l'égard de leur propre culture. A Mayotte, mes guides et traducteurs étaient essentiellement des jeunes gens des villages investis.

En plus des entretiens, qui constituent la base de notre recherche, j'ai effectué un travail dans une école de Mayotte, présenté sous forme de questionnaires et de productions écrites et artistiques, et destinés à évaluer la place et les représentations du lémurien pour la jeune population mahoraise. Ce travail a été dans un second temps réalisé dans un collège de Mayotte à Sada, grâce à la participation d'un professeur et ami, Michel Charleux, qui a bien voulu se charger de cette tâche, d'autant que l'île était alors secouée par d'importantes grèves de l'éducation nationale. L'idée de la mise en place de ce programme m'est venue à la suite d'une lecture sur la perception et la représentation des Chiroptères. Il s'agissait de l'enquête réalisée par le sémiologue Denis Apothéloz, et le zoologue Pascal Moeschler, dans le canton de Neuchâtel sur une population de 89 enfants[1]. Cette enquête avait permis de mettre en évidence selon des procédés sociologiques et statistiques, que la chauve-souris était perçue comme un animal anthropomorphe d'une grande ambivalence. Au cours de la réalisation du

[1] Apothéloz. D et Moeschler. P, « L'enfant et la chauve-souris : enquête sur l'environnement psychologique des chiroptères », *in* Hainard. J et Kaehr. R (dir), *Des animaux et des hommes*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1987, pp 135-151.

DEA[1], je m'étais déjà intéressée à l'apparence humanoïde du lémurien et j'avais tenté de mettre en avant l'importance que revêt l'aspect physique et la morphologie sur la perception et les comportements des populations humaines en contact avec l'animal. Sur ce fondement, j'avais établi un parallèle entre la chauve-souris de nos contrées occidentales et le Aye-Aye, lémurien-monstre de Madagascar. Cet animal, tout comme les espèces de chauve-souris européennes, n'a en réalité d'effrayant que son allure. J'espérais, en adaptant l'enquête de Denis Apothéloz et de Pascal Moeschler sur la chauve-souris, approfondir et étoffer mes hypothèses de départ sur le lémurien, animal anthropomorphe et ambigu. Ce fut une expérience déterminante dans le déroulement de ma recherche. J'ai de plus ajouté à ce programme un travail de production artistique et rédactionnelle pour à la fois rendre le projet plus ludique auprès des enfants, et également pour développer d'autres outils et d'autres apprentissages, comme la perception visuelle et la transcription picturale.

Cette dernière approche mettra en lumière, dans une troisième partie, les grandes motivations qui justifient que d'une perception et d'une attitude collective, une société élabore ses croyances et ses rites afin de légitimer leur identité ethnique et culturelle. Nous nous attacherons plus particulièrement à observer et à décrire l'émergence du concept de patrimonialisation sur des territoires en constante mutation sociale et économique. Cette approche nous conduira à analyser plus spécifiquement la place que tient l'homme sakalava et mahorais au sein de son environnement, l'espace qu'il occupe, qu'il partage, qu'il défend, qu'il entretient, renouant ainsi avec le mythe originel de l'homme fils de la Terre mère. Cette dernière partie nous ouvrira de nouvelles perspectives sur les liens et les relations homme/animal, alors même que l'implication des populations locales dans la sauvegarde et le maintien de la biodiversité sont, depuis quelques années, considérablement repensés par les scientifiques et l'ensemble de la communauté internationale.

[1] HARPET C., 2000, *Le lémurien, du sacré et de la malédiction*.

PREMIERE PARTIE

Aire géographique étudiée :

un fonds commun

« Les coutures et les reprises, méthodiquement suppléées aux endroits faibles, ont finalement produit un ouvrage homogène où les contours s'ajustent, les nuances se fondent et se complètent ; des pièces qui semblaient d'abord disparates, une fois trouvés la place revenant à chacune et le rapport qui l'unit à ses voisines, présentent l'aspect d'un tableau cohérent. Pour gratuits, bizarres, absurdes même qu'ils aient pu paraître au début, les moindres détails y reçoivent une signification et une fonction. »

*(*Claude Lévi-Strauss, *Les Mythologiques, L'homme nu*, p. 503)

Madagascar et Mayotte ont connu d'importants brassages culturels de par leur position géographique. Située dans le canal du Mozambique, l'île de Mayotte se trouve à égale distance du continent africain et de la Grande Ile. Elle est par cet état un lieu de passage et de rencontre. La côte nord-ouest de Madagascar à hauteur de Nosy-Be est la plus proche par voie maritime de Mayotte. De ce fait, tout porte à croire que de nombreuses migrations malgaches ont eu lieu au cours des siècles depuis les rivages malgaches.

De ces migrations malgaches nous savons très peu de choses. Les récits historiques ne nous renseignent réellement qu'à partir du XVIIIème siècle. Reste la langue malgache, le shi-bushi, parlé dans un certain nombre de village du sud de l'île, preuve tangible d'une implantation malgache ancienne et durable sur l'île. Méfions-nous cependant des analyses trop simplistes qui attribueraient aux quelques villages de langue malgache de Mayotte une pure appartenance ethnique d'origine sakalava. Si les similitudes linguistiques sont troublantes et l'histoire originelle de certains villages particulièrement convaincante, la prudence s'impose et nous invite à replacer à leur juste valeur les faits et les croyances dans leur contexte socioculturel et socioreligieux.

I. Ce que nous livrent les récits et les vestiges archéologiques

A la lecture des différents rapports maritimes, minutieusement établis par les navigateurs depuis le XIIIème siècle – si rares soient-ils –, jusqu'au milieu du XIXème siècle[1], époque de l'annexion de Mayotte et de Nosy-Be par la France, nous sommes immédiatement frappés par cet incessant va et vient entre l'île de Madagascar et l'île de Mayotte, qu'il s'agisse d'échanges commerciaux, de migrations ou d'invasions.

Mayotte a été le spectacle de flux migratoires réguliers et de pillages répétés venant pour une grande part de Madagascar[2]. Claude Allibert, à juste titre, utilise le terme de

[1] Voir les témoignages d'EDRISSI (XIIème) IBN-AL-MUDJAHNIR (XIIIème), IBN-MADJID (XVIème) et SULEIMAN-AL-MAHRI (fin XVème) ; se reporter à DESCHAMPS H., 1972, *Histoire de Madagascar*, Paris, Berger-Levrault, pp 43-45, et à VIRE F., « L'océan Indien d'après le géographe Abû Abd-Allah Muhammad ibn Idris al-Hammûdî al-Hasanî dit Al-Sarîf al-Idrisi » (493-560 H. /1100-1166), *Etudes sur l'Océan Indien*, Collection des travaux de l'Université de la Réunion, pp 13-45, 1984.

[2] L'ensemble des Comores fut ainsi dévasté par les razzias malgaches : VERIN P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar,* Thèse de Doctorat présentée devant l'Université de Paris 1 en 1972, Service de reproduction des thèses, 2 vol. IV*.., p.* 155 : *« Les traditions orales sont encore vivantes aux Comores, à Mayotte, j'ai pu me rendre compte à quel point encore le souvenir des enlèvements d'ancêtres par les pillards était vif et Viallard a pu faire la même remarque avec ses guides sur les murailles d'Iconi à la*

« plaque tournante dans l'Océan Indien »[1]. Pris en étaux entre La Grande Ile, les autres Iles Comores et la Côte d'Afrique, elle connut, au cours des siècles passés et plus intensément peut-être à partir du XVIIIème siècle, un destin mouvementé et rude : les razzias malgaches, les pillages des récoltes ainsi que la traite des hommes pour le commerce d'esclaves, les querelles de Sultanats, les rivalités monarchiques d'une île à l'autre constituèrent son lot quotidien de bouleversements. Mayotte, jusque là mise à l'écart, se retrouva au centre d'importants conflits politiques et sociaux.

Son histoire, jalonnée de perpétuels mouvements migratoires, se parachève au milieu du XIXème siècle par l'arrivée des colons français : un changement de statut, qui loin d'entraîner un immobilisme démographique et social, fut le commencement d'une ère nouvelle marquée par la mise en place d'une ambitieuse économie sucrière accompagnée de nouvelles vagues de migrations.

1. Migrations et Invasions

Un certain nombre d'explorateurs du XIXème siècle ont décrit la mise en œuvre des expéditions malgaches sur les Comores. Leurs témoignages nous confortent dans l'idée que les razzias malgaches n'ont pas été de simples pillages opérés par de petites bandes anarchiques de guerriers venant de Madagascar. Ces expéditions étaient au contraire lancées par de brillants navigateurs et préparées avec soin. Rien n'était laissé au hasard[2].

a) Les expéditions malgaches dans l'Archipel des Comores

Le grand départ avait lieu entre le mois d'Août et le mois d'Octobre, vraisemblablement depuis le port de Tamatave en pays Betsimisaraka sur la côte orientale et longeait ensuite la côte malgache jusqu'à hauteur de Nosy-Be avant de prendre le large en direction de l'Archipel. Au cours de son voyage, depuis Tamatave jusqu' au point de rendez-

---

*Grande Comore… » (*VIALLIARD P., 1971, *Les antiquités de la Grande Comore ;* MARTIN J., 1983, *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs,* T.I, *Razzias malgaches et rivalités internationales* (fin XVIIIe-1875), L'Harmattan, Paris. p. 83.

[1] ALLIBERT C., 1984, *Mayotte, plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien occidental avant 1841.*

[2] DECARY R., 1937, *L'établissement de Sainte-Marie de Madagascar sous la restauration et le rôle de Sylvain Roux* p.60-61 : « … *Ce sont en outre de braves soldats, et les plus hardis navigateurs de toute l'île. Chaque expédition maritime qui se fait contre Anjouan, Comores ou autres lieux dans le sud de Madagascar, est toujours dirigée par ces peuples qui fournissent à eux seuls, les deux tiers de l'entreprises, soit en hommes, soit en fortes pirogues de guerre».*

vous sur la côte nord-ouest, la flotte augmentait en nombre d'hommes et de pirogues venus des divers points de la côte occidentale[1]. Ces grandes expéditions avaient lieu précisément tous les cinq ans. *« Celles des quatre années intermédiaires ne se composaient ordinairement que d'une cinquantaine de pirogues, afin de ne pas ruiner à jamais les ressources des Comores et de permettre aux habitants, par le rétablissement de leurs plantations, de préparer une plus riche proie à la grande invasion »*[2]. Cette principale expédition pouvait ainsi rassembler entre 400 à 500 pirogues chargées de 15000 à 18000 hommes. Si l'on en croit les auteurs Gevrey, Guillain et Grandidier, de grandes embarcations étaient entièrement réalisées pour les besoins de la traversée. Celles-ci mesuraient entre 8 et 10 m de long et environ 2 m de large et pouvaient contenir une cinquantaine d'hommes au plus, ainsi qu'une centaine de livres de riz[3].

Plusieurs causes peuvent expliquer ce déferlement de pirates lancé depuis la côte occidentale malgache sur l'ensemble de l'Archipel. Il s'agissait d'une part de s'approprier les vivres et les biens des populations paysannes. Mais surtout, de venir chercher de la main d'œuvre servile pour le compte des Mascareignes ou bien des chefs malgaches[4]. Il est reconnu

[1] GEVREY P., 1970-72, *Essai sur les Comores*, p. 211 ; VERIN P., *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar*, pp 153-157 ; GUILLAIN C., 1845, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar,* p. 33 et p. 199 : donne comme lieu de rassemblement Nosy-Be ou les îles Radama (Karakajoro), en face d'Anorontsangana ; GUILLAIN C., 1851, « Mayotte », *Revue de L'Orient,* Paris, IX, pp 222-223.

[2] FROBERVILLE, *Historique des invasions madécasses aux îles Comores et à la côte d'Afrique*, p. 196 ; ALLIBERT C., *Peuplement et population à travers les âges*, in *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, 1991, p. 55.

[3] GRANDIDIER G., 1912, *Les expéditions maritimes des Betsimisaraka aux Comores*, pp 5-8 : *« ... Ils en construisent de diverses grandeurs qu'ils creusent dans les troncs d'arbres ; les plus grandes et les plus fortes ont de 8 à 10 m de long sur 2 m 2, 50 m de large et peuvent porter de 40 à 50 hommes* » ; GUILLAIN C., 1845, *op. cit.,* p. 200 : *« Ils construisirent à cet effet de grandes pirogues pouvant contenir de trente à quarante hommes, et, ayant rassemblé un grand nombre, ils partirent sous la conduite de Rassariki. La flottille* s'avança au nord en longeant la côte, contourna le cap d'Ambre, et descendit la côte ouest jusqu'à Karakadzouro où elle relâcha *pour prendre des provisions et rallier du monde ; enfin, de cette position qui donnait des vents traversiers pour faire route, on se dirigea sur les îles. Une première expédition ayant eu un plein succès, elle fut renouvelée dans les années suivantes » ;* GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* pp 211-212.

[4]FRESSANGES in AYACHE et VALETTE, 1923, *Un voyageur français à Madagascar, Jean-Baptiste Fressanges 1802-1803*, p. 38 : *« Le mobile essentiel de la traite des esclaves à Madagascar (et en Afrique orientale) a bien été surtout la recherche de main-d'œuvre pour les Mascareignes. Les besoins y furent croissants pendant tout le XVIIIème siècle* ; FILLIOT J., 1971, *La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIIIème siècle*, a parlé de *« grande époque de la traite entre 1769 et 1793, période pendant laquelle 80 000 esclaves auraient été importés. Sur chiffre, 45% furent des Malgaches, surtout de la côte est ; mais l'énorme appel de main d'œuvre servile exigé par les Mascareignes dans la partie orientale de la Grande Ile ne pouvait être sans conséquences pour la côte ouest. Il y eut un courant entre les deux côtes par voie de terre et aussi par cabotage. A la fin du XVIIIème siècle, la route terrestre servait surtout pour les bœufs, mais l'itinéraire maritime restait pratiqué. »* ; VERIN P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar*, p. 153 : *« Si dans le milieu du XVIIIème siècle les guerres intestines en Imérina et les interventions des voisins avaient facilité l'approvisionnement en esclaves des échelles du* nord-*ouest, il n'en fut plus de même vers 1800. Un état d'équilibre politique s'établit entre Merina et Sakalava, équilibre symbolisé par les échanges de*

également que des mercenaires malgaches, à la solde des Sultans comoriens ont procédé régulièrement à des pillages pour satisfaire les rivalités monarchiques tout en amassant un butin considérable[1].

Il reste que la période durant laquelle débutèrent les razzias malgaches demeure imprécise. Ces dernières ont-elles démarré en 1785, ainsi que l'a écrit Beniowski[2] qui fut repris par Gevrey[3] ou, d'après les données de S.Roux et Mayeur recoupées avec celles de Frappaz[4], lancées seulement à partir des années 1793-1794 ? Ou bien encore, comme le laisse entendre J. Martin, que ces razzias *« organisées par les Malgaches côtiers, que les Comoriens et les Portugais désignent indistinctement sous le vocable de Sakalava »* ne soient en réalité qu'un phénomène redondant. Il poursuit : *« D'aucuns ont émis l'hypothèse selon laquelle les Zana Malatta seraient venus occasionnellement, tout au long du XVIII commettre divers actes*

---

cadeaux entre Ravahiny et Andrianampoinimerina. Même pour les besoins locaux, la principale ressource en esclaves pour les chefs sakalaves devient l'extérieur : Comores et côtes orientales d'Afrique. » (…) *« L'origine des approvisionnements en captifs des Comores et de la Côte d'Afrique n'est pas seulement due au commerce libre des boutres, mais à des incursions systématiques organisées par les Malgaches entre 1785 et 1823. » ; « Les razzias d'esclaves étaient un prolongement quasi inéluctable de cette prodigieuse demande qui culmine à Madagascar vers la fin du XIXème siècle » ; « (...) la recherche d'esclaves était le principal mobile des incursions »* ; PRIOR J., 1833, *Voyage of the Nisus along the East coast of Africa*, p.103 ; BISSEL, 1798-99, *A voyage from England to the Red and to Bombay by com. J. Blandett ;* VALETTE J., 1970, *Considérations sur les exportations d'esclaves malgaches vers les Mascareignes au XVIIème siècle*, pp 531-540 ; DECARY R., 1937, *L'établissement de Sainte Marie de Madagascar sous la restauration et le rôle de Sylvain Roux*, p.680 ; MANICACCI A., 1939, *« les incursions malgaches aux Comores », Revue de Madagascar*, pp 73-101 ; PELTIER, 1093, « La traite à Madagascar au dix-huitième siècle », *Revue de Madagascar*,, Août 1903, Tananarive, pp 103-114.

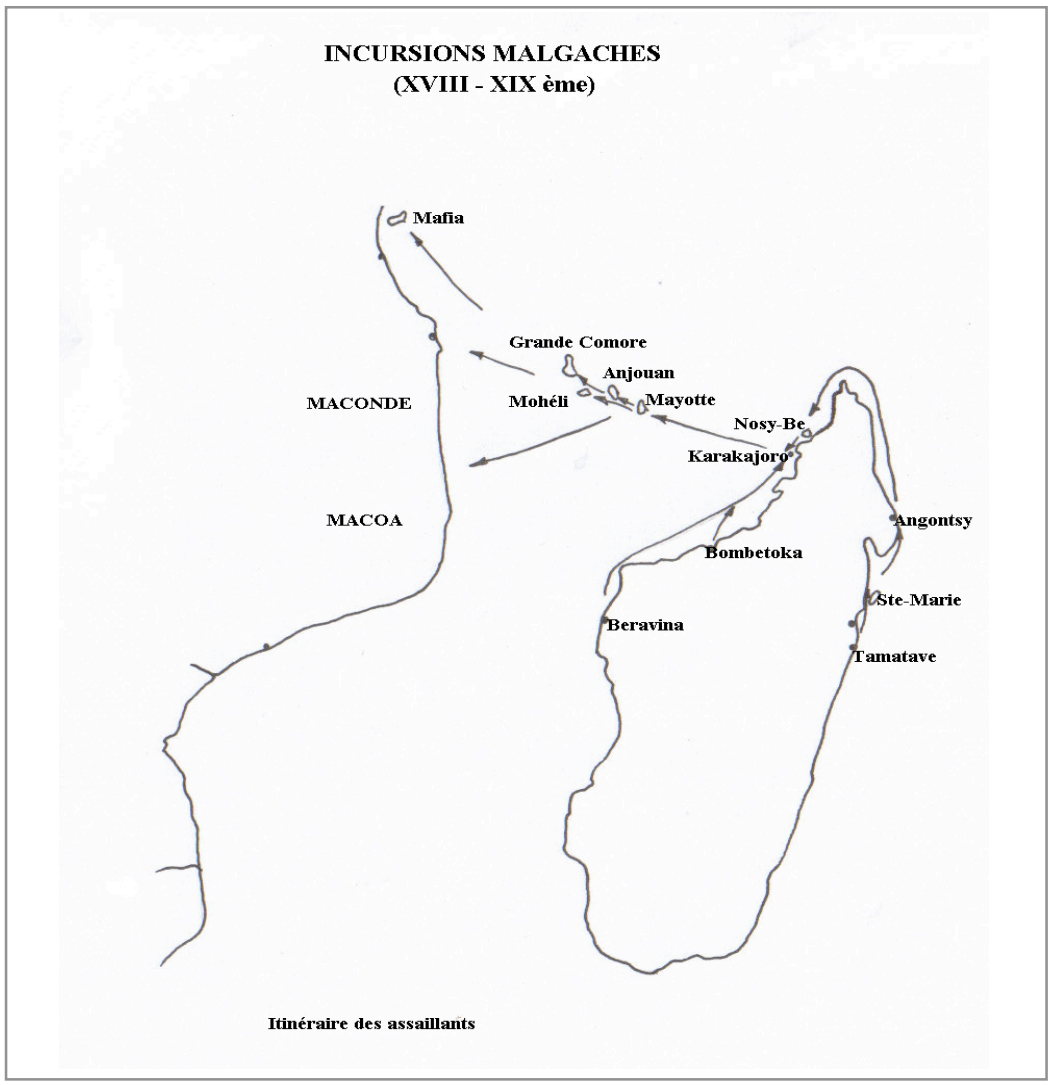
[1] VERIN P., 1975, *op. cit.,* p. 152 : *« L'origine de ces razzias est difficile à élucider. Il apparaît que la recherche d'esclaves pour le compte des négriers des Mascareignes en constituait peut-être le motif essentiel, mais il semble que depuis quelques temps déjà des mercenaires malgaches étaient employés dans les guerres privées qui se déroulaient à Anjouan.* ; *p. 162 : « Il est probable que les besoins en esclaves des Mascareignes mais aussi des chefs malgaches ont créé une puissante demande qui a stimulé les* expéditions » ; KANA-HAZI (alias CIDEY G)., 1997, *Histoire des îles, Ha'ngazidja, Hi'ndzou'ani, Maîota et Mwali,* p. 118 : *« La tradition orale ngazidja confirme l'implication des princes eux-mêmes dans une partie au moins de ces expéditions de pillages »* ; ARCHIVES ORALES, 1998, *Esclavage, razzias et déportations : aspects d'une histoire de Mayotte*, n°4 et 5, p.65 ; VALETTE. J, 1971, *Quelques textes relatifs aux expéditions malgaches aux Comores*, Bulletin de Madagascar, n°304, Sept. 1971, Tananarive, Imprimerie Nationale, pp 761-764 ; DESCHAMPS H., 1949, *Les pirates à Madagascar*, Paris, Berger Levrault ; MARTIN J., 1976, *L'affranchissement des esclaves de Mayotte, décembre 1846- juillet 1847*, Cahiers d'Etudes africaines, 61-62. XVI (1-2), pp.207-233.

[2] Bienowski est un personnage incontournable du temps des razzias malgaches. D'après FROBERVILLE, (*Historique des invasions madécasses aux îles Comores et à la côte d'Afrique),* et FRESSANGES, cet officier mauricien de l'armée des Indes, d'origine polonaise, fut l'instigateur des razzias malgaches : AYACHE S. et VALETTE J., 1923, *un voyageur français à Madagascar, Jean-Baptiste Fressanges*, p. 37*) « ... Le baron de Benyowski est le premier qui leur en a tracé la route, et depuis ils y vont toujours faire la guerre »*, VERIN P. (1971, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar,* p. 156, 157) ont par la suite soutenu cette hypothèse. Beniowski, d'après ces auteurs, fut le détonateur, celui qui déclencha l'impulsion nécessaire à la mise en œuvre des razzias, fournissant aux chefs malgaches les arguments pour rassembler et déplacer une armée entière. Mais, il n'en fut ni l'organisateur, ni le stratège.

[3] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*,, p. 206.

[4] DECARY R., *L'établissement de Sainte-Marie de Madagascar sous la restauration et le rôle de Sylvain Roux*.

de brigandage dans l'archipel. Les établissements sakalava de Mayotte sont bien antérieurs à la fin du siècle et les Malgaches pourraient avoir eu dans les îles, bien avant 1790, une solide réputation de pirates »[1]. Plusieurs auteurs, mentionnés par J. Martin, affirment, en effet, que les débuts de ces razzias sont bien antérieurs à la fin du XVIIIème siècle[2].



Incursions malgaches, d'après la carte de P. VERIN, 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar,* p. 154.

[1] MARTIN J., *Comores : quatre îles entre pirates et planteurs*, T. 1., p. 87.

[2] TOUSSAINT, *Histoire de l'Océan Indien*, pp. 148-149 *« Les enfants de ces pirates avaient eu des femmes malgaches dans la tribu des Betsimisaraka principalement et les enfants continuèrent bien pendant tout le XVIIIème siècle – et même au début du XIXème – à s'adonner à la piraterie »* ; GEVREY P., 1970-72, *op. cit.,* p. 184 et KENT M. R., *The Sakalava : origins of the first Malagasy Empire*, p. 181 ; GRANDIDIER, *Collection d'ouvrages anciens concernant Madagascar*, Paris 1903-1907, T. 5, pp 21-25).

Cette dernière hypothèse n'est pas sans intérêt. Elle a pour valeur de nous rappeler l'extrême fragilité et parfois l'incontournable subjectivité des données recueillies par les navigateurs. Les dates et les événements cultivent une part de mystère qui échappe à la rigueur historique, nous invitant à la prudence dans l'interprétation des faits.

Si l'époque des razzias malgaches tient une place déterminante dans l'histoire du peuplement de l'Archipel, il apparaît que bien avant cette période de piraterie, des peuplements malgaches avaient déjà franchi l'Océan pour s'installer sur de nouveaux territoires. Il s'agissait alors non pas de brigandage mais d'annexion.

b) Les premières implantations malgaches à Mayotte

Les premières invasions connues au travers des récits de voyages datent du XVIème siècle et ont été rapportées par le cadi Omar ben Aboubakar, dans le « manuscrit de Mayotte », cité par Gevrey[1]. Ce manuscrit fait mention d'une importante migration malgache qui vint s'établir à Mayotte et dont subsiste aujourd'hui pour preuve le nom de la baie du sud Ouest où ils s'installèrent. Il s'agit de la baie de Boëni, en souvenir certainement de la baie de Madagascar qui porte le même nom en pays sakalava[2]. En réalité, Gevrey mentionne deux faits simultanés qui se produisirent au cours du XVIème siècle : Premièrement, la venue des Portugais à la Grande Comore entraîna une importante migration de la population de l'île vers Mayotte. Et deuxièmement, l'implantation d'un important peuplement malgache et de son chef Diva Mamé que l'auteur rattache à la future ethnie Sakalava[3].

---

[1] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*, pp 205-206.

[2] GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* p.206 *: « Les migrations malgaches suivirent de près l'arrivée des Européens dans la mer des Indes. Peut-être commencèrent-elles tôt ? Mais une des premières connues est celle de Diva-Mamé, un des chefs du Boëni, qui vint avec une troupe nombreuse de Sakalava s'établir à Mayotte dans les premières années du XVIème siècle. Ces émigrations, composées principalement de Sakalaves, devinrent fréquentes pendant les siècles suivants ; on peut les attribuer aux guerres incessantes et sans merci que se faisaient les peuplades malgaches ; il ne faut pas les confondre avec les expéditions dévastatrices que firent pendant le siècle dernier et les premières années de ce siècle, les Sakalaves, les Antankares, les Betsimistaracs, etc. Les guerres et les conquêtes des Hovas, ont depuis une quarantaine d'années, chassé du littoral malgache une foule de familles qui se sont réfugiées dans les Comores. Il y est même venus des Hovas, surtout à Mohéli à la suite de Ramanateka »*.

[3] GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* p.109 et p.206 : *« L'arrivée des Portugais à la Grande-Comore vers 1505, occasionna une nouvelle émigration qui vint grossir la population. Elle fut augmentée, à la même époque, par l'arrivée d'une troupe nombreuse de Sakalaves commandés par Diva Mamé, un des chefs du Boëni, venant de Katola (probablement le Toulang ou l'Itolle dont parle Flacourt) village de la baie de Bouéni, à la côte occidentale de Madagascar » ;* ALLIBERT C., 1991, *Peuplement et population à travers les âges*, in *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, p.54, Ed. Du centre national de la recherche scientifique presses universitaires d'Aix. Marseille.

Claude Allibert mentionne, d'autre part, des mouvements signalés par Ibn-al-Mudjawir au XIIIème siècle à partir de Madagascar et en direction d'Aden, mouvements migratoires qui passaient invariablement aux abords des Comores en commençant par Mayotte[1].

D'autres recherches réalisées au court d'une mission en 1984 par C. Allibert, A. et J. Argant viennent considérablement alimenter les travaux sur les migrations et la connaissance des peuplements dans l'Océan Indien. C'est sur le site de Dembéni à Mayotte, que furent découvertes les plus anciennes traces humaines livrées jusqu'à aujourd'hui sur l'île (850-880 ap.JC)[2]. Ces nouvelles données nous permettent de remonter à une période plus lointaine encore et en des lieux que l'Islam n'avait que très peu où pas encore foulés[3].

A une époque ou l'aviation a supplanté la navigation, on a peine à imaginer que de simples pirogues, il y a plus de dix siècles, s'aventuraient aisément en pleine océan à la recherche de nouvelles terres fertiles et accueillantes. Tel fut le cas pourtant – l'archéologie nous en fournit la preuve – dès le IXème siècle, de voyageurs venus de Madagascar pour s'établir sur l'île de Mayotte. Cette affirmation a pu être établie, non pas à partir de restes humains, ni même de tessons ou de vestiges habitables, mais grâce à des restes de fossiles animaux endémiques de Madagascar, les lémuriens[4]. Il s'agit de trois demi-mandibules. La forme de la mâchoire confirme qu'il s'agit d'un *lemur*. L'animal a été consommé.

Quoi de plus surprenant que de découvrir, sur une île âgée seulement de 8 millions d'années, des restes fossilisés d'animaux qui se replièrent à Madagascar il y a plus de 35 millions d'années, c'est-à-dire bien avant l'émergence de l'archipel des Comores, à une époque où le niveau des mers étaient suffisamment bas et la distance des deux rivages moins

[1]ALLIBERT C., *Mayotte, plaque tournante et microcosme dans l'Océan Indien occidentale avant 1841*, p. 250. DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar*, p. 41.

[2] ALLIBERT C., ARGANT A. et J., 1989, *le site de Dembéni* (*Mayotte, Archipel des Comores),* pp 63-172) : *« La fouille de Dembéni a confirmé une occupation vers 850-880 après JC pour Dembéni 1 et vers les X-XIème siècles pour Dembéni 2. Le site apparaît comme une échelle importante dans l'ouest de l'Océan Indien ».*

[3] ALLIBERT C., 1991, *Peuplement et population de Mayotte à travers les âges*, pp 53-54 : Les fouilles archéologiques de Dembéni confirment *« que probablement la plus grande partie de la ville était occupée par une population non islamisée, mais l'islam n'en était pas absent. Le XIème et XIIème siècle confirment l'avancée de l'Islamisation. Le commerce se poursuit avec le Moyen-Orient mais le sud de l'île (Agnundru) conserve une poterie locale non sans rapport avec celle de Madagascar (Mahilaka à la côte* nord-*ouest) ».*

[4] ALLIBERT C., ARGANT A. et J., 1989, *op.cit.,* p. 132 : Le site de Dembéni a révélé la présence de *« Trois demi-mandibules (gauche 2, droite 1) dont deux proviennent de la même mandibule. Les dents sont toutes tombées mais la forme de la mâchoire, et en particulier celle de la branche montante correspond tout à fait à celle d'un lemur. La taille est également comparable. Aucune confusion n'est possible ni avec le Tenrec, ni avec la roussette, ni avec la civette ».*

grande qu'aujourd'hui[1] pour rendre possible une traversée sur radeaux naturels d'espèces animales depuis l'Afrique[2] ? Et quoi de plus insolite que l'utilisation de ces fossiles dans la reconstitution des migrations humaines ?

Les sources écrites relatant l'histoire de l'île de Mayotte ne mentionnent l'arrivée des Malgaches qu'à partir du XVIème siècle. Or, ces restes fossiles de lémuriens, ainsi qu'une grande quantité de chloritoschistes[3] découverts sur le même site, nous permettent d'envisager une première vague de migration venue de la Grande Ile dès le IXème siècle, ou du moins des contacts culturels. Cette découverte a pour nous un double avantage : d'une part, elle contribue à la mise en valeur des liens ancestraux entre Mayotte et Madagascar par l'arrivée de groupes humains d'origine malgache à une époque où l'île de Mayotte commençait tout juste à se peupler ; d'autre part, elle place sur la scène principale un animal déterminant dans notre problématique, soulignant ainsi la place non négligeable que le lémurien occupait déjà aux temps les plus anciens. En dehors des fouilles archéologiques, il faudra attendre le XIXème siècle pour voir mentionner, au cours d'un rapport, l'existence du lémurien à Mayotte. Mais là encore, la description reste maigre, noyée dans un catalogage de la faune insulaire[4].

Il semble donc qu'un peuplement malgache se soit durablement et depuis longtemps implanté à Mayotte. Affirmer qu'il s'agissait déjà d'une implantation pré-sakalava au IXème siècle serait bien hasardeux, alors même que cette grande ethnie n'a vu le jour qu'à partir du XVIIème siècle. Notons, cependant, que les restes fossiles des lémuriens découverts sont rattachés à la famille des *Lémuridae* à laquelle appartient le *lemur fulvus mayottensis*, seul représentant prosimien de Mayotte ; et que parallèlement, l'aire géographique du *lemur fulvus* à Madagascar se situe sur la côte ouest, à hauteur de Majunga, aujourd'hui en pays sakalava[5]. Une venue précoce des habitants de la côte ouest de la Grande Ile sur l'île de

[1] Les lémuriens auraient voyagé sur des radeaux naturels formés de troncs d'arbres arrachés aux rives des grands fleuves depuis le continent africain jusqu'aux côtes de Madagascar où ils trouvèrent asile à la fin du tertiaire et au début du Quaternaire : PETTER J.-J., ALBIGNAC R. et RUMPLER Y., 1977, *Mammifères lémuriens, Faune de Madagascar, Paris,* ORSTOM-CNRS, p. 14 ; GRANDIDIER G. et PETIT G., 1932, *Zoologie de Madagascar.*

[2] HARPET C., *Le lémurien de Mayotte, Eulemur fulvus fulvus : Perceptions, représentations et pratiques*, p.118 *« La migration par voie naturelle du peuplement prosimien depuis le continent africain s'est effectuée il y a plus de 35 millions d'années. Or, la formation de l'île de Mayotte, d'origine volcanique, ne remonte qu'à 8 millions d'années, ce qui ôte toutes probabilités d'une venue naturelle des Prosimiens sur Mayotte».*

[3] ALLIBERT C., ARGANT A. et J., 1989, *le site de Dembeni*, .

[4] GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* p.66.

[5] Si I.Tatersall, scientifique primatologue, en avait fait dans les années 1970, une sous espèce à part entière, il est aujourd'hui admis que le *Eulemur fulvus* de Mayotte est en réalité le *Eulemur fulvus* de Madagascar importé.

Mayotte peut donc expliquer la présence sur le site de Dembéni de restes de lémuriens[1]. Cette hypothèse est tout à fait vraisemblable, surtout lorsque l'on connaît le talent des navigateurs malgaches et leur habileté dans la construction de pirogues. Ils auraient ainsi, au cours d'expéditions menées dans l'archipel des Comores, transporté dans leurs embarcations des lémuriens pour leur consommation. Ont-ils élaboré une stratégie de réintroduction d'espèces afin de s'assurer un apport alimentaire régulier ? Si l'on en croit les préhistoriens, dès l'époque néolithique (4000 – 2000 ans avant J.C), l'homme était en mesure de gérer sa consommation de viande en développant l'élevage.

Les raisons qui poussèrent différentes ethnies malgaches a quitter la Grande Ile au fil des siècles pour accoster sur l'île de Mayotte sont variées. Il est certain que le peuplement d'origine malgache recensé aujourd'hui à Mayotte n'est pas constitué exclusivement de descendants sakalava. D'autres ethnies malgaches, telles que les Betsimisaraka ou les Antankarana ont tenu un rôle dans l'histoire du peuplement mahorais[2]. Cependant, la côte occidentale de Madagascar, peuplée depuis des siècles par les Sakalava, était, nous l'avons vu, le point de départ des navigateurs pour se rendre sur l'île de Mayotte. Située sur le même parallèle, la région de Nosy-Be – Ambilobe, était le lieu d'embarcation idéal. Il « suffisait » ensuite aux marins de gonfler leurs voiles en direction du soleil couchant pour atteindre sans louvoyer les rives de Mayotte.

Nous savons que les Sakalava étaient de brillants navigateurs et de grands guerriers. A l'époque d'Etienne de Flacourt au XVIIème siècle, les précurseurs des Sakalava représentaient la plus puissante des ethnies de Madagascar. Leur territoire s'étendait du nord-ouest au sud-ouest malgache, jusqu'au pays de Masikoro sur la côte occidentale. Le terme Masikoro désignait alors une grande province unifiée et commandée par un dénommé Lahifoty, fondateur de la dynastie Sakalava[3]. La généalogie des rois et des reines qui se

[1] ALLIBERT C., ARGANT A. et J., 1989, *le site de Dembeni*, p. 159, Etude Océan Indien, n°11, avancent cette hypothèse : *« la faune présente des caractères malgaches. Il s'agit peut-être là de l'élément le plus nouveau de la fouille. En effet, une partie de cette faune de caractère alimentaire a mis en évidence la relation de Dembeni avec la Baie de Baly et l'ouest de Madagascar (…) La présence du maki consommé qui a pu être introduit à l'occasion d'une navigation, bien que la preuve ne soit pas faite. »*

Il nous faut également évoquer l'hypothèse que les restes des lémuriens trouvés à Mayotte sur le site de Dembéni n'appartiennent pas forcément à la même sous espèce que celle qui réside actuellement sur l'île, à savoir *Eulemur fulvus*, et que la présence de cette dernière peut être le résultat de migrations ultérieures depuis la côte nord-ouest où l'espèce est implantée.

[2] Parmi les ethnies mentionnées au travers des récits, on trouve les Betsimisaraka et les Antankara : VERIN. P, 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar*.

[3] RUSSILLON, 1922-23, *Notes d'histoire Sakalava : notes explicatives à propos de la généalogie Maroserana Zafimbolamena,* pp 169-170*,* écrit que *« Andriantsoly donna son nom au pays qu'il occupa, si bien que Flacourt*

succédèrent depuis les premiers temps de la création du royaume jusqu'à nos jours est complexe, et bien des points demeurent obscurs. Une difficulté supplémentaire vient, en effet, s'ajouter aux généalogies traditionnelles : le roi, à sa mort, change de nom et son nom de vivant devient tabou, il est interdit de le prononcer[1]. Ce n'est plus, dès lors, que son nom posthume qui doit être mentionné. On comprend à juste titre la confusion que peut entraîner de telles pratiques dans la reconstitution historique[2].

Ma chance fut indéniablement de croiser, lors de ma dernière mission à Madagascar, le Père Robert Jaovelo Dzao, professeur d'Anthropologie et d'histoire contemporaine, spécialiste des pratiques sakalava. Ayant lui même baigné durant toute son enfance et jusqu'à aujourd'hui dans la culture sakalava, la grande Histoire monarchique qu'il me conta prit, au travers de ses récits, toute son ampleur. Il me semble, depuis, comprendre avec plus de justesse le fonctionnement et la subtilité de cette dynastie dont les règles et les interdits furent transmis de génération en génération, et qui demeure le ciment de toute la structure sociale sakalava.

c) Les dynasties sakalava : descendances et territoires

L'histoire orale raconte qu'au début du XVIIème siècle, au temps de Lahifoty (ou Andriandahifotsy), « le prince blanc »[3], le royaume sakalava était unifié autour d'un seul roi. Il s'agissait alors de la généalogie Maroseranana mentionnée par Russillon[4]. A la mort de Lahifoty, deux descendants légitimes se disputèrent le pouvoir. Le premier,

---

(1658) ne put le désigner que sous le nom de son chef devenu tout puissant. En 1668, les pilotes du petit navire « Le petit St-jean » le signalent dans un rapport. Vers la même époque, les peuplades du sud viennent demander à Champmargou, gouverneur à Fort-Dauphin, de les protéger contre leur redoutable adversaire. En 1671, Desbrosses, écrivain intéressant à plus d'un titre, partit de Fort-Dauphin pour la résidence de 'La Haye Fouchy (…) Il (Lahifoty) *se résoud à monter plus au* nord*, après la mort de son gendre Andriamanana (le noble qui possède), roi des Masikoro (de 1650 à 1665 – ou 68) (…) et va s'installer à Morondava (Sur tout le rivage), ou légèrement au sud » ;* ALLIBERT C., 1995, *Histoire de la Grande Ile Madagascar, Etienne de Flacourt*, pp 136-140 ; p. 281 ; p. 484, note 4 : Il est précisé que *« Le terme masikoro qui est appliqué aujourd'hui aux Sakalava de l'intérieur au* nord *de Tuléar, avait du temps de Flacourt une extension plus importante que de nos jours (…) Au* nord *des Machicores se trouve le pays de Lahifoty sur lequel le sieur Du Bois (1674, dans son avis aux lecteurs) donne la précision suivante : « (…) sur la côte occidentale de Madagascar, on l'appelle indifféremment la Province des Machicores ou de La Haye Foutchi. » ;* voir aussi p. 556, note 5.

[1] *Infra* Deuxième Partie, II, 2, b.

[2] NOEL V., 1843-44, « Recherches sur les Sakalava »*, Bulletin de la Société de Géographie de Toulouse* ; *Infra*, Deuxième Partie, II, 2.

[3] Prince blanc ou noble blanc : RUSSILLON, 1922-23, *op. cit.,* p. 170 : *« On peut croire qu'il avait le teint clair, que, peut-être, il descendait d'un des nombreux naufragés qui vivaient à cette époque (…) »* Le nom posthume de Andriandahifotsy est Andrianihaninarivo (le noble regretté par des milliers) : RUSSILLON, *op. cit*, p. 169.

[4] *Infra* Annexe 3, tableau de la généalogie Maroserana, RUSSILLON, op. cit., pp 169-184 ; voir aussi FIRINGA, 1901, « La Dynastie des Maroserana », *Revue de Madagascar*, pp 658-672, Juillet-Décembre, 1901.

Andriamanetriarivo[1] fonda le royaume du Menabe au sud. Le second, Andriandisohariro[2], devint le chef du royaume du Boina au nord[3]. Celui-ci est l'ancêtre éponyme des Sakalava *Zafimbolamena* (les descendants de l'or). Un troisième descendant, connu sous le nom de Kozobe[4], fils naturel de Lahifoty, fonda la dynastie des *Zafimbolafotsy* (les descendants de l'argent)[5]. Ce dernier remonta tout au nord pour s'établir dès la fin du XVIIème siècle dans la région de Nosy-Be, Nosy-Komba[6], alors que les *Zafimbolamena* se fixèrent à Tongay dans la baie de Bombetoka, tout près de l'endroit où fut fondée en 1745 la ville de Majunga. Ils fondèrent le royaume du Boina[7] (planches N°1 et N°2). De la branche dynastique Zafinbolafotsy dérive également toute la généalogie royale antankarana[8].

Pendant plus de deux siècles, les dynasties *Zafimbolamena* et *Zafimbolafotsy* étendirent leur hégémonie[9], sur toute la côte occidentale de la Grande Ile, avant d'être mises à genoux et conquises au milieu du XIXème siècle par la dynastie Hova venue depuis les Hautes Terres du centre de Madagascar soumettre les peuples côtiers. C'est sous le règne d'Andriantsoly, descendant de la sous-dynastie Bemihisatra régnante du Boeny, que l'hégémonie sakalava bascula. Le royaume des *Zafimbolamena* fut contraint de fuir plus haut

[1] Qui a dompté (humilié) des milliers.

[2] Le noble à qui des milliers ont manqué, à qui ont fait tort de milliers

[3] VERIN P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar*, T.1, pp 133-141.

[4] Entretien R. J-D, Madagascar, Nosy-Be, 12 avril 2001 ; JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes rites et transes à Madagascar*, pp 364-365 : Kozobe (1609-1639), de son nom posthume Antanianaompy ; RUSSILLON, 1922-23, *op. cit. :* L'auteur demeure imprécis quant à l'existence de ce fils naturel. Il écrit p. 173 : *« Il y en a bien un troisième de connu pour avoir régné sur une province au* nord *de Morondava, mais son nom est oublié »*

[5] Entretien R. J-D, Madagascar, Nosy-Be, 13 avril 2001 ; RUSSILLON, *op. cit.,* p. 174 : *« Les expressions Zafimbolamena et Zafimbolafotsy s'opposent l'une à l'autre et désignent deux branches de la même famille. Les premiers sont les héritiers légitimes de Lahifoty, les autres ses descendants par les femmes du peuple qu'il avait autour de lui. On a voulu que ces noms viennent de deux montagnes se trouvant à proximité de la demeure royale : l'Ambohimena et l'Ambohifotsy (la montagne blanche et la montagne rouge). On a aussi pensé à des ancêtres éloignés s'appelant Ravohimena et Ravohifotsi. Ce n'est là que du simple parallèlisme. Il semble au contraire qu'Andriandahifotsy ait voulu conserver le nom qu'il avait de son arrière-grand-père, Andriambolamena, et qu'on lui donne encore à lui même, soit Zafimbolamena. Il l'imposa à sa descendance dite légitime, tandis qu'il donnait son nom de fortune, tenant compte de sa couleur, Zafimbolafotsy, et par simple analogie aux enfants de ses épouses roturières »* ; pour ma part, je serais assez tenté de chercher plus simplement la réponse dans l'étymologie des noms donnés, le terme Zafimbolamena signifiant « les descendants de l'or » et, par là même, représentant les descendants directes et légitimes et les Zafimbolafotsy signifiant « les descendants de l'argent » et donc des descendants de deuxième ordre, l'argent étant un métal moins précieux que l'or ; voir aussi BARE*, Sable rouge, une monarchie du* nord-*ouest malgache dans l'histoire*, *1980*, pp 19-18.

[6] Région couverte par nos enquêtes.

[7] Aujourd'hui encore le territoire sakalava est découpé en deux grandes régions : le Menabe et le Boina ou Boeny.

[8] L'un des fils de Kozobe, Andriantsirotso fut reconnu roi par les autochtones antankarana et fixa sa résidence sur les terres antankarana ; VIAL M., 1954, *La royauté Antankarana*, pp 4-5.

[9] Ces deux dynasties s'opposèrent parfois violemment pour la conquête de territoires : VIAL M., 1954, *op. cit.,* pp 4-5.

vers le nord, face à la menace grandissante des armées de l'Imerina. Leur chef, Andriantsoly, était l'arrière petit fils, en ligne directe, d'Andrianagnilitriarivo, à qui échut le trône du Boeny après une longue guerre de succession, au cours du XVIIIème siècle, qui opposa deux branches collatérales issues de la dynastie des *Zafimbolamena* [1]. A la suite de cette lutte de pouvoir, ces deux branches rivales formèrent deux sous-dynasties, les Bemazava et les Bemihisatra, morcelant encore un peu plus le territoire sakalava et affaiblissant par là même la puissance de cette grande ethnie. Andriantsoly, héritier du royaume bemihisatra, est l'initiateur de la conversion des dynasties sakalava du nord à l'Islam[2].

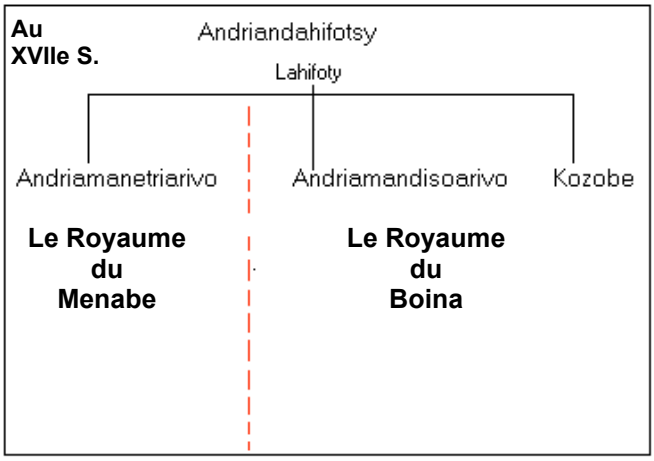


Planche N°1

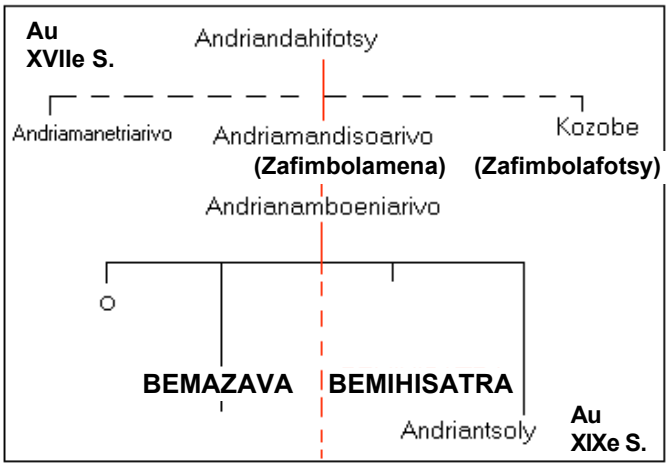


Planche N°2

[1] BARE J.-F., *op. cit.,* 1980, p.36 ; également J. F. BARE, *Successions politiques et légitimité : l'exemple Sakalava du* nord *(1700-1800)*, pp 91-114 ; RUSSILLON, *op. cit.,* pp 171-172 ; GUILLAIN, *op. cit.,* p.29 ; NOËL, *Recherches sur les Sakalava*, 1844, p.293.

[2] BARE J.-F., 1980, *Sable rouge*, p. 38-41. Par la suite, cette conversion d'Andriantsoly à l'Islam lui vaudra l'appui des Antalaotse (population des anciennes échelles musulmanes de l'ouest) contre les Merina et plus tard à Mayotte contre le Sultan alors en place.

Cet historique généalogique dense et parfois tortueux est nécessaire à la compréhension de notre étude. Deux pans de cette vaste histoire royale éclairent directement notre travail d'enquête. Le premier concerne la migration vers le nord du prince Kozobe, fils illégitime du fondateur Lahifoty. Dès le XVIIème siècle, le royaume des *Zafimbolafotsy* s'implanta sur les îles de Nosy-Be, Nosy-Komba. Ampogorinana, l'un de nos villages d'enquête à Nosy-Komba, est un village d'origine *Zafimbolafotsy.* Les nombreux tombeaux royaux qui s'y trouvent sont essentiellement des tombeaux de la dynastie *Zafimbolafotsy*[1]*,* descendants du prince Kozobe.

« C'est pourquoi chez nous, on dit que la Terre appartient aux Zafimbolafotsy et l'eau, la mer aux Zafimbolamena. Parce que les vrais propriétaires des îles, aussi bien Nosy-Be que Nosy-Komba sont les Zafimbolafotsy, les premiers arrivés »[2].

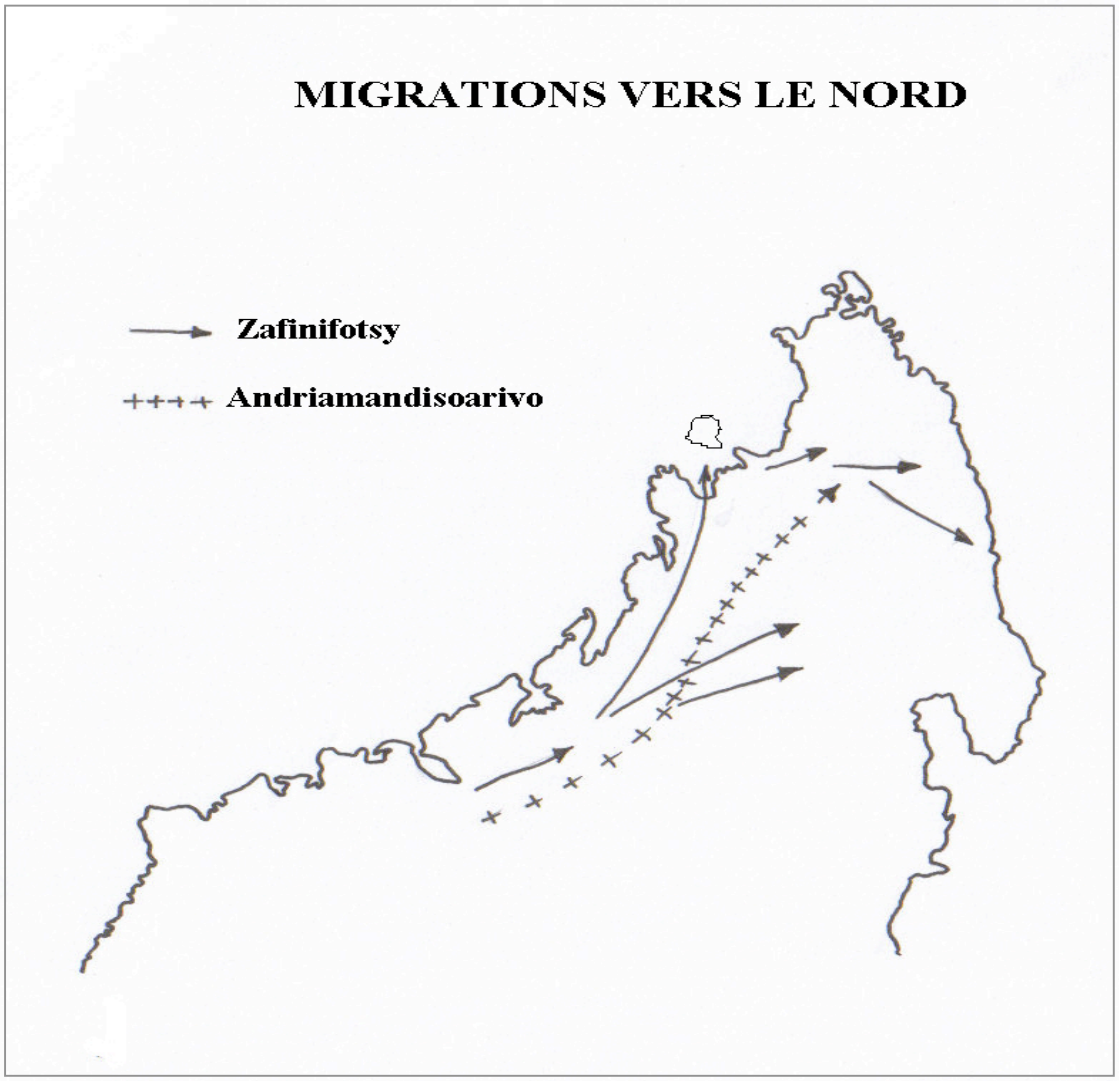
Or, si la terre appartient au royaume des Zafimbolafotsy, la logique voudrait que tout ce qui s'y trouve, y vit et meurt, plantes et bêtes, soit sa propriété. Il n'en est rien en ce qui concerne les lémuriens du village d'Ampogorinana. C'est aux princes *Ampanjaka* Zafimbolamena qu'appartiennent les *ankomba*[3]. Cela nous amène au deuxième pan de l'histoire royale déterminant dans notre problématique : l'exode des Zafimbolamena au cours du XIXème siècle, sous le règne d'Andriantsoly, et la fondation de l'unité territoriale de la région de Nosy-Be et de la presqu'île d'Ampasindava[4].

[1] *« Les Zafimbolamena sont implantés à l'ouest de l'île de Nosy-Komba, notamment dans le village d'Andjabe. Ils règnent également à Nosy-Be, mais Nosy-Komba reste le fief des Zafimbolafotsy »* (R. J-D).

[2] Entretien R. J-D, Madagascar, Nosy-Be, 2001.

[3] *Infra*, Partie II, II, 2.

[4] Les travaux de BARE J.-F. ne font pas allusion aux *Zafimbolafotsy*. Ils sont consacrés à la dynastie régnante, issue du fils légitime du grand ancêtre *Lahifoty*, la dynastie des *Zafimbolamena*, elle même divisée en deux branches, comme nous l'avons vu : les *Bemazava* et les *Bemihisatra*. Ce sont ces derniers qui représentent toujours aujourd'hui la branche principale de la grande dynastie Sakalava du Boeny. Je dois mes informations sur les *Zafimbolafotsy* essentiellement à R. Jaovelo Dzao, qui me permit d'orienter plus minutieusement mes entretiens sur ce sujet. Dans son ouvrage, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, JAOVELO-DZAO R., précise p.373 : « Sakalava maoro anomby : groupe de haut statut réclamant comme ancêtre fondateur Andriamandikavavy, femme d'Andriamandisoarivo, et parmi lesquels sont recrutés exclusivement les successeurs des souverains régnants. »



Migrations sakalava dans le nord, d'après la carte de P. VERIN, 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes nord de Madagascar,* p. 146.

2. Exode, colonisation et dépendances

Les trois villages qui concernent notre étude au nord-ouest de Madagascar possèdent chacun un fort particularisme, développé et entretenu aujourd'hui par la présence quotidienne des lémuriens au cœur des habitations. Leur particularisme est d'abord d'ordre historique. Le premier, Antsamabalahy, situé sur la presqu'île de Lavalohalika, reste l'un des villages les plus symboliques de la royauté sakalava. Le site est chargé d'histoire. Il y accueille de nombreux *Mahabo* de la grande dynastie Maroseranana Sakalava du nord, tombeaux des ancêtres protecteurs des lieux et des êtres qui y ont élu domicile. Plus qu'ailleurs encore, les lémuriens y sont sacrés et portent l'interdit du toucher[1].

Le second village, Ampogorinana, cité précédemment, est implanté à Nosy-Komba et partagé entre les Zafimbolafotsy qui en possèdent la terre et les Zafimbolamena qui détiennent officiellement le pouvoir royal. Cette répartition « clanique » se retrouve dans le découpage territorial des habitations et dans la désignation des tâches politiques et sociales[2].

Enfin, le village d'Ankazomborona situé au nord du fleuve Sambirano[3], est un village beaucoup plus difficile à cerner car il a connu et connaît encore aujourd'hui un important brassage ethnique. Il apparaît cependant que le territoire sur lequel il fut bâti appartient aux Zafimbolafotsy. Cependant, au cours du XIXème siècle, le roi Sakalava Bemazava, Maka (Zafimbolamena), de la région du Sambirano, battu par le roi Sakalava Bemihisatra Andriantsoly, vint chercher refuge dans l'Ankarana où le roi Zafimbolafotsy Tsialana Ier lui permit de s'installer à Anjiamansotroko, dans le canton de Beramanja, non loin du village d'Ankazomborona. Maka fit souche à cet endroit et à sa mort fut inhumé à Nosy-Faly où se trouve depuis lors le tombeau royal bemazava. Ainsi, le village d'Ankazomborona, comme beaucoup des villages implantés dans cette zone géographique, comprend de nombreux descendants de la dynastie Zafimbolafotsy et de la sous-dynastie Zafimbolamena Bemazava,

[1] *Infra*, Partie II, II, 1.

[2] Entretien R. J-D, Madagascar, Nosy-Be, 2001.

[3] le fleuve Sambirano prend sa source dans le massif de Tsaratanana et traverse la ville d'Ambanja. Tout autour de ce fleuve s'étend une région très riche du fait de ses multiples alluvions : JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, p.373.

dont nous avons au cours de notre dernier terrain d'enquête rencontré le prince héritier à Beramanja[1].

Ainsi, au travers de ces trois villages, trois branches dynastiques sakalava se dévoilent et s'entremêlent parfois ; trois branches qui connurent un destin spécifique dont les villages portent la marque historique.

a) Zafimbolamena et Zafimbolafotsy

Lorsque les armées de l'Imerina, à partir des années 1820, déferlèrent sur la côte ouest de Madagascar, la puissance sakalava était en plein déclin. Les royaumes du Menabe et du Boina s'étaient morcelés. Progressivement, les souverains merina installèrent des postes militaires sur plusieurs points de leurs territoires conquis, en commençant par le territoire du Menabe. Un grand exode du peuplement sakalava débuta vers le nord. Le roi Bemihisatra du Boina, Andriantsoly, qui avait, à plusieurs reprises, tenté de s'opposer au nouveau gouvernement de Majunga contrôlé par Ramanetaka, cousin germain du roi de l'Imerina Radama 1er, fut contraint en 1826 de fuir son pays.

C'est à Mayotte qu'Andriantsoly vint chercher refuge auprès du Sultan Boina Combo[2], avec qui, quelques années auparavant, il avait effectué une alliance solennelle, ainsi que nous le rapporte le Capitaine Jehenne, *« dans laquelle ils étaient convenus que leurs biens, leur autorité, leurs terres, tout serait en commun si quelque mésaventure arrivait à l'un deux . D'après cela, Andrian-Souly (...), suivi d'un bon nombre des siens arrive chez Buonacombe et réclame l'exécution de la foi jurée»*[3]. Boina Combo était le fils d'une Antalaotse[4] de

[1] Entretien Madagascar, Beramanja, 2001.

[2] DESCHAMPS, 1972, *Histoire de Madagascar*, pp 163-165 ; GUIGUARD A., 1845, *l'île de Mayotte*., pp 110-113 ; GUILLAIN C., 1856*, 3 Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, T.2, Partie 2, pp 414-415 : . *« On sait encore, qu'après la prise de cette ville par Radama, suivie de l'expulsion d'Andrian-Souli de ses Etats de Bouéni, ceux des Anntalaot's, et c'était le plus grand nombre, qui avaient pu abandonner Moudjangaie durent, à la suite de quelques vaines tentatives pour fonder un nouvel établissement dans le* nord-*ouest, émigrer partie Maïotte, partie aux îles de Mozambique et de Zanzibar. », ;* J. F. BARE, 1980, *Sable rouge,* p. 41 ; MARTIN J., 1983, *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs*, t1, p.126, p.135.

[3] Boina Combo fut contraint à l'âge de douze ans, dans les années 1810, de fuir Mayotte, après l'assassinat de son père, Maouana Mahdi. C'est en réalité avec Maouna Madhi qu'Andriantsoly effectua le serment de sang. Boina Combo gagna Madagascar et sollicita l'aide du frère adoptif de son père qui envoya à Mayotte une flottille de pirogues et trois cents guerriers. C'est ainsi que Boina Combo récupéra son trône usurpé : NOËL V., 1843-44, *Recherches sur les Sakalava*, pp 42-43 ; GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* pp 212-216.

[4] GUEUNIER N.-J. *in : Les chemins de l'Islam à Madagascar*, 1994, p. 160, donne une définition précise du terme Antalaotsy ou Antalaotra : *(mot malgache signifiant « Gens de la Mer » ; dans les récits des voyageurs anciens les « Antalotes », ou parfois – à tort – les « Arabes »). La population des petites villes commerçantes échelonnées autrefois le long de la côte* nord-*ouest de Madagascar, notamment de Majunga. Les Antalaotsy étaient musulmans depuis le moyen-âge mais ils ne semblent guère avoir eu d'influence religieuse sur les gens*

Majunga, que son père avait épousée en 1806 afin de s'assurer l'appui de la population sakalava et ainsi préserver son trône. Andriantsoly s'était lui-même converti à la religion musulmane. Son règne marqua un tournant considérable dans les pratiques aristocratiques des Sakalava du nord. Son rattachement à l'Islam avait eu pour effet d'améliorer les relations commerciales de son royaume avec les marchands arabes et de renforcer ses liens d'amitié avec la communauté des Antalaotse, qui durant son règne jouèrent un rôle déterminant dans les prises de positions et les décisions politiques du roi.[1]

En réalité, plusieurs années s'écoulèrent avant la venue d'Andriantsoly à Mayotte. Dans sa fuite, en 1826, son boutre manqua les Comores et il se retrouva à l'île Mafia, possession de l'imam de Mascate résidant à Zanzibar. Entre temps, Ranavalona, première femme de Radama 1er, roi de l'Imerina, succéda à son époux à sa mort, après avoir évincé l'héritier présumé, le prince Ratoko. Cette reine, connue pour sa cruauté, organisa aussitôt le massacre de toute la parenté du souverain décédé afin de s'assurer une suprématie sans partage. Andriantsoly, exilé à Zanzibar, parvint de son côté, avec l'aide des chefs Antalaotse à réunir 5000 hommes pour affronter l'armée Hova. Ce fut un échec total pour l'armée d'Andriantsoly. Ce n'est qu'en 1832 qu'il rejoignit Mayotte, où il savait pouvoir trouver asile et protection[2].

Le Sultan le reçut en ami et lui concéda une partie de son île pour y habiter et cultiver la terre. Mais bientôt des querelles de territoire entre les deux populations de Mayotte,

---

de l'intérieur avant le XIXème siècle. L'auteur précise pp 40-41 que les Antalaotsy *« étaient par leurs activités : marins et commerçants qui assuraient le relais vers les Comores et la côte est du continent africain, et au-delà vers l'ensemble du monde musulman » (…) « Les Antalaotsy étaient dès l'époque chirazienne (XIIème-XIIIème siècles) des musulmans en relations régulières avec le reste du monde islamique. »*.. C'est au cours du règne d'Andrianmandisoarivo, fils du grand roi fondateur Lahifoty, que les Antalaotse furent soumis par le peuple sakalava au XVIIème siècle *:* VERIN P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes* nord *de Madagascar,* pp 133-137 ; GUILLAIN C.*,* 1845*, Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie orientale de Madagascar,,* pp 18-20.

[1] BARE J.-F.*,* 1980, *Sable rouge, une monarchie du* nord-*ouest malgache dans l'histoire*, pp 38-41 ; MARTIN J., 1983, *Comores : quatre îles entre pirates et planteurs*, p.133. GEVREY P., pp 217-218 : à propos de la conversion d'Andriantsoly à l'Islam. L'auteur nous précise que l'ancien nom du souverain avant sa conversion était Tsi Lévâlou ; *Histoire des îles Ha'ngazidja, Hi'ndzou'ani, Maïota et Mwali, présentation critique des manuscrits arabe et* swahili *émanant du Grand Qadi de Ndzaoudzé, Oumar Aboubakari Housséni* (1865).

[2] MARTIN J., 1983, *op. cit.,* p. 134 : *« (…) Un envoyé de la reine Ouantisti débarqué à Zanzibar. Il informait Andriantsoly de la mort de Radama, de la fuite de Ramanetaka et de l'arrêt des opérations de conquête de l'armée merina. Rien ne s'opposait plus au retour du roi à Anorotsanga où il arrivait en décembre 1828. Sa sœur lui remit aussitôt le pouvoir et un certain nombre de partisans Antalaotes réfugiés à Mayotte depuis 1826 rentrèrent en Boina (…) La restauration d'Andriantsoly dura à peine plus de trois ans (…) il ne put prévenir l'avance des troupes de Ranavalona qui, le 30 août 1831, infligèrent à son armée une cuisante défaite près d'Anorotsanga. Les armées royales se livrèrent ensuite à de multiples actes de pillage dans le pays sakalava. » ;* BARE J.-F., 1980, *op. cit.,* p. 41.

« *Sakalava et Arabes* », ainsi que les nomme Jehenne[1], vont rompre le serment prononcé. Après plusieurs affrontements, Boina Combo vaincu, quitta Mayotte et se réfugia à Mohéli qui était depuis 1832 sous la coupe de Ramanetaka, ancien gouverneur de Majunga (Madagascar) qui avait échappé aux exécutions de Ranavalona en fuyant aux Comores.

A Madagascar, après la fuite d'Andriantsoly dès 1826, les armées hova avaient poursuivi leurs incursions en pays sakalava. Les membres de la dynastie Boina, autour de Ouantiti, la sœur d'Andrianstoly, à qui le pouvoir fut remis après le départ de celui-ci, avaient fui Majunga[2]. Lorsque Andriantsoly revint au pouvoir en 1831 avec la ferme intention de refouler définitivement l'ennemi hors de son territoire, Ouantiti, lassée des guerres et soutenue par les conseillers sakalava, recouvrit rapidement le pouvoir, après la défaite cuisante de son frère, et mena dès lors une politique de négociation avec les Merina. N'ayant pas d'enfant, elle adopta, en 1835, Taosy, la fille de sa demi-sœur. Mais toutes deux décédèrent durant l'année 1836. C'est à Lavaloalika que leurs dépouilles sont enterrées.

Dès lors, Tsiomeko, fille de Taosy, est choisie pour succéder à sa mère[3]. Le règne de cette jeune princesse, alors âgée d'une dizaine d'années, va considérablement marquer les esprits et tenir une place déterminante dans la construction du mythe des lémuriens sacrés.

En 1826, Tsiomeko avait dû fuir Majunga, accompagnée de sa mère Taosy et de sa grand-mère Ouantiti pour échapper aux armées de Radama 1er. Les femmes de la famille royale remontèrent ainsi vers le nord par boutre ou à pied pour s'installer dans la région d'Anorotsangana. En 1837, la jeune reine devait de nouveau fuir et gagna le littoral nord de la presqu'île d'Ampasindava. Mais les Merina atteignirent bientôt les villages d'Amphana et d'Ambararata. Tsiomeko se rendit alors sur l'île de Nosy-Be où elle établit sa résidence à la pointe Ouest de l'actuel Hell-ville. L'existence repliée de la jeune reine, confrontée à la misère et à la menace sans cesse grandissante de la poussée merina sur le territoire du Boina, nous est relatée dans un journal de voyage d'un navigateur anglais J.S. Leigh, qui décrivit avec grand soin les personnages et leur environnement. Il nous dépeint ainsi dans quelle

[1] JEHENNE, 1843, *Voyages de découvertes, expéditions lointaines*, T. 2, pp 49-50.

[2] BARE J-.F., 1980, *op. cit.,* p.38.

[3] NOËL V, 1843-44, *Recherche sur les Sakalava*, 1843, p. 294 : *« Tsi-oumei-Kou, fille de Taoussi, fille de Houantitsi, et aujourd'hui réfugiée à Nossi-bé ; elle est la dernière titulaire du royaume du Bouéni ou des Sakalava du* nord *»*

extrême pauvreté les Sakalava de la Baie d'Ampasindava, où il fit escale, se trouvaient en 1838. La reine Tsiomeko résidait alors sur l'îlot de Nosy-kivinjy[1].

Plus au nord, le fils de Tsialana, Tsimiaro de la dynastie Zafimbolafotsy, battu par les Hova, se réfugia dans les grottes de l'Antankarana en 1837, puis sur l'île de Nosy-Mitsiou, en faisant vœu de se convertir à l'Islam si Dieu le protégeait des Hova[2]. Dès 1838, il s'entendit avec la reine Tsiomeko pour envoyer des nobles antankarana et sakalave comme ambassadeurs auprès du Sultan de Zanzibar. Celui-ci, en réponse, envoya un navire de guerre avec quelques soldats et des munitions. Un fort fut construit en face de Nosy-Be à Ambavatobe. Cependant, après une première victoire, les Sakalava furent rapidement repoussés par les Hova. Tsimiaro, entre temps, avait expédié un autre messager à l'île Maurice pour demander de l'aide au gouverneur anglais, mais ne reçut aucune réponse. Peu après, le Colibri, navire Français, mouilla à Nosy-Be. Il transportait à son bord, le capitaine Passot, de l'infanterie de la marine, que l'amiral de Hell, gouverneur de l'île de Bourbon, avait envoyé pour explorer le nord de Madagascar.

b) Annexion des îles de Nosy-Be, de Nosy-Komba et de Mayotte

En 1840, Tsiomeko, pour mettre fin au joug de l'envahisseur, se tourna vers la France[3]. Le 14 Juillet, elle cédait aux Français Nosy-Be et l'îlot voisin de Nosy-Komba, ainsi que tous ses droits sur l'ancien royaume du Boina qu'elle tenait de Ouantiti[4]. Tsiamiaro, à Nosy Mitsiou, demanda également l'appui des Français et déclara léguer à la France ses droits sur l'Ankarana et les îles[5].

---

[1] ALLIBERT C. et VERIN F., 1991, *Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de 1840, J.S. Leigh et J. Marshall :* Le premier voyage, celui de J.S Leigh s'effectua avant la colonisation française, pp. 3-111. La partie qui nous intéresse plus particulièrement concerne son escale dans la Baie de Dalrymphe (la Baie d'Ampasindava, pp 52-56. Il écrit p. 56 : *« Les Sacahlavoes de la baie de Dalrymphe sont maintenant très pauvres et ne possèdent ni volailles, ni bétail ; ils sont réduits à vivre presque uniquement du poisson et des coquillages. Ce sont leurs ennemis, les Ovahs, qui les ont réduits à cela. Tsumé* (Tsiomeko) *est le nom de la très jeune reine ; c'est la nièce de Dantsoul* (Andriantsoly) *».* L'autre récit de voyage date de 1843. Les Français ont colonisé Nosy-Be depuis deux ans. Il est question davantage de stratégie militaire et de l'intervention française sur ses annexions, pp 113-163.

[2] VIAL M., 1954, *La royauté Antankarana*, p 8.

[3] BARE J.-F., 1980, *op. cit.,* p. 45. *: « sont fixés les droits résidentiels des fondateurs des groupes Bemihisatra du* nord*, par la conjoncture de la guerre et de la fuite aux environs de 1838-1839. Le cadre historique est alors prêt pour l'apparition d'un nouvel acteur, l'appareil colonial français ».*

[4] DECARY R., 1961, *L'île de Nosy-Bé de Madagascar (Histoire d'une colonisation),* pp 13-26 ; MARTIN J., 1983, *op. cit.,* p. 153 ; BARE J.-F., *op. cit.,* pp 46-47.

[5] L'*ampanjaka* antankarana de la dynastie Zafimbolafotsy maintenait ses droits sur l'archipel des Mitsiou, Nosy-Faly, Nosy-komba et Nosy-Be. Juridiquement, en effet, à cette époque, c'était à lui de céder ses droits sur Nosy-

De son côté, à Mayotte, Andriantsoly, las des attaques répétées des Sultans de Mohéli et d'Anjouan[1], acceptait, la même année, de donner « son île » au royaume de France. Il demandait seulement en compensation des armes et des munitions, afin de faire face à tout assaut extérieur. Le 23 février 1841, le traité de la prise de possession de Nosy-Be et de Nosy-Komba était signé. L'accord définitif léguant Mayotte à la France fut rédigé et paraphé le 25 avril 1841.

Avec l'annexion de Mayotte, de Nosy-Be et ses dépendances, la France espérait recouvrer une place de choix dans le commerce de l'Océan Indien[2]. La colonisation française joua un rôle considérable dans le rapprochement de Mayotte et de Nosy-Be. En les plaçant sous le même régime de protectorat, elle favorisa les échanges commerciaux et sociaux entre les deux colonies. A partir de cette date, les îles de Mayotte et de Nosy-Be connurent un destin mêlé, aussi bien par le régime colonial qui plaça ses deux îles avec l'île de Sainte Marie sous le contrôle du gouverneur de l'île de la Réunion[3], que par la dynastie sakalava bemihisatra qui, à la fin du XIXème siècle, redonna aux descendants d'Andriantsoly, natifs de Mayotte, leur légitimité sur le territoire du Boina à Madagascar.

Le rattachement de Nosy-Be et de ses dépendances au royaume de France ne mit pas fin pour autant aux structures royales sakalava « sous-jacentes » qui maintenaient l'ordre social des populations autochtones. Tsiomeko, après la signature du traité, poursuivit son action politique par l'envoi d'émissaires dans toute la région du nord malgache où s'était dispersé et réfugié le peuple sakalava sous la poussée hova. Cette politique d'unification lui valut son nom posthume d'Andriamamalokiarivo, « la reine qui a fait revenir mille hommes ». L'amorce du rassemblement sakalava s'opéra dans la presqu'île d'Ampasindava et à Nosy-Be et se poursuivit tout au long du XIXème siècle[4].

Be et Nosy-Komba à la France ; Tsiomeko n'y était installée que depuis 1838 et n'avait qu'un pouvoir de fait encore contestable puisque tout récent. Un grand nombre d'Antankarana vivent encore aujourd'hui sur l'île de Nosy-Be ; VIAL M, 1954, *op. cit.,* p. 9.

[1] Pour la période qui concerne les rivalités politiques entre Andriantsoly, Sultan de Mayotte et Ramanetaka, Sultan de Mohéli voir MARTIN J., 1983, *op. cit.,* pp 135-140.

[2] GUILLAIN C., 1845*, Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*., T.2, Partie 2, pp 412-413 : *« Nous possédons uns colonie parfaitement située pour devenir l'entrepôt de tous les produits offerts et demandés non-seulement par l'Afrique orientale, mais par Madagascar, l'Arabie, la Perse et l'Inde. »*

[3] Au départ, Nosy-Be dépendit administrativement de la Réunion, puis elle forma avec Mayotte et Sainte-marie de Madagascar un établissement colonial spécial sous le nom de Nossi-Bé et dépendances. Plus tard, elle fut rattachée à Mayotte et devint le siège du commandant supérieur.

[4] BARE J.-F., 1980*, op. cit.,* p. 52.

Tsiomeko mourut en 1844 laissant un fils, Añono[1], âgé seulement de quelques mois. La mort prématurée de la reine[2]plongea la dynastie et le peuple sakalava du Boina dans une période d'incertitude. Durant plusieurs années, les droits territoriaux, somme toute théoriques[3], établis par la reine Tsiomeko sur Nosy-Be et les territoires d'Ampasindava dont Nosy-Komba, restèrent à pourvoir. Quel roi ou quelle reine, l'aréopage[4] devait-il choisir pour lui succéder ? Tsifohy, *manantany* des Bemihisatra et conseiller du prince Añano, assura le pouvoir[5] durant cette période de transition. En 1849, l'abolition de l'esclavage précipita les événements. Une révolte fut menée par des groupes sakalava, lesquels tentèrent de reprendre le contrôle de Nosy-Be à la France, tandis que les grands propriétaires d'esclaves se rebellèrent contre le pouvoir monarchique provisoire de Tsifohy qui les avaient privés d'une somme importante versée par le gouvernement français afin de les dédommager de la perte de leurs esclaves[6]. C'est à ce moment là que le jeune Añano quitta le territoire de Nosy-Be pour Nosy-Lava et que les descendants directs d'Andriantsoly regagnèrent la terre de leurs ancêtres et revendiquèrent le trône du Boina[7].

D'après les chroniqueurs, Andriantsoly décéda en 1847. Il laissa derrière lui une grande descendance dispersée le long de la côte nord-ouest de Madagascar et à Mayotte. Les membres de la famille d'Andriantsoly, implantée à Mayotte, avaient toujours gardé un contact avec la Grande Terre dans l'espoir sûrement de récupérer un jour le pouvoir royal. Des conseillers sakalava qui avaient refusé de suivre le roi Añano, envoyèrent des émissaires à Mayotte afin de rétablir la grande lignée Bemihisatra. Deux filles du Sultan défunt furent

[1] Ce prince est aussi connu sous le nom de Rano.

[2] *Voir* ALLIBERT C. et VERIN F., 1991, *op. cit.,* p. 102 : note sur l'âge présumé de la reine à sa mort.

[3] Ils sont sous domination française depuis le traité de 1841.

[4] L'aréopage est le conseil du roi qui procède à l'élection du nouveau roi ou de la nouvelle reine à l'occasion des funérailles royales du souverain défunt. Durant toute la période de deuil et jusqu'à l'élection du nouveau roi, ce sont les gens du peuple qui prennent le pouvoir, tout le rite étant inversé durant le temps des funérailles : *« pour creuser la terre on parle de creuser le ciel, un certain nombre de tabous sont neutralisés ; c'est le retour au temps neutre, à l'origine du monde, le recommencement, le début d'un autre monde, le triomphe de la vie par rapport à la mort (...) Cela dure un mois. Il fut un temps cela durait trois mois. Durant un mois donc, personne ne règne, si ce n'est le peuple. Et avant d'annoncer le décès du roi, on doit d'abord donner le nom posthume au roi défunt, et l'attribution de ce nom posthume est fonction des haut-faits du roi . C'est donc le conseil, l'aréopage, qui va baptiser le roi défunt et qui va choisir ensuite, assurer l'élection du futur roi ou de la future reine. »* (R. J-D, 2001).

[5] Tsifohy était également le père de Añano.

[6] BARE J.-F., 1980, *op. cit.,* pp 56-57.

[7] A partir du moment où le roi abandonne sa résidence, il n'est plus maître du territoire qu'il gouvernait ; BARE J.-F., *op. cit.,* p. 57, précise que *« dès l'instant où la personne du souverain suprême n'authentifie pas en quelque sorte, la présence et le contrôle des groupes aristocrates dans les unités territoriales, ces dernières perdent la réalité de leur existence et l'association des droits résidentiels qui la fonde » ; « La légitimation est liée à la résidence »* (entretien R. J-D, Madagascar, 2001).

choisies par le Conseil : Safi Mizongo et Safi Mainti. En 1852, Safi Mizongo, appelée à régner sur le Boina, arriva dans la région d'Ampasindava. Le pouvoir avait jusque là été provisoirement placé dans les mains d'une dénommée Malandiabo, autre fille, d'après la tradition Bemihisatra, d'Andriantsoly. Cette même tradition rapporte que Safi Mainti, sœur de Safi-Mizongo, renonça au trône par amour. Elle installa cependant sa résidence à Nosy-Be. Mais une querelle opposa les deux sœurs tout au long du règne de Safi-Misongo, au point qu'après la mort de cette dernière en 1881 enterrée à Nosy-Komba au *Mahabo* de Tsinjoarivo, Safi-Mainty réclama d'être placée à sa mort auprès de sa cousine Tsiomeko à Ambalarafia sur Nosy-Be[1]. Le règne de Safi-Mizongo est marqué par l'établissement de la traite de ceux que l'on appelait alors les « engagés », en réalité une traite d'esclaves déguisée, contrôlée par les *ampanjaka* au profit des commerçants Arabes et Indiens ainsi que des colons pour les besoins des sucreries (Planche N°3) .

Binao, la fille aînée de Safi-Mizongo, lui succéda. Ses années de règne (1881-1923) marquèrent un tournant important dans la structure monarchique Bemihisatra : A la veille du XXème siècle, des conseillers sakalava et des *ampanjaka* furent assimilés aux fonctionnaires de l'administration française et reçurent une solde régulière à cet effet. Cette volonté du gouvernement français d'intégrer à l'appareil colonial des fonctionnaires indigènes lui assura un contrôle sur l'Etat monarchique Sakalava en place. A sa mort, Binao reçu le nom d'Andriamanjakamboniarivo, « la reine qui a régné mieux que mille autres ». Elle fut inhumée, sur les ordres de son frère, Amada, héritier du pouvoir royal, au tombeau royal de Tsinjoarivo auprès de Safi-Mizongo à Nosy-Komba.

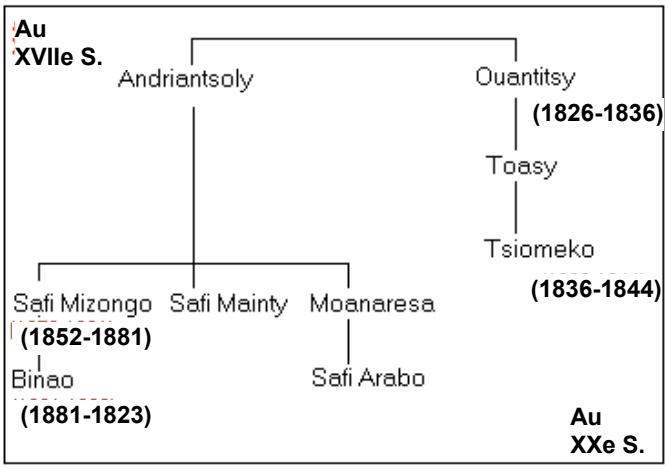


Planche N° 3

[1] BARE J.-F., 1980, *op. cit*, p. 66.

Nous n'irons pas au delà du règne de Binao[1]. La lignée d'Andriantsoly constitue jusqu'à aujourd'hui la lignée régnante bemihisatra du district de Nosy-Be. Pour les besoins de notre étude, il était nécessaire de reconstituer l'arbre généalogique des rois et des reines bemihisatra qui remplirent un rôle déterminant dans la construction du lien entre Mayotte et la Baie d'Ampasindava au XIXème siècle et au début du XXème. Andriantsoly, prince sakalava bemihisatra, inhumé à Mayotte[2], marqua l'histoire sakalava et mahoraise. Son nom perdure aujourd'hui :

« Ici (à Ampangorinana), ils ont prié pour Mayotte à propos du roi Andriantsoly . Parce qu'à Mayotte aujourd'hui il y a la famille Andriantsoly qui s'est installée vers 1820 »[3]

A Mayotte, en effet, la venue et le règne d'Andriantsoly au milieu du XIXème siècle avaient attiré de nombreuses familles sakalava et Antalaotse qui se fixèrent durablement sur l'île[4]. Durant toute la deuxième partie du XIXème siècle, ces familles prospérèrent, établies, lors du partage entre le peuple de Boina Combo et celui d'Andriantsoly, sur des terrains fertiles de la Grande Terre[5].

Les razzias répétées, les querelles politiques au cours des XVIIIème et XIXème siècle, avaient considérablement affaibli et diminué la population de Mayotte[6]. La fuite massive des peuplades malgaches vers les Comores et en particulier vers Mayotte modifia durablement le visage démographique de l'île au point que lors de son annexion par la France, Passot, nommé gouverneur, fut frappé par l'état de sous-peuplement de sa colonie et par l'aspect

[1] L'Histoire des successions et des règnes des Bemihisatra du nord a été pleinement étudiée par BARE J.-F.., *sable rouge…*, 1980. Voir pour la période qui nous concerne pp 54-79. Nous revenons sur la généalogie Bemihisatra dans la Deuxième partie de notre travail chapitre II, 2, b.

[2] Le tombeau d'Andriantsoly se trouve à Mamoudzou, capitale de Mayotte.

[3] Madagascar, Nosy-Komba, Ampogorinana, 2001, entretien avec le *Manantany* du village.

[4] GUILLAIN C.,1845*, Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*., T.2, Partie 2, p. 416 : *« Après la prise de cette ville (*Majunga*) par Radama, suivie de l'expulsion d'Andrian-Souli de ses Etats du Boueni, ceux des Antalaot's, et c'était le plus grand nombre, qui avaient pu abandonner Moudjangaie (*Majunga*) durent à la suite de quelques vaines tentatives pour fonder un nouvel établissement dans le* nord-*ouest, émigrer partie à Maïotte partie aux îles du Mozambique et de Zanzibar » (…) « Enfin, comme une autre cause d'affinité et de rapports entre la population de Maïotte et celle de Madagascar, (…) la population de Maïotte s'est accrue d'un nombre assez considérable de ces émigrés pour que de réfugiés qu'ils y étaient d'abord, ils aient pu en disputer la possession aux indigènes et en contester la souveraineté à son légitime Sultan. Le pavillon de la France arboré sur Maïotte a mis fin à ses conflits. »*

[5] Le territoire donné à Andriantsoly par Boina Combo était situé au sud de l'île : il s'agit du site de Choa, emplacement où par la suite fut enterré Andriantsoly et que l'on nomme aujourd'hui *Mahabo* en raison de la tombe royale qui se trouve en ces lieux.

[6] GUILLAIN C., *op. cit.,* T.2, Partie 2, p. 414 : *« Depuis une cinquantaine d'années, Maïotte, comme les autres Comorres, a vu diminuer sa population à la suite des invasions qui firent, à diverses reprises, au commencement de ce siècle, les hardis et belliqueux insulaires de Madagascar ; des dissensions intestines et les guerres que ces îles se sont faites y ont aussi contribué (…) »*..

composite de sa population[1]. Plus de la moitié était alors regroupée sur l'îlot de Dzaoudzi, petite Terre, autour de la résidence d'Andriantsoly. La Grande Terre était essentiellement peuplée par les esclaves chargés d'entretenir et de cultiver le sol[2].

L'Etat français avait placé de grands espoirs dans ses nouvelles possessions : Il n'en fut rien. Mayotte, au même titre que Nosy-Be, ne devint jamais cette grande colonie sucrière tant désirée par Passot et Guillain[3].

C'est à la lecture des différents rapports de missions d'explorations organisées par le Général de Hell, gouverneur de l'île Bourbon, sur Pamanzi Grande Terre dans le but de justifier l'intérêt pour la France de l'acquisition de Mayotte, que nous aurions pu espérer trouver des renseignements concernant la faune et la flore mahoraises. Or, aucun ne mentionne l'existence de lémuriens[4]. L'absence d'informations sur le sujet peut se justifier

[1] PASSOT, 1843, parle de 3000 âmes dont la moitié est regroupée sur l'îlot de Dzaoudzi*, in* MARTIN J.*, op. cit.,* p. 175 et notes p. 467. JEHENNE, la même année, *op. cit.,* T. 2, p. 53 avance le nombre de 1200 personnes : *« Mayotte est fort peu peuplée, en égard à sa grandeur et au terrain, susceptibles d'être cultivés, qu'elle recèle entre ses montagnes. Je ne pense pas que le chiffre total de sa population s'élève en ce moment, au delà de 1200. Elle a été beaucoup plus peuplée autrefois ; mais ce malheureux pays a presque toujours été en guerre, civile (...) ou en guerre contre ses voisins*. » ; *;* d'après la tradition orale shibushi, il est dit que : *« Au début du 20ème siècle, les Malgaches étaient plus nombreux que les Mahorais sur l'île, 1000 pour 500 environ »*, entretien S.A, 2 Août 2000, Saziley*»*.

[2] Au XVIème siècle, le Sultan Haïsa implanta sa résidence sur la Grande Terre à Chingoni. Ce n'est qu'à la fin du XVIIIème siècle, lors des razzias malgaches, que le Sultan Salim II déplaça la capitale sur l'îlot de Dzaoudzi. Le rocher fut ainsi fortifié et de nombreux insulaires s'y réfugièrent. Un recensement dénombra en 1846 : *« 104 Malgaches indifférenciés ; 710 Sakalava ; 802 Antalaot's ; 841 Makoua, ; 513 Makondi ; 372 Mozambique ;* 52 *Souahhéli ; 221 Anjouannais ; 11 Mohéliens ; 201 Adzouzou, indigènes de la Grande Comorre »* : GUILLAIN C., 1845, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*., T.2, Partie 2, p. 417.

[3] GUILLAIN C., *op. cit.,* T.2, Partie 2, p. 412 : *« Nous possédons une colonie parfaitement située pour devenir l'entrepôt de tous les produits offerts et demandés non-seulement par l'Afrique orientale, mais par Madagascar, l'Arabie, la Perse et l'Inde.» ;* GUILLAIN C., 1851, *Mayotte*, Paris, Revue de L'Orient, IX, pp.221-236.

[4] DOULIOT H., *Journal du voyage fait sur la côte ouest de Madagascar1891-1892,* Paris, Librairie africaine et coloniale, 1895 ; ESTANCELIN L., *Recherches sur les voyages et les découvertes des navigateurs normands,* Paris, Delaunay, 1832 ; FERRAND G.*, «* Les îles Rammy, Lamery, Wakwak, Komor des géographes arabes et Madagascar », Paris, *journal asiatique*, 1907, Vol.10, pp.433-500 ; FRAPPAZ*,* « Extrait de la relation d'un voyage fait à Madagascar, à Anjouan et aux Seychelles de 1818 à 1819 », Paris, *Annales Maritimes et coloniales*, 1820, 2ème partie, pp. 229-273 et 692-700 ; HILDEBRANDT J.-M., *Naturhistorische Skizze des Comoro Insel Jahanna*, ibidem, T.XI, 1876 ; JOUAN, *Les îles Comores*, Lille, Bulletin de l'union géographique du nord, 1883, pp.253-299 ; BRON DE VEXELA (le), *Voyage à Madagascar et aux Comores*, Paris, Revue de l'Orient, 1846, Vol.X, pp.51-66 ; BOUCHEREAU A., 1897, « Note sur l'anthropologie de Madagascar, des îles Comores et de la côte orientale d'Afrique » ; HERBERT T., *Madagascar et les îles Comores en 1626, extrait de la relation du Voyage en Perse et aux Indes Orientales*, trad. Wicquefort, 1663 ; PERON. F, *Mémoire sur mes voyages aux côtes d'Afrique, en Arabie, à L'île d'Amsterdam, aux îles d'Anjouan et de Mayotte etc*, Paris, Brissot-Thivars, Vol. I, 1824 ; PIOLET. R.P et NOUFFLARD C., *L'Empire colonial de la France,* T.I *: Madagascar, La Réunion, Mayotte, les Comores, Djibouti*, Paris, 1900, 218 p, Mayotte et les Comores, pp. 193-205 ; BOUDOU (Rev. Père), « La côte ouest de Madagascar en 1852, d'après les notes d'E. Samat », *Bulletin de l'Académie Malgache*, XV, pp 53-78, Tananarive, 1932 ; CATAT L., « Voyages à Madagascar », *Bulletin de la société de Géographie commerciale de Paris*, T. XIII, 1890-91 ; GUIGUARD A., *L'île de Mayotte*, Paris, in *Les Annales Maritimes et Coloniales*, 1845, IV, pp.188-198 ; FERRAND G., « Madagascar et les îles Uâq-

par un désintérêt non-dissimulé à l'égard de l'environnement du pays annexé du fait d'une volonté affichée de transformer ce territoire en une gigantesque colonie sucrière. Mais elle peut aussi révéler un fait peut-être trop évident qu'il en vient à être négligé : L'espèce de *« Make, la brune »*, ainsi nommée par Gevrey qui en fait état en 1870[1], plus de 20 ans après la prise de possession de Mayotte, n'existait peut-être pas encore ou trop peu dans les années 1840 ?

Cette hypothèse aurait pu être maintenue, si nous n'avions pris connaissance du journal de bord d'un négociant Anglais JS. Leigh rédigé entre 1836 et 1840, et qui énumère avec grand soin la faune de Mayotte après avoir effectué d'importantes excursions en Grande Terre [2]. C'est au cours de son ascension en septembre 1838 « *du pic »*, le mont Chungi, « *situé vers l'extrémité sud de l'île »*, que JS. Leigh nous relate sa rencontre avec un groupe de lémuriens. Il nous confirme ainsi la présence de *Eulemur fulvus* au début du XIXème siècle sur l'île de Mayotte. Avant lui, aucun récit de navigateurs jusque là connu n'en avait fait mention. Les lémuriens ont été observés par JS Leigh sur les hauteurs boisées de Mayotte, laissant supposer qu'à cette époque les animaux n'étaient pas en contact avec les espaces anthropisés situés essentiellement sur les côtes et de faible étendue.

Trente ans plus tard, en 1868, François D. L. Pollen, aide-naturaliste honoraire du Musée Royal d'histoire naturelle des Pays-Bas, fait état du *Lemur Mayottensis*, dans son ouvrage « Faune de Madagascar et de ses dépendances »[3] : « cette espèce a été découverte par nous, en 1864, durant notre séjour à Mayotte, dans la partie Ouest de la baie de Gongonie ». L'auteur nous livre de nombreux renseignements concernant les habitudes comportementales, alimentaires ainsi que les caractéristiques physiques de l'animal[4]. Il nous apprend également

---

Uâq », Paris, *journal asiatique*, Mai-juin 1904, pp.489-509. ; FERRAND G., *Relation des voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient, au XVIIIème siècle*, Paris, Leroux, 1914, T.I (96 p), T.II (447 p) ; LEGEVEL de LACOMBE B.-F., 1840, *Voyage à Madagascar et aux îles Comores (1823-1830)*, Paris, L. Desessart,, 2 vol, 293 p. et 375 p ; VIENNE E., 1900, « Notices coloniales sur Mayotte et les Comores », Paris, *Exposition universelle : les colonies françaises*.

[1] GEVREY P.*, Essai sur les Comores*, p.66.

[2] ALLIBERT C. et VERIN F., *Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de* 1840, J.S. Leigh et J. Marshall, p. 47 : *« Peu après nous sommes tombés sur un certain nombre de lémuriens qui parurent peu effrayés par notre approche ; mais ils bondissaient d'arbre en arbre autour de nous en poussant leur grognement particulier ».*

[3] POLLEN F. P. L., VAN DAM D. C., 1868, *Recherches sur la faune de Madagascar et de ses dépendances, d'après les découvertes de François P. L. Pollen et de D. C. Van Dam,* 2ème partie, Mammifères et oiseaux, Ed. J. K. Steenhoff. L'ouvrage est illustré par de nombreuses planches en couleur ; Planche n°1 : *Lemur Macaco* ; Planche n°2 : *Lemur Mayottensis*.

[4] POLLEN F. P. L., VAN DAM D. C, 1868, *op. cit.,* pp 3-6. Cependant, d'après les fouilles sur le site de Dembeni, le riz existait déjà au IXème siècle : ALLIBERT C., ARGANT. A et J., 1989, *« Le site de Dembéni*

que le lemur *Mayottensis* était, à la fin du XIXème siècle, chassé et consommé par les colons : « A Mayotte, on emploie pour la chasse de ces animaux des roquets de vilaine race, qui aboient continuellement quand ils aperçoivent un de ces animaux (...) ces derniers font plus attention aux chiens qu'au chasseur qui peut alors les approcher à portée de fusil. Cette manière de chasser les makis est très agréable, quoique très fatigante (...) La chair de ces animaux est excellente et à le goût de celle des lapereaux»[1].

Entre l'implantation du site de Dembeni daté du IXème siècle et l'écriture du journal de bord de JS. Leigh au cours du XIXème, dix siècles se sont écoulés. Durant cette longue période méconnue, il est fort possible que les lémuriens trouvés à Dembéni aient entre temps disparu – nous savons qu'ils étaient consommés – et que d'autres, par la suite, aient été réintroduits. Les restes de prosimiens de Dembéni proviennent indéniablement de Madagascar, mais nous ne pouvons affirmer qu'il s'agit de la même sous-espèce *Eulemur fulvus* présente aujourd'hui à Mayotte. Peut-on alors envisager une introduction plus tardive, au moment, par exemple, de la fuite d'Andriantsoly et de ses partisans vers Mayotte dans les années 1820 ?

Lorsque Andriantsoly gagna Mayotte, l'île sortait d'une longue période de guérillas et de razzias. Les cultures et l'élevage avaient très fortement souffert des pillages réguliers. Andriantsoly n'était pas sans le savoir. Il n'est donc pas impossible qu'il ait chargé de vivres et d'animaux ses embarcations, ou que des migrants malgaches à sa suite aient pratiqué l'introduction d'espèces végétales et animales pour parer à la famine. Des témoignages nous rapportent en effet que les Malgaches auraient introduit le riz à Mayotte[2].

Cependant, les lémuriens de Mayotte, appelés, il y a peu de temps encore, *lemur fulvus Mayottensis* et reconnus alors comme une sous-espèce à part entière[1], présentent un certain nombre de caractères phénotypiques différents de ceux de la sous-espèce malgache répandue sur la côte ouest. Les modifications des caractères phénotypiques, tels que la couleur du pelage, dans une population animale ne s'opèrent que très lentement. Ce qui laisse à penser

---

(Mayotte, archipel des Comores) Brèves notes des vestiges trouvés à Mayotte », Etudes Océan Indien, INALCO, Paris, n°11, pp 63-172.

[1] POLLEN F. P. L., VAN DAM D. C, 1868, *op. cit.,* p 6.

[2] *« Nos ancêtres sont venus de Madagascar. Ils étaient rois en quittant Madagascar, à cause de la guerre. Ils ont emporté avec eux le riz. Cela remonte au XIXème siècle, au début de 1800 peut-être. On les appelait Ampanzaka. »* ; entretien, mercredi 2 Août 2000, S.A.

que le lémurien de Mayotte, d'après des observations éthologiques et primatologiques serait installé sur l'île depuis plusieurs siècles déjà[2].

Si, au lendemain de la colonisation française, peu de renseignements nous parviennent concernant le « maki de Mayotte », c'est d'une part parce que la Grande Terre (la plus grande des deux terres qui constituent l'île de Mayotte) avait été désertée par les populations autochtones à la suite des razzias au cours du XVIIIème siècle, et d'autre part parce que l'îlot de Pamanzi (Grande Terre) était à cette époque recouvert d'une épaisse végétation qui assurait aux animaux sauvages dont le lémurien, subsistance et protection. Peu à peu avec l'installation des villages au proche abord des forêts, les rapports hommes/animaux vont se modifier. L'homme, confronté plus quotidiennement à l'animal sauvage va ainsi développer avec le maki, entre autre, de nouvelles stratégies de communication et d'intégration. Tout laisse à penser en effet, que la mise en relation homme/maki, telle que nous la connaissons aujourd'hui, à savoir notamment la capture et l'apprivoisement du jeune, ne s'est faite que tardivement, provoquée par une arrivée massive de peuplements humains et conséquemment par une déforestation progressive qui réduisit le territoire de l'animal et le rapprocha toujours un peu plus des villages. En moins d'un siècle et demi, la population mahoraise va passer de quelques milliers de personnes à plus de 130 000 habitants, d'après le dernier recensement en 1997[3]. En 1840, elle comptait environ 1500 personnes. Elle double son chiffre quelques années plus tard avec l'arrivée des esclaves du Mozambique pour les besoins de la colonie sucrière. La population est alors composée de 1600 hommes libres et d'environ 1300 esclaves[4].

Les mouvements de va et vient, de flux et de reflux du continent africain et des côtes malgaches, observés au travers des faits historiques et des restes archéologiques, ont fait de Mayotte, plus que les autres Comores peut-être, un lieu de relais entre les peuples bantous et

[1] TATTERSALL I., *The lemurs of the Comore Islands*, Oryx, 13, 1977, pp 445-448 ; TATTERSALL I., *Status of the Comoro lemurs : A reapraisal*, IUCN/SSC, Primate Spécialist Group Newsletter, n°3, 1983, pp 24-26 ; TATTERSALL I., *The Mayotte lemur : cause for alarm.* In *Primate Conservation*, n°10, 1989, pp 26-27.

[2]TARNAUD L., *L'ontogenèse du comportement alimentaire du primate Eulemur fulvus en forêt sèche (Mayotte, Archipel des Comores) en relation avec le lien mère-jeune et la disponibilité des ressources alimentaires*, Thèse de Sociologie, Université Paris V, 2002. Infra Troisième Partie, II, 1, a.

[3] INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (France), *recensement général de la population de la collectivité territoriale de Mayotte*, août 1997, Ministère de l'économie, des finances et de l'industrie, INSEE, Paris, 1998.

[4] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*., p. 228 : l'auteur compte en 1843 une population de 3000 personnes environ, répartie en « 300 Arabes, 700 Antalaote ou Mahoris, 600 Sakalava, soit 1600 personnes libres et 12 à 1300 esclaves africains ou Malgaches ». Tois ans plus tard, en 1846, GUILLAIN avance les chiffres de 5268 habitants dont 2535 hommes libres et 2733 esclaves : *op. cit.,1856,* p. 417.

indonésiens, un lieu de croisement, de métissage. L'île fut vraisemblablement, depuis les premiers temps, fréquentée par les populations malgaches. Les fouilles archéologiques de Dembéni nous confirment que les relations avec le nord-ouest de la Grande Ile étaient établies dès le IXème siècle[1]. S'ajoute ensuite, au début du XVIème siècle, l'arrivée du chef malgache Diva Mamé dans le sud de Mayotte. L'île semble dès lors partagée entre Malgaches de la côte nord-ouest et comoriens. Les migrations madécasses se renforcèrent au cours des siècles qui suivirent, notamment lors de la venue d'Andriantsoly au début du XIXème siècle, accompagné de Sakalava et d'Antalaotse. Les échanges se poursuivirent tout au long de la colonisation et jusqu'à nos jours entre Mayotte et la Grande Ile. Nos entretiens soulignent le lien ancestral et familial entre les familles shibushi des villages du sud de Mayotte et les habitants du Boina à Madagascar.

[1] ALLIBERT C., ARGANT A. et J., *op. cit.*

II. La langue, un vecteur identitaire

L'archipel des Comores a été peuplé par des vagues de migrations successives, mais il est bien difficile de dire quels furent les premiers arrivants, des proto Malgaches ou des Bantous ? A Mayotte, le Shi-maore, principale langue parlée, est bantou. Il est assez proche du parlé des trois autres îles Comores, à savoir le Shindzwani à Anjouan, le Shingazidja à la Grande Comore et le Shimwali à Mohéli[1]. Dans le même ensemble linguistique, figurent également le Swahili de la côte orientale d'Afrique, parlé à Zanzibar, et qui fut longtemps avec l'Arabe, la langue des populations cultivées de l'Archipel des Comores[2].

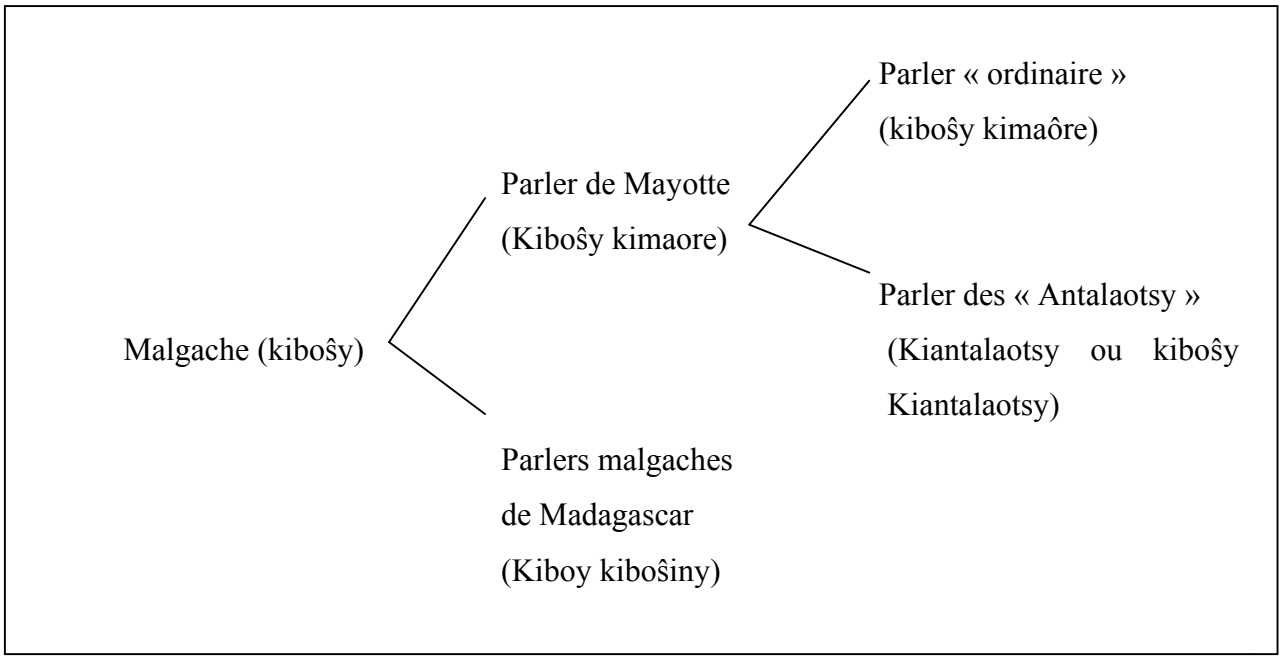
Les peuples insulaires sont plus que tout autre exposés aux influences extérieures. Le parler mahorais est le résultat de brassages linguistiques, de phénomènes d'acculturation et d'assimilation de différentes langues importées de l'Ouest depuis les côtes bantoues arabisées, et de l'Est depuis les côtes malgaches. Mais ce qui singularise surtout l'île de Mayotte est la présence non négligeable d'une deuxième langue qui diffère en tout point de la première. Il s'agit, nous l'avons dit, du dialecte malgache, le Shi-bushi, reconnu comme la langue maternelle d'environ un tiers des habitants de l'île, lui-même appréhendé par les locuteurs malgachophones sous deux formes : le Shi-bushi spécifiquement malgache et le Shi-Antalaotse, parlé principalement dans les villages de Poroani et de M'sapere ainsi que dans certains faubourgs de Mamoudzou, capitale de Mayotte [3]. N.-J. Gueunier parle, non pas de deux dialectes malgaches indépendants qui se seraient simplement trouvés voisins sur l'île, mais bien de deux sous-dialectes malgaches de Mayotte inclus dans le dialecte shi-bushi. Ces

[1] On se reportera pour Anjouan à l'ouvrage de Chamanga, pour la Grande Comore à celui de Lafon et pour Mayotte à S. Blanchy.

[2] *Ainsi, pour* ne *citer que quelques exemples, le bœuf se dit* ombé *en swahili et* Nyombe *en shimaore* ; chakula *(nourriture) en swahili, devient* chahula *à mahorais* ; *la rivière se dit* Mouto *en swahili et* muro *en shimaore.*

[3] Le dialecte Antalaotse est parlé par une population relativement limitée de nos jours. Il nous est donné par Gevrey dans son ouvrage de 1870. Les populations Antalaotse, qui ont tenu un rôle important de part et d'autre du Mozambique dans la traite des esclaves, apporte la preuve, par la diversité des apports linguistiques que constitue leur langue, de l'importance des échanges entre les populations de cette zone de l'Océan Indien occidental.Gueunier dans son ouvrage, 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comores),* Etudes Océan Indien, Paris, en a mené une étude attentive (pp 333 à 358), montrant l'origine de chaque terme. Récemment, la même étude a été reprise au cours d'un séminaire par Claude Allibert en présence d'étudiants spécialisés en Arabe, Bantou, swahili, comorien malgache. Des filiations diverses se rattachant à toutes ces langues ont été reconnues. L'Anglais lui-même intervient dans le terme *paipo* (cinq) qui vient en réalité de l'Anglais *five* par l'intermédiaire de *Faivo* (Dalmond) .*Voir aussi Ottino P.,* Madagascar*, les Comores et le sud-ouest de l'Océan Indien*, publications du Centre d'Anthropologie culturelle et sociale, Université de Madagascar, Tananarive, 1974, p. 65 : *« Pour des raisons qui restent à déterminer, Mayotte constitue un véritable conservatoire des cultures et technologies de l'Ouest de Madagascar avec des villages Kibushi (toujours du swahili buki : malgaches) répartis en villages « sakalava » et villages Antalaostra ».*

deux variétés de Malgache déjà très proches l'une de l'autre, se sont rapprochés davantage au cours des siècles[1].



(Tableau tiré de l'ouvrage de N.-J. Gueunier, Lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comores), 1987)

1. Une oralité très présente

La scission linguistique (parler shi-mahorais et parler shi-bushi) est donc le résultat de migrations et de brassages ethniques opérés depuis des siècles entre les peuples bantous islamisés de la côte d'Afrique, les commerçants arabes et Chiraziens, et les populations malgaches. Au cœur des villages d'origine malgache, les jeunes générations apprennent trois langues : le shi-bushi, le shimaore et le français. Ils s'adressent à leurs aînés en shi-bushi. Les anciens, non scolarisés et sédentarisés, ne parlent souvent qu'une seule langue. Les plus érudits lisent le Coran[2]. Dans les villages d'origine malgache, tel que M'ronabeja, les rites de la religion islamique structurent très tôt le quotidien des plus jeunes : chaque enfant, en âge

[1] Dans son lexique (lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comores), Etudes Océan Indien, paris, 1986), N.-J. Gueunier prend en considération les deux variétés de dialectes à la fois. GUEUNIER N.-J., 1988, *Dialectologie et lexicostatistique, cas du dialecte malgache de Mayotte (Comores*), Etudes Océan Indien, IX, pp 143-170, Paris, INALCO.

[2] En 1999, sur une population de 73 196 habitants de 15 ans et plus, 63 122 parlaient le shimaore et 24 029 le shibushi *;* 40 412 parlaient le français et 32 784 ne le parlaient pas. Le recensement ne nous dit pas cependant combien ne parlaient qu'exclusivement shi-bushi et combien parlaient à la fois shi-bushi et shimaore, ou shi-bushi, shimaore et français : source INSEE, février 1999, données statistiques, pour une meilleure connaissance de l'enfant mahorais, CDP, Mamoudzou.

d'être scolarisé, se rend le matin à l'école coranique avant de rejoindre l'école publique ou privée de 7h00 à 12h00. Il retourne une deuxième fois en début d'après-midi étudier le Coran, et reçoit ainsi un enseignement d'une heure par jour d'un maître coranique, en plus du programme scolaire dispensé en français[1]. La jeune population mahoraise de village shi-bushi parle ainsi la langue maternelle en famille (le shi-bushi), le shimaore à l'extérieur du cadre familial et villageois, le français à l'école et dans l'enceinte administrative, et apprend parallèlement à maîtriser l'écriture arabe.

a) Le Shi-bushi : dialecte malgache de Mayotte

« Depuis le temps où ils sont arrivés à Mayotte, son mari était islamique, donc la femme a pris la religion de son mari. Elle était Sakalava de Nosy-Be. Depuis ce temps, où ils sont arrivés à Mayotte, le malgache est parlé parce que c'est la femme qui élève les enfants. »[2]

Le shi-bushi ainsi dénommé aujourd'hui, véritable langue à part entière, introduite au cours des nombreuses vagues de migrations malgaches que connut l'île au travers des siècles[3], ne constitue pas pour autant, malgré sa spécificité, une communauté à part entière. Le clivage linguistique observé à Mayotte ne peut être assimilé à un découpage ethnique. La population mahoraise détermine une seule communauté rassemblée autour de la religion islamique. Les premiers malgaches, tout en conservant leur langue maternelle, ont rapidement adopté les habitudes musulmanes, les superposant parfois à leurs pratiques animistes, comme le *tromba*, phénomène de mise en transe, fort développé à Madagascar[4]. L'ensemble de la population, shi-maore et shi-bushi, obéit ainsi à des règles sociales dictées par la religion musulmane[5]. Chaque village, du nord au sud, possède une ou plusieurs mosquées. Les villages de langue malgache sont rythmés par les cinq prières quotidiennes et le Ramadan annuel.

---

[1] L'enfant entre à l'école coranique entre 3 et 4 ans. Il y apprend la lecture du Coran et des textes sacrés.

[2] Entretien Z.V, 26 juillet 2000, Mayotte, Mutsamudu.

[3] Sans vouloir reprendre les hypothèses de Claude Allibert sur la forte présence proto-malgache repérable sur les sites de Dembéni du Xème siècle, on évoquera Gevrey et la migration de Diva Mamé au cours du XVIème siècle, puis les vagues intrusives des Sakalava *;* voir *Supra*, Première Partie, Chapitre I, *savoirs historiques*. Egalement introdution du lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comore), 1986, de N. J. Gueunier, pp 1-6.

[4] *Tromba* : terme générique pour signifier tout le Culte dynastique avec évocation des morts. *Tromba* signifie à la fois l'esprit qui s'incarne (le possédant), le médium (le possédé), et le rituel (la possession). (R. JaoveloDzao, 2000). Ce qui constitue le *tromba* c'est la manifestation des esprits des vieux rois s'incarnant dans des gens dont on dit qu'ils sont frappés du *tromba* (médium, spirite). Chaque fois qu'ils se manifestent, ils donnent des renseignements. Comme ils sont rois, il faut des nobles pour savoir comment les interpréter et les implorer, car souvent les médiums sont mal traités par ceux qu'ils incarnent (…) (Russillon)

[5] GUILLAIN C., 1845, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale*, T.2, Partie 2, p.413 : « Ces quatre îles ont été peuplées par des familles émigrées de l'Arabie, patrie de leurs ancêtres et berceau de leurs croyances religieuses. »

Gevrey nous rapporte déjà en 1530, date de la conquête de Mayotte par le Sultan d'Anjouan, Mohamed-ben-Hassani, que l'île était partagée *« entre les Arabes, établis au Nord et au centre, dans les villes de M'Zambourou, Chingoni et Sada et les Sakalaves établis au sud, de Koïlé à Sazileh »*[1]. Cette répartition territoriale de la population mahoraise au XVIème siècle pourrait encore, dans ses grandes lignes, s'appliquer en ce début du XXIème siècle[2]. Le territoire mahorais est toujours plus ou moins partagé en deux groupes linguistiques : au nord et au centre, une population parlant le shi-maore ; au sud, une population parlant le shi-bushi. Il n'est pas sans intérêt, du reste, de s'étonner qu'une telle préservation linguistique sur deux ou trois siècles, se soit maintenue sur un territoire insulaire aussi petit (page suivante : carte de répartition des villages de langue malgache et de langue comorienne à Mayotte)

Cependant, la prudence s'impose : Etablir une dichotomie entre les descendants des Malgaches et les descendants d'origine arabo-shirazo-bantous, pour reprendre l'expression de Claude Allibert, serait bien hasardeux, tant les groupes ethniques en présence se sont croisés au cours des siècles. Et l'auteur de préciser : *« Nul ne peut nier la part bantoue dans l'ethnie sakalava. De même, nul ne peut mettre en doute l'élément malgache dans l'univers mahorais »*[3].

Il nous paraissait donc important de préciser que notre étude porte, non pas sur une ethnie malgache de Mayotte, mais sur une population parlant un dialecte malgache de Mayotte.

N.-J. Gueunier a tenté, dans son article *« dialectologie et lexicologie »*[4], d'évaluer la part du dialecte sakalava de Madagascar et d'autres dialectes de la Grande Ile, dans le parler shi-bushi de Mayotte, à travers une analyse lexicologique[5]. Il a pour cela procédé à une comparaison de listes de vocabulaire de base et permis ainsi de préciser la position du dialecte

[1] GEVREY P., 1870-72, *Essai sur les Comores*.

[2] ALLIBERT C., 1984*, Mayotte, plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien occidental avant 1841*, pp 250- 251 : « Il n'est pas sans intérêt de s'étonner d'une telle préservation linguistique sur deux ou trois siècles, sur un territoire aussi petit ».

[3] ALLIBERT C., 1984, *op. cit.,* « Rappelons également que La langue malgache appartient au groupe de langues malayo-polynésiennes parlées à Madagascar, Le Malayo-polynésien étant lui-même rattaché aux groupes de langues formés par l'indonésien (malais, philippin, javanais, malgache, etc.) et le polynésien ».

Le Swahili, souahili ou souahéli se dit d'une langue bantoue parlée sur la côte du Tanganyika et dans l'île de Zanzibar et écrite depuis le XVIème siècle en caractères arabes (Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, le petit Robert).

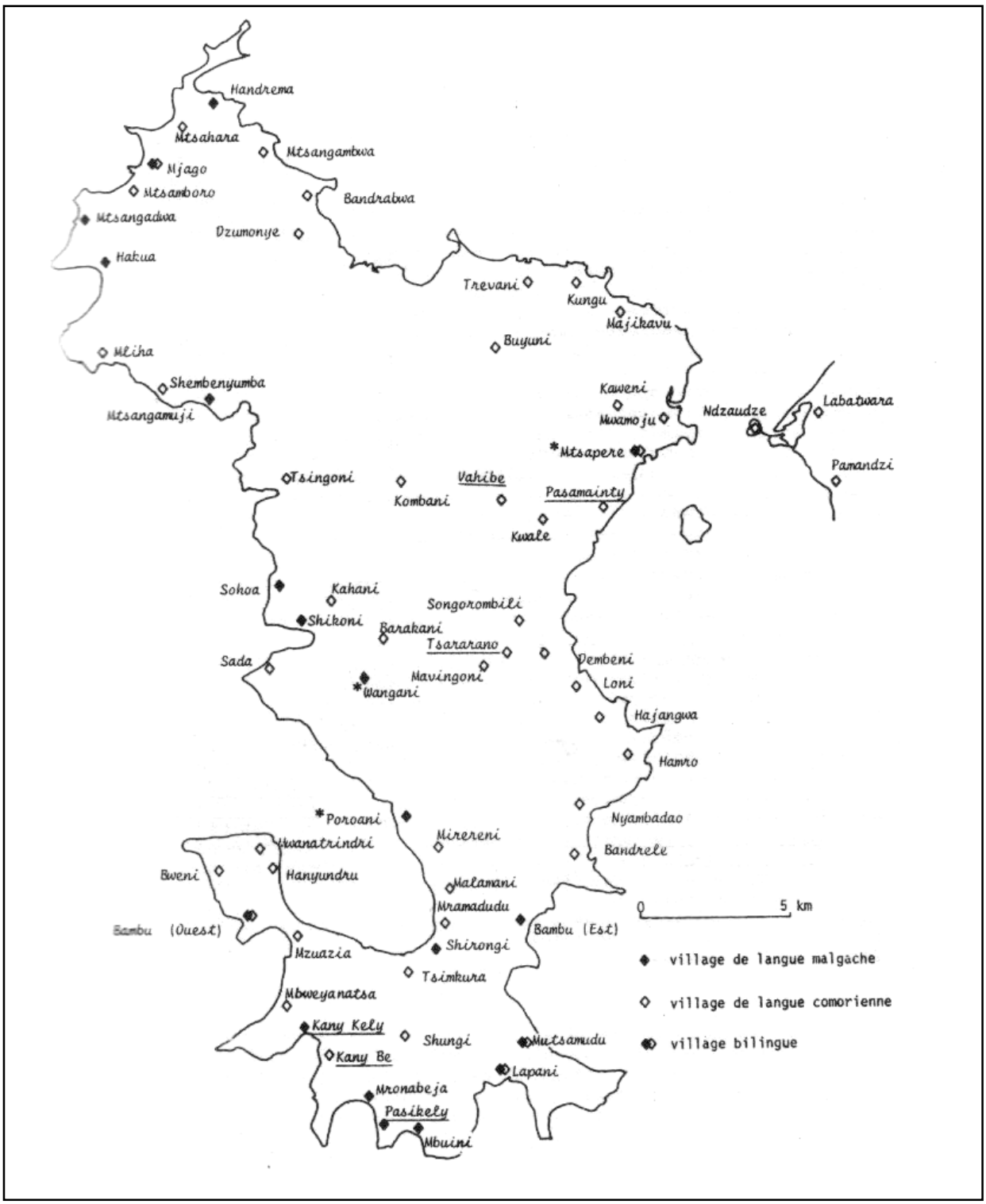
[4] GUEUNIER N.-J., 1988, *Dialectologie et lexicostatistique, cas du dialecte malgache de Mayotte (Comores*), Etudes Océan Indien, IX, pp 143-170, Paris, INALCO.

[5] Il apparaît du reste que l'analyse lexicologique, au contraire de l'analyse phonétique, démontre que les deux sous-dialectes sont deux variétés extrêmement proches : GUEUNIER N.-J, 1988, *op. cit.,* p. 162.

malgache de Mayotte et de ses deux sous-dialectes dans la classification des parlers de la Grande Ile. Il conclut que les deux sous-dialectes sont issus à l'origine de deux parlers et de deux régions différentes (quoique voisines) de Madagascar. Le kibošy Kimaore, (au sens restreint), qui concerne notre étude, remonte aux parlers du nord (Sakalava du nord, Tsimihety, Betsimisaraka du nord) et coïncide avec ce que nous avons tenté historiquement de mettre en lumière, à savoir qu'à l'époque du roi Andriantsoly (années 1830-1840), beaucoup de Malgaches du nord nord-ouest de l'île s'établirent à Mayotte[1] sous la pression merina, et qu'avant eux déjà, à la fin du XVIIème siècle vraisemblablement, des pirates malgaches embarquaient depuis les côtes du nord de Madagascar pour gagner les Comores. Il est à noter, pour reprendre les propos de N. J. Gueunier, que le parler « sakalava » du nord est bien plus proche du tsimihety ou du betsimisaraka du nord que du « sakalava » du sud[2].

[1] Le kiantalaotsy, quant à lui, tire son origine du parler des Antalaotsy, les gens des échelles commerciales et maritimes de l'Ouest, spécialement de l'actuelle région de Majunga.

[2]GUEUNIER N.-J., 1988, *op. cit.,* p. 163.



Carte de répartition des villages de langue malgache et de langue comorienne à Mayotte. Les villages parlant *Kiantalaotsy* sont distingués par un astérisque, GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache*

Nous nous sommes servis, tout au long de notre travail, du précieux lexique de N. J. Gueunier. Il est venu corroborer et affermir un travail personnel, établi sur la base de nos maigres connaissances linguistiques, construit d'après nos entretiens et qui avait pour objectif d'élaborer un tableau synthétique et comparatif des mots malgaches de Mayotte et des mots sakalava du Nord de Madagascar que nous avions relevés au cours de nos enquêtes de terrain. Ce travail a donné lieu à un tableau lexical à deux entrées dont quelques exemples sont présentés dans la grille ci-après. Il met en lumière le lien linguistique profond entre le « kibosy kimaore » et le « kibosy » du Nord de Madagascar, parlé notamment dans nos trois villages sakalava étudiés.

Français	**Parler sakalava, dans le Boina**	**Shi-Bushi, Parler malgache de Mayotte**
Terre	Tany	Tani
Terre blanche	Tany fotsy	Tany fotsy
village	Tanana	Tanana
Riz	Vari	Vari
Eau de riz	Ampango	Ampango
Feuille	Feliki	Feliki
Liane	Vahy	Vahy
Arbre	Hazo	Hazo, Kakahazo
Forêt, forêts	Ala	Ala, Hala
Colline	Bongo	Bongo
Mort	Faty	Faty
Dieu	Zañahary	Ndrañahary
Ancêtre	Razana	Razana
Prince, roi	Ampanjaka	Zanakany Ampanzaka, Ampanzaka
héritage	Lova	Lova
Esprits, lutins	Kalanoro	Kakanoro
Esprits, fantômes	Lolo	Lolo
Sorcier maléfique	Ampamoriky	Ampamoriky
Devin, guérisseur	Moasy	Moasy (moins usuel que

		moalimo)
Sable	Fasiny (fasini maenti : sable noir ;	Fàsiñy (fasiny mainty : sable noir ; fasny malandy : sable blanc)
Divination par les graines	Sikidy	Sikidy
Amulette	Ody	Aody ou parfois Ody : pas connu des jeunes générations, mais dans le lexique Gueunier Hirizy (de l'arabe *hirz*)
Conscience	Fahinana	Fahinana
Destin	Vintana	Vintana
Santé	Hali, hiali	Haly
Interdit	Fady	Fady, fahañi (interdiction)
Tradition	Fomba	Fômba, fòmba
Contes	Angano, tantara	Angano, ngano
Contes du lémurien	Tamana ankomba	Gano nankomba
Louche	Sotro	Sotro
Banane		Antsaka
Sacré	Masina	Haramo
Lieux sacrés	Doany	Doany
Beau	Tsara	Tsara
Méchant	Ratsy	Raty, ratsy
Intelligent		Tsaraluha
Bête	Daba	Daba
Animal, animaux	Biby	Biby
Lémurien, lémuriens	Ankomba	Ankomba
Grand	Be	Be, by
Sauvage	Dia	Dy
« Domestique »	Tamana	Antanana (de la maison)
Lémurien « domestique »	Ankomba tamana	Ankomba natanana
Bœuf, zébu	Aomby	Aomby
Chien	Fandroaka	fandroka
Poule	Aku	Akohu
Sanglier, cochon	Poroko	Poroko

Serpent	Bibilava	Bibilava
Chauve-souris	Fanihy	Fanihy
Chèvre	Bengi	Bengy
Crabe	Drakatra	Dakatra, drakaka
Crevette	Makamba	Ankamba

Il saute aux yeux également que certains noms de lieux, répertoriés sur la carte topographique, sont de langue malgache. L'un d'entre eux, que les autochtones emploient encore de nos jours, est le terme désignant leur île. Il s'agit du mot *Maore* qui viendrait de la langue comorienne mais qui se dit également *Mahori* en malgache[1].

D'autres mots comme *Boeni* déjà évoqué au début de notre travail, sont sans équivoque. « Boeni » est le terme désignant une baie à l'extrême sud-ouest de l'île de Mayotte, et qui marque l'arrivée d'une importante population malgache conduite par le Chef Diva Mamé cité par Gevrey :

« Les Sakalava s'établirent sur les bords d'une grande baie au sud Ouest de Mayotte et lui donnèrent, en souvenir de leur patrie, le nom de Bouéni qu'elle porte encore aujourd'hui. » [2]

La Baie de Boeni à Madagascar est en effet située sur le littoral occidental de l'île à hauteur de Majunga dans la région du Boina (ou Boeny). Il existe également à Mayotte un village qui porte ce nom, implanté sur l'extrême pointe qui ceinture cette même baie. Mais la tradition orale donne à ce village une autre origine que celle supposée par L. Aujas qui le rattache aux premiers migrants sakalava, ceux là mêmes qui donnèrent le nom à la baie[3].

[1] GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p.1, note 2 : *« l'île s'appelle Maore en comorien et Ma(h)ôry en malgache ».* L'abbé Dalmond dans son ouvrage, *Grammaire et vocabulaire sakalaves,* .rattache *mahori* au mot sakalava *mahuli* qui signifie « derrière les récifs ». Cette définition coïncide parfaitement avec le profil géographique de l'île, Mayotte étant entourée d'une barrière de corail sur la totalité de sa circonférence. Si la ressemblance étymologique avancée par Dalmond est aujourd'hui difficilement soutenable, en revanche la ressemblance géographique qui rattacherait ces deux vocables est tout à fait supportable. Il serait maladroit d'autre part, de se reporter à l'article de L. Aujas (1920), dont les études toponymiques faites à partir du Malgache et du Shi-mahorais, sont pour la plupart très critiquables. Toutefois, Louis Aujas soulève quelques comparaisons intéressantes que nous évoquerons indirectement, (1920) « Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques à Mayotte », *Revue d'ethnographie et des* traditions *populaires*, n°1, premier Trimestre, pp 51-59.

[2] GEVREY P., 1870-72, *Esai sur les Comores.*

[3] On pourrait également tenir compte du rôle qu'a pu jouer la traite dans le mouvement de population et donc des langues.

D'après les témoignages, le village aurait été fondé par Mdallah Selemane, Zakaria, Ba Mdéré et Mariame Abdallah, venant de Dzaoudzi. L'étymologie qui nous a été donnée ne nous permet pas de rattacher le mot *Bweni*, tel qu'il est écrit en shimaore, à une origine malgache[1]. Le mot viendrait de Bwe /pierre, du Swahili Bawe.

D'autres exemples peuvent encore s'ajouter à notre liste. Ainsi, un groupe d'îlots au Nord de Dzaoudzi, inscrit en parler shi-mahorais aujourd'hui sur les cartes IGN (Zissioua Mtsanga), portait encore au début du siècle dernier, le nom sakalava de *Nosy-efatsi*, « les quatre îles ». Deux des quatre îlots qui composent cet ensemble, *vato* et *kazato,* signifient respectivement « pierre » et « bois » en dialecte du Nord malgache. Autre exemple, L'un des plus hauts sommets de l'île, culminant à 660 m d'altitude et situé dans la région sud, porte le nom malgache de Benara : *be* signifie « grand » en dialecte du Nord de Madagascar et *nara* « froid » : « le grand froid ». La grande majorité des noms de lieux d'origine malgaches sont concentrés au sud de Mayotte. Cependant, en dehors de quelques exemples épars, les noms de localités, de rivières et de montagnes proviennent essentiellement du shi-maore[2].

Concernant les deux villages qui nous intéressent, Mutsamudu et M'ronabeja, leur toponymie ajoutée à l'histoire originelle, leur assigne sans conteste une identité malgache. Mronabeja ou Moroni-Abeja signifie « au bord de la rivière Abeja ». Il vient des mots sakalava *amoro* qui veut dire « au bord » et *ony*, « rivière », et de *Abeja*, vraisemblablement un nom propre[3]. Les jeunes générations semblent aujourd'hui avoir oublié qui était Abeja et ne donnent plus qu'une définition partielle du nom, à savoir « au bord de la rivière »[4]. Mronabeja est situé à l'embouchure d'une rivière qui, selon les témoignages des anciens, coulait autrefois abondamment. Elle ne forme plus à présent de part et d'autre des habitations, qu'une zone humide, marécageuse en saison des pluies. Le lit de la rivière est

[1] L'histoire de la fondation du village a été publiée dans le cahier n°3 des Archives Orales. Elle a été rapportée par Moussa Hassane, né en 1904 et Zalifa Ali Mari. Ils racontent notamment *que « le nom du village naît de la pierre qu'en mahorais on appelle bwe » ;* voir aussi S. BLANCHY, 1996, *dictionnaire,* p.41 : *Bwe : du Swahili bawe, dyiwe) pierre, caillou (…) Bweni : (swa.) nom de lieu, « Aux galets ».*

[2] AUJAS L., 1920, « Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques à Mayotte », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, n°1, p. 56 : « Tels sont les villages de : Chingoni (à l'isthme : shingoni), ancienne capitale des sultans, actuellement chef-*lieu de canton ; Mamuzu, M'Zamburu (suivant certains le mot viendrait de M'chambara, nom d'une tribu de la côte d'Afrique), Dzumogué, M'Sapéré, Hajangua (ha et jangua, à la plaine dénuée d'arbres, à la contrée désertique), Haniundru (à la boss ; à la montagne dominant le village qui ressemble à une bosse), Majikavu (où il n'y a pas d'eau : maji=eau ; kavu=à sec, desséché), Muliha (pour Mulika = lueur), Rasi (le promontoire), Chambaniumba (le champ de la maison) ».*

[3] AUJAS L., 1920, *op. cit.,* p. 54 : .D'après l'auteur, Abeja serait le nom d'un grand chef dont le souvenir s'est perpétué dans la mémoire des habitants *;* GEVREY P., 1870-72, *op. cit.,* p. 259.

[4] Entretien Z, Mayotte, Mronabeja, 8 août 2000 : *« Mrona veut dire rivière. On a Mronibe, qui veut dire grande rivière ; Mronikasti : la rivière qui ne rit pas (kasti c'est mahorais) ; Mronidadliou : la rivière de ma grand-mère Liou. Mais Mronabeja, je ne sais pas exactement »* (Z, 16 ans)

visible en amont, bordé d'un important couvert végétal agrémenté de manguiers, arbres particulièrement convoités par les lémuriens lors de la saison dites « des mangues ».

Il m'a été affirmé que le terme Mutsamudu, quant à lui, n'était pas le nom primitivement donné au village. Tous les habitants confirment qu'autrefois le lieu s'appelait M'tsangamudru, mot qui signifie en dialecte mahorais « au sable noir » (*m'tsanga* = sable, *mudru* = noir). Ce sont les habitants d'origine malgache qui transformèrent le nom primitif de M'tsangamudru en celui qu'on lui connaît aujourd'hui. Cependant, la tradition shi-bushi, qui revendique la création du village et l'attribution du nom, évoque le terme de *fasinkmenti* comme tout premier nom d'origine malgache, qui fut par la suite supplanté par la dénomination mahoraise[1] : *Fasink* viendrait du mot merina *fasika* qui veut dire « sable » et du mot sakalava *mahinti,* « noir ».

Nous retiendrons également comme noms de lieux révélateurs de l'influence malgache dans le sud de Mayotte, l'étymologie de deux agglomérations, Kanikely et Kanibe. *Kani* est un mot sakalava qui veut dire « dispute », *be*, toujours en sakalava signifie « grand » et *kely* « petit ». Ces deux agglomérations, situées à proximité de Mronabeja, sont séparées l'une de l'autre par un important glissement de terrain[2]. La tradition orale rapporte également que Kani-Keli fut fondé par un Malgache venu de Nosy-Be, qui s'appelait Mihami. Il arriva en boutre accompagné de son oncle et de ses deux sœurs et accosta au village d'Hamouro peuplé de Comoriens, implanté sur la côte Est au Nord de Bandrélé. A la mort de son oncle, les habitants d'Hamouro refusèrent que celui-ci soit enterré dans le village, car ils n'appréciaient pas la présence des Malgaches. Mihami, avait un ami, Mzé Hetsaka, cité précédemment, chef du village de Mronabeja, qui accepta que son oncle y soit inhumé. Dès lors, après l'enterrement, Mihami quitta le village d'Hamouro pour rechercher une terre plus accueillante, et s'installa avec sa famille à proximité du village de Mronabeja. L'histoire raconte ensuite que le nom donné au village provient du « *couvercle de calebasse en cuivre qui émet des sons très aigus*. Les habitants *« gravèrent des paroles arabes et tapèrent avec un bâton sur le cuivre. Ils obtinrent ainsi le son* : *« kan, kan, kan ! A partir de ce son du pasto, ils*

[1] Entretien M.T, Mayotte, Mutsamudu, 20 juillet 2000 : *« Le village de Mutsamudu, cela n'est pas le vrai nom. D'abord en Mahorais on dit M'tsangamoudrou. Comme le village est au bord de la plage, ça veut dire « sable noir ». Ce nom est mahorais mais au début cela s'appelait en malgache Fasinkmenti, et ensuite ils ont donné le nom mahorais (...) et finalement on a oublié la langue d'origine » (B, 30 ans)*

[2] Aujas rapporte que ces appellations auraient été données à la suite d'une dispute provoquée entre les migrants malgaches lors de l'attribution des parcelles de terres. *« La dispute ne cessa que par la scission qui se fit entre eux : un* petit *nombre d'indigènes, se séparant du principal groupe alla fonder le village appelé aujourd'hui Kani-Kely »,* AUJAS L., *op. cit.,* p. 54.

ont créé le nom du village de Kani qui en malgache veut dire « kazankaniandreo », c'est-à-dire « qu'aucun autre village ne peut se disputer avec celui-ci » »[1].

Un autre nom de village est très évocateur de l'influence linguistique des côtes malgaches. Il s'agit du village de *Combani* situé, non pas sur le littoral mahorais, mais à l'intérieur des terres. *Combani* ou *Kombani* vient du mot *komba* « lémurien » et du mot *ni* « aux ». Son origine, d'après le dictionnaire Mahorais/Français – Français/Mahorais est swahili :

Komba : pl. *mahomba* cl.5/6 (Swa.) Lémurien, maki. *Kombani* : (nom de village) Là où il y a des makis[2]. A cette définition s'ajoutent des témoignages :

« le maki en mahorais c'est komba. Ici, il y a deux langages, le mayoté qu'on appelle aujourd'hui le mahorais. En mahorais, pour utiliser la langue que tout le monde peut comprendre en ce moment on dit Komba. Mais il n'y pas seulement le mahorais, il y a aussi le malgache, devenu très récemment le shi-bushi. C'est le mot en langue locale. En shi-bushi on dit ankomba. On a choisi le K mais vous le verrez dans certains documents avec un C comme Combani. Pour Combani, l'origine du mot vient de Comba. A l'époque où le village s'est créé, il y avait beaucoup de lémuriens autour. Le village aurait été créé par les grands Comoriens. Combani veut dire ' là où il y a des lémuriens' »[3]

b) L'ankomba de Mayotte et de Madagascar : un nom « commun »

Le dictionnaire Mahorais/Français, Français/Mahorais ne nous fournit pas le nom swahili auquel *komba* serait rattaché. Cependant, si le mot *Komba* a été reconnu étymologiquement comme appartenant à un fond swahili, il nous semble difficile d'admettre que l'origine première de ce mot provient des côtes africaines, puisque l'animal en question n'y est pas connu. En outre, la ressemblance incontestable entre le mot mahorais *komba* et les mots *ankomba* du shibushi de Mayotte d'une part et *ankomba* du dialecte sakalava d'autre part est plus que révélateur d'une influence linguistique malgache concernant les termes

[1] ARCHIVES ORALES, 1991, *Mythes et légendes mahoraises*, Cahier n°3, p. 9 *;* cette histoire paraît cependant très peu vraisemblable.

[2] BLANCHY S., 1996, *dictionnaire,* p.75.

[3] A l'époque où le village s'est construit, il y avait beaucoup de lémuriens tout autour. *Combani* : là où il y des lémuriens, aux lémuriens. Entretien Y.S, Mayotte, Mamoudzou, 18 juillet 2000. Confirmé par le fait que, dans les années 70, c'est à cet endroit que s'était installé le primatologue américain I. Tattersall pour faire ses enquêtes sur les lémuriens.

étudiés. A Madagascar, de multiples appellations sont employées pour qualifier les différentes espèces de lémuriens. *Ankomba* est le terme utilisé par les populations sakalava Bemihisatra et Bemazava pour définir le lémurien en général et plus particulièrement le *Eulemur macaco,* implanté dans la région de Nosy-Be – Ambilobe, région qui concerne notre étude[1]. En revanche, le lémurien de Mayotte, *Eulemur fulvus*, reconnu aujourd'hui comme une sous-espèce de *Eulemur fulvus* de Madagascar, proviendrait de la côte occidentale de la Grande Ile à hauteur de Majunga. Il n'est pas recensé dans le périmètre de nos terrains d'enquêtes et ne porte pas le même nom à Madagascar. Les Sakalava du Menabe l'appelle *gidro*[2]. Il est, par conséquent, fort probable que le terme que l'on retrouve sensiblement prononcé de la même façon sur Mayotte et sur Madagascar[3] provienne certes de l'ethnie sakalava, mais de l'ethnie sakalava des Bemihisatra et des Bemazava localisée à hauteur de Nosy-Be et de Nosy-Komba, comme le nom l'indique. Le mot *ankomba* swahilisé aurait été importé de Madagascar en même temps que les migrations malgaches qui, selon toutes probabilités, seraient à l'origine de la présence des lémuriens sur Mayotte et sur Mohéli[4]. Les habitants ne possédant pas d'équivalent animal sur leur île, le terme d'origine a été tout simplement adopté et adapté par les populations en présence[5].

Ainsi, l'utilisation d'une même dénomination entre Madagascar et Mayotte (*ankomba*) pour désigner deux sous-espèces de lémuriens aux caractéristiques physiques bien distinctes, étaye notre hypothèse selon laquelle une corrélation existe entre l'ethnie sakalava de Nosy-Be et la population d'origine malgache du sud de Mayotte. Le mot *komba* à lui seul nous permet de retracer dans ses grandes lignes le cheminement migratoire d'une population.

La petite île de Nosy-Komba à Madagascar est également source de mystère et d'interrogations. Ce n'est pas ici le mot qui lui est attribué qui pose question mais « par qui » il a été attribué. A ce sujet, les opinions sont partagées. Il nous semblait évident pourtant que

[1] Entretien V, Nosy-Komba, Madagascar, 12 avril 2001 : « Les lémuriens, ici, on appelle *ankomba* tous les lémuriens. Il y a *ankomba Valiha* (*Eulemur fulvus*) et *ankomba Jôby* (*Eulemur macaco*). Celui là c'est le nôtre. *ankomba* ça veut dire lémurien. Mais à Nosy-Komba il n'y en a qu'un (qu'une sorte). » *;* cet entretien a été réalisé à l'aide de photos pour éviter toute confusion possible dans les espèces et sous espèces. *Jôby* signifie noir. L'espèce porte ici le nom de la couleur du mâle *Eulemur macaco*.

[2] *Infra*, Deuxième partie, I, 3.

[3] Prononcé « *akomba* » par les Bushi de Mayotte et « *ankomba* » par les Sakalava du Boina.

[4] *Supra*, Première partie, I, savoir historique.

[5] Mais il se peut également, tout comme le laisse entendre le mot *bweni*, que le terme *komba*, ou *ankomba*, ait été employé par des populations bantoues ayant migré sur la côte occidentale de Madagascar et intégré par la suite au parler sakalava. Nous avons vu la place qu'occupèrent les musulmans dans la région de Majunga et l'influence qu'ils exercèrent sur les peuples côtiers malgaches. Le terme premier pourrait donc être de souche swahili, récupéré par une population malgache plus ou moins islamisée et exporté ensuite sur Mayotte lors des migrations sakalava.

l'attribution de ce nom revenait à l'initiative sakalava, tout comme Nosy-lolo « l'île aux fantômes », Nosy-berafia « l'île aux tortues », Nosy-Be « la Grande Ile », Nosy-Faly « l'île aux interdits », etc…. Les témoignages recueillis sont d'avis contraires :

« Le nom de Nosy-Komba est tout a fait récent. Pour nous, elle s'appelle Amvariovato (vario=cour ou île ; vato = pierre) ; l'île en pierre, ou îles entourée de pierres (…). Voilà le vrai nom de l'île, l'autre est assez récent, cela date du temps de Noël, dans les années 1840 environ, lorsque la reine Tsiomeko a obtenu le protectorat français (…), par le truchement de l'amiral Hell, gouverneur de la Réunion. C'est à ce moment là que Nosy-Be et Nosy-Komba sont devenus français sous le régime protectorat. Et c'est à ce moment là que les administrateurs Guillain et Noël lui ont donnée ce nom en fonction des lémuriens qui s'y trouvaient. Et dans la lettre de Tsiomeko adressée au roi de France en 1841, il y a déjà la mention de Nosy-Komba. Mais autrement dans les anciennes cartes, c'est le nom traditionnel »[1]

D'après ce témoignage, le nom même de Nosy-Komba daterait du XIXème siècle, au moment de la colonisation de l'île par la France[2].

Un autre mot est utilisé à Mayotte et à Madagascar pour désigner le lémurien. il s'agit du mot *maki* . Les Mahorais et les Malgaches ne connaissent pas le mot scientifique « *Eulemur* » ou « *lemur* ». En revanche, ils utilisent le mot *maki*, dont l'origine, encore aujourd'hui, reste très controversée tant l'emploi de ce terme s'est généralisé et acculturé. Les Mahorais comme les Malgaches en parlent comme d'un mot *muzungu*[3] ou *Vazaha*[4] :

« Le Mahorais n'utilise pas le mot maki. C'est un terme qu'on utilise quand on parle français. Les mahorais /shimaore disent Komba. Les shibushi (malgaches) disent ankomba. Pour nous le maki c'est quand on veut parler français.»[5]

[1] Entretien R.J.D, Madagascar, Nosy-Be, 15 avril 2001.

[2] Nicolas Mayeur en 1774, qui en fait une description détaillée, mentionne sur sa carte le nom de Nosy-Ku (carte). Il est vraisemblable qu'il s'agit en réalité du nom de *Nosy-Ka*, « l'île aux rats », ainsi appelé parfois par les habitants de l'île et qui rattachent le nom de Nosy-Komba à une reine qui se serait installée sur l'île et aurait changé le nom du pays. L'origine et la date d'attribution restent obscures et variées.

[3] BLANCHY S., *Dictionnaire Mahorais/Français*, 1996.*Muzungu* : Européen, Blanc *;* à Mayotte, le plus souvent Français.

[4] ABINALet MALZAC S.J, *Dictionnaire Malgache-Français,* 1987 : *Vazaha* : Nom générique des nations étrangères, surtout de la race blanche.

[5] Entretien Y.S, Mayotte, Mamoudzou, 8 juillet 2000.

« Maki c'est rare. Ici, lorsque la dame appelle les lémuriens, elle dit "maki, maki", pour les touristes. Mais maki n'est pas un mot sakalava, ni merina »

« Avant on disait plus facilement maki, maintenant ça se perd et on dit plus facilement ankomba.» [1]

Pourtant, lors de mes premiers terrains d'enquête effectués à Madagascar, j'ai moi-même spontanément attribué à ce mot une origine malgache, tant il était utilisé par les populations de la Grande Ile[2]. Il en fut de même pour Mayotte. Il demeure cependant que le mot reste absent du Dictionnaire malgache d'Abinal et Malzac ainsi que du dictionnaire Mahorais de Sophie Blanchy et que même si le terme est facilement utilisé par les populations locales, elles n'en revendiquent pas l'appartenance.

Et pourtant, dans les différentes définitions des dictionnaires étymologiques de la langue française, le mot *maki* est classé, depuis le XVIIIème siècle parmi les mots malgaches francisés :

- *Maki* : singe à longue queue. Emprunté du malgache maky. (O.Bloche & von Wartburg, Dictionnaire étymologique de la langue français, Paris, PUF, 1932.

- *Maki* : substantif masculin. Nom vulgaire des espèces les plus connues du genre *lemur*, telle que le *lemur* macaco, décrit par Buffon sous le nom de *vari* et le *lemur* cendré appelé plus ordinairement petit maki. Les makis qui approchent assez des singes à longues queues, qui, comme eux, ont des mains, mais dont le museau est beaucoup plus allongé et plus pointu sont des animaux particuliers à l'ancien continent, et qui ne se sont pas trouvés dans le nouveau (Littré, Dictionnaire de la langue française, 1870, t. III).

- *Maki* : nom masculin (malgache, *maky*) (Buff & Quadrup, Grand dictionnaire encyclopédique Larousse, t. III, p. 190.

A ces définitions s'ajoutent les récits de voyageurs qui évoquent et définissent le terme *maki*. Louis-Fernand Flutre a réalisé à ce sujet un rapport détaillé *« de l'apport de*

[1] Entretien B.Z, Madagascar, Nosy-Be, 12 avril 2001.

[2] HARPET C., 2000, *Le lémurien, du sacré et de la malédiction*, p. 58 : Une espèce, plus spécifiquement était ainsi désignée par le mot maki : le *Lemur catta*, appelé depuis scientifiquement *Eulemur catta*, qui, sur les Hautes Terres malgaches étaient communément dénommé *maki* ou *maki catta*.. Nous verrons par ailleurs au cours de notre deuxième partie combien la dénomination est importante dans la ritualisation d'une pratique. Précisément à ce titre, le terme *maki* est écarté.

Madagascar au vocabulaire du français d'outre-mer au XVIIème et XVIIIème siècle ». Le dépouillement qu'il effectua à partir des récits des voyageurs, recense quelque 25 mots malgaches plus ou moins francisés, dont le mot *make* ou *maki*. Il précise *que « les mots qui appartiennent au domaine de l'histoire naturelle ont en général un sort à part : désignant des productions propres à un pays, ils sont adoptés tels quels par les naturalistes et insérés dans leurs nomenclatures »*[1]. Jacques Dez reprend quelques années plus tard la définition de Flutre et précise que Grandidier, dans ses travaux de Zoologie, utilise pour désigner certaines variétés de lémuriens le mot « maque » au féminin (la maque naine = microcébus)[2].

François Pollen, en 1868, emploie le terme *maki* à de nombreuses reprises dans son ouvrage[3] pour désigner *Eulemur fulvus* de Mayotte, alors classé sous le nom scientifique de *lemur Mayottensis*[4]. Nous avons retrouvé également ce mot dans le récit de voyage d'un médecin de la marine, le Docteur Paul Richard Deblenne, qui séjourna à Nosy-Be de mars 1878 à septembre 1879 [5] : *« Les principaux mammifères que l'on trouve dans l'île sont : un grand singe, le maque (macaco) qui vit par troupes dans les forêts »*[6]. L'auteur rapproche ici dans sa présentation le terme maque du mot macaco, mais il ne précise pas si ce sont les Sakalava eux-mêmes qui l'emploient ou bien les colons nouvellement implantés dans cette partie de Madagascar. Toujours est-il que l'appellation « maki » a subi une telle acculturation qu'il est difficile aujourd'hui d'en connaître la véritable origine, chacune des parties en présence, autochtones et occidentaux, s'accordant à dire que le mot appartient à l'autre.

2. Reconnaissance et appartenance linguistique

Ce chapitre, dont les prétentions ne sont pas spécifiquement linguistiques, vise à montrer le passage des hommes et les échanges culturels qui se sont développés dans cette partie de l'Océan Indien.

[1] FLUTRE L.-F., 1963, D*e l'apport de Madagascar au vocabulaire du français d'outre-mer au XVIIème et XVIIIème siècle*, pp 20-21

[2] DEZ J., 1966, *Un argot français des mots malgaches (contribution à l'étude de la société coloniale),* p. 129-154 : - *Maqui* : lémurien (de toute espèce) (*maky* : variété de lémurien).

[3] POLLEN F. P. L., VAN DAM D. C., 1868, *Recherches sur la faune de Madagascar et de ses dépendances, d'après les découvertes de François P. L. Pollen et de D. C. Van Dam,* 2ème partie, Mammifères et oiseaux, Ed. J. K. Steenhoff.

[4] POLLEN F. P. L., VAN DAM D. C., 1868, *op. cit.*

[5] DEBLENNE P.-R., 1884, « Essai de géographie médicale de Nosi-Bé près de la côte nord-ouest de Madagascar », *l'Explration,* T.XVIII, pp 111-116.

[6] DEBLENNE P.-R., 1884, *op. cit.,* pp. 114-115.

Linguistes et ethnologues conviennent que le dialecte shi-bushi de Mayotte ressemble de très près au dialecte sakalava du Nord-ouest de la Grande Ile[1]. Les différents entretiens réalisés auprès de la population shi-bushi abondent dans ce sens et nous éclairent non seulement sur le lien linguistique établi entre les deux populations en présence – shi-bushi de Mayotte et Sakalava de la côte nord-ouest de Madagascar - mais également sur la part affective, filiale qui participa et participe encore aujourd'hui à la conservation de la langue maternelle d'origine malgache dans les villages shi-bushi du sud de Mayotte[2].

a) La langue maternelle

« Sa grand-mère habitait là bas à Madagascar, son père s'est marié ici à Mayotte et lorsqu'elle est venue au monde, son père a promis qu'il l'a donnerait à sa grand-mère qui vivait à Madagascar. Mais son père est mort et elle n'était pas encore là-bas à Madagascar, et ses oncles à chaque fois qu'ils dormaient, ils voyaient leur frère qui leur disait qu'il fallait venir la chercher pour l'emmener à Madagascar – « je suis venue prendre ma fille pour la donner à ma mère » - Alors, ils ont réagi, ils ont fait le nécessaire, et elle est restée là bas, à Madagascar, jusqu'à la mort de son grand-père et de sa grand-mère»[3].

Le souvenir d'un ancêtre venu de la Grande Ile se perpétue de génération en génération. Madagascar apparaît souvent comme la terre des bienfaits, la grande sœur de leur patrie d'adoption. Le passé de leurs aïeux prend des allures héroïques. De Majunga jusqu'à Diego-Suarez, ils sont venus, souvent pour fuir l'oppresseur des Hautes Terres malgaches. Si l'on s'en réfère aux différents recensements établis depuis 1843, ainsi qu'aux témoignages des anciens, tout laisse à penser que la plupart des villages d'origines malgaches n'a vu le jour

[1] OTTINO M.-P., Madagascar*, les Comores et le sud-ouest de l'Océan Indien*, 1974, p. 65 : «Les villages kibushi-sakalava ne sont pas moins intéressants, pris eux aussi dans un même réseau matrimonial, ils conservent le dialecte sakalava du nord-ouest mêlé de nombreux mots et expressions swahili » *;* BLANCHY S., dictionnaire, p.9 : *« environ 40% de la population mahoraise a comme première langue le dialecte malgache de Mayotte (shibushi) (…) assez proche du malgache, dialecte sakalave du nord-ouest) ».* GUEUNIER N.-J., *Le dialecte sakalava du nord-ouest e Madagascar*, 1976, p. 6 : *« Pour des raisons qui restent à déterminer, Mayotte constitue un véritable conservatoire des cultures et technologies de l'ouest de Madagascar avec des villages kibushi (toujours du swahili buki-malgache) répartis en villages « sakalava » : Ciconi, Tsangamoudji, Akua et villages Antalaotra : M'sapere et Poroani »*

[2] Nous prendrons comme contre-exemple la langue makoa, la langue des esclaves du Mozambique amenés sur Mayotte comme main d'œuvre pour les industries sucrières. La population makoa augmenta considérablement au temps de la colonisation française. Pourtant, cette langue a presque totalement disparu aujourd'hui. On l'entend parfois lorsqu'un ancien raconte un conte. Cette langue makoa, rattachée à un passé douloureux, langue des esclaves, a été volontairement éradiquée par les Mahorais, contrairement à la langue malgache.

[3] Entretien R., Mayotte, Mutsamudu, 1er Août 2000.

que durant la deuxième moitié du XIXème siècle, c'est-à-dire à partir des années 1850, lors de l'invasion Hova sur le territoire sakalava. Des souches plus anciennes étaient cependant déjà présentes, mais n'ont jamais été évoquées au cours des entretiens. Les invasions madécasses qui ne datent pourtant que de quelques décennies avant l'arrivée d'Andriantsoly ne sont pas connues ou du moins racontées. Elles sont cependant aujourd'hui mentionnées dans les livres d'histoires[1]. Y figurent, dans une large mesure, les ethnies Betsimisaraka et Sakalava.

b) Quelques exemples étymologiques

L'étymologie des noms de lieux nous renseigne sur l'histoire et parfois l'origine du peuple fondateur. La discipline qu'est l'étymologie peut également être un outil déterminant pour la connaissance et l'émergence d'un peuple. Ainsi, les Maore de Mayotte, seraient « ceux qui vivent derrière les récifs », les Tanala de Madagascar « ceux de la forêt », les Tanalaña « ceux du sable », les Tandroy, « ceux des buissons épineux ». Le mot « Sakalava », quant à lui, a fait l'objet de multiples interprétations, qui toutes détiennent une part de cohérence : « le peuple long », « le peuple des longues vallées », ou encore « les longs chats », définition que leur donnèrent les Hovas en signe de mépris[2]. Grandidier rattache le mot « sakalava » à la province d'Isaka d'où partirent selon toute probabilité les premiers chefs Antaisaka. Le vocable *Sakalava* serait ainsi composé du mot *Isaka* et du mot *lava*, qui veut dire « long », car leur peuple se serait établi sur un vaste et long territoire[3].

Parmi toutes les explications proposées, c'est celle de Louis Molet que nous retiendrons, même si son hypothèse reste très critiquable. Celui-ci fait table rase de toutes les tentatives de définitions antérieures. Si l'on en croit l'auteur, le terme à lui seul définirait la principale activité que pratiqua ce peuple côtier durant plusieurs siècles, cette redoutable activité qui lui valut sa réputation aux Comores et jusqu'à Zanzibar. Nul n'avait songé jusque là, à part peut-être Russillon qui la sous-entend mais sans conviction[4], donner à ce terme une

[1] REMION J.-C. (dir), 1995, *Faisons de l'histoire à Mayotte*, Hatier, Paris, pp 126-129, *Les Malgaches à l'assaut des Comores*

[2] H. RUSSILLON, 1922-23, *Notes explicatives à propos de la généalogie Maroserana Zafimbolamena*, p. 75 *;* ALLIBERT C. et VERIN F., 1991, *Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de 1840, J.S. Leigh et J. Marshall*, p. 55.

[3] RUSSILLON H., 1922-23, *Notes explicatives à propos de la généalogie Maroserana Zafimbolamena*, p. 75.

[4] RUSSILLON H., 1912, *Un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar, le Tromba*, p. 188 : l'auteur propose une autre explication *« possible, surtout si on adopte la tradition qui veut qu'un blanc ait conduit la tribu Sakalava, ce serait une transformation comme on en observe beaucoup dans la langue, du mot français Esclave ou slave en anglais. Plusieurs anciens auteurs ont écrit Céclaves, alors que la prononciation actuelle donne bien sakalava, ce qui impliquerait une transformation nouvelle. Le roi appelait ses esclaves et ceux-ci ont pris le nom pour s'en parer ».*

étymologie autre que géographique ou historique[1]. Louis Molet attribue au mot « sakalava » une origine étrangère pour qualifier les tribus de la côte Ouest de Madagascar qui pratiquaient la traite des esclaves. Le peuple sakalava, en effet, avant de rechercher asile sur l'île de Mayotte, participa dans une large mesure à son pillage en vivre et en hommes. Venant de la côte occidentale malgache, ces piètres cultivateurs, éleveurs bovins et grands navigateurs, ont sillonné les côtes d'Afrique et des Comores.

Flacourt en 1658, lorsqu'il décrit le royaume de Lahifoty, ne mentionne pas le nom des Sakalava. Le premier texte connu, qui présente le terme ainsi écrit « Suculambes », est le récit du Père Luis Mariano en 1616[2]. La seconde mention des Sakalaves apparaît dans le titre de *« Voyage du navire Est-Indien Barneveld de Hollande au Cap de Bonne espérance en l'an 1719, contenant un récit des longues infortunes et aventures extraordinaires arrivées dans l'île de Madagascar, chez les sauvages Souklaves, avec la description des mœurs et coutumes étranges et de la religion de ce peuple (...) »*[3]. Puis, Robert Drury, dans son journal, en 1729, écrit à neuf reprises le vocable « Saccaauvors »[4]. Nicolas Mayeur en 1774, qui parlait couramment la langue du pays, orthographie dans un de ses rapports le mot « Séclaves ». Louis Molet précise que *« vers la fin du XVIIIème siècle, le mot Séclaves semble employé sur la côte Est de l'île pour désigner les gens de l'Ouest, mais ne serait guère employé dans ladite région elle même où les populations locales sont désignées par leurs noms plus précis »*[5].

Par la suite, au cours du XIXème siècle, nombreux seront les auteurs qui décriront le pays des « séclaves » et le peuple « séclaves »[6]. Ce mot, ainsi écrit ressemble étrangement au

[1] MOLET L., 1972, *Origine et sens du nom des Sakalava de Madagascar*, p. 344 : *« Pour résumer mes critiques, je dirai après H. Deschamps que la grande majorité de ces explications (Dalmond, Mullens, Richardson, Russillon, Grandidier, Tastevin, Mellis, etc.) sont des « fantaisies compliquées ». Si l'explication étymologique (saka lava, « vallée longue ») reste encore la plus valable, elle n'est pas réellement satisfaisante : elle s'insère mal dans la série des autres noms descriptifs ; elle ne rend pas compte des noms anciens de cette population ; enfin elle s'applique à des populations disparates qui portent, par ailleurs, d'autres noms traditionnels bien différenciés (Maroserana, Antiboina, etc.) »*

[2] GRANDIDIER A. et G., 1904, *Collection des ouvrages anciens concernant les Madagascar et les îles voisines*, T. II, p. 217 : *« Le fils du très vieux roi, nommé Manaqui (qui déjà empoisonné son frère aîné), à cause de sa conduite brutale et insolente à l'égard des habitants de la ville (...) dut s'en aller vivre ailleurs ; il emmena avec lui les hommes les plus vaillants nommés Suculambes, au nombre desquels se trouvaient plusieurs fils et parents du roi ».*

[3] GRANDIDIER A. et G., 1904, *op. cit.,* T. V, pp 7-39.

[4] SAUVAGE A.*,* 1969, *Madagascar ou le Journal de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité dans l'île,* par Daniel Defoe, trad et appareil critiques, Paris, Thèse de IIIème cycle, Histoire.

[5] MOLET L., 1972, *Origine et sens du nom des Sakalava de Madagascar*,, p. 346.

[6] DUMAINE M., 1810, « Idée de la côte occidentale de Madagascar », *Annales des Voyages de la Géographie et de l'Histoire*, II, p. 21, p. 30 *;* MAYEUR N., 1912, « Journal du voyage au pays des Séklaves en 1774 »,

terme français « esclave », qui appartient lui même à une vaste famille provenant de la racine latine slavus/sclavus datant du haut Moyen Age[1]. Mais il se rapproche encore davantage du mot arabe « *sakaliba* » fort employé dans la littérature ancienne pour désigner des captifs de toutes origines et notamment ceux des côtes d'Afrique et de l'Océan Indien. Or, Madagascar et en particulier la côte occidentale qui fait face aux rivages africains, participait dans une large mesure à la traite des esclaves. Molet précise que très certainement, tout *comme « les négriers européens* qui *avaient repéré, au long du rivage de l'Afrique, une côte d'Ivoire, une côte d'Or et une côte des Esclaves, les trafiquants arabes avaient une côte des Sakaliba »*. Ils s'approvisionnaient ainsi en esclaves, notamment dans la baie d'Anorotsanga, de Boina[2] et de Baly, dans le port de Majunga ou de Nosy Manga. Le terme *sakaliba* malgachisé, aurait donné le mot « Sakalava » pour qualifier les pourvoyeurs d'esclaves sur toute la côte occidentale malgache. Par la suite, il perdit son sens premier pour finalement désigner une grande ethnie malgache qui constitue bien plus une entité territoriale qu'une tribu à part entière ; car sous le vocable sakalava sont regroupées de multiples dynasties[3] et diverses peuplades qui eurent pour chef un descendant de la tribu sakalava[4]. Pour cette raison, il est bien difficile aujourd'hui de déterminer avec précision les limites géographiques et ethniques de ce peuple conquérant.

L'origine du mot « Sakalava » s'est donc perdue dans les méandres d'une histoire mouvementée et morcelée. Les Sakalava de la Grande Ile ont aujourd'hui la part belle aux yeux des villages shi-bushi de Mayotte : l'histoire orale n'a conservé que l'empreinte des premiers pionniers, fondateurs des villages, et non l'image des envahisseurs et des marchands d'esclaves qu'ils furent jusqu'au début du XIXème siècle. Le passé plus récent, qui remonte à environ un siècle et demi, n'en est que plus glorieux. Vient ensuite s'ajouter à l'histoire, le mythe qui surenchérit dans l'action prestigieuse des ancêtres.

Bulletin de l'Académie Malgache, Tananarive, pp 59-64 *;* VERIN P., 1975, *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes Nord de Madagascar*, T.1, p. 143 *;* MOLET L., 1972, *op. cit* ., pp 346-347.

[1] De cette racine sont issus les mots *esclavo* (espagnol), *escravo* (portugais), *schiavo* (italien), *sklave* (allemand), *slaaf* (néerlandais).

[2] PELTIER, 1903, pp 105-114 : *« Au Nord Ouest le grand Port de Massailly ou Pombétoc par 15° 45' de latitude sud où l'on traite du riz, des noirs et des bœufs.(...) Le petit port de Massailly ou Boina par 16° de latitude sud. On y traite de même. Il y a aussi du bray et du sel.... ».*

[3] BIRKELI E., 1922-1923, *Bulletin de l'Académie malgache*, *Folklore sakalava*, ch. 7, pp 370-379.

[4] Notamment les *Antankaranas*, "ceux des rochers" : ils vivent dans les nord, autour de Diego-Suarez et pratiquent la pêche et l'élevage bovin. Leurs chefs étaient issus de la dynastie Sakalava. Entretien R. J-D, Nosy-Be, 13 avril 2001 : *"Les Sakalava forment une grande ethnie. Depuis Tuléar jusqu'à Diego Suarez, toute la partie ouest de Madagascar regroupe les Sakalava. : Tuléar : Sakalava Vezo - Morundava : Sakalava Masikuro - Maintirano : Sakalava Maïlaka - Ces trois groupes forment les Sakalava d Menabe, les Sakalava du sud -*

La provenance des populations malgaches implantées au cours des siècles dans la partie sud de Mayotte a été précédemment recherchée et analysée au travers des récits historiques. La linguistique vient renforcer ces données : la langue usitée, les noms attribués à certains villages, montagnes ou personnes, ainsi que certains noms communs, témoignent de l'importance de la pénétration madécasse et plus particulièrement de celle du Nord de Madagascar. La langue tient une place déterminante dans la reconstitution des grandes étapes historiques d'une civilisation orale. En l'absence de sources écrites et archéologiques, la transmission des savoirs et des traditions s'effectue sur le mode de l'oralité. C'est ainsi que se maintiennent et se perpétuent, au travers de la langue, les mythes et les croyances d'une société orale.

III. Mythologie des origines et contes « que l'on tient pour vrais »

La linguistique nous confirme avec le savoir historique qu'il y a bien un fonds commun entre la culture sakalava de Madagascar et la culture mahoraise, plus spécifiquement celle shi-bushi au sud de l'île de Mayotte. Le savoir mythologique vient renforcer ces liens historiques et linguistiques, au travers tout d'abord du mythe de l'ancêtre commun, fondateur du village, venu de Madagascar à la recherche d'une terre nouvelle, d'une terre d'asile. Cette certitude d'un fonds commun entre les Bushi (malgaches) de Mayotte et l'ethnie Sakalava de la côte nord-ouest malgache, prend sens également dans l'analyse de deux contes qui participent directement à l'intégration du lémurien dans les cultures malgache et mahoraise. Ces deux contes sont connus et exploités sur nos deux terrains d'enquêtes (Mayotte et Madagascar), mais on le retrouve aussi sur l'ensemble du territoire malgache et sur les autres îles Comores.

Majunga : Sakalava Marambitsy - Analalava –Nosy-Be : Sakalava Bemihisatra et Bemazava - Ambilobe – Diego-Suarez : Sakalava Antankarana - Ceux là forment le groupe du Boeny ou Boina au Nord. »

1. Mythes, *Tantara* et *hadisi*

Les sociétés malgaches et mahoraises, comme la plupart des sociétés, opèrent des classifications des divers types de récits au sein desquelles les mythes tiennent une large part.

Les mythes sont reconnus pour vrais par les sociétés qui les racontent. Ils révèlent un temps primordial auquel font référence les croyances, les rites et les coutumes. Avec les mythes, l'ordre du temps disparaît, les considérations historiques s'annulent[1]. Peu importe l'invraisemblance des faits, le mythe est reconnu par la collectivité comme une « histoire vraie », qui explique l'origine du monde, l'apparition des hommes sur terre, leurs liens si particuliers avec certaines espèces animales, végétales ou minérales.

Chez les Sakalava du Boina, le mythe est ainsi traduit par l'expression *tantara masiñy*, mot à mot « histoire sacrée »[2]. Il se distingue des *kabara* ou *kabary* que sont les fables, des *tantara ankolatra* que sont les histoires montées de toutes pièces pour faire allusion à une réalité que l'auditoire est censé connaître, ou encore des *tapatoñono (*devinettes*) et des Ohabolana (*proverbes), ces deux derniers participant aux *jijy* (littérature chantée)[3].

Cependant, le mot *tantara* est très souvent employé sans qualificatif pour désigner « l'histoire vraie ». L'adjectif *masina* (sacré) est plus rarement prononcé et revient aux initiés[4]. Seuls les *ampitantara*, historiens de la mythologie, gardiens des légendes, sont autorisés à réciter les *tantara masina* au cours d'une cérémonie ou d'un rituel. Aujourd'hui, le rôle d'historien mythologique revient à pratiquement tous les ministres du culte sakalava, mais plus particulièrement au médium, *saha*. La transmission de leur savoir mystique et de

[1] LEVI-STRAUSS C., *Les mythologiques*, T. IV, *L'homme nu,* p. 542, *la perception du temps dans les mythes*.

[2] Il faut distinguer le *tantara* de *l'angano*. *L'angano* désigne tout ce qui a trait à la fable, au conte, à la légende et au mythe, mais qui ne s'emploie guère pour qualifier « des histoires de temps immémoriaux reconnues comme authentiques dans les traditions populaires ». Le terme *angano* ou *ngano* est également utilisé dans le parlé shi-bushi. Il désigne de la même manière, le conte ou la devinette indifféremment : GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique* du *dialecte malgache de Mayotte*, p. 24. Par contre, le terme *tantara* n'apparaît pas dans le parler shi-bushi.

[3] RAZANAMANANA M.-J., 1988, *La littérature traditionnelle Sakalava du Boina* ; FANONY F., 2001, *L'oiseau et le grand tison et autres contes des Betsimisaraka du nord (Madagascar)* ; FANONY F., 2001*, Le tambour de l'ogre et autres contes des Betsimisaraka du nord (Madagascar).*

[4] JAOVELO-DZAO R., Mythes, rites et transes à Madagascar, pp 15-19. *« A la naissance du royaume sakalava vers le 15e siècle, on distinguait les ampañito, ceux qui tranchent (nouveau nom dont on désignait les rois ampanjaka), les ombiasy, les magiciens guérisseurs ; les ampihihitsy, les conseillers ; les ampitantara, sorte d'historien poètes, gardiens de légendes. C'est sur l'inspiration de ces derniers que furent établies les généalogies mystiques qui faisaient remonter le roi vivant jusqu'à Dieu, Andriañanahary. »* (p. 18) .

l'art divinatoire se fait dans la plus grande discrétion et dans le cadre d'une cérémonie spécifique au cours de laquelle le jeune initié est tenu au silence[1].

Si le mythe, dans de nombreuses sociétés se distingue très nettement des contes ou des fables qui ne sont que pures inventions, en revanche, le vocable sakalava *tantara* désigne également le conte ou la légende, qui peut tout aussi bien narrer des faits réels que des événements imaginaires. Le mythe et le conte sont ainsi regroupés sous le même terme *tantara*. Il s'agit bien d'une histoire aux fondements mythologiques, contée et reconnue comme véridique par l'ensemble de la collectivité[2].

Les histoires qui nous ont été contées font donc partie plus largement des *tantara,* « histoires que l'on tient pour vraies », ainsi dénommées par nos interlocuteurs. Le mot *tantara* prit dans son sens le plus large désigne une histoire ou un récit relatant des événements passés reconnus pour vrais et qui véhiculent un message précis[3]. La frontière entre le réel et la fiction est imperceptible et « peu importe !» insistait sur ce point Robert Jaovelo-Dzao, lors d'un entretien, « cela fait partie de la logique sakalava »[4].

A Mayotte, les contes, les mythes et les légendes sont aisément confondues, comme à Madagascar, avec les histoires vraies, *hadisi*[5]. Le terme vient du swahili *hadithi*, dérivé de l'arabe. En Shi-bushi, *hadisin-dreo maventy taloha* signifie « les histoires des grandes personnes d'autrefois, des ancêtres ». L'histoire traditionnelle fait donc partie des histoires vraies parce que « c'est une histoire qui vient des ancêtres » et que nul n'oserait remettre en cause la parole des anciens[6].

---

[1] JAOVELO-DZAO R., 1996, *op. cit.,* p. 18.

[2] Chez les Bara, ethnie malgache du sud, voisine des Sakalava, l'histoire est désignée par le mot *tatara*, très proche du mot *tantara* des Sakalava. FAUBLEE J., dans son ouvrage « *La cohésion des sociétés bara* », 1954, explique que le mot *tatara « correspond en français au mot histoire dans ses deux sens, c'est-à-dire « histoire dans le sens de conte amusant, récit mensonger, « c'est une histoire », « tu me racontes une histoire !». C'est aussi l'histoire, récit des faits et des événements antérieurs, s'opposant à la fable et aux fictions. Le tatara a une forme plus stricte : le tatara-raza ou tatarandraza. Littéralement ces mots veulent dire « Histoire de la famille » (famille au sens de grande famille groupant tous les descendants d'un même ancêtre raza). Le tatararaza est ce qu'il y a de plus sacré dans les traditions familiales » ;* voir aussi FAUBLEE J., 1941, *Dans le sud de Madagascar, deux ans chez les Bara* ; FAUBLEE J., 1947, *Les récits Bara*, .

[3] JAOVELO-DZAO R., 1996*, Mythes, rites et transes à Madagascar*, p. 15.

[4] Entretien, R. J-D, Madagascar, Nosy-Be, 15 avril 2001 : « Chez nous le mythe est une histoire vraie ».

5 BLANCHY S., 1996, *Dictionnaire mahorais/français, français/mahorais*, p.59 : *Hadisi* : parole, conversation, récit, discours. « Les histoires que l'on tient pour vraies » sont également désignées en Shi-mahorais par le terme *kitakoko*, littéralement « le livre des anciens » : *kitakoko* vient de l'arabe *kita*, « livre » et *koko* « ancien ». Les histoires anciennes sont donc regroupées sous le vocable *kitakoko* (Entretien Y.S, Mamoudzou, 18 juillet 2000 : *« On confond ici légende et histoire vraie. Il y en a beaucoup qui croient qu'une légende est une histoire. »*)

[6] . DS, Mayotte, M'tsamboro, Vendredi 5 avril 2001.

Tenter de définir le mythe dans la société sakalava comme dans celle mahoraise, c'est concevoir le monde visible et invisible non pas comme deux entités séparées mais comme deux mondes « parallèles » aux multiples contacts et interférences, deux systèmes qui s'équilibrent l'un par l'autre, qui n'existent que l'un par rapport à l'autre, et au travers desquels l'inerte trouve son souffle et le vivant son essence. Ainsi perçu, le mythe sert de passerelle entre le monde supra-sensible et le monde sensible, il assure aux croyances et aux pratiques sociales, légitimité et durabilité.

Dans les deux cas de figure, le mythe et la réalité s'imbriquent. Au travers de ces histoires intemporelles, l'homme recherche une signification, un ordre face aux ambiguïtés de la réalité. Il remonte au commencement pour donner sens à son existence. Le mythe précède et surpasse les récits historiques. Il projette l'homme dans un passé immémorial afin de lui révéler l'existence des choses, leur signification présente et l'avenir qu'elles continuent de lui ouvrir. Le mythe s'inscrit ainsi directement dans les croyances et les pratiques d'une société. Si à première écoute ou à première lecture, il apparaît en marge de la réalité, il s'avère, après étude, remplir un rôle dynamique, en rapport direct avec le monde réel, d'une grande logique, en harmonie avec le contexte culturel et religieux dans lequel il navigue. Il trouve sa légitimité au cœur d'une grille sociale qui lui assure toute sa cohérence, et auprès de laquelle il remplit une fonction étiologique en lui fournissant des explications quant aux phénomènes naturels et cosmiques, quant au sens d'un nom, d'une institution, d'un interdit.

2. Le mythe de l'ancêtre commun

a) Origine et fondateur des villages bushi de Mayotte

« Cela remonte à très loin, arrière, arrière…grand-parents : Mes ancêtres sont venus de la Grande Comore. C'était un Apanzaka (ou Mufalume en mahorais) qui, ayant appris qu'on voulait le tuer, dans la nuit s'enfuit avec sa sœur jusqu'à Nosy-Be. Là, ils vécurent quelques années. Son vrai nom c'est Mahamudu, mais comme il n'était pas avare, tout le monde l'appela Tsimahedy. Si on lui demandait quelque chose, il était toujours d'accord. Tsimahedy ça veut dire 'quelqu'un qui n'est pas avare', c'est du vrai malgache, ce n'est pas du malgache de Mayotte.

L'homme trouva une femme, elle s'appelait Anina, c'était une vraie malgache. Mais des guerres menaçaient la région. Ils décidèrent tous les trois de partir alors pour Mayotte. Car Tsimahedy avait déjà quitté son pays à cause de querelles et il ne voulait pas encore subir les conséquences (...) (Avant de s'installer à Mutsamudu, village qu'ils ont créé, ils ont été à Saziley. Anina, la femme de l'Apanzaka, regarda bien les plages. Elle dit en découvrant la plage de Saziley :

- cet endroit est magnifique, manalatsara !

Mais le mari qui trouvait aussi cet endroit magnifique lui a répondu qu'il fallait d'abord trouver un endroit avec de l'eau, car on ne peut pas habiter dans un endroit où il n'y a pas d'eau. Comme ils ne trouvèrent pas de rivières, ils changèrent d'endroit pour venir ici, construire le village de Mutsamudu. Ils ont trouvé une sorte de rivière, un endroit où l'eau coule. Le mari trouvait que le sable d'ici n'était pas le même, qu'il était vraiment noir.(...)Au début le village s'appelait M'tsangamudru, ça veut dire 'sable noir'.

(...) Depuis le temps où ils sont arrivés ici à Mayotte, son mari était Islam. Comme le mari était Islamisé, la femme prit la religion de son mari.

(...) Elle était Sakalava de Nosy-Be. Depuis ce temps où ils sont arrivés à Mayotte, le malgache est parlé parce que c'est la femme qui élève les enfants. »[1]

Mutsamudu est un village shi-bushi qui connaît aujourd'hui un fort développement démographique provoqué essentiellement par l'arrivée des Grands Comoriens et des Anjouanais.

Mronabeja, tout comme Mutsamudu, est également un village d'origine malgache, implanté sur la côte est à l'extrême sud de Mayotte. Comme bien d'autres villages du sud, la tradition orale rapporte que les fondateurs du village sont venus de Madagascar : ils accostèrent d'abord à Mutsamudu[2], avant de gagner les rivages de Mronabeja, jusque là inoccupés. Ces derniers venaient de *« Veimari*[3]*, une ville de Madagascar ».* Ils

[1] Entretien Z.V, Mayotte, Mutsamudu, 26 juillet 2000. Autre témoignage : « Tou*te ma famille habite à Mutsamudu. Mais il ne reste pas d'anciens qui sont venus de Madagascar. Cela fait très longtemps.* » ; *« A l'origine Mutsamudu ne s'appelait pas comme ça. Ce village est d'origine malgache » ; « Le mot est shibushi. Mutsamudu ça n'est pas le vrai nom. C'est Mtsangamudu, comme le village est au bord de la plage ça veut dire sable noir »*(M.T, 20 juillet 2000, village de Mutsamudu)

[2] Le village de Mutsamudu est situé sur le versant est de l'île, en face de la côte ouest de Madagascar. A hauteur de ce village et des environs, la passe de Saziley offre un passage aux navigateurs, ce qui pourrait expliquer que de nombreux migrants aient d'abord accosté en ces lieux avant de poursuivre leur voyage.

[3] Il s'agit de la ville de Vohémar, sur la côte nord-est de Madagascar.

s'appelaient « *M'zé Assane Hetsaka et sa femme Boutra, accompagnés du petit frère de celle-ci qui était encore un enfant. Ils ont débarqué à Mutsamudu à bord d'un boutre. Ma Grand-mère m'a raconté que lorsque ce couple était à Madagascar, il ne pouvait pas avoir d'enfants* ; *ils ont ainsi décidé de partir afin de pouvoir créer une famille en parfaite harmonie. Ils croyaient qu'en restant à Madagascar, Dieu n'exaucerait pas leur désir. Ils étaient malgaches islamisés, Dieu était au centre de leur vie. Ils ont donc vécu à Mutsamudu, plus précisément à Sazikey pendant une longue période, mais toujours pas de changement dans leur vie. Ils sont alors retournés à Madagascar et Assane Hetzaka proposa à son épouse d'aller voir un mwalimu (Maître voyant). Celui-ci leur dit qu'ils devraient élever un enfant pour avoir le leur et qu'il fallait amener un coq rouge dans leur voyage vers Mayotte. Ce fut ainsi qu'ils prirent une fille malgache à Nyambadao ; c'était l'enfant de Mzé Roubia appelé Zaliha Roubia. Arrivés à Mtsamudu, ils s'aperçurent que leur maison avait disparu et qu'à cet endroit n'existait plus aucune source d'eau. Mzé Hetsaka emmena son épouse et les deux enfants à bord du boutre pour chercher une place où ils auraient vécu comme avant. Arrivés sur un îlot ils relâchèrent le coq car le mwalimu leur avait dit de faire ainsi afin qu'il puisse emporter tout leur malheur avec lui (en malgache on appelle ce geste « soadaka »). Finalement, ils trouvèrent une rivière rejoignant la mer ; ils s'approchèrent et en goûtant l'eau, ils s'aperçurent que c'était de l'eau douce. Ils sont donc descendus et se sont installés sur cette place bien plane. Le troisième mois après leur arrivée sur ce nouveau site, Beini Boutra mit au monde une petite fille, Riziki Hetsaka (Riziki en malgache signifie « un bien envoyé de Dieu »). Après Riziki, ils ont eu Aminti, Aminaa et Boto. Ce fut le dernier de leurs enfants. Mzé Assane Hetzaka eut le titre de chef du village »*[1]

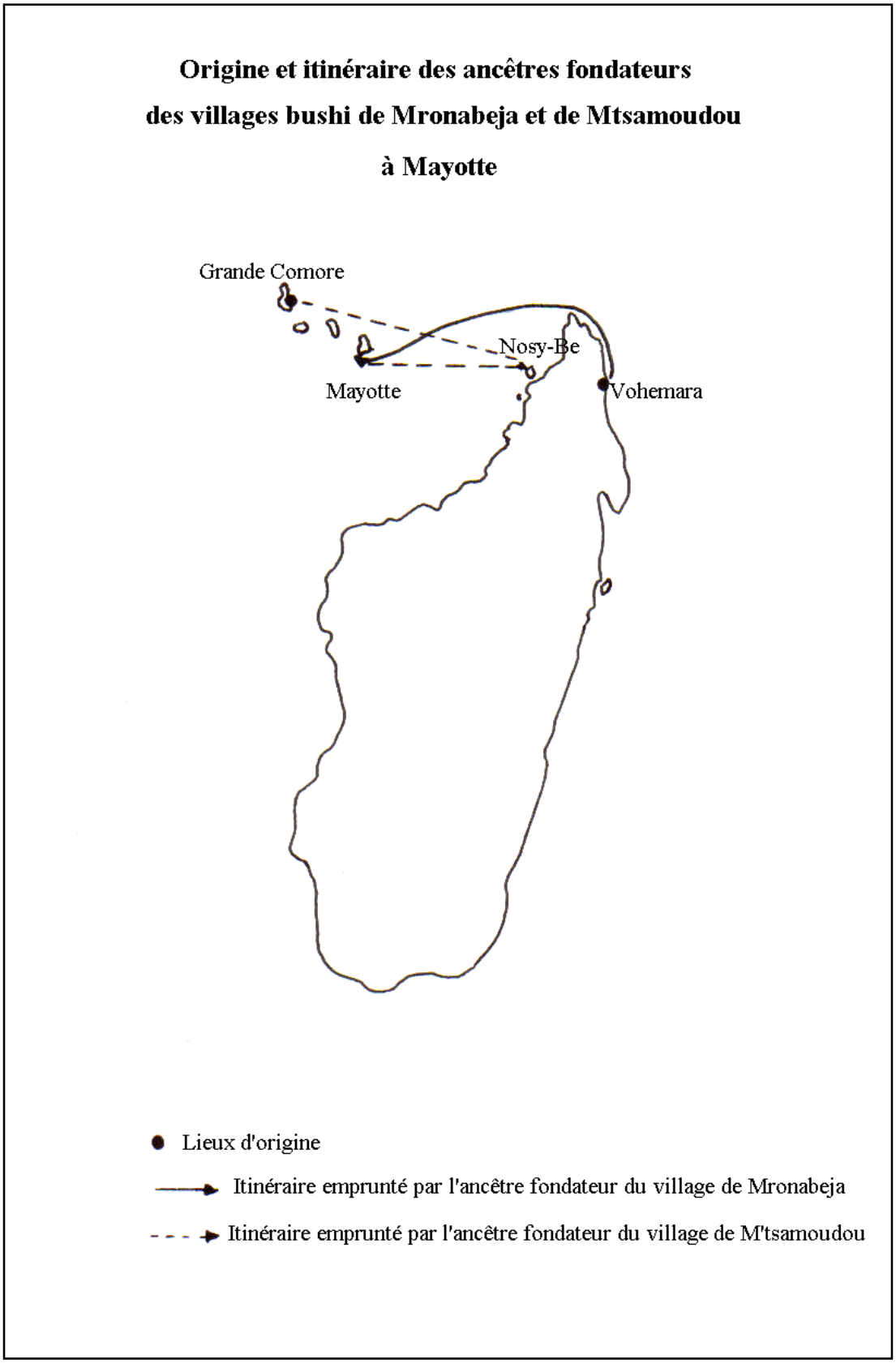
Multiples sont les exemples qui, à Mayotte, attribuent la découverte d'un site et les premières constructions d'un village shibushi à un ancêtre venu de la Grande Ile. Les deux villages qui nous intéressent ne dérogent pas à la règle.

Aujourd'hui, à Mayotte, la tradition se perd qui réunissait à la tombée de la nuit les villageois sur la place centrale pour écouter les histoires des anciens. Cependant, les contes et les légendes d'autrefois sont peu à peu transcrits, palliant ainsi l'extrême fragilité de la transmission orale.

Les deux témoignages recueillis sont extrêmement précis quant aux itinéraires empruntés par les aïeux et aux raisons qui poussèrent ces derniers sur les côtes mahoraises.

[1] ARCHIVES ORALES, 1998, *Histoires et légendes mahoraises*, Cahier n°3 ; voir aussi entretiens Mayotte 2000, Mronabeja.

L'histoire contée va jusqu'à spécifier le lieu exacte d'où partirent leurs ancêtres. Ainsi, les fondateurs de Mutsamudu seraient natifs de la région de Nosy-Be et ceux de M'ronabeja, de la ville de Vohémar. Ces deux lieux géographiques malgaches sont peuplés par la même ethnie dominante. Le premier est situé sur la côte nord-ouest et le second sur la côte nord-est de Madagascar. Cependant, s'il s'avère que nos deux villages, d'après la mythologie, ont été fondés par un ancêtre d'origine sakalava, nous ne devons pas négliger pour autant les hypothèses émises au cours de notre analyse historique, à savoir que le peuplement mahorais ne s'est pas fait de manière linéaire et continue, mais bien entrecoupé et entrecroisé de divers apports ethniques malgaches.



Origines et Itinéraires des ancêtres fondateurs
des villages bushi de Mronabeja et de Mutsamudu à Mayotte (côte sud)

b) Une mythologie au service de l'histoire

Il existe très certainement d'autres variantes concernant l'origine de la fondation de nos deux villages bushi. A. Gevrey, en 1870, dans son ouvrage « Essai sur les Comores », cite les villages de « Mourouni-Abeja » et de « M'samoudou » comme étant « deux villages purement indigènes »[1]. Les histoires qui nous ont été contées se réclament de l'époque d'Andriantsoly (1840). Si le conteur ne peut situer l'action avec précision dans le temps, en revanche, il nous est possible de retrouver la période supposée racontée, grâce aux connaissances historiques que nous léguèrent les navigateurs arabes et européens et ainsi de les confronter aux éléments d'entretiens. La période décrite par nos informateurs oscillerait donc entre 1830 et 1860. Non pas que les villages datent effectivement de cette époque, mais l'héritage orale, soumis aux aléas du temps, ne remonte que difficilement au delà du XIXème siècle. L'histoire écrite, celle des navigateurs et des explorateurs européens et orientaux, nous renseigne, en revanche, sur des invasions malgaches antérieures au XVIIIème siècle. Elle nous rappelle ainsi que la formation des peuplements humains à Mayotte s'est effectuée en de nombreuses vagues successives, entraînant de multiples brassages culturels.

Le mythe de l'ancêtre commun paraît être cependant une conception unilatérale, essentiellement mahoraise. A Madagascar, même si l'on connaît ses voisins Mahorais, et qu'on avoue aisément avoir des liens filiaux avec eux, l'histoire d'un héros fondateur venu depuis Mayotte n'apparaît pas dans la tradition orale. Il est un fait que les vagues de migrations humaines répertoriées au cours de l'histoire du peuplement des îles de l'Océan Indien, se sont effectuées depuis Madagascar vers les Comores, ou depuis la côte d'Afrique vers Madagascar et les Comores, Mayotte n'ayant été peuplée que bien après les premières implantations humaines sur le continent africain ainsi qu'à Madagascar [2].

L'ancêtre fondateur du village est très souvent auréolé d'exploits héroïques. Il est celui qui apporta la subsistance tel que le riz[3], nourriture de chaque jour, celui qui trouva la source

[1] GEVREY A., 1870, *Essai sur les Comores*, p. 258-259 : L'auteur précise que « La population est répartie dans 52 bourgs, villages ou hameaux et 28 habitations rurales ; de tous les centres, deux seulement méritent le nom de bourgs, M'sapéré à la Grande Terre, 1463 habitants, et Pamanzi sur l'îlot, 1220 habitants… »

2 Les témoignages recueillis concernant le village de Mutsamudu mentionnent que le héros fondateur était un grand Comorien. Il a d'abord fait escale à Madagascar avant de fuir à Mayotte. Durant son expédition sur la Grande Ile, il fut accueilli par les autochtones et intégré à la population. Mais ce n'est qu'arrivé sur l'île de Mayotte qu'il fonda son village. La situation quasi déserte de l'île était propice à l'installation des nouveaux arrivants.

[3] *« Les ancêtres sont venus de Madagascar. C'était des rois, des Apanjaka. Ils ont quitté à cause des guerres. Ils ont emporté avec eux le riz. Cela remonte au XIXème siècle, au début peut-être. Les Malgaches étaient plus nombreux que* les *Mahorais sur l'île »,* Entretien Saziley, 2000.

indispensable pour la survie des habitants, celui qui détient le secret de la fécondité et auquel on attribue une descendance nombreuse. A Mutsamudu, tous les Bushi se réclament appartenir à la branche généalogique de la famille de Mohamady, ancêtre premier, héros fondateur. De même, à Mronabeja, deux familles issues de l'ancêtre fondateur cohabitent[1] : la famille *Gu* et la famille *Gué*. C'est pourquoi, les anciens du village se désolent de voir les habitants se disputer pour l'acquisition de nouvelles parcelles : *« Ils ont donné nos mères et de nos mères ils nous ont donné nous. Au début, il n'y avait pas de disputes, c'était un village très tranquille (…) car ils se disaient de même père et de même mère. Aujourd'hui, le partage des lopins de terre distribués par la commune crée des querelles et les jeunes vont chercher leur conjoint dans d'autres villages »*[2].

Dans le village de Mronabeja, aucun troupeau de chèvres (*bengy*)[3] n'est élevé, contrairement aux autres villages de Mayotte. On ne croise que des troupeaux de moutons (*baribari*)[4]. Cette observation faite, nous avons tenté d'en connaître la cause, ce qui ne fut pas sans difficulté. Il nous était répondu que les villageois étaient allergiques à la viande de cabris, signe évident d'un *fady* collectif (interdit), mais aucun d'entre eux ne pouvait en donner les raisons. C'est au cours d'un entretien avec un maître coranique, l'un des plus anciens du village, que la réponse nous fut donnée et par la même transmise aux plus jeunes qui appliquaient jusqu'alors la prohibition uniquement par tradition[5] :

« A l'époque de nos arrières grand-parents qui vivaient encore à Madagascar, il y avait une guerre civile. On raconte que les ancêtres des pionniers du village de M'ronabeja étaient en guerre civile avec un autre village. Alors qu'ils voulaient échapper à leurs ennemis, ils se retrouvèrent dans un grand pâturage avec des troupeaux de chèvres. Ils sont rentrés dans ce pâturage et ce sont confondus avec ces animaux là, les chèvres. Lorsque les adversaires arrivèrent à leur tour, ils regardèrent partout, à droite, à gauche, sans trouver les fuyards dissimulés derrière les chèvres. Ces derniers furent ainsi sauvés. Depuis ce temps là, les animaux sont reconnus interdits à la consommation parce qu'ils sont venus en aide aux aïeux du village de M'ronabeja »[6].

[1] Entretien G-P. Z., Mayotte, M'ronabeja, août 2000 : *« Le nom de ma grand-mère c'est Assan et le Papa de Assan c'est l'ancêtre qui est venu de Vohimara »*

[2] Entretien M'ronabeja, 8 août 2000.

[3] *Bengy* : malg., GUEUNIER N.-J., 1986, Lexique du dialecte malgache de Mayotte.

4 *Baribari* : com. mao. *baribari*, GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*.

[5] Nous aborderons plus en détails la problématique des *fady* au cours de la deuxième partie de notre travail.

[6] Entretien A.H.G, Mayotte, Mronabeja, 10 août 2000.

L'interdit alimentaire de la chèvre est justifié au travers d'une histoire qui relie, encore une fois, Mayotte à la Grande Ile. Les exemples sont multiples qui légitiment une pratique, un interdit, un fait existant par le biais d'un mythe. Il en est ainsi des deux contes sur le lémurien, que nous avons recueillis à Mayotte et à Madagascar et qui présentent un fort parallélisme.

3. contes du lémurien : transgression et métempsycose

Comme nous l'avons souligné précédemment, le conte, la légende et le mythe peuvent être regroupés sous une même identité que sont les « histoires que l'on tient pour vraies », traduites par le mot *tantara* dans la région du Boina à Madagascar et par le mot *hadisi* à Mayotte, indifféremment dans les parties sud et nord de l'île.

Bien d'autres travaux concernant les mythologies ont déjà été réalisés qui établissent des comparaisons entre des contes recensés à la fois sur Mayotte et sur Madagascar[1]. Noël-Jean Gueunier, dans un numéro spécial Etudes Océan Indien consacré aux contes et mythes de Madagascar et des Comores, développe le *mythe du monstre dévorant* commun à toute l'Archipel des Comores et de Madagascar, avec des traditions et des variantes propres à chaque île. Il nous présente ainsi deux versions d'un conte-type bien attesté à la fois dans le domaine bantou des Comores et dans le domaine malgache[2], un conte qui s'est adapté au contexte politique et religieux de chacun de ses pays d'accueil.

A Madagascar, les deux *contes du lémurien* et leurs variantes ne proviennent pas des mêmes points géographiques. Le premier a été recueilli dans la région Sakalava/Antankarana et le second dans le nord-est, en pays Betsimisaraka, dans l'extrême sud de Madagascar en pays Antandroy et chez les Sakalava Bemazava, notamment dans le village d'Ankazomborona. En dehors de ce dernier, les versions vernaculaires ne peuvent être fournies, car elles ne figurent dans aucun des ouvrages de référence.

Tout porte à croire que ce conte est connu sur la totalité de l'île et que chaque ethnie en possède sa propre variante, adaptée à l'espèce de lémurien en présence. Il est fort possible que notre conte se soit perdu sur la côte nord-ouest malgache, occulté par d'autres traditions qui prirent de l'envergure au cours des deux derniers siècles, telle que la mythologie royale,

[1] ALLIBERT C., 1980, « contes Mahorais », *Archives Orales Mahoraises*, Paris, Académie des Sciences d'Outre mer.

[2] GUEUNIER N.-J., 1987, *Le monstre dévorant : un conte malgache en dialecte sakalava et un conte comorien en dialecte shimaore*, pp 21-56.

arme idéologique puissante destinée à lutter contre l'invasion de l'ethnie des Hauts-Plateaux au XIXème siècle.

Quant aux contes similaires recensés à Mayotte, ils sont indistinctement racontés dans les villages shi-mahorais et dans les villages shi-bushi. Les contes présentés ci-après évoquent l'origine du lémurien et son lien filial avec l'homme. Ils remontent au temps où le lémurien était un homme qui, à la suite d'une transgression, fut transformé en prosimien par le châtiment divin.

a) L'ampango (eau de riz) souillé

Version malgache :

(Origine Sakalava/Antankarana)

« Un homme était en forêt avec sa femme et leur jeune enfant. Ils s'arrêtèrent pour faire cuire le riz du déjeuner. Après le repas, l'enfant fit ses besoins, et la mère pour le nettoyer, au lieu d'employer de l'eau ou des feuilles, utilisa un reste de riz demeuré dans la marmite. Cet emploi imprévu du riz qui donnait lui-même lieu à un grand nombre de prescriptions rituelles, déplut profondément à *Zañahary* qui, en punition, maudit toute la famille et la transforma en maki »[1]. (*Lemur macaco*)

Version mahoraise en dialecte shi-bushi :

« Hale halele, Nipetraka ampanjaka, Nipetraka tafiri, Nipetraka masikini, Nipetraka hulu-be, n'taloha tehho reo…

« Taloha ankomba tsi ni ankomba, be ni binadamu. Binadamu mivulaña amba nissi ampicapa nihila ranu andeha ampisseki zanakani, rehu tan Angala, izi nila ranu be tsinissi.

[1] HARPET C., 2000, *Le lémurien, du sacré et de la malédiction*, p. 75 ; DECARY R., 1950, *La faune malgache*, Ch . I. Pour les contes malgaches Antankarana, Betsimisaraka. Nous n'avons que la traduction française.

Viavi ihu ni kussongeha basi izi nagala ranu ni vari. Sibabu ni dambi natuni Ndrañahary namadiky viavi ihu ankomba. Rangu midanihy missi mastaha añila ni ankomba."[1]

« Conte des temps anciens ; ils demeuraient les rois, ils demeuraient les riches, ils demeuraient les pauvres, ils demeuraient les anciens…

« La légende raconte que c'est un homme, c'est un homme qui a été changé en animal. On raconte qu'une cultivatrice avait un jour besoin d'eau pour nettoyer son bébé qui était au champ et qui avait fait ses besoins. Il fallait de l'eau et il n'y en avait pas. La dame était pressée et elle a pris de l'eau du riz (c'est le fond de la marmite, la croûte qui reste et à laquelle on rajoute de l'eau et cela se ramollit). Suite à cette faute là, Allah a transformé la dame en maki. A partir de là, il y a un certain respect à l'égard du maki »[2].

Variante de la version mahoraise en dialecte shi-bushi :

« Taloha, ankomba tsy ny ankomba be binadamo. Izy nisy zanaka maro. Any zanakanazi reho, Areky nila nadeha moraba. Lera ampam'buhi asekihio manani nagala ro mitavela any kovetty nansany Tsekiho, basy Drañahary neloko, rago zuvanio Tsekiio navadikiny any ankomba »[3]

« Autrefois le maki était un homme et il avait des enfants. Un des petits voulait faire ses besoins. Pour le laver la maman a pris la sauce qui restait dans la cuvette. Le Dieu s'est fâché. Il l'a changé en maki »[4].

La version mahoraise présente quelques variantes : tout d'abord, l'homme disparaît de la scène. Il ne s'agit plus que d'une femme et d'un enfant. D'autre part, Dieu *Zahañary*, le dieu suprême malgache, est remplacé par Allah, le dieu musulman. Dans la version malgache, toute la famille est concernée par la punition divine, alors que dans la version mahoraise seule la femme est mise en accusation. A Madagascar, tous les membres de

[1] Entretien Mayotte, Mronabeja, conte shi-bushi
[2] Entretien, Y.H, Mayotte, Mamoudzou, 18 juillet 2000.
[3] Entretien Mayotte, Mronabeja, 2000, conte shi-bushi
[4] Entretien Mayotte, Mronabeja, 2000.

la famille sont responsables de la transgression de l'interdit lié à la fois à l'alimentaire et à l'excrémentiel. (voir tableau récapitulatif page suivante)

Conte N°1, Madagascar	**Conte N°1, Mayotte**
Un homme, sa femme et son enfant en forêt	Une femme et son enfant au champ
Préparation du riz dans une marmite	Préparation du riz dans une marmite
L'enfant fait ses besoins	L'enfant fait ses besoins
La mère lui nettoie les fesses avec l'eau qui reste au fond de la marmite	La mère lui nettoie les fesses avec l'eau qui reste au fond de la marmite
Zahanary punit toute la famille et les transforme tous les trois en lémuriens	Allah punit la femme et la transforme en lémurien

(Les termes soulignés sont ceux qui présentent une variante)

b) Le sotro *(ou* sadro*) : la louche qui sert à distribuer le repas*[1]

Version malgache :

(Conte recueilli en région Betsimisaraka)

« Rajaka était anciennement un homme qui fut transformé en Babakoto (Indri) dans les circonstances suivantes : Cet homme était ensorcelé et il savait qu'il lui était interdit de

[1] En malgache, on utilise le terme *sotro* pour désigner la cuillère en bois qui est utilisée pour partager le repas traditionnel : ABINAL et MALZAC, 1987, *Dictionnaire malgache/français* : *sotro* : cuillère

A Mayotte, on utilise le mot *sadro* en shi-bushi et *sutru* en shimahorais : BLANCHY S., 1996, *Dictionnaire mahorais/français, français /mahorai*s : *sutru* **:** shimahorais, cuillère en bois pour partager et distribuer le repas ; GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, *sadro* : grande cuillère pour servir le riz (à distinguer de *pôo*, qui sert à servir le bouillon), malg. Webber.

toucher un ustensile de cuisine que touchait en même temps sa femme, faute de quoi, il devait lui arriver un grand malheur. Or, il était marié à une femme acariâtre. Au cours d'une scène de ménage motivée par du riz que l'épouse avait laissé brûler, celle-ci qui connaissait le triste destin auquel était exposé son mari, n'hésita pas à le frapper au visage avec la cuillère à riz. Le sortilège s'accomplit aussitôt. Rajaka se rapetissa, sa figure prit un aspect grimaçant, son corps se couvrit de longs poils. L'homme était changé en Babakoto. D'un bond, il sortit de la case, d'un autre bond, il atteignit le toit, puis il s'élança en gambadant dans les arbres. Déjà la femme regrettait son acte, mais il était trop tard. Elle alla trouver un sorcier qui essaya par ses incantations de rendre à Rajaka sa nature primitive, mais ne put y parvenir. Depuis ce moment, les Babakoto qui constituent sa descendance ont la réputation de détester les femmes. Quand ils en rencontrent dans la forêt, ils les poursuivent de leurs cris et même leur égratignent le visage à coups d'ongles en souvenir de la méchante épouse de leur ancêtre».[1]

Variante n°1 :

(Conte recueilli en région antandroy)

« Itovo s'était uni avec une femme riche mais acariâtre. Le sorcier avait décrété une interdiction : Itovo ne devait pas toucher la louche de bois qui sert à servir le riz, ceci en même temps que sa femme, sinon un grand malheur se produirait. Ainsi préservé, le ménage ne devait connaître aucune difficulté et de nombreux mois s'écoulèrent dans un relatif bonheur. Puis, vinrent les premières scènes conjugales, inévitables, brèves. Elles devinrent de plus en plus fréquentes, la femme ayant vraiment un mauvais caractère et humiliant Itovo par son argent, lui qui n'avait rien. Ce jour-là, sa femme, devant sa goinfrerie coutumière le lui reprocha durement. Il rétorqua qu'il avait bêché et semé toute la matinée un champ entier de maïs sans prendre le moindre repos. Le ton s'éleva. Séparés par la largeur de la natte, ils n'en vinrent pas aux mains, mais elle brandit la louche, sotro, malencontreusement placée entre eux et le frappa au visage. Il n'avait pas pensé à cela le pauvre homme, et vit bientôt la malédiction du sorcier s'accomplir. Peu à peu, il se transforma en singe. Il sortit pas la porte basse, monta sur le toit de la case et gagna la forêt. Heureux de sa nouvelle liberté, il ne se retourna même pas. Seulement, depuis ce jour, tous les lémuriens issus d'Itovo ont conservé

[1] DECARY R., 1950, *La faune malgache*, Paris, Payot,, p. 222

une haine tenace envers les femelles humaines et ne manquent pas de les poursuivre et de les pincer chaque fois que, dans la forêt, elles s'aventurent »[1].

Variante n°1 :

(Conte recueilli en région Sakalava du Boina, village d'Ankazomborona, entretien 2001)

« Dans les croyances, avant, les lémuriens c'étaient des gens. Avec la louche en bois, on a tapé les enfants désobéissants et ils sont devenus des lémuriens ».

Première version mahoraise en dialecte shi-bushi

« Taloha ankomba tsy ny ankomba, b*e ny binadamo : nisy viavy nagala sadro fah m'waragna ny vagony. Zuva nio viavy iho neloko drinka zanakany ; bass nivagony sadro zaza iho. Eba rango midanigny, zanaka nivadiky ankomba, badany binadamo. »*[2]

« Autrefois, le lémurien n'était pas un lémurien. c'était un homme : une femme fâchée avec son fils l'a frappé avec une cuillère, celle qui sert à mettre le repas dans le plat. Ce jour là son fils s'est alors transformé en maki ».[3]

Deuxième version mahoraise en dialecte shi-bushi :

« Taloha, ankomba ny binadama, nisy lahy drika vavy drika zanaka m'kaïdy. Reo namango zazaïo sadro mana reo ny vaha lotra basy izy nivadiky ankomba. Binadamo my volaña kuwa amba nisy viyavy Namotra naniñy atony any sahany, mariny izy nisy t'seky m'kaïdy, izy nagala sadro an kakazo be nivagony tseky iyo nivadiky ankomba. Izy tsinisy kubaï hafa. »[4]

[1] SZUMSKI, 1968, *Extrême sud Malgache, légendes et récits,* Imprimerie catholique, Fianarantsoa ; HARPET C., 2000, Les *lémuriens du sacré et de la malédiction*, pp 76-77.

[2] Entretien Mayotte, Mronabeja, conte shi-bushi, 2000.

[3] Entretien Mayotte, Mutsamudu, 2000.

[4] Entretien Mayotte, Mronabeja, conte shi-bushi, 2000.

« Les makis étaient autrefois des êtres humains. Il y avait un mâle et une femelle et un enfant désobéissant. Ils ont frappé ce fils avec une cuillère, parce qu'ils en avaient assez. Il est alors devenu komba»[1].

« On raconte également que (...) une dame qui était en train de partager la marmite dans les assiettes, avait à côté d'elle un enfant qui faisait le sot. Elle a pris la grande cuillère en bois pour le corriger et l'enfant s'est transformé en maki. Elle n'avait pas d'autre fouet »[2].

Dans ce deuxième conte, les versions malgaches et mahoraises affichent davantage leurs particularismes. Dans la version mahoraise, il s'agit d'un enfant qui ne respecte ni les rites culinaires, ni l'autorité maternelle et/ou paternelle, contrairement à la version malgache qui met en scène un homme appelé par son prénom, marié à une femme méchante à l'origine de son malheur. Ici encore, la version mahoraise, supprime le personnage masculin adulte. Il n'est question que d'une mère et de son enfant. L'enfant est désobéissant et c'est dans un accès de colère que sa mère va brandir la cuillère prohibée et déclencher le maléfice. Le conte malgache insiste sur la mésentente du couple et l'agressivité de la femme qui, à la suite d'une nouvelle querelle, transgressera la règle de la louche et frappera son mari. L'ustensile utilisé pour servir le repas traditionnel et familial est la louche, la cuillère en bois, en parlers mahorais et malgaches porte le nom similaire de *sutru* (mahorais)[3] ou *sotro* (malgache) [4]. La prononciation est la même, seule la transcription change. En revanche, en Shi-bushi la cuillère en bois se dit *sadro*[5].

[1] Entretien Mayotte, 2000.

[2] Entretien Mayotte, 2000.

[3] BLANCHY S., 1996, *Dictionnaire mahorais/français, français /mahorai*s : ***sutru* :** shimahorais, cuillère en bois pour partager et distribuer le repas.

[4] ABINAL et MALZAC, 1987, *Dictionnaire malgache/français* : *sotro* : cuillère THOMAS-FATTIER D., 1982, Le dialecte sakalava du nord-ouest de Madagascar : *sotru*, cuillère.

[5] GUEUNIER N.-J, 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte* : *sadrô*, grande cuillère pour servir le riz, malg.

Conte N°2, Madagascar	**Conte N°2, Mayotte**
Un homme Itovo, marié à une femme méchante	Un enfant difficile et sa mère (et son père)*
Partage du repas. Utilisation de la cuillère en bois qui sert à servir le riz	Partage du repas. Utilisation de la cuillère en bois qui sert à servir le riz
Dispute conjugal	Désobéissance de l'enfant envers sa mère (et son père)*
Utilisation de la cuillère par la femme, qui par méchanceté, frappe son mari	Utilisation de la cuillère par la femme, qui excédée, frappe son enfant insupportable
Le fady du *sotro*	Le fady du *sadro*
Punition : Transformation de l'homme en lémurien.	Punition : Transformation de l'enfant en lémurien

*correspond à la variante du deuxième conte, cité précédemment

Constantes et variantes d'un conte à l'autre, d'une île à l'autre

Les contes sur les lémuriens recueillis à Mayotte n'ont pas fait l'objet jusqu'à présent d'une transcription, ce qui pouvait laisser supposer que leur introduction sur l'île était récente, liée à l'influence de plus en plus marquée de la culture française dans la vie quotidienne mahoraise. Or, des témoignages nous confirment que dans le année 1970 les contes existaient déjà. A cette époque, seuls quelques dizaines de métropolitains vivaient sur l'île[1]. D'autre part, les contes mahorais, qui nous ont été narrés, sont nettement plus courts et par conséquent beaucoup moins détaillés, ce qui laisse entendre qu'il ne s'agit probablement pas d'un conte d'origine.

[1] Témoignage Claude Allibert,

Nos deux contes, qu'il s'agisse des versions malgaches ou des versions mahoraises, sont structurés sur le même modèle : Ils comportent la même séquence initiale et la même séquence finale. Si les récits recueillis à Mayotte sont plus courts que ceux recueillis à Madagascar, le schéma directeur est identique : Il s'agit de la transformation de l'homme en lémurien :

Dans le premier conte, cette mutation s'effectue à la suite de la transgression d'une règle liée à l'alimentaire et à l'excrémentiel. Cette transgression provoque une punition divine. Dans le second conte, la punition est appliquée également après transgression, mais cette fois ci cette dernière concerne uniquement la consommation alimentaire. La séquence finale est la même que celle du premier conte, à savoir le châtiment divin qui n'est autre que la mutation de l'homme en lémurien.

Les deux contes présentés comportent donc quelques variantes d'une île à l'autre, variantes qui portent essentiellement sur les personnages mis en scène : Dans les versions des contes mahorais il s'agit soit de la femme, soit de l'enfant qui transgresse ou provoque l'interdit. L'homme adulte n'est pas mis en cause.

Par contre ce qui est invariant, qu'il s'agisse du premier ou du deuxième conte, sont les raisons, les motifs de la punition, raisons qui touchent à l'alimentaire et à l'excrémentiel. Ce qui est invariant également est la place occupée par le riz, aliment de base à Mayotte comme à Madagascar dans la préparation des plats[1].

Ces deux histoires contées sont deux « histoires que l'on tient pour vraies », ainsi dénommées par les traducteurs, synonymes d'une mythologie des origines ; deux histoires qui expliquent l'interdit appliqué sur le lémurien, les raisons du respect particulier qui lui est dévolu ; deux contes populaires que tout un chacun connaît et raconte, deux contes qui ont une grande facilité de diffusion par la simplicité du récit.

Ces deux contes viennent appuyer la cohérence du lien entre Mayotte et la côte nord-ouest de Madagascar. Il s'agit bien au départ de deux souches de récits qui au fil du temps ont connu des variantes liées à la fragilité que comporte la transmission orale, ainsi qu'aux contextes culturel et religieux auxquels les contes devaient s'adapter. Ce sont donc greffés autour de ces deux rhizomes, divers éléments au delà desquels se maintiennent les facteurs

[1] *Infra,* Deuxième Partie, I, 1, b.

essentiels que sont la transgression de l'interdit alimentaire et la *métamorphose* de l'homme en animal.

Un autre point commun entre le conte de l'eau de riz souillée et le conte de la louche est l'application d'une punition similaire par le non-respect du tabou. Cette punition est de l'ordre du divin, prononcée par une puissance divine. De quelle divinité s'agit-il ? De la divinité ancestrale, *Zañahary* pour les Sakalava, et du Dieu musulman Allah pour les Bushi de Mayotte. Tout dépend du lieu et de la personne du conteur. La divinité supérieure revêt ainsi une forme variée, répond à une dénomination spécifique, mais maintient une sanction similaire. Ces deux contes se sont parfaitement adaptés aux conditions religieuses de leur culture d'adoption, à savoir le monde des ancêtres à Madagascar, les divinités telluriques et numineuses qui régissent le monde naturel et surnaturel, et l'Islam à Mayotte qui régule la vie quotidienne mahoraise, shi-bushi comprise, et dans laquelle se fond un reste d'animisme qui apporte à la religion mahoraise toute sa singularité.

Tout porte donc à croire que la provenance initiale des deux contes est malgache et qu'il s'agit à Mayotte du même mythe emprunté et adapté au contexte local. Claude Lévi-Strauss parlait à juste titre de « *jeu d'échos* », de *« jeu de miroirs par l'effet duquel deux systèmes mythiques placés à des distances appréciables se reproduisent l'une l'autre, non sans subir d'ailleurs des déformations imputables à la structure de chaque surface réfléchissante, différente ici et là* »[1].

[1] LEVI-STRAUSS C., *Mythologiques*, T. IV, *L'homme nu*, p. 93.

Plus encore peut-être que les restes de l'histoire écrite ou que les vestiges archéologiques, la parole, le vivant sont une preuve indéfectible de ce qui fut et vit au travers de la langue, des traditions et de la mythologie. Plus qu'un texte historique aux contours rigoureux, le mythe est révélateur d'empreintes culturelles, d'une vérité qui, bien qu'enjolivée ou fantasmagorique, est une mémoire vive que la culture malgache et mahoraise rattache à des événements vécus que nul ne songerait à remettre en cause parce qu'appartenant à l'héritage des aïeux.

Tous les éléments accumulés et répertoriés dans les villages d'enquêtes se remembrent pour ne former qu'une seule et même certitude, celle d'être en présence d'une origine, d'un fonds commun, d'un héritage transmis depuis des générations, certes de plus en plus diffus, mais reconnaissable cependant au travers de la langue locale et des histoires ancestrales dont la mythologie a su si bien s'éprendre. Les villages d'origine malgache de Mayotte portent les stries d'un passé qui les relient à la Grande Ile. De nombreuses croyances et pratiques font écho avec celles de Madagascar, participant à un ensemble culturel cohérent.Ce sont tous ces éléments de parcours que nous avons tenté de mettre en lumière dans un premier temps.

A Mayotte comme à Madagascar, le lémurien interpelle, il questionne, suscite l'intérêt. Leur intégration et implication au sein des croyances mahoraises et sakalava ne sont pas sans conséquences sur le quotidien des populations locales. Son anthropomorphisme, tant physique que comportemental, a développé une mythique originelle. La religion traditionnelle à Madagascar fait de lui un homme que Dieu *Zañahary* a transformé en lémurien par châtiment. Les contes mahorais rejoignent les contes malgaches dans une adaptation originale.

De la côte nord-ouest malgache aux rivages de Mayotte, nous naviguons sur les mêmes parallèles culturels, traversés respectivement par des courants religieux et mythiques qui se chargèrent de leur façonner un visage unique. Le fonds commun est là cependant qui les soudent et tentent malgré le temps et les aléas de la tradition orale de transmettre au travers des récits et de la mythologie les traces d'un passé entremêlé.

DEUXIEME PARTIE

Croyances et représentations du lémurien dans la zone géographique étudiée : des pratiques aux statuts

« La représentation animale libère une énergie souveraine. Jusque dans l'art d'aujourd'hui, elle conserve cette faculté de rassembler les forces élémentaires qui permettent à l'homme de s'authentifier »

(Davvetas, *Demosthenes*, 1987)

I. Conception et ordonnancement du monde naturel et surnaturel chez les Sakalava du Boina et les malgachophones de Mayotte

« Ce que le rationaliste considère comme objet, le Malgache le considère comme sujet, un sujet pensant, réagissant, un sujet qui est animé d'une force, d'une puissance (...). Cela n'est pas seulement vrai pour les animaux, mais pour tous les règnes : minéral, végétal, animal, le règne humain, (...) tous ont un esprit».[1]

Les Malgaches augurent l'existence de forces indécelables pour les sens normaux. Ils attribuent à ces forces des intentions, des pouvoirs, des sentiments[2]. Il en est de même dans les croyances mahoraises : autour et au travers du monde tangible que constitue la nature connue et éprouvée, il y a le monde surnaturel, suprasensible, invisible, qui ne se manifeste que par moments, de façon obscure ou dont l'interprétation est l'affaire des spécialistes. Il n'en demeure pas moins, pour les sociétés malgaches, aussi réel que l'autre et incontestablement lié à ce dernier. Emmanuel Fauroux, à juste titre, écrivait que « dans la réalité des représentations sakalava, Surnature et Nature constituent un continuum »[3]. Ainsi les trois règnes, minéral, végétal et animal, participent-ils à l'équilibre entre deux mondes que sont le visible et l'invisible, le réel et l'au-delà.

Le monde naturel et le monde surnaturel, dans les représentations collectives des Sakalava du Boina et des malgachophones de Mayotte, sont intimement liés. A l'un correspond et répond l'autre. Le monde visible prodigue aux hommes nourritures et habitats, il leur fournit les matériaux nécessaires pour les besoins quotidiens. Cet ordre visible du monde dissimule un autre lieu peuplé de créatures surnaturelles qui lui donne force et sens et conforte les hommes dans l'existence d'une vie future et éternelle.

Dans un balancement perpétuel et régulier entre Nature et Surnature, les cultures malgaches et mahoraises ont ainsi ordonné le monde. Les Sakalava du Boina au même titre

[1] Entretien R.J-D, Madagascar, Nosy-Be, avril 2001.

[2] MOLET L., 1979, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, T.1, pp 196-198.

[3] FAUROUX E., 1997, *Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe*, p. 9.

que les Bushi de Mayotte, voient dans la Nature l'œuvre de Dieu. Dès lors, Tous les éléments de cette nature, végétaux, minéraux et animaux, sont potentiellement « nantis d'une âme »[1].

1. Dieux, génies et ancêtres au sein de la Nature

« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre qui engendrèrent le soleil, la lune et les étoiles », nous conte un mythe sakalava des origines[2]. *Zañahary*, dieu de l'univers et du cosmos, façonna ensuite les hommes, les plantes et les animaux. Un autre mythe raconte que le monde fut créé en trois fois ; un autre encore, que les animaux furent façonnés par un homme d'une nature particulière que Dieu éprouva.

Les mythes cosmogoniques sont nombreux et parfois contradictoires si l'on s'en tient à la logique occidentale. Ils participent à un mode particulier de penser. Révélateurs d'une vision synthétique et originelle du monde, ils sont à l'interface du temps historique et du temps symbolique, du passé et du présent. Ils ont, au cours des siècles, été marqués par de multiples apports culturels et religieux[3] et sont le résultat d'un syncrétisme original qui trouve sa cohérence dans l'idéologie Sakalava comme dans celle Bushi. Cette dernière, est fortement dominée par la religion musulmane, mais conserve un fond « animiste » issu en grande partie des anciennes croyances de la Grande Ile.

a) Zañahary, Ndrañahary et Insallaho

La conception malgache du divin et des êtres surnaturels s'exprime en terme de forces, *hasina* : *« cette valeur suprême est la force, vivre fort, ou force vital »*[4]. La nature, monde réel et matériel, en est le réceptacle. A travers elle, se manifeste le monde surnaturel. L'homme peut ainsi communiquer avec les divinités, les esprits ou les ancêtres par l'intermédiaire de la nature sensible et éprouvée. Ce mode de représentation du réel, que l'on retrouve également à Mayotte, est d'origine animiste : L'homme noue des relations avec toutes les réalités du monde qu'il ordonne et identifie, auxquelles il attribue de bonnes ou de mauvaises intentions, de favorables ou de néfastes desseins, d'utiles ou de nuisibles actions. Il recherche ou évite

[1] Selon l'expression employée par Robert Jaovelo-Dzao lors d'un entretien, Madagascar, Nosy-Be, Avril 2001.

[2] JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, pp 38-40.

[3] Nous citerons pour exemple le mythe Anjoaty sur l'interdiction de manger du porc comme référence à l'islam et le mythe du déluge pour l'apport chrétien.

[4] JAOVELO-DZAO R., 1981, *Ampijoro*, *l'homme de prière dans l'Ethnie Sakalava, Madagascar*, Mémoire de DEA, Strasbourg, p. 127.

« certains contacts ou certaines associations, les tenant pour bénéfiques ou mauvais ». Il accorde *« certaines vertus aux objets, aux temps, aux lieux »* et en tient compte. *« Tout cet ensemble, agissant mécaniquement ou semblant doué de vie propre, extérieur en quelque sorte à la nature sensible, ressortit au surnaturel »*[1]. En cela, nature et surnature ne font qu'un, le premier s'efforçant de traduire, par delà des signes inexplicables, le pourquoi et le comment du second.

Le Dieu malgache décrit par Etienne de Flacourt dès le XVIIème siècle, est le *« dieu créateur de toute chose »* nommé *« Zahanhare »*[2]. En parler Sakalava du nord, le terme le plus usité[3], et qui correspond à celui que nous livre le Gouverneur de Flacourt, est celui de *Zañahary*, « celui qui crée ou procrée ». Le mot, selon toute probabilité, est d'origine austronésienne. Son étymologie reste cependant discutée : est-il formé de *za,* provenant de *raza «* ancêtre *» (*en Sakalava*)*, et de *nahary* « crée » à la forme passée[4], ou bien de *zay* « celui qui » et de *nahary* « crée » ? Quoi qu'il en soit, ce vocable est très certainement l'appellation malgache la plus ancienne attribuée à une divinité suprême considérée comme créateur et père des ancêtres et des hommes, celui qui les précède et les regarde à travers les âges.

En Shi-bushi de Mayotte, on retrouve ce même vocable, *Zañahary*, plus fréquemment appelé *Ndrañahary*[5]. N.J Gueunier nous précise qu'il provient du parler Sakalava du nord de Madagascar. Ce terme incarne cependant, non plus le dieu malgache tel qu'il est préfiguré dans la religion traditionnelle sakalava, mais bien le dieu de l'Islam[6]. Le nom de *Allah* et l'expression *Insallaho*, « s'il plaît à Dieu », sont également utilisés par les populations bushi. Cette dernière est prononcée chaque fois que l'on « fait un projet pour l'avenir »[7]. Le choix

[1] JAOVELO-DZAO R., 1996, *op. cit.,* p. 202.

[2] ALLIBERT Cl., 1995, *Histoire de la Grande Isle Madagascar par Etienne de Flacourt*, p. 95. Flacourt est l'un des premiers Européens à affirmer que les Malgaches croyaient en un être suprême, s'opposant à ses prédécesseurs tel que le Père Luis Mariano qui, en 1643 écrivait : *« Les Malgaches sont des hommes sans Dieu, puisqu'ils n'adorent ni la lune, ni le soleil, ni les étoiles, ni aucun animal, qu'ils n'ont pas d'idole, de statue, de* pagode*, et qu'ils croient que tout est fini avec la vie temporelle et que l'âme meurt avec le corps »* in GRANDIDIER, *Collection des ouvrages anciens*, T.3.

[3] Le Malgache officiel emploie le mot *Andriamanitra*., qui signifie littéralement « prince qui sent bon ». On trouve également le vocable Andriananahary, contraction des deux premiers, utilisé par exemple par l'ethnie Antandroy, à l'extrême sud de l'île de Madagascar.

[4] MOLET, L., 1979, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, T.I, Ch. VII.

[5] N.J GUEUNIER, *lexique du dialecte malgache de Mayotte*, 1986, p. 328 : « *Zañahary*: Dieu (moins usuel que *Ndrañahary*). Malg. »

[6] N.J GUEUNIER, 1986, *lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 213 : « *Ndrañahary* : Dieu, un dieu ; normalement le Dieu de l'islam : *Ndrañahary ikostiry izy*, Dieu va le sauver ; *rehema-Ndrañahary*, la grâce de Dieu (…). Malg. Sak. N. »

[7] N.J GUEUNIER, 1986, *op. cit.,* p. 114 ; cette expression est peu rendue par des équivalents malgaches, mais couramment traduite en comorien.

des termes (*Ndrañahary* ou *Allah*) semble dépendre du caractère de la demande : *N'drañahary* est invoqué pour les événements de la vie courante, les événements familiaux, pour les sacrifices ou les *tromba* ; *« quand c'est quelque chose que l'on est sûr d'avoir, on s'adresse à N'drañahary ; lorsque c'est quelque chose que l'on espère, on s'adresse à Allah* »[1]. Il s'agit bien du même dieu sous deux appellations différentes. *Zañahary*, ou *Ndrañahary,* déité malgache, trouve ainsi, par le jeu du langage, une place reconnue dans la religion musulmane à Mayotte. Si *Allah* est invoqué à l'école coranique et à la Mosquée, c'est le nom de *Ndrañahary* que l'on prononce dans les prières quotidiennes shi-bushi.

Zañahary, dans la civilisation sakalava, revêt plusieurs caractéristiques, énoncées clairement par Robert Jaovelo Dzao[2] : C'est le Dieu éternel (*mandrakizay*). Il appartient au temps mythique, au temps–éternité. C'est le Dieu saint (*masina*) qui est bon, fort, efficace, mystérieux, effroyable, ineffable et source de toute vertu. Il est de la dignité pure, digne d'offrandes, de prières et de sacrifices . *Zañaharytsy mety diso*, « Dieu ne se trompe jamais », dit un proverbe sakalava. Dieu est au dessus des injustices et des doutes humains. Il est le tout puissant qui gouverne tout l'univers, plus fort que le tonnerre et plus puissant que l'ouragan. Il fait déchaîner la mer et tomber la pluie. Au-dessus de toute chose, il est capable de donner la mort et de perpétuer la vie. On le qualifie également de Dieu blanc (*Zañaharimalandy*), présent dans de nombreux contes populaires. Le blanc est symbole du sacré. Au cours des *tromba* (rites de possession), la terre blanche, *Kaolin*, est placée dans une assiette blanche en faïence avec des pièces d'argent et constitue l'objet sacré du rituel pour les Sakalava. *Zañaharymalandy* est le Dieu sacré, l'être suprême.

A Mayotte, on attribue également à Dieu un certain nombre de qualités et de grandeurs aussi augustes les unes que les autres. Le Dieu de l'Islam regroupé sous les deux acceptions que sont *Ndrañahary* et Allah, est le dieu créateur et juste, qui décide de toute chose, en qui l'homme croit et vers qui il se réfugie dans la prière afin de suivre une vie droite et fidèle aux paroles des prophètes.

Avoir descendance est la première et la plus importante des choses dans la vie terrestre d'un Malgache. On se souvient du mythe des origines qui raconte comment les hommes choisirent d'avoir des enfants plutôt que d'accéder à la vie éternelle. Le souhait le plus cher

[1] Entretien Z, avril 2004.

[2] JAOVELO-DZAO R., 1996, *mythes, rites et transes à Madagascar*, pp. 218-230.

d'un jeune couple est donc d'obtenir une descendance. Si celle-ci tarde à venir, nombreux sont alors les sacrifices et les vœux prononcés auprès des ancêtres pour favoriser le sort. Le même rôle est également attribué aux divinités de la nature, celui de pourvoir les humains d'une filiation.

b) Razaña

Les *razaña*, sans être eux-mêmes à proprement parler des divinités, sont honorés avec tout autant d'égards et participent au quotidien sakalava et bushi. Ils sont présents dans les rêves, annonciateurs de bons ou de mauvais présages. Chez les Bushi de Mayotte, on nomme *razaña* principalement les membres défunts de la famille[1], ceux vers qui l'on se tourne pour demander un avis, une aide, un signe. Chez les Sakalava, sont appelés *razaña* les défunts dont la vie terrestre passe pour avoir été exemplaire. Les personnes dont le mode de décès et les funérailles n'ont pas répondu aux normes fixées par la société villageoise et familiale, ainsi que celles qui ont vécu dans le mal et l'irrégularité, ne sauraient faire partie du rang des ancêtres. Il appartient aux proches du défunt de lui assurer de dignes funérailles afin de pacifier son âme et garantir son rôle de médiateur auprès des *Zañahary*. « A la mort, la personnalité du défunt, son double, devient alors une âme disponible, *avelo*, qui reste en quelque sorte inhérente au corps. Afin d'empêcher l'âme de se dissoudre ou de devenir errante, car la seconde mort demeure possible, la grande famille et toute la société villageoise célèbrent les rites funéraires. Les os purifiés, *taolam-balo* (huit os) et les cérémonies d'exhumation ou encore du retournement des morts, *famadihana*, attestent que le défunt à rejoint les Ancêtres, *razaña*»[2].

Dans les villages bushi, de Mayotte, les ancêtres remplissent au sein de chaque famille le rôle de protecteurs. Ce sont les *Olo ni zamani*, les gens d'autrefois, qui veillent sur leur descendance. Le rêve est annonciateur de bon ou de mauvais présage. Il n'est pas souhaitable, par exemple, de rêver d'une personne qui vient d'être inhumée, car cela peut signifier qu'elle n'est pas bien là où elle se trouve et qu'elle réclame un changement de lieu.

Dans les sociétés de la Grande Ile, le culte des Ancêtres occupe une place de choix. Les défunts, purifiés notamment lors des secondes funérailles (*famadihana*) sont

[1] GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 240 : *Razaña* : ancêtres, groupe de descendants de mêmes ancêtres.

[2] JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, p. 209.

« ancestrisés » et constituent un relais entre les vivants et les puissances de l'au-delà. Ils participent dès lors aux sacrifices, servant d'intermédiaires entre *l'ampijoro* (orant) et le *Zañahary*. Leur présence est sous-jacente dans toutes les actions de la vie quotidienne. Cependant, même s'ils se définissent parfois comme des divinités secondaires, les *razaña* ne sont jamais confondus avec Dieu, ils ne sauraient remplacer *Zañahary*. Ils servent d'intermédiaires entre les vivants et les divinités supérieures, serviteurs de ces dernières, soumis et dépendants.

c) Tiñy, tsiñy, Setoàny et autres esprits

Le Dieu suprême Sakalava, *Zañahary*, ne peuple donc pas seul le monde de l'au-delà. En plus des *razaña*, attachés à la structure familiale, il est accompagné de tout un panthéon d'esprits et de divinités dont regorgent les mythes et les contes populaires. Ainsi, la nature cache-t-elle dans quelques grottes ou escarpements, des forces invisibles qui se déguisent parfois en feux follets, ou prennent la forme d'animaux fantastiques. Les Sakalava croient fermement aux génies de la nature, aux *tsiñy tany*, les génies du sol, qui se dissimulent dans les sources, les mares, les gros blocs de rochers, les arbres aux troncs tortueux, les monticules et les collines. Le village d'Ankazomborona est ainsi enserré entre le rivage à l'ouest et une colline à l'est. Cette colline boisée, qui borde au plus près les habitations, est déclarée « sacrée » *masina*. Chaque villageois peut y pénétrer, mais la prudence s'impose. Les animaux qui s'y trouvent ne peuvent être chassés et consommés. Sur cette vaste colline, résident les génies du sol, qui descendent parfois jusqu'au village, la nuit venue, pour exaucer certaines demandes ou menacer et punir des fauteurs :

«Le tsiñy tany, l'esprit sur la colline. C'est l'esprit invisible. Tsiñy tany, c'est lui qui donne ce que l'on demande. »[1]

Les *tsiñy* peuvent accomplir des choses merveilleuses ou tout au contraire entraîner les pires des maux. Les plus connus sont les *kananoro* ou *kalanoro* et les *boribe*. Les premiers ressemblent à de petits nains qui connaissent les propriétés de toutes les plantes et la manière de s'en servir. Les *boribe* sont redoutables et maléfiques. Ils perdent les hommes en forêt en prenant des formes diverses.

[1] Entretien R.B. et N., Madagascar, Ankazomborona, 1999.

Le nom générique sakalava donné aux génies, *tsiñy* ou *tiñy,* est d'origine arabe, et s'apparente au mot *djinns* que l'on retrouve sur l'île de Mayotte . Les *djinns* mahorais*,* de manière générale, au même titre que les *tsiñy* sakalava*,* peuvent accomplir de bonnes ou de mauvaises actions *:*

« Les djinns peuvent prendre n'importe quelle forme, intégrer n'importe quel corps. C'est le trumba. Il y a aussi les djinns des mangroves, ils ressemblent à des animaux mi crabes mi lémuriens, avec de grandes mains. Ils attirent les enfants dans l'eau…»[1]

En Shi-bushi, on emploie plus communément le mot *lolo*, qui regroupe l'ensemble des esprits, des fantômes, des *djinns* et des diables. Ce terme est très largement employé à Madagascar et comprend diverses traductions du nord au sud. Chez les Sakalava du Boina, on évoque les *lolo* pour parler des esprits errants, parfois des esprits ancestraux. En d'autres lieux de Madagascar, le mot désignera « le mort » ou « le tombeau ».

Dans les villages bushi, une personne possédée par un esprit se dit *« manonga lolo* ». Il peut s'agir d'un bon comme d'un mauvais esprit, ou encore d'un esprit neutre. L'esprit positif est appelé *lolo fondy,* « esprit guérisseur ». Il permet à celui qui en est possédé d'être devin*, mampizaha,* et de guérir toutes sortes de maux et de maladies :

« les esprits qui ne boivent pas, lors de la possession, sont des esprits guérisseurs »[2].

A chaque génération, un membre de la famille reçoit en héritage le don de posséder un esprit ou plusieurs esprits :

« Les esprits sont transmis par héritage (…) Une même personne peut avoir un esprit mauvais et un esprit guérisseur »[3].

A Mayotte, les mauvais esprits sont appelés *setoàny*, mot d'origine arabe[1]. Ils viennent pour maudire, pour provoquer une maladie ou une catastrophe. Les esprits neutres, ni bons ni

[1] Entretien Y.S, Mayotte, Mronabeja, 2000.
[2] Entretien Z, Mayotte, Mronabeja, 2001.
[3] Entretien A, Mayotte, Mronabeja, 2001.

mauvais, quant à eux, se manifestent lorsqu'ils en ont besoin, pour réclamer de la nourriture. Ils sont également utilisés pour transmettre des messages.

Chez les Sakalava, on retrouve également le mot *setoàny.* On emploie également les termes *njary nintsy* (mauvais esprits), *lolo raty, lolo vokatra* et *boribe* (fantômes, revenants et esprits errants) ainsi que *tromba raty* (quintessence de toutes les puissances du mal) pour définir la catégorie maléfique des esprits qui manipulent constamment les *ampamoriky (*sorciers) au détriment de la société.

Les bons génies utilisent leurs forces surnaturelles pour rendre aux hommes divers services et les soulager dans leurs tâches. Ils interviennent également en tant que médiateurs auprès des Divinités, en vue de procurer aux humains la chance, la réussite dans leur entreprise, pour les combler de bienfaits et surtout pour leur assurer une progéniture.

C'est dans la nature que se déploie et se démultiplie la force du divin. L'idée même de Dieu et des esprits dans la civilisation sakalava et bushi transparaît au travers du monde naturel. Loin de constituer un obstacle à la connaissance de Dieu, les choses, les êtres, tous les éléments constituants de la nature se présentent, bien au contraire, comme des signifiants et des indices révélateurs du divin.

2. Le monde végétal et minéral

Pour les Malgaches, le monde naturel - minéral, végétal et animal - est l'œuvre de *Zañahary*, le Dieu créateur. Tout élément, lieu, plante ou être est détenteur d'une âme. La nature et la surnature sont indivisibles, conçue par Dieu, *Zañahary* (Sakalava)[2]. Toutes les ressources naturelles ont été prodiguées par Dieu et de ce fait, elles sont, aux yeux des populations locales, illimitées. A Mayotte, se greffe aux anciennes croyances « animistes » malgaches, la pensée religieuse islamique, qui confirme, au travers du Coran, que les animaux sont des créatures de Dieu[3].

[1] GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 261 : *setoàny* : le *dia*ble, *dia*bles, esprits. Egalement le nom donné aux esprits des cultes de possession par les pieux musulmans. Comoriens: *shetwani*.

[2] *Ndrañahary* en Shibushi.

[3] Encyclopédie islamique, T.3, p.315.

a) La Terre et les végétaux

Les mythes malgaches racontent que les végétaux sont coexistants à la terre, *tany*, qui ne se concevrait pas sans eux et qui lui donnent son aspect, sa beauté, *manendrikaazy*, et sa fertilité, *fahavokarana.* La terre est, d'après le mythe cosmogonique sakalava, l'épouse du ciel, *lañitry*, tous les deux étant issus de l'œuf primordial[1]. Elle se subdivise en deux parties : sa surface, partie extérieure et visible, constitue la demeure des hommes, mais aussi des espèces minérales, végétales et animales. Son ventre, partie intérieure et cachée, abrite une espèce souterraine et inférieure d'hommes, les *Zanabatrotroko* ou les *Kalovatrotroko* qui considèrent les hommes de la surface comme des dieux, au même titre que les Sakalava reconnaissent les êtres au-dessus d'eux comme des *Zañahary.* Les mythes sakalava décrivent ainsi sept étages de la création, entre terre et ciel, depuis les *Zanabatrotroko* jusqu'au *Zañaharibe*, le grand Dieu, au dessus de tous les dieux intermédiaires, eux-mêmes au dessus des hommes et des animaux[2].

Pour les Sakalava, comme pour toutes les autres ethnies malgaches, la Terre, *tany*, est sacrée, *masiñy*. Elle recueille les esprits des morts, mânes des Ancêtres, qui attendent des vivants des sacrifices et des offrandes. Elle est aussi reconnue comme la mère nourricière des plantes, des animaux et surtout des hommes. *« Elle protège les vivants et entoure les morts. Aux uns elle procure la matière, aux autres la quintessence de la nourriture. Tout ce que peuvent manger l'homme et les animaux est issu de son ventre»*[3].

Les Bushi de Mayotte rejoignent la conception de la *Grande Ile* : le même vocable *tany* est utilisé pour désigner la terre[4], celle léguée par les aïeux, terre des ancêtres, *tanind'razaña*, terre héritage, celle que l'on cultive et sur laquelle sont bâties les maisons de famille, terre nourricière et bienfaitrice, terre souveraine et régénératrice.

---

[1] JAOVELO-DZAO R., 1996, *op. cit.,* p. 22 et p. 69. L'auteur précise que du mariage du ciel *(lañitry*) et de la terre *(tany)* sont nés le soleil *(masoandra)* et la lune *(fanjava). « Lorsque le soleil et la lune commencent à grandir ils ne veulent plus de leur mère la Terre et entendent régner en maîtres et seigneurs dans le royaume de leur père la*ñitry. *Depuis lors, la terre s'est éloignée du ciel pour vivre tranquille. Les étoiles, les éclairs, le tonnerre et les flammes sont issus du mariage incestueux du soleil et de la lune. Ainsi sont-ils les petits fils du ciel et de la terre ».*

[2] *« La* création *est ainsi divisée en sept étages. A l'étage inférieur sont les zanabatrotroko proprement dits. Au deuxième sont les hommes et les animaux. Dans les troisième, quatrième, cinquième et sixième sont les Dieux, de perfection croissante et désignés sous le nom générique de Zañahary. Dans le septième et dernier, enfin, sont les Dieux supérieurs, qui sont aussi les Dieux des régions supérieures : Zañahariañabo Leur chef est Zañaharimalandy (le Dieu blanc) ou Zañaharibe (le grand Dieu) »,* JAOVELO-DZAO R., *op. cit*, p. 19.

[3] JAOVELO-DZAO R., 1996, *op. cit.,* p. 70.

[4] C'est ainsi que le terme nous a été traduit à M'ronabeja. Voir aussi dans le *lexique du dialecte malgache de Mayotte*, GUEUNIER N.-J., 1986, p. 278. L'auteur précise que le mot *mahala* est également utilisé : du swahili *mahali, mahala*, « endroit ».

De la Terre, *tany,* germent les plantes. Celles-ci grandissent, fleurissent, se multiplient, fructifient avant de se faner pour retourner à la terre et l'enrichir de leur humus. De manière générale, les Malgaches considèrent que les végétaux sont vivants, *velona*, au même titre que les hommes et les animaux, même s'ils ne respirent pas. Ils émergent des pierres et du monde minéral.

A Madagascar, les choses qui poussent, qui croissent, littéralement *zavamaniry*, sont elles-mêmes divisées en trois catégories. La première, *ahitra*, regroupe toutes les herbes toutes les plantes non pérennes qui ne durent qu'une saison. La deuxième, *vahy*, désigne toutes les lianes grimpantes ou rampantes. Les lianes tiennent, en effet, sur la *Grande Ile* une place importante. Elles sont souvent citées dans les contes et les récits, utilisées comme métaphores dans de nombreuses expressions de la langue malgache, telle que la « voie lactée » appelée *vahindanitra*, liane du ciel[1]. Chez les Tanala (ethnie de la côte sud-est), dans la région d'Ambohimanga du sud, certaines espèces de lianes passent pour être dans la forêt le lieu privilégié des esprits. Ces lianes forment souvent, par leur entrelacement, des nœuds particulièrement sacrés[2]. La troisième catégorie rassemble sous le terme vague et imprécis de *hazo*, toutes les plantes qui se dressent comme les arbres, ainsi que toutes les plantes ligneuses, telle que la canne à sucre, *fary*[3].

Cette classification de la flore malgache répartie en trois groupes principaux, identifiée par Louis Molet, pourrait grossièrement être appliquée à la nomenclature botanique des Bushi de Mayotte. Les termes malgaches *vahy* et *hazo*[4] ont été conservés dans le dialecte shi-bushi et participent au système classificatoire botanique des populations locales, souvent utilisés comme binomes pour identifier une plante[5]. Jusqu'à peu de temps encore, aucune étude ethnobotanique n'avait été menée spécifiquement sur la taxonomie des végétaux de Mayotte. Seuls les *fundi wa meli*, « les sages connaisseurs des plantes », étaient détenteurs du savoir. Un travail est actuellement réalisé par le Docteur Céline Lartigau-Roussin afin de dégager des principes taxonomiques stables élaborés par les spécialistes locaux[6]. Il apparaît que le

[1] MOLET L., 1979, *La conception malgache du surnaturel*, T. I, p. 153 : On appelle encore la veine du milieu du front en malgache officiel la liane du front et le gras double, la liane de la panse des animaux.

[2] RENEL C., 1915, *Les amulettes malgaches*, *Ody et Sampy*, Bulletin de l'Académie malgache, .Ch . II.

[3] Le terme *hazo* désigne également le bois en tant que matériau, MOLET L., 1979, *op. cit.,* p. 153.

[4] LARTIGAU-ROUSSIN C., 2002, *Une approche de la taxonomie botanique populaire à Mayotte*, p. 159. Le terme qui nous a été communiqué en shi-bushi et qui désigne l'arbre en général est *kakazu*,

[5] Par exemple : *hangahazo* et de *vahikopoko*.

[6] Le Docteur Céline LARTIGAU-ROUSSIN travaille actuellement (DEA en cours) en coordination avec le Musée Nationale d'Histoire Naturelle (MNHN) dans le cadre du programme sur les Ecosystème tropicaux,

vocabulaire shi-bushi est très largement exploité dans les appellations et la reconnaissance des plantes : Sur 496 plantes répertoriées, C. Lartigau-Roussin a déjà dégagé 467 noms shi-bushi[1]. Dans la plupart des cas, le nom de la plante existe aussi bien en shi-mahorais qu'en shi-bushi. Elle peut être nommée, dans la même langue de plusieurs façons différentes. La difficulté exprimée par l'auteur est l'incroyable variabilité des données recueillies d'un *fundi* à l'autre, d'un village à l'autre, d'un groupe à l'autre. Une plante peut avoir une dénomination différente selon le praticien. Dans tous les cas, le mode de classement et de regroupement dépendent de deux facteurs principaux : la morphologie et l'utilisation de la plante. Cette analyse rejoint la constante des classifications populaires selon laquelle les sociétés traditionnelles rurales ordonnent le monde végétal comme le monde animal en fonction de leurs besoins et de leur utilisation[2].

Autrefois, il n'était pas question d'introduire un semblant de *feliky* [3] (herbes et plantes sauvages) au sein même du village. Le végétal était placé en dehors de l'enceinte des habitations. Il était associé au « non-contrôlable », au « non-humain », à la brousse, *liju*. Aujourd'hui, les maisons plus récentes ont parfois une véranda entourée d'arbustes fleuris[4]. Dans les années 90, il y eut également un concours mis en place par la DAF (Direction de l'Agriculture et de la Forêt), appelé « village fleuri de Mayotte », qui décerna de nombreux prix aux villages dont les rues et les vérandas étaient garnis de fleurs. Ainsi, à Mronabeja, l'association culturelle du village constitua une petite cour commune dans laquelle poussaient toutes sortes de fleurs, destinées à « embellir » les espaces collectifs.

Il demeure que la cour intérieure (*moràba*) reste vierge de toute végétation, car une cour propre est avant tout une cour désherbée. Ainsi, les Bushi cultivent-ils leur potager à la campagne, *angala*, et non dans l'enceinte du village où dans l'enceinte domestique. Le

convention ECOFOR-MNHN 2000.18 : *« interactions entre espèces à Mayotte, variations de la biodiversité et des valeurs patrimoniales perçues ».*

[1] LARTIGAU-ROUSSIN C., 2002, *op. cit.,* p. 157.

[2] « Entretien avec Robert Cresswell » par Jean-Luc Jamard, in *Dans le sillage des techniques*, 1999, p. 541 ; voir aussi FRIEDBERG C., *Classifications populaires des plantes et modes de connaissance,* in *L'ordre et la diversité du vivant,* pp 23-49.

[3] *Feliky :* le termes regroupe toutes les différentes espèces de feuilles consommées en bouillons ou autrement. Ce sont les brèdes. On parle notamment du *feliky an tanana* qui pousse spontanément dans les limites du village et non pas dans la brousse comme les autres plantes sauvages, récoltées comme brèdes. D'ou son nom de « brède (poussant) dans le village ». Dans le *dia*lecte du nord malgache, *feliky* a le même sens. Un autre mot *Haïtry,* désigne les herbes, les épluchures, le fumier. Se dit *Malavu* en shi-mahorais ; GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 73 et p. 90.

[4] Les maisons modernes sont aujourd'hui davantage construites sur le mode occidental avec en façade une véranda et à l'arrière de la maison un petit jardin à l'abri des regards.

végétal est donc attaché à l'espace sauvage, s'opposant à l'espace domestique de la maison et du village.

Parmi toutes les plantes cultivées, il en est une qui reçoit, à Madagascar comme à Mayotte, une révérence spéciale : Le riz, *vary* - terme utilisé sur l'ensemble de la *Grande Ile* ainsi que dans les villages shi-bushi de Mayotte[1] - est la nourriture essentielle et principale des populations mahoraises et malgaches. Il symbolise la richesse, l'abondance et la pureté première.

Le riz, d'après un mythe cosmogonique sakalava, serait d'origine divine : on raconte, en effet, que le riz a germé sur la terre après le mariage d'un homme nommé *Ratovoana* (celui qui pousse tout seul), avec *Ndriambavibe*, la fille d'un *Zañahary Randriambe*. Dieu voulait éprouver *Ratovoana* en lui donnant sa fille, car celle-ci ne mangeait que du riz. Si un autre aliment lui était donné, elle risquait de tomber gravement malade. Or, le riz était la nourriture des dieux et ne poussait pas sur la terre. *Ndraimbavibe* donna alors à son époux cent oies qu'elle avait au préalable gavées de riz et lui expliqua comment s'y prendre pour le planter. Lorsque *Zañahary* descendit sur terre quelques semaines plus tard, il découvrit les champs de riz cultivés par *Ratovoana*. C'est depuis lors, dit-on, que les hommes cultivent le riz et qu'ils en font leur principale nourriture, car c'est la principale nourriture des *Zañahary* et ce sont eux qui l'ont créée[2].

A Mayotte, la légende du sable blanc, *fasiñy malandy*, ne laisse aucun doute sur le respect et la considération que les populations accordent au riz : Autrefois, un homme riche nommé *Apanzaka* (le prince) provoqua la colère divine. Le jour du mariage de sa fille, il répandit sur le sol en une longue allée d'honneur des sacs entiers de riz blanc. *N'drañahary* changea alors le riz en sable blanc. Depuis lors, on peut apercevoir un long banc de sable blanc au milieu de l'eau à marée basse, à l'extrême sud de l'île. Cet îlot appelé Saziley, sur lequel il était autrefois interdit d'accoster, symbolise la place et la valeur morale du riz en tant que nourriture de base et nourriture divine.

Aujourd'hui, le riz n'est plus guère cultivé à Mayotte. Le dernier recensement de statistiques agricoles réalisé par la direction de l'agriculture et de la forêt (DAF) en 1998,

[1] En Shi-mahorais, le riz se dit *Mele* (pour le riz sur pied), *Tsohole* (pour le riz non cuisiné), *Matsidza* (pour le riz cuit).

[2] JAOVELO-DZAO R., 1996, *op. cit.,* pp 46-50 ; *Infra*, Annexe 4.

indiquait que le riz ne représentait plus que 1% des cultures des ménages agricoles[1]. Le riz ne serait plus cultivé, entre autres raisons, parce qu'il ne pleut plus assez. Il y a moins de 50 ans, les Mahorais réalisaient encore deux récoltes de riz annuelles. Il est aujourd'hui remplacé par la culture de bananiers, de manioc et d'ananas, qui ne réclament pas autant de savoir-faire et poussent plus facilement sur des zones arides. La culture du riz exigeait également que l'on coupe les arbres et que la parcelle soit préalablement brûlée. Or, la culture sur brûlis n'est plus autorisée à Mayotte aujourd'hui.

Le riz conserve cependant une place de choix dans l'alimentation quotidienne des Mahorais, car sa fonction n'est pas seulement de subsistance, elle est aussi symbolique et thérapeutique. Le riz est parfois utilisé pour soigner contre la fièvre[2]. Il garnit les assiettes d'offrandes des djinns. Ainsi, alors que les exploitations de bananes et de manioc recouvrent en grande partie les espaces cultivés, le riz est importé en très grande quantité depuis les pays asiatiques. Il reste la nourriture de référence, cité au travers des mythes et des croyances, rappelant le temps primordial où la terre était source de bienfaits et d'abondance[3].

b) La forêt, ala

Dans le Boeny, la forêt sakalava, *ala,* définit le lieu où vivent les animaux sauvages ainsi que les êtres et les esprits surnaturels. Pris dans son sens large le mot englobe toutes les régions boisées, tous les lieux non transformés sous l'action de l'homme, les lieux silencieux, ignorés et inexploités. A ce mot générique peuvent ensuite être ajoutés d'autres termes qui précisent et décrivent différents modèles de représentation de la forêt : *alabe* décrit la grande forêt à proprement parler, la forêt vierge et intouchable ; *alamaletri* désigne une forêt qui n'a pas subi de transformation en opposition avec le mot *alamadiniky* qui caractérise une forêt dégradée[4].

A Mayotte, en dialecte shi-bushi, la forêt se dit également *ala*[5]. Tout comme à Madagascar, elle incarne le monde sauvage et dangereux. Cependant, contrairement à la Grande Ile qui conserve encore de grandes étendues forestières, la forêt de Mayotte est considérablement transformée et peu représentative aujourd'hui de la forêt mythique et

[1] DIRECTION DE L'AGRICULTURE ET DE LA FORET (DAF), 1998, *Stat-Agri* (publication de statistiques agricoles, n°1 et 2, Mayotte.

[2] BLANCHY S., 2002, *Changement social à Mayotte, transformations, tensions, ruptures*, p. 176.

[3] *Supra*, Première Partie, II, c.

[4] THOMAS-FATTIER D., 1982, *Le dialecte sakalava du N.O de Madagascar*.

[5] En shi-mahorais le mot employé est *Shitsaha,* BLANCHY S., 1996, *Dictionnaire Mahorais/Français*, p. 126.

majestueuse des temps anciens. La forêt située aux proches abords des villages se confond aisément avec la campagne. Les petites parcelles agricoles s'éparpillent ici et là au cœur des espaces boisés et les troupeaux de bœufs y sont placés en pâturage. On utilise alors indifféremment les termes *malandy angala* (aller à la campagne) et *malandy antanana* (aller en forêt). La forêt est ici perçue et décrite comme un lieu de richesse, où l'on cultive, un lieu de récolte, de subsistance, voire un lieu qui apporte et garantit la sécurité. Cependant, les champs cultivés grignotent aujourd'hui dangereusement le couvert végétal, du fait d'un accroissement démographique considérable qui accentue le phénomène de déforestation. Les parcelles de terrains sont de plus en plus difficiles à obtenir et les nouvelles générations manquent déjà cruellement de terre pour cultiver.

c) Le culte de l'arbre

La civilisation malgache traditionnelle semble avoir été une civilisation foncièrement végétale. Le culte de l'arbre est pratiqué sur l'ensemble de l'île. Les Betsimisaraka, ethnie côtière de l'est, révèrent certains arbres en tant que demeures des esprits. Les *raha*, ainsi dénommés, élisent surtout domicile dans les arbres isolés, remarquables par leur grosseur. Dans la région d'Andovaranta, *l'ampirararazañana*, le lieu où l'on prie les ancêtres est toujours caractérisé par un arbre dru et fort au pied duquel sont déposées les offrandes et formulés les vœux. Chez les Tsimihety (au nord) et les Antaimorona (au sud-est), l'arbre sacré est planté au cœur du village et la terre dans laquelle il s'enracine est *tany-fady*, « terre frappée d'interdiction ». Il en est de même chez les Sakalava du Boina. Plus généralement, tous les Sakalava marquent leurs principaux lieux de culte que sont les *doany*, sépultures des rois *ampanjaka*, par un arbre ou un bouquet d'arbres sacrés (*masina)*.

En revanche, à Mayotte, le culte de l'arbre est peu répandu. S'il a pu participer dans les temps anciens à des événements rituels, il n'en reste guère de traces aujourd'hui. La religion islamique a fortement influencé la conception végétale des Malgaches de Mayotte. Le règne végétal, *al mamlaka al nabatiya*, tient une place non négligeable dans les sourates du Coran. Il participe à l'équilibre du monde, nécessaire à la vie, source de bienfaits, de subsistances pour les animaux et les hommes. L'arbre en général, symbolise dans la religion musulmane, l'homme en quête d'un destin meilleur, purifié de toutes mauvaises pensées. Il est la représentation de l'homme depuis le tronc, source de connaissance, jusqu'aux fruits, aboutissements de la réflexion et de la pensée. L'arbre incarne également la magnificence, la

transcendance, la bonté divine, la sagesse, symbole d'immortalité[1]. Cette vaste conception de l'arbre que nous livrent de nombreux passages du Coran, rejoint l'évocation de l'arbre cosmique sakalava, source de vie.

Il existe, d'autre part, un événement traditionnel qui concerne l'ensemble de la population de l'île, aussi bien shi-mahorais que shi-bushi, qui utilise, au cours de la cérémonie, l'arbre comme objet rituel. Ce rite se déroule sur les hauteurs de la capitale Mamoudzou, autour et dans le *mahabo* de l'ancien souverain malgache Andriantsoly. L'histoire raconte que, suite à un naufrage survenu non loin des côtes de Mayotte, à hauteur de Mamoudzou, chaque année, afin d'empêcher les esprits des noyés de gagner le tombeau royal, le jour de l'anniversaire du naufrage, les habitants se réunissent en procession autour du tombeau d'Andriantsoly et effectuent des sacrifices et des incantations afin de déjouer le mauvais sort. Des animaux vivants sont placés dans l'enceinte du *mahabo* pour faire barrage aux mauvais esprits et ainsi les empêcher d'accéder au corps du défunt. A la fin de la cérémonie, les participants, les uns à la suite des autres, effectuent une marche autour des arbres plantés aux abords et à l'intérieur du palais mortuaire. Ce rite semble avoir pour but de déjouer les forces destructives des esprits maudits en les attirant et en les transférant dans un arbre ou un animal. Les arbres utilisés sont vraisemblablement de grands manguiers imposants par leur ombrage et la largeur de leur tronc.

A Madagascar, ce que l'on appelle en pays Sakalava « faire le manège autour d'un arbre », *mifalipalitra amin'ny hazo*, est une coutume fort répandue[2]. Il s'agit d'un acte de substitution et de purification, destiné à chasser le mauvais sort, à guérir d'une maladie ou bien à empêcher cette dernière de pénétrer dans le village ou dans le corps d'une personne. Chez les Betsimisaraka (côte est malgache), le poteau de sacrifice situé à l'est de la grande maison du chef de village, est utilisé à l'occasion des *tsikafara* (vœux), appelé également *ala faditra* ou *faditra*, littéralement « manège autour de l'arbre » ou « manège autour ». Chez les Anakara du sud, le rituel de prévention contre les calamités est nommé *faditra am-pamarina*, « tourner autour du poteau (*famarina*) », qui consiste précisément à effectuer une procession

[1] MALEK CHEBEL, Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation, p. 50-51.

[2] DANDOUAU A., 1907, *Manala falisty ou manala dika*, in *Bulletin de l'Académie malgache*, vol. V, pp. 55-60. voir également pour la société Bara : FAUBLEE J., 1954, *Les esprits de la vie à Madagascar*, ; Pour les Merina : CALLET Fr. R. P., 1908, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, 2 vol, Tananarive, Imprimerie Officielle ; Pour les Antanosy : SAMBO C., 1984, *Aspects philosophiques du fanandraona antanosy*, Mémoire de maîtrise, Tuléar, Centre Universitaire régional.

autour du poteau de fondation du village[1]. La cérémonie pratiquée au *mahabo* d'Andriantsoly sur l'île de Mayotte semble bien provenir de l'ancienne tradition malgache qui utilise l'arbre comme objet de substitution et de protection.

A Madagascar comme à Mayotte, les plantes remplissent de multiples fonctions, l'une des principales étant celle thérapeutique. Les végétaux sont, en effet, les éléments les plus employés pour fabriquer des remèdes, des médicaments ou médications. A Madagascar, les feuilles, les écorces, les branches et les racines sont recherchées pour faire des décoctions et constituer des *aody* (médication de protection, d'agression ou de guérison)[2]. A Mayotte, le terme est connu en parler shi-bushi Antalaotse[3], mais il n'est pas utilisé par les Bushi du parler ordinaire qui emploient communément le mot mahorais d'origine swahili *Hirizy*[4].

La frontière entre le remède et l'amulette est infime voir inexistante. *L'ombiasy (*Sakalava*)* ou le *moalimo*[5] *(*Shi-bushi de Mayotte*)*, « le devin-guérisseur », ne pratiquent jamais l'un sans l'autre. Tenter de distinguer l'action pharmaceutique de l'action magique est impossible et surtout incongru. Les *aody* (médications, charmes) sont fabriqués à partir de certains arbres ou certaines plantes reconnus pour leurs bienfaits thérapeutiques et magiques. Chez les Sakalava, les *oady, «* amulettes », et les *sikidy*, « techniques divinatoires »[6], proviennent des arbres sacrés, héritage de l'arbre cosmique appelé aussi, d'après la mythologie Sakalava « l'arbre au charme de vie »[7] ou « roi des arbres », « roi de la forêt », *ampanjakan'ny ala*.[8] Ce dernier pousse au centre de la terre. C'est un être sensible, planté aux temps originaires par *Zañaharybe*, le Dieu suprême. L'arbre sacré incarne l'équilibre du monde, image terrestre de l'arbre cosmique. Il peut être entouré d'une enceinte sacrée, *toñy*,

[1] RAJAONARIMANANA N., 1995, « Les documents médicaux de la tradition arabico-malgache (sud-est de Madagascar) », *Diagnostiquer et guérir à Madagascar*, *Etudes Océan Indien*, n°16, pp 36-37.

[2] RENEL C., 1915, « Les amulettes malgaches, Ody et Sampy », *Bulletin de l'Académie malgache*, pp 28-281, Tananarive.

[3] GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 30 : *Aody*, parfois *ody*, Kiantalaotsy : remède, médicament, philtre, talisman.

[4] GUEUNIER N.-J., 1986, *op. cit.,* p. 103 : *Hirizy* : talisman (comme objets enveloppés dans un tissu, qu'on porte sur soi, etc…). Voir aussi BLANCHY S., Dictionnaire mahorais/français, 1996, p. 63 : *Hirizi* (Swa) (Arabe.*hirz* ; *haraza*, garder) : Talisman, amulette, gri-gri, constitué par exemple d'un verset du Coran copié sur un petit papier et cousu dans un sachet de tissu.

[5] Egalement le terme *Moasy* : guérisseur, devin-guérisseur, moins usuel que *moalimo* (malg, terme des *dia*lectes du nord, Webber)

6 Origine du *sikidy*, *Infra*, Annexe 4.

[7] LARS VIG, 1977, *Croyances et mœurs des Malgaches*.

[8] *Infra*, Annexe 4.

au sein de chaque village, lieu où les Sakalava pratiquent les sacrifices. Les espèces d'arbres reconnues pour remplir cette fonction magico-religieuse sont le *madiro* (Tamarinus Indica), le *mandresy* appelé encore *aviavy* (Ficus megapoda Baker), le *ramy* (Canarium Boivini. Engler. Burcéracées), et le *hasiñy* (Dracoena Reflex. Lam)[1]. Si le *toñy* ne contient pas de grand arbre planté en son centre, les Sakalava constituent alors des piliers ancestraux, appelés aussi « joli bois » ou « bois bleu », défini en dialecte sakalava par les noms *hazomanga*, *toñy, fisoki*ña, *tsangan-kazo* ou *firazañana*. Toutes les espèces d'arbres ne peuvent pas être pris pour fabriquer le pilier ancestral : Les plus recherchées sont les branches d*u mañary* (différentes espèces de Dalbergi, arbre à palissandre, Dalbergia trickocarpa Rak, Dalbergia Perrieri, Jum, Dalbergia Ikopensis Jum –légumineuses), du *aviavy* (Ficus megapoda Baker, Urticacées), du *Piro* (Baudouinia -Légumineuse Caesalpiniaceae) et du *nonoko* (Ficus melleri Baker, arbre de la famille des Urticacées).

L'arbre sacré au même titre que le pilier ancestral relie le Ciel et la Terre, autrement dit *Zañahary* et les hommes. C'est au cours des grandes cérémonies rituelles (*joro*), telles que la circoncision, le mariage, ou à l'occasion des sacrifices, que les Sakalava se rassemblent autour du *toñy*, accroupis devant le lieu sacré, tournés vers le Levant, face aux ancêtres. Ces mêmes arbres se retrouvent aux abords ou tout contre les enceintes des tombeaux royaux. Il en est ainsi de l'emplacement du *tsyzoyzoy* d'Ampasimena, décrit par Jean-François Baré[2] : « L'ensemble de la construction est entouré par une clôture, *ferañomby*, qui s'ouvre à quelques mètres des portes par une porte supplémentaire, *varavara milalio ou varavara be* (la porte qui désire le sang). Enfin l'ensemble est normalement entouré à nouveau par une deuxième clôture, *tsirangoty*. La porte du *ferañomby* est littéralement enserrée dans les racines énormes d'arbres du genre Ficus qui s'étendent au dessus du toit du *tsyzoyzoy*. Ces arbres sont nommés *mandresy*, « vainqueur », « qui soumet ». cette qualification leur est accordée d'après certains Sakalava, soit parce qu'ils s'étendent à un rythme rapide sans que l'homme intervienne ; ils sont considérés comme plantes de Dieu (t*sabon'Ndrañahary*) de ce fait. Soit parce que mis au contact avec d'autres espèces, ils les étouffent et ainsi « soumettent leur voisin (*mandresy naman*) ».

La tradition sakalava rapporte qu'autrefois « l'arbre aux charmes de vie » était planté près d'un village. A la suite d'une transgression, l'arbre disparut brutalement et depuis, pour compenser son absence, les devins-guérisseurs soulagent les maux de leurs semblables en

[1] DJAOVELO-DZAO R, 1996, *op. cit.,* p. 93.
[2] BARE J.-F., 1980, *Sable rouge*, p. 253.

confectionnant des charmes dont ils connaissent seuls l'existence et les procédés magico-religieux[1].

3. Le règne animal

Les animaux au même titre que les plantes sont ordonnés, à Madagascar et à Mayotte, en fonction de plusieurs critères, ce qui rend un classement linéaire peu exhaustif : les végétaux sont répertoriés essentiellement suivant leur mode de consommation ou leur mode thérapeutique. Quant aux animaux, trois principales approches classificatoires élaborées par les sociétés en présence, ont retenu notre attention[2]. A Mayotte, elles sont d'autant plus difficiles à définir et à transcrire, que les jeunes générations ont intégré dans leur schéma classificatoire le modèle occidental.

a) Tentatives de classifications

La première taxinomie traditionnelle animale est de type descriptive et regroupe les animaux en fonction de leur morphologie, de leur apparence physique ou de leurs traits de caractère. La seconde est construite d'après le mode de vie – habitat, alimentation, locomotion – des animaux. La troisième est bâtie selon un mode utilitaire – activité de subsistance, nuisance, présage, régulateur du système social, participation à la vie culturelle ou religieuse – des animaux par et pour la collectivité humaine. Au travers de ces trois exemples de nomenclature faunistique, il s'agit bien d'identifier l'animal dans son rapport à l'homme, de considérer son rôle au sein des communautés villageoises, de définir sa place dans la nature toujours en fonction et par rapport à la répartition spatiale humaine.

L'ordonnancement de la faune malgache comme celle de Mayotte est donc élaboré selon un procédé « mode-utilisation », à l'inverse d'une taxinomie dite « mode connaissance », basée sur des données et des résultats scientifiques (mode occidental)[3]. Son rôle a vocation fonctionnelle dans la vie quotidienne des populations locales. Elle intervient et participe aux méthodes de chasse, de piégeage, de consommation, et renseigne l'utilisateur

[1] JAOVELO DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, pp 42-43 ; *Infra*, Annexe 4.

[2] Les modèles classificatoires présentés dans ce travail découlent des informations récoltées au cours de nos entretiens. D'autres angles d'approches pour classer les animaux existent : voir à ce sujet RAZANDRIZANAKANIRINA D., 1993, *Croyances relatives à la faune chez les Kajemby de Marotia.*

[3] CRESWELL R., 1999, *Dans le sillage des techniques*, Harmattan, Paris.

sur le mode de déplacement, sur les habitudes alimentaires, comportementales et sur l'aspect physique de l'animal.

A Madagascar, le nom générique pour désigner « l'animal » est *biby*. Ce mot est utilisé par l'ensemble des ethnies malgaches. Sous ce vocable sont regroupés tous les êtres vivants quadrupèdes, reptiles, oiseaux, poissons, insectes, arachnides, vers, ainsi que quelques animaux fabuleux. Le mot *biby* est aussi parfois utilisé pour qualifier certains fantômes[1]. Ici encore, la Nature et la Surnature s'imbriquent pour donner naissance à des êtres fantastiques. L'exemple du *Tsomgomby* est représentatif du *biby* surnaturel : Il a la forme d'un bœuf, mais dépourvu de bosse. Ses oreilles sont grandes et pendantes. Il pousse un cri terrifiant avant de se précipiter sur les humains pour les dévorer[2]. Au *Tsomgomby* on attribue également les gros œufs découverts dans le sud de l'île, qui sont en réalité des œufs d'Aepyornis. Cette légende est connue sur l'ensemble de Madagascar.

A Mayotte, dans le village de Mronabeja, les habitants évoquent la présence en lisière de forêt du *Seranyombe*, animal fantastique aux allures de bovin. Nul ne l'a jamais vu, mais ses cris effrayants suffisent à convaincre la population locale de sa réelle existence. On le décrit comme un animal féroce, *« il n'a pas la vision de devant, mais voit tout ce qui est derrière lui »*[3].Lors d'une journée « dessins » organisée à l'école de M'ronabeja en avril 2001, quelques enfants ont ainsi représenté, sur leur feuille, le *Seranyombe,* comme animal faisant partie du bestiaire forestier, au même titre que l'oiseau, la chauve-souris, le maki ou le cochon sauvage (dessin page suivante).

Dans le lexique du dialecte malgache de Mayotte de Noël-Jean Gueunier, le terme *biby* est également répertorié. Cependant l'auteur précise qu'il est utilisé pour désigner essentiellement les araignées, les insectes et les petits animaux rampants. Ainsi, le perce-oreille, est-il appelé « la bête du bananier », *biby ny hontsy*, ou encore le ver de terre, « la bête de la pluie », *biby ny mahaleny*. On parle également de *biby lava* pour désigner le serpent, tout comme à Madagascar. On emploie également en Shi-bushi, le mot *siñama* d'origine swahili pour désigner l'animal[4], terme utilisé en parler Shi-mahorais[1]. Cependant, il n'a pas

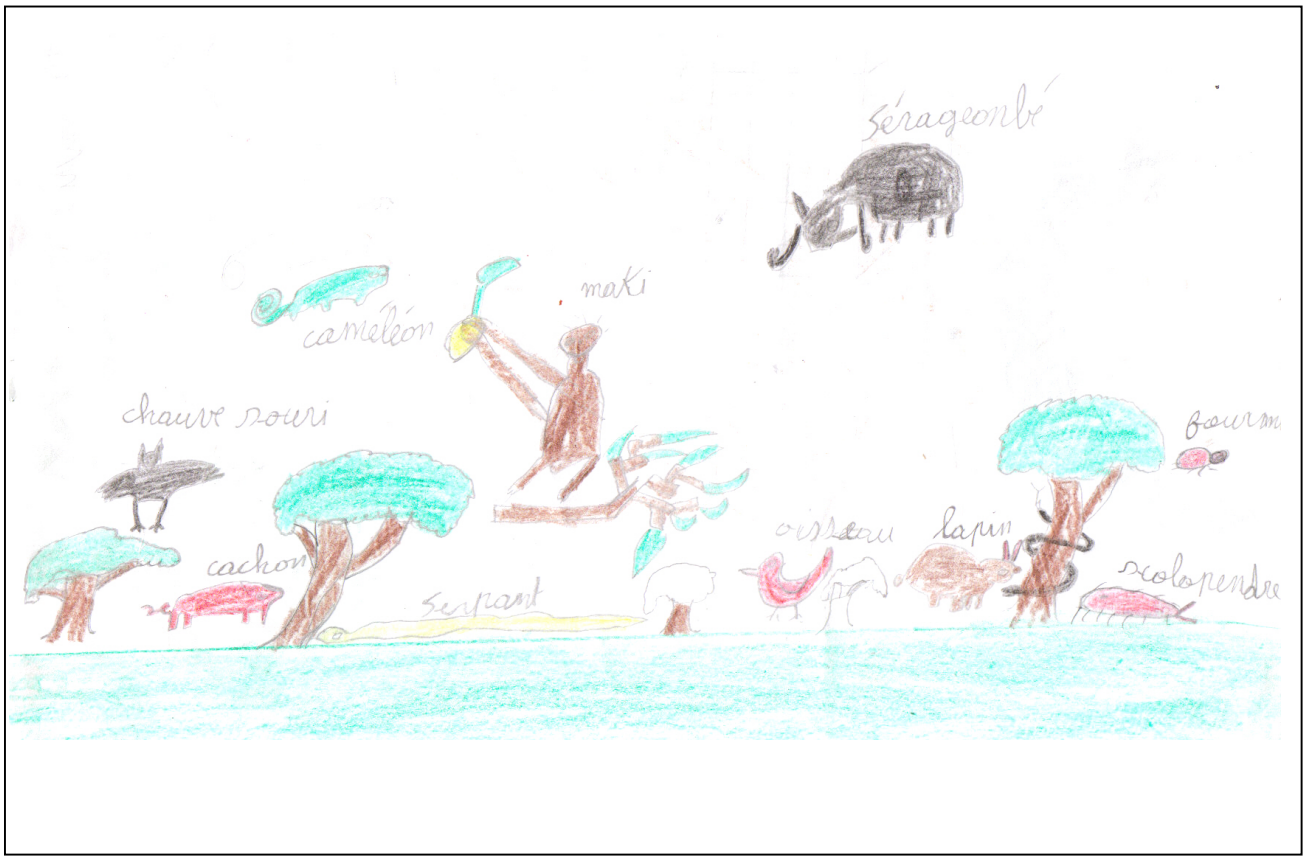
[1] COTTE V., 1949, *Regardons vivre une tribu malgache*, p. 65.

[2] DECARY R., 1950, *La faune malgache*, p. 205.

[3] Entretien Mayotte, M'ronabeja 2001.

[4] Dans le lexique de N.-J. GUEUNIER, *siñama* désigne plus particulièrement les animaux domestiques (p.265). Nos interlocuteurs cependant ont utilisé le terme comorien plutôt que le terme malgache *(biby)* pour parler des animaux en général.

de déclinaison plurielle en malgache de Mayotte, pas plus qu'en malgache de la Grande Ile (pl. Zignama en Shi-mahorais).



Le *Seranyombe*

Dessin d'enfant au crayon de couleurs, Mayotte, Mronabeja, 2001

[1] BLANCHY S., 1996, *dictionnaire mahorais/français, français/mahorais*, p. 163.

La nomenclature malgache, en général, accole, dans un premier temps, au mot *biby* un adjectif qualificatif. On obtient ainsi une description physique, morphologique ou comportementale des animaux en présence : *biby lava* (bête longue) désigne toutes les espèces de serpents, les anguilles ou autres animaux au corps démesurément long ; *biby kely* (petite bête) regroupe les insectes et les animaux qui ne sont pas plus gros que le poing ; *biby masiaka* qualifie les bêtes méchantes, dangereuses, agressives ; son opposé, *biby mora,* rassemble toutes les bêtes inoffensives ; *biby dia* représente tous les animaux sauvages et *biby fiompy*, les bêtes d'élevage, ou encore *biby tamana*, les animaux domestiques[1]. Cette liste peut être complétée et affinée à volonté. Les adjectifs s'ajustent les uns aux autres, offrant une multitude de combinaisons possibles : Ainsi le moustique, *mãko*, est un *biby kely masiaka* (petit animal dangereux), le lémurien, *ankomba*, un *biby tsara djery* (animal beau et intelligent).

A cette approche descriptive concernant l'aspect physique ou le caractère des animaux, vient se superposer un autre type de classification qui met en avant les fonctionnalités de ces derniers. On retrouve ainsi les *biby mitiliñi* (les animaux volants), les *biby mitsabukini* (les animaux sautants), les *biby mandady* (les animaux rampants), les *biby milomano* (animaux nageants), et les *biby mandeha* (les animaux marchants)[2].

Il en est de même concernant la classification faunistique de Mayotte. Les animaux peuvent être regroupés sous cinq grandes catégories : Les animaux marchants (*siñama mandeha),* les animaux volants *(siñama mitiliny),* les animaux sautants (*siñama mitsabukini*), les animaux rampants (*siñama mandahy*) et les animaux nageants (*siñama milimamo*)[3]. Ces quatre ensembles sont eux mêmes divisés en cinq, voire six champs : les animaux qui vivent en forêt (*siñama naala*), le animaux qui vivent en village (*siñama angala*), les animaux qui vivent en forêt et en village (*siñama naala angala*), les animaux qui vivent en mer (*siñama m'baharini*), les animaux qui vivent en rivière (*siñama m'roni*), les animaux qui vivent en

[1] *Infra,* Deuxième Partie, II, 1.

[2] THOMAS-FATTIER D., 1982, *Le dialecte Sakalava du nord-ouest de Madagascar*.

[3] Entretien Z, Mayotte, M'ronabeja, 2001. En Shi-mahorais : Animal marchant : *Shignama zindrao* (pl. *Zignama zindrao*) ; Animal volant : *Shignama zi vehouhao* (pl. *Zignama zi vehouhao*) ; Animal sautant : *Shignama ziroukao* (pl. *Zignama ziroukao*) ; Animal rampant : *Shignama zirambao* (pl. *Zignama zirambao*). Nous rappelons bien que le mot *biby* existe également en parler Shi-bushi, mais il ne nous a pas été communiqué lors de l'élaboration de cette classification avec les jeunes traducteurs du village de Mronabeja. Il y a fort à penser

mer et en rivière (*siñama m'baharini m'roni*)[1]. A la suite des informations recueillies au cours de nos entretiens, nous avons réalisé un tableau synthétique classificatoire de toute la faune des vertébrés de Mayotte, qui nous donne un aperçu de la position de chaque animal d'après une classification fonctionnelle et territoriale (pages suivantes). Ce tableau présente quelques lacunes au niveau des noms vernaculaires, dues aux difficultés d'observation et au manque d'illustrations concernant les espèces animales citées.

que d'autres termes classifiactoires auraient été utilisés si nous avions réalisé cette nomenclature avec les anciens du village.

[1] En Shi-mahorais : Animal qui vit en forêt : *Shingnama za Shitsahani* (pl. *Zyngnama za Shitsahani*) ; Animal qui vit au village : *Shignama lagoni (*pl. *Zygnama dagoni*) ; Animal qui vit en mer : *Shignama za baharini* (pl. *Zyngnama za baharini*) ; Animal qui vit en rivière : *Shignama zi mroni* (pl. *Zignama zi mroni*).

TROISIEME PARTIE

L'*ankomba* : entre savoirs locaux et revendications patrimoniales

« Ce souvenir obscur d'une pré-existence dans le sein de la Terre a créé, chez l'homme, un sentiment de parenté cosmique avec son milieu environnant ; à cette date, l'homme avait moins la conscience de son appartenance à l'espèce humaine que le sentiment d'une participation cosmo-biologique à la vie de son milieu. »

(Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystère,
Chap. La terre mère, Paris, Gallimard, 1957, p. 204.

Notre précédente partie était consacrée à l'étude des différents statuts attribués aux lémuriens dans la culture du nord-ouest malgache et dans celle du sud de Mayotte. Cette analyse a révélé une diversité des liens et des comportements entretenus à l'égard du lémurien en fonction non seulement du lieu et de l'histoire personnelle et/ou collective vécues avec l'espèce animale en présence, mais également en fonction des époques et des nombreuses et diverses influences extérieures. Les représentations et les pratiques sont en constante transformation, soumises aux aléas politiques, économiques, et plus que jamais aujourd'hui aux exigences environnementales mises en place par les instances internationales.

Un fonds commun des représentations et de la perception *d'Eulemur macaco* et d'*Eulemur fulvus fulvus* a été établie sur nos différents lieux d'enquêtes. Pourtant, au delà de leur héritage commun, les exigences soit politiques, soit économiques, soit sociales ou environnementales auxquelles sont soumis les espaces, ont progressivement modelé diversement nos lieux d'investigation, entraînant, dans certains cas, des transformations considérables.

Plus personne ne l'ignore : Madagascar renferme l'un des plus extraordinaires échantillons de la biodiversité planétaire[1]. Elle fait partie des 25 zones géographiques classées prioritaires dans les programmes de Conservation, englobant les Comores et les autres îles alentours[2], et attire de ce fait les plus grands groupes internationaux (bailleurs de fonds et scientifiques réunis), soucieux de préserver une flore et une faune endémique à plus de 80 %[3].

Une longue instabilité politique, ajoutée à une démographie galopante, ont plongé Madagascar dans un marasme économique inquiétant qui rendent difficiles, encore aujourd'hui, des négociations d'ordre environnementale. Il apparaît cependant, que depuis

[1] 25 zones géographiques sur l'ensemble de la planète, ont été prioritairement définies en tant que foyers de la biodiversité, dont l'île de Madagascar, qui fait partie avec les Philippines, les îles de la Sonde, la forêt atlantique brésilienne et les zones Caraïbes, des zones où la biodiversité est la plus grande. Voir carte en Annexe 5 (Article *Nature*, 24 février 2000, *Les vingt-cinq sanctuaires de la biodiversité)*

[2] Un programme de conservation a été élaboré par la Conservation Internationale, une organisation non gouvernementale basée à Chicago, pérsidée par Rusell Mittermeier, et qui s'appuie aujourd'hui sur la notion développée à la fin des années 1980 par Norman Myers (Green College, Oxford) pour demander la mise en place d'un plan de protection des espèces vivantes, ciblé en priorité sur 25 foyers de biodiversité d'importance mondiale, appelés « points chauds ».

[3] Dont plus de 90% des mammifères.

une quinzaine d'années, les chefs gouvernementaux malgaches ont pris conscience de l'intérêt de protéger le capital naturel national plutôt que de le céder ou de le détruire. Un plan national d'action environnemental (PNAE) fut mis en place dès 1989, visant à l'élaboration d'une stratégie nationale de la biodiversité conformément aux recommandations de la Convention sur la diversité biologique (RIO, 1992). L'apparition récente, dans le discours des hommes politiques et dans la presse nationale, du terme français « patrimoine » pour signifier l'intérêt du pays à l'égard des éléments de la biodiversité, est révélateur des enjeux certes environnementaux mais également économiques de la mise en place d'une politique de conservation du patrimoine naturel[1].

Au delà des mesures officielles, se dessinent et parfois s'opposent celles des communautés locales très souvent mises à l'écart des projets de conservation, « mais qui ont une manière bien à elles de rappeler qu'elles en sont les seules « naturelles » »[2]. Comment usent-elles aujourd'hui à leur tour et à leur manière de ce nouveau concept qu'est le patrimoine, « pour tenter de faire valoir leurs droits et jouir de nouvelles opportunités économiques qu'offre l'ouverture du pays (…) » ? [3]

Dans ce puzzle international, l'île de Mayotte ne connaît pas les mêmes enjeux politiques et environnementaux. La situation économique et sociale de l'île est préoccupante. Confrontés à un chômage croissant et à une forte immigration comorienne, les Mahorais, plus que jamais se tournent vers la France métropole, et renouvellent leur désir d'appartenance[4]. Le 11 juillet 2001 une loi accordait à Mayotte le statut de « collectivité départementale française » avec un programme d'assimilation législative sur 10 ans.

Cette perspective de rattachement étroit, et qui se veut définitif, à l'Etat français, ne pousse guère les Mahorais à afficher une expression identitaire, ou une volonté

[1] GODEFROIT S., 2002, Stratégies patrimoniales au paradis de la nature, in « *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux »*, p. 127.

[2] GODEFROIT S., 2002, Stratégies patrimoniales au paradis de la nature, in « *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux »*, p. 128.

[3] GODEFROIT S., *op cit.,* p. 128.

[4] BLANCHY S., 2002, *Mayotte, française à tout prix*, in *Ethnologie Française*, n°4, Oct-déc, Paris.

« d'autochtonie ». Les initiatives locales sont la plupart du temps bridées et uniformisées par les autorités administratives françaises, dont les principaux postes de décisions sont occupés par des métropolitains. La valorisation et la prise en charge de ce qui pourrait être qualifié de « patrimoine naturel mahorais » est, à l'heure actuelle, entre les mains des *wazungu* (sing. *Mzungu* : blanc, européen), administratifs, scientifiques et associations confondus.

Mais qu'en est-il réellement des souhaits et des convictions de la population locale dans son rapport à la nature aujourd'hui ? Quelles sont ses prises de conscience et ses attentes en matière environnementale ? Quelles connaissances et représentations les Mahorais ont-ils des espèces patrimoniales de leur île et dans quelles mesures peuvent-elles participer et influer sur les programmes de conservation du patrimoine naturel de l'île ?

I. *Eulemur macaco* comme objet de patrimonialisation à Madagascar ? Enjeu pour une autonomie locale

Le concept de « patrimonialisation », est un terme fréquemment utilisé aujourd'hui pour penser et appréhender la difficile conciliation du développement et du respect de la nature. Amorcée dans les années 80, une prise de conscience à l'échelle internationale, validée par le rapport Bruntland (1987 « Our Common Future »), préconise un nouveau type de développement, non plus axé sur une productivité inconsidérée et peu soucieuse des transformations qu'elle opère, mais renouvelable et durable, attentif aux respects et aux droits de chacun et notamment des acteurs locaux. Longtemps mise à l'écart, en effet, dans le partage des tâches et des responsabilités en matière de protection de la nature, les populations autochtones sont aujourd'hui de plus en plus sollicitées par les politiques internationales pour faire valoir leur propre capacité à assurer un développement durable dans la gestion des ressources naturelles. La gestion patrimoniale de certains lieux ou de certains éléments de la nature peut-elle, dès lors, intégrer, voire renforcer un système de représentations et de pratiques locales, jusque-là ignoré, et qui participe directement à la protection de leur environnement ?

Madagascar possède peu de bâtiments et de sites historiques, mais la diversité biologique de l'île polarise aujourd'hui l'attention des plus grandes institutions internationales déterminées à préserver l'une des sources de biodiversité les plus exceptionnelles de la planète, au sein de laquelle figure le lémurien, toutes espèces confondues, en tant que mammifère endémique terrestre de l'île.

1. Conception du « patrimoine » à Madagascar

Il y a moins de 50 ans le concept de patrimoine, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, n'existait pas. Le mot « patrimoine », d'après le dictionnaire historique de la langue française, issu du latin *patrimonium*, désignait l'ensemble des biens, des droits hérités

du père[1]. A cette idée d'héritage, le droit civil français ajouta celle de la transmission : pour utiliser un patrimoine à son bénéfice, il convient de le gérer en « bon père de famille » afin de le transmettre, en l'état ou accru, aux générations suivantes[2]. Cette conception juridique du patrimoine domina jusque dans les années soixante soixante-dix.

Si le patrimoine est une conception d'origine occidentale, les définitions que revêt le terme aujourd'hui varient sensiblement voire considérablement selon les lieux et les individus. Certains parlent de propriétés, de possessions ou de biens ancestraux, d'autres d'héritage, d'autres encore d'éléments inestimables à protéger et à transmettre aux générations futures. Dans cette mouvance terminologique internationale, de quelle manière et dans quel contexte socio-politique les concepts de « patrimoine » puis de « patrimoine naturel » ont-ils vu le jour à Madagascar ? Sur quels principes les différents acteurs en présence s'appuient-ils pour faire ou prétendre faire de la gestion patrimoniale ?

a) Terre et forêts : le grand héritage ancestral

En région sakalava du nord, comme sur l'ensemble de l'île de Madagascar, la terre, *tany*, appartient aux ancêtres, *razaña*, et à ce titre, elle est invoquée « terre des ancêtres », *tanind'razana.* Elle symbolise, dans la représentation cosmique sakalava, le centre de l'Univers, l'axe principal autour duquel gravitent tous les éléments. « (…) Lorsqu'un Malgache construit sa maison, celle-ci est plantée au centre du monde, reproduisant l'emplacement et la disposition du *toñy*, enceinte sacrée et place des ancêtres. Elle incarne et symbolise la forme humaine du cosmos dont la tête est à l'est, les pieds à l'ouest, le tronc au sud et les membres supérieurs au nord»[3]. Chaque lieu d'habitation, d'inhumation, d'invocation, d'exploitation est soigneusement choisi par les populations villageoises[4].

La terre, pour les Sakalava, est un être sensible, capable de ressentir les douleurs et les coups qui lui sont infligés. Pour cette raison, les enfants n'ont pas le droit de piler la terre, car cela, dit-on *« pourrait porter préjudice aux seins de leurs mère*s » (*mamparary nonon'ny*

[1] REY A (dir), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.

[2] AUBERT S., 2002, *La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar*, pp 102-106 ; CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2000, *Patrimoines naturels : la surenchère*, p. 106-110.

[3] JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, p. 70.

[4] Voir à ce sujet, GOEDEFROIT S., 1998, *A l'ouest de Madagascar, les Sakalava du Menabe*, pp 50-54 ; OTTINO P., *Les champs de l'ancestralité à Madagascar*, 1998.

nindry)[1]. La terre procure les bienfaits, elle abreuve et nourrit les hommes, les animaux et les plantes.

La terre est sacrée, *masiñy*. Les esprits qui l'habitent attendent des humains offrandes et sacrifices. Certains lieux sont ainsi réservés aux différents rites sakalava, et sont marqués plus qu'ailleurs d'interdiction. Sources, lacs, cours d'eau, rochers, arbres, lianes et animaux qui vivent en ces « hauts lieux » où le mythe confirme la présence du surnaturel, possèdent les mêmes propriétés de sacralité[2].

La terre enfin reçoit les morts et les sublime. Elle porte en elle les reliques royales sakalava. Lorsqu'un membre de la famille souveraine décède, on dit que la terre est brisée (*folaka tany*). Pendant toute la période sacrée des funérailles (*Fanompoaña mafana*), qui dure habituellement un mois complet[3], le temps terrestre se suspend, le langage courant se métamorphose et devient ésotérique, le peuple entier se mobilise. Le monde est renversé : pour creuser la terre, on parle de « creuser le ciel ». *« C'est le retour au temps neutre, à l'origine du monde. Durant les funérailles, les gens du peuple et les parias prennent le pouvoir, c'est le début, le commencement d'un autre monde[4]».*

La terre constitue le principal élément du *lovan-drazana*, héritage des ancêtres[5]. Elle est l'héritage ancestral par excellence. Lors d'un enterrement, l'oraison funèbre finale qui précède le défunt dans sa dernière demeure, s'adresse à *Zañahary* et aux *razaña* en ces termes : « En ce qui concerne les biens que vous avez laissés, bénissez-les pour qu'ils augmentent. Que nos champs demeurent fertiles, que nos vaches soient fécondes ! Ne laissez pas vos fils et

[1] JAOVELO-DZAO R., *op. Cit.,* p. 70.

[2] Cf *supra* Partie II, II, 2, b, lieux et éléments sacrés.

[3] *« Autrefois, elles durait trois mois. Ces derniers temps on a beaucoup changé, le Fanonpoana et le service se terminent après un mois »* Entretien, R. Jaovelo-Dzao, Madagascar, Nosy-Be, Dimanche 15 avril 2001.

[4] Entretien, R. Jaovelo-Dzao, Madagascar, Nosy-Be, Dimanche 15 avril 2001 ; DECARY R., 1962, *La mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, pp 214-219 ; DANDOUAU A., 1911, *Coutumes funéraires dans le nord-ouest de Madagascar* ; JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Funérailles royales, pp 174-180 ; *supra*, Partie II, II, 2, DECARY R., 1962, *La mort et les funérailles à Madagascar*, Paris.

[5] OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, alliance, patrimoine*, p. 644 : les biens d'héritage ancestraux, *lovan-drazaña* s'opposent aux biens acquis par les individus dans le cours de leur vie appelés *hary* sur les Hautes terres et sur la côte orientale, et *fila* dans l'ouest et le sud ; THOMAS-FATTIER D., 1982, *Le dialecte sakalava* : *lùva* : héritage, bien d'héritage.

vos petits-fils se disputer pour leur possession. Donnez-leur la sagesse afin qu'ils puissent les administrer comme il faut et qu'il ne les dissipent pas[1]».

Le *lovan-drazaña* regroupe l'idée même d'un bien légué par les générations antérieures aux générations suivantes et pourrait trouver écho auprès du mot « patrimoine » tel qu'on le conçoit aujourd'hui. Le *lovan-drazaña* ne peut être cédé en tant que bien individuel. Il appartient à la collectivité et à pour vocation d'être transmis aux descendants.[2]

La forêt, *ala*, fait partie intégrante de cet héritage ancestral malgache. Elle est perçue par les populations locales comme un bien commun à usages multiples. A la fois espace de réserve de bois pour satisfaire les besoins en matériaux et en énergie domestiques, espace de pâturage et de parcours pour les éleveurs, espace de réserve de terre pour le agriculteurs, mais aussi espace de chasse et de cueillette, espace rituel et sépulcral, la forêt est représentée et utilisée de bien des manières différentes par les acteurs locaux. Source de multiples productions et d'enjeux d'appropriation aussi bien symboliques que réels, les espaces forestiers sont soumis à l'impact de politiques sectorielles ou intersectorielles de l'aménagement du territoire[3]. La forêt constitue de ce fait une composante indispensable dans la compréhension et la gestion du sol à Madagascar[4].

La forêt n'est pas, comme on l'a longtemps cru[5], un lieu de pillage et de surexploitation abusive de la part des populations locales. Les multiples actions des politiques d'intervention internationale à l'égard des forêts essentiellement tropicales, ont trop longtemps reposé sur une méconnaissance des interactions très anciennes, étroites et riches, entre les communautés de bases et les forêts. Aujourd'hui encore, on a du mal à se départir de

[1] DANDOUAU A., 1911, *Coutumes funéraires dans le nord-ouest de Madagascar*, pp 160-162 ; JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Funérailles des gens du peuple, pp 168-173.

[2] Nous nous référons à ce sujet au travail de OTTINO P., *op. cit.,* 1998, repris par GODEFROIT S., 2002, *Stratégies patrimoniales au paradis de la nature*, in « *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux »*, p. 143-144.

[3] BABIN D, BERTRAND A., WEBER J., ANTONA M., 1999, *Médiation patrimoniale et gestion subsidiaire*, CIRAD-GREEN, Montpellier- Antananarivo.

[4] FORESTA de H., et MICHON G., 1993, *Etablissement et gestion des agroforêts paysannes en Indonésie. Quelques enseignements pour l'Afrique forestière*. Symposium « L'alimentation en forêt tropicale, interactions bioculturelles et applications au développement », Unesco, Paris.

[5] HARDIN G., 1968, *The tragedy of the Commons*, Science, n°162, pp 1243-1248.

ces présupposés occidentaux, nés du temps de la colonisation, qui rendaient responsables les populations locales d'une déforestation progressive et massive[1].

L'accès aux ressources forestières malgaches est régulé par des institutions coutumières telles que les « maîtres du sol », les *tompon'tany,* par des mythes soigneusement entretenus, par des droits collectifs ou lignagers, par des droits historiques. Cependant, l'accroissement démographique ajouté aux phénomènes migratoires, a bouleversé l'ordre établi et modifié les droits d'usages, mettant fin très souvent à l'équilibre fragile qui existait jusque là entre l'Homme et la Nature. Il est admis aujourd'hui, que les systèmes de défriche-brûlis, constituent un mode de production conçu et perçu comme un stade de régénération de la forêt[2]. Malheureusement, ces systèmes, grands consommateurs d'espace, ne sont pas en mesure de supporter des densités élevées de populations. Une autre évolution, plus radicale, peut être l'apparition de nouveaux aménagements liés à l'installation de populations migrantes qui transforment le paysage, modifient les modes de cultures et occupent des terrains jusque là préservés d'une trop grande activité humaine. Il en est ainsi des grands massifs forestiers du Menabe (ouest Malgache). Le système d'élevage extensif des bœufs mis en place au début du XVII^{ème} siècle, n'est plus adapté aujourd'hui à la trop forte pression humaine[3]. Il est dès lors difficile de comprendre comment une société « naturellement assez protectrice de son environnement, a pu participer activement à un désastre écologique dont l'ampleur n'a été freinée, tant bien que mal jusqu'à ce jour, que grâce à des interventions extérieures longues, lourdes et coûteuses »[4].

[1] ROSSI G., 1999, *Forêts tropicales entre mythes et réalités*, pp 22-24.

[2] BABIN D, BERTRAND A., WEBER J., ANTONA M., 1999, *Médiation patrimoniale et gestion subsidiaire*, CIRAD-GREEN, Montpellier- Antananarivo ; RAMANANTSOAVINA G., 1965, *La forêt malgache*, in *Annales de l'Université de Madagascar*, T.3, pp 43-65 ; LOUVEL M., 1954, *La vieille forêt malgache*, in Bulletin Académie Malgache, Nouvelle série, T.XXXII.

[3] BLANC-PAMARD C., 2002, *Territoire et patrimoine dans le sud-ouest de Madagascar*, pp 215-243 ; MOIZO B., 2000, *Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar*), in *Du bon usage des ressources renouvelables*.

[4] « Notamment les interventions de la Coopération suisse avec en particulier deux institutions qui ont effectué un travail considérable, dans la région de Morondava : le Centre de formation professionnelle forestière et sauvegarde et aménagement des forêts de la côte ouest » : FAUROUX E., 2000, « *La* forêt dans les systèmes de production ouest-malgache », *Du bon usage des ressources renouvelables*, p.154 ; FAUROUX E., 2002, *changements sociaux dans l'ouest malgache, une méthode d'enquête anthropologique appliquée à l'ouest malgache*.

La forêt, au même titre que la nature tout entière, est l'œuvre de *Zañahary*[1]. Elle est associée à l'idée d'abondance : ses ressources sont illimitées, mais il faut en user avec modération comme de toutes les choses mises à disposition par le créateur. Dans la société sakalava ancienne, il n'y avait pas lieu de redouter de pénurie : les espaces démesurés assuraient aux agriculteurs-éleveurs une production en abondance. La forêt brûlée se régénérait au bout de quelques années ; les ressources en cueillette compensaient aisément les carences éventuelles de l'agriculture. Cet équilibre forestier et agricole dépendait de l'attachement des communautés autochtones aux règles établies : Les mises en cultures de nouveaux terrains, les alliances ou les guerres avec les groupes rencontrés, toute installation dans un nouveau lieu impliquait la concertation et l'accord des « maîtres du sol », les *tompontany*[2].

La forêt, constituait, d'autre part, un espace « sauvage », domaine des esprits, réserve du surnaturel. D'elle provenaient les mythes et les bestiaires imaginaires des populations locales, offrant également les ressources végétales nécessaires aux pratiques magiques. Cette représentation et cette utilisation anciennes de la forêt se sont maintenues au gré des aléas et des changements politiques et sociaux. La forêt est commune à tous, source principale de nourriture et de numéraire pour les populations de chasseurs-cueilleurs et d'éleveurs, réserve alimentaire et financière pour les agriculteurs, lieu de ressources en pharmacopée. Elle n'est pas isolée du monde social, elle y participe. Les Sakalava ont toujours à l'égard de la forêt un respect mêlé de crainte : un mauvais usage pourrait conduire les esprits à briser le pacte initial ou susciter le *havoa*[3]. Ainsi, les Sakalava considèrent-ils toujours que la forêt ne leur appartient pas en propre. Créée par *Zañahary*, les hommes en sont dépositaires mais non possesseurs. Ils n'en ont qu'un droit d'usage limité dans le temps et dans l'espace[4].

Le patrimoine tel qu'il est ressenti et perçu par les populations malgaches est lié à la propriété foncière et à l'ancestralité ; il fait intervenir l'idée de parenté et d'héritage à

[1] FAUROUX E ., 1997, « Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe », *Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*, pp 7-26.

[2] THOMAS-FATTIER D., 1982, « Le dialecte sakalava du nord-ouest de Madagascar : phonologie – grammaire – lexique », *Langues et civilisations de l'Asie du sud-est et du monde insulindien, Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien*, n°10, Paris : *Tumpun* : propriétaire, maître ; FAUROUX E., 2000, « La forêt dans les systèmes de production ouest-malgaches », *Du bon usage des ressources renouvelables*, p.155.

[3] FAUROUX E., 1997, *Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe*, p. 12.

[4] FAUROUX E., 2000, *op. cit.,* p. 157.

transmettre. Il définit ainsi tout à la fois la terre /nature, la terre/objet, la terre/homme. De cette terre/patrimoine émerge la forêt, lieu de ressources et symbole de la bienveillance de *Zañahary* et des ancêtres pour les hommes.

b) Droits ancestraux et droits juridiques

C'est en France, avec André Malraux, que le patrimoine a pris une plus grande dimension pour s'étendre au domaine culturel. Dès lors, ce dernier ne représente plus seulement « le bien dont on hérite, mais le bien constitutif de la conscience collective d'un groupe »[1]. L'élargissement du sens est couronné de succès et marqué en particulier par la création de la « Direction du patrimoine » et la célébration de « l'Année du patrimoine » en 1980. Aujourd'hui, le terme est employé dans bien d'autres domaines que celui seul notarial. Il s'applique aux domaines architectural, monumental et institutionnel mais également et de manière croissante dans le domaine « naturel ».

Le glissement du culturel au naturel est né de l'intérêt accru de la part des grandes instances internationales (telles l'UNESCO, la Banque mondiale, les ONG) de réaliser une politique efficace de protection de l'environnement à l'échelle mondiale : Faire des éléments de la nature des constructions patrimoniales, ne serait-il pas le meilleur moyen de les sauvegarder[2] ? La notion de patrimoine naturel attribue une dimension culturelle à la nature. Tous les éléments de la nature sont hérités des générations précédentes, transmis aux générations suivantes et constituent de ce fait un enjeu pour la collectivité dont les savoirs et les pratiques sont indissociables des supports matériels, des modes de vies et des relations sociales[3]. « Tous les niveaux de la biodiversité sont concernés : les systèmes écologiques et les paysages (bocages, forêts, marais, etc), les espèces, les variétés végétales, les races animales et les populations qu'elles constituent. Il peut s'agir aussi des produits, des pratiques et des savoirs, liés à certains éléments du vivant (…). », ou encore « des logiques et des systèmes sociaux auxquels ces éléments servent de support : relation à la nature, au lieu, au passé, modes d'appropriation, règles d'utilisation, spécialisation (…) »[4].

[1] NORA P. (dir), 1997, *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard.
[2] CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2000, *Patrimoines naturels : la surenchère*, p. 106-110.
[3] CORMIER-SALEM M.-C., ROUSSEL B., 2002, *Patrimoine et savoirs naturalistes locaux*, pp. 125-140.
[4] CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2000, *Patrimoines naturels : la surenchère*, p. 106-110.

De la fin du XIX^{ème} siècle jusqu'en ce début du XXI^{ème} siècle, se sont succédés à Madagascar divers régimes politiques auxquels fut contraint l'ensemble des populations locales[1]. Attachées à leurs droits coutumiers et ancestraux que seule la tradition orale était en mesure de justifier, elles durent s'adapter, non sans peine et sans résistance, aux nouvelles et multiples exigences juridiques et administratives que leur imposait le gouvernement politique en place.

Lorsqu'en 1896, le pouvoir colonial Français promulgue une loi sur la réglementation de la propriété foncière, c'est toute l'idéologie malgache et son attachement à la terre qui sont mis à mal. La Terre, héritage des ancêtres, est « marchandée » et concédée à des exploitants étrangers, dès lors que l'ancien propriétaire du lieu n'est pas en mesure de justifier son droit de propriété. Toute terre non exploitée peut ainsi devenir propriété de l'Etat et être redistribuée sans autre forme de procès. C'est par l'occupation et la mise en culture des terres et par elles seules que peut être établie l'existence d'un droit traditionnel de propriété. Ainsi conçue et ainsi prouvée, la propriété ancestrale malgache n'apparaît plus comme l'héritage des ancêtres, mais comme un bien fondé sur la mise en valeur effective du sol[2].

Entre 1926 et 1956, la législation se durcit aux détriments des populations locales. Beaucoup de domaines, pourtant déjà appropriés par le droit traditionnel, sont donnés par l'Etat à des particuliers. Malgré l'attachement des paysans à leurs terres, ils sont contraints de choisir entre devenir simple métayer d'une terre autrefois leur et payer au nouveau maître du sol une redevance correspondant à un tiers au moins de leur récolte, ou bien quitter les lieux. L'arrivée massive de migrants dans le sillage de la colonisation, a conduit peu à peu à la fragilisation de systèmes de production locaux, dont la logique de fonctionnement reposait essentiellement sur une gestion extensive de l'espace. Les Sakalava autochtones ont été progressivement dépossédés de la maîtrise de leur espace régional et les mécanismes autorégulateurs caractéristiques de leur société ont largement cessé de fonctionner[3]. Ce n'est

[1] Après la colonisation française, qui dura de 1896 à 1960, Madagascar connu un régime socialiste « inspiré » par les modèles économiques soviétiques et chinois (1972-1992), avant de devenir une République démocratique.

[2] BLANC-JOUVAN, 1968, « Aspects nouveaux de la propriété foncière en droit malgache », p. 44.

[3] FAUROUX E., 1980, *Les rapports de production sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale*, in *Changement sociaux dans l'ouest malgache*, Ed. Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer,.

qu'à la veille de la disparition du régime colonial, que plusieurs modifications importantes sont apportées au système existant en vue d'améliorer la situation des populations locales, mais elles n'eurent guère le temps de s'appliquer, rapidement suivie par l'avènement de la République Malgache.

Cette dernière, cependant, bien qu'ayant plongé durant plus de vingt ans le pays dans une détresse économique sans pareil, eut à cœur de renouer avec la tradition ancienne. Elle considéra « que l'existence de la propriété ancestrale n'était pas nécessairement, comme on l'a quelquefois laissé croire, un obstacle à une mise en culture rationnelle de la terre, mais qu'elle pouvait au contraire, si elle était contenue dans de justes limites, constituer un instrument au service du développement économique »[1]. Elle reconnaissait donc la propriété ancestrale, tout en soumettant la preuve de cette dernière à des conditions assez rigoureuses, toujours inspirées de l'idée de mise en exploitation.

Ainsi, durant plus d'un siècle, les textes législatifs attachés à la propriété foncière ont négligé et ignoré les fondements premiers et traditionnels qui relient tout Malgache à sa terre, réduisant le droit de propriété à la simple mise en valeur agricole des terrains pour les besoins économiques. En aucun cas, il n'est fait mention de l'attachement symbolique de l'homme à son sol natal, ni des lieux de cultes et d'invocations. En aucun cas, le *lovan-drazaña* n'a été pris en considération, pour tenter de comprendre et d'intégrer au sein des nouvelles législations les fondements des droits de propriétés ancestrales.

Dans les années 60, Les mouvements écologistes prennent de l'ampleur et contribuent à propulser la protection de la nature sur le devant de la scène[2]. Les premières institutions environnementales, soucieuses de la préservation de la faune et de la flore, n'ont eu de cesse à leur tour, de déposséder les populations malgaches de leur terre pour le bien et la sauvegarde des espaces et des espèces naturels. Des villages sont déplacés, de terrains interdits à l'exploitation, des lieux sacrés sont englobés dans des zones protégées et ne sont plus

[1] BLANC-JOUVAN, 1968, *op. cit.,* « Aspects nouveaux de la propriété foncière en droit malgache », *L'accession à la propriété foncière*, P 50.

[2] ACOT P., 1988, *Histoire de l'écologie*, Puf, Paris ; DELEAGE J.-P., 1991, *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature, La Découverte*, Paris ; NICHOLSON M., 1973, *La révolution de l'environnement, guide à l'usage des nouveaux maîtres du monde,* Ed. NRT-Gallimard, Paris; CADORET A. (dir), 1985, *Protection de la nature, histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, l'Harmattan, Paris,.

accessibles aux populations locales[1]. La priorité est donnée à la préservation de la nature. Cet engagement politique de conservation de la biodiversité planétaire entraîna longtemps les organismes environnementaux implantés sur le sol malgache à négliger les conditions de vie des autochtones et leur droit dans l'exploitation des ressources naturelles locales, au profit de la création de parcs ou de réserves naturels.

Aujourd'hui, la situation économique de Madagascar reste préoccupante et place le pays parmi l'un des plus pauvres de la planète. Les conditions de vie des populations se sont fortement aggravées depuis 1960[2]. Le sort de Madagascar est à présent placé entre les mains des grandes institutions internationales : une politique dite de « développement humain durable » (DHD), prenant en compte « l'équité intergénérationnelle », c'est-à-dire « le droit pour les générations futures de jouir de ressources naturelles préservées ou exploitées de façon « responsable » et « durable » »[3], a été mise en place. A la suite de la Conférence de Rio en 1992, l'approche purement conservationniste qui prévalait jusqu'ici dans la gestion de l'environnement, a cédé la place à une vision plus dynamique, privilégiant l'objectif d'intégration entre gestion et développement et prônant la reconnaissance des populations et la réhabilitation des pratiques et des savoirs locaux. Cette perspective pose clairement la question de la protection de la faune et de la flore dans le respect et la protection des droits de l'homme vivant sur ces mêmes espaces[4].

L'enjeu pour les organisations de la Conservation de la biodiversité n'est plus tant de protéger à tout prix le patrimoine naturel mondial au détriment des populations autochtones, mais bien de faire de la gestion patrimoniale un concept de développement économique et humain durable. C'est dans ce nouveau contexte politique environnemental que s'inscrit notre étude. Il convenait auparavant, de réaliser une rétrospective sur les diverses étapes historiques

[1] Ce fut le cas lors de la création des premières réserves et parcs naturels à Madagascar.

[2] Déjà, dans les années soixante-dix, l'UNESCO se fixait comme objectif de concilier protection de la nature et développement : CORMIER-SALEM M.-C, ROUSSEL B., 2000, Patrimoines naturels : la surenchère, p. 106-110.

[3] GODEFROIT S., 2002, « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux »*, p. 129.

[4] J. HARPER, 2002, Endangered *Spécies: Hearth, Illuess and Death Among Madagascar's People of the Forest.*

qui marquèrent et influencèrent durablement la conception malgache de la propriété, celle du sol et des biens qui lui sont rattachés.

A chaque niveau d'organisation sociale peut correspondre un patrimoine. La mise en valeur et en application de la gestion patrimoniale de certains éléments naturels concerne aussi bien les petites communautés locales que les communautés nationales et internationales. De ce fait, les choix opérés en matière de patrimonialisation sont aussi diversifiés que les représentations culturelles qui les sous-tendent ainsi que les intérêts politiques et économiques qui parfois les animent.

A Madagascar, on observe très clairement l'émergence de deux courants de patrimonialisation. Le premier courant est organisé par l'Etat et légitimement reconnu par les instances internationales[1]. Le second courant, souterrain, se forme autour et par les acteurs locaux. Il participe d'une mise en valeur des régions en vue d'une décentralisation progressive et d'une autonomie locale[2]. C'est dans ce contexte flou que se construit et s'organise le patrimoine malgache.

En 1982, la notion de patrimoine naturel et culturel était établie officiellement à Madagascar[1]. Une législation nationale fut élaborée assurant à l'Etat souverain la pleine responsabilité de la gestion des éléments du patrimoine. Difficilement traduisible en langue malgache, le mot « patrimoine » apparaît dans les discours politiques en langue française. Qu'il s'agisse de personnalités administratives ou d'associations en faveur de la sauvegarde du patrimoine naturel et culturel, chacun reste circonspect et indécis quant à transcrire le mot « patrimoine » dans la langue natale. Le terme semble donc avoir été ingéré tel quel par les

[1] « La convention sur la diversité biologique a renoncé en ce qui concerne la biodiversité à la notion de patrimoine mondial. C'est-à-dire que la biodiversité n'est pas un patrimoine mondial, elle relève de chacun des états, elle est sous la responsabilité et le contrôle des états. Et chaque état tire avantage de sa propre biodiversité » : « interview de Bernard ROUSSEL sur la Biodiversité », 2002, *Revue naturellement*, n°73, pp 18-19.

[2] « A la suite de la réforme constitutionnelle de 1998, Madagascar s'est engagée dans une politique de décentralisation, encouragée par les institutions internationales (Banque mondiale). L'application actuellement en cours de cette politique aboutira progressivement à la mise en place de provinces autonomes. » : GODEFROIT S., 2002, « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature », p. 131.

divers organismes malgaches ayant trait de près ou de loin aux nouvelles exigences internationales concernant la conservation de la biodiversité et la préservation du patrimoine naturel mondial.

Une analyse minutieuse a été réalisée par Sophie Godefroit sur la manière dont un concept étranger tel que le « patrimoine », pouvait faire l'objet d'une appropriation pour servir de nouvel outil de négociation avec les partenaires étrangers[2]. Et M.-C Cormier-Salem et B. Roussel de confirmer que « les constructions de patrimoines naturels en cours débordent en fait largement le strict cadre de la protection de la biodiversité pour devenir l'objet d'enjeux sociaux, économiques, juridiques et politiques, difficiles à maîtriser »[3].

En effet, à la suite de la réforme constitutionnelle de 1998, qui introduisit la notion de « ressources stratégiques de la nation » pour qualifier certaines ressources patrimoniales, Madagascar s'est engagée dans une politique de décentralisation, encouragé par les institutions internationales. Mais l'Etat malgache, sous-couvert de placer certains éléments naturels parmi les éléments du patrimoine, semble dans certains cas précis se détourner de la réforme constitutionnelle en faveur d'une politique de décentralisation, et maintient en toute légalité son contrôle sur certaines ressources à forte plus-value économique aux détriments des acteurs locaux[4].

En même temps, se développe un sentiment fort d'identité culturelle sur le plan régional et local, un sentiment alimenté par l'intérêt accru que portent les différentes instances internationales sur la biodiversité malgache. Les programmes environnementaux se heurtent invariablement à plus ou moins long terme aux revendications locales. Les communautés de base ont appris à contrer par le biais des coutumes et des croyances ancestrales les projets de conservation qui négligeraient de les impliquer ou de les concerter. Plus que jamais, les locaux manifestent leur attachement fondamental aux règles et aux interdits ancestraux. « Le ressort traditionnel semble (…) l'arme la plus appropriée et la plus fréquemment utilisée pour

[1] Madagascar ratifia la Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel adoptée par la Conférence générale de l'Unesco à Paris en 1972.

[2] GODEFROIT S., *op. cit.,* 2002.

[3] CORMIER-SALEM M.-C. et ROUSSEL B., 2000, *Patrimoines naturels : la surenchère*, p. 110.

[4] Voir à ce sujet, GODEFROIT S., 2002, pp 132-133.

tenter de débouter les projets qui s'imposent envers et contre la volonté des autorités locales ».[1]

2. La gestion du patrimoine naturel : appropriation et revendications locales

Durant plus d'un siècle, gouvernements et organismes internationaux sont allés à contre courant d'une société qui portait déjà en germe la conscience d'un héritage naturel commun et communautaire, représenté par le *lovan-drazana,* héritage des ancêtres. Le régime colonial français, en imposant son modèle juridique de droit romain dans lequel la propriété individuelle occupe une place de choix, a bouleversé les bases d'une culture ancestrale, gestionnaire du sol[2]. Trop souvent, au cours de la mise en place des programmes environnementaux, les pratiques des populations locales ont été écartées de la mise en valeur des espaces à protéger.

Sans tomber dans l'excès inverse qui accorderait à toutes les coutumes autochtones des qualités de conservation, il faut nous interroger sur les possibilités et les adéquations que nous offrent les sociétés traditionnelles dans la gestion de « leur » patrimoine et dans la mise en valeur de leur « savoir-faire », afin de s'assurer de l'efficacité et de la durabilité des programmes environnementaux implantés à Madagascar. Sans l'implication des acteurs locaux, le patrimoine naturel malgache a-t-il une chance de perdurer ?

a) Ankazomborona : un village en pleine mutation

Ankazomborona est situé dans le district d'Ambilobe. Il est accessible par une piste carrossable, à hauteur de Beramanja, qui mène jusqu'à la côte. Ankazomborona est un village sakalava bemazava, contrairement aux villages d'Ampogorinana et d'Antsambalahy, rattachés à la branche royale Bemihisatra. Ce village de pêcheurs de crevettes, relativement éloigné des

[1] GODEFROIT S., 2002, « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux*, p. 156 ; DUPRE F., 1998, *Autorité royale et gestion des conflits en terre sacrée : pêcherie traditionnelle et capital halieutique à Madagascar*, Département d'anthropologie, Faculté des Sciences sociales, Université Laval.

[2] Construit sur le modèle du droit romain, le système juridique malgache, institué par l'Etat, repose sur un ensemble de textes légaux qui organisent les relations entre les sujets de droits d'une part et entre les sujets et les objets de droits d'autre part, voir AUBERT S., 2002, *La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar*, p. 102.

routes touristiques, accueille cependant une à deux fois par an des groupes d'étrangers. Je l'ai découvert en 1999, alors en pleine expansion démographique. En décembre 2000, un incendie brûla les trois quart des habitations. Lors de mon second séjour en avril 2001, le village subissait le contre coup de cette catastrophe.

Ankazomborona serait encore un village secondaire aujourd'hui, s'il n'y avait eu l'essor spectaculaire de l'exploitation de la crevette (*Makamba*). Petit village de pêcheurs (*Ambanivolo m'panjano*), au demeurant peu attractif, relativement éloigné des axes routiers principaux, aux couleurs ternes des rivages de vases, difficile d'accès par voies maritimes, dissimulé par la mangrove qui se découpe au travers d'imposants méandres, Ankazomborona doit pourtant sa renommée à sa situation géographique. Réputé pour être un lieu idéal de pêche à la crevette, le village a gagné en nombre d'habitants en quelques années. Madagascar est progressivement devenu l'un des tous premiers producteurs africains de crevettes de culture. De 500 tonnes en 1994, la production totale a atteint environ 17000 tonnes en 2004[1]. Ankazomborona fait partie des lieux de productions crevettières incontournables. De nombreux « étrangers », Malgaches non-natifs des lieux, viennent s'y installer dans l'espoir de devenir à leur tour pêcheurs de crevettes :

> *-« Dans le village maintenant il y a des Tsimihety, depuis 85 environ. Ils viennent pour l'argent. Ils deviennent pêcheurs pour les crevettes »*[2]
>
> *- « Dans le village, il y a des Tsimihety, des Antankarana aussi. Ils viennent de Vohemar, de Maroantsetra, de Diego, d'Ambilobe, de Mahajunga »*

Cette arrivée massive de migrants d'autres ethnies voisines n'a pas été sans conséquence sur l'organisation et la structure du village et a entraîné d'importantes transformations sociales et politiques. Selon le droit coutumier, la terre appartient aux premiers arrivants, en l'occurrence les Zafimbolafotsy, premiers Sakalava implantés sur le site. Nul besoin de titre officiel et écrit ! Les *tompon'tany*, « maîtres du sol », connaissent chaque propriété et en respectent les limites. Leurs droits sont acquis par héritage et par antériorité de résidence. Par respect des traditions, tout migrant, lorsqu'il s'installe, doit

[1] Article du journal Interfrance média du Mardi 29 Mars 2005, *Madagascar, les trésors de la Grande Ile*, p. 7.
[2] Entretien Madagascar, Ankazomborona, 1999.

d'abord s'en référer aux *tompon'tany*, fondateurs ou descendants fondateurs du village, pour avoir accès à un terrain[1].

Dans le contexte d'une forte immigration et donc d'une appropriation progressive des espaces périphériques, les habitants, sous la pression des nouvelles réglementations foncières, mais très certainement aussi par stratégies économiques et pour contrôler l'acquisition des terrains, ont délaissé leurs usages coutumiers au profit de la législation en vigueur : Ankazomborona, connu aujourd'hui comme étant le lieu le plus productif en matière de pêche crevettière traditionnelle de tout Madagascar, s'est adapté aux nouvelles exigences étatiques en procédant au découpage cadastral de l'ensemble des terrains villageois. Ainsi fait, chaque habitant possède le titre de propriété de la parcelle sur lequel se trouvait l'enclos familial. Il est à présent maître de son sol selon le droit républicain. Son titre officiel de propriété le protège des acquisitions abusives de certains acteurs économiques qui, sous couvert d'un titre officiel de l'Etat, pourraient à tout instant se déclarer propriétaires de terrains déjà occupés depuis des générations par les communautés de bases[2]. L'enjeu est moindre pour des populations de pêcheurs, pour qui la terre n'est pas la principale source de revenu même si celle-ci conserve une position symbolique très forte, en particulier dans le cadre des rituels et des inhumations. L'enjeu peut être dramatique lorsque les terrains sont confisqués, pour les besoins d'un aménagement industriel ou touristique, à des éleveurs et des agriculteurs vivant des produits de leur terre.

Le village d'Ankazomborona, en voie d'expansion rapide, a connu en 2000, quelques mois après notre première enquête, un incendie qui brûla une grande partie des habitations ainsi que la cour sacrée, *toñy*[3]. Il n'y eut pas de blessés, mais la population a recensé environ « 500 maisons de brûlées »[4]. Cette catastrophe entraîna de nombreux départs suivis d'un

[1] Voir notamment, à propos des droits d'usages et de stratégies mises en place par les acteurs locaux pour le contrôle de la terre, l'article de BLANC-PAMARD C., 2002, *Territoire et patrimoine dans le sud-ouest de Madagascar*, pp 215-243.

[2] Pour exemples : des terrains titrés par l'Etat et vendus à des fins d'aménagements aquacole (Menabe, région d'Ambilobe….), d'extraction (région de Mahajanga, …) ou encore d'exploitation touristique (région de Tulear et de Nosy-Be, …) : GODEFROIT S., 2002, *« Stratégies patrimoniales au paradis de la nature »*, p. 150.

[3] *Infra*, Partie II, III, 3

[4] Entretien Madagascar, Ankazomborona, 2001. Ce chiffre nous paraît excessif, car le village d'Ankazomborona compte au maximum 100 cases d'habitation.

renouvellement important de la population active. Un an plus tard, en 2001, sur les lieux du désastre, les cases s'étaient reconstruites. Un village neuf voyait le jour. La petite boutique-restaurant à l'entrée du village, totalement détruite par l'incendie, était à nouveau debout pour accueillir les visiteurs de plus en plus nombreux.

Le jour qui précéda l'incendie, *« le rangahy a vu les lémuriens en rêve »*[1]. Le contenu du rêve reste secret, mais pour les habitants du village, l'incendie est un signe de non-respect d'un interdit qui déclencha le *havoa*. Les lémuriens d'Akonzomborona n'ont pas quitté le village pour autant après ce drame. Après avoir prévenu les villageois d'une catastrophe à venir[2], ils sont restés fidèles à leur lieu d'origine. Leur présence n'en a été que plus réclamée et respectée.

Le rêve fait par le *rangahy* sur les lémuriens a été interprété par les habitants d'Ankazomborona comme un signe de présage. Ils accordent aujourd'hui aux lémuriens sacrés de leur village un pouvoir de prédilection, et ne les en remercient que davantage en leur offrant régulièrement des bananes.

Dans le village d'Ankazomborona, les lémuriens sont considérés comme les premiers propriétaires des lieux. Ils étaient là bien avant que les premières maisons ne soient construites. Ils sont ensuite restés dans le village, à l'emplacement où ils se tenaient autrefois. Ils sont en quelque sorte les maîtres des lieux, les *tompon'tany*, et les Zafimbolafotsy appliquent avec respect ce droit d'antériorité territoriale.

En 1999, les villageois d'Ankazomborona avaient évoqué le passage régulier de quelques groupes de *vazaha* (étrangers), qui s'aventuraient jusque dans le village, pour découvrir les lémuriens.

« Les touristes viennent depuis 1985 à Ankazomborona. Ils viennent voir les lémuriens.

« Comment savent-ils qu'il y a des lémuriens dans votre village ? »

[1] Entretien Madagascar, Ankazomborona, 2001.
[2] *Infra* Partie II, III, 3.

« Un livre touristique, ils viennent environ deux fois par an, à chaque fois une dizaine »

« Que viennent-ils voir exactement ? »

« Les lémuriens et les gens qui pêchent. » [1]

Les lémuriens d'Ankazomborona constituent à la fois une grande fierté et une référence identitaire pour les étrangers. Ils apportent également à ce petit village de pêcheurs une touche d'exotisme que ses plages de vases ne peuvent offrir aux voyageurs de passage. Des lémuriens ne proviendra pas en revanche l'essor économique du village. Les habitants ont compris que leur avenir dépendait essentiellement de « l'or rose » (la crevette), principal atout pour attirer les investisseurs et les promoteurs étrangers.

En contrepartie, dans le petit village côtier d'Ampogorinana sur l'îlot de Nosy-Komba, les lémuriens semblent avoir joué un rôle déterminant dans le développement économique de l'îlot.

b) Ampogorinana sur l'îlot de Nosy-komba : un village touristique

En moins de 10 ans (1995-2004), le petit village côtier d'Ampogorinana a considérablement changé. En 1995, lors de notre premier passage, le parc à lémuriens venait d'être aménagé et le village vivait dans une relative indifférence à l'égard des étrangers. L'allée principale qui menait au parc ressemblait à toutes les autres. Seuls les étendages réguliers des grandes nappes blanches brodées présentaient alors un attrait touristique. Quelques coquillages, au milieu des fruits à l'étalage, garnissaient les entrées des cases, et les sculpteurs de pirogues miniatures sur bois, tant prisées aujourd'hui, se rendaient encore sur l'île de Nosy-Be pour vendre leurs marchandises.

Aujourd'hui, les allées centrales et secondaires sont décorées de bacs à fleurs d'ornement et de parterres de plantes à usages alimentaires et thérapeutiques. Les objets touristiques se sont diversifiés et des cases entières servent de réserves et de boutiques. Les petites statuettes de lémuriens en bois sculpté font place aux grands masques ornés d'un maki

[1] Entretien Madagascar, Ankazomborona, 2001.

anthropomorphe. Les tee-shirts, les nappes, les bibelots, les coffrets, tout est prétexte à l'effigie d'*Eulemur macaco*.

Il ne fait aucun doute que le maki de Nosy-komba est le principal atout touristique du village d'Ampogorinana. Devenus la mascotte de l'île qui porte bien son nom, les *ankomba* de Nosy-komba assurent au village d'Ampogorinana un apport financier suffisant pour payer les instituteurs de l'école communale et entretenir dignement les tombes royales :

« Les lémuriens sont une source de revenus pour les gens d'ici, parce que en entrant au parc les gens doivent payer 2500 Fr par personne. Avec l'argent, ils payent les enseignants de l'école et les réparations des choses pour le village et le mahabo. » [1]

« Lise a été désignée gardienne des lémuriens. C'est elle qui donne ensuite l'argent au responsable du village, le Fukuntany».

Le *fukuntany*, est désigné par le gouvernement. Il est élu soit pour deux, soit pour quatre ans. Une partie de l'argent récolté au parc lui revient. Il est chargé d'entretenir l'école.

« L'autre partie va aux propriétaires des lémuriens »

« Les propriétaires ? »

« Oui. On garde l'argent pour l'ancienne reine, pour l'entretien de son tombeau. » [2]

Le nom de l'île, quelle que soit son origine, contribue aujourd'hui à lui garantir une renommée internationale : Nosy-komba fait partie des circuits touristiques classiques proposés par les agences de voyages, et son nom figure parmi ceux les plus représentés sur les sites Web de voyages à destination de Madagascar[1] : *« A 30 min en bateau de Nosy-Be, Nosy-Komba est l'île de tous les rêves, magique, où l'on devient vite les nouveaux Robinsons, un havre de paix au pays de l'authentique, un émerveillement. »* (EasyVoyage) ; *« Petite île de*

[1] Entretien Madagascar, Ankazomborona, 2001. Depuis notre dernier passage en 2001, nous avons appris également qu'un dispensaire avait été créé dans le village.

[2] Entretien Madagascar, Nosy-Komba, 2001.

charme, Nosy-Komba abrite de nombreux lémuriens dont les lémuriens macaos, peu farouches qui se laissent approcher sans crainte. La promenade se poursuit par le village de pêcheurs d'Ampogorina où vous trouverez, pour votre plus grand plaisir, des tissus brodés qui participent à la réputation artisanale de Madagascar » (Nosylis – le plus précieux des voyages sur mesure). Deux complexes hôteliers (les *Floralies* et les *Lémuriens*) se sont installés en bord de plage, comprenant une dizaine de bungalows chacun. Les lieux de restauration dans le village d'Ampogorinana sont à présent nombreux et variés.

La gestion de la biodiversité pose divers problèmes selon les acteurs concernés. La conception des espèces dites « patrimoniales » est interprétée et adaptée différemment par les parties en présence et les intérêts en jeu. Pour les Malgaches, la nature est d'origine divine, elle a été créée par *Zañahary*, et de ce fait, ses ressources sont illimitées et inépuisables. Cette conception de la nature immortelle s'oppose donc radicalement aux préceptes et aux slogans des politiques environnementales concernant « la forêt en danger, la disparition progressive des espèces végétales et animales ». Pour autant, les populations locales ont conscience des enjeux culturels et économiques qui se déploient sur leur territoire et sont déterminées à participer aux programmes de conservation.

Aux mouvements de revendications des populations malgaches s'opposent l'absence d'implications des populations locales mahoraises dans les programmes de patrimonialisation de leur île. Pris en étau entre un désir de rattachement à la France et une volonté de conserver leur manière de vivre, les Mahorais traversent aujourd'hui une forte crise identitaire qui menace les grands fondements de leur culture, tel que le statut foncier et la relation à la terre, ou encore la place de la religion musulmane dans les structures sociales, la langue et les droits traditionnels de la famille. Face à une mutation sociale accélérée, à laquelle s'ajoutent les nombreuses tensions entre métropolitains et autochtones, comment Mayotte affiche-t-elle aujourd'hui ses spécificités culturelles ? Quels sont les véritables enjeux en terme d'identité et de patrimoine pour ce pays ?

[1] *Infra*, Annexe 6, sites internet touristiques.

II. Phénomène et émergence des valeurs patrimoniales à Mayotte : exemple de *Eulemur fulvus fulvus*

Mayotte, en tant que « collectivité départementale »[1] française, suit les directives internationales en matière de protection et de conservation des espèces. *Eulemur fulvus fulvus*, classé parmi les espèces protégées depuis 1986, est un exemple représentatif des changements culturels qui se sont opérés depuis une trentaine d'années sur le territoire mahorais. Appréhendé au sein d'une société en rapide évolution, il fait figure d'indicateur culturel en lien étroit avec les changements politiques et socio-religieux de la population mahoraise. Nos observations effectuées entre 2000 et 2002 se sont concentrées essentiellement au sud de l'île, dans les villages bushi de Mayotte. Une importante étude a notamment été menée à M'ronabeja avec les enfants de l'école maternelle et de l'école primaire ; une autre en parallèle a été effectuée dans le village de Mutsamudu. Par ailleurs, un travail sous forme de questionnaires a été assuré par deux professeurs du collège de Sada qui m'ont permis d'étendre mes enquêtes auprès des 15-20 ans. Quelques terrains ont également été réalisés au nord de l'île, et plus particulièrement dans le village de M'tsamboro. Ils nous permettent ici d'élargir notre analyse et de prendre en considération l'ensemble de la population mahoraise, confrontée au nord comme au sud à des situations économiques, environnementales et sociales relativement proches.

Le statut de telle ou telle espèce ou groupes d'animaux n'est pas figé. Il évolue en fonction des modes de représentations et des pratiques soumis aux aléas sociaux, religieux, économiques et politiques d'une communauté d'hommes. Les relations entre les hommes et la faune sont d'autre part fortement déterminées par l'évolution démographique[2], c'est-à-dire par la densité et les activités de l'occupation spatiale humaine. L'animal est intimement lié à son

[1] Depuis le 11 juillet 2001, Mayotte a changé de statut : elle est passée d'un statut de territoire français d'outre-mer à un statut de département français d'outre-mer avec un programme d'assimilation sur 10 ans.

[2] GRENIER J., 1983, *Des animaux et des hommes : relations entre populations humaines et populations animales en Afrique de l'Ouest*, feuille d'information, Paris, Société des amis du MNHN et du jardin des plantes.

milieu[1]. Dès lors que ce dernier est modifié, il est contraint de s'adapter pour ne pas disparaître. Il en est ainsi *d'Eulemur fulvus fulvus* qui, confronté au défrichement accéléré et aux feux de brousse non contrôlés, a été classé parmi les « espèces menacées » en 1986 par les instances internationales, au même titre que ses « cousins malgaches ». Cette classification en tant qu'espèce protégée n'a pas été sans modifier les pratiques et les représentations que les populations locales avaient jusque là développées à l'égard du *maki*. On assiste à un profond changement entre les nouvelles générations et leurs aînés qui maintenaient une forte proximité avec *Eulemur fulvus fulvus*.

1. Eulemur fulvus fulvus, un élément du patrimoine mahorais ?

Au nord, dans une maison traditionnelle, est placardée, dans la pièce centrale, une affiche non datée avec au centre le croquis d'une femelle *maki* et de son petit, réfugié sous son ventre. Un texte l'accompagne :

1. *N'komba kaywana*
Walla kayi menyé

2.*Ya manyo yahé kaya*
Forowa ntrundra
Yilishé yitumpye
Yimiri wusi

3. *N'komba*
Shinyama
Mahususi sha
Mahorais
Wa himo shi
Hafadhi
Pvapvo usi
Hafadhi
Ulanga

4 .*N'komba yiyo*
Mingoni pva
Y rasmali
Ya mahorais

5. *Wusi menyé*
Yiwuwé !!
Yimpaharo be utso
Tradza zé n'komba

Ce qui veut dire : « Le lémurien est un maquillage du pays. Le lémurien ne se bat pas et ne saccage pas. Ses dents ne peuvent pas perforer une noix. Laissez le sautiller entre les arbres et ne le tuez pas. Le lémurien est un animal primordial de Mayotte. En le respectant vous veillez à l'environnement . Le lémurien fait partie du patrimoine mahorais. Ne détruisez pas la forêt car vous chassez le lémurien. »

[1] BUYTENDIJK F.J.J., 1965, *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée*, p. 54 : « Chaque animal existe en liaison avec son environnement spécifique propre».

a) *Analyse de la perception et des représentations affectives et cognitives d'un échantillon de la population mahoraise (5-20 ans) : Rapport d'enquête - Mayotte 2001*

Cette enquête a été réalisée dans le cadre du programme du Ministère de l'environnement ECOFOR-MNHN, *Interactions entre espèces à Mayotte, variations de la biodiversité et des valeurs patrimoniales perçues*. Pour la réaliser, nous nous sommes inspirés des travaux et de la méthodologie de Denis Apothéloz (centre de recherches Sémiologiques) et de Pascal Moeschler (Institut de Zoologie, Université de Neuchâtel) qui avaient effectué une enquête sur l'environnement psychologique de la chauve-souris dans le canton de Neuchâtel en 1984 auprès d'une population de 89 enfants[1].

Toute espèce animale est potentiellement exposée à des activités humaines dirigées directement ou indirectement sur elle ou aux conséquences indirectes telle que la modification de l'environnement par l'homme. Plus que toute autre, les espèces anthropophiles[2] sont soumises à ces deux types de contraintes. *Eulemur fulvus fulvus* est un animal anthropophile. Il a même été et est encore dans de rares cas aujourd'hui « apprivoisé » et considéré comme un animal « de compagnie »[3].

Lorsque l'action de l'homme porte directement et volontairement sur un animal (chasse, élevage, consommation, sacrifice), l'homme obéit à des déterminants multiples, pratiques, culturels ou économiques entre autres. Quand l'animal ne présente aucun intérêt alimentaire ou économique immédiat, les déterminants sont très souvent de nature socio-culturelle. Ils relèvent des représentations collectives[4]. Il en est ainsi d'*Eulemur fulvus fulvus.* Trois dimensions possibles des représentations ont dès lors été appréhendées au cours de notre enquête : tout d'abord l'information, qui présente l'ensemble des connaissances dont dispose le sujet ou groupe de sujets sur l'objet de la représentation, connaissances aussi bien rationnelles qu'irrationnelles (mythes, interdits, connaissances biologiques, physiologiques). Ensuite l'attitude, qui regroupe l'ensemble des dispositions affectives, émotionnelles, voire

[1]APOTHELOZ D. et MOESCHLER P, 1987, « L'enfant et la Chauve-souris : enquête sur l'environnement psychologique des chiroptères »*, Des animaux et des hommes*, Musée d'Ethnographie, Neuchâtel, pp 133-151.

[2] Anthropophile : se dit des organismes (végétaux ou animaux) qui vivent au contact de l'homme ou dans des lieux qu'il fréquente, *dictionnaire Robert de la langue française*

[3] *Supra*, Deuxième Partie, II, 1.

[4] DURKHEIM E., 1898, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de Métaphysique et de morale*, 6 : pp 273-302.

passionnelles, que le sujet manifeste vis-à-vis de l'objet de représentation. Et enfin le champ des représentations à part entière qui rend compte de ce que les éléments constitutifs de la représentation sont organisés en un réseau structuré.

Notre présente étude, à la lumière des questionnaires et des productions recueillies, s'intéressera essentiellement aux notions d'attitudes et d'informations, toutes deux en constante interaction[1].

La population mahoraise sélectionnée est essentiellement d'origine bushi (malgache). L'enquête a été réalisée à l'école de M'ronabeja (village bushi) et au collège de Sada (qui accueille les villages de toute la partie sud de l'île et notamment, les villages de Shiconi (bushi), de Barakani, de Wangani, de Poroani (bushi), de Sohoa (bushi) et de Mangaju (bushi), de Pasikely (bushi), de Mronabeja, de Mutsamudu).

Deux tranches de la population mahoraise ont été étudiées, les enfants et les adolescents :

La première enquête effectuée auprès des 5 à 12 ans s'est déroulée à l'école de M'ronabeja, sur la commune de Kani-keli (sud de Mayotte), village shibushi : L'école comprend une classe de CP-CE1 (27 enfants), une classe de CE2 (2 » enfants), une classe de CM1-CM2 (29 enfants)[2]. Seules les classes du cours élémentaire de deuxième année et du cours moyen première et deuxième année ont répondu aux questionnaires N°1 et 2. Les CP-CE1 ont participé uniquement à la phase de production artistique. Le nombre d'enfants interrogés sur la partie questionnaire est de 52. Seuls les Cours Moyens de Première et de Deuxième années (CM1 et CM2) ont réalisé une production écrite.

La deuxième tranche d'âge concernant les 12-19 ans a été étudiée au collège de Sada : Classes de 6ème, 5ème, 4ème, 3ème, 2e confondues. L'effectif est plus important et la localisation diverse[1].

Notre investigation s'est portée essentiellement sur l'école de M'ronabeja en pays bushi. Concernant le collège de Sada, je remercie très chaleureusement Michel Charleux,

[1] A partir des données recueillies, une première grille comprenant les résultats des classes primaires, et une seconde grille les résultats des classes secondaires ont été établies. Nous avons tenu compte essentiellement de l'âge, de la langue et du sexe des sujets interrogés.

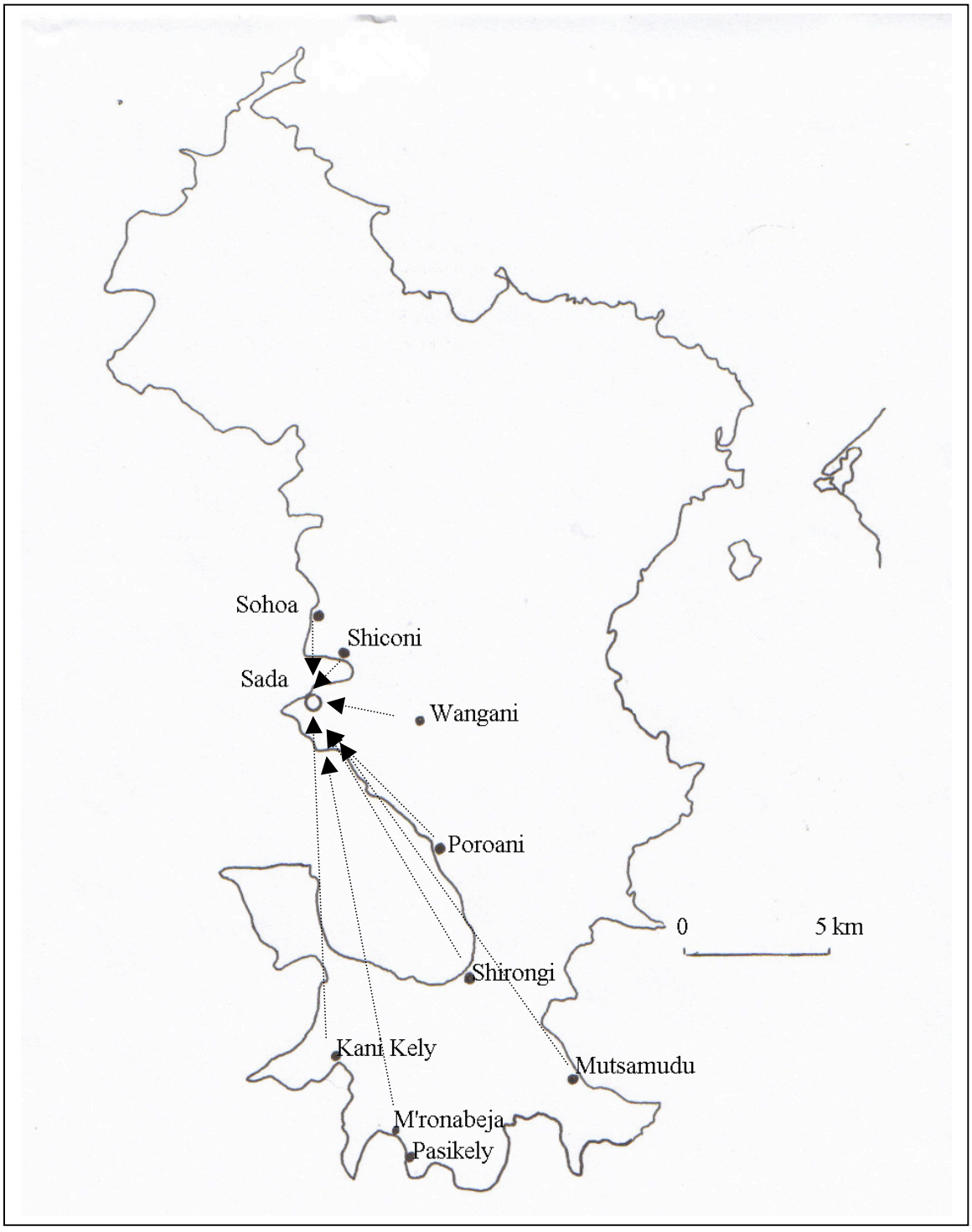
[2] *Infra*, Annexe 7, liste des enfants de l'école de M'ronabeja.

professeur de mathématiques et président, jusqu'en 2002, de l'association des naturalistes de Mayotte, ainsi que son collègue Bernard Ferlet, qui ont accepté de distribuer et de suivre les différents questionnaires avec leurs élèves. J'ai pu ainsi toucher un plus vaste échantillon de la jeune population mahoraise et établir, après analyses et comparaisons, des signes d'une évolution des mentalités, ainsi que des recoupements et des constantes. Les élèves du collège de Sada ont répondu aux questionnaires N°1 et 2, ainsi qu'au questionnaire N°3 axé sur la connaissance scientifiqe à l'égard du maki.

Notre étude comportait deux phases de questionnaires et deux phases de production (écrites et artistiques). Pour ne pas interférer et influencer le choix et la notation des sujets interrogés, l'intérêt plus spécifique de notre travail à l'égard du lémurien de Mayotte, n'a pas été divulgué. Les résultats obtenus sur *Eulemur fulvus fulvus* n'ont de valeur que dans une analyse comparative.

Une première phase d'introduction a été réalisée. Elle était constituée d'un questionnaire de présentation (Nom, Prénom, sexe, Age, Classe, Village natal, Place dans la famille, Langues parlées, Profession du père, Profession de la mère). Sur cette fiche, les enfants de CE2-CM1-CM2 devaient indiquer leur animal (de Mayotte) préféré. Cet exercice, au même titre que les sujets de la production artistique, avait pour but de discerner la place et la fréquence de *Eulemur fulvus fulvus* dans le champ des représentations des enfants du village de Mronabeja.

Ce test révèle, dès le départ, l'absence du lémurien dans la représentation du bestiaire psychologique de l'enfant, avec en contre partie une sur-représentation du chat. Il met clairement en évidence la frontière instituée entre le monde sauvage et le monde domestique et familier. Le lémurien dans les représentations collectives, fait partie de monde sauvage qu'est la forêt. Il est dessiné au cœur de la forêt, la plupart du temps dans les arbres. Il ne fait pas partie des animaux préférés par les enfants, même si, comme nous allons le démontrer, il est perçu comme un animal agréable et doux.



Carte de référence des principaux villages bushi de la côte sud de Mayotte d'où proviennent les adolescents du collège de Sada

Questionnaire N°1

Le premier questionnaire distribué aux enfants se présente sous la forme d'une liste de 17 animaux. Les enfants sont conviés à attribuer une note comprise entre 1 et 6 pour chaque animal. L'opération est présentée comme un jeu. Les enfants ignorent que, dans un second temps, seulement deux des animaux de la liste vont être retenus pour une enquête plus approfondie. Il est donc impératif de préciser aux enseignants concernés que les enfants ne doivent pas être au courant de la démarche précise de l'enquête, pour ne pas fausser les résultats (présentation d'une enquête sur la faune de Mayotte).

Ce premier questionnaire permet d'obtenir une image globale de l'attitude des enfants à l'égard de *Eulemur fulvus fulvus* tout en le situant dans un contexte plus général d'un bestiaire mental. Pour ce faire, nous avons essayé de choisir des animaux représentatifs de la faune mahoraise, aux caractéristiques franches. Ainsi, parmi les animaux choisis figurent des animaux sauvages, domestiques, aquatiques, terrestres, mammifères, reptiles et insectes : le chat, la chauve-souris, le dauphin, le chien, le scolopendre, le hibou, le lémurien, la grenouille, le gecko, le porc, la tortue, la rasse, l'araignée, la poule, le crabe, le caméléon, le rat[1]. Avant de commencer le questionnaire, nous avons lu ensemble et ainsi complété quelques traductions incomplètes ou incorrectes.

[1] Il serait bon d'évoquer également le serpent, qui tient une place de choix dans l'imaginaire et les traditions orales mahoraises (contes recueillis sur entretiens).

QUESTIONNAIRE N°1

NOM : Prénom **:**

Garçon ☐ Fille ☐

Village :

Age :

Donne une note (de 1 à 6) à chaque animal en cochant la case Correspondante

(*Français – Mahorais – Malgache de Mayotte*)	1	2	3	4	5	6
Chat – Paha						
Chauve-souris - Ndrema – Fanihy						
Dauphin – Dadyi – Fesotro						
Chien – Mbwa – Fandroka						
Scolopendre – Tramboui – Trambwi						
Hibou – Bundi – Bwindri – Vodridrolo						
Lémurien - Komba – *ankomba*						
Grenouille – Shiwatrotro – Sahono						
Gecko – Nkama – Kama – Kitsatska						
Porc – Puruku – Lambo						
Tortue - Nyamba- Fanou						
Rasse – Founga – Fouga						
Araignée – Trandra						
Poule – Kuhu – Akoho						
crabe – Drakaka – Dakatra						
Caméléon - Taroundou – tarodro						
Rat – Pouhou - Poho –Trotri						

En fonction des notes obtenues, les animaux ont été classés par ordre décroissant de préférence (de la note la plus haute à celle la plus basse) sur un tableau des moyennes et de dispersion (écart type) des notes attribuées.

Lorsqu'on demande à des enfants d'attribuer une note à des animaux, un examen même superficiel de l'ensemble des résultats obtenus montre des tendances extrêmement nettes. Chaque animal présente un profil de réponses particulier. On peut obtenir ainsi :

- Une évaluation positive ou négative

- Un fort consensus ou au contraire une grande dispersion des notes attribuées.

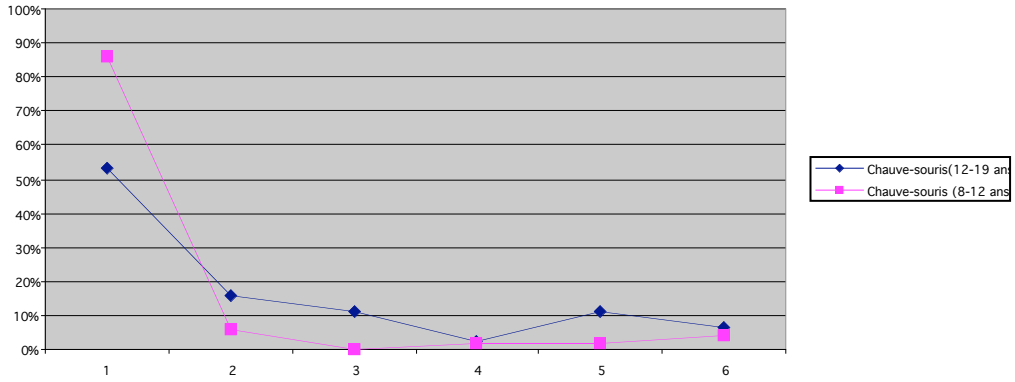
- Un polygone des fréquences[1] des notes attribuées aux 17 animaux choisis (échelle de 1 à 6) a été élaboré, nous donnant une visualisation des résultats du questionnaire N°1.

Pour effectuer une lecture des résultats obtenus, une première analyse nous permet d'observer tout d'abord si les résultats sont sur les positions intermédiaires (2 et 5), ou sur les positions extrêmes (1 et 6), ensuite, si le pic maximum atteint plus de 50% de réponse, constituant une courbe unimodale (1 sommet), et enfin si certains polygones présentent une courbe plurimodale (plusieurs sommets)

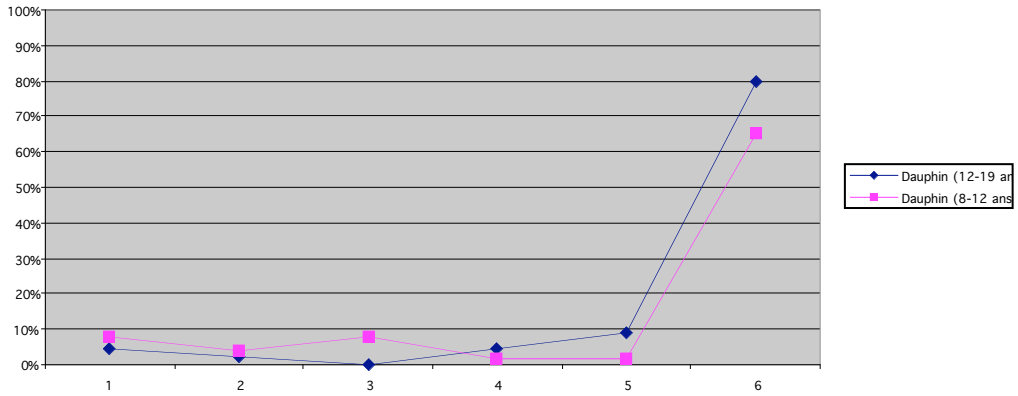
Observons, sur les tableaux récapitulatifs qui suivent les différences d'attitudes négatives ou positives, consensuelles ou biconsensuelles obtenues à l'égard des différents animaux présentés.

[1] Polygone des fréquences : courbe pour chaque animal, établie à partir du pourcentage du nombre total d'attribution de chaque note. Une analyse morphologique de ces courbes permet d'opérer des regroupements et de constituer des familles : certaines ont leur maximum sur une position intermédiaire de l'échelle, soit entre la note 2 et la note 5. D'autres ont leur maximum soit sur la note la plus basse (1), soit sur la note la plus élevée (6) : position aux extrémités. Une courbe peut être unimodale (1 sommet) ou plurimodale (plusieurs sommets)

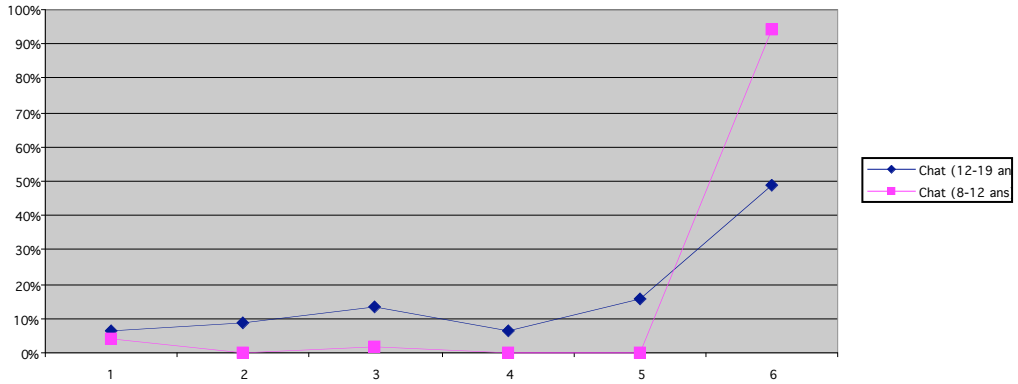
CHAUVE-SOURIS



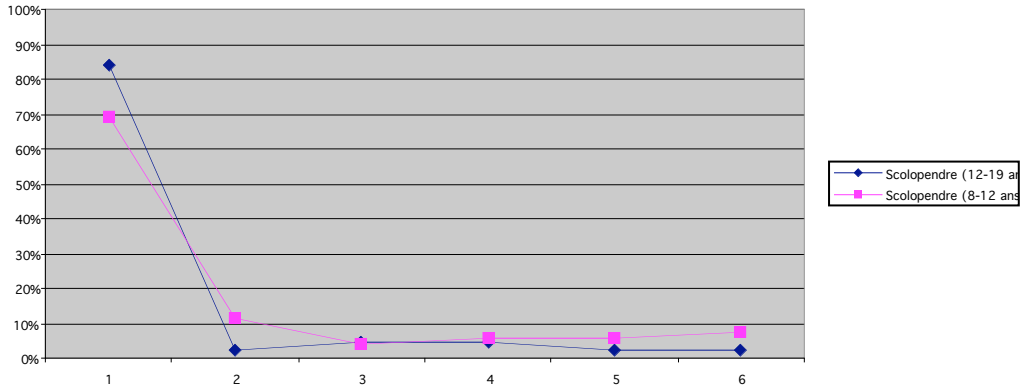
DAUPHIN



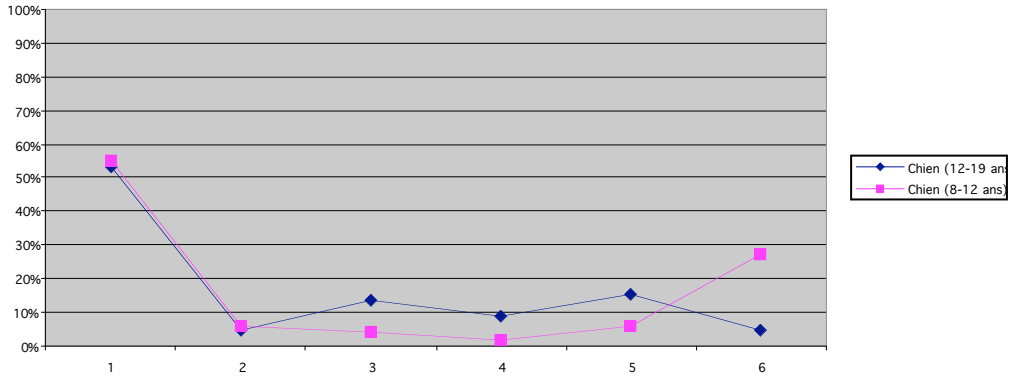
CHAT



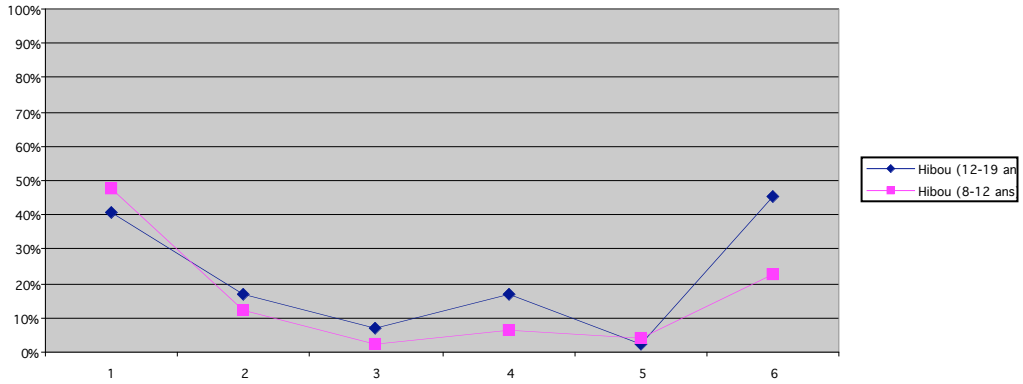
SCOLOPENDRE



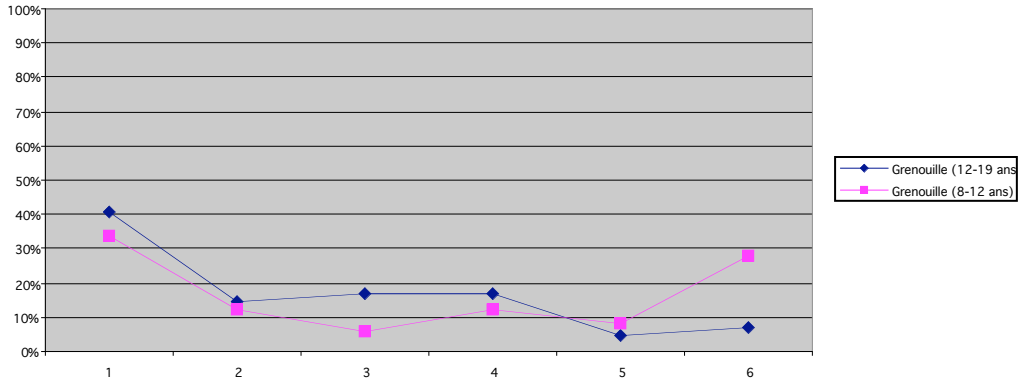
CHIEN



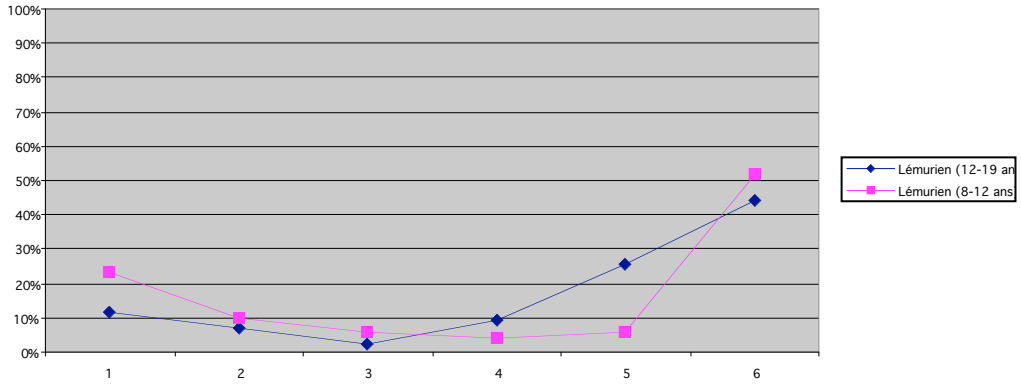
HIBOU



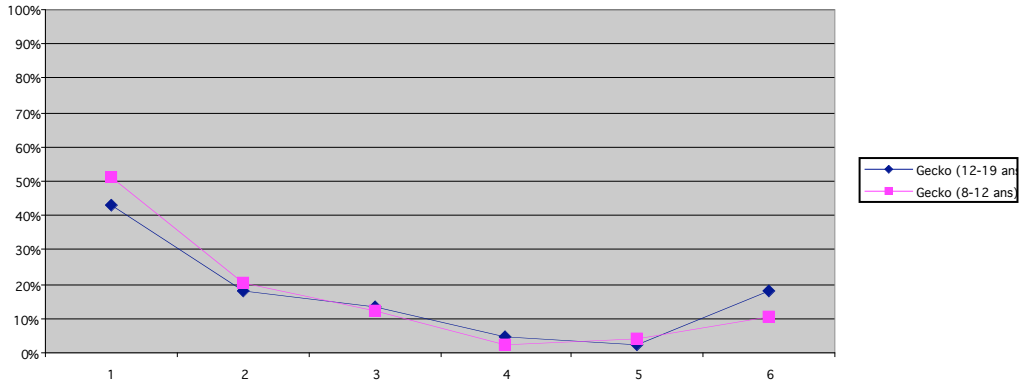
GRENOUILLE



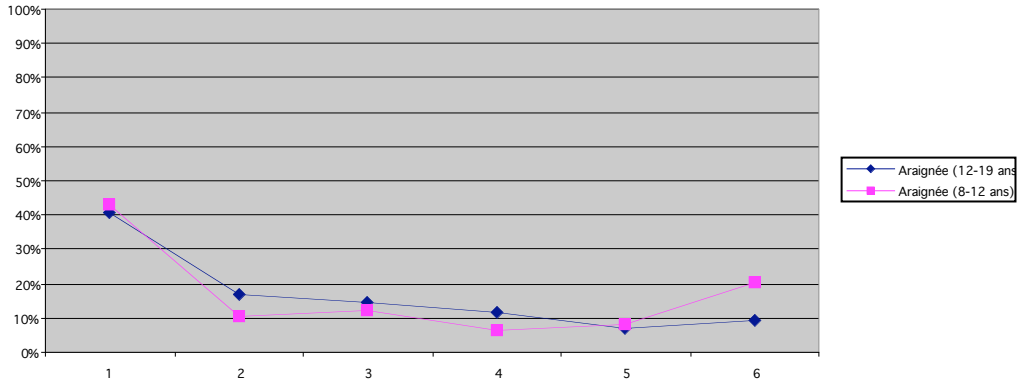
LEMURIEN



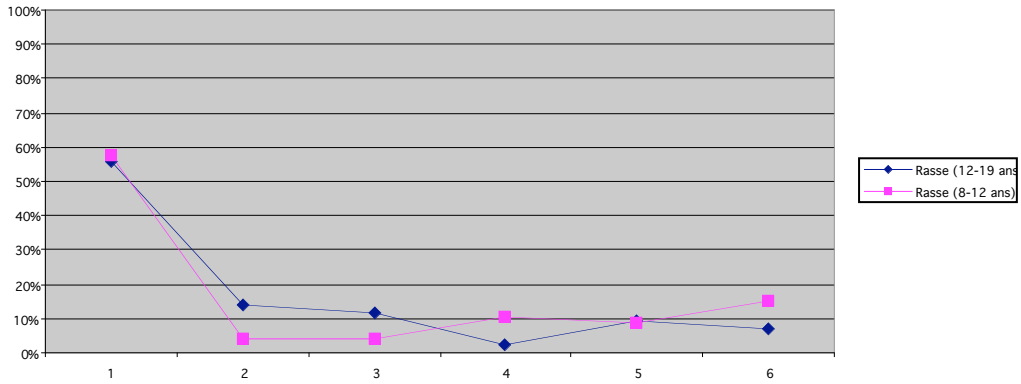
GECKO



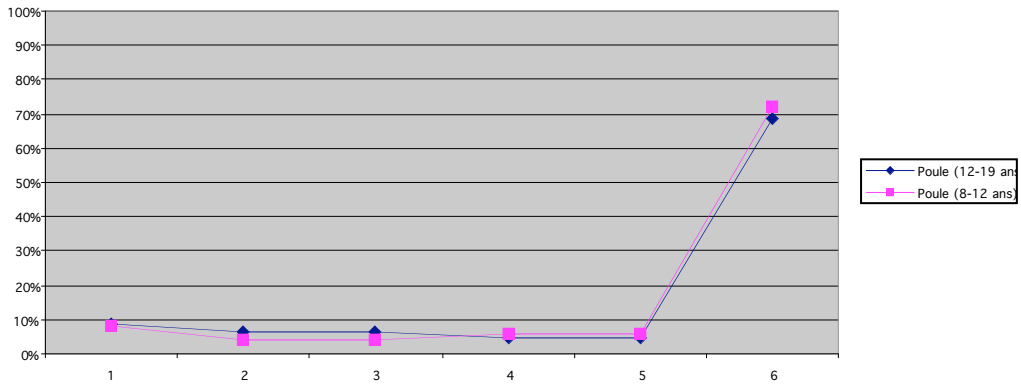
ARAIGNEE



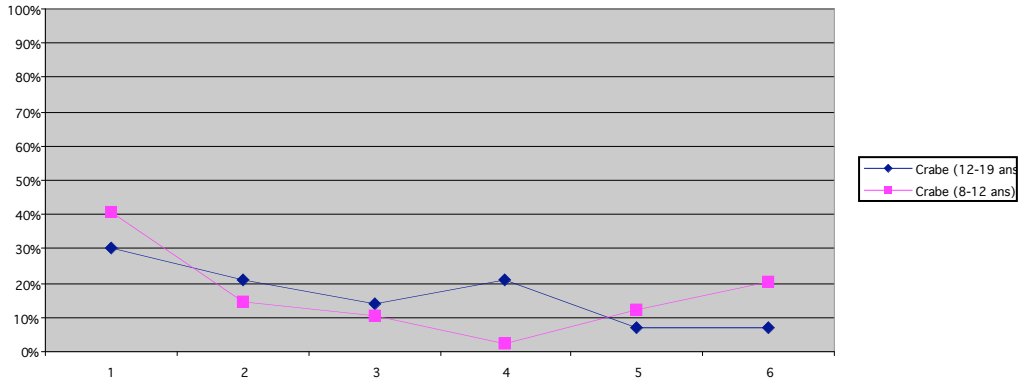
RASSE



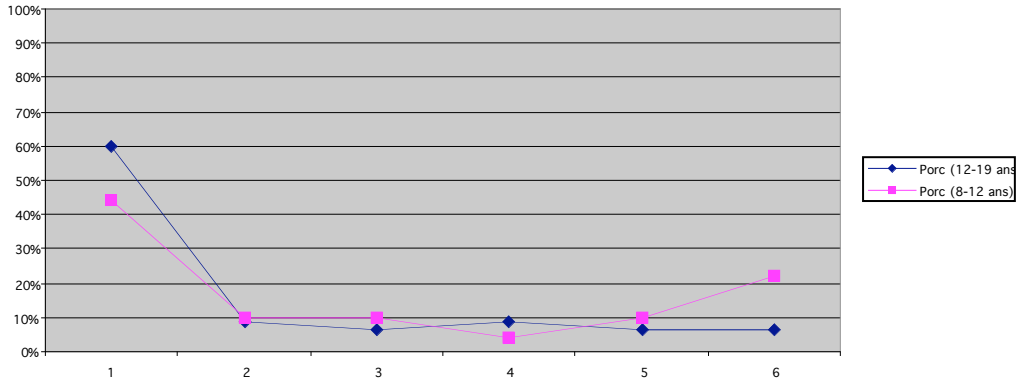
POULE



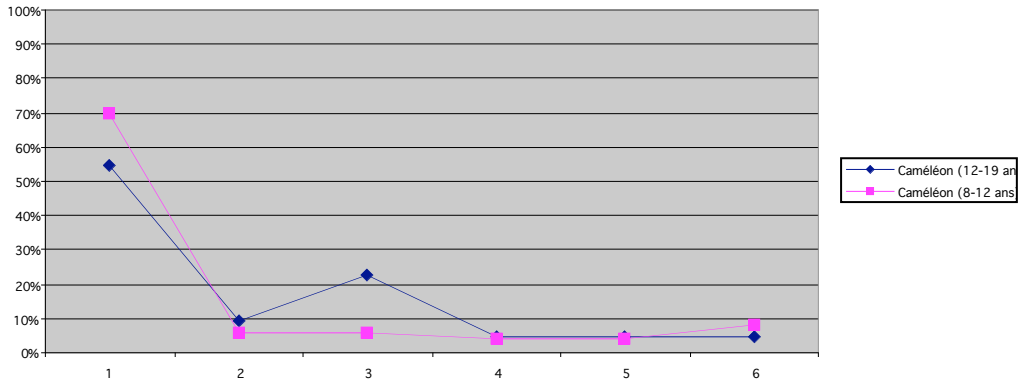
CRABE

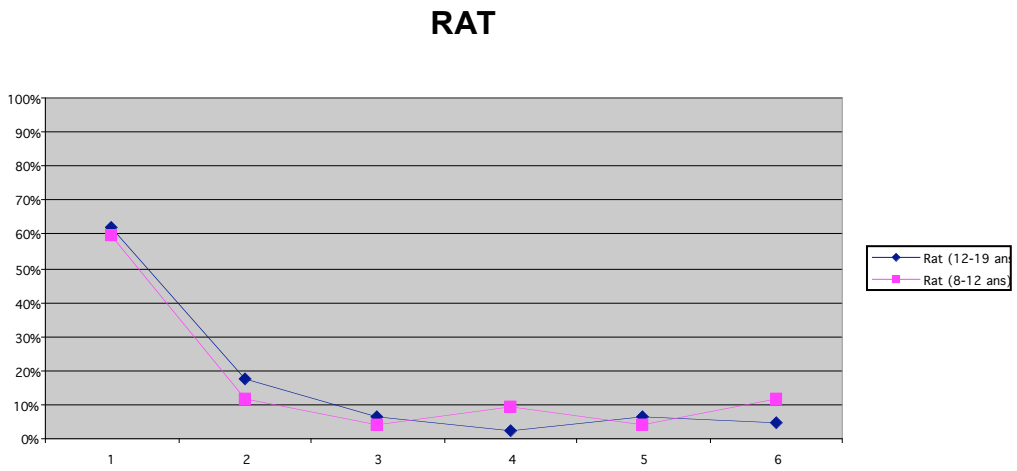


PORC



CAMELEON




RAT
100%
90%
80%
70%
60%
50%
40%
30%
20%
10%
0%
1
2
3
4
5
6
Rat (12-19 ans)
Rat (8-12 ans)

Les courbes plurimodales, en particulier lorsque les deux sommets sont à la fois distants et marqués, pourraient traduire la coexistence de deux consensus attitudinaux au sein de la population interrogée. Par exemple, le porc et le chien présentent une courbe similaire marquée par deux sommets aux extrémités (1-6) pour la génération des 8-12 ans, alors que les 12-19 ans ont porté en majorité leur notation sur le 1 (la note la plus basse). Cette faible note traduit la connotation négative et tabouée de ces deux animaux dans la religion musulmane. La présence chez les 8-12 ans de deux notes radicalement opposées, pourrait signifier l'affaiblissement de l'application des convictions et des règles traditionnelles et religieuses à Mayotte.

A l'opposé, les courbes unimodales, notamment celles dont le maximum traduit les réponses de plus de 50% de la population, sont l'indice d'un fort consensus. Ainsi les animaux fort appréciés majoritairement (courbe unimodale à plus de 50%) sont : le dauphin, la tortue et également la poule. La courbe d'*Eulemur fulvus fulvus* est également unimodale mais moins marquée que celle des animaux précédemment cités. Elle traduit cependant une position favorable occupée par le Maki de Mayotte au sein de la population étudiée, contrairement à la chauve-souris connotée négativement.

Questionnaire N°2

Les effectifs du primaire et du secondaire de l'école de Mronabeja ont, dans une seconde phase, été séparés en deux. Le premier groupe était interrogé sur le lémurien, le second sur la chauve-souris (animal en opposition). La technique utilisée était la suivante : Un questionnaire où il est demandé aux enfants de qualifier l'animal par rapport à un ensemble d'adjectifs (différentiateur sémantique)[1] ; cette méthode permet une analyse paramétrique de l'attitude des enfants à l'égard du lémurien. Les adjectifs choisis étaient : beau (*zuri* – shi-mahorais ; *tsara* – shi-bushi), gentil (*ema – Shi-mahorais ; mamy – Shi-bushi*), faible

[1] Le différenciateur sémantique (différenciateur sémantique d'Osgood (Osgood, Susi et Tannebaum, 1957) : Il permet d'analyser l'attitude en plusieurs composantes. Il se présente sous la forme d'une liste d'adjectifs par rapport auxquels il est demandé aux sujets interrogés (les enfants) de qualifier un objet ou une notion (ici l'animal).

(*mlemevu* – Shi-mahorais*, nana* – Shi-bushi), intelligent (*akili* – shi-mahorais ; *akily*- shi-bushi), craintif (*muhara – hi-mahorais ; mavozo* – Shi-bushi), effrayant (*uRisdza*), méchant (*mutru* – shi-mahorais ; *ratsy*- shi-bushi), drôle (*uTsesedza*), sale (*tshafi*), bête (*daba* – Shi-mahorais et Shi-bushi), nuisible (*uMenyea*)[1]. Cette qualification a été réalisée sur une échelle à 7 degrés, allant de « pas du tout » à « très ». Les sujets devaient cocher la case qui correspondait le mieux à leur appréciation (questionnaire page suivante).

[1] La première traduction est donnée en Shi-mahorais, la seconde en Shi-bushi. Certains mots ne sont traduits qu'en Shi-mahorais, car la traduction en Shi-bushi n'a pas été trouvé par nos informateurs. Cependant, les enfants ont compris sans difficulté la signification de chaque adjectif, aidé par leur instituteur. Rappelons que l'enfant de Mayotte d'origine bushi apprend dès le plus jeune âge à parler trois langues : le Shi-bushi, le Shi-mahorais et le français.

NOM : Prénom **:**

Garçon ☐ Fille ☐

Village :

Age :

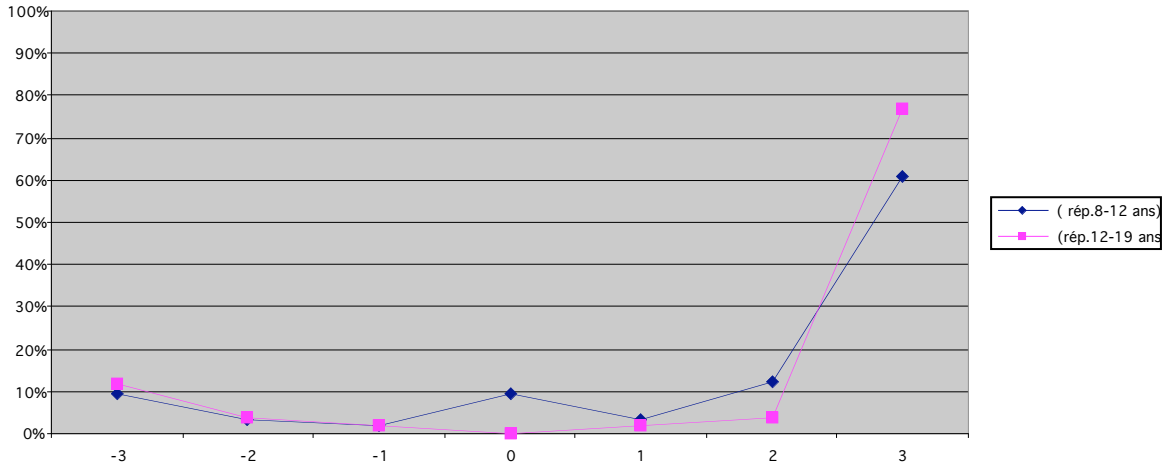
Le lémurien

(*Français, Mahorais, Malgache de Mayotte*)	"pas du tout"						"très"
beau – zuri – tsara							
méchant - mutru wapeu – ratsy							
Craintif, peureux – muhara – mavozo							
intelligent - akili - akily							
doux, gentil – ema – mamy							
faible – mlemevu – nana							
Effrayant – uRisidza							
nuisible – uMenyea							
bête – daba							
sale – tshafi							
drôle - uTsesedza							

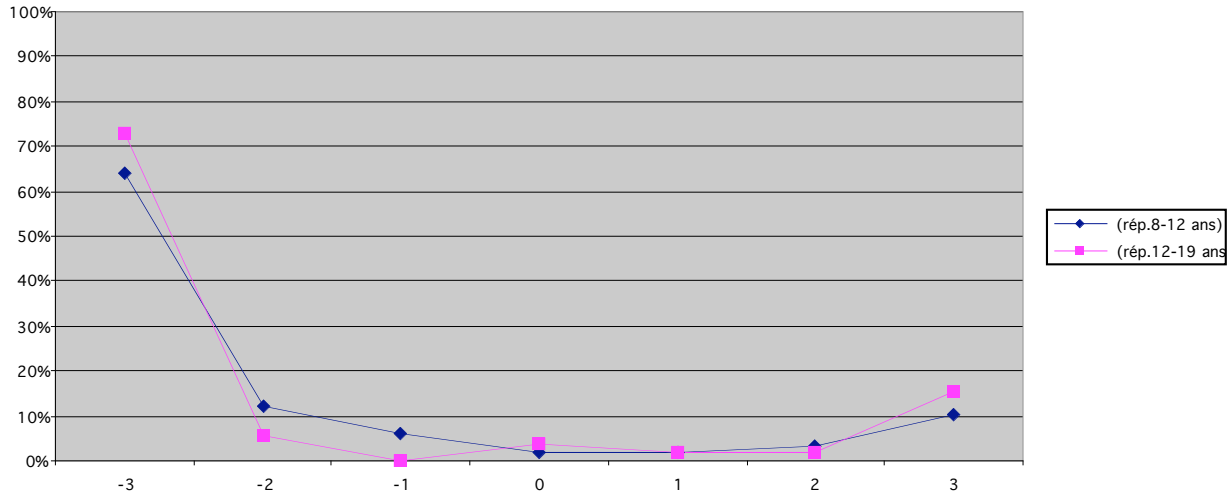
« pas du tout » *« très »*

Comme précédemment, un premier traitement de nos données a consisté à les traduire sous forme de polygones de fréquences, indiquant pour chaque adjectif le pourcentage du nombre d'attributions de chacune des sept évaluations de l'échelle. L'analyse morphologique de ces polygones a permis d'opérer des regroupements. Des graphes, se dégage une vision synthétique de l'univers attitudinal associée aux lémuriens de Mayotte (pages suivantes).

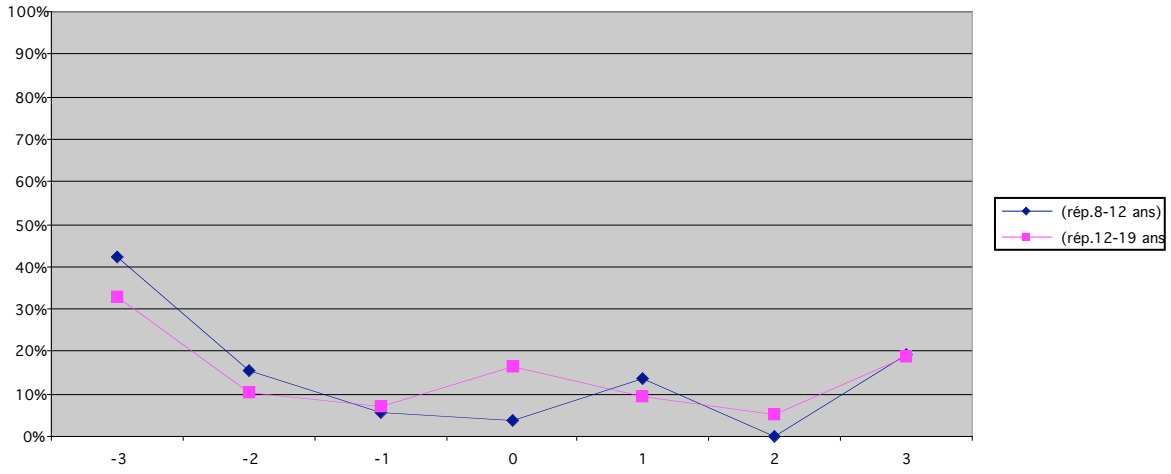
LEMURIEN - BEAU



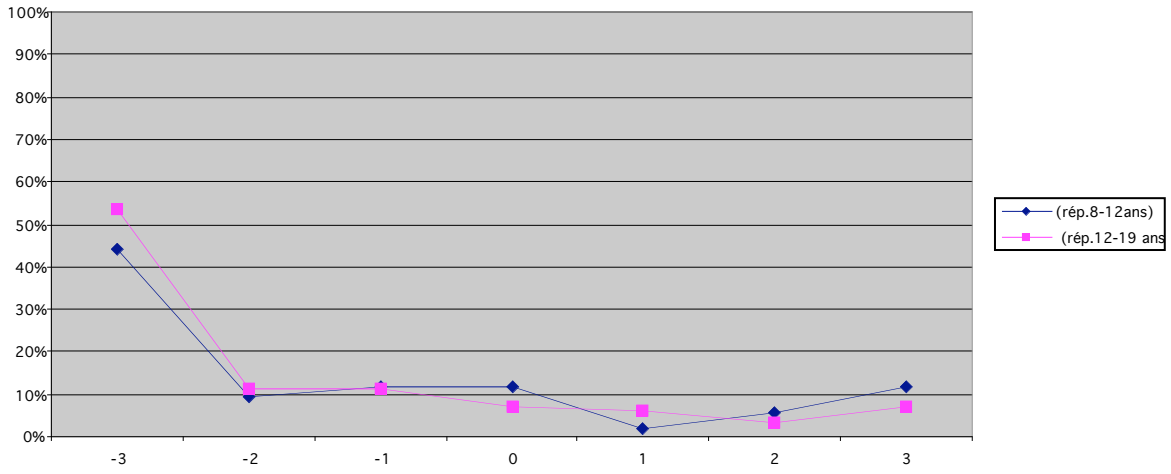
LEMURIEN - MECHANT



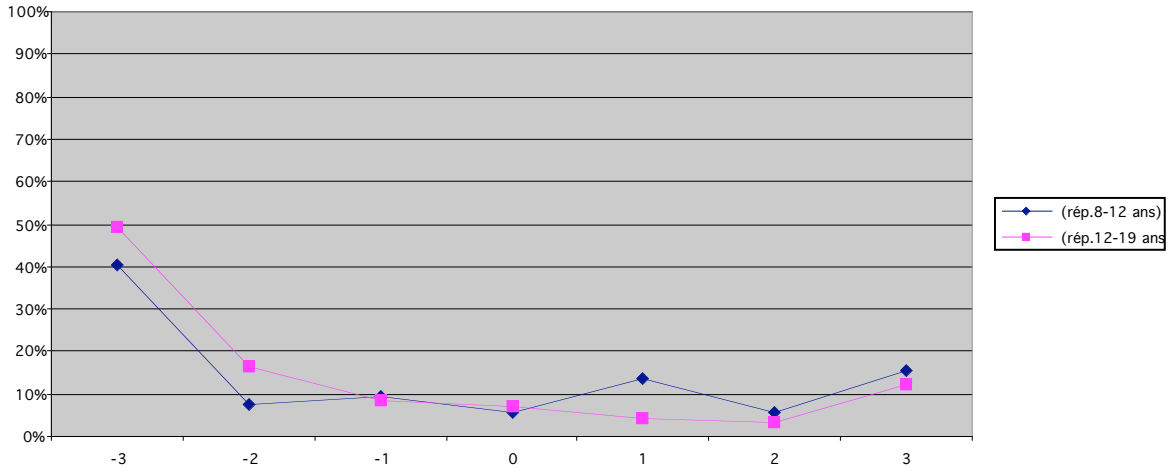
LEMURIEN - CRAINTIF



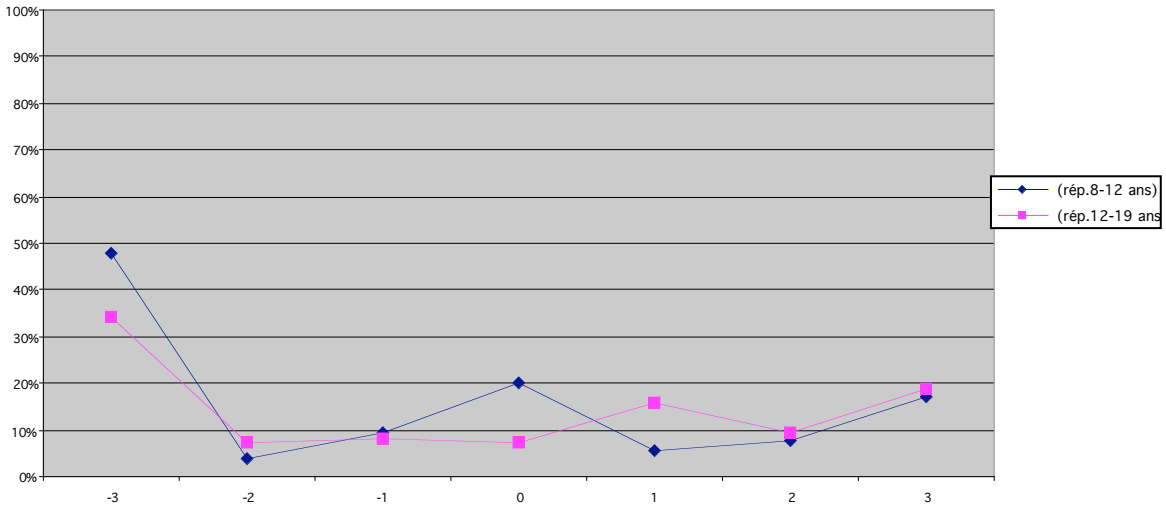
LEMURIEN - FAIBLE



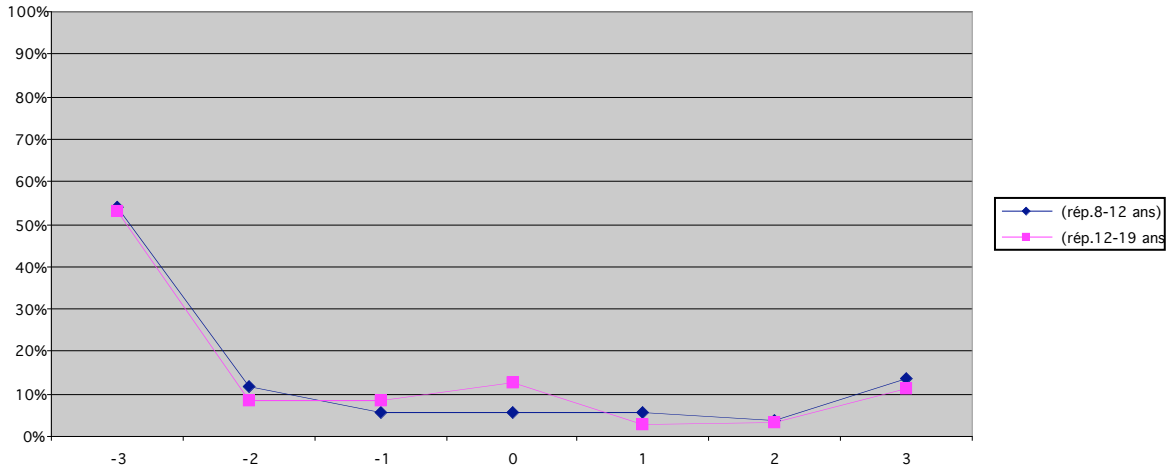
LEMURIEN - EFFRAYANT



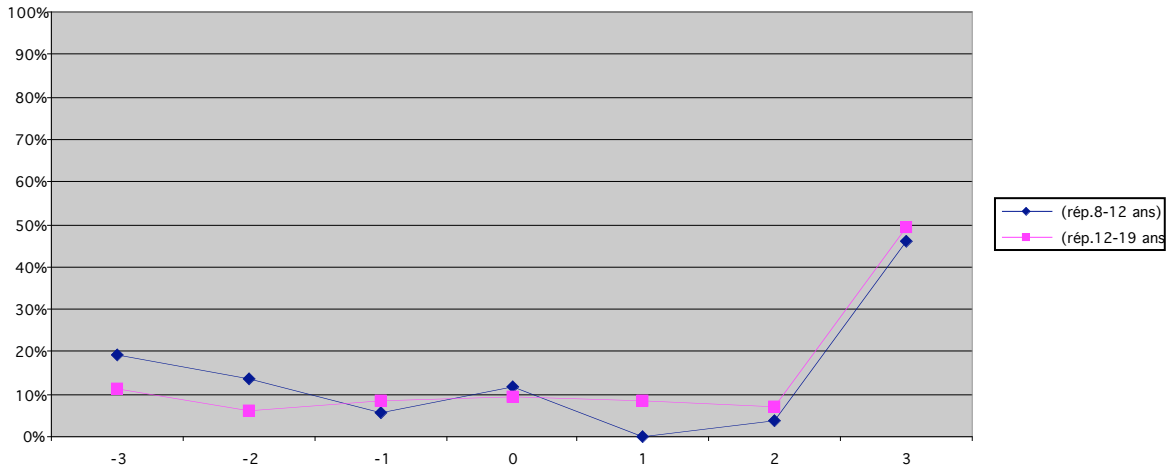
LEMURIEN - NUISIBLE



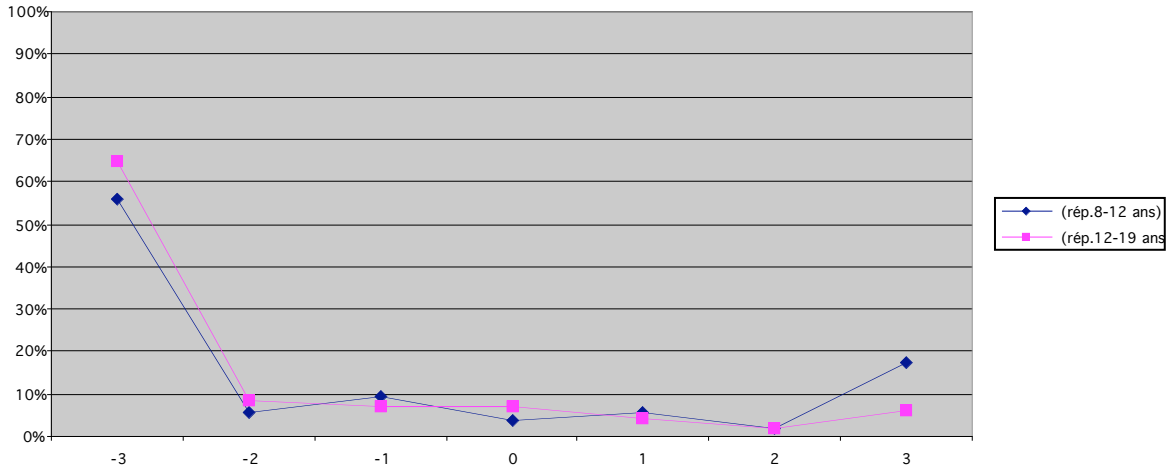
LEMURIEN - SALE



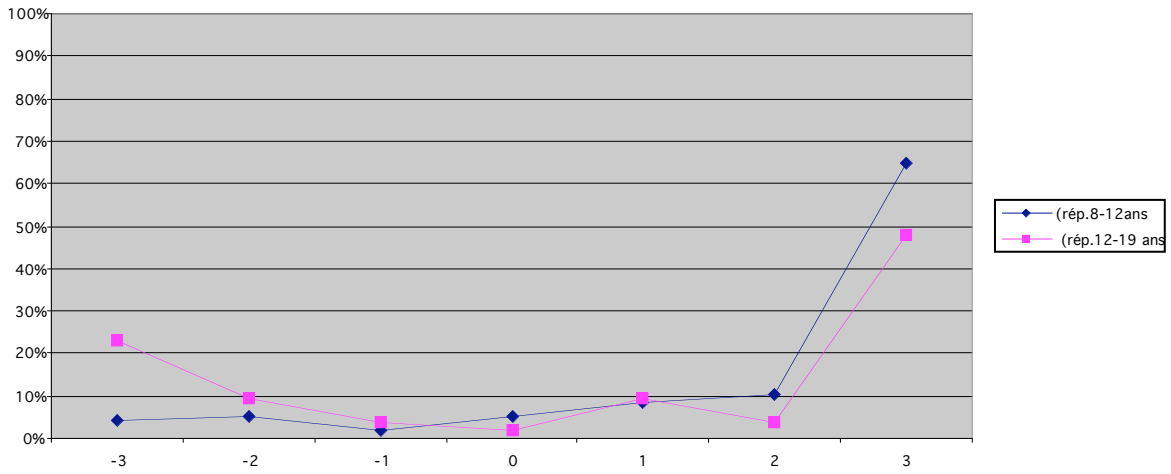
LEMURIEN - DRÔLE

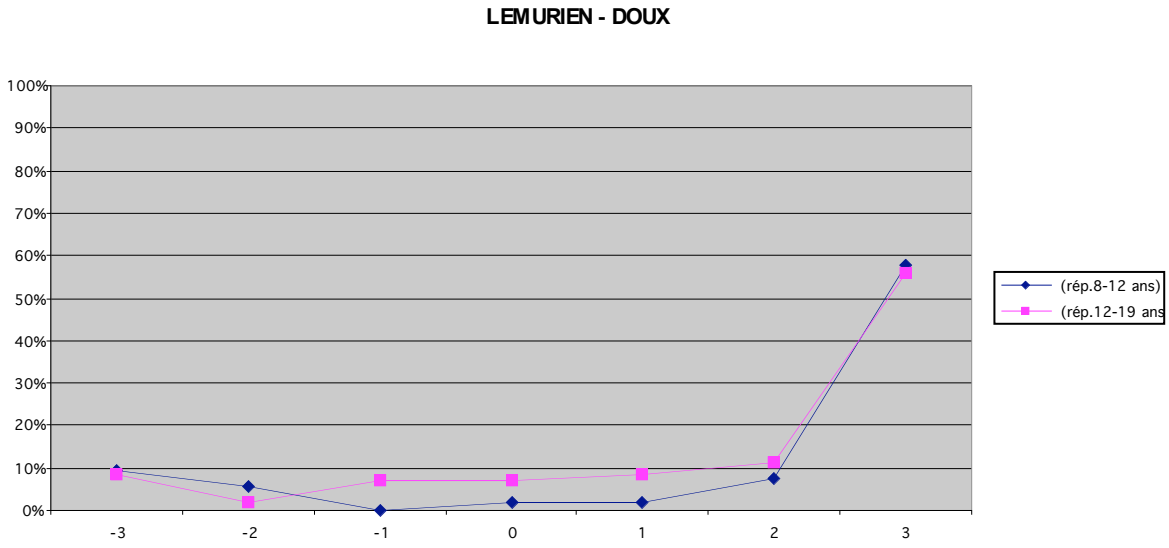


LEMURIEN - BÊTE



LEMURIEN - INTELLIGENT




LEMURIEN - DOUX
100%
90%
80%
70%
60%
50%
40%
30%
20%
10%
0%
-3
-2
-1
0
1
2
3
(rép.8-12 ans)
(rép.12-19 ans

Dans notre corpus, les lémuriens ont été estimés comme « pas du tout » méchant, sale, faible, craintif, nuisible, effrayant et bête, et « très » beau, intelligent, doux et drôle.

On notera que les polygones des adjectifs « craintif » et « nuisible » des lémuriens sont extrêmement irréguliers et saccadés. Ils révèlent une absence de consensus, une difficulté à évaluer l'appréciation, qu'il s'agisse des 8-12 ans ou de 12-19 ans.

L'adjectif « faible » et l'adjectif « intelligent » ont suscité des divergences entre les 8-12 ans et les 12-19ans. Les adolescents sont plus tranchants et ne considèrent pas du tout *Eulemur fulvus fulvus* comme étant un animal faible, sans défense. Chez les plus jeunes, le maximum sur « pas du tout » est inférieur à 50%. Par contre pour l'adjectif « intelligent », on observe une attitude inverse, les 8-12 ans étant beaucoup plus affirmés quant au caractère intelligent du *maki*.

Questionnaire N°3

Un questionnaire à choix multiples destiné à évaluer les connaissances que les enfants ont de l'animal a été effectué auprès des 12 – 19 ans, au collège de Sada. Le questionnaire portait cette fois-ci uniquement sur le lémurien, avec 20 points relatifs à la morphologie (avoir un bec ou un museau, être recouvert de plumes, de poils ou d'écailles, ...) à la classification (être mammifère ou oiseau), à la biologie (nombre de petits par année, ovipare, allaitement, dépendance du petit, alimentation, ...) ou à la faunistique (nombre d'espèce dans le monde, lieu d'implantation, nombre d'espèce à Mayotte, leur habitation...), ainsi qu'au comportement

.

NOM : Prénom **:**

Garçon ☐ Fille ☐

Village :

Age :

Le Lémurien (*ankomba*, komba)

Coche la bonne case (marque d'une croix)

Le lémurien :

s'appelle *Eulemur fulvus* ☐

s'appelle *Eulemur macaco* ☐

a un bec ☐

a un museau ☐

a des plumes ☐

a des poils ☐

a des écailles ☐

pond des œufs ☐

porte son petit dans son ventre ☐

Mange des petits animaux (souris, oiseaux...) ☐

Mange des feuilles et des fruits ☐

vit dans les arbres ☐

vit au sol ☐

dort le jour ☐
dort la nuit ☐

se trouve dans toutes le forêts de l'île ☐
se trouve uniquement autour du village ☐

a un ou deux petits par an ☐
a de nombreux petits par an ☐

dès sa naissance, le bébé se débrouille tout seul ☐
dès sa naissance, le bébé a besoin de sa maman ☐

Les résultats obtenus par ce questionnaire montrent que les jeunes adolescents ont une connaissance précise sur le comportement, les mœurs, le physique des lémuriens. Il met en lumière également le manque de connaissance concernant l'endémisme[1] de l'animal.

Production écrite (CM1-2)

En parallèle, un travail de production à l'école de Mronabeja était mené : Une phase de production écrite de sujets imposés a été réalisée par les classes des cours moyens préparatoires. Les enfants devaient décrire en une dizaine de lignes *Eulemur fulvus fulvus*

Deux sujets étaient proposés :

- « Pourquoi aimes-tu, ou n'aimes-tu pas le *maki* ? »

- « Raconte une histoire que tu as vécue ou entendue sur le *maki* »

Ce test n'a pas été facile à mettre en place. Il a cependant ravi les instituteurs, car les enfants ont participé à une épreuve écrite de français. L'écrit est, en effet, l'une des plus grosses difficultés que rencontre l'enfant mahorais au cours de sa scolarité. Le programme scolaire français est en grande partie basé sur des résultats écrits. Or, l'enfant mahorais grandit dans une culture qui fonctionne essentiellement sur le mode oral. Dès le plus jeune âge, il lui est demandé, en plus de sa langue maternelle, d'apprendre la langue coranique à l'école coranique et la langue française à l'école publique. En métropole, des constats ont été fait sur des enfants de parents bilingues qui accusaient un retard fréquent à l'écrit (grammaire, orthographe, syntaxe…). L'effort de l'enfant est en effet porté sur l'apprentissage de la langue. Le programme scolaire français est en très net décalage avec le développement intellectuel de l'enfant mahorais et entraîne de sérieux retards. Les redoublements sont fréquents. Une à deux voire trois années séparent souvent un enfant de CM1 de Mayotte d'un enfant de métropole. A l'école de Mronabeja, dans une seule classe peuvent se cotoyer 4 âges différents pour un même niveau, et plus lorsqu'il s'agit de classe double.

[1] Endémisme : qui est propre au pays, au continent ; qui ne se retrouvent nul par ailleurs. *Eulemur fulvus fulvus* est un animal endémique de l'île de Mayotte.

Cette épreuve écrite nous apporte beaucoup de renseignements sur le comportement et la perception du « caractère » des *maki*, notamment par les récits d'histoires vécues ou, plus incroyable encore, enjolivées voire inventées de toute pièce, alimentant ainsi les légendes locales.

Production artistique (Primaire)

Pour chaque niveau de classe, un sujet précis a été lancé :

En CP-CE1 :

- « Dessine l'animal sauvage de ton choix ». Il n'était pas précisé animal aquatique , terrestre, volant. Le champ était large. Matériel utilisé : peinture gouache

En CE2 :

- « Dessine l'animal ou les animaux sauvages de ton choix que tu trouves dans la forêt de Mayotte. A ce sujet était ajoutée une fiche numérotée de 1 à 10 sur laquelle les enfants devaient répondre le plus rapidement possible en indiquant les 10 premiers animaux de la forêt qui leur venaient à l'esprit »

En CM1-2 :

- « Dessine le *maki* dans son milieu naturel (ce qu'il mange, où il vit). Note les fruits et les arbres que tu dessines » (en shibushi)

Le but de ces productions artistiques, allant du plus vaste sujet au plus précis, était de voir, au travers du graphisme, dans quelle proportion le lémurien était représenté dans les dessins et la connaissance de l'environnement floristique et faunistique des enfants, plus particulièrement leur niveau de connaissance concernant *Eulemur fulvus fulvus*.

Cette activité, plus ludique, soulève d'importantes remarques qui viennent préciser et approfondir les résultats des trois questionnaires de l'enquête. Les peintures ont démontré qu'une coupure franche dans les esprits est encore établie entre « les animaux de la forêt » et « les animaux des villages », alors que cette frontière n'est pourtant pas aussi visible sur le terrain. La forêt mahoraise que l'on dessine est celle des contes et des mythes. Elle participe à

l'imaginaire collectif et l'entretient. Cette forêt légendaire au cœur de laquelle les djinns prennent forme, a conservé au sein des représentations collectives son authenticité d'antan alors même que la végétation se modifiait et se raréfiait sur l'île. Le lémurien, d'après les représentations picturales des enfants de Mronabeja, s'il est encore dépeint dans un cadre forestier, est par contre dessiné consommant des mangues et des bananes, cultures vivrières de Mayotte.

Eulemur fulvus fulvus n'apparaît pas comme un animal dit « nuisible » (*uMenya*), dans l'esprit des villageois de Mayotte. Aux recueils d'entretiens s'ajoutent les questionnaires écrits, réalisés à l'école de M'ronabeja et du collège de Sada . Ils viennent confirmer les dires des agriculteurs[1] : *Eulemur fulvus fulvus* n'est pas appréhendé ni traité à Mayotte comme un animal « nuisible ». On constate, d'autre part, que ce sont majoritairement les plus jeunes générations qui ont qualifié le lémurien de Mayotte comme non-nuisible[2]. Cela peut signifier l'amorce d'une évolution dans les comportements provoquée par plusieurs facteurs interdépendants.

Si la classification des animaux sauvages et des animaux domestiques apparaît quelque peu complexe concernant certaines espèces, elle peut s'expliquer par le fait que la population mahoraise est aujourd'hui confrontée à une profonde et durable transformation de son environnement et par conséquent se voit dans l'obligation de modifier ses schémas de représentation. Le lémurien « sauvage » de Mayotte est appréhendé dans un espace forestier ou semi-forestier. Son contact avec le genre humain est cependant régulier. Il se rencontre dans les champs cultivés autour du village, et entre donc dans l'espace périphérique des habitations. Le couvert végétal recule constamment et avec lui l'animal. L'*ankomba*, qui, d'après les récits, se glissait aisément de branche en branche jusqu'au cœur des villages, est

[1] Enquête 2001 à Mayotte dans le cadre du programme ECOFOR sur les Ecosystèmes tropicaux (Ministère de l'environnement – MNHN):

Deux tranches de la population mahoraise ont été étudiées : les enfants et les adolescents :
a) Des enfants de 5 à 12 ans de l'école de M'ronabeja, sur la commune de Kani-keli (sud de Mayotte), village shibushi : L'école comprend :
- Une classe de CP-CE1 (27 enfants), une classe de CE2 (2 » enfants), une classe de CM1-CM2 (29 enfants). Seules les classes du cours élémentaire de deuxième année et du cours moyen première et deuxième année ont répondu aux questionnaires 1 et 2. Les CP-CE1 ont participé uniquement à la phase de production artistique. Le nombre d'enfants interrogés sur la partie questionnaire est de 52. Seuls les CM ont réalisé une production écrite.
b) La deuxième tranche d'âge concerne les 12-19 ans du collège de Sada : Classes de 6ème, 5ème, 4ème, 3ème, 2e confondues. L'effectif est plus important et la localisation diverse.

[2] Enquête 2001, Ecosystèmes tropicaux, MNHN, Ministère de l'Environnement.

poussé aujourd'hui dans ses retranchements. Il s'est multiplié au fil des décennies et sa présence est remarquée dans les espaces cultivés, au point que les agriculteurs mettent en place de nouvelles stratégies de surveillance, de dissuasion et de cueillette, pour protéger leurs récoltes.

b) *Conception du patrimoine à Mayotte et notion d'espèces endémiques*

Il apparaît dans la culture traditionnelle que le concept d'espèces patrimoniales, au sens « d'héritage » (*Mwarata* en Shi-mahorais, *Lova* en Shi-bushi), concerne les espèces animales et végétales utiles et utilisées dans l'économie de subsistance que les anciens ont connue. Il s'agit d'espèces utiles pour l'alimentation, la construction, l'agriculture. Ces dernières sont donc décrites aujourd'hui comme « patrimoniales » parce qu'elles ont été identifiées comme utiles et agréables par les ancêtres qui ont transmis leur savoir, et non dans le sens où nous l'entendons, en tant qu'espèces endémiques à protéger. Certaines espèces végétales, communes, non endémiques, voire envahissantes, sont ainsi perçues comme positives parce que leur couvert végétal assure l'ombre et la fraîcheur du sol, ou bien parce qu'elles sont utilisées dans les préparations culinaires ou comme ressources fourragères pour le bétail[1]. Ainsi les études de perception et d'usage des espèces végétales et animales font ressortir des divergences radicales entre les acteurs locaux et les instances scientifiques.

Or, les lémuriens ne présentent pas une utilité particulière : ils ne chassent pas les animaux nuisibles, ils ne participent pas à une tâche agricole quelconque. L'intérêt que leur porte les *Wazungu* (étrangers) amuse les Mahorais qui les côtoient au quotidien dans leur paysage familier.

Cependant, peut-on parler d'utilité dès lors qu'ils suscitent un engouement touristique ? Il s'agirait alors d'une utilité à vocation économique. *Eulemur fulvus fulvus*, en tant qu'espèce unique, fait déjà l'objet d'attentions particulières et de mise en valeur

[1] Exemple de *lantana camara* (*zacassi*) dont les chèvres raffolent, qui est considéré comme une plante envahissante et non endémique par les scientifiques ou encore de l'avocat marron (*Litsea glutinosa*) introduit à Mayotte au XIX^{ème} siècle, considérée actuellement comme un danger pour la conservation des milieux naturels, mais qui est fort appréciée de éleveurs de bétail qui se servent de ses feuilles comme ressource fourragère. Sa gestion par les agriculteurs dans les jachères et les agroforêts ne semble pas poser de problèmes ; Rapport Programme sur les Ecosystèmes tropicaux, 2002, point de comparaison – Etude commanditée par le Ministère de l'environnement, et menée en collaboration avec le laboratoire CNRS UMR FRE 2323 et le Muséum National d'Histoire Naturelle.

patrimoniale. Mais, les Mahorais ont-ils conscience de « posséder » un animal qui se rencontre exclusivement sur leur territoire[1] ?

Si nos entretiens réalisés auprès des enfants du village de Mutsamudu et ceux réalisés à l'école de M'ronabeja, accompagnés de questionnaires, de productions écrites et artistiques[2], témoignent d'une connaissance certaine des Mahorais à propos de la morphologie et des mœurs de *l'ankomba*, en revanche, la notion d'espèce endémique, «d'espèce qu'on ne trouve nulle part ailleurs en dehors de Mayotte et de Madagascar»[3] n'est pas intégrée dans leur schéma de représentation. Le *maki* est un animal que l'on rencontre très régulièrement dans la forêt, aux abords des villages. Et parce qu'il est fréquent d'en apercevoir en brousse, il est plus difficile d'expliquer en quoi c'est un animal rare qu'il faut préserver.

De même, à la lecture du questionnaire réalisé au collège de Sada, portant sur les représentations cognitives des jeunes Mahorais à l'égard de *Eulemur fulvus fulvus*, les résultats montrent que si les jeunes connaissent les habitudes comportementales des *ankomba*, en revanche, un faible pourcentage des 12-19 ans sait que *Eulemur fulvus fulvus* est un animal unique à Mayotte : sur cinquante personnes interrogées, plus de la moitié ont répondu que le lémurien vivait également dans d'autres pays (en dehors de Madagascar). Le caractère endémique de l'animal n'est pas connu et par conséquent sa valeur patrimoniale et emblématique n'est que très peu prise en compte. Or, une prise de conscience de la richesse et de la rareté du *maki* de Mayotte ne-participerait-elle pas directement à une démarche durable de « patrimonialisation », et par conséquent de protection ?

Des histoires de lémuriens commencent à apparaître aujourd'hui dans la littérature enfantine, notamment au travers de petits contes inventés et écrits par des enfants des écoles de Mamoudzou (*les trois makis et la sorcière*, Collège du centre, Editions du Baobab, Collection grain d'encre, Mayotte, 1995 ; *Le maki et la roussette*, Collège du centre, 6^{e}, 5^{e}, 4^{e}, Editions du Baobab, Collection grain d'encre, Mayotte, 1994). Ce projet d'écriture entre directement dans la politique de « patrimonialisation » mise en place par les instances

[1] Ou presque, car il est admis aujourd'hui que l'espèce *Eulemur fulfus Mayottensis* identifié par Ian Tattersall en 1977 (TATTERSALL I., *The lemurs of the Comore Islands*, Oryx, 13, 1977, pp 445-448), est en réalité la même espèce que celle que l'on trouve à Madagascar dans le Menabe (côte ouest). Ce qui n'enlève rien à son caractère endémique car depuis l'espèce s'est spécialisée et se différencie de celle que l'on trouve sur la Grande Ile.

[2] Enquête 2000, enquête 2001.

[3] C'est en ces termes que la question a été posée.

publiques afin de valoriser les espèces endémiques de Mayotte et visent à sensibiliser les jeunes générations. L'année 2000 fut consacrée « année du *maki* », au même titre qu'il y eut « l'année de la tortue » un an auparavant.

En réalité, la notion de valeur patrimoniale reste floue et peu exploitée. Quelques tentatives éparpillées sont mises en place, mais concernent encore très peu les petits villages de campagnes. Les initiatives en matière scolaire sont portées essentiellement par la direction de l'Enseignement et des Affaires culturelles de Mayotte et touchent spécifiquement la capitale Mamoudzou. Les enseignants des petits villages sont encore trop peu concernés par ces projets de développement du patrimoine. Il reste, de plus, que les écoles de Mamoudzou comptent un pourcentage non négligeable d'enfants métropolitains et par conséquent, elles ne peuvent être un indicateur représentatif de la population mahoraise : le fait que le *maki* dessiné dans le conte *« le Maki et la roussette* » soit un *lemur catta*, lémurien vivant au sud de Madagascar, présent par ailleurs dans tous les grands parcs zoologiques européens et bien connu pour sa queue annelée, est révélateur d'un apport cognitif métropolitain et non d'une spécificité culturelle mahoraise[1].

La reconnaissance du lémurien en tant qu'espèce patrimoniale, apparaît tout-à-fait compatible avec les croyances populaires qui font de lui un élément de la nature, une créature de Dieu, autrement dit un composant de l'héritage ancestral, un pan de la mythologie. Pourtant, contrairement à Madagascar, où les exemples d'appropriation et de revendications patrimoniales de la part des communautés de bases se multiplient, fortement motivées par les enjeux économiques, à Mayotte, les facteurs socio-économiques dépendants du modèle occidental, semblent au contraire atrophier le sentiment patrimonial et l'intérêt culturel des populations locales à l'égard de certaines espèces endémiques et emblématiques de l'île.

Le choix du rattachement de Mayotte à la France entraîne des changements sur le plan économique mais aussi culturel. Les jeunes scolarisés recherchent la référence occidentale symbolisée par « la vie aisée et propre liée au travail de bureau (…). Le travail de la terre, dévalorisé, fait honte aux jeunes déscolarisés qui préfèrent se dire chômeurs

[1] *Infra*, Annexe 8, dessins en couleur.

qu'agriculteurs »[1]. On observe, d'autre part, une mise à l'écart persistante des jeunes diplômés Mahorais de retour de métropole, concernant les postes techniques qu'ils sont en mesure d'occuper. les jeunes générations sont noyées dans une société-paradoxe, qui attend les bienfaits de la modernité tout en réclamant le maintien de ses droits traditionnels et ancestraux.

Les métropolitains orientent et dirigent les programmes touristiques. Tout se passe comme si la mise en valeur patrimoniale de certains éléments « spécifiques » et « caractéristiques » de la culture locale voyait le jour sans le concours des communautés de base. La sélection portée sur « les espèces végétales et animales à valoriser » relève uniquement de la perception occidentale des métropolitains. Il y a fort à penser que le choix effectué par les acteurs locaux serait bien différent, voire dans certains cas peu représentatif des espèces endémiques à protéger.

2. Evolution des comportements et des représentations à l'égard de *l'ankomba*

Comme nous l'avons souligné précédemment, le *maki* de Mayotte est placé à la fois parmi les animaux de la forêt et les animaux de village, *siñama naala natanàna* (animaux qui vit en forêt et en village)[2]. Sa présence de plus en plus fréquente dans les espaces d'arboriculture, du fait d'un appauvrissement du couvert forestier, « donne du fil à retordre » aux agriculteurs. Le déplacement progressif mais inéluctable des lémuriens vers les espaces cultivés, pourrait entraîner un changement d'attitude de la part des utilisateurs de ces espaces et provoquer des mécontentements et de vives réactions. Aujourd'hui, il n'en est rien. Contrairement à certaines idées véhiculées, *Eulemur fulvus fulvus* ne constitue pas, d'après nos témoignages, une menace pour les récoltes[3]. Le comportement des cultivateurs, loin d'être agressif à l'égard des lémuriens, est au contraire empreint de retenue. Il dénote, sinon

[1] BLANCHY S., 2002, « Mayotte, française à tout prix », *Ethnologie Française*, n°4, Oct-déc, Paris, p. 681.

[2] En Shi-mahorais : *Zygnama Ya malavouni nadagoni*

[3] On assiste par exemple au Kenya à une disparition massive des babouins qui pénètrent les champs de maïs et saccagent les cultures. En une année, on compte plus de trois mille babouins tués. Ils posent un problème énorme pour la récolte de maïs, qui est pour les paysans un grand moyen de subsistance. Certains agriculteurs les capturent pour les revendre à des laboratoires de recherche.

une indifférence (l'animal est libre de faire ce qu'il veut), du moins une certaine fatalité, voire une grande compréhension :

« C'est une créature de Dieu, et comme toute créature de Dieu, il a le droit de se nourrir et nourrir sa famille »[1]

« Ils vivent comme ils veulent. Je ne m'en occupe pas »[2]

« Il y a pas de problème, chacun vit dans son coin. Ici les gens, excusez-moi le mot, s'en foutent des makis. Il fait partie de leur vie. Moi, quand je vais aux champs et que les makis mangent mes mangues, je ne les dérange pas ».[3]

L'agriculteur est, certes, parfois « agacé » de voir le gaspillage que causent les lémuriens en saison des mangues, mais le *maki* est là parce que « Dieu l'y a mis », « il l'a voulu ainsi ». Les propos récoltés témoignent d'un lien pacifique établi entre l'homme et l'animal. Bien sûr, quelques stratégies sont mises en place ici et là pour les éloigner des arbres fruitiers. Cependant, tout comme l'épouvantail, elles ont un effet dissuasif et ne sont pas, du moins pas volontairement, dangereuses pour l'animal.

« On accroche de grands draps dans les arbres »[4]

*« On jette des pierres, on crie pour leur faire peur et comme ça, pas de problèmes un ou deux jours . Le troisième jour, ils reviennent (*rire*) ».*

Précisons également que la culture des mangues, fruits très appréciés par les makis, est uniquement une culture secondaire, de même pour la papaye, et ne constitue pas une ressource essentielle pour l'agriculteur[5]. Le système vivrier actuel est basé sur l'association de plusieurs cultures avec prédominance du bananier et du manioc. La grande majorité des agriculteurs pratique la culture manuelle, et leurs surfaces de cultures restent relativement petites. Les agro-forêts à manguier, ne présentent qu'un apport alimentaire secondaire pour la population agricole. En revanche, si les lémuriens raffolent des bananes, qui à l'inverse

[1] Entretien, Mayotte, Coconi, 2000, AS, 30 ans.

[2] Entretien, Mayotte, Mutsamudu, 2000, BA, 60 ans.

[3] Entretien, Mayotte, M'ronabeja, 2001, CG, 45 ans.

[4] Entretien, Mayotte, Mutsamudu, 2000, B, 18 ans.

[5] Rapport CIRAD, 1999, antenne de Mayotte, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, communication pour le séminaire CIRAD-RADOR.

constituent la première production agricole de l'île, ils n'ont guère le loisir de les consommer, car ces dernières sont cueillies encore vertes et mûrissent à l'abri de toute nuisance.

Par ailleurs, bien d'autres animaux nuisibles menacent plus durablement et dangereusement les productions vivrières, tels que les rats qui s'attaquent aux pieds d'ananas, les mouches des fruits (*Ceratitis capitata*) qui dégradent les fruits, le merle de Maurice ou le ver blanc. Le maraudage de plus en plus fréquent de régimes de bananes pose également un problème aux agriculteurs[1].

a) *La convention de Washington*

L'un des plus importants changements observé dans la relation de proximité entretenue avec le *maki* est très certainement la disparition progressive d'une pratique coutumière qui faisait du lémurien un véritable « animal de compagnie », pratique que nous avons longuement décrite dans notre précédente partie et qui fut officiellement interdite en 1986 lors de la mise en place de la convention de Washington[2].

Les jeunes Mahorais d'aujourd'hui connaissent cependant aussi bien que leurs aînés les différents lieux de repos des *maki*s. Au cours de leurs pérégrinations sur les collines boisées accolées au villages, ils lancent au hasard des cailloux ou tout autre objet à portée de main (bout de bois, écorce de noix de coco) pour inciter l'animal à se manifester. Cette méthode est, certes, assez radicale et peu amicale. A ce « jeu », les *maki*s ne sont pas seuls visés, à commencer par les poules en liberté sur les domaines cultivés, ce qui vaut parfois aux jeunes imprudents d'être sévèrement réprimandés par les cultivateurs et les éleveurs… Cet exemple nous permet de mettre l'accent sur le fait que l'attitude des adolescents, essentiellement de sexe masculin, à l'égard du *maki*, s'applique en réalité à l'ensemble des animaux rencontrés (aussi bien vaches, oiseaux, chauve-souris, poules…) et fait office de jeu. Elle ne peut donc être retenue comme un comportement agressif et négatif à l'égard *de Eulemur fulvus fulvus :*

[1] Rapport CIRAD, 1999, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*.

[2] La convention de Washington plaça le *maki* parmi les espèces protégées, interdisant sa capture et sa consommation.

« avec les gens des villages, il n'y a pas de problème. A part les enfants des fois qui balancent des cailloux. Mais les adultes laissent faire parce que le maki est beaucoup plus rapide et il sait très vite se mettre hors de portée. Pour les enfants, c'est un jeu. »[1]

Un changement s'opère cependant entre les nouvelles générations et leurs aînés qui entretenaient avec *Eulemur fulvus fulvus* une plus grande proximité. Aujourd'hui, on entend encore parler de quelques irréductibles qui outrepassent les règles, des *Wazungu* qui payent de jeunes Mahorais pour que ces derniers leur ramènent un petit *maki*, ou encore de certains individus isolés qui consomment le lémurien parce que cela ne coûte pas cher. Il a été évoqué par de fervents défenseurs de *Eulemur fulvus fulvus*, que ce dernier était menacé sur l'île de Mayotte, du fait d'un mauvais traitement infligé par les populations locales. Nos entretiens et nos observations infirment ces faits.

Tout d'abord, il apparaît évident, d'après le dernier recensement effectué, en 2001[2], que le *maki* de Mayotte n'est pas, ou n'est plus, une espèce en voie de disparition. Le précédent recensement, réalisé en 1986 par le primatologue américain Ian Tattersall, avait révélé une baisse très nette et inquiétante de la population de lémuriens sur l'île[3]. On peut supposer que ce recensement a fortement contribué à classer, la même année, le lémurien parmi les espèces protégées de Mayotte. Cependant, sans vouloir remettre en cause les compétences indiscutables du scientifique, ni désapprouver l'application de la convention de Washington, il est à regretter que, suite à cette constatation alarmiste, aucune étude n'ait été effectuée auprès des populations locales afin de tenter de connaître les éventuelles raisons qui auraient pu justifier cette baisse démographique brutale chez *Eulemur fulvus fulvus*. Or, à la suite des différents témoignages réalisés entre 2000 et 2001, il nous semble évident, que cette baisse soudaine et considérable du nombre de lémuriens sur l'île de Mayotte constatée en 1986, soit due au cyclone « Kamisy », survenu deux ans auparavant, en 1984 :

[1] Entretien Mayotte, Mronabeja, 2000.

[2]TARNAUD L., SIMMEN B., 2001, *A major increase of Mayotte's lemur population since the decline reported in 1987*, Oryx.

[3] TATTERSALL I., 1983, *Status of the Comoro lemurs : A reapraisal*, IUCN/SSC, Primate Spécialist Group Newsletter, n°3, pp 24-26 ; TATTERSALL I., 1989, *The Mayotte lemur : cause for alarm.* In *Primate Conservation*, n°10, pp 26-27. Ian Tattersall avait déjà réalisé un premier recensement en 1977 : TATTERSALL I., 1977, *The lemurs of the Comore Islands*, Oryx, 13, pp 445-448.

- « J'ai vu plein de lémuriens morts dans la forêt après le cyclone, comme les oiseaux »[1]

- « Avant le cyclone, il y a avait vraiment beaucoup de lémuriens, ils venaient même jusqu'au village, dans le village. Mais dès que le cyclone est venu, ils ont disparu pendant pas mal de temps »[2]

- « Il y a eu un cyclone qui est passé à Mayotte, un cyclone très, très, très fort ; tous les arbres sont tombés. Les lémuriens sont morts à cause de arbres qui sont tombés. »[3]

Lors du passage d'un cyclone (*Daroba*), ce sont les animaux qui se nourrissent ou vivent dans les arbres qui sont les premiers exposés. Le cyclone de 1984, d'une grande violence, a marqué durablement les esprits, au point qu'aujourd'hui encore, 20 ans après, on se souvient des ravages qu'il provoqua sur les cultures et sur l'ensemble du couvert végétal de l'île. Le cyclone précédant, qui avait également provoqué d'importantes destructions au niveau des cultures et des habitations était « surtout passé en petite terre »[4]. Il s'agissait du cyclone « Disseli » de 1934[5]. Celui de 1984 toucha l'ensemble de l'île de Mayotte :

- « Avant le cyclone, les lémuriens venaient jusqu'au village. Mais quand le cyclone est venu tous les lémuriens sont partis. »[6]

« Une scierie a été crée pour récupérer le bois mort. Avant, il y a avait beaucoup plus de lémuriens »[7]

Comment de telles données ethnographiques ont pu être ainsi négligées et ignorées, notamment par le Service des Eaux et Forêt de Mayotte, au point de laisser croire à toute une population qu'elle pouvait être responsable dans ses pratiques de chasse et d'agriculture de la disparition progressive de l'espèce *Eulemur fulvus fulvus*, l'un des plus gros mammifères terrestres endémiques de l'île ? Si le cyclone « Kamisy » est encore bien présent dans les esprits de chacun, aucune trace n'apparaît dans les documents écrits. Les anciens affirment

[1] Entretien Mayotte, M'ronabeja, 2000.
[2] Entretien Mayotte, Mutsamudu, 2000.
[3] Entretien Mayotte, Mutsamudu, 2000.
[4] Entretien Mayotte, Mutsamudu, 2000.
[5] ARCHIVES ORALES, 1998, *Histoires et légendes mahoraises*, Cahier n°3, *le cyclone Disseli.*
[6] Entretien Mayotte, Mutsamudu, 2000.
[7] Entretien Mayotte, M'tsamboru, 2001.

qu'à la suite de ce cyclone, plus rien n'est revenu comme avant, comme si la terre avait été gâtée. Le cyclone, pour certains, était l'annonce d'un bouleversement profond, la fin d'une époque où l'agriculture prédominait[1].

b) Changements alimentaires

Mayotte est, depuis une trentaine d'années, engagée dans un processus de transformation sociale, accélérée par l'influence du mode de vie occidental que les jeunes découvrent au travers de la télévision et pour nombreux d'entre eux, lors de leur « passage » en métropole dans le cadre de leurs études secondaires. On assiste ainsi, d'une génération à l'autre, à une transformation radicale du mode de vie des populations autochtones.

Un changement dans les pratiques alimentaires, notamment dans la préparation du *vulé*[2] a été observé. Des cuisses de poulet (*mabavua*)[3], que l'on achète toutes prêtes, sont arrivées sur le marché et ont remplacé peu à peu la viande de cabri et de mouton. On ne tue plus la bête pour manger, sauf lors des grandes occasions. Cette nouvelle pratique alimentaire s'avère à la fois plus facile à la préparation et moins coûteuse. Dès lors, le petit gibier dont le lémurien pouvait faire partie à l'occasion, qui était chassé et consommé lors de repas en brousse, se voit aujourd'hui supplanté par des cuisses de poulet congelées ![4]

Cette évolution dans les consommations alimentaires influe directement à plus ou moins long terme sur les comportements et les représentations du Mahorais à l'égard de son environnement. Les changements apportés au sein des pratiques de chasse et de consommation entraînent par là même une modification de la place d'*Eulemur fulvus fulvus* dans la vie quotidienne mahoraise. Peu à peu, il ne sera plus question de *fady* sur le lémurien par respect des coutumes et des lois ancestrales. Par simple commodité, le petit gibier ne sera plus chassé ni consommé. L'arrivée, à Mayotte, de viande à bon marché déjà prédécoupée, va transformer inévitablement l'alimentation des populations autochtones, et les éloigner

[1] BLANCHY S., 2002, *Changement social à Mayotte, transformations, tensions, ruptures*, p. 180.

[2] *« Dans son origine vulé signifie la banane cuite avec sa peau. Plus largement, cela traduit un repas pris au dehors. Ce sont les hommes qui le préparent. De la viande grillée ou bouillie et comme accompagnement de la banane ou du manioc. Quand on est entre jeunes à la campagne, parce qu'on est pressé »* : entretien Mayotte, Mamoudzou, 2000.

[3] *Mabavu*, ou *mbavu* signifie côte, partie du corps. Le terme *mabavua* caractérise ici des morceaux de poulets.

[4] HARPET C, 2002, *Le lémurien de Mayotte, Eulemur fulvus fulvus, perceptions, représentations et pratiques*, p. 133.

progressivement de leur environnement naturel immédiat. D'importantes transformations ont déjà été observées. Les sacrifices de bœufs, pour un rituel religieux, se pratiquent de moins en moins, car la « vraie » viande est tellement chère qu'elle est réservée pour les grandes fêtes et les mariages[1]. Ce changement est vécu par les anciens comme un sacrilège envers Dieu et les génies de la nature, qui manifestent leur mécontentement au travers des événements climatiques et météorologiques :

« Lorsqu'il fait trop chaud, on pense que c'est parce que l'on a abandonné les traditions. Avant, tous les ans on sacrifiait. On sacrifiait en l'honneur de ces diables qu'on aime bien. »[2]

D'autre part, la disparition massive de la culture du riz a modifié le paysage agricole de l'île. Le riz n'est plus cultivé aujourd'hui que par tradition, notamment dans le sud[3]. S'il reste un aliment fort apprécié pour accompagner les plats de viande, il est souvent remplacé par la banane[4] de préférence et le manioc en second choix[5]. Le riz, autrefois aliment d'excellence, reconnu pour ses nombreuses valeurs thérapeutiques, n'est plus cultivé aujourd'hui que par 1% de ménages agricoles, et importé massivement des pays d'Asie[6].

[1] BLANCHY S., 2002, *op. cit.,* p.180.

[2] Entretien Mayotte, Mamoudzou, 2000.

[3] Rapport CIRAD, 1999, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, p. 12.

[4] Il existe deux variétés de manioc doux dominants : le manioc rouge variété « Bakonpira » et le blanc appelé « Réunionnais ». Dans la région de Passi Keli on peut trouver la variété « Oussenevita » reconnaissable car elle fournit beaucoup de tiges et donne des graines, et également un manioc d'origine malgache cultivé pour ses « brèdes (feuilles) » ; le *Mogobe*. Un grand nombre de paysans conserve également quelques plants des anciennes variétés, comme Bourbon et Zanzibar. Il n'y aurait pas de variété vraiment amère à Mayotte, même si les paysans mahorais savent qu'une même variété peut être plus ou moins douce selon la fertilité du sol, l'âge ou l'époque de récolte ; Rapport CIRAD, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, 1999, p.8.

[5] Les préparations de la banane pour accompagner les plats salés sont nombreuses. Il existe de nombreuses variétés de bananes. Les variétés préférées sont par ordre d'importance :

- Dessert : *kissukari, Gil ou Jiji et Kontrike*

- Banane bouillie en vert (*Pata Pata*) : *Kontrike, Mlali, Mnalouki*

- Banane braisée (*M'voulé*) et préparation cuite avec manioc et tripes de zébus ou cabris (*M'tsolola*) : *Mlali, Kontrike, Mnalouki.*

- Bananes frite : *Mnalouki, Dzu, Mlali, Kontrike*.

- Banane coco : *Kontrike, Mnalouki, Mlali,, Dzu*.

Rapport CIRAD, 1999, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, p. 6

[6] BLANCHY S., 1998, *Changement social à Mayotte, transformations, tensions, ruptures*, 2002, p. 178 ; DIRECTION DE L'AGRICULTURE ET DE LA FORET (DAF), *Stat-Agri* (publication de statistiques agricoles, n°1 et 2, Mayotte.

Les perceptions du monde animal fondent des taxinomies naturelles (rationnelles mais non scientifiques) à travers lesquelles le sens commun appréhende le réel[1]. Les connaissances et l'usage de l'environnement à Mayotte sont assez différents d'une tranche d'âge à l'autre, si l'on compare les agriculteurs de la génération des aînés, vivant encore en grande partie d'une économie de subsistance dépréciée et en voie de disparition, ainsi que les artisans et les salariés de la génération adulte, participant encore de l'ancien mode de vie en complément de revenus monétaires, avec la masse des scolaires chez qui la crise identitaire est aujourd'hui exacerbée par le modèle occidental médiatisé. Il apparaît pourtant, au travers des dessins des enfants, qu'une certaine transmission des rapports à l'environnement, des techniques agricoles et de pêche, des modes de vie animale et de l'utilisation des plantes, s'effectue encore en famille.

Toute conduite orientée vers un animal est l'expression d'une dynamique complexe entre les connaissances et les attitudes[2]d'une société d'hommes. Le fait que la croyance populaire fasse du lémurien un homme transformé en Prosimien, modifie considérablement les dispositions attitudinales de la société Mahoraise à l'égard de l'animal. Il est donc essentiel de prendre en considération ces deux dimensions de la représentation : attitude et connaissance. Des savoirs très élaborés peuvent parfaitement coexister avec des dispositions attitudinales irrationnelles maintenues par les traditions ancestrales.

A Mayotte, ce ne sont pas en priorité les connaissances scientifiques qui placent *Eulemur fulvus fulvus* à l'abri d'éventuelles menaces, mais les croyances traditionnelles qui font de lui un animal proche de l'homme sinon semblable. Que le lémurien « gaspille » les fruits des manguiers et les régimes de bananes est une réalité qui pourrait laisser entendre qu'il est « nuisible » pour les cultures, et de ce fait chassé par les populations agricoles. Ce serait une conséquence logique mais partielle, car ne tenant pas compte de tous les paramètres justifiant et déterminant les représentations qui tirent leurs racines de l'imaginaire collectif : si le lémurien est apprécié et respecté, il faut davantage se tourner vers les croyances et les représentations locales qui ne relèvent pas forcément d'une connaissance

[1] APOTHELOZ D. et MOESCHLER P., 1987, *Enquête sur l'environnement psychologique de la chauve-souris,* in *Des animaux et des hommes*, Hainard. J et Kaer. R (dir), pp 133-151.

[2] DURAND G., 1997, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris ; Durkheim E., 1898, *Représentations individuelles et représentations collectives* ; APOTHELOZ D. et MOESCHLER P., 1987,

scientifique. Si les jeunes générations scolarisées sont fortement influencées par un savoir qui leur vient de la métropole, elles restent pourtant attachées au savoir local transmis par les anciens, comme pour se raccrocher à une identité.

La convention de Washington a officiellement placé le lémurien parmi les espèces protégées, mais la tradition locale, même auprès des plus jeunes populations, ne reste-t-elle pas encore le plus sûr gage de protection et de sécurité pour le *maki*

« Enquête sur l'environnement psychologique de la chauve-souris », *Des animaux et des hommes*, Hainard. J et Kaer. R (dir), pp 133-151.

III. Valorisation et protection de la biodiversité : Les territoires insulaires : un atout pour la conservation des espèces endémiques ? constantes et paradoxes d'une île à l'autre

Chacun de nos villages d'enquêtes malgaches et mahorais, en fonction de leur position géographique et des événements historiques qui s'échelonnèrent au cours des deux derniers siècles, a développé des stratégies d'adaptation personnelles et de mise en valeur de leur environnement naturel. De multiples facteurs entrent en ligne de compte. Tout d'abord, le caractère symbolique qui marque certains lieux en lien avec le village et les groupes de lémuriens sacrés, tels que la colline d'Ankazomborona, la presqu'île de Lavalohalika, les *Mahabo* de Nosy-Komba. Ensuite, une interaction parfois conflictuelle, inextricable entre l'accroissement démographique et les limites d'expansion géographique : c'est le cas de Nosy-Komba, du fait de son insularité. C'est également le cas de l'ensemble de l'île de Mayotte . Et enfin, les facteurs économiques (industrie, agriculture, tourisme) qui entraînent des changements considérables dans la gestion et la structure du village et de sa périphérie : l'industrie de la crevette pour Ankazomborona, le tourisme pour Ampogorinana, les transformations agricoles dans les villages du sud de Mayotte, l'accroissement urbain et la déforestation.

Si nos deux villages bushi de Mayotte présentent peu de différences identitaires, en revanche, nos trois villages sakalava de la côte nord-ouest malgache ont suivi des évolutions bien différentes et se démarquent fortement de nos lieux d'enquêtes à Mayotte. Une constante cependant relie entre eux nos différents terrains, à l'exception de la presqu'île de Lavalohalika : Il apparaît comme une évidence que la pression anthropique, soit des populations riveraines, soit des migrants et des étrangers, est l'une des principales causes de transformations du milieu comme des transformations des représentations à l'égard de ce milieu. Les villages de Mronabeja, de Mutsamudu, d'Ampogorinana et d'Ankazomborona n'échappent pas à la règle. Quelques sites cependant, dont le village d'Antsambalahy sur l'îlot de Lavaloalika à Madagascar, ont été préservés de la poussée démographique. A Mayotte, une petite île, vierge de population humaine, détient un statut particulier. Est-ce à dire que les

espaces insulaires sont des réservoirs et des lieux de protection pour la biodiversité ? Ce facteur territorial suffit-il a maintenir et à préserver une faune et une flore endémiques ?

1. L'îlot Mbouzi : une expérience d'intégration et de valorisation ?

A Mayotte, la frontière entre le monde sauvage et le monde domestique est imprécise et tend à s'estomper au fur et à mesure que la campagne agricole et les aménagements urbains gagnent du terrain sur la forêt. L'appauvrissement du couvert végétal contribue à bouleverser la perception de l'homme à l'égard de son environnement. L'activité humaine a profondément modifié la végétation primitive de l'île depuis des centaines d'années. Partout ce sont développées des formations secondaires et jachères composées presque uniquement d'essences introduites qui jouent un rôle considérable dans les paysages[1]. Suite à l'usage de techniques d'agriculture et de travaux d'infrastructures inadaptés, le sol fertile des surfaces est entraîné par ruissellement. Les cultures sur brûlis et l'exploitation du bois pour des usages multiples ont été déterminantes dans ce processus de déforestation. Certaines parcelles dénudées (*padza*) couvrent environ 2500 ha, soit presque 7% de la surface de l'île[2].

Dans ce contexte environnemental où la pression démographique et l'accroissement des infrastructures urbaines grignotent un peu plus chaque jour le couvert végétal mahorais, un programme de réserve naturelle a été proposé sur l'îlot Mbouzi, à hauteur de Mamoudzou et de Petite Terre. Mise à l'écart aujourd'hui du phénomène anthropique que connaît Mayotte, cette parcelle de terre insulaire constituerait un lieu de sauvegarde pour la flore et la faune endémiques comorienne. Sur cet îlot, ont déjà été placés de nombreux lémuriens. L'îlot Mbouzi a pour « vocation » de devenir le territoire de la nature. Le facteur humain est limité à sa plus stricte expression : un garde est chargé de surveiller et d'empêcher un possible braconnage.

[1] Les plus importantes à Mayotte sont le manguier, l'avocat marron (*Litsea glutinosa*), le Tulipier du Gabon *(Spathodea cmapanulata*) et le Cannelier (*Cinnamomum zeylanicum*), dans les zones humides et sur les sols profonds ; le Bois noir (*Albizzia lebbeck*) et le Tamarinier (*Tamarindus indica*) dans les zones sèches. Certaines plantes introduites constituent une vraie menace comme la Vigne amronne (Rubus moluccanus) ; LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R., 2004, « La faune terrestre de l'archipel des Comores », *Studies in Afro tropical Zoology*, n°293, Tervuren : MRAC, pp 46-47 ; LOUETTE M., 1999, « La faune terrestre de Mayotte » Annalen Zoölogische wetenschappen Koninklijk voor Midden-Afrika, Vol. 284, Tervuren, Belgique.

[2] LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R., 2004, *op. cit.*

Eulemur fulvus fulvus fait l'objet depuis de nombreuses années d'une attention particulière de la part d'une association « Terre d'Asile », constituée tout d'abord en amicale en 1987 puis en loi de 1901 en 1997. Mme Brigitte Gandon, Présidente de l'Association a recueilli chez elle, pendant plus de 15 ans, dans un faubourg de Mamoudzou, des lémuriens abandonnés après capture ou saisie, «souvent en mauvais état »[1]. Très fortement engagée dans la protection de la faune à Mayotte, elle a obtenu, en 1996, l'autorisation de la Direction de l'Agriculture et de la forêt de placer ses quelques 150 lémuriens sur un îlot situé en face de la capitale et rapidement accessible par voies maritimes.

- L'îlot Mbouzi a une histoire cachée que trahit un couvert végétal aux diverses facettes : sur 84 hectares de surface, l'îlot compte 76, 5 hectares de forêt, réparties principalement en quatre types de végétations distinctifs :

- Une zone agricole récente à l'abandon, sur le versant oriental. Cette zone dénudée est sujette à l'érosion.

- Une zone de fourrés et de forêt sèche dégradée, milieu souvent difficilement pénétrable, peu diversifié et envahi par des espèces allochtones.

- Une mangrove sous la forme de deux minuscules forêts basses sur le versant oriental, en partie dégradée et utilisée comme zone de débarquement.

- Une forêt sèche intacte, peu anthropisée, séparée en deux blocs, l'un au sud-est et l'autre, plus étendu, à l'est.[2]

Actuellement vierge de toutes habitations humaines, ce bout de terre a connu quelques occupations successives de groupements humains au cours des siècles derniers, ce qui explique les importantes modifications observées concernant son couvert végétal[3]. Reste son nom énigmatique qui en shimahorais signifie « chèvre »[4], mais qui prend un tout autre sens dans le parler malgache de Mayotte : *Mbozi*, prononcé *mbouzi* veut dire tout simplement

[1] Rapport mission Novembre 2000, HLADIK C.-M., dans le cadre du programme sur les Ecosystèmes tropicaux, valeurs patrimoniales perçues à Mayotte.

[2] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M, *op. cit.,* 2002, pp 75-76

[3] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M, *op. cit* 2002, Paris, p. 76.

[4] BLANCHY S., 1996, *Dictionnaire Mahorais-Français / français-Mahorais*, L'Harmattan, Paris.

« malgache »[1]. Il serait totalement subjectif en l'état actuel des connaissances de retenir la deuxième définition plutôt que la première. Aucune fouille archéologique n'a été effectuée sur l'îlot Mbouzi pour nous permettre de trancher sur l'étymologie du mot. Nous ne pouvons aujourd'hui qu'émettre des hypothèses : « chèvre » parce que l'îlot aurait servi, à une époque précise, de lieu de pâturage pour des troupeaux de chèvres, assurant ainsi un garde manger pour les navigateurs, ou servant de réserve alimentaire pour les colons ; « malgache » parce que dans le partage des terres entre le Sultan Boina Combo et Andriantsoly au XIXème siècle, l'îlot était revenu au conquérant malgache[2] ? Ou bien parce que des familles malgaches transitaient par l'îlot depuis les côtes malgaches avant de rejoindre Mayotte ?

Nous savons qu'entre 1939 et 1954, une léproserie a été installée sur la côte orientale de cette île. Il reste de cette époque le bâtiment principal en maçonnerie, qui servait de dispensaire, ainsi que quelques vestiges de cases d'habitation implantées tout autour. Certains pans de végétations dégradés laissent supposer également l'implantation sauvage de quelques agriculteurs éleveurs à la recherche de nouveaux terrains à défricher et à mettre en pâture. Bien que les îlots soient incessibles et interdits à toute forme d'occupation privative, un cultivateur, en 1997, fut ainsi chassé juridiquement du site, après avoir défriché et brûlé de nombreuses parcelles de forêt pour ses besoins personnels. Aujourd'hui, ce sont quelque 200 lémuriens qui ont investi les lieux. Parmi eux, une vingtaine d'*Eulemur fulvus*, dont on ignore l'origine, se trouvaient déjà sur place.

Le programme de l'îlot Mbouzi a donc vu le jour en 1996 sur la demande et l'impulsion de l'association Terre d'Asile. Les lémuriens ont été progressivement transférés par petits groupes d'affinités et réadaptés progressivement à la vie sauvage. Une demande de classement en réserve naturelle ainsi qu'une subvention pour un poste de gardiennage sont demandées. L'ancien dispensaire a été restauré par l'Association avec l'appui de la Légion Etrangère et de plusieurs mécènes privés. Il héberge présentement des gardiens-soigneurs qui se relayent pour assurer une permanence. Ils sont rémunérés soit par l'Association, soit par

[1] de la même racine ont trouve le mot *kibozy*, « langue malgache » : provient du mot comorien *Mbushi*, « langue, manières malgaches », *Bushini*, « Madagascar » : GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, p. 193.

[2] *Supra*, Première Partie, I. savoir historique, b. exode, colonisation et dépendances.

des contrats Emplois-Solidarité[1]. Ce poste de gardien devrait par la suite servir de poste de surveillance et d'accueil aux touristes.

Actuellement, la végétation et l'absence de points d'eau naturels sur l'île ne permettent pas aux lémuriens de vivre en autonomie. Le manque d'eau est le principal facteur limitant dans l'introduction de lémuriens sur l'îlot Mbouzi. Des sources avaient portant été signalées sur une carte de 1844[2]. Des abreuvoirs et des mangeoires (apport en eau, en fruits, surtout de bananes pour complément d'alimentation, et de riz cuit), ont donc été aménagés sur le terrain. Les services de la Direction de l'Agriculture et de la Forêt ont restauré une colline au proche abord du refuge en plantant des espèces locales utiles aux lemurs, tels que le tamarinier (Tamarindus indica) et le manguier (Mangifera indica)[3]. A plus ou moins long terme, les responsables cherchent à réduire puis à supprimer tout apport alimentaire. Ainsi réintroduits dans un cadre « naturel », les lémuriens devraient progressivement retrouver un état d'« ensauvagement » impliquant une autonomie de subsistance. Mais qu'en sera-t-il du probable impact du développement numérique des lémuriens sur la végétation existante ?

Après une expertise effectuée par des chercheurs (botanistes et primatologues) et des responsables de la DAF (Direction de l'Agriculture et de la forêt) chargés par le Ministère de l'environnement de réaliser un Etat des lieux concernant l'intérêt biologique de l'îlot Mbouzi[4], il semble que ce dernier constitue un site propice à la protection de la flore et de la faune mahoraise. La présence de forêts sèches naturelles justifie son classement en réserve naturelle. Les forêts sèches sur la Grande terre sont en voie de disparition rapide. Elles sont situées d'une part à proximité de rivages et soumises d'autre part à une forte pression d'urbanisation. « Les forêts sèches identiques de la Grande Comore en particulier, ont déjà presque entièrement disparu pour ces mêmes raisons. La densité de la population humaine de

[1] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M, 2002, *Conservation et introduction de lémuriens sur l'îlot Mbouzi (Mayotte)*, in *Revue Ecologique, Terre, Vie*, Vol. 57, Paris, p.78

[2] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M*,* 2002, *op. cit.,* p. 80

[3] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M*,* 2002, *op. cit.,* p.79.

[4] Cette étude a été réalisée dans le cadre du programme « Interactions entre espèces à Mayotte, variations de la biodiversité et des valeurs patrimoniales perçues », du Ministère de l'Environnement, auquel participait le Service Environnement et Forêts de la DAF de Mayotte.

Mayotte ne cessant d'augmenter, ces forêts et les espèces végétales qui la composent sont en danger de disparition. L'îlot Mbouzi pourrait en être l'un des derniers refuges »[1].

Cependant, ce programme reste encore une fois une initiative individuelle Muzungu, « chasse gardée » jusqu'à présent par les bénévoles de l'association Terre d'Asile. Il concerne peu, si ce n'est pas du tout, les communautés locales, qui n'en comprennent pas véritablement les motivations :

- *« C'est sûrement bien. »*
- *« J'en ai entendu parler à la télé »*
- *« Je ne connais pas »*[2]

La mise en place de cette mini-réserve aurait été justifiée à l'origine par la maltraitance que les populations mahoraises infligeaient aux lémuriens[3]. Il est peu probable par conséquent qu'une impulsion patrimoniale autochtone naisse à la suite de l'élaboration de cette structure d'accueil pour lémuriens, du moins pas dans l'immédiat. Le risque est précisément, comme dans de nombreuses expériences visant à délimiter un espace privé et protégé pour une ou plusieurs espèces (animales ou végétales) d'en écarter (volontairement ou involontairement) la population locale, sans tenir compte de ses besoins et de ses ressentis, et ainsi de la déresponsabiliser, voire de lui ôter tout désir de participation.

Il apparaît cependant qu'une importante sensibilisation effectuée dans les collèges soit en cours de réalisation. Les enfants, à partir de la 6ème, réalisent une visite organisée à l'îlot Mbouzi, durant laquelle le responsable est chargé de transmettre aux jeunes élèves quelques notions essentielles sur le lémurien et en particulier sur sa réelle valeur patrimoniale. Gageons donc que ce programme devienne un exemple réussi de patrimonialisation, si tant est que les populations riveraines soient concertées et impliquées. Reste que les critères justifiant cette « réelle valeur patrimoniale » sont des critères occidentaux et non autochtones.

[1] GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK Cl.-M, 2002, *Conservation et introduction de lémuriens sur l'îlot Mbouzi (Mayotte)*, in *Revue Ecologique, Terre, Vie*, Vol. 57, Paris, p. 81.

[2] Entretiens Mayotte, 2000-2001.

[3] Entretien Mayotte, Coconi, 2000.

A l'exemple de l'îlot Mbouzi (Mayotte), classé aujourd'hui réserve naturelle et dispensé de toute intrusion humaine, contraste l'exemple de Nosy-Komba. Dans le cas de l'îlot Mbouzi, *Eulemur fulvus fulvus*, « objet patrimonial », est placé à distance imposée des populations locales. La population est exclue des programmes de conservation et de protection. Aucune initiative autochtone n'est revendiquée.

A Nosy-Komba, c'est au contraire la communauté villageoise d'Ampogorinana qui a placé sur le devant de la scène le lémurien *Eulemur macaco*, élément emblématique de la culture sakalava, et choisi par la population locale pour faire valoir ses droits dans la gestion de son patrimoine. Les villageois ont ainsi, au gré des opportunités, élaboré des stratégies d'essor touristique et développé toute une branche d'activités liée au tourisme.

2. Nosy-Komba : Les limites de l'insularité

Dans la région du Boeny en pays sakalava à Madagascar, le lémurien sauvage est encore nettement identifié, en rupture avec le milieu anthropisé. Cependant, la culture sur brûlis accompagnée d'une déforestation anarchique menace le couvert végétal à plus ou moins long terme. Les Sakalava, comme l'ensemble de la population malgache, n'en perçoivent pas encore les graves conséquences : La nature, dans la pensée traditionnelle malgache, ne peut disparaître quelles que soient les catastrophes à venir :

« Le maki, il ne peut pas disparaître. Même après un siècle, il ne peut pas ! »[1]

L'îlot de Nosy-Komba présente, lorsqu'on en fait le tour en pirogue, des pans entiers de collines dénudées. Le sommet de son cône est encore relativement préservé, mais le développement démographique de l'île réclame sans cesse une extension de la superficie agricole. L'activité humaine réduit progressivement les espaces forestiers, lieu de vie des *ankomba*.

[1] Entretien Nosy-Komba, 2001

L'insularité de Nosy-Komba, autrefois vécue comme un handicap par les populations autochtones, est à présent perçu comme un atout touristique. A la recherche du calme et de « l'authentique », les touristes affectionnent particulièrement les petites îles.

Mais, cette ascension touristique considérable n'est pas sans entraîner d'importants bouleversements tant au niveau des relations que les populations locales développent avec le lémurien qu'au niveau des transformations de l'espace de vie naturel de celui-ci. La forêt de Nosy-Komba est menacée par les feux de brousse ; l'apport de nouveaux déchets exportés par les touristes crée des décharges sauvages non dégradables ; le flux des touristes n'est pas contrôlé :

« Parfois 800 personnes débarquent par bateau. Un paquebot peut passer deux fois par mois en période touristique.[1]*»*

Utilisés pour le bois de chauffage et brûlés *(tetik'ala : brûlis)* pour la mise en culture de nouveaux terrains, les espaces forestiers relativement accessibles au proche abord des habitations, sont progressivement réduits. Certains versants de Nosy-Komba offrent ainsi des pans entiers de terrains dénudés et carbonisés. Seuls les lieux sacrés des *Mahabo* autour d'Anjabe, au sud de l'île, sont préservés des transformations agricoles.

La forêt est la propriété commune des acteurs locaux, une ressource que l'on ne s'approprie que par prélèvement sur le milieu et par l'usage. Les groupes humains qui l'exploitent ne peuvent en prélever que le croît naturel, sous peine de voir ses ressources se raréfier ou disparaître. Le lémurien a besoin du cadre de la forêt pour vivre, même si, dans notre cas particulier, il réside souvent dans la journée au sein des villages. Elle constitue, d'autre part, une ressource de nourriture et de numéraire pour les populations locales.

Or, le développement démographique et le phénomène migratoire bouleversent et menacent l'équilibre d'un écosystème sur des sites où jusque là la gestion traditionnelle était en relative équilibre avec le renouvellement des ressources naturelles.

Depuis le début des années 1970, le tourisme est devenu l'industrie qui connaît la plus forte croissance à l'échelle de la planète[2]. Avec l'émergence de nouvelles préoccupations

sociales et environnementales, l'activité touristique est de plus en plus confrontée à la question de sa compatibilité avec le développement des communautés locales et de la protection de l'environnement[3]. Il s'agit de mettre en place un tourisme raisonné capable de concilier le développement économique, la protection de l'environnement et le bien-être des communautés. On parle alors d'Ecotourisme. L'intérêt grandissant du public pour l'environnement et les voyages orientés vers le plein air, couplé avec la croissante insatisfaction envers le tourisme de masse, ont montré que ce nouveau concept s'inscrivait dans les programmes de développement durable, soucieux de préserver la biodiversité, tout en sensibilisant les touristes sur le devenir de cette nature. De plus en plus, l'écotourisme apparaît comme la meilleure façon de concevoir le tourisme dans des lieux souvent fragiles et sensibles aux perturbations humaines.

Le Ministre malgache du tourisme et de la culture, Jacques Raberinina, a déclaré récemment que Madagascar misait avant tout sur « un tourisme écologique et solidaire, avec des aménagements respectueux des sites comme des cultures »[4]. Une enquête récente a montré qu'un tiers environ des touristes viennent à Madagascar pour en apprécier la richesse écologique de même que la variété des paysages et des populations. L'autre tiers se déclare adepte des séjours balnéaires, notamment à Nosy-Be, première destination pour les amateurs de plages. Depuis 1998, le tourisme à Madagascar a augmenté de 80%. En terme de fréquentation, les autorités se sont fixées l'objectif de 400 000 visiteurs en 2008. Les orientations des pouvoirs publics et les décisions des professionnels du secteur semblent converger pour encourager le tourisme de découverte à Madagascar. La réhabilitation et l'extension des infrastructures de transports aériens et terrestres, la multiplication des accords avec des institutions étrangères en vue d'améliorer la formation des employés du secteur touristique, concourent à favoriser l'expansion touristique. Dans le programme des « Pôles intégrés de croissance » proposé par le gouvernement, figure l'île de Nosy-be, où des espaces

[1] Entretien, Madagascar, Nosy-Komba, 2001.

[2] BOO E., 1990, *Ecotourism : the Potentials and Pitfalls*, Washington, D.C, World Wildlife Fund.

[3] McCOOL S.-F., 1995, "Linking Tourism, the environment, and Concepts of Sustainability : Setting the Stages", McCOOL S.-F. Et WATSON A.-E., *Linking Tourism, the Environment and Concepts of Sustainability,* Rapport technique INT-GTR-323, Department of Agriculture, Firest, Servie-Intermountain Research, Ogden, Utah.

[4] Article Inter France Média, Mardi 29 mars 2005, Madagascar, les trésors de la Grande Ile.

touristiques viabilisés et équipés avec le concours de la Banque Mondiale sont présentés aux investisseurs.

Peut-on cependant parler à l'heure d'aujourd'hui d'écotourisme dans le cas de Nosy-Komba, alors que la venue des touristes reste très anarchique, que de nombreuses navettes font chaque jour un va-et-vient incessant entre le port de Hell-vill (Nosy-Be) et la plage d'Ampogorinana ? Aucun contrôle n'est effectué. Les agences touristiques organisent leur circuit individuellement. Elle sont de plus en plus nombreuses à acheter un morceau de plage sur une petite île pour réserver leur coin de restauration. A Nosy-Be, les hôtels se sont construits en bord de plage, occupant la plus grande partie des aires de baignade.

Nosy-Komba est un archétype caractéristique du territoire insulaire menacé de rapides dégradations environnementales du fait d'un accroissement touristique incontrôlé. Sur un espace limité et inextensible, les résultats n'en sont que plus immédiats et conséquents. Les lémuriens de l'île de Nosy-Komba, même s'ils se rencontrent très fréquemment dans le village d'Ampogorinana, vivent encore essentiellement dans et de la forêt. Le développement touristique, entraînant un important essor démographique, les milieux forestiers sont peu à peu remplacés par des zones agricoles et villageoises. L'afflux massif du nombre de touristes menacent à plus ou moins long terme le littoral. Actuellement, le village Ampogorinana jouit de sa renommée touristique. Mais le tourisme est lié à la mise en valeur de la faune et de la flore de l'île. Si ces dernières viennent à disparaître, l'amorce du développement économique du village et avec lui l'amélioration du niveau de vie et sanitaire des habitants, se détériorera peu à peu. Les initiatives locales, jusque là encouragées par les pouvoirs publics, pourraient bien dans les décennies à venir devenir une véritable menace pour l'environnement.

Comment réfréner et surtout de quel droit, le « développement » (économique, sanitaire, scolaire…) d'une population considérée parmi les plus pauvres du globe, au nom de la sauvegarde d'une faune endémique ? C'est à ce genre de question que devront faire face les programmes écologiques. A Ampogorinana, la population locale a pris en main son avenir, elle a su profiter des opportunités économiques qui s'offraient à elle par le biais du tourisme, produisant inévitablement des effets parfois néfastes sur le milieu environnant. Il apparaît donc urgent de mettre en place un programme d'actions environnementales en concertation avec les pouvoirs publics, les instances internationales chargées de la protection de la nature,

et les communautés de bases de Nosy-Komba, pour engager « l'île aux lémuriens » dans « une démarche de développement durable » et de « tourisme raisonné ».

L'exemple de l'îlot Mbouzi comme celui de Nosy-Komba met en évidence le fait qu'il ne suffit pas qu'un territoire soit insulaire pour constituer une réserve naturelle et protégée, même si le facteur de la position spatiale d'un site est un atout non négligeable de réussite de conservation. Dans la région d'Ambilobe-Nosy-Be, bien d'autres îlots sont présentés et vantés par les agences de tourismes [1] : Nosy-Kely, Nosy-Tanikely, Nosy-Mitsio, Nosy-Iranja. Une petite île cependant conserve son anonymat : Nosy-faly, petite île au nord-est de Nosy-Komba, ne fait pas partie des circuits touristiques. Cet îlot n'est habité que par les morts et les esprits des ancêtres. Les Sakalava ne s'y rendent que pour célébrer le *Fanompoaña* (cérémonie funèbre). L'île appartient à la dynastie Bemazava du district d'Ambanja et abrite l'un des plus importants *Mahabo* Sakalava. Placée sous la responsabilité des descendants de la dynastie Bemazava, ces derniers en sont les gardiens et les garants. Son nom, Nosy-Faly, « île interdite où île sacrée » est clairement associé aux pratiques rituelles qui s'y déroulent. Elle est toute entière frappée d'interdiction, et constitue un lieu de contact privilégié avec les ancêtres.

Jusqu'à présent la sacralité de ce lieu n'a jamais été remise en question. L'île reste ignorée des étrangers, elle est gardée secrète et connue uniquement des Sakalava qui entretiennent des rapports privilégiés avec leurs ancêtres. Ce territoire leur a été légué par leurs aïeux et placé sous leur protection. Il n'y a pas de lémuriens sur cette île, mais elle renferme, à n'en pas douter, une faune et une flore préservées de l'action et de l'implantation humaine.

La presqu'île de Lavalohalika où se trouve un de nos villages d'enquête, Antasambalahi, présente de nombreux points communs avec l'île de Nosy-Faly. Lavaloalika est un territoire sacré, placé sous la protection des ancêtres Bemihisatra. Les êtres et les choses qui se trouvent en ces lieux sont déclarés « *masina* » et intouchables. Peut-on dès lors considérer que la presqu'île de Lavalohalika au même titre que Nosy-Faly, l'île sacrée, constitue une réserve « naturelle » et participe de ce fait aux mots d'ordre internationaux concernant le développement durable et la protection de la biodiversité ?

[1] *Infra*, Annexe 6, sites internet touristiques.

3. Des lieux et des éléments sacrés naturellement protégés ? Lavaloalika, exemple d'une authenticité conservée

Autour du village d'Ankazomborona, la colline forestière à l'Est est naturellement protégée par les génies du sol. Elle est sacrée et, par conséquent, non-exploitée. De même, le couvert végétal qui englobe la presqu'île de Lavalohalika paraît peu transformé. La presqu'île tout entière est marquée d'interdiction. Dans notre précédente partie, nous avions établi que la sacralité des lémuriens des trois villages sakalava était liée tout à la fois au lieu sur lequel ils s'étaient installés, au comportement inhabituel qu'ils avaient manifesté en présence des hommes et au lien qui les unissait aux rois et reine *ampanjaka*[1]. A Ankazomborona, la présence initiale et maintenue de groupes de lémuriens sur les lieux d'implantation du village a révélé leur caractère particulier et développé une relation privilégiée et hors du commun avec les populations locales. *L'ankomba masina* du village d'Ankazomborona est à la fois un animal magico-religieux parce qu'il remplit le rôle d'intermédiaire entre les hommes et les *razana*, et un animal de présage parce qu'il annonce des événements, prévient de dangers les gardiens spirituels des *ampanjaka*. Les lémuriens du village d'Ampogorinana sur l'îlot de Nosy-Komba sont rattachés plus fortement à la famille dynastique Bemihisatra. Leur sacralité découle de leur pouvoir d'exaucement autant que de leur appartenance royale. Quant aux lémuriens de la presqu'île de Lavalohalika, également liés à la dynastie Bemihisatra, mais également Bemazava du nord, ils sont investis d'une force particulière. *« Ils ont des pouvoirs par les ampanjaka[2]».* A la fois protecteurs et prophétiques, ce sont, aux yeux des populations locales, des êtres doués de raison et de puissances surnaturelles. Plus farouches, on dit aussi qu'ils sont plus gros. Ils sont maintenus dans un relatif état sauvage puisqu'il est interdit de les toucher[1]. Ils ne portent pas le même nom que leurs congénères de la Grande Terre. On doit les nommer *gidro,* c'est à dire « singe », mot d'origine arabe *(qird)*. Il est nécessaire de les nommer ainsi, si l'on souhaite les voir apparaître pour formuler son vœu, *tsakafara* :

« Il faut appeler gidro, gidro… »

« Il faut appeler les lémuriens « gidro ». Si on appelle ankomba ou maki, c'est pas bon. »

[1] *Supra*, Deuxième Partie, II, 1, a.

[2] Entretien Madagascar, Lavaloalika, 2001.

« C'est fady de donner un autre nom.[2]*»*

De cette sacralité dépend la mise en défens des groupes de lémuriens macaco recensés au sein de nos trois villages sakalava. Les interdits de la chasse, de la consommation et du toucher, concourent à la protection des *ankomba tamana*, lémuriens de villages. Mais le caractère *masina* reconnu sur la personne de quelques groupes de lémuriens et par conséquent sur un territoire relativement limité peut-il prétendre à lui seul constituer une méthode traditionnelle de protection ?

La terre, *tany*, est éprouvée dans sa relation aux ancêtres pour assurer la continuité de la vie. Source de bienfaits matériels et spirituels, elle constitue la propriété commune à l'usage des descendants, mais elle symbolise avant tout le domaine des ancêtres. La terre malgache désigne tout à la fois, la terre nourricière et la terre des tombeaux ancestraux.

Les éléments de la nature sont liés à cette terre maternelle, cette terre patrimoine[3], *tanin'lovan'drazana*. Certains lieux sont investis de pouvoirs surnaturels plus que d'autres. Ces « hauts lieux » sont sacrés et entourés de multiples précautions et interdits. Les lieux de culte ou de tombeaux sont clairement distingués des lieux d'usages quotidiens de subsistances. Cette hiérarchisation de l'espace semble participer à une préservation effective de la faune et de la flore. Sur ces territoires sacrés, plus qu'ailleurs, les éléments sont investis d'une force efficace, le *hasina*, dont les ancêtres sont la source et qui leur garantit le renouvellement de la vie sous toutes ses formes

« Lavalohalika, c'est la région la plus extraordinaire (...) Tout se passait à Lavalohalika. Si vous demandez quelque chose e apportant des régimes de bananes, c'est très sacré, très sacré. Au moment de la « civilisation », beaucoupe de gens n'y croyait pas. Mais cela existe vraiment ! Même au niveau des oiseaux sauvages à Lavalohalika, on ne peut pas les tuer comme ça, parce que c'est un lieu particulier, c'est très sacré, on ne

[1] *Supra*, Deuxième Partie, II, 2.

[2] Entretien Madagascar, Lavaloalika, 1999.

[3] OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar, Parenté, alliance, patrimoine*.

peut pas négliger cela (...) C'est plus sacré qu'ailleurs parce que le royaume sakalava partait du Menabe. En arrivant ici, avant de s'installer ici, il passait par Lavalohalika. »[1]

Lavaloalika est une presqu'île aux contours flous et imperceptibles. Aucune route tracée ne permet de s'y rendre par voie de terre. Son épais couvert végétal lui donne un caractère inhospitalier. Par voie maritime, ses rivages sont encerclés d'une imposante barrière de coraux accessibles aux seuls initiés.

Lavaloalika fait partie de ses lieux mythiques préservés de l'invasion extérieure, et gardés farouchement par les grands rois défunts de la dynastie Maroseranana. La presque île tout entière est marquée par le sceau de la sacralité. Sous son sol, sont enterrés des membres de la royauté Sakalava. Au XIXème siècle, alors que la grande ethnie Sakalava était menacée par l'invasion des peuples des « Hautes terres », la presqu'île de Lavalohalika a servi de lieu de refuge pour les membres de la dynastie du Boina[2]. Un mythe évoque, à ce sujet, la transformation des *ampanjaka* de Lavalohalika en lémuriens, pour échapper à l'oppresseur *:*

« Les ampanjaka étaient poursuivis par les hauts plateaux (l'ethnie Hova), et ils se sont réfugiés dans une grotte. Quand les ennemis sont arrivés, ils ont trouvé des lémuriens à la place des ampanjaka ».[3]

La grotte de Lavalohalika, qui d'après la tradition aurait ainsi caché des membres de la dynastie sakalava, est située à l'ouest de la presqu'île, au lieu dit Maroantsiva, et renferme l'un des plus anciens *mahabo* de la royauté. Ce *mahabo* contient les reliques de deux princes Zafimbolafotsy[4], descendants de Kozobe. Des offrandes en argent et en nourriture sont déposées régulièrement à l'entrée de la grotte. Un autre *mahabo*, situé au centre de l'île, contient les dépouilles d'anciens princes Bemihisatra, et parmi eux figure la reine Ouantiti, sœur d'Andriantsoly, qui dut fuir Majunga, lors des incursions Merina sur les côtes sakalava au XIXème siècle[5].

[1] Entretien R., Madagascar, Nosy-Be, 2001 (sa maman est de Lavalohalika, il y a lui-même vécu)
[2] *Supra*, Première Partie I.
[3] Entretien Madagascar, Nosy-Komba, 2001.
[4] CAGNAT R.-L., 1941, *Tombeaux royaux et Mahabo du Nord-Ouest*, p. 86.
[5] BARE J.-F., 1977, *Pouvoir des vivants et langage des morts*, pp 9-15 ; *Supra*, Première partie, I.

Après plus d'un siècle passé, les Merina n'ont toujours pas le droit de pénétrer sur ce vaste territoire sacré. Lavalohalika d'aujourd'hui semble vivre du passé, entretenu par des croyances immuables, transmises de générations en générations. Au travers des contes et des mythes, la haine que l'on porte aux populations des Hautes terres reste vivante :

« Pour les gens de Tananarive c'est interdit. »

« Strictement interdit »[1]

Le passé légitime le présent, il rappelle les épisodes dramatiques lorsque les guerriers hova s'emparaient des terres sakalava. Cet « autrefois » alimente aujourd'hui la volonté de l'ethnie sakalava d'afficher une identité locale à part entière.

Lavalohalika n'est pas totalement une île, mais elle en possède toutes les caractéristiques. Difficilement accessible et peu connue des étrangers, la presqu'île est entourée de mystères aussi impénétrables que l'est sa mâchoire de corail. Coupée de tout axe de communication, inaccessible par mer à certaines heures de la journée ou par terre durant certaines périodes de l'année, son nom raisonne comme un signal de reconnaissance pour l'ethnie sakalava bemihisatra du nord, Zafimbolamena et Zafimbolafotsy confondues[2]. La presqu'île de Lavalohalika a déjà prouvé par le passé qu'elle pouvait servir de forteresse, de lieu de repli pour la population royale sakalava. Ce lieu sacré joue un rôle déterminant dans la représentation mythique que les sakalava du Boina ont de la personne royale.

Lavalohalika n'a guère changé en un siècle. Sa faible densité de population la préserve des risques d'agriculture extensive dont souffre la Grande Ile. Elle constitue un lieu sacré, où les pratiques et les représentations des peuples locaux ont favorisé une conservation de la biodiversité. La sacralité du lieu se manifeste par une mise en défens intégrale du territoire pour les populations de l'Imerina, considérés comme les ennemis des Sakalava. Tous les êtres vivants qui se trouvent en ce lieu, plantes et animaux, font l'objet d'interdits de cueillette et de chasse. Certains prélèvements y sont possibles dans le cadre de règles précises. Ici, ce sont les morts qui sont les gardiens et les garants de la nature.

[1] Entretien Madagascar, Nosy-Komba, 2001.

[2] La presqu'île de Lavaloalika est connue sur l'ensemble du district d'Ambilobe.

Si *Eulemur macaco* est interdit à la chasse et à la consommation pour l'ensemble de l'ethnie sakalava, il ne bénéficie pas des mêmes statuts auprès d'autres ethnies malgaches voisines. D'autre part, des éléments indirects mais beaucoup plus préoccupants constituent des facteurs non négligeables dans le processus de dégradation et de disparition de certaines espèces animales et végétales. Ainsi, le village d'Ampogorina sur l'îlot de Nosy-Komba, qui connaît aujourd'hui un fort taux d'accroissement économique et démographique lié au tourisme balnéaire, pourrait bien voir d'ici quelques années *l'ankomba masina,* malgré son statut d'animal défendu et protégé par les règles ancestrales, menacé par l'appauvrissement grandissant des zones forestières.

Les deux villages à lémuriens sacrés que nous décrivait Guy Ramanantsoa dans les années soixante-dix, étaient des villages encore très reculés et coupés des axes principaux. Le village d'Ankazomborona dans le district d'Ambilobe a connu depuis un très fort développement, alors que celui d'Anstambalahi sur la presqu'île de Lavaloalika a peu changé en 40 ans. La protection « ancestrale » dont bénéficient certains lieux et éléments naturels sacrés renforce incontestablement les mécanismes qui ont permis la préservation d'importants réservoirs de biodiversité[1]. Dans le contexte politique malgache, où le droit de l'Etat présidé par la communauté hova (peuple des Hautes terres) est constamment remis en cause par les peuples côtiers qui réclament leur identité propre et rejettent l'autorité en place, il est facile d'imaginer l'enjeu pour les communautés locales de faire valoir leurs droits de propriété sur la biodiversité qui les environne et sur sa gestion.

C'est vraisemblablement la mise en défens coutumier du territoire tout entier de Lavalohalika qui a placé ce morceau de terre à l'abri d'un trop fort développement migratoire et économique. Ces lieux, en marge des mouvements d'accroissement, constituent de véritables « réserves naturelles ». Spontanément protégés par les communautés de bases attachées au respect des lois ancestrales, ces sites traditionnellement « classés » participent directement au maintien de la biodiversité. Totalement intégrés et indispensables à l'équilibre spirituel de la société qui les exploite, ces « hauts » lieux sont des espaces de biodiversité

[1] FRIEDBERG C., 1999, « Sites sacrés « naturels », diversités culturelle et diversité biologique, compte rendu de symposium », *Nature, science, société*, vol 7, n°1, Janvier-Mars, pp 78-81 Paris, Elsevier ; DUMEZ R., 2000, *un site naturel sacré : le cas d'un village Lébou dans la banlieue de Dakar*, Dossiers régions côtières et petites îles

considérables. Ils ne sont pas interdits d'accès aux populations locales comme c'est le cas sur l'ilôt Mbouzi, ni ouverts à une exploitation incontrôlée tel que nous l'observons aujourd'hui à Nosy-Komba dans le village d'Ampogorinana, mais font l'objet de règles symboliques très fortes qui leur assurent une conservation durable. L'étude des sites naturels sacrés renvoie aux stratégies de conservation des écosystèmes et des autres ressources de la nature. Elle permet de voir le processus par lesquels les croyances et les savoirs locaux tissent des liens étroits entre les communautés des hommes et les ressources de la nature. Force est de constater qu'une juste représentation et une mise en valeur des savoirs locaux dans les processus de négociation constituent des enjeux majeurs pour assurer la jonction entre les exigences d'un développement durable et la conservation de la biodiversité.

n°7, UNESCO, Paris ; RAMAKRISHAN P.-S., SAXENA U.-M. CHANDRASHEKARA, 1998, *Conserving the sacred for biodiversity Management*, Oxford et IBH, publishing Co.PVT. LTD.

CONCLUSION

De la protection des savoirs à la conservation des espèces[1]

[1] Pour le choix du titre de notre conclusion qui vient parachever ce travail, nous nous sommes inspirés d'un article de la revue « Naturellement » daté de 2002, dans lequel est interviewé Bernard Roussel, professeur d'Ethnobiologie au Muséum National d'Histoire Naturelle. L'article s'intitulait « de la conservation des espèces à la protection des savoirs ».

L'existence d'un fonds commun entre la côte nord-ouest malgache et la côte sud de Mayotte se dévoile au travers des récits historiques, des vestiges archéologiques, de la langue et de la mythologie. Des constantes très fortes se dégagent au niveau des représentations et de la gestion de la nature par les communautés sakalava du nord et bushi de Mayotte. L'animal étudié, le lémurien (*Eulemur macaco* et *Eulemur fulvus fulvus*) apparaît comme un liant à la fois entre deux populations voisines justifiant de leur racine commune, et entre ces mêmes communautés et leurs ancêtres. La Nature est l'œuvre de Dieu, elle est inépuisable. *L'ankomba* est un élément de cette nature. Si proche de l'homme par son aspect et son comportement anthropomorphe, il a acquis une position privilégiée au sein des classifications locales et divers statuts lui sont attribués.

L'ankomba est en premier lieu décrit comme un animal sauvage appartenant au monde de la forêt. Mais il peut aussi tenir, à Mayotte tout comme à Madagascar, la place « d'animal de compagnie ». Bien plus qu'un simple animal domestique, il participe alors au repas de famille, il est installé dans la maison, ou se promène sur l'épaule de son compagnon. Cette ancienne coutume d'apprivoisement des jeunes « maki », interdite depuis 1989 par la convention de Washington, se rencontre encore parfois aujourd'hui, particulièrement à Madagascar où la réglementation internationale est plus difficilement applicable. Quant à la relation instaurée entre les hommes et les lémuriens sacrés de nos trois villages investis à Madagascar, elle est tout aussi insolite et renforce indéniablement les perceptions et les représentations si particulières que les communautés locales ont développées à l'égard du lémurien.

L'*ankomba masina* des villages d'Ankazomborona, d'Antsamblahi et d'Ampogorinana, même s'il reste fortement attaché à la forêt, n'appartient plus seulement au monde sauvage : il a pénétré la sphère du *domos* tout en conservant sa liberté d'action. Il détient, par conséquent, une toute autre place que le *« biby tamana* ». Il n'est pas sacrifié aux ancêtres, ce n'est pas un animal sacrificiel contrairement au *aomby masina* (bœuf sacré). De nombreux *fady* (interdit) lui sont associés. En plus des interdits sur la chasse et la consommation appliqués par toute la communauté sakalava du Boina sur l'ensemble des *ankomba*, le lémurien sacré est frappé d'interdit de délocalisation et du toucher. Il est considéré *masina* d'une part parce qu'il appartient à la royauté sakalava et d'autre part en

raison du comportement inhabituel qu'il afficha auprès des populations locales qui, dès lors, lui octroyèrent des pouvoirs surnaturels. L'un de ces pouvoirs est son rôle d'intercesseur.

Le statut si particulier d'*Eulemur macaco masina* se justifie en effet par le rôle symbolique et social qu'il remplit auprès des populations locales. La pratique des *tsakafara* relève de rituels d'invocation que l'on effectue plus couramment auprès d'éléments végétaux et minéraux. Le lémurien est sacré au même titre que l'arbre ou la cour sacrée, que la source ou la pierre sacrée. Les souhaits prononcés sont variés. Ce sont des demandes qui participent à la vie sociale et quotidienne du groupe. Le lémurien représente, dans ce cas, précis un intermédiaire entre l'homme et la ou les divinités.

Les villages d'Ankazomborona, d'Ampogorinana et d'Antsambalahy sont ainsi chargés d'une histoire mythique et originelle qui constitue la charpente d'une sacralité reconnue et appliquée par tous. *Eulemur macaco* y détient une place de choix, un rôle déterminant. Il anime et valorise les croyances locales.

A Mayotte, certaines personnes ont entendu parlé de lémuriens sacrés, *ankomba masimo* ; d'autres les ont vus, mais ces quelques histoires recueillies de-ci de-là restent très éparses et peu répandues. De la même manière, l'affirmation de la présence du lémurien dans une des sourates du Coran n'est soutenue que par quelques érudits islamistes. En revanche, les contes traditionnels du lémurien sont connus de tout un chacun et semblent participer plus efficacement à son statut reconnu d'animal hors du commun, proche parent de l'homme, châtié par Dieu. Sur l'île de Mayotte, *l'ankomba* est l'exemple même d'une interpénétration culturelle empreint d'animisme et d'islamisme, où se mêlent la mythologie des origines et l'attachement aux règles et aux préceptes musulmans[1].

Au delà de ces invariants culturels que nous livrent les contes et les pratiques, s'ordonnent des facteurs économiques, sociaux et environnementaux à l'origine de transformations sociales profondes et durables. Si à Madagascar, une véritable prise de conscience et une forte détermination de la part des communautés locales se déploient pour faire valoir leurs droits de gestion sur leurs ressources patrimoniales, en revanche, à Mayotte,

[1] *Infra*, Deuxième Partie, III, 3.

les populations autochtones sont jusqu'à présent relativement en marge des initiatives de protection et de valorisation du patrimoine naturel de leur île.

A Madagascar, *Eulemur macaco,* présent au cœur des villages, participe pleinement à la mise en valeur de la culture locale et au désir des populations villageoises de gérer leurs savoirs et leurs ressources naturelles. A Mayotte, *Eulemur fulvus fulvus,* s'il est respecté des populations locales, ne participe guère à une mise en valeur d'un patrimoine trop peu éprouvé et maîtrisé par les communautés de base. La présence du maki dans les champs d'arboriculture est révélatrice d'un appauvrissement du couvert végétal, doublé d'un accroissement du nombre de lémuriens sur l'île, mais il s'explique également par un changement dans les pratiques agricoles et dans le choix des plantations. L'exploitation de la banane a pris le pas sur d'autres cultures et attire particulièrement les lémuriens qui imposent aux cultivateurs de trouver de nouvelles stratégies de protection. Les superficies cultivées représentent 27% de la superficie de l'île, soit environ 14000 ha dont 90% sont consacrés aux cultures vivrières[1]. La banane est une des cultures à pures vocations commerciales. Avec le manioc, elle constitue aujourd'hui le pivot des systèmes de cultures dans lesquelles les cultures annuelles, maïs, ambrevade, vohème, riz, sont présentes chaque année. Peu à peu, les agriculteurs abandonnent les cultures vivrières traditionnelles qui assuraient autrefois la subsistance de chaque famille. Dans un contexte de fort accroissement démographique, les parcelles familiales sont morcelées et réduites en peau de chagrin au fur et à mesure que les terrains sont cédés en héritage. L'érosion accentue la baisse de la fertilité des sols. L'île s'engage peu à peu dans la voie de l'intensification agricole. Les infrastructures routières et urbaines entraînent un important changement dans les représentations, l'occupation et la gestion du sol.

Les politiques environnementales décidées par chaque pays en fonction des normes internationales, ont longtemps été imposées aux populations sans grand souci de leurs pratiques et de leurs aspirations. Après avoir tenté de maîtriser le phénomène de déforestation en condamnant des pratiques paysannes souvent mal comprises ou mal connues et en

[1] Rapport CIRAD, 1999, antenne de Mayotte, *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, communication pour le séminaire CIRAD-RADOR.

imposant une conservation stricte à l'écart des populations autochtones, il est aujourd'hui admis que la forêt et ses ressources ne peuvent être protégées aux dépens des communautés qui en vivent. La conférence de Rio en 1992 a officiellement inscrit les populations locales dans la gestion de leur environnement. Il ne s'agit plus tant de développer des mises en réserves que de valoriser les savoirs locaux dans une perspective de gestion durable. Dès lors, après une longue période conflictuelle entre les bailleurs de fonds, les instances internationales, les ONG d'une part, et les acteurs locaux d'autre part, un grand nombre de pratiques et d'institutions locales de gestion des ressources ont été reconnues garantes de la conservation de la biodiversité. En reconnaissant et en valorisant les droits des populations locales dans la gestion de leurs espaces et de leurs espèces, des pratiques et des rites retrouvent depuis quelques années un regain de vigueur et de dynamisme.

A cela s'ajoute la question du partage des avantages. La convention sur la diversité souligne dans son préambule que la biodiversité ne doit pas être incluse dans le patrimoine mondial, mais relève de la responsabilité et du contrôle des états, de sorte que chaque état peut tirer avantage de sa propre biodiversité. Ce dispositif n'est pas sans soulever d'importantes questions et de graves difficultés lorsque les souverainetés étatiques sont remises en cause. La biodiversité devient un prétexte pour revendiquer une reconnaissance, une indépendance, une utilisation des ressources au nom de l'antériorité. La plupart du temps les phénomènes d'appropriation et d'innovations locales se mettent en place sous la poussée économique et touristique, loin des débats et des revendications internationales.

Dans ce contexte à la fois politique, juridique et commercial, les stratégies mises en place par les populations locales dépendent de l'enjeu autour de la ressource valorisée. Si cette dernière présente un avantage essentiellement d'ordre économique, les enjeux d'appropriation n'en seront que plus exacerbés. C'est le cas de la crevette d'Ankazomborona qui fait partie des ressources patrimoniales de l'Etat. En revanche, lorsque l'objet revendiqué détient une valeur symbolique et participe à l'équilibre social et culturel d'une population locale, les règles et les systèmes d'attribution sont rarement remis en cause. C'est le cas des lémuriens *masina d'Antsambalahy et d'Ampogorina,* animaux royaux dans la mythologie sakalava.

Tout groupe humain projette ses propres règles d'organisation, ses propres catégories mentales, sur la nature environnante, par la façon dont il la perçoit. Les représentations de la

nature relèvent de systèmes de valeurs, de systèmes de classement de la nature et des relations des hommes avec cette nature. Les représentations de cette dite nature, sont diverses, différentes d'un groupe humain à l'autre. Elles révèlent ce qui est consommable ou non, ce qui est beau ou laid, propre ou sale, ce qui se fait de ce qui ne se fait pas. Le système de représentation constitue ainsi le premier niveau du mode d'appropriation de l'écosystème par les communautés en présence. Les usages des ressources de la nature constituent le second niveau du mode d'appropriation. Selon qu'ils sont consommés ou interdits à la consommation, utilisés ou mis en défens, les éléments naturels sont classés diversement par les populations en présence.

Le plus souvent ces éléments naturels sont contrôlés et protégés par des règles et des institutions coutumières tels que les droits collectifs ou lignagers, les droits historiques ou encore les mythes soigneusement entretenus par les populations locales. Ces institutions coutumières continuent à exister et à fonctionner en dehors de toute reconnaissance légale, de façon plus ou moins discrète ou au contraire bien en vue des intervenants extérieurs, comme pour légitimer leurs droits d'appartenance et de contrôle.

Alors que se construisent peu à peu les bases d'une République malgache démocratique, les initiatives et les projets locaux se renforcent. L'ethnie de la côte ouest, que l'on décrit comme un peuple combatif et fier, a conservé une méfiance à l'égard des Merina (Hova) [1]. Elle entrevoit dans l'amorce d'une décentralisation, une issue possible vers une indépendance si ce n'est politique au moins culturelle. Les devises étrangères que véhicule un tourisme florissant, permettent aux acteurs locaux d'accroître et de diversifier leurs activités. A Nosy-komba, dans le village d'Ampogorinana, c'est à présent une chorale d'enfants accompagnée d'instruments traditionnels, qui réceptionne les touristes dès leur arrivée. Les lieux d'accueil (hôtellerie et restauration) se multiplient. Les Sakalava du district d'Ambilobe l'ont bien compris : leur développement économique passera par l'expansion touristique.

A Madagascar, *Eulemur macaco masina* est un exemple de mise en valeur d'une ressource locale par les communautés de base auprès des autorités en place et des instances internationales, pour conserver leurs droits d'appartenance sur le sol et sur les

[1] Entretien, Madagascar, Ampogorinana, 2001.

éléments naturels qui s'y trouvent. Il est certain que le phénomène des « lémuriens sacrés » du village d'Ampogorinana sur Nosy-Komba en particulier, mais aussi du village d'Ankazomborona, s'est amplifié au cours de ces dix dernières années. Les populations villageoises ont pris conscience de la richesse économique que pouvaient représenter « les lémuriens sacrés de leur village », et ont valorisé voire développé une coutume jusque là peu exploitée et ignorée des étrangers de passage.

Nous percevons ici l'importance que représentent la préservation et la valorisation des savoirs locaux dans la protection de la faune et de la flore endémique. Force est de constater que l'appropriation et la mise en valeur des éléments naturels dit patrimoniaux par les populations locales est un élément incontournable pour construire une gestion durable et consensuelle. Le poids et l'intérêt des communautés de base sur un projet environnemental est déterminant pour assurer la réussite de ce dernier[1].

Les pratiques ancestrales de nos trois villages à lémuriens sacrés prennent sens et s'affichent avec d'autant plus de détermination qu'un fort développement économique, le plus souvent touristique, en est le moteur. Le rituel pratiqué auprès des lémuriens sacrés des villages d'Ankazomborona et d'Ampogorinana, a été adopté par les touristes au quotidien. Au fil des ans, la coutume des *tsakafara* auprès des lémuriens sacrés s'est affirmée voir institutionnalisée. Le processus de patrimonialisation est ici clairement défini. Les Sakalava, par la mise en valeur d'éléments autrefois cachés, recherchent une reconnaissance identitaire à part entière. *Eulemur macaco masina* participe clairement à une stratégie de revendication autochtone. Les Sakalava ne se reconnaissent pas dans le pouvoir étatique en place. Ils ne dissimulent pas leur rancœur envers le peuple hova qui, à partir du XIXème siècle, entreprit de conquérir l'ensemble du territoire malgache[2]. Les souvenirs d'un passé glorieux très souvent enjolivé par les mythes et les croyances, les poussent, plus que jamais aujourd'hui,

[1] AUBERT S., 2002, « La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar, limites et perspectives d'une « révolution par le haut » », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux,* Ed. IRD, Paris, pp 101-124.

[2] *Infra*, Partie I, I, 2.

alors que le « tourisme exotique » est en pleine croissance, à faire valoir leurs droits patrimoniaux[1].

Aux mouvements de revendication autochtones des diverses ethnies malgaches, s'oppose l'immobilisme d'une population mahoraise tiraillée entre le « confort » de la modernité occidentale et la préservation de ses valeurs culturelles et identitaires. A Mayotte, le manque d'implication des populations locales dans les programmes de gestion de leur milieu, a pour conséquences majeures la déresponsabilisation des communautés locales vis à vis de leur environnement naturel et la dégradation irréversible du domaine forestier national, entraînant de ce fait un appauvrissement de la biodiversité de l'île.

L'ensemble de la société mahoraise est en cours de mutation, impliquant des changements majeurs dans le rapport des acteurs locaux avec la faune et la flore. L'explosion démographique[2], le développement accéléré du réseau routier et du nombre de véhicules privés ou collectifs a réduit les espaces vierges, faisant des villages des banlieues de la zone urbaine. La scolarisation obligatoire des 5-16 ans induit un mode de vie différent des anciennes générations, plus proches de la nature, du travail agricole et de la connaissance du milieu naturel. Enfin, le contrôle accru de l'Etat sur les individus et sur leur utilisation de l'espace, entraîne des changements majeurs : les terrains habités et cultivés, autrefois propriétés indivises ancestrales, sont cadastrées et bientôt immatriculées, l'accès de la forêt est réservé. Ce contrôle va de paire avec une attente accrue de prise en charge de la part des individus, qui délaissent alors le travail ingrat de l'agriculture de subsistance. L'ancienne société rurale est en voie de disparition.

S'il y a aujourd'hui une amorce du phénomène d'espèces patrimoniales à protéger et à valoriser à Mayotte, elle est encore sous la forme embryonnaire et demeure une affaire essentiellement *Muzungu*. La population locale ne ressent pas encore le besoin et surtout

[1] Gilles Sautter rejoint notre problématique à travers une analyse de la gestion de l'espace en pays sakalava de l'ouest et du nord-ouest ; il parle d'émergence du pouvoir local face au pouvoir de l'Etat. « Toute une territorialité vécue se met en place, de façon diffuse, face à la territorialité hiérarchique instituée par l'Etat », SAUTTER G., 1980 « Société, nature, espace dans l'ouest malgache », *Changements sociaux dans l'ouest malgache*, Ed. Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, Coll. Mémoire n°90, Paris, p 34.

[2] « La population de Mayotte est passée de 45 000 personnes en 1975 à 131 000 en 1997. » Elle a dépassé aujourd'hui 174000 habitants prévus pour 2002.

l'intérêt de réaliser cette démarche. Pour qu'il y ait émergence patrimoniale, il faut, non seulement une reconnaissance scientifique et juridique, mais surtout et avant tout une appropriation des lieux, des sites, des objets par la ou les populations concernées. Sans la puissance publique, le phénomène de « patrimonialisation » ne peut se faire. Trois facteurs doivent donc coexister : la connaissance (connaissance d'une richesse locale), la reconnaissance (reconnaissance de cette richesse par les instances publiques) et l'appropriation (appropriation de ce qui fait l'objet d'un intérêt patrimonial par les populations riveraines concernées). Actuellement, seuls les deux premiers facteurs sont ressentis mais ne dépendent pas ou peu de la population mahoraise qui sera seule garante à long terme d'une authenticité patrimoniale.

Depuis les années 90, nous assistons à un changement radical de la part des divers acteurs politiques, scientifiques et techniques dans leur représentation des usages et des savoirs-faire locaux. Suite aux conférences de Rio en 1992 et de Buenos Aires en 1996, un lancement de programme d'actions pour le XXIème siècle a été proposé à destination des collectivités locales, celles-ci étant les premiers acteurs engagés dans la démarche de développement durable à l'échelle d'un territoire. Dès lors, de plus en plus, au sein des discours internationaux sont représentées les communautés autochtones. La question de l'accès aux ressources par les communautés de base est clairement placée à l'ordre du jour[1]. Les savoirs, les pratiques et les innovations des populations locales ne sont plus considérés comme de simples outils potentiels dans la conservation de la biodiversité, mais deviennent des particularités à conserver à part entière.

Nos divers terrains d'enquêtes constituent des archétypes à la fois complémentaires et contradictoires. Ils nous permettent, au travers des pratiques et des représentations d'un animal spécifique qu'est le lémurien, de mesurer la place déterminante que tiennent les populations locales dans la réussite d'une gestion de territoire et dans la préservation des espèces dites patrimoniales. La mise en place locale d'une politique de conservation de la

[1] Article 8 de la convention sur la diversité ; ROUSSEL B., 2005, « Représenter la diversité », *Courrier de la Planète, Conserver pour qui ?* , n°75, janvier-Mars 2005, pp 52-54.

biodiversité doit tenir compte des systèmes sociaux et des représentations culturelles des communautés en présence. Les patrimoines naturels des uns ne sont pas nécessairement ceux des autres. Tel est le cas pour de nombreuses espèces recensées à Mayotte. Les échecs et les conflits observés autour de parcs naturels ou autres aires protégées trouvent souvent leur origine dans des divergences de conception à l'égard du territoire et des espèces à protéger. Au discours national et international sur la volonté de conserver les espèces pour les besoins actuels et pour les générations futures, s'opposent très souvent les besoins immédiats de développement que revendiquent les populations autochtones[1]. Une meilleure reconnaissance des droits et une plus grande participation dans les projets de développement des populations directement concernées sont nécessaires pour assurer une viabilité aux projets de conservation[2]. Les modes de gouvernance qui tentent d'associer valorisation des savoirs-faire et conservation des espaces et des espèces répondent aujourd'hui davantage aux besoins des acteurs locaux. Un long travail de partenariat doit être mené dans une perspective de développement durable alliant le développement économique des communautés de base, la protection de l'environnement et le respect des sociétés d'hommes jusque là seules gestionnaires de leur sol[3].

« Par de sages coutumes, que nous aurions tort de reléguer au rang de superstitions, les sociétés sans écritures limitent la consommation par l'homme des autres espèces vivantes et lui en imposent le respect moral, associé à des règles très strictes pour assurer leur conservation. Si différentes que ces dernières sociétés soient les unes des autres, elles concordent pour faire de l'homme une partie prenante et non un maître de la création. Telle est la leçon que l'ethnologie a apprise auprès d'elles, en souhaitant qu'au moment de

[1] SINGARAVELOU, 1997, « Gestion de l'environnement tropical en vue d'un développement durable : politiques et pratiques», Dymset, Cret, *Espaces Tropicaux*, n°15, *Pratiques de gestions de l'environnement dans les pays tropicaux*, Talence, pp 15-24

[2] HOEBLICH J.-M.1997, « Le plan d'action environnemental à Madagascar : exemple de gestion de l'environnement dans un pays en voie de développement », *Pratiques et gestion de l'environnement dans les pays tropicaux*, DYMSET, CRET, Espaces Tropicaux, n°15, pp 351-358 ; MICHON G., 2003, « Sciences sociales et biodiversité : des problématiques nouvelles pour un contexte nouveau », *Natures Sciences Sociétés,* Elsevier, vol. 11, n°4, pp 421-431.

[3] AUBERTIN C., BOISVERT V., VIVIEN F.-D., 1998, « La construction sociale dans la question de la biodiversité », *Nature Science Société,* Janvier-Mars, vol. 6, n°1 /1, Elsevier, pp 7-19 ; AUBERTIN C., AURIS A., 1998, « Les anthropologues face à la biodiversité, Entretien avec Françoise Grenand et Pierre Grenand *», Nature, sciences, Sociétés,* n°43, Paris ; voir également CHAUVET M., OLIVIER L., 1993, *La biodiversité, enjeu planétaire : préserver notre patrimoine génétique*, Editions Sang de la terre, Paris.

rejoindre le concert des nations, ces sociétés la conservent intacte et que, par leur exemple, nous sachions nous en inspirer. » (C. Lévi-Strauss)[1]

[1] C. LEVI-STRAUSS, « les leçons d'un ethnologue », propos recueillis par le Nouvel Observateur à l'occasion de la remise du prix international de Catalogne, 9-15 juin 2005.

BIBLIOGRAPHIE

ACOT P. (1988), *Histoire de l'écologie*, PUF, Paris.

ALLIBERT C. (1976), « Le manuscrit de Chingoni (Mayotte) », *ASEMI,* VII, 2-3., Paris, pp 119-122.

ALLIBERT C. (1976) (en collaboration avec Ahmed Chamanga.M et Boulinier.G*) Texte, traduction et interprétation du manuscrit de Chingoni (Mayotte).* Première partie, *ASEMI* ,VII,.pp 25-62.

ALLIBERT C. (1977), *Histoire de Mayotte, île de l'archipel des Comores, avant 1841*, Thèse de Doctorat du 3ème cycle d'Histoire, Université de Paris I-Sorbonne, Paris.

ALLIBERT C. (1980), « contes mahorais », *Archives Orales Mahoraises*, Académie des Sciences d'Outre mer, Paris.

ALLIBERT C. (1984), *Mayotte, Plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien occidentale avant 1841*, Paris, Ed. Anthropos.

ALLIBERT C. (1988) [1991], « Un texte inédit sur l'île d'Anjouan (Comores) en 1754 », *Bulletin des Etudes africaines*, Vol. 8, N°16.

ALLIBERT C. (1991), « Peuplement et population de Mayotte à travers les âges », *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, Ed. Du centre national de la recherche scientifique, Presses Universitaires d'Aix - Marseille, pp 49-60.

ALLIBERT C. (1991), « Le *Muguru* : rôle et origines », *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, Ed. Du Centre National de la Recherche Scientifique, Presses Universitaires d'Aix – Marseille, pp 211-220.

ALLIBERT C. (1995), *Histoire de la Grande Isle Madagascar. Etienne de Flacourt*, Réédition de l'édition de 1658 et 1661, INALCO-Karthala, Paris.

ALLIBERT C., ARGANT. A et J. (1989), *« Le site de Dembéni (Mayotte, archipel des Comores) Brèves notes des vestiges trouvés à Mayotte », Etudes Océan Indien*, INALCO, N°11, Paris, pp 63-172.

ALLIBERT C. et VERIN F. (1991), *« Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de 1840, J.S Leigh et J. Marshall », Travaux et documents 15*, Série Histoire, INALCO, Paris.

ALLIBERT C., voir VERIN F.

AHMED-CHAMANGA M. et ALI MROIMANA A. (1999), *Contes comoriens de Ngazidja : au-delà des mers*, L'Harmattan, Paris.

AHMED-CHAMANGA M. et ALI MROIMANA A. (1980), *Contes comoriens*, Conseil international de la langue française, EDICEF, Paris.

APOTHELOZ D. et MOESCHLER P. (1987), « L'enfant et la Chauve-souris : enquête sur l'environnement psychologique des chiroptères », *Des animaux et des hommes*, Musée d'Ethnographie, Neuchâtel, pp 133-151.

ARCHIVES ORALES (1998), « Histoires et légendes mahoraises », *Archives orales*, Cahier N°3, Collectivité Territoriales de Mayotte, Délégation Territoriales aux affaires culturelles, Editions du Baobab.

ARCHIVES ORALES (1998), « Esclavage, razzias et déportations : aspects d'une histoire de Mayotte », *Archives orales,* Cahiers N°4 et 5, Collectivité Territoriales de Mayotte, Délégation Territoriales aux affaires culturelles, Editions du Baobab.

ARCHIVES ORALES (1998), « L'esclavage à travers la tradition orale mahoraise », *Archives orales*, Cahier N°6, Collectivité Territoriales de Mayotte, Délégation Territoriales aux affaires culturelles, Editions du Baobab.

ARCHIVES ORALES (1999), « Festival de contes mahorais », *Archives orales,* Cahier N° 9, Collectivité Territoriales de Mayotte, Délégation Territoriales aux affaires culturelles, Editions du Baobab.

ARDANT DU PICQ (1905), *Une peuplade malgache, les Tanala de l'Ikongo*, Le tour du Monde, Paris.

AUBERT S. (2002), « La gestion patrimoniale des ressources forestières à Madagascar », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux,* Ed. IRD, Paris, pp 101-124.

AUBERTIN C., BOISVERT V., VIVIEN F.-D. (1998), « La construction sociale dans la question de la biodiversité », *Nature, Science, Société,* Janvier-Mars, Vol. 6, N°1 /1, Elsevier, pp 7-19.

AUBERTIN C., AURIS A. (1998), « Les anthropologues face à la biodiversité, Entretien avec Françoise Grenand et Pierre Grenand », *Nature, Sciences, Sociétés*, N°43, Paris.

AUJAS L. (1907), « Histoire des coutumes Betsimisaraka », *Histoire des révolutions de Madagascar depuis 1642 jusqu'à nos jours*, Gide, Paris.

AUJAS L. (1911), « Notes historiques et ethnographiques sur les Comores », *Bulletin de l'Académie Malgache*, Tananarive, T.IX, pp 125-141, T.X, pp 183-200.

AUJAS L. (1920), « Remarques sur quelques étymologies de noms de lieux géographiques à Mayotte », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, N°1, premier trimestre, pp 51-59.

Auteur ANONYME (1907), *Histoire des Rois Sakalava*, manuscrit N°2238 / I, Académie Malgache.

Auteur ANONYME (1787), *Proverbes malgaches, Oha-Bolona*, Etablissement malgache de notre dame de la ressource, Ile Bourbon.

AYACHE S. et VALETTE J. (1923), « Un voyageur français à Madagascar : Jean-Baptiste Fressanges, 1802-1803 », *Revue de Madagascar*, Nouvelle série, N°23, 3ème trimestre, pp 33-44.

BABADZAN A. (1984), *Inventer des mythes, fabriquer des rites*, Ext. des Archives européennes de Sociologie, N°5, University Press, Cambridge.

BAHUCHET S., BLEY D., PAGEZY H., VERNAZZA-LICHT N. (1999), *L'homme et la forêt tropicale*, Ed. de Bergier, Travaux de la Société d'Ecologie Humaine, Paris.

BABIN D., BERTRAND A., WEBER J., ANTONA M. (1999), *Médiation patrimoniale et gestion subsidiaire,* document de travail pour l'atelier « managing Pluralism for Sustainable Forestry and Rural Development, CIRAD-GREEN, Montpellier-Antananarivo.

BARE J.-F. (1973), « Successions politiques et légitimité : l'exemple Sakalava du Nord (1700-1800) », *ASEMI*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Vol. IV, N°4, Paris, pp 91-114.

BARE J.-F. (1977), *Pouvoir des vivants, langage des morts, idéo-logiques sakalava*, Ed.Maspéro, Paris.

BARE J.-F. (1980), *Sable rouge, une monarchie du nord-ouest malgache dans l'histoire*, L'Harmattan, Paris.

BATTISTINI R. (1976), « Les modifications du milieu naturel depuis 2000 ans et la disparition de la faune subfossile à Madagascar », *Bulletin de l'Association sénégalaise des Etudes sur le Quaternaire africain*, juin, N°47, Dakar, pp 63-76.

BEAUJARD P. (1978), *les Tanalas de l'Ikongo*, l'Harmattan, Paris.

BENEVENT C. (1901), « Conception de la mort chez les Malgaches », *Revue de Madagascar*, N°9, Juillet-Décembre, pp 637-698.

BENEVENT M. (1897), « Etude sur le Boeni », *Notes, Reconnaissances et Explorations*, 1er Vol., 30 juin 1897, Imprimerie Officielle, Tananarive, pp 355-379.

BENOLO F. (1992), *Aux origines des rumeurs sur la reviviscence des morts ou Lolo dans l'Androy,* Thèse de l'Institut de l'Université Paris IV, 2 Vol.

BERTHIER H.-J. (1933), *Notes et impressions sur les mœurs et coutumes du peuple malgache,* Tananarive.

BIRKELI E. (1922-23), « Folklore Sakalava recueilli dans la région de Morondava », *Bulletin de l'Académie Malgache*, Tananarive, Vol. VI, pp 185-425.

BISSEL A. (1798-1799), *A voyage from England to the Red sea and to Bombay by Com. J. Blankett*, Dalrymple's Nautical Memoirs and Journals.

BLANCHY S., SOILIHI Z., GUEUNIER N.-J., SAID M. (1993), *La maison de la mère, contes de l'île de Mayotte*, L'Harmattan, Paris.

BLANCHY-DAUVEL S. (1990), *La vie quotidienne à Mayotte*, L'Harmattan, Paris.

BLANCHY S. (2002), « Mayotte, française à tout prix », *Ethnologie Française*, N°4, Octobre-décembre, Paris.

BLANCHY S. (2002) « Changement social à Mayotte, transformations, tensions, ruptures », *Etudes Océan Indien*, 33-34, *Regard sur Mayotte*, pp 166-195.

BLANCHY S., SOILIHI Z. (1971), « *Furukombe* et autres contes de Mayotte », *Sources orientales*, *Génies, anges et démons*, Seuil, Collectif, Paris.

BLANCHY S., voir SOILIHI Z.

BLANC-JOUVAN (1968), « Aspects nouveaux de la propriété foncière en droit malgache », *Annales de l'Université de Madagascar*, T. 1, pp 42-79.

BLANC-PAMARD C. (2002), « Territoire et patrimoine dans le sud-ouest de Madagascar », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux »*, Ed. IRD, Paris, pp 215-243.

BLOT (1962), *Contes et légendes malgaches*, Communauté France-Eurafrique, Novembre, N°136, Paris, pp 36-39.

BONTE P. (1999), « Travail, technique et valeur, contributions au débat sur rites et techniques », *Dans le sillage des techniques*, l'Harmattan, Paris.

BOO E. (1990), *Ecotourism : the Potentials and Pitfalls*, Washington, D.C, World Wildlife Fund.

BOUDOU Rev. (1932), « La côte Ouest de Madagascar en 1852, d'après les notes d'E. Samat », *Bulletin de l'Académie Malgache*, XV, Tananarive, pp 53-78.

BOUCHEREAU.A. (1897), « Note sur l'anthropologie de Madagascar, des îles Comores et de la côte orientale d'Afrique », *l'Anthropologie*, T.VIII, pp 149-163.

BOUFFART S. (2002), « Les madjini à Mayotte », *Etudes Océan Indien, regards sur Mayotte*, N°33-34, INALCO, Paris, pp 221–242.

BRISEBARRE A.-M. (1999), *Sacrifice en Islam : espaces et temps d'un rituel*, CNRS, Paris.

BRON DE VEXELA (le) (1846), « Voyage à Madagascar et aux Comores », *Revue de l'Orient*, Paris, Vol.X, pp 51-66.

BUYTENDIJK F.-J.-J. (1965), *L'homme et l'animal, essai de psychologie comparée*, traduit de l'Allemand par Rémi Laureillard, Ed. Gallimard.

CADORET A. (dir) (1985), *Protection de la nature, histoire et idéologie. De la nature à l'environnement*, l'Harmattan, Paris.

CAGNAT R.-L. (1941), « Tombeaux royaux et *mahabo* du nord-ouest », *Revue de Madagascar*, N°30, Tananarive, pp 83-117.

CALLET Fr. R. P. (1908), *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, 2 Vol., Tananarive, Imprimerie Officielle, Trad. Fr G. S. Chapus et E. Ratsimba, sous le titre Histoire des rois, 5 T. (I : 1953 ; II : 1956 ; III, IV, V : 1958), Académie Malgache, Tananarive.

CASSAGNAUD J. (2002), « Le *banga*, expression d'un rite de passage », *Etudes Océan Indien, regards sur Mayotte*, N°33-34, pp 197-213, Biblio. pp 219-220, INALCO.

CATAT L. (1890-91), « Voyages à Madagascar », *Bulletin de la société de Géographie commerciale de Paris*, T. XIII, Paris.

CAVE P. (1867), « Notes sur Mayotte et Madagascar », *Revue Maritime et coloniale*, Août, T.XX, Paris, pp 320-348.

CHANUDET C. (2002), « Le *banga* : forme emblématique de la culture mahoraise », *Etudes Océan Indien, regards sur Mayotte*, N°33-34, INALCO, Paris, pp 213-220.

CHAPUS et DANDOUAU (1961), *Manuel d'histoire de Madagascar*, Larose, Paris.

CHAPUS, voir DANDOUAU

CHAUVET M., OLIVIER L. (1993), *La biodiversité, enjeu planétaire : préserver notre patrimoine génétique*, Ed. Sang de la terre, Paris.

CHAUVET M., voir OLIVIER L.

CIRAD (Rapport, antenne de Mayotte) (1999), *Systèmes de culture et pratiques paysannes à Mayotte*, communication pour le séminaire CIRAD-RADOR.

CORMIER-SALEM M.-C. et ROUSSEL B. (2000), « Patrimoine naturels : la surenchère », *La Recherche*, spécial Biodiversité, N°333, Juillet-août, pp 106-110.

CORMIER-SALEM M.-C. et ROUSSEL B. (2002), « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux », *Développement durable, doctrines, pratiques et évaluations*, textes réunis et présentés par J .-Y Martin, Ed. IRD, Paris, pp 125-142.

CORMIER-SALEM M.-C., voir ROUSSEL B.

CORMIER-SALEM M.-C., JUHE-BEAULATON D., BOUTRAIS J., ROUSSEL B.(dir) (2002), *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux,* Ed. IRD, Paris.

CORNEVIN C. (1896), *Les animaux domestiques dans les cultures antiques*, Alexandre Rey., Lyon.

COTTE Rev.V. (1949), *Regardons vivre une tribu malgache,* Bibliothèque d'outre-mer de la Nouvelle édition, Paris.

CRESWELL R. (dir) (1999), *Dans le sillage des techniques*, l'Harmattan, Paris.

CROIX A. (1993), « Le familier et le sauvage : hommes et animaux au XVIIème siècle », *l'homme, l'animal domestique et l'environnement du Moyen-Age au XVIIème siècle*, Ouest éditions, Nantes.

DAHL (Otto Chr.) (1968), *Contes malgaches en dialecte Sakalava*, Universitetsforlaget,Oslo.

DAHLE L., SIMS J. (1956), *Anganon' ny ntaolo, Tanatara Mampiseho ny Fomban-drazana sy ny Finoana sasany nananany*, Imprimerie Luthérienne, Tananarive.

DAHLE L., SIMS J. (1992), *Contes des aïeux malgaches (Anganon 'ny ntaolo*), traduit en français par Dorian D. et Molet L., Ed. Bilingue, Institut des langues et civilisations orientales, Etudes Océan indien, Paris.

DAHLE L., voir SIMS J.

DALLA BERNARDINA S., (1991), « Une personne pas tout à fait comme les autres. L'animal et son statut », *L'Homme*, N°120, octobre-décembre, pp 33-50.

DANDOUAU A. (1907), « Manala falisty ou manala dika », *Bulletin de l'Académie malgache*, Vol.V, pp. 55-60.

DANDOUAU A. (1909), « Contes et légendes Sakalava et Tsimihety », *Revue Coloniale*, N°79.

DANDOUAU A. (1911) « Coutumes funéraires dans le Nord-Ouest de Madagascar », *Bulletin de l'académie malgache*, T. IX, pp 170-171.

DANDOUAU A. (1922), « Contes populaires des Sakalava et des Tsimihety de la région d'Analava », *Bulletin de correspondances africaines*, T. LVIII, Publication de la Faculté des Lettres d'Alger, Jules Carbonel, Alger.

DANDOUAU A. (1948), « Superstitions malgaches », *Mémoire de l'Académie Malgache*, N°46, Tananarive.

DANDOUAU et CHAPUS (1961), *Manuel d'histoire de Madagascar*, Larose, Paris.

DANDOUAU, voir CHAPUS.

DAUVETAS (1947), « Demosthènes, l'animal, l'authentification », *Des animaux et des hommes*, Auvernier, Galerie Numaga.

DEBLENNE P.-R. (1883), « *Essai de géographie médicale de l'île de Nosi-Bé près de la côte Nord-Ouest de Madagascar* », Thèse pour le doctorat en médecine, A. Parent, Paris.

DEBLENNE P.-R (1884), « Présentation de la thèse de Mr Deblenne, médecin de la marine, « Essai de géographie médicale de l'île de Nosi-Bé près de la côte nord-ouest de Madagascar », *l'Exploration, revue des conquêtes de la civilisation sur tous les points du globe*, T. XVIII, 2ème semestre, pp 111-116.

DECARY R. (1914), « Contes et légendes du Sud-Ouest de Madagascar », *Les littératures populaires de toutes les nations,* Nouvelle série, T.XI, Ed. G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris.

DECARY R. (1922-23) « Notes de géologie et zoologie malgaches », *Bulletin de l'Académie malgache*, Nouvelle série, T.6.

DECARY R. (1930), *L'Androy, essai de monographie régionale,* Soc. Ed. Géo., 2 T., Paris.

DECARY R. (1937), *L'établissement de Sainte-Marie de Madagascar sous la Restauration et le rôle de Sylvain Roux*, Soc. Ed. Géo. Mar et Col, Paris.

DECARY R. (1946), *Plantes et animaux utiles de Madagascar*, Faculté des Sciences, Musée Colonial, Marseille.

DECARY R. (1950), *La faune malgache, son rôle dans les croyances et les coutumes indigènes,* Payot, Paris.

DECARY R. (1951), *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Payot, Paris.

DECARY R. (1961), *L'île de Nosy-Bé de Madagascar (Histoire d'une colonisation)*, Ed. Maritimes et d'Outre-Mer, Paris.

DECARY R. (1962), *La mort et les funérailles à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, Paris.

DECARY R. (1966), *Coutumes guerrières et organisation militaire chez les anciens Malgaches,* Vol. I, *Les anciennes pratiques de guerre*, Ed. Maritimes et Coloniales, Paris.

DECARY R. (1968), *la mort et les coutumes funéraires à Madagascar*, Maisonneuve et Larose, Paris.

DEFOORT E. (1913), *L'Androy, essai de monographie,* Imp. officielle, Tananarive.

DELEAGE J.-P. (1991), *Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature,* Ed. La Découverte, Paris.

DESCHAMPS H. (1972), *Histoire de Madagascar,* Berger-Levrault, Paris.

DESCHAMPS H. (1949) *Les pirates à Madagascar*, Berger Levrault, Paris.

DETCHEVERRY L. (1881), « Nossi-Bé », *La Nouvelle Revue*, Vol.XV., pp 323-351, typographie Georges Chamerot, Paris.

DIGARD J.-P. (1988), « Jalons pour une anthropologie de la domestication animale », *L'Homme*, Vol. XXVIII, N°4, pp 27-58.

DIGARD J.-P. (1990), *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion,* Fayard, Paris.

DIGARD J.-P. (2003), « la domestication animale revisitée par l'anthropologie », *Ethnozootechnie*, N°71, pp 33-44.

DIRECTION DE L'AGRICULTURE ET DE LA FORET (DAF) (1998), *Stat-Agri* (publication de statistiques agricoles), N°1 et 2, Mayotte.

DOMENICHINI J.-P. (1984), Ny *Razana tsy mba maty : cultures traditionnelles malgaches*, Editions de la librairie de Madagascar, Tananarive.

DOUGLAS M. (1992), *De la souillure, études sur la notion de pollution et de tabou*, Ed. la découverte, Paris.

DOULIOT H. (1895), *Journal du voyage fait sur la côte ouest de Madagascar 1891-1892*, Librairie africaine et coloniale, Paris.

DUMAINE M. (1810), « Idée de la côte occidentale de Madagascar », *Annales des Voyages de la Géographie et de l'Histoire*, T.II, pp 20-52, Paris.

DUMEZ R. (2000), *un site naturel sacré : le cas d'un village Lébou dans la banlieue de Dakar*, Dossiers régions côtières et petites îles, N°7, UNESCO, Paris.

DUPRE F. (1998), *Autorité royale et gestion des conflits en terre sacrée : pêcherie traditionnelle et capital halieutique à Madagascar*, Département d'anthropologie, Faculté des Sciences sociales, Université Laval.

DURAND G. (1996), *Introduction à une mythologie : mythes et sociétés*, Albin Michel, Coll. Spiritualités, Paris.

DURAND G. (1997), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris.

DURKHEIM E. (1898), « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale,* Paris.

DURKHEIM E. (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 6ème édition 1979.

DURKEIM E. et MAUSS M. (1903), « De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, VI, pp 1-72.

DURKEIM E., voir MAUSS M.

ESTANCELIN L. (1832), *Recherches sur les voyages et les découvertes des navigateurs normands,* Delaunay, Paris.

FANONY F. (2001), *L'oiseau et le grand tison et autres contes des Betsimisaraka du Nord (Madagascar),* littérature orale malgache T. 1, l'Harmattan, Paris.

FANONY F. (2001), *Le tambour de l'ogre et autres contes des Betsimisaraka du Nord (Madagascar),* littérature orale malgache T. 2, l'Harmattan, Paris.

FAUBLEE J. (1942), « L'alimentation Bara », *Le journal de la société des Africanistes*, pp 157-202.

FAUBLEE J. (1947) *Récits Bara,* Université de Paris, travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Institut d'Ethnologie, T.XLVIII, Paris.

FAUBLEE J. (1954) *Les esprits de la vie à Madagascar*, Presses Universitaires de France, Paris.

FAUBLEE J. (1954) *La cohésion des sociétés Bara*, P.U.F, Paris.

FAUBLEE J. (1963) *Madagascar vu par les auteurs arabes avant le XIème siècle*, Lisboa, Studia.II, pp 445-462.

FAUROUX E. (1970), « Le royaume d'Ambohidranadriana *», archéologie et traditions orales*, Tananarive.

FAUROUX E. (1980) « Les rapports de production sakalava et leur évolution sous l'influence coloniale», *Changement sociaux dans l'Ouest malgache*, Ed. Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, Coll. Mémoire N°90, pp 81-108, Paris.

FAUROUX E. (1997) « Les représentations du monde végétal chez les Sakalava du Menabe », *Milieux et sociétés dans le sud-ouest de Madagascar*, coll. Iles et Archipel, N°23, pp 7-26, coord. LEBIGRE J.M., Bordeaux.

FAUROUX E. (2000), « La forêt dans les systèmes de production ouest-malgaches », *Du bon usage des ressources renouvelables*, IRD, Paris, pp 153-168.

FAUROUX E. (2002) *Changement sociaux dans l'ouest malgache, une méthode d'enquête anthropologique appliqué à l'ouest malgache*, GRET, Paris.

FERRAND G. (1922), « Le dieu malgache », *Revue d'histoire des religions*, pp 116-117.

FERRAND G. (1905), « *Fadi* et totem malgaches », *Revue de Madagascar*, N°5, Mai, pp 385-395.

FERRAND G. (1897) *Contes populaires malgaches*, Ed. E. Leroux, Paris.

FERRAND G. (1907) « Les îles Rammy, Lamery, Wakwak, Komor des géographes arabes et Madagascar, *journal asiatique*,Vol.X, Paris, pp 433-500.

FERRAND G. (1891), *Les Musulmans à Madagascar et aux Comores*, E. Leroux, Paris.

FERRAND G. (1904), « Madagascar et les îles Uâq-Uâq », journal asiatique, Mai-juin, Paris, pp 489-509.

FERRAND G. (1914), *Relation des voyages et textes géographiques arabes, persans et turks relatifs à l'Extrême-Orient au XVIIIème siècle*, Leroux, 2 T, Paris.

FILLIOT J. *(*1971), *La traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIIIème siècle*, Thèse de 3ème cycle de l'Université de Paris, ronéo, 2 Vol., ORSTOM, Tananarive.

FLUTRE L.-F. (1963), « De l'apport de Madagascar au vocabulaire du Français d'outre-mer au XVIIème et XVIIIème siècles », *Annales malgaches*, Université de Madagascar, Faculté des lettres et sciences humaines, Vol.1, pp 3-21.

FRAPPAZ (1820), « Extrait de la relation d'un voyage fait à Madagascar, à Anjouan et aux Seychelles de 1818 à 1819 », *Annales Maritimes et coloniales*, 2ème partie, Paris, pp 229-273 et 692-700.

FORESTA de H. et MICHON G. (1993), « Etablissement et gestion des agroforêts paysannes en Indonésie. Quelques enseignements pour l'Afrique forestière », *Symposium « L'alimentation en forêt tropicale, interactions bioculturelles et applications au développement »,* Unesco, Paris.

FORESTA de H., voir MICHON G.

FREEMAN-GRENVILLE (1962), *The East African Coast*, Oxford.

FRIEDBERG C. (1986), « Classifications populaires des plantes et modes de connaissance », *L'ordre et la diversité du vivant* : *Quel statut scientifique pour les classifications biologiques ?* Ouvrage coordonné par P. Tassy, Fondation Diderot, Fayard, Paris, pp 23-49.

FRIEDBERG C. (1999), « Sites sacrés « naturels », diversités culturelle et diversité biologique, compte rendu de symposium », *Nature, Science, Société*, Vol.7, N°1, Janvier-Mars, Elsevier, Paris, pp 78-81.

FIRINGA (1901), « La Dynastie des Maroserana », *Revue de Madagascar*, Juillet-Décembre, Paris, pp 658-672.

FROBERVILLE E. (de) (1845), « Historique des invasions madécasses aux îles Comores et à la côte d'Afrique », *Annuaire des Voyages et de la Géographie*, Paris, pp 194-208.

EVANS-PRITCHARD E.-E. (1967), *Nuer Religion*, Clarendon press, Oxford.

GAFFAREL P. (1876-1877), « La France à Madagascar », *l'Exploration, Revue des conquêtes de la civilisation sur tous les points du globe*, T.I, Premier Trimestre, 7 décembre 1876 au 28 février 1877, Paris, pp 25-37.

GEVREY A. (1870-1872), *Essai sur les Comores*, Saligny Pondichéry et Musée de l'Université de Madagascar, Tananarive.

GOEDEFROIT S. (1998), *A l'Ouest de Madagascar, les Sakalava du Menabe*, Kathala, Paris.

GOEDEFROIT S. (2002), « Stratégies patrimoniales au paradis de la nature : conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar », *Patrimonialiser la nature tropicale : dynamiques locales, enjeux internationaux,* Ed. IRD, Paris, pp 125-167.

GRANDIDIER A. (1912), « La mort et les funérailles à Madagascar », *l'Anthropologie*, XXIII, Paris.

GRANDIDIER A. et G. (1903-1907), « Collection d'ouvrages anciens concernant Madagascar », *Ethnographie*, Paris.

GRANDIDIER A. et G. (1908-1928), « Histoire physique, naturelle et politique de Madagascar », *Ethnographie en* 5 T., Vol.IV, Hachette, Imprimerie nationale, Paris.

GRANDIDIER G. (1901), « Contes malgaches », *Revue de Madagascar*, N°7, Juillet-Décembre, Paris, pp 473-480.

GRANDIDIER G. (1902), « Observations sur les lémuriens disparus de Madagascar », *Bulletin du Muséum National d'Histoire Naturelle,* Coll. Alluaud, Gaubert, Paris, pp 497-592.

GRANDIDIER G. (1905) « Recherches sur les lémuriens disparus et en particulier sur ceux qui vivaient à Madagascar », *Nou*velles *Archives du Muséum de Paris*, 4éme série, VII, Paris.

GRANDIDIER G. (1912) « Les expéditions maritimes des Betsimisaraka aux Comores », *Revue de l'Afrique Orientale et de Madagascar*, N°20, Février, pp 5-8.

GRANDIDIER G. (1932) « A Madagascar, anciennes croyances et coutumes », *Le Journal de la Société des Africanistes*, T.II, pp 153-207.

GRANDIDIER G. et PETIT G. (1932), *Zoologie de Madagascar*, Société d'éditions Géographique et Coloniales, Paris.

GRANDIDIER G., voir PETIT G.

GRENIER J. (1983), *Des animaux et des hommes*, feuille d'information, Société des amis du MNHN et du jardin des plantes, Paris.

GRESSE M., GANDON B., SIMMEN B., TARNAUD L., LABAT J.-N. et HLADIK C.-M. (2002), « Conservation et introduction de lémuriens sur l'îlot Mbouzi (Mayotte) », *Revue Ecologique, Terre, Vie*, Vol. 57, Paris, pp 75-82.

GRIAULE M. (1938), *Masques Dogons*, Institut d'Ethnologie, Paris.

GRIAULE M. (1966) *Dieu d'eau*, Fayard, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1975), *le chat et le rat, conte en dialecte malgache de l'île de Mayotte (Comores),* Afrique et Langage, Paris, pp 30-45.

GUEUNIER N.-J. (1976), « Notes sur le dialecte malgache de l'île de Mayotte (Comores) », *ASEMI*, VII, 263, Paris, pp 81-118.

GUEUNIER N.-J. (1976), *Le dialecte Sakalava du nord-ouest de Madagascar, Phonologie, Grammaire, Lexique*, T. 1, thèse, doctorat de 3e cycle en linguistique, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1982), *Femmes et monstres, Tradition orale malgache*, Ed. Fleuve et flamme, textes bilingues, edicef, Vol.1, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1985), « Le monde est une mer par grandes marées » : poèmes musulmans malgaches en dialectes sakalava », *Etudes Océan Indien*, N°6, INALCO, Centre Océan Indien Occidental, Paris, pp 151-182.

GUEUNIER N.-J. (1985), *Contes de la côte ouest de Madagascar*, Ed. Ambozontany – Karthala, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1986), « Lexique du dialecte malgache de Mayotte (Comores) », *Etudes Océan Indien*, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1987) « Le monstre dévorant : un conte malgache en dialecte sakalava et un conte comorien en dialecte shimaore », *Etudes Océan Indien*, VIII, *Contes et mythes de Madagascar et des Comores*, INALCO, Paris, pp 21-56.

GUEUNIER N.-J. (1988) « Dialectologie et lexicostatistique, cas du dialecte malgache de Mayotte (Comores) », *Etudes Océan Indien*, IX, pp 143-170, INALCO, Paris.

GUEUNIER N.-J. (1994) *Les chemins de l'Islam*, L'Harmattan, Paris.

GUIGUARD A. (1845), « L'île de Mayotte », *Les Annales Maritimes et Coloniales*, T.IV, Paris, pp 188-198.

GUILLAIN C.(capt. de frégate) (1851), « Mayotte », *Revue de L'Orient,* Paris, IX, pp 221-236.

GUILLAIN C.(capt. de frégate) (1856*), 3 Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de l'Afrique orientale,* Arthus Bertrand, Librairie de la Société de Géographie, Paris.

GUILLAIN C.(capt. de frégate) (1845) , *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar,* Imprimerie royale, Paris .

GUILLE-ESCURET G. (1989), *Les sociétés et leurs natures*, Ed. Armand Colin, Paris.

GUILLOTEAUX E. (1920), *La Réunion, et l'île Maurice, Nossi Bé et les Comores, leur rôle et leur avenir*, Perrin et Cie, Paris.

HAINARD J. et KAEHR R. (dir.) (1987), *Des animaux et des hommes*, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, Neuchâtel.

HALL E.-T. (1978), *La dimension cachée*, traduit de l'Anglais par Amélie Petita, Ed. Le Seuil, Paris.

HARDIN G. (1968), *The tragedy of the Commons*, Science, N°162, pp 1243-1248.

HARPER J.(2002), *Endangered Spécies : Hearth, Illness and Death Among Madagascar's People of the Forest,* Caroline Academic Press Ethnographie studies in Medical Anthropology Series.

HARPET C. (2000), *Le lémurien : du sacré et de la malédiction (Madagascar*), L'Harmattan, Paris.

HARPET C. (2002) « Le lémurien de Mayotte, *Eulemur fulvus fulvus* : perceptions, représentations et pratiques », *Etudes Océan Indien,* 33-34, *Regard sur Mayotte*, Paris, pp 115-139.

HARPET C., VOLOLONIAINA J et HLADIK C.-H. (1999), « Sites à lémuriens sacrés en pays sakalava au nord-ouest de Madagascar : Réactualisation des données et implications dans les programmes de développement et de conservation », *Revue Ecologie* (Terre Vie), Vol. 55, pp 291-295.

HAUDRICOURT A.-G. (1962), « Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui », *L'Homme*, Vol. II, N°1, pp 40-50.

HAUDRICOURT A.-G. (1987) *La technologie science humaine : recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HAUDRICOURT A.-G. (1986) « Note sur le statut familial des animaux », *L'Homme*, Vol. XXVI, N°3, pp 119-120.

HERBERT T. (1663), *Relation du Voyage de Perse et des Indes Orientales*, trad. Van Wicquefort A., Jean Du Puis, Paris.

HERTZ R. (1928), « Contribution à l'étude sur la représentation collective de la mort (1907) », *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Alcan, Paris.

HILDEBRANDT J.-M. (1876), *Naturhistorische Skizze des Comoro Insel Jahanna*, ibidem, T.XI.

HLADIK C.-M., PINTE M., SIMMEN B. (1998), « Les densités de population des prosimiens nocturnes du sud de Madagascar varient-elles à long terme dans les réserves forestières accessibles au public ? », *Revue d'Ecologie (Terre Vie)*, Vol. 53, Paris, pp 181-185.

HOEBLICH J.-M. (1997), « Le plan d'action environnemental à Madagascar : exemple de gestion de l'environnement dans un pays en voie de développement », *Pratiques et gestion de l'environnement dans les pays tropicaux*, DYMSET, CRET, Espaces Tropicaux N°15, pp 351-358.

HUBERT E. et MAUSS M. (1899), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 2, Paris, pp 29-138, (réédité in M. Mauss, Œuvres, T. 1, pp 193-307, Minuit, 1968).

HUBERT E., voir MAUSS M.

HUXLEY Julian, *le comportement rituel chez l'homme et l'animal*, traduit de l'anglais par paulette Vielhomme, Ed. Gallimard, Paris.

IDRISSI (Abou Abdallah Mohammed) (1966), *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, trad. R. Duzy et M.J. de Goeje Leyde, pp 45-67.

INSTITUT NATIONAL DE LA STATISTIQUE ET DES ETUDES ECONOMIQUES (France) (1998), *Recensement général de la population de la collectivité territoriale de Mayotte*, août 1997, Ministère de l'économie, des finances et de l'industrie, INSEE, Paris.

JAOVELO-DZAO R. (1981,) *Ampijoro, l'homme de prière dans l'Ethnie Sakalava, Madagascar*, Mémoire de DEA, Strasbourg.

JAOVELO-DZAO R. (1996) *Mythes, rites et transes à Madagascar, Angano, joro et tromba sakalava*, Karthala, Paris.

JEHENNE (1843), « Voyages de découvertes, expéditions lointaines », *Annales maritimes et coloniales*, Imprimerie royale, Paris, T.1, pp 369-404, T.2, pp 41-83.

JORE (Administrateur de Nosy-Be) (1882), « La situation sur la cote Nord-Ouest de Madagascar en 1882 », *Bulletin de la Société des Etudes Coloniales et Maritimes*, Mars, Juin, Octobre, 130, 157, 163.

JOLEAUD L. (1924), *Le bœuf de Madagascar : son origine, son rôle dans les coutumes sakalava*, Anthropologie, T.XXXIV, pp. 103-107.

JOUAN (1883,) « Les îles Comores », *Bulletin de l'union géographique du Nord*, Lille, pp 253-299.

JULLY A. (1894), « Funérailles, tombeaux et honneurs rendus aux morts à Madagascar », *L'Anthropologie*, V.

JULLY A. et STANDING (1904), « Les *fady* malgaches », *Bulletin de l'Académie Malgache*, p.105-159, 195-259, Tananarive.

KANA-HAZI (alias Guy Cidey) *(*1997), *Histoires des îles, Ha-ngazidja, Hi'ndzou'ani, Maîota et Mwali, Présentation critique des manuscrits arabe et swahili émanant du Grand Quasi de Ndzaoudzé Aboubakari Housseni Oumar,* Saint-Denis, La Réunion.

KENT R. (1968), « The Sakalava : origins of the first Malagasy Empire », R*evue française d'histoire d'Outre-Mer,* T.LV, N°199, Paris, pp 145-189.

KIENER A. (1959), *Le tavy à Madagascar,* document de l'Académie malgache, Tananarive.

KUS S., WRIGHT H.-T. (1976), « Notes préliminaires sur une reconnaissance archéologique de l'île de Mayotte (Archipel des Comores) », *ASEMI*, VII. 2-3, Paris, pp 123-135.

KUS S., voir WRIGHT H.-T.

LAPLANTINE F. (1987), *Clefs pour l'anthropologie*, Editions Seghers, Paris.

LARS VIG (1977), *Croyances et mœurs des Malgaches,* traduit du Norvégien par E. Fagereng, édité par Otto Chr. Dahl, SI.

LEBIGRE J.M. (Dir.) (1997), *Milieux et sociétés dans le Sud-ouest de Madagascar*, Collection « îles et Archipel, N°23, CRET, Bordeaux III.

LECLERC M. (1887), « Les peuplades de Madagascar », *Revue d'ethnographie,* Leroux, Paris.

LEGEVEL de LACOMBE B.-F. (1840), *Voyage à Madagascar et aux îles Comores (1823-1830)*, L. Desessart, 2 Vol., Paris.

LE MOUEL-CONTE V. (2003), *La problématique du développement durable à travers l'exemple des îles du sud-ouest de l'Océan Indien*, Thèse de doctorat sous la direction de J.-M Rainaud, Nice.

LEENHARDT M.(1946), *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Institut d'ethnologie, Paris.

LEENHARDT M. (1985), *Do Kamo*, Gallimard, Paris.

LEROI-GOURHAN (1971), *L'homme et la matière*, Albin Michel.

LEROI-GOURHAN A. et POIRIER J. (1953), *Ethnologie de l'Union Française*, PUF, T. II.

LEROI-GOURHAN A., voir POIRIER J.

LEVI-MAKARIUS L. (1974), *Le sacré et la violation des interdits*, coll. Sciences de l'homme, Payot, Paris.

LEVI-STRAUSS C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris.

LEVI-STRAUSS C. (1950), « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *M. MAUSS, Sociologie et anthropologie*, pp I-LI, PUF.

LEVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS C. (1962), *La pensée sauvage*, Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS C. (1971), *Les mythologiques*, T. IV, *L'homme nu,* Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS, « les leçons d'un ethnologue », propos recueilli par le Nouvel Observateur à l'occasion de la remise du prix international de Catalogne, 9-15 juin 2005.

L'HERMITTE (Père) (1967), *Majunga, la ville des Antalaoste*, Ronéo consultable au musée archéologie de Tananarive.

LOMBARD J. (1973), *La royauté Sakalava*, Publication provisoire, ORSTOM, Tananarive.

LOMBARD J. (1976), « Zatavo qui n'a pas été crée par Dieu : un conte sakalava », traduit et commenté, *ASEMI*, Vol.VII, 2-3, pp 165-223.

LONGCHAMPS J. (de) (1955), *Contes malgaches*, Ed. Erasme, Paris.

LOUETTE M. (1999), « La faune terrestre de Mayotte » *Annalen Zoölogische wetenschappen Koninklijk voor Midden-Afrika*, Vol. 284, Tervuren, Belgique.

LOUETTE M., MEIRTE D. et JECQUE R. (2004), « La faune terrestre de l'archipel des Comores », *Studies in Afro tropical Zoology*, N°293, Tervuren : MRAC.

LOUVEL M. (1954), « La vieille forêt malgache », *Bulletin de l'Académie Malgache*, Nouvelle série, T.XXXII, Tananarive.

LUXEREAU A. (1989), « Animaux des hommes, animaux des dieux, animaux-dieux (région de Maradi, Niger) », *Anthropozoologica*, N°3, *L'animal dans les pratiques religieuses : les manifestations matérielles, actes du colloque international de Compiègne*, 1988, Société « L'homme et l'animal », Paris.

LUXEREAU A. et ROUSSEL B. (1998), « Désertification, changement social et éVol.ution de la biodiversité au Niger Central », *Aménagement et nature, regards interdisciplinaires sur l'environnement*, Juin, pp 65-78.

LUXEREAU A., voir ROUSSEL B.

MANICACCI A. (1939), « Les incursions malgaches aux Comores », *Revue de Madagascar*, N°26, Août, Tananarive, pp 73-101.

MANICACCI A. (1939), *L'archipel des Comores, Etudes démographiques*, Imp. Nation, Tananarive.

MANICACCI A. (1939), « 90 années de colonisation à Mayotte », *Revue de Madagascar*, N°26, pp 73-101, Tananarive.

MANTAUX C. (1972), « Ramanetakarivo et Andriansolivala dans l'archipel des Comores », *Bulletin de Madagascar*, N° 314-315, Juillet-août, Tananarive, pp 554-589.

MARTIN J. (1976), « L'affranchissement des esclaves de Mayotte, décembre 1846- juillet 1847 », *Cahiers d'Etudes africaines*, 61-62, XVI (1-2), pp 207-233.

MARTIN J. (1983), *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs*, T.I, *Razzias malgaches et rivalités internationales* (fin XVIIIe-1875), L'Harmattan, Paris.

MAUSS M. (1950), Sociologie et anthropologie, PUF.

MAUSS M. (1968), *Oeuvres*, T.1, Minuit, Paris.

MAUSS M. et DURKEIM E. (1903), « De quelques formes primitives de classification, contribution à l'étude des représentations collectives », *Année sociologique*, 6, pp 1-72.

MAUSS M., voir DURKHEIM E.

MAUSS M. et HUBERT E. (1899), « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 2, Paris, pp 29-138, (réédité in M. Mauss, Œuvres, T. 1, pp 193-307, Minuit, 1968).

MAUSS M., voir HUBERT E.

MAYEUR N. (1912), « Journal du voyage au pays des Séklaves en 1774 », *Bulletin de l'Académie Malgache*, 10, Tananarive pp 49-91.

McCOOL S.-F. (1995), «Linking Tourism, the environment, and Concepts of Sustainability :

Setting the Stages», *McCOOL S.-F. Et WATSON A.-E., Linking Tourism, the Environment and Concepts of Sustainability,* Rapport technique INT-GTR-323, Department of Agriculture, Firest, Servie-Intermountain Research, Ogden, Utah.

MICHON G. (2003), « Sciences sociales et biodiversité : des problématiques nouvelles pour un contexte nouveau », *Natures Sciences Sociétés,* Elsevier, Vol 11, N°4, pp 421-431.

MICHON G. et FORESTA de H. (1993), « Etablissement et gestion des agroforêts paysannes en Indonésie. Quelques enseignements pour l'Afrique forestière », *Symposium « L'alimentation en forêt tropicale, interactions bioculturelles et applications au développement »,* Unesco, Paris.

MICHON G., voir FORESTA de H.

MICOUD A. (1998), *Des hommes et des animaux sauvages : questions sociologiques à l'écologie et société*, CRDP, Educagri, Dijon, pp 93-112.

MILLOT G. et VERNIER E. (1971), *Archéologie malgache : comptoirs musulmans,* Muséum d'Histoire Naturelle, Paris.

MILLOT G., voir VERNIER E.

MIQUEL (1967), *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XVème siècle,* La Haye, T.I (1973), T.II (1975), Paris.

MOLET L. (1951-52), « Quelques contes makoa et antaimoro », B*ulletin de l'Académie Malgache*, XXX, Tananarive, pp 83-90.

MOLET L. *(*1972), « Origine et sens du nom des Sakalava de Madagascar », *Etudes de géographie tropicales offertes à Pierre Gourou*, Mouton, La Haye, Paris, pp 341-355.

MOLET L. (1974), « Origine possible de quelques animaux fantastiques de Madagascar », *Journal de la Société des Africanistes*, XLIV, Paris, pp 123-138.

MOLET L. (1979), *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, l'Harmattan, 2 T., Paris.

MOIZO B. (2000), « Déforestation et dynamiques migratoires (Madagascar) », *Du bon usage des ressources renouvelables*, IRD, Paris, pp 169-186.

MOSCOVICI S. (1961), *La psychanalyse, son image et son public*, PUF, Paris.

NICHOLSON M. (1973), *La révolution de l'environnement, guide à l'usage des nouveaux maîtres du monde*, Ed. NRT-Gallimard, Paris.

NOËL V. (1843-1844), « Recherches sur les Sakalava », B*ulletin de la société de géographie de Toulouse*, novembre : pp 40-64 et pp 275-294, juin : pp 386-416.

NORA P. (dir) (1997), *Science et conscience du patrimoine*, Fayard, Paris.

OLIVIER L., CHAUVET M. (1993), *La biodiversité, enjeu planétaire : préserver notre patrimoine génétique*, Ed. Sang de la terre, Paris.

OLIVIER L., voir CHAUVET M.

OTTINO P. (1974), *A propos de deux mythes malgaches du début du XVII siècle*, Taloha, N°6, Tananarive, pp 72-88.

OTTINO P. (1974), *Madagascar, les Comores et le Sud-Ouest de l'Océan Indien*, Publications du centre d'Anthropologie culturelle et sociale, Université de Madagascar, Tananarive.

OTTINO P. (1976), « Le Moyen-âge de l'océan Indien, et les composantes du peuplement de Madagascar », *ASEMI.* VII, 2-3, Paris, pp. 3-8.

OTTINO P. (1998), *Les champs de l'ancestralité à Madagascar,* Karthala, Ed. de l'Orstom, Paris.

OTTINO P. et VOGEL C. (1976), « La reproduction du merveilleux dans le conte malgache », *ASEMI*, VII, 263, Paris, pp 137-163.

OTTINO P., voir VOGEL C.

PASSOT L. (1844), « L'île Mayotte », *Revue Coloniale*, Août 1844, III, Paris, pp 429-451.

PAULIAN R. (1955), *Les animaux protégés de Madagascar*, Institut de recherche scientifique de Tananarive, Tsimbazaza.

PELTIER (1903), « La traite à Madagascar au dix-huitième siècle », *Revue de Madagascar*, Août 1903, Tananarive, pp 103-114.

PERON F. (1824), *Mémoire sur mes voyages aux côtes d'Afrique, en Arabie, à L'île d'Amsterdam, aux îles d'Anjouan et de Mayotte etc*, Brissot-Thivars, Vol. I, Paris.

PETTER J.-J., ALBIGNAC R., RUMPLER Y. (1977), *Faune de Madagascar*, ORSTOM-CNRS, Paris.

PIOLET R.P et NOUFFLARD C. (1900), *L'Empire colonial de la France, T.I : Madagascar, La Réunion, Mayotte, les Comores, Djibouti*, *Mayotte et les Comores*, Paris, pp 193-205.

POIRIER J. (1964), « La relation de l'homme au sol à Madagascar », *Annales malgaches*, Université de Madagascar, faculté des lettres et sciences humaines, pp 57-71.

POIRIER J. (1966-67) « Les origines du peuple et de la civilisation malgaches : Madagascar avant l'histoire », *Bulletin De l'Académie Malgache*, Tananarive, N°247, pp 1171-1185, N° 248, pp 171-182.

POIRIER J. (1935) « Les animaux domestiques de Madagascar », *Revue de Madagascar*, N°12, Octobre 1935, Tananarive, pp 85-130.

POIRIER J., LEROI-GOURHAN A. (1953), *Ethnologie de l'Union Française*, PUF, T. II.

POIRIER J., voir LEROI-GOURHAN A.

POISSON H. (1934), « La faune malgache », *Revue de Madagascar*, N°6, Avril 1934, Tananarive.

POLLEN Fr-.P-.L., VAN DAM D.-C. (1868), *Recherches sur la faune de Madagascar et de ses dépendances, d'après les découvertes de François P. L. Pollen et de D. C. Van Dam,* 2ème partie, Mammifères et oiseaux, Ed. J. K. Steenhoff.

PRIOR J. (1833), *Voyage of the Nisus along the East coast of Africa, OWEN*, p. 103.

PUJOL R. (dir.) (1975), *L'homme et l'animal*, premier colloque d'ethnozoologie, institut international d'ethnosciences, ouvrage publié avec le concours du Centre National de la recherche Scientifique, Paris.

RAJAONARIMANANA N. (1985), « Traité sur les djinns d'après le manuscrit du Musée des Arts Africains et Océaniens », *Etudes Océan Indien*, N°6, INALCO (Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Centre Océan Indien Occidental, Paris, pp 125-150.

RAJAONARIMANANA N. (1995) « Les documents médicaux de la tradition arabico-malgache (Sud-Est de Madagascar) », *Diagnostiquer et guérir à Madagascar*, *Etudes Océan Indien*, N°16, pp 36-37.

RAMAKRISHAN P.-S., SAXENA U.-M. CHANDRASHEKARA (1998), *Conserving the sacred for biodiversity Management*, Oxford et IBH, publishing Co.PVT. LTD.

RAMANANTSOA G. (1976), « Les lémuriens sacrés de Madagascar », *Bulletin de l'Académie Malgache*, T.52/1-2, Tananarive, pp 153-158.

RAMANANTSOAVINA G. (1966), « La forêt malgache », *Annales de l'Université de Madagascar*, T. 3, pp 43-65.

RAOMANDAHY (1935), « Conte comorien : le roi misogyne », *Revue de Madagascar*, N°10, avril 1935, Tananarive, pp 37-41.

RAZANAMANA M.-J. (1988), *La littérature traditionnelle sakalava du Boina*, 2 T, Thèse de 3ème cycle, INALCO.

RAZANDRIZANAKANIRINA Y-.D. (1993), *Croyances relatives à la faune chez les Kajemby de Marotia (Soalala)*, Université de Madagascar, Ecole Nationale Supérieure.

RENEL C. (1913), *La coutume des ancêtres*, Ed. Sociétés statistiques, Paris.

RENEL C. *(*1915), « Les amulettes malgaches, *Ody* et *Sampy* », *Bulletin de l'Académie Malgache,* Tananarive, pp 28-281.

RENEL C. *(*1920-21), « Anciennes religions de Madagascar, ancêtres et dieux », *Bulletin de l'Académie Malgache*, Nouvelle série, pp 1-263, Tananarive.

RENEL C. (1930), *Contes de Madagascar*, Paris, E. Leroux, T.1 et 2.

REODER J.-J., ANDERSON J.R. (1990), *Primates, recherches actuelles*, Masson, Paris.

ROMANA ET DESMOND MORRIS (1967), *Hommes et singes, les étranges rapports entre l'homme et son plus proche parent,* Coll. Marabout Université.

ROSSI G. (1999), «Forêts tropicales entre mythes et réalités », *Natures Sciences Sociétés*, Vol. 7, N°3, juillet-septembre, Ed. Elsevier, Paris, pp 22-37.

ROUSSEL B.(interview) (2002), « De la conservation des espèces à la protection des savoirs », Biodiversité, *Revue naturellement*, N°73, pp 18-19.

ROUSSEL B.((2005) « Représenter la diversité », *Courrier de la Planète (développement, environnement, les défis d'un monde solidaire*), N°75, *Conserver, pour qui* ?, Janvier-mars 2005, Montpellier, pp 52-54.

ROUSSEL B. et CORMIER-SALEM M.-C. (2000), « Patrimoine naturels : la surenchère », *La Recherche*, spécial Biodiversité, N°333, Juillet-août, pp 106-110.

ROUSSEL B. et CORMIER-SALEM M.-C. (2002), « Patrimoines et savoirs naturalistes locaux », *Développement durable, doctrines, pratiques et évaluations*, textes réunis et présentés par J .-Y Martin, Ed. IRD, Paris, pp 125-142.

ROUSSEL B., voir CORMIER-SALEM M.-C.

ROUSSEL B., LUXEREAU A. (1998), « Désertification, changement social et éVol.ution de la biodiversité au Niger Central », *Aménagement et nature, regards interdisciplinaires sur l'environnement*, Juin, pp 65-78.

ROUSSEL B., voir LUXEREAU A.

RUSSILLON H. (1912), *Le trumba : un culte dynastique avec évocation des morts chez les Sakalava de Madagascar*, Picard, Paris.

RUSSILLON H. (1922-23), « Notes d'histoire Sakalava », *Bulletin de l'Académie Malgache*, Vol.VI, Tananarive, pp 169-184.

SALESSE Y. (1995), *Mayotte, l'illusion de la France : propositions pour une décolonisation*, L'Harmattan, Paris.

SAUGIER B. (1992), « Biodiversité et changements globaux », *Colloque international en Hommage à Jean Pernès, Complexes d'espèces, flux de gènes et ressources génétiques des plantes*, BRG (Bureau des ressources génétiques, Paris, pp 371-384.

SAUTTER G. (1980), « Société, nature, espace dans l'Ouest malgache », *Changement sociaux dans l'Ouest malgache*, Ed. Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, Coll. Mémoire N°90, Paris, pp 4-34.

SAUVAGE A. (1969), *Madagascar ou le Journal de Robert Drury pendant ses quinze années de captivité dans l'île,* par Daniel Defoe, Thèse de IIIème cycle, Histoire, Paris.

SECRETARIAT d'ETAT à l'OUTRE MER (1998), *Réflexions, sur l'avenir institutionnel de Mayotte, rapport au secrétaire d'état à l'outre mer*, sous la direction de François Bonnelle, la documentation française, Paris.

SELLATO B. (1999), « L'ethnologue entre l'écologiste et le bon sauvage. De l'usage de la recherche en sciences humaines pour les praxis des ONG et le développement durable », *L'homme et la forêt tropicale*, Editions de Bergier, Travaux de la Société d'Ecologie Humaine, Paris, pp 89-98.

SCHRIVE M. Rév. (1992), *Contes Betsimisaraka, contes du Nord-Est de Madagascar, Angano Malagasy,* Antananarivo.

SIMS J., DAHLE L. (1956), *Anganon' ny ntaolo, Tanatara Mampiseho ny Fomban-drazana sy ny Finoana sasany nananany*, Imprimerie Luthérienne, Tananarive.

SIMS J., DAHLE L. (1992), *Contes des aïeux malgaches (Anganon 'ny ntaolo*), traduit en français par Dorian D. et Molet L., Ed. Bilingue, Institut des langues et civilisations orientales, Etudes Océan indien, Paris.

SIMS J., voir DAHLE L.

SINGARAVELOU (dir) (1997), *Pratiques de gestions de l'environnement dans les pays tropicaux*, Dymset, Cret, *Espaces Tropicaux,* N°15, Talence.

SINGARAVELOU (1997) « Gestion de l'environnement tropical en vue d'un développement durable : politiques et pratiques », *Pratiques de gestions de l'environnement dans les pays tropicaux,* Dymset, Cret, *Espaces Tropicaux* , N°15, Talence, pp 15-24.

SOILIHI Z., BLANCHY S. (1971), « *Furukombe* et autres contes de Mayotte », *Sources orientales*, *Génies, anges et démons*, Seuil, Collectif, Paris.

SOILIHI Z., voir BLANCHY S

TARNAUD L. (2002), *L'ontogenèse du comportement alimentaire du primate Eulemur fulvus en forêt sèche (Mayotte, Archipel des Comores) en relation avec le lien mère-jeune et la disponibilité des ressources alimentaires*, Thèse de Sociologie, Université Paris V.

TARNAUD L., BARTHELAT F., PASCAL O. & HARPET. C. (2001), *Brochure, le Maki, Mayotte un héritage naturel unique***,** Edition, D.A.F., Mamoudzou, Mayotte.

TARNAUD L., SIMMEN B. (2002), *A major increase of the lemur population of Mayotte since the decline reported in 1987*, Oryx.

TATTERSALL I. (1977), « The lemurs of the Comore Islands », *Oryx*, 13, pp 445-448.

TATTERSALL I. (1983), « Status of the Comoro lemurs : A reapraisal », *Primate Spécialist Group Newsletter*, IUCN/SSC, N°3, pp 24-26.

TATTERSALL I. (1994) *The Primates of Madagascar*, Colombia University press, New-york.

TATTERSALL I. (1989) « The Mayotte lemur : cause for alarm », *Primate Conservation*, N°10, pp 26-27.

THOMAS-FATTIER D. (1982), « Le dialecte sakalava du Nord-Ouest de Madagascar : phonologie – grammaire – lexique », *Langues et civilisations de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien, Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien*, N°10, Paris.

TOUSSAINT A (1961), *Histoire de l'océan Indien*, PUF, Paris.

TRILLES (1905), « Proverbes, légendes et contes fang », *Bulletin de la société neuchâteloise de géographie,* XVI : 49-295, H.R.P.

VAISSIERE (De la) (1884), *Histoire de Madagascar, ses habitants et ses missionnaires*, 2 T, Librairie Victor Lecoffre, Paris.

VALETTE J. (1970), « Considérations sur les exportations d'esclaves malgaches vers les Mascareignes aux XVIIème siècle », *Sociétés et Compagnies de commerce en Orient et dans l'Océan Indien*, SEVPEN, Paris, pp 531-540.

VALETTE J. (1971), « Quelques textes relatifs aux expéditions malgaches aux Comores », *Bulletin de Madagascar*, N°304, Septembre., Imprimerie Nationale, Tananarive, pp 761-764

VERIN F., ALLIBERT C. (1991), *« Deux voyages inédits sur Madagascar et les Comores autour de 1840, J.S Leigh et J. Marshall », Travaux et documents 15*, Série Histoire, INALCO, Paris.

VERIN F., voir ALLIBERT C.

VERIN P. (1967), « Les antiquités de l'île d'Anjouan », *Bulletin de l'Académie Malgache*, XLV-I, Académie malgache, Tananarive, pp 69-79.

VERIN P. (1969), « Les établissements islamiques sur les côtes de Madagascar », *Speech Communities, Océanic Linguistics,* Vol. VIII, N°1, pp. 26-83.

VERIN P. (1975), *Les échelles anciennes du commerce sur les côtes nord de Madagascar,* Thèse de Doctorat présentée devant l'Université de Paris 1 en 1972, Service de reproduction des thèses, 2 Vol.

VERIN P. (1987), « Une oralité très présente », *Etudes Océan Indien, Contes et mythes de Madagascar et des Comores*, VIII, INALCO, pp 3-7.

VERIN P. (1990), *Madagascar*, Ed. Karthala, Paris.

VERNIER E., MILLOT G. (1971), *Archéologie malgache : comptoirs musulmans,* Muséum d'Histoire Naturelle, Paris.

VERNIER E., voir MILLOT G.

VIAL M. (1954), « La royauté Antankarana », *Bulletin de Madagascar*, N°92 , janvier, Tananarive, pp 3-26.

VIALLARD P. (1971), « Les antiquités de la Grande Comore », *Taloha 4,* Tananarive, pp 169-184.

VIG Lars (1977), *Croyances et mœurs des malgaches*, trad. du Norvégien par E. Fagereng, Ed. par Otto Ch.Dahl.

VIENNE E. (1900), *Notices coloniales sur Mayotte et les Comores*, Exposition universelle : les colonies françaises, Paris.

VINCENT J.-F. (1990), *Des rois sacrés montagnard,* in *Chefs et rois sacrés, systèmes de pensée en Afrique noire*, Cahier N°10, Textes réunis par L. de Heusch, Paris, Ecoles Prat. Des Hautes Etudes, pp 121-144.

VIRE F. (1984), « L'océan Indien d'après le géographe Abû Abd-Allah Muhammad ibn Idris al-Hammûdî al-Hasanî dit Al-Sarîf al-Idrisi » (493-560 H. /1100-1166), *Etudes sur l'Océan Indien*, Collection des travaux de l'Université de la réunion, pp 13-45.

VOGEL C. et OTTINO P. (1976), « La reproduction du merveilleux dans le conte malgache », *ASEMI*, VII, 263, Paris, pp 137-163.

VOGEL C., voir OTTINO P.

WAAST R. (1980), « Développement des sociétés occidentales malgaches au XXème siècle », *Changement sociaux dans l'Ouest malgache,* Ed. Office de la Recherche Scientifique et Technique d'Outre-Mer, Coll. Mémoire N°90, Paris, pp 35-80.

WEBSTER H. (1952), *Le tabou*, Payot, Paris.

WRIGHT H.-T., KUS S. (1976), « Notes préliminaires sur une reconnaissance archéologique de l'île de Mayotte (Archipel des Comores) », *ASEMI*, VII. 2-3, Paris, pp 123-135.

WRIGHT H.-T., voir KUS S.

Dictionnaires, encyclopédies :

ABINAL et MALZAC S.-J. (1987), *Dictionnaires Malgache-Français*, Français-malgache, Fianarantsoa.

AHMED-CHAMANGA M. (1997), *Dictionnaire Français / Comoriens : dialecte Shindzuani,*, Institut national des langues et civilisations orientales, CEROI, Paris.

BLANCHY S., Dictionnaire Mahorais-Français / français-Mahorais, L'Harmattan, Paris, 1996.

BOITEAU P., BOITEAU M. et ALLORGE-BOITEAU L. (1997), *Index des noms scientifiques avec leurs équivalents malgaches*, Editions Alzieu.

BOITEAU P., BOITEAU M. et ALLORGE-BOITEAU L. (1999), *Dictionnaires des noms malgaches des végétaux*, Editions Alzieu. 5 Vol.

BLACHERE R. (1980), Le Coran, Maisonneuve et Larose, Paris.

CHALLON (Mr) (1773), *Vocabulaire malgache*, imprimerie royale.

CLEBERT. J.P (1971), *Dictionnaire du symbolisme animal, bestiaire fabuleux,* Ed. Albin Michel, Paris.

DALMONT (Abbé) (1842), *Vocabulaire et grammaire pour les langues malgaches sakalava et betsimisaraka*,, Imprimerie de H, Vray et Cie.

DEZ J. (1966), «Un argot français de mots malgaches, contribution à l'étude de la société coloniale », *Annales malgaches*, Université de Madagascar, faculté des lettres et sciences humaines, pp 129-154, Vol. 5.

FAHRNER C. (1906), *Manuel de Sakalave, dialecte de la région nord-ouest de Madagascar*, René Roger, Paris.

GHEERBRANT A., Collab. (1969), CHEVALIER J. (dir.), *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Robert Laffont, Paris.

GLASSE.C, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, Bordas.

LEWIS B., MENAGE Vol.-L. Et al., *Encyclopédie de l'Islam*, T.3, Nouvelle édition, sous le patronage de l'union académique internationale, G.P Maisonneuve et S.A Larose, Paris.

MAGER H. (1885), *Atlas colonial*, Charles Bayle, Paris.

MALEK CHEBEL (1995), *Dictionnaire des symboles musulmans, rites, mystique et civilisation,* Albin Michel, Paris.

MARRE de MARIN (1876), *Grammaire malgache fondée sur les principes de la grammaire javanaise suivie d'exercices et d'un recueil de cent et un proverbes*, Maisonneuve et Cie, Paris.

RICHARDSON Rev.J (1885), *Dictionnaire Malagasy-English*, librairie classique, Eugène Belin.

REY A. (dir) (1992-1998), *Dictionnaire historique de la langue française*, Le Robert, 3 T., Paris.

SACLEUX C. (1939), *Dictionnaire Français-Swahili*, , Deuxième édition, Institut d'Ethnologie, LIV, Paris.

VERRIN P. et RAJONARIMANANA N., 1993, *Dictionnaire Français-Malgache*, l'asiathèque, Paris.

WEBBER J. (1853), *Dictionnaire malgache-français, rédigés selon l'ordre des racines par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les provinces,* Ile Bourbon : Etablissement Malgache de Notre-Dame de la Ressource.

JOURNAL INTERFRANCE MEDIA, Mardi 29 Mars 2005, *Madagascar, les trésors de la Grande Ile*, p. 7.

LEXIQUES

LEXIQUE SAKALAVA

Ce lexique a été réalisé dans un premier temps avec l'aide de Richard Bezara, notre guide et traducteur du village d'Ankazomborona. Les termes ont ensuite été confirmés, repris et complétés par les précieux ouvrages de Dominique Thomas-Fattier[1], de Jean-François Baré[2], de Robert Jaovelo-Dzao[3], de Paul Ottino[4] ainsi que de Sophie Goedefroit[5].

Ahadzanga : guérir, rendre guéri.

Ahatatra : attraper.

Ako : poulet.

Ala : forêt.
Ala-maletri : forêt danse, litt : forêt resserrée.
Alabe : grande forêt non dégradée par l'action de l'homme.
Ala madiniky : petite forêt ou forêt dégradée par l'action de l'homme.

Amaluñu : anguille.

Amani : urine.

Amandriki : chasser au piège.

Ambanivolo : village.
Ambanivolo m'panjano : village de pêcheur.

Ami : doux.

Amoriki : ensorceler.
Ampamoriki : sorcier.

Ampangataka : Intercesseur, celui qui demande (radical *hataka* : demande, prière).
Ampagatakabe : intercesseur royal ; n'intercède que sur ordre du souverain suprême ; litt : grand Intercesseur.
Ampangataka tiñi : intercesseur des sanctions naturelles ; efface les sanctions naturelles touchant les roturiers ; litt : intercesseur sanctions.

[1] THOMAS-FATTIER D., 1982, « Le dialecte sakalava du Nord-Ouest de Madagascar : phonologie – grammaire – lexique », *Langues et civilisations de l'Asie du Sud-Est et du monde insulindien, Langues, cultures et sociétés de l'Océan Indien*, N°10, Paris.
[2] BARE J.F., 1980, *Sable rouge, une monarchie du nord-ouest malgache dans l'histoire*, L'Harmattan, Paris.
[3] JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar, Angano, joro et tromba sakalava*, Karthala, Paris.
[4] OTTINO P., 1974, *Madagascar, les Comores et le Sud-Ouest de l'Océan Indien*, Publications du centre d'Anthropologie culturelle et sociale, Université de Madagascar, Tananarive.
[5] GOEDEFROIT S., 1998, *A l'ouest de Madagascar, les Sakalava du Menabe*, Kathala, Paris.

Ampanjaka : Roi, seigneur, souverain, prince, aristocrate. Membre par affiliation indifférenciée des groupes aristocrates.

Ampango : eau du riz. Boisson très prisée ; on laisse séjourner quelques temps de l'eau dans le fond de la marmite à cuir le riz : l'eau prend le goût de riz brûlée.

Ampiboho : porteur, responsable provisoire du transfert d'objet à caractère sacré.

Ampijoro : Prêtre, ministre sacré, officiant, officiel du culte.

Ampisikidy : devin par la graine.

Ampanjaka-be : Détenteur du pouvoir et gestionnaire des biens dans une unité territoriale.

Ampitantara : détenteur du savoir oral, au sens institutionnel. Par extension spécialiste en matière rituelle. . Formé avec le suffixe *tantara*, signifiant histoire, conte, mythe.
Conteur, détenteur du savoir oral.

Ampitsabu : cultivateur.

Anaduani : aristocrate non régnant, membre du groupe aristocrate ne pouvant être élu à la charge de souverain suprême ; litt : enfant – village royal.

Anaka : enfant.
Ananaka : avoir des enfants .

Andevo : terme générique servant à désigner l'esclave ainsi que tout ce qui touche à la condition d'asservi. Dans les pratiques de géomancie, les figures sont rangées dans deux catégories opposées : esclave (*andevo*) et souverain (*Ampanjaka*).

Angano : conte, fable, mythe, légende.

Angaste : correspond à l'âme d'un défunt anonyme, c'est-à-dire celle d'un ancêtre dont on ne connaît pas le nom, qui n'a pas de lien de parenté avec la personne qui parle (par opposition à *raza*).

Anjara : Sort, destinée, atout, lot.

Ankomba : lémurien sp. (lemur macaco, Decary 1950).

Anututru : enterrer, recouvrir de terre.

Aody (Ody) : médication de protection, d'agression, de guérison. Terme théoriquement employé pour les personnes de statut royal. Les *Aody* de guérison correspondent à de très riches connaissances botaniques locales.

Aomby : zébu, bœuf, vache (swahili : « *nombe* » : vache, bœuf, in Sacleux, 1939, p. 688. Syn. *Omby, añomby.*
Proverbe Sakalava : il n'est pas de malheurs aux quels les bœufs ne mettent pas fin, « *tsisy raha tsy mahafaka añomby* » (Baré, p. 349). L'auteur ajoute que « le Sakalava du Nord est le

seul dialecte à avoir conservé le n vélaire du Kiswahili dans un terme aussi chargé de connotations sociologiques. »

Aviavy : Ficus Baroni Baker. Arbres très fréquemment associé aux lieux royaux (enceintes des tombeaux royaux et demeure des reliques *tsizoyzoy*) et dont les branches ou les feuilles entrent dans la composition de médications liés à l'ordre politique.

Bemazava : Litt. « les très clairs ». Descendants en ligne directe indifférenciés d'Andriamahatindriarivo, petit fils d'Andrianmandisoarivo, fils aîné d'Andrianamboeniarivo. Par extension, segment des Zafimbolamena, en opposition avec les Bemihisatra (voir ce terme), pendant le XIXème siècle pour le pouvoir suprême, ayant émergé du fait des contradictions structurales des règles de recrutement à la charge de souverain suprême du Boeny. Toujours en opposition jusqu'à des dates récentes, en particulier pour le contrôle de l'important tombeau de Mahabibo à Majunga. Les Bemazava, malgré l'observance de rites funéraires islamiques, sont fréquemment catholiques.

Descendants en ligne directe indifférenciée d'Andriamahatindriarivo, petit-fis d'Andriamandisoarivo, fils aîné d'Andrianamboeniarivo. Par extension, ils forment le segment des Zafimbolamena, en opposition avec les Bemihisatra.

Bemihisatra : Litt. « ceux qui avancent avec lenteur ». Descendants en ligne directe indifférenciée d'Andrianagnilitriarivo, benjamin d'Andrianamboeniarivo, dit aussi Ambabilahy manjaka, « le mâle régnant de par les vertèbres cervicales », du fait qu'il reçut le pouvoir de la fille de son frère aîné. Par extension, segment dynastique, islamisé, opposé aux Bemazava. Divisé en trois unités territoriales respectivement centrées sur Nosy-Be, Analalava et Mitsinjo.

Descendants en ligne directe indifférenciée d'Andriananilitriarivo, Benjamin d'Andriamboeniarivo, dit aussi Ambilahimanjaka, du fait qu'il a reçu le pouvoir de la fille de son frère aîné. Par extension, ils constituent le segment dynastique islamisé, opposé aux Bemazava divisé en trois unités territoriales respectivement centrées sur Nosy-Be, Ananalava et Mitsinjo.

Biby : animal.

Boeny, Boina : Le royaume du Boeny ou Boina a été fondé par Andriamandisoarivo (ou Tsimanatona), mort entre 1700-1712, dont la capitale demeure Mahajanga, anciennement Majunga. Avant la scission, qui partagea la dynastie Sakalava en deux, le centre demeurait le Menabe, dans la région de Morondava.

Boribe : Fantôme, revenant.

Betsimisaraka : ethnie de la côte nord-est de Madagascar.

Bongo : colline ; **Bongo masina :** colline sacrée.

Dady : Relique royales. Ce sont des garants symboliques de la continuité dynastique formés des parties du corps des grands souverains Sakalava, dents, ongles, premières vertèbres cervicales, cheveux, petit doigt de la main droite. Terme d'adresse (vocatif) réciproque pour les personnes âgées. Grand-mère.
Dadylahy : Grand-père (grand-parent mâle) : tout parent masculin d'Ego et tout collatéral masculin de ce parent, de la deuxième génération ascendante. Grand-père.

Dadivavy : Grand-mère. Tout parent féminin d'Ego et tout collatéral féminin de ce parent, de la deuxième génération ascendante. Terme de politesse pour s'adresser aux femmes plus âgées que soi.

Dika : Travers, transgression, traduction, entrave, préjudice sacral, oracle, cause de la maladie.

Doany : Village royal, village ou réside le souverain vivant par opposition à *Mahabo*, tombeaux royaux. Encore qu'à Mahajanga les deux termes se recoupent.
Doany a deux sens : il veut dire tombeau royal et cour royale. Les Sakalava disent plus volontiers *Doany* pour tombeau. Les Tsimihety au contraire lui donnent le sens de cour royale. Ils sont d'accord sur le sens de *Mahabo*, bien élevé, nom donné aux endroits où il y a des *Doany*.

Dỹ, dia : sauvage

Fady : Tabou, interdit. Syn. Faly, sacré, interdit. Dans le sakalava archaïsant propre à certaines expressions liées aux faits royaux. Exprime simultanément l'interdiction, le danger et la crainte.

Fahavalo : Ennemi.

Fanahy : Conscience morale, conscience psychologique, dignité, personnalité, savoir-vivre. Ame, esprit, l'ontologie de l'homme.

Fanjakaña : Pouvoir, gouvernement, structure politique monarchique et, par extension, ordre politique. Pratique du pouvoir.

Fanjava : lune.

Fanompoana : Cérémonies, adoration, prières (radical ; *Tompo*, Seigneur, d'où *manompo*, servir, prier) . Prestations aux tombeaux des rois morts. Ces évènements rassemblent des représentants de tous les groupes politiques importants, mettent en jeu l'ensemble des personnages politiques de l'unité territoriale, des *Sambiriavo* aux possédés, excepté le souverain qui ne doit strictement jamais y assister.
Fanompoana-be : prestations funéraires de l'équinoxe de juillet, offrant donc un rythme obligatoire, où les dignitaires entrent dans les caveaux funéraires, les assainissent, et dans certains cas (région de Majunga), baignent de miel cuit les dépouilles mortelles.

Fasana : Tombe, tombeau, cimetière.

Fehitāny : premier personnage roturier d'une sous-unité territoriale. Se distingue d'un *manatany* en ce qu'il n'est nommé que « par la bouche », par opposition à un *manatany* dont la nomination s'accompagne d'une cérémonie l'incluant plus étroitement dans le système institutionnel. Désigne donc simultanément les premiers conseillers d'unités autres que celle contenant la capitale politique. Litt. « lien de la terre ». A institutionnellement ainsi qu'un *manatany*, des pouvoirs de jugement, de sanction, de gestion assez étendus.

Fokon'olo : Ensemble de la population adulte d'un village voire d'une unité territoriale. Cette institution a été introduite dans le Nord-Ouest sous la forme territoriale qu'elle revêt dans les

hautes-Terres par Galliéni. Pour les conseillers roturiers, le terme les désigne eux-mêmes par opposition aux aristocrates. Peut par extension désigner les personnalités de haut-statut d'une unité territoriale.

Fomba : tradition, us et coutumes, bonnes manières. Règles, coutume. Manière dont un acte doit être accompli selon les règles. Désigne l'ensemble des règles définissant l'ordre social et politique ancien. . Coutume, tradition, mœurs, habitude, manière de faire et d'agir conformément à un ordre établi (par les ancêtres).

Gidro : singe ; arab. :qird.

Havoa : blocage à la suite d'une faute exprimant le mécontentement des ancêtres ; faute à l'égard des ancêtres ou des entités du monde invisible que le devin, consulté par la victime atteinte en elle-même ou dans la personne des ses proches, de maladie, d'infortune etc., peut déterminer à laide de plusieurs techniques, la divination par les graines (*sikidy*) étant la plus fréquente**.**

Hasiñy : (1) Emanation spécifique et efficace ; sacralité, sainteté, vertu, qualité, puissance. (2) Dignité, honneur, droit ; valeur. (3) Force idéologique du roi. Sa force politique. (4) Les bois considérés par les Sakalava comme arbres sacrés, à l'instar de *Hasiñy* sont : *Aviavy* (Ficus megapoda Bak.), *Madiro* (Tamarinus Indica), *Sikidy* (Entada abyssinica) et *fano* (Piptadenia chrysostachis). La plupart du temps ils sont tenus pour des *hazomanga* (joli bois ou pilier ancestral) plantés à l'intérieur d'un *toñy*, enceinte sacrée.
Le *hasiñy* est lié à l'héritage politique des rois morts dont les rois vivants sont porteurs.

Hataka : demande, prière, requête, l'oraison. Prière ou invocation adressée aux *tromba* ou aux génies ou encore aux Ancêtres. Requête ou demande de pardon aux rois morts, effectue par le grand intercesseur, ou dans certaines occasions par des possédés importants.

Hiana : Esprits, génies, âme.

Hova (voir merina)

Jijy : parole poétique et rythmée déclamée et chantée par un maître de chœur *ampijijy* durant l'exécution des mélopées. Chant poétique (Razanamanana).

Jingo : victime des sacrifices.

Joby : noir ; **mainty :** noir dans la langue officielle.

Joro : Prières, rites, sacrifices, cérémonies, bénédictions, célébrations, culte, invocations.

Joro velo : Prière vivante, ou bœuf offert, sacré.

Kabary : discours, palabre.

Katakata : banane (se dit **Kida** dans le Menabe.)
Manome katakata : donner des bananes.

Laka : pirogue.

Lolo : Esprits errants, ancêtres.

Lova : héritage.
Lovan-drazaña : héritage des ancêtres.

Madiro masina : le tamarin sacré.

Makamba : crevettes.

Malandy : blanc ; **fotsy :** blanc dans la langue officielle.

Mananana : ananas.

Manantsaina : intelligent.

Mahabo : Village sacré, tombeaux royaux, par opposition à *doany* qui peut être aussi un synonyme ; Enceinte funéraire royale associée à un village contrôlé par un appareil politique et rituel, auquel échoit une zone importante du pouvoir de décision. Formé sur *abo*, suffixe indiquant l'idée de hauteur, les *mahabo* sont en effet généralement implanté sur des collines, abrités des regards par une couverture forestière.

Makamba : crevette.

Malhère : de « malheur », mot français malgachisé, pour désigner le mauvais sort, la malédiction.

Mandeha : marché.

Mandrakizay : Eternel depuis toujours et pour toujours.

Mandresy : Arbre du genre Ficus à la croissance spectaculaire, associé fréquemment aux demeures des reliques royales, car il « vainc sont compagnon » (*mandresy namany*).

Manompo : adorer, prier, respecter, servir.

Manantany : Litt. « possesseur de la terre ». Premier personnage de toute structure d'autorité roturière, tant profane, au village royal, que sacrée, aux tombeaux royaux. Les possesseurs d'une telle charge sont dans un grand écart statuaire avec les autres porteurs roturiers de l'autorité (voir *fehitany*).

Masiñy : Etre saint, être sacré, être pur, doué de vertus surnaturelles. Malais : « masin/kasing » : salé, sacré. Cf.supra *hasiñy*.

Maso : œil, yeux.

Maty : mourir, trépasser, disparaître.

Merina : « ceux des grandes étendues que l'on découvre de loin ». Habitants de la partie centrale des hautes terres, riziculteurs et agriculteurs. Organisés, à partir du XVIème siècle, en

royaumes. Aujourd'hui, les Merina émigrent comme fonctionnaires, membres des professions libérales ou commerçants dans toutes les régions de l'île et particulièrement dans les villes.

Misy jery : gentil.

Milamalama : "Monter" aux tombeaux royaux, y organiser des fêtes sur l'injonction d'un possédé ou d'un rêve.

Mitsaoko : Faire des offrandes expiatoires aux tombeaux royaux sur l'injonction d'un possédé ou d'un rêve.

Moasy : Devin-Guérisseur.

M'panjano : pêcheur.

Ray aman-dReny : Père-et-mère, parents, anciens, adultes, personnes âgées.

Razam-panjakana : Litt. « ancêtres du pouvoir ». Peut être pris dans ce premier sens, mais

désigne surtout les possédés légitimes.

Razana : Ascendants morts, ancêtres fondateurs, ascendants dont on tire son statut ou ses biens d'héritage. Désigne également l'assiette en or utilisé lors du takitaky.

Setoany : mauvais esprits, démon, satan, de l'arabe « *setoan* ».
Sahany : Assiette sacrée, couleur unie blanche dans laquelle on dépose les offrandes destinées aux génies, Ancêtres et divinités. (2) dans laquelle on mélange du Koalin et du miel pour abreuver les adeptes du tromba.

Sakalava : la grande ethnie de la côte Ouest de Madagascar, dont le territoire s'étend de l'Onilahy, au Sud, au Sambirano, au Nord.

Soatra : Souhaits, bénédictions, remerciements, action de grâces, divorce, répudiation, sacrifices de remerciement.

Sorona : Sacrifice, offrandes sacrificielles, victime sacrificielle, messe (vocabulaire de l'Eglise catholique de Madagascar).

Sotro : cuillère en bois, louche qui sert à partager et à servir le repas traditionnel.

Sikidy : divination, technique ou l'art divinatoire, de l'arabe « Sichel ou Shikl ». L'agent est *l'Ampisikidy*.

Takitaky : Intercession directe du roi vivant auprès de ces ancêtres, pour une réparation d'une faute commise par lui, pour une requête, ou par allégeance. Peut-être accompli aux tombeaux royaux de manière occasionnelle, ou dans un rythme lié aux mois lunaires, devant la case des reliques royales *tsizoyzoy*.

Tamăna : Habitué, accoutumé, apprivoisé, familier, qui se plaît dans une position, dans un endroit. (Malzac). Elevé, apprivoisé, domestiqué. **Tamana tsara** : bien apprivoisé

Tana : village

Tanana : main.

Tany : terre
Tanifotsy : Kaolin, terre blanche appelée aussi *taniravo*.

Tantara : histoire.
tantara velon : histoire vraie.
Minao tantara : raconter l'histoire.

Tigny : Sanctions surnaturelles émanant des morts, ou du souverain vivant qui peut solliciter ces sanctions par une malédiction.

Tiñy : Les esprits, de l'arabe « jinn ». on dit aussi *tsiñy* ou *stiny*. Ce sont les génies, les esprits de la forêt. (2) Culpabilité, défaut, blâme, censure.

Tõgny, toñy : Enceinte sacrée, autel des ancêtres. Arbres sanctifiés par des souverains, fréquemment des *madiro* (Tamarinus Indica). La plupart des *joro* (invocations, sacrifices, vœux) y sont accomplis, et les bucranes des bœufs morts sont placés au sommet des *hazomanga* ou hazofirazañnana (piliers ancestraux) plantés à l'intérieur de l'enceinte entourés de pierres sacrées, de bouteilles de rhum ou de miel et des *sahany* (assiettes sacrées).

Tombolomena : couleur roux.

Tompon : Propriétaire, maître.
Tompon'tany : maître su sol, de la terre.

Tromba : Tituber, vaciller, se dandiner, marcher en chancelant, (du swahili : *Zumba*, in Sacleux, 1939). C'est le terme générique pour signifier tout le Culte dynastique avec évocation des morts. *Tromba* signifie à la fois l'esprit qui s'incarne (le possédant), le médium (le possédé), et le rituel (la possession).
Ce qui constitue le *tromba* c'est la manifestation des esprits des vieux rois s'incarnant dans des gens dont on dit qu'ils sont frappés du *tromba* (médium, spirite). Chaque fois qu'ils se manifestent, ils donnent des renseignements. Comme ils sont rois, ils faut des nobles pour savoir comment les interpréter et les implorer, car souvent les médiums sont mal traités par ceux qu'ils incarnent.

Tsakafara : 1.Offrande expiatoires, offrande pour formuler un vœu (swahili : *kafara* in- ou ma-.) , sacrifice expiatoire, offrande ou aumône pour détourner quelque mal ou obtenir un succès, Sacleux 1939)
2. Vœux.
manao tsakafara : faire des vœux.

Tsara : Bon, beau, qui a de bonnes qualités.

Tsimihety : Ethnie de la côte nord-ouest de Madagascar.

Vary : riz.

Vavaka : prières, oraisons.

Voankazo : fruit.

Voriky : maléfices, sortilèges, dommage, préjudice.

Zafinbolafotsy ou Zafinifotsy : descendants de l'argent. Nom du groupe d'aristocrates ou de princes issu des mariages exogames d'Andriandahifosty. Cette dynastie sakalava s'oppose à Zafinimena.

Zafinbolamena ou Zafinimena : Petits enfants, descendants de l'or. Dynastie sakalava centrée sur Andriandahifotsy, considérés comme descendants de ses femmes légitimes.

Zafindramahavita : Litt. « les petits fils du seigneur qui réussit ». Groupe roturier donneur de conjoints aux rois au moins depuis le père d'Andriantsoly, et simultanément possesseur de charges héréditaires de premier plan, telles que celle de *manantany*. Les représentants de ce groupe, se disent descendants d'un ensemble de guerriers remarqués par Andrianivenarivo lors de sa guerre en Ankarana au début du 18ème siècle ; pour des groupes rivaux, il s'agirait d'une catégorie amenée au pouvoir par Andriantsoly. Le fameux *manantany* de celui-ci, Arusi-ben-Mari, ou Boana-Mari, ou Arusi, était de ce groupe effectivement. La plus grande partie des dignitaires Zafindramahavita depuis la colonisation obtinrent des charges de gouverneur ou de sous-gouverneur à titre politique, des emplois dans l'Administration et, ainsi pris dans l'objet de l'administration coloniale, jouèrent un grand rôle dans l'évolution des *Bemihisatra* du Nord. Islamisés de longue date, et assez liés aux Antalaotra.

Zañahary : Créateur, Dieu, divinité, Etre Suprême, entité collégiale formée par les Dieux, les Puissances intermédiaires, en tant que nom générique.

Zomba : palais, grande maison, édifice du swahili « *djumba* ». Construction liée aux faits royaux. **Zomba ny ampanjaka** : demeure de *l'ampanjaka* vivant. **Zomba ny hazolahy**, demeure des tambours royaux, au Nord des villages des *mahabo* ou des *doany*, hors de l'enceinte funéraire mais dans sa proximité ; **zomba faly** : caveau funéraire royal.

LEXIQUE SHI-BUSHI
(dialecte malgache de Mayotte)

La plus grande partie des définitions répertoriées dans ce lexique a été confirmée et affinée par le « lexique du dialecte malgache de Mayotte » de Noël-Jean Gueunier[1].

Ako, Akôho : poulet. malg.

Ala, Hàla : forêt, brousse, campagne
An'ala : en brousse, à la campagne. malg.

Ampango : la croûte de riz qui s'attache à la marmite, petit supplément au repas. malg.

Angano : conte, devinette ; *mamboôka angano* : dire un conte. malg.

Andriana : prince, personne de famille royale (dans les contes). malg.

Ankomba : lémurien, *Eulemur fulvus fulvus* de Mayotte. Mais le même nom désignera d'autres espèces des régions voisines, à Anjouan ou à Madagascar. malg.

Antsasaka : bananes douces, mûres qui se mangent comme fruits. malg.

Aody : remède, médicament, philtre, talisman. malg.

Aomby, Anomby : bœuf, vache, taureau, veau (Nom générique de l'espèce bovine). malg.

Azo, hazo : bois. malg.
Azo maty : bois mort

Bà : malheur, colère (de Dieu)

Bakôko : vieux, vieillard

Banga : cabane ou abris provisoire ; petite maison que se construisent les adolescents célibataires.

Baribary : mouton, brebis

Bèngy : chèvre, bouc, chevreau

Biby : animal, bête
Bibilàva : serpent

[1] GUEUNIER N.-J., 1986, *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*, Etudes Océan Indien, Paris ;

Binadàmo : homme, être humain ; s'oppose aux animaux, aux monstres, aux djinns.

Bonàra : le bois-noir, nom d'une espèce d'arbre

Bongo : colline.

Dakatra : crabe de mer (comestible). Cf. aussi *drakaka*

Daroba, dharoba : cyclone, tempête.

Davu, pl. Malavu : Herbes, ordures végétales. *Malavuni* : en brousse, à la campagne, par opp. A dagoni, au village

Doany : lieu sacré, lieu saint païen (où on va prier et sacrifier à des esprits) ; appliqué aussi au *Mahabu* (voir ce mot)

Dy : sauvage. malg.

Fady : interdit, tabou (ancestral, ou imposé par un guérisseur). malg.
Mitana fady : respecter un interdit

Fahinana : conscience. malg. *Fanahy*.

Fandriky : piège
Mamandriky : piège, prendre au piège. malg.

Fandrôka : chien. malg.

Fanihy : espèce de grosse chauve-souris. malg.

Fano : Tortue de mer. malg.

Fasiny : sable, plage. malg.

Faty : la mort. malg.

Fomba, omba : coutume, habitude. malg.

Hadisy, Hadithy : Histoire (que l'on raconte)

Haramo : Interdit religieux de l'Islam.

Hasiny : 1. Caractère salé, le fait d'être très salé, amertume, chose très amère ; goût salé, . 2. Nom d'une espèce d'arbre de la forêt considéré comme doué d'un pouvoir sacré. 3. Efficace, fort, sacré ; *aody masiny* : un talisman puissant, efficace (pour le bien et pour le mal comme ceux de sorciers *ampamoriky*). *Tany masiny*, lieu sacré, où on vient faire des prières.

Hataka : demande, prière (spécialement adressée à Dieu)

Hobohobo : deux espèces de plantes, à Mayotte portent le nom de *Hobohobo*. Ce sont des lianes de la famille des *Apocynaceae*, plantes indigènes de Mayotte. *Hobohobo be* est le Saba comorensis et *Hobohobo voalavo* est l'*Ancylobotrys petersiana* (BOITEAU P., BOITEAU M. et ALLORGE-BOITEAU L., 1997, *Index des noms scientifiques avec leurs équivalents malgaches*, Editions Alzieu ; BOITEAU P., BOITEAU M. et ALLORGE-BOITEAU L., 1999, *Dictionnaires des noms malgaches des végétaux*, Editions Alzieu. 5 vol).
Hobohobon'ankomba : le fruit du lémurien

Insallàho : s'il plaît à Dieu, expression qu'on doit prononcer chaque fois qu'on fait un projet pour l'avenir.

Jiny, giny : esprit, djinn, dont il est question dans le Coran ; souvent appliqué aux esprits mauvais, setoany.

Joby : noir, mot moins usuel que *maintiny*. malg

Joro : lecture, études, instruction, connaissances, spécialement études religieuses musulmanes (qui consistent essentiellement en une lecture approfondie du Coran) ; connaissances magiques – rite religieux (musulmans, consistant en lectures, ou rites préislamiques, plus ou moins « païens »). malg. Joro, ne connaît que le sens de culte, sacrifice, bénédiction

Kaka : ogre, monstre, bête féroce, dragon ; syn. lolo

Kakanoro : esprits, lutins (de la forêt). Ils ont de grands cheveux qui leur couvrent le visage, une grande main droite et une petite main gauche ; pour se battre avec eux, il faut les prendre par leur petite main ce qui leur enlève leur force ; ils sont amateurs de lait, bananes, sucre, peuvent donner la richesse à ceux à qui ils offrent un de leurs cheveux, peuvent posséder certaines personnes, comme les esprits *tromba.*malg. *kalanoro,* nom d'un petit nain fabuleux.

Kakazo : arbre, bois.

Lolo : esprit, fantôme, djinn, diable. malg.

Lova : héritage. malg.
Mandova : hériter

Madiro : le tamarin. malg.

Mahabo : nom du lieu où est enterré le roi malgache *Ndriantsoly*, appelé dans le culte qui lui est rendu *Ndramanavakarivo* ; *Mahabo doany ny tompinay Mahabo*, lieu sacré de notre maître (chant du culte *tromba*). malg sak du N. *mahabo* « lieu de sépulture des rois » opposé à *doany* : lieu de résidence des rois vivants

Makoa : nom d'un peuple du Mozambique, les Makhuwa ; ont fourni de nombreux esclaves à Madagascar et aux Comores au XIXème siècle, et spécialement à Mayotte dans la première période de la colonisation.

Manga : mangue, manguier. malg.

Maramôra : doucement, tout doucement, lentement. malg *moramora*

Maty : mort, qui est à la mort, comme mort.

Moalimo : devin, astrologue, magicien, guérisseur ; étymologiquement le mot signifie « maître », sens qu'il a gardé en swahilli, mais e comorien il a été remplacé e ce sens par *fundi*, shi-bushi *fondi*, et a pris le sens de magicien.

Moaro : chat

Moasy : guérisseur, devin-guérisseur, moins usuel que moalimo. malg.

Morô, mrô : rivière, fleuve, source sur la plage qui s'écoule jusqu'à la mer.
Morôny, mrôny : à la rivière, rivière

Ndevo, andevo : esclave

Ndrañahary : Dieu, un dieu, le dieu de l'Islam. CF. aussi Zañahary et Insallàho

Paja : endroit nu, sans végétation, sec, terrain dénudé, érodé, latéritique, comme on en trouve près des sommets de nombreuses montagnes de Mayotte.

Proroko : porc sauvage, sanglier. Fr.

Razana : ancêtre, groupe de descendants des mêmes ancêtres. malg.

Sadrô : grande cuillère pour servir le riz. malg.

Sahany : assiette (mot le plus usuel). malg.

Setoany : le diable, diables, esprits ; nom donné également aux esprits des cultes de possession par les pieux musulmans. malg.

Sikidy : divination par la géomancie, par les graines. malg.

Sombo : coupe-coupe, principal outil de l'agriculteur.

Sotro : cuillère en bois pour servir le repas. malg.

Tany : terre, pays, sol. malg.

Tetiky : défrichement de forêt, essart.

Tompy, tompo : maître, propriétaire, responsable du sol. malg.
Tompin-tanàna : originaire du village.

Tromba : nom d'une classe d'esprits qui possèdent les vivants ; le culte qu'on leur rend. malg.

Tsara : bon, bien

Vary : riz. malg.

Vazaha : un blanc étranger, un européen. malg.

Vintana : destins.

Voriky : sorcellerie maléfique. malg.
Ampamorky : sorcier.

Zañahary : Dieu (moins usuel que *Ndrañahary*). malg.

INDEX

agriculteur, 239, 241, 250, 285, 286, 289, 290, 291, 296, 301
agriculture, 241, 286, 293, 298, 299, 311
ala, 123, 125, 126, 164, 166, 192, 194, 199, 239, 305
Allah, 41, 101, 102, 108, 113, 114, 219, 220, 221, 224
Ambilobe, 49, 81, 88, 191, 214, 215
ampamoriky, 118
ampanandro, 205
ampango, 100
ampanjaka, 53, 59, 62, 75, 90, 100, 124, 181, 182, 203, 207, 208, 211, 212, 215, 218, 308, 310
ampijoro, 116, 201, 210
ampitantara, 90
ananas, 291
ancêtre, 41, 51, 55, 61, 66, 71, 89, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 108, 112, 113, 115, 119, 124, 127, 178, 179, 180, 182, 191, 192, 193, 202, 203, 204, 206, 211, 218, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 237, 238, 242, 243, 248, 286, 307, 308, 309, 310
ancêtre commun, 89, 92, 97
Andohatapenaka, 174
Andriandahifotsy voir Lahifoty), 50, 51
Andriantsoly, 49, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 73, 86, 97, 125, 212, 214, 217, 218, 301, 311
angala, 121, 123, 131, 168
animisme, 112, 118
Anjoaty, 112, 178
Anjouan, 42, 44, 59, 64, 69, 72, 176
Anjouanais, 178
Antaimorona, 124
Antalaotse, 52, 56, 57, 63, 68, 69, 126, 177
Antandroy, 103, 113, 165
Antankarana, 49, 51, 55, 59, 88, 100, 184, 185, 249
anthropomorphe, anthropomorphisme, 109, 156, 252
anthropophiles, 257
antilope, 155
aody, ody, 120, 126, 165
Aomby (voir zébu, bœuf), 168
apprivoisé, apprivoisement, 161, 173, 174, 176, 188, 257
araignée, 129, 261
arboriculture, 289
arbre (voir hazo), 43, 48, 75, 78, 79, 103, 116, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 150, 162, 164, 166, 168, 169, 192, 193, 198, 202, 203, 227, 229, 238, 256, 259, 281, 284, 290, 293
aréopage, 61
argile blanche, 181, 182
Asie, 241, 295
au-delà, 111, 115, 116, 192, 194, 219, 228
austronésien, 224
Aye-Aye, 145
babouin, 156
banane, bananier, 123, 170, 175, 182, 185, 196, 197, 205, 206, 251, 285, 290, 291, 295, 296, 301, 310
banga, 171, 172, 173
Bantou, 69, 99, 226
Bara, 91, 125, 165
Barakani, 258
Bemazava, 52, 53, 55, 81, 88, 99, 177, 209, 212, 214, 248, 307, 309
Bemihisatra, 51, 52, 53, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 81, 88, 177, 207, 209, 212, 214, 216, 218, 248, 308, 311
Benara(mont), 78
bénédiction, 181, 199, 201
Beramanja, 248
Betsimisaraka, 42, 43, 45, 49, 86, 90, 99, 100, 102, 124, 125, 165, 174, 192, 198, 200
biby, 128, 129, 131, 144, 145, 164, 165, 177, 188, 191
biodiversité, 233, 234, 236, 242, 245, 246, 247, 254, 257, 298, 302, 305, 308, 311, 313
biologie, 280
Boeny (voir Boina), 51, 53, 77, 88, 123, 212, 304
bœuf, 76, 240, 295
Boina (voir Boeny), 51, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 68, 75, 77, 81, 88, 90, 99, 104, 111, 117, 124, 144, 148, 154, 175, 177, 178, 181, 191, 196, 199, 200, 201, 202, 207, 214, 216, 219, 301, 310, 311
Boina Combo, 301
boribe, 116, 118
bovin, 129
braconnage, 299

brousse (voir liju), 121, 162, 163, 166, 167, 256, 287, 294, 304
brûlis, 123, 240, 299, 304, 305
Buffon, 83
cabri, 294
caméléon, 145, 261
campagne, 121, 123, 168, 170, 174, 187, 189
capture, 291, 300
catta, 83
champs, 122, 124, 131, 162, 163, 166, 167, 169
chasse, 128, 147, 165, 181, 183, 188, 190, 195, 220, 226, 239, 257, 293, 294, 302, 309, 312, 313
chat, 147, 166, 168, 169, 173, 176, 177, 259, 261
chauve-souris, 129, 148, 177, 257, 261, 270, 291, 296
chèvre, 166, 167, 168, 173, 187, 300
chien, 145, 146, 147, 148, 167, 168, 169, 173, 176, 177, 178, 261, 270
Chinois, 183
Chiraziens, 223
circoncision, 127, 201
cochon, 129, 144, 147, 174
colline, 116, 162, 166, 202, 209, 298, 302, 308
colonisation, 55, 58, 59, 60, 67, 68, 82, 85, 212, 240, 243, 301
compagnie, 172, 173, 176, 257, 291
comportement, 280, 283, 284, 291, 308
conservation, 233, 234, 235, 245, 247, 248, 254, 255, 286, 298, 303, 307, 311, 314
consommation, 257, 291, 294, 309, 313
conte, 76, 85, 89, 90, 91, 94, 99, 100, 101, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 261, 284, 287, 311
convention de Washington, 165, 171, 176, 191, 291, 292, 297
Coran, 70, 71, 118, 124, 126, 148, 178, 189, 219, 220, 222, 223, 224, 225, 226
crabe, 261, 262
crevette, 249, 252, 298
crocodile, 145
croyance, 111, 112, 118, 123, 165, 177, 180, 224, 225, 226, 228
cueillette, 239, 241, 286, 312
cyclone, 292, 293
dauphin, 261, 270
décentralisation, 246, 247
découpage cadastral, 250
déforestation, 124, 164, 240, 298, 299, 304
Dembéni, 47, 49, 65, 66, 68, 71
développement durable, 236, 305, 307, 308, 314
dia (voir sauvage), 76, 131, 144, 162, 164, 165, 177, 187, 197
diable, 117, 144, 295
Diego Suarez, 184
Dieu, 112, 113, 114, 116, 118, 119, 122, 126, 127, 148, 175, 178, 192, 193, 199, 208, 219, 221, 224, 226, 229, 288, 290, 295
Diva Mamé, 46, 68, 71, 77
divinité, 108, 112, 115, 116, 192, 193, 198, 199, 204, 206
djinn (voir génie), 116, 117, 123, 166, 225, 227, 228
doany, 76, 124, 182, 209, 227, 228
domestique, 121, 138, 140, 160, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 170, 172, 173, 174, 175, 187, 188, 194, 197, 207, 215, 239, 259, 261, 285, 299
Drañahary, 101
droit traditionnel, 254, 289
Dzaoudzi, 63, 64, 78
eau, 238, 301
Ecotourisme, 305, 306
Egypte, 197, 224
élevage, 49, 66, 88, 131, 166, 167, 168, 172, 187, 240, 257
endémique, endémisme, 233, 236, 283, 286, 287, 288, 289, 299, 298, 307
environnement, 236, 240, 242, 244, 245, 256, 257, 284, 285, 286, 294, 296, 298, 299, 302, 305, 307
escargot, 148
espaces insulaires, 298
espèce emblématique, 288
espèce endémique, 286, 288, 298
esprit, 71, 112, 116, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 146, 156, 192, 203, 225, 227, 228, 238, 241, 284, 293, 307
esprit guérisseur, 117
esprit positif, 117
esprit mauvais, 117
Eulemur coronatus, 155
Eulemur fulvus rufus, 155

excrément, 171, 180, 195
fady, 98, 106, 124, 144, 145, 147, 148, 160, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 204, 207, 208, 210, 219, 294, 309
famadihana, 115
familier (animal), 165, 166, 170, 172, 175, 176, 187, 188, 194, 197
fandroka (voir chien), 146
Fanompoaña, 238, 307
faune, 48, 49, 64, 65, 84, 100, 103, 128, 129, 132, 143, 144, 148, 161, 165, 201, 233, 244, 245, 255, 261, 298, 299, 300, 302, 307, 308, 309
filiation, 115
Flacourt, 46, 49, 87, 113
flore, 233, 244, 245, 298, 299, 302, 307, 308, 309
fomba (voir tradition), 76, 181, 201, 203
forêt (voir ala), 126, 162, 163, 166, 215, 233, 239, 240, 241, 242, 254, 256, 259, 284, 287, 289, 293, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306
fourmi, 148
fruits, 252, 281, 284, 290, 291, 296, 301
fukuntany, 253
fundi (maître coranique), 120
funérailles, 115, 201, 209, 238
gecko, 145, 261
génie (voir djinn), 112, 116, 118, 203, 227
gestion du sol, 239
gestion patrimoniale, 236, 237, 245, 246, 248
gibier, 294
gidro (voir singe), 81, 155, 229, 309
Grande Comore, 42, 46, 69, 92, 302
grenouille, 148, 261
guérison, 126, 204, 205
guérisseur, 117, 126, 177, 202
hadisi, 90, 91, 99
halaly, 147
haramo, 147, 177
hasina, hasiñy, 112, 126, 192,193, 197, 199, 202
hataka, 182, 199
Hauts-Plateaux (voir Imerina), 100
havoa, 179, 241, 251
hazo (voir arbre), 120, 125
héritage (voir lova), 97, 109, 117, 119, 126, 192, 207, 233, 236, 237, 238, 239, 241, 243, 248, 249, 286, 288
hibou, 261
hirondelle, 148
hobohòbo, 169
hobohobon'ankomba, 169
Hova (voir merina), 51, 57, 59, 86
Imerina, 52, 56, 57, 312
impureté, 146, 147, 148, 219
incendie, 248, 250, 251
Indri indri, 154
industrie, 298, 305
inhumation, 237
Insallaho, 112, 113
insecte, 128, 129, 131, 261
instances internationales, 233, 242, 246, 247, 256, 307
interdiction, 112, 124, 144, 148, 177, 178, 179, 181, 183, 186, 195, 219, 220, 238, 307, 308
interdit (voir fady), 50, 55, 82, 92, 98, 99, 101, 102, 107, 108, 145, 146, 147, 148, 169, 177, 180, 184, 187, 194, 198, 207, 209, 223, 244, 247, 257, 301, 309, 312, 313
invocation, 198, 199, 200, 204
Islam (religion), 47, 52, 56, 57, 59, 71, 93, 108, 112, 113, 114, 124, 146, 147, 167, 169, 177, 178, 191, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 228, 229, 254, 270
jaquier, 169, 171, 172
joro, 127, 199, 201, 203
kabary, 90
kalanoro, 116
Kani-keli, 258, 285
Kiantalaotsy, 73, 126
Kozobe, 51, 53, 311
Lahifoty (voirAndriandahifotsy), 49, 50, 51, 53, 56, 87
lambo (voir porc, cochon)), 144, 147, 169, 262
lance-pierre, 172, 176, 186
léproserie, 301
licite, 147, 148
liju (voir brousse), 121, 163, 166
lolo, 82, 117, 118
louche (voir sotro, sadro), 102, 103, 104, 105, 108
Lova (voir héritage), 286

lovan-drazaña, 238, 239, 244
m'jini, 163
M'sapere, 69, 85
Maghreb, 223
mahabo, 55, 62, 63, 125, 186, 204, 209, 210, 214, 218, 253, 298, 305, 307, 310, 311
maître coranique (voir fundi), 189, 219, 224
Majunga, 48, 51, 56, 57, 58, 63, 73, 77, 81, 86, 88, 175, 209, 311
maki, 252, 256, 280, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 297, 304, 309
makoa, 85
maladie, 117, 125, 180, 182, 184, 201
malédiction, 83, 100, 103, 155, 165, 179, 181, 204
maléfice, 105
mammifère, 84, 154, 233, 236, 261, 280, 293
mampizaha, 117
manantany, 61, 210, 211
Mangaju, 258
mangrove, 249, 300
mangue, manguier, 169, 285, 290, 299, 302
manioc, 290, 294, 295
mariage, 119, 122, 127, 201, 295
Maroserana (dynastie), 49, 50, 55, 310
masimo, 226, 227, 228
masina, masiñy, 90, 114, 116, 124, 179, 187, 188, 191, 193, 194, 195, 198, 201, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 226, 238,308, 309, 313
matrilignage, 224
matrilocalité, 224
Mbouzi, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 313
Menabe, 51, 56, 81, 88, 111, 179, 209, 237, 240, 241, 250, 287, 310
merina, 43, 52, 56, 57, 58, 73, 79, 83, 179, 217, 311
merle, 291
métropole, 234, 283, 289, 294, 297
métropolitain, 235, 254, 288, 289
Microcebus, 160, 175
milan, 148
milieu anthropisé, 304
minéral, 111, 118, 120, 179, 195, 202
moalimo, 126
moasy, 193, 202
Mohéli, 46, 57, 59, 69, 81,176
monstre, 155
morphologie, 280, 287
mort, 75, 114, 115, 117, 145, 171, 175, 176, 180, 182, 183, 184, 185, 192, 207, 208, 209, 210, 212, 217, 219
mouche, 291
mouton, 148, 166, 168, 173, 294
mutation, 107
muzungu, 82, 173, 286, 292
mythe, 58, 89, 90, 91, 92, 97, 99, 108, 109, 112, 114, 119, 122, 198, 204, 218, 240, 241, 257, 284, 311
mythe cosmogonique, 112, 119, 122
mythologie, 90, 95, 97, 99, 107, 109, 288
natanana, 170
Nature, 111, 112, 128, 234, 235, 236, 239, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 250, 254, 257, 288, 295, 299, 304, 305, 307, 309, 312, 314
naturel (monde), 51, 108, 242, 302
naufrage, 125, 184
Ndramanavakarivo, 211, 215, 216
Ndrañahary, 112, 113, 114, 118, 127, 224
ngeri, 180
Nosy-Faly, 55, 59, 82
nuisible, 280, 285, 286, 291, 296
offrande, 114, 119, 123, 124, 181, 182, 192, 193, 199, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 227, 238, 311
oiseau, 129, 280
Ouantiti, 58, 59, 311
Palestine, 223
Pamanzi, 64, 67, 97
pangolin, 155
papaye, 290
Paradis, 219
patrimoine, 234, 236, 237, 239, 242, 246, 247
patrimoine naturel, 234, 235, 237, 242, 245, 246, , 247, 248
patrimonialisation, 236, 246, 254, 287, 303
peinture, 284
perce-oreille, 129
piment, 185
plante, 238, 252, 255, 296, 299, 312
porc (voir lambo), 112, 144, 169, 177, 178, 261, 270
Poroani, 69, 85, 258

poroko (voir porc, lambo), 144, 147
possession, 114, 117, 172, 225
poule, 167, 168, 173, 261, 270, 291
poulet, 294
prédilection, 165, 251
présage, 251, 308
prière, 71, 112, 114, 146, 147, 182, 192, 197, 199, 203, 205, 219, 226, 227
prohibé, 105, 148
prophète Moussi, 220, 229
Propithèque, 154
propriété, 241, 243, 244, 245, 248, 249, 250, 305, 309, 313
Prosimien, 296
protection, 233, 236, 242, 244, 245, 246, 247, 255, 287, 297, 298, 300, 302, 303, 305, 307, 308, 309, 313
protectorat, 60, 82
proximité, 167, 177, 256, 291, 292, 302
pureté, 122, 146
qird (voir singe), 155, 220, 221
queue (du lémurien), 150, 186, 229
Radama 1er, 57, 58
Ramadan, 71
Ranavalona, 57, 58
rangahy, 210, 211, 251
rapport Bruntland, 236
rasse, 261
rat, 261, 291
razaña, 115, 116, 119, 192, 193, 204, 207, 237, 238
razzia, 41, 42, 44, 45, 46, 63, 64, 66, 67
récolte, 286, 289
règne animal, 127, 147, 167, 177
reptile, 261
Réunion, 41, 60, 64, 82
riz (voir vari), 43, 65, 66, 75, 88, 97, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 108, 122, 123, 145, 199, 295, 301
sable, 79, 86, 122
sacré, 76, 114, 124, 126, 127, 145, 147, 155, 165, 180, 185, 187, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207, 208, 209, 211, 215, 226, 227, 228, 238, 244, 305, 308, 309, 313, 314
sacrifice, 114, 115, 116, 119, 125, 126, 127, 147, 192, 193, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 206, 227, 228, 238, 257, 295
sacrilège, 295
Sada, 255, 258, 280, 285, 287
sadro (voir louche), 102, 104, 105, 106
saha, 91
sahany, 104, 203, 204
Sainte Marie, 44, 60
santé, 76, 200, 205
sauvage, 67, 76, 121, 123, 129, 133, 144, 147, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 173, 175, 177, 178, 187, 188, 194, 197, 241, 259, 284, 285, 299, 301, 304, 309
savoir-faire, 123, 248
scolopendre, 148, 261
scorpion, 148
Seranyombe, 129, 130
serpent, 77, 129, 177, 261
Service des Eaux et Forêt de Mayotte, 293
Setoàny, 116
Shiconi, 258
sikidy, 76, 126
siñama, 129, 131, 149, 163, 166, 169, 289
singe (voir qird, gidro), 155
Sohoa, 258
sorcier, 103, 118
sotro (voir louche), 102, 103, 105, 106
source, 236, 301
souris, 148
Surnature, surnaturel, 108, 111, 112, 128, 156, 238, 241, 309
Swahili, 57, 69, 72, 78, 80, 81, 85, 91, 119, 126, 129, 199, 217
syncrétisme, 112, 219, 225, 226
tamana, 76, 131, 164, 165, 174, 177, 187, 188, 197, 207, 216, 309
tamarin, tamarinier 202, 203, 302
Tamatave, 174
Tanala, 86, 120
Tanalaña, 86
Tananarive, 125, 126, 174, 175, 199
Tandroy (voir Antandroy), 86
tantara, , 90, 178, 216, 217
tany, 116, 118, 119, 124, 181, 208, 238
terre, 112, 114, 118, 119, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 146, 178, 182, 184, 191, 192, 194, 195, 203, 204, 208, 210, 211, 215, 218, 232, 237, 238, 239, 242, 243, 244, 248, 249, 250, 254, 288, 293, 294, 299, 300, 302, 309, 310, 311, 313
tiñy, tsiñy, 116, 179, 181, 182, 184, 203,
tombeau, 117, 127, 186, 204, 209, 229

tompon'tany, 240, 249, 251
toñy, 126, 127, 201, 203, 237, 250
tortue, 156, 261, 270, 288
tourisme, touriste, 251, 298, 301, 304, 305, 306, 307, 313
tradition (voir fomba) 125, 127, 181, 189, 191, 203, 217, 218, 243, 244, 295, 297, 310
transgression, 99, 100, 101, 107, 108, 127, 178, 179, 180, 182, 188
tromba, 71, 114, 118, 213, 225
tsakafara (voir vœu), 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 211, 309
Tsimihety, 73, 124, 174, 175, 183, 184, 249
Tsingoni, 223
Tsiomeko, 58, 59, 60, 62, 82, 212, 218
Tsomgomby, 128
valeur patrimoniale, 287, 288, 289, 303
varan, 156
vari (voir riz), 83, 100
vary, 122
vazaha, , 82173, 183, 184, 185, 206, 207,
végétal (monde), 111, 118, 121, 124, 160, 163, 169, 173, 179, 202, 203
végétation, 67, 121, 285, 299, 301
ver, 291
viande, 169, 177, 180, 183, 189, 294, 295
vœu (voir tsakafara), 115, 124, 125, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 211, 227, 229, 309
vulé, 294
Wangani, 258
Zafimbolafotsy, 51, 53, 55, 56, 59, 218, 249, 251, 311
Zafimbolamena, 49, 51, 53, 55, 56, 86, 186, 207, 214, 215, 218, 229, 311
Zañahary, 75, 100, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 122, 127, 178, 179, 180, 192, 193, 194, 202, 224, 238, 241, 242, 254
Zanzibar, 56, 57, 59, 63, 69, 72, 87, 224
zébu, 76, 166, 167, 168, 173, 187, 198, 200, 201, 204, 206
Ziara, 227, 228