



Études océan Indien

51-52 | 2014
Autour des entités sacrées

Mythes et rituels

Le miel et l'hydromel dans quelques sociétés de Madagascar

Philippe Beaujard



Éditeur
INALCO

Édition électronique

URL : <http://oceanindien.revues.org/1606>
DOI : 10.4000/oceanindien.1606
ISSN : 2260-7730

Édition imprimée

Date de publication : 30 décembre 2014
ISSN : 0246-0092

Référence électronique

Philippe Beaujard, « Mythes et rituels », *Études océan Indien* [En ligne], 51-52 | 2014, mis en ligne le 14 octobre 2015, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://oceanindien.revues.org/1606> ; DOI : 10.4000/oceanindien.1606

Ce document a été généré automatiquement le 30 septembre 2016.



Études océan Indien est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Mythes et rituels

Le miel et l'hydromel dans quelques sociétés de Madagascar

Philippe Beaujard

Je remercie MM. Noël Gueunier et Laurent Berger pour leurs commentaires d'une première version de ce texte.

- 1 De grand matin, nous quittons le hameau d'Añalamañitra et grimpons vers la lisière de la forêt où se trouve la ruche de Toma, le maître des lieux. Ce dernier allume le bois humide d'une fascine et entreprend d'enfumer les abeilles installées dans un tronc d'arbre creux. Bientôt, les rayons emplissent la grande écuelle émaillée apportée. Avant de quitter la forêt, Toma laisse un peu de miel sur deux feuilles d'amome déposées en croix sur le sol et remercie les esprits de la forêt, *fahasivy*¹.
- 2 De retour au hameau, nous dégustons le miel accompagné d'un bol d'eau froide. Un bon tiers en a été prélevé, destiné au chef noble (« roi ») *mpanjaka* Tsaradia, à qui nous rendons visite un peu plus tard, au village d'Antarimamy². Son épouse apporte la petite natte *fandambàna* sur laquelle on dispose les repas. Les petits enfants qui jouaient près de la « grande maison » ne sont pas longs à venir profiter de l'occasion. Le *mpanjaka* leur réserve une part dans une assiette ; armés de cuillères, ils s'en disputent le contenu, assis près du mur ouest de la maison. Ce partage du miel, un *mpanjaka* ne peut le refuser. S'il a un droit sur le miel, substance de vie, son devoir est d'en faire le don.
- 3 Le lien du miel avec la vie et la royauté ressort clairement d'un mythe d'origine recueilli en pays tañala et de l'utilisation du miel ou de l'hydromel dans les rituels malgaches.

D'une princesse morte au miel de la vie³

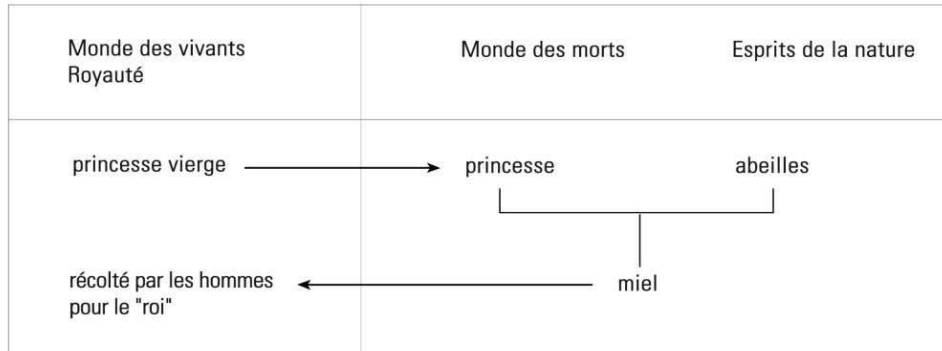
<i>Ny nendohan'ny tintely</i> ⁴	L'origine du miel
--	-------------------

<p>1 Zao àre. Nisy zanak'ampanzaka, teraka tao zanak'ampanzaka eo, hoe, viavy. « Iaho, hoy i, tsy mba hanambady, aba, na dia iza vazaha lahatañ'añilan-driake, na dia iza olombelo, fa ny añarako, hoy izy, dia tsy hanambady iaho ». « Nahoana i zanak'ampanzaka tsy manambady i, nahoana i zanak'ampanzaka tsy manambady i ? »</p>	<p>1 Eh bien voilà. Il était une fois une fille de roi. Ce roi avait engendré une fille. « Moi, père, je ne me marierai pas, lui dit-elle, vienne qui que ce soit, étranger d'au-delà des mers, ou qui que ce soit, car moi, dit-elle, il n'est pas dans mon destin de me marier ». « Ah, comment se fait-il, les amis, la fille du roi ne se marie pas, comment se fait-il... ? »</p>
<p>2 « Zao, hoy izy, ny antony. Laha maty iaho, aba, hoy izy, tsy mba haharonareo miharo olo aho fa hatokany, iaho moa olo toka fa tsy hanambady, zakanareo on-droe tsy mba firy fa tokaña aho ».</p>	<p>2 « Voici mes raisons, dit-elle. Lorsque je mourrai, père, ne me mêlez pas aux autres défunts, dit-elle, déposez-moi à part, car je suis esseulée puisque sans conjoint, et vous n'avez point d'autre enfant que moi ».</p>
<p>3 Ka ny tafasiry, lava moa. Ka laha no maty ny zanak'ampanzaka eñe, dia natoka, nandrariana lakato tsara dia, dia, dia, dia nikitroka, lakatom-bato, ao izy izany mate.</p>	<p>3 Bon, l'histoire est assez longue⁵. Lorsque la fille du roi mourut, on la mit à part, on lui aménagea une belle grotte, que l'on scella soigneusement, la grotte de pierre se referma sur le cadavre de la fille du roi.</p>
<p>4 Fanefa, hoe, dia izao. Nitotry i raha aby dahôlo iñy, hoe, amin'ny fakane, nitotry amin'ny aiña aby dahôlo i raha eñe. Ka raha nitotry izy io, hoe: « Lé rone, i zanak'ampanzaka eo ao ka ao raha izao, hoe, ka dia mitotry ny ao, ao raha izao ka mitotry izao, ino, e rone ? hoy ny olo. - Ha, zahay » hoy i abane.</p>	<p>4 Mais alors, voici ce qui arriva, dit-on. Tous ces êtres⁶ se rassemblèrent, innombrables, sur son sexe et sur tout son corps. Ils se rassemblèrent, dit-on. « Eh, les amis, là où se trouve la fille du roi, des êtres se sont rassemblés, dit-on, des êtres se sont rassemblés là, qu'est-ce donc, les amis ? se demandèrent les gens. - Ah, allons voir » dit son père [le roi].</p>
<p>5 Laha avy ny faha-tintely fa mamy, nihinaña ny raha eñe, nizahana, hoe, ka dia, dia nihalofane indraika mandeha iñy, hoe, dia kady tsy tañana amin'ny tintely mamy, amba am-bava amin'ny tintely iñy, mamy, manomboka tondro iñy, hoe, nilelafa. « Lé rone, kay ka raha mamy, tintely, e rô ». Intely ny añaran'io viavy io. Tintely, e rone, na iza, hoy izy, fady, na iza ino, homana an'itoy aby ». Mampotika, hoe, milelatra. « Tsy anañam-pady ity, hoy izy, tsy anañam-pady, hoy i abany amin'ny endriny io, sambia milelafa, sambia mangalofa ». Ny avy ny olo dia mangalotra dia homana anazy. « Ataovy tintely ny añarany, rone ». Zay nahavoahan'ny tintely ny tintele.</p>	<p>5 Le temps du miel doux était venu⁷, le temps de goûter à cette chose, les gens vinrent tous ensemble, dit-on, apportant des torches pour le récolter, dit-on, et ils purent à peine se retenir, tellement le miel était doux, ils goûtèrent au miel et le trouvèrent doux, ils y trempèrent le doigt, dit-on, et le léchèrent. « Ah ! les amis, que cette chose qui nous vient d'Intely est douce, les amis ». La femme s'appelait Intely. « Le sexe d'Intely⁸, les amis que chacun s'en régale, dit-il, quels que soient ses interdits⁹ ». Ils y trempaient le doigt, dit-on, et le léchaient. « Ah, eh bien, nous appellerons ceci "miel" ». Tous ceux qui venaient se léchaient [le doigt]. « À ceci, dirent-ils, point d'interdits, point d'interdits, dirent son père et sa mère, que chacun lèche, que chacun en récolte ». Chacun récolta le miel et le mangea. « Appelons cela "miel", les amis ». Voilà l'origine du miel.</p>

- 4 Le cadavre de la fille d'un « roi » demeurée vierge serait ainsi à l'origine du miel¹⁰. Entre le monde de la mort et celui de la vie, le récit, à l'instar d'autres mythes, développe diverses inversions. La stérilité de la princesse dans le monde des vivants contraste avec

sa fécondité dans l'au-delà : après que des abeilles se soient posées « sur ses cuisses », image que j'avais dans un premier temps présentée comme une fécondation par les esprits de la nature, le miel sourd de son corps, apportant la vie aux hommes.

Figure 1



- 5 Une autre interprétation me semble aujourd'hui plus pertinente à la lumière d'une comparaison avec la figure du « Neuvième » homme et avec des matériaux présentés par Tétard (2004) pour l'espace eurasiatique. L'arrivée des abeilles sur le sexe d'Intely marque la « masculinisation » de la princesse, que traduit sa transformation en miel, substance masculine. La fécondité virginale, non issue de la sexualité, semble s'accompagner d'une virilisation dont témoigne l'attitude d'Intely, qui, commandant à son père-roi, organise elle-même les conditions de sa mise au tombeau¹¹. Sans abolir la différence des sexes, le personnage de la vierge, en écartant la sexualité, construit une figure médiatrice entre féminin et masculin, avec une fécondité « pensée à l'échelle des valeurs masculines » (Tétard, 2004, 144)¹². Il y a à l'évidence opposition du miel (masculin, pur, incorruptible) produit par la vierge et du sang menstruel de la femme nubile (féminin, impur), opposition aussi au lait de la jeune accouchée (pur, mais corruptible). Le récit réalise une association scandaleuse entre une nourriture – donc la bouche – et le sexe, association qui constitue un tabou dans tout Madagascar.
- 6 La déssexualisation de la princesse est le gage de sa pureté, en opposition à une sexualité jugée impure¹³. Elle conditionne l'inversion des processus habituels, la soustraction à la pourriture d'un corps dont la décomposition fournit le miel, substance imputrescible, parfumée, source de vie : le refus de la sexualité apparaît ici comme une voie d'accès à l'immortalité. La virginité de la princesse fait écho à l'asexualité apparente de l'abeille, insecte qui n'a pas de sang¹⁴.
- 7 La fermeture de la tombe correspond à celle du corps de la vierge. Cet espace clos renvoie à l'image de la matrice, que les hommes ouvrent (ici pour permettre la sortie du miel), métaphore que l'on retrouve pour tous les lieux fermés où les individus se trouvent reclus lors d'un rite de passage.
- 8 Les tombeaux dont on ne connaît plus les occupants, tombeaux abandonnés, dits « tombeaux stériles » (*kibory sekatra*), sont des lieux où les Tañala viennent invoquer les esprits de la terre *fahasivy* avant le semis sur l'essart, pour obtenir une bonne récolte. Dans l'ouest et le sud de Madagascar, le terme *sekatse* désigne « une vache stérile » et, parfois, une « femme stérile »¹⁵. Le mythe d'origine du « Neuvième » homme (*Fahasivy*) met en scène une figure symétrique à celle de la princesse Intely, vierge ici-bas, féconde dans l'au-delà.

Des mythes au rituel du sacrifice *soro(na)*

- 9 Le « Neuvième » homme, à la création du monde, se trouve sans épouse et demeure vierge, alors que les huit premiers humains ont reçu une compagne. En compensation, Dieu (Zañahary¹⁶) lui offre la terre et le riz : lorsque le *Fahasivy* meurt, le riz pousse miraculeusement sur sa tombe (cf. Beaujard 1991, 374 sq). Dans une autre version, la tête d'un enfant sacrifié qu'une femme a mise en terre donne naissance au riz, motif qui met l'accent sur la matrilinearité¹⁷. Le nom *fahasivy*, « neuvième », fait référence à la neuvième case de la géomancie (*sikidy*), associée aux esprits. Le chiffre huit exprime de plus la totalité de l'espace (les huit points cardinaux et intermédiaires) et fait référence à la parenté (les huit lignées des arrière-grands-parents d'un individu). Le « Neuvième » est à la fois au-dessus des huit (il obtient du Dieu Zañahary la maîtrise de la terre) et en dehors de la parenté. Stériles dans le monde des vivants, la princesse Intely et le *Fahasivy* deviennent fertiles dans le monde des morts ; les deux personnages se trouvent à l'origine de deux substances de vie complémentaires. Si la vierge du miel est masculinisée, le « Neuvième », qui se transforme en une plante liée à la femme, se féminise.
- 10 Dans d'autres mythes tañala, l'origine du riz est différente : la céréale est volée au ciel par la fille du Dieu Zañahary, « princesse du ciel », qui épouse un prince-chasseur de la terre. Le riz, plante céleste, est donc ici le fruit d'une alliance (cf. *ibid.*, 401 sq).
- 11 Un troisième personnage mythique témoigne de la fécondité du monde inférieur : l'ondine, « princesse des eaux », qui à l'inverse du *Fahasivy* et d'Intely, surgit du monde inférieur, à la tête d'un troupeau de bœufs, pour épouser un pêcheur dans la misère. Comme pour Intely, il y a ici alliance, mais, cette fois, entre un homme et une femme-esprit de la vie, dans le monde des vivants, alliance socialement hors-norme puisque l'épouse apporte tous les biens (bœufs, maison, meubles). L'ondine apparaît socialement masculinisée : l'élevage est associé au monde masculin, et il revient à l'homme de construire la maison¹⁸.

Figure 2

	Fahasivy	Princesse Intely	
MONDE DES VIVANTS	vierge (stérile) masculin	vierge (stérile) féminin	ALLIANCE féconde
MONDE INFÉRIEUR	↓ sa tête (sa tombe) donne naissance au riz, octroyé par Dieu plante féminine SACRIFICE ou ALLIANCE	↓ fécondée par les esprits de la nature se transforme en miel substance masculine ALLIANCE	↑ amène des bœufs (liés au masculin) féminin
			Princesse des eaux

- 12 L'alternance alliance/sacrifice développée dans les mythes pour la création du riz, du miel ou celle du royaume est observée historiquement : un sacrifice humain instaure le royaume tañala de la Manambondro au XVII^e siècle, une alliance avec les Onzatsy inaugure

le royaume antemoro (côte Sud-Est) au XVI^e siècle. Une différence essentielle est toutefois à relever : la victime tañala appartient à une lignée autochtone, tandis que les Onzatsy revendiquent une origine ultramarine et musulmane.

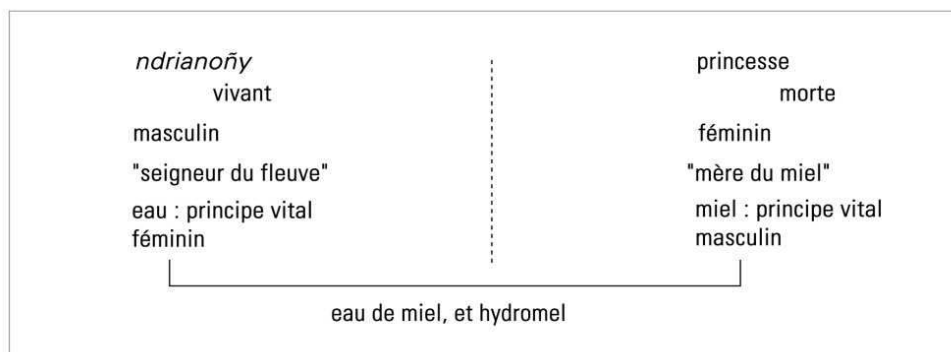
- 13 L'ensemble des mythes forme un système d'explication de l'univers qui éclaire les rituels pratiqués et l'organisation sociale¹⁹. Les Tañala de l'Ikongo envisagent un univers tripartite : ciel, terre des vivants et monde inférieur, ce dernier étant divisé entre terre et eaux. La couche sociale des autochtones est associée à la terre, dont la couleur est le noir, celle des nobles au ciel et aux eaux, qui ont respectivement le rouge et le blanc pour couleurs²⁰. Les esprits de la terre et des eaux portent des noms distincts, *fahasivy* et *lolo*²¹. Les personnages du *Fahasivy*, d'Intely, de l'ondine et de la princesse du ciel constituent des figures médiatrices entre les mondes, et les substances qu'ils apportent jouent ce rôle de lien constructif : les trois principes de vie sont associés par les Tañala dans l'offrande du sacrifice *soro(na)* effectué à l'inauguration d'une maison collective. Si dans les mythes, des femmes introduisent les substances de vie, dans le rituel, des hommes dirigent²², accomplissant l'acte sacrificiel, les invocations, l'aspersion finale avec le sang d'un taureau et buvant l'hydromel présenté. Face à la porte est, dans la direction des divinités, une natte porte trois parts de riz et de viande, de l'hydromel (*toabe*, « grand alcool ») dans un gobelet en feuille et le sang du cœur du taureau sacrifié (Beaujard, 1983, 291)²³. Le *soro(na)* réunit ainsi les substances associées aux trois mondes de l'univers [riz = ciel ; bœuf = eau, miel fermenté (hydromel) = terre], dont le « roi », « souverain universel », est le maître.

Le miel du « roi »

Inversions médiatrices. Le miroir de la mort

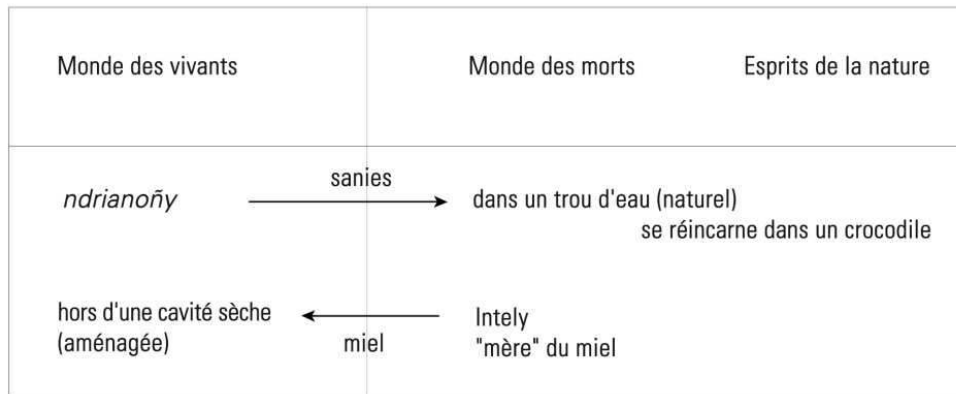
- 14 Le mythe d'origine du miel met en scène explicitement et implicitement le personnage du grand *mpanjaka*, que les Tañala appellent *ndrianoñy*, « seigneur du fleuve »²⁴. L'isolement – la pureté – de la princesse Intely dans sa grotte-tombeau murée, qui conditionne la naissance du miel, renvoie à la réclusion imposée au *ndrianoñy* lors des funérailles, auxquelles il ne saurait participer : le « roi » ne conserve son pouvoir de vie qu'en se tenant éloigné des rites de la mort. Roi et princesse du conte apparaissent comme les reflets l'un de l'autre dans le miroir de la vie et de la mort.

Figure 3



- 15 La naissance mythique du miel et les rites funéraires du *ndrianoñy* constituent des figures symétriques. À la mort de ce « roi », on immerge les sanies du cadavre et le cercueil dans un trou d'eau *antara* situé près d'un confluent, lieu de résidence d'esprits de la nature, dans les rivières Sandrañanta et Manambondro : le *ndrianoñy* rejoint symboliquement l'eau, où il se réincarne dans un crocodile (Beaujard, 1983, 313-314)²⁵. À l'inverse, quittant la cavité sèche de son tombeau, Intely revient dans le monde des vivants, sous forme de miel, substance masculine.

Figure 4



Le roi et l'autochtonie

- 16 Source de pouvoir divin *hasina*, le *ndrianoñy* tañala est intimement lié aux forces vitales dont il est lui-même l'expression. Le roi donnait jadis le signal de la récolte des produits forestiers, il organisait l'essartage, en répartissant les parcelles de forêt entre familles. En riziculture humide, il lui appartenait de piétiner ses rizières en premier. Le roi est avec les esprits de la forêt le maître de la substance masculine que représente le miel : dans le mythe comme au village, il invite la population à sa récolte. Il contrôlait aussi la fabrication de l'hydromel. Les enfants se disputent le miel du roi, comme ils s'arrachent les petits morceaux du foie grillé du zébu sacrifié lors d'une offrande *sorona* aux divinités, chez les aristocrates antemororo²⁶. Un essaim d'abeilles qui s'installe dans une niche d'un arbre planté dans l'« enclos rouge » (*valamena*) de lieux de culte *doany* associés à la royauté antankaraña (Nord de Madagascar) manifeste la sacralisation de cet espace, choisi par les abeilles-esprits de la nature. « Interdiction est faite de tuer ces abeilles ou de récolter leur miel » (Berger, 2006)²⁷. Une tradition historique de l'Imerina (Hautes Terres centrales) suggère une comparaison entre le royaume et une boîte de miel (Callet, 1981, I, 301)²⁸. Dans les grandes cérémonies royales merina, le miel, pris dans une ruche en pleine activité, sans la détruire, symbolisait le pouvoir de vie et la force virile du souverain. Il s'accouplait au riz et au lait, principes féminins, à l'offrande des prémices du riz et à la naissance de l'année : l'offrande, comme au *soro(na)*, réunit les trois mondes de l'univers mais ici sans la viande d'un sacrifice²⁹. À l'image de certains talismans fabriqués par les devins-guérisseurs, les palladiums royaux *sampy* d'Imerina, amulettes de vie renfermant des éléments végétaux « donnés par les esprits de la nature », recevaient des offrandes de miel :

Un morceau de bois, s'il provient d'elle [d'une "idole" *sampy*], peut être baigné : on l'enfonce dans du miel provenant d'abeilles encore vivantes, [ou] on le met dans le

sang d'un coq, que l'on fait couler goutte à goutte sur le morceau de bois.
(Callet, 1981, I, 179, 224).

- 17 L'affinité du roi avec le miel découle de son lien avec les esprits de la nature, que Faublée (1954b) a justement appelés « *esprits de la vie* ». Le roi est « souverain de la terre » (*tompon'ny tany*), par suite d'une alliance avec les *tompon-tany* (« maîtres de la terre »), titre appliqué à la fois aux lignées autochtones et aux esprits de la nature, dans le royaume tañala, ou par une prise de possession de la terre, dans le royaume antemoro³⁰. En Imerina, le pouvoir royal se fonde sur une alliance, mais le roi s'est approprié la force et le savoir des autochtones (cf. les « douze » *sampy* royaux, jadis détenus par des lignées « maîtresses de la terre »)³¹. Les autochtones représentent ici des *médiateurs obligés* dans l'alliance du roi avec les esprits de la nature. Ainsi, ce n'est pas seulement parce que les aristocrates tañala Zafirambo se trouvaient en position de faiblesse numérique qu'ils éprouvèrent le besoin de nouer des alliances avec les lignées autochtones, mais parce qu'il apparaît nécessaire de « s'allier [avec] la terre pour en devenir maître », selon la formule heureuse employée par Goedefroit à propos de l'Ouest sakalava (1998, 260)³². Le pouvoir de vie prêté au roi fait de lui dans tous les cas de figure le responsable de la prospérité du royaume.
- 18 Le lien du *ndrianoñy* avec le miel tient aussi à l'analogie établie dans nombre de sociétés organisées sur le mode de la chefferie ou du royaume entre la société des abeilles, réunie autour de leur reine³³, et la société humaine, groupée autour de son roi, des sociétés que les Tañala perçoivent en miroir : si les abeilles du mythe – comme les insectes piqueurs d'autres récits, dont le dard a une connotation phallique³⁴ – ont un caractère masculin, à l'inverse, les Tañala désignent les abeilles comme « mères du miel » (*reny tintely*)³⁵ : elles constituent sur la terre des vivants un monde de « femmes », où la reproduction est pensée analogue à la multiplication végétative des plantes de vie³⁶ que sont le bananier, le gingembre, le *Dracaena (hasina)*³⁷ et le *Crinum firmifolium (betoitra, « beaucoup-d'emplacements »)*, installé au pied des poteaux aux ancêtres, des plantes de vie considérées comme productrices ou évocatrices de masculin à travers la formation de la banane, la forme du rhizome de gingembre, dont les devins-guérisseurs utilisent le pouvoir « énergisant », l'inflorescence dressée du *Crinum*. La force vitale de la nature est généralement exprimée à Madagascar en référence à une matrilinearité³⁸ qui contraste avec l'idéologie patrilineaire dominante à des degrés divers dans la société (même dans les espaces à groupes cognatiques). L'héritage du pouvoir dans le clan royal zafirambo s'effectue en ligne agnatique³⁹, et seuls les mâles sont éligibles.
- 19 On note pour les esprits de la vie, en pays tañala, une oscillation entre féminin et masculin, marquée par les figures mythiques d'Intely et du *fahasivy*, rêve de dépassement de l'altérité absolue de l'autre sexe. La virginité des esprits de la vie s'exprimait par l'utilisation de « vanneries inachevées » (*rary tsy efa*), que les femmes tressaient par exemple lors de certains rituels de protection du village contre les maladies : elles les accrochaient aux branches d'un arbre *ramiavo(na)*⁴⁰ pris en forêt, arbre haut et droit, symbole phallique dressé par les Antambahoaka au pignon nord de la grande maison lors de la circoncision *sambatra* (côte Sud-Est). On déposait en outre du riz cru en haut de l'arbre. Les plantes utilisées pour l'aspersion collective des participants au rituel étaient pilées par un *homme* dans un mortier à riz (image du féminin), mise en scène d'un acte sexuel fécondant. « L'ouvrage inachevé est une métaphore qui signifie l'incapacité d'une jeune fille à entrer dans le mariage » (Tétard, 2004, 90)⁴¹. Les Malgaches associent l'abeille

au tressage féminin : on dit des abeilles qui construisent les rayons de la ruche qu'elles « tressent » (*mandrany*).

Le miel des esprits de la vie, l'hydromel des ancêtres

La semence des esprits

- 20 Abeilles ou princesses de la terre et des eaux, des « femmes » se trouvent à l'origine de substances masculines. La symbolique sexuelle attachée au miel ressort clairement du mythe d'Intely et d'autres récits. Le jeu de mots sur le nom du miel (« sexe d'Intely ») la met d'emblée en lumière. De plus, des hommes récoltent le miel du cadavre et le « mangent » d'une manière très suggestive, en suçant le doigt qu'ils y ont trempé, geste pour lequel « il n'est pas d'interdit » : se mêlent ici les deux idées de fécondité et de plaisir sexuel⁴². Cette connotation masculine du miel, alliée au symbole féminin du pot, éclaire un proverbe masikoro qui dit : « Du miel dans un pot découvert, qui en veut y plonge le doigt »⁴³. Comme les filles folles de miel des mythes sud-américains, les hommes envoyés par le « roi » tañala pour sa récolte « ne peuvent se retenir »⁴⁴. Le lien du miel avec le plaisir sexuel est présent dans divers contes. Ainsi dans une version tañala de l'Enfant malin, ce dernier éloigne l'ogre Trimobe en l'invitant à partir en forêt récolter le miel débordant d'une ruche. Comme « Trimobe ne peut résister au miel », il s'y précipite⁴⁵.
- 21 Le « roi » d'un conte bara fait chercher pour sa femme, enceinte, « ce qui a beaucoup de mères » (le miel), « sinon elle avortera ». Le chercheur de miel dit en l'apportant : « Le miel est notre dieu ; avec lui, nous célébrons la grossesse de nos femmes, ceux qui n'ont pas de bœufs s'en servent pour faire la circoncision, les remèdes avec lesquels nous soignons nos enfants en sont enduits » (Faublée, 1947, 223-229).
- 22 Le rapport institué par le conte bara entre le miel et la grossesse évoque plusieurs « coutumes » tañala, que l'on peut relier, et une conception fréquemment rencontrée de la procréation. Il est d'usage pour le mari d'offrir du miel à une femme enceinte. En outre, les Tañala considèrent que le mari a le devoir de faire l'amour avec sa femme enceinte le plus souvent possible « pour nourrir l'enfant »⁴⁶, le sperme, qui vient de la « moelle du bas du dos », contribuant – en un chemin inverse – à la formation des os⁴⁷. Le sperme est souvent dénommé *tsoka*, terme qui désigne la moelle. Dans l'Ankay, si une femme enceinte « a envie d'un homme, le mari lui-même invite les lignées parentes, pour faire ce qu'il ne faut pas faire, parce qu'on aime l'enfant. Le mari va trouver l'homme dont sa femme a envie et l'invite à venir le plus souvent possible à la maison [...]. À chaque fois que cet homme vient rendre visite à la femme enceinte, il lui apporte du miel et tout le monde mange ce miel à la maison : ceci amène la jalousie du mari ». Après la naissance, le père presse les seins de son épouse et, au lait recueilli, ajoute du miel ; il fait boire ce mélange au nouveau-né (Ndema, 1973, 147).

Le miel

Voici les usages du miel, disent les Tantara ny Andriana de l'Imerina : lorsqu'on prend le *tatao*, au moment du bain, il constitue le premier des prémices. Lorsqu'on présente ceux du riz, on l'utilise ; quand on coupe les cheveux d'un enfant, on l'utilise ; quand on veut bâtir une maison, on l'utilise ; de même, quand on va construire un parc à bœufs, inaugurer une maison. S'il y a des dispositions à prendre dans une maison à l'occasion d'une circoncision ou d'un mariage, on va

chercher du miel.

(Callet, 1981, 930 /trad. Chapus & Ratsimba, 1974, t. III, 368)⁴⁸.

- 23 Les onctions de miel sur des objets phalliques (cornes et dents-talismans ou reliques) indiquent clairement son caractère masculin⁴⁹. En outre, les Tanala ont coutume de frotter les gencives d'un petit enfant avec du miel et du gingembre – plante à connotation masculine – pour favoriser l'éruption dentaire, image de l'érection phallique.
- 24 La collecte de miel par le héros constitue un motif récurrent dans les contes où le héros tente d'accéder à la sexualité, et dans les mythes de souveraineté malgache, qui mettent en scène les rituels sous la forme d'épreuves et de voyages merveilleux. Ces derniers textes font apparaître une dimension symbolique qui éclaire les onctions réalisées par les devins-guérisseurs sur les reliques royales et sur d'autres talismans : par l'intermédiaire des rêves ou l'apprentissage initiatique, le miel ouvre l'accès à la connaissance, en même temps qu'au mariage et au pouvoir « royal »⁵⁰. Dans un conte sakalava, un nain aux longs cheveux (esprit de la nature) demande au *mpanjaka* en quête de son épouse disparue de chercher du miel d'abeilles rouges (couleur « royale ») (de Longchamps, 1955, 180-193), associant ainsi recherche de la sexualité et du pouvoir royal⁵¹. Le rouge est lié aussi parfois au monde inférieur, symbolique apparente dans le nom « étoffe rouge » (*lambamena*) donné au linceul sur les Hautes Terres, ou dans l'attirance des ondines pour le rouge. C'est peut-être cette dimension que l'on trouve présente dans un conte betsimisaraka (côte Est de Madagascar) où un oncle maternel tente d'envoyer son neveu à la mort et lui demande d'aller prendre un « gâteau de miel des abeilles rouges » (Fanony, 2001, 259)⁵².
- 25 Je reviendrai sur ce lien des abeilles avec la mort. L'abeille se trouve en fait en situation de médiatrice, entre nature et culture, entre sauvage et domestique, entre animal et végétal⁵³ ; liée au monde des morts, elle est pourtant source de vie.
- 26 On pourrait penser que le miel, semence des esprits, ne saurait être allié aux gestes de la mort ; de fait, c'est plutôt l'hydromel qui participe des offrandes sacrificielles⁵⁴. Le miel accompagne les plantes de vie aux tiges et feuilles bien vertes et les nourritures crues destinées aux esprits de la nature, ou représente ces derniers dans les rituels ; en Imerina, il faisait ainsi partie des offrandes présentées pour la guérison des malades :
- En Imerina, lorsqu'un [esprit de la nature] *ranakandriana* provoquait la maladie d'un villageois, on lui offrait près d'une fontaine du miel « de mère vivante » (d'une ruche encore habitée) que l'on déposait sur une jeune pousse de bananier, au lever du soleil. On pouvait aussi y adjoindre une tête de cruche, ointe de terre blanche. Des « cannes à sucre avec les feuilles nouvelles adhérentes » figurent également parmi les offrandes à un rite de guérison. Ou bien le malade faisait porter au sommet d'une montagne du miel provenant d'une ruche « vivante » que l'officiant abandonnait sur de jeunes feuilles vertes de bananier (*vololondravina*). (Callet, 1981, 92, 102, 245-246)⁵⁵.
- 27 En mélange à d'autres substances, le miel entre dans de nombreux charmes *ody*, qui utilisent son caractère sucré, sa force, son affinité avec les esprits de la nature et, parfois, son caractère gluant, collant. En pays tañala, il est employé dans des charmes qui protègent le village (*fanoñy*), dans des charmes qui protègent un individu des blessures par le fer ou les balles (*tsy lai-by*), dans des remèdes contre des attaques sorcellaires, dans des charmes destinés à rehausser le prestige social (*fañamamy hoditra*, « qui adoucit la peau »), ou à triompher dans un palabre (*ody kabaro*) ou une entreprise (*tendrika*), dans des charmes qui protègent des esprits *kokolampo* (un genre d'esprit de la forêt considéré comme dangereux), dans des remèdes pour des entorses ou des cassures (*ody haitra*, *ody*

folaka), dans des remèdes contre la fatigue (*ody sinta*), dans des charmes destinés à s'attacher un conjoint (*fandreketana*), et dans des charmes d'amour (*ody fitia*) qui s'inscrivent dans des pratiques sorcellaires⁵⁶.

- 28 L'accouplement du miel et de l'eau, principes masculin et féminin, sec et humide, chaud et froid, évoque l'acte sexuel et l'union avec les esprits⁵⁷. Un mélange de miel et d'eau froide intervient dans des rituels de bénédiction, ainsi en pays antankaraña où il porte le nom d'« *ontsa vivant* » (*ontsaveloño*) ; ce mélange est placé « dans une assiette absolument blanche, avec un fragment de la plante *hasina*, une pièce en argent, et de la terre blanche *tany fotsy* ; il est aspergé ou versé sur la tête des participants au rituel, et avalé par ces derniers » (Berger, 2006).
- 29 Salive de l'abeille, le miel est un équivalent du sperme. Dans tout Madagascar, la salive du roi⁵⁸ ou du devin-guérisseur – régression à une sexualité orale –, possède le même pouvoir de vie masculin. Un ancien effectue une bénédiction en soufflant l'eau du rituel par sa bouche (*tso-drano*, « souffle de l'eau ») : l'eau mêlée de salive a la même valeur génésique qu'une dilution de miel dans l'eau. La salive d'un devin-guérisseur est censée avoir une vertu curative sur les plaies et des affections diverses.

Miel et arbres creux, de la forêt au village

- 30 Le miel constitue la nourriture par excellence des esprits de la forêt, dont il est la propriété. On ne peut donc le récolter sans précaution, sinon le malheur frappe le collecteur imprudent : « Remandretsi a pris du miel d'abeilles sauvages dans les branches d'un tamarinier *kili* réputé saint. Les abeilles ont abandonné l'endroit et sa demeure a brûlé » (Faublée, 1954b, 15)⁵⁹. Dans l'Ouest sakalava et le pays antankaraña, des groupes autochtones ont la charge de la récolte du miel destiné aux rituels royaux (Ballarin, 2000, 127-129, 150 ; Berger, 2006). En Imerina au XIX^e siècle, les Zafindriamamy étaient « les éleveurs [d'abeilles] les plus réputés, où on [trouvait] le miel de mère vivante qui constitue les prémices à offrir au roi à l'occasion soit de la circoncision, soit d'un mariage, soit du bain royal » (Callet, 1981, II, 930). Bénéficiaire de la fécondité des esprits suppose l'établissement d'une relation par le biais d'un don. Avant de couper un gros arbre de la forêt, les Tañala déposent à son pied un peu de miel sur des feuilles d'amome et invoquent les *fahasivy*. En revanche, à la coupe d'un tronc d'arbre *sambalahy*⁶⁰ – essence qui abrite les esprits de la forêt – destiné à l'érection d'un poteau aux ancêtres *fisokina*, au centre du village, les Betsimisaraka offrent de l'hydromel. La destination du bois influe ici sur le caractère de l'offrande, miel « socialisé » par l'action des hommes.
- 31 La masculinité du bois *sambalahy* (et des esprits de la forêt) est explicite dans le nom qui lui est donné. Cet arbre établit un autre lien entre les esprits de la forêt et le souverain, car les tambours royaux *hazolahy* (« bois-mâles »), sur la côte sud-est, sont généralement taillés dans du bois de *sambalahy*. Ils sont battus dans tous les rituels importants. On retrouve l'association des tambours royaux et des esprits dans l'ensemble de l'Afrique⁶¹, où Müller suggère une connexion intime « entre percussion et transition ». Je reviendrai sur le parallèle parfois exprimé entre le bourdonnement des abeilles et le battement du tambour.
- 32 Une continuité s'instaure, à travers les mythes et les pratiques, entre différents troncs d'arbre ; naturellement creux, dressés vers le ciel, ils abritent une ruche ; creusés, ils peuvent servir à la fabrication d'un cercueil⁶², à celle d'une barrique, destinée à contenir

l'hydromel ou la bière de canne et à la confection des tambours royaux, avec l'idée d'une fécondité du monde des morts (cf. les contenants féminins de la ruche⁶³, du cercueil et de la barrique) et celle d'une médiation entre les vivants et les esprits (instituée par les tambours, mais aussi par le miel ou l'hydromel).

Le sang de la terre

- 33 L'hydromel naît de la transformation du miel et de l'eau par un processus de fermentation que la pensée tañala met en rapport – dans une opposition symétrique – avec la décomposition du cadavre⁶⁴. Le lien entre sanies et hydromel était parfois mis en scène dramatiquement. Jadis, les Tañala n'enterraient les « morts importants » (*olombe*) qu'après de longues funérailles. Il arrivait qu'un ancien prélève des sanies – moelle des ancêtres⁶⁵ – et les mélange à de l'hydromel – ou à du rhum – que buvaient certains assistants⁶⁶. La consommation du miel par les sujets du roi dans le mythe d'Intely renvoie à cette manducation symbolique du cadavre (hydromel + sanies) illustrant la communion des vivants et des morts le temps des funérailles et le transfert de pouvoir divin *hasina* des ancêtres aux vivants. Le raisonnement analogique permet ainsi de transformer la pourriture en nourriture d'immortalité. À la mort des souverains de l'Isandra (pays betsileo), les « gens du sacré » (*olom-pady*), chargés de veiller sur la dépouille royale et de recueillir les liquides, buvaient du rhum avec leurs mains « enduites de sanies gluantes »⁶⁷. Cette communion avec les ancêtres n'est possible que dans le cadre des funérailles d'un personnage déjà médiateur entre les divinités et les vivants. Un autre aspect de ces funérailles est la licence sexuelle qui prévalait lors de la dernière nuit, chaos consécutif à la mort, mais aussi prélude à un renouveau. Le *hasina* se trouvait ainsi incorporé à travers des actes qui, en temps ordinaire, relèveraient de la sauvagerie et de l'acte sorcellaire. La consommation de sanies et d'hydromel est aussi le symétrique de la création de l'homme dans des mythes de la côte Est : le « Zañahary noir » du monde inférieur façonne des statues de bois et de terre que le « Zañahary blanc » céleste anime en y introduisant du sang et de l'eau (Renel, 1930, 11-12, 89-91)⁶⁸.
- 34 Du fait de son « affinité » avec les sanies, de son origine (le miel imputrescible des esprits) et par le processus même de fermentation, le breuvage obtenu, chargé du *hasina* des ancêtres, représente la vie, comme le sang – liquide divin –, mais à un moindre degré. La « chaleur » du produit fermenté – perceptible lorsqu'on le boit – témoigne de son caractère vital. Dans tout Madagascar, l'hydromel peut remplacer le sang dans différents rituels symbolisant une naissance. L'aspersion d'hydromel sur le *fisokina* betsimisaraka constitue donc un acte de création⁶⁹. Pour les prières aux ancêtres, dans le cadre du village ou hors du village, de même, ce n'est pas du miel mais de l'hydromel (ou de l'alcool de canne) que l'on offre, et le roi ou l'« aîné » de la communauté boit en premier. Une aspersion réalisée avec de l'hydromel (ou du rhum) (*fafy toaka*) permet d'effacer un inceste commis entre deux parents éloignés. Toutefois, lorsqu'il s'agit de parents proches, une aspersion avec le sang d'un bœuf est nécessaire.
- 35 L'hydromel (ou un alcool de canne) convient aux rites de passage, mettant en scène une mort symbolique suivie d'une renaissance, qu'il s'agisse d'un enfant, d'une jeune fille (mariage), d'un malade ou du chef de la communauté, rites qui impliquent les ancêtres. La circoncision, qui marque l'entrée de l'enfant dans la société, utilise la force virile du miel et le pouvoir de vie de l'hydromel (souvent remplacé par de la bière de canne à sucre⁷⁰), dont on asperge l'enfant.

- 36 En Imerina, pour les bénédictions prononcées par les Antehiroka – considérés comme les descendants des Vazimba et, à ce titre, proches des esprits de la nature – sur les enfants de la famille royale à circoncire, on prenait « un van de bois *famelona* [“qui-donne-la-vie”], que l’on déposait au pied d’un tronc de bananier ; on y mettait du miel, de l’eau sainte et de grosses pièces d’argent, ainsi qu’un roseau dont les feuilles étaient encore vertes » (Callet, 1981, 78)⁷¹.
- 37 Lors des fêtes de circoncision *sambatra*, les Antambahoaka de Mananjary préparent dans un tonneau *mozinga* placé à l’est-nord-est (« coin des ancêtres ») dans la maison collective la bière de canne qui sera consommée pendant la fête. Chez les Betsimisaraka, unealebasse appelée *mozinga* sert à puiser l’eau sainte avec laquelle on asperge l’enfant lors de la circoncision. Le vocable *mozinga* dérive du kiswahili *mzinga* désignant la « ruche ». Ces rituels sont à rapprocher de ce que Faublée écrivait à propos de la circoncision bara : on sacrifie ordinairement un taureau pour une circoncision, « pourtant il est possible de célébrer le *tata* de circoncision sans victime en remplaçant le sacrifice par une aspersion d’hydromel fait avec du miel recueilli en brousse » (Faublée, 1954a, 55)⁷².
- 38 Dans les *tromba* betsimisaraka, cérémonies de possession par des esprits et rituels de guérison des malades qui peuvent avoir lieu à chaque nouvelle lune, miel et hydromel (ou alcool de canne) se côtoient : « l’épouse de l’esprit » (l’aide du chef religieux) dépose dans une assiette du miel avec une liane enroulée où résident les divinités de la forêt. À chaque manifestation d’esprit *tromba*, le chef religieux boit de l’alcool de canne (*toaka*) puis salue l’assistance et lui en distribue.
- 39 Après sa guérison, un membre de la communauté offre de l’hydromel ou de la bière de canne en remerciement aux esprits. Comme lors d’une circoncision, des jeunes gens ayant « leur père et leur mère vivants » partent au chant du coq recueillir l’eau sainte, immaculée, qui servira à la fabrication de la bière dans la partie est de la maison. Au fond de la marmite utilisée, on dépose une pièce d’argent. Le breuvage est versé dans des bouteilles en nombre pair, que l’on marque de six points de terre blanche. Le chef religieux pose sur la tête de chacun une pièce de 5 fmg et l’arrose de bière, puis il répartit la boisson restante entre les assistants. Le rite achevé, un bain collectif a lieu dans une eau appelée « À la cascade sacrée ». On sacrifie un poulet en laissant couler le sang dans l’eau. Du riz et de l’hydromel (ou du rhum) accompagnent la viande de l’animal pour l’invocation des divinités (Lahady, 1979, 116-130)⁷³.
- 40 La comparaison de la dernière partie de cette cérémonie *tromba* betsimisaraka avec l’offrande aux esprits de la nature de l’Imerina au sommet d’une montagne éclaire l’opposition miel/hydromel :

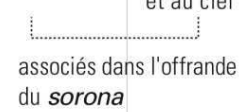
Figure 5

Sommet de montagne	Cascade
Montée	Descente
Sec	Humide
Offrande de miel d’une ruche vivante	Offrande d’hydromel avec un sacrifice
Esprits de la forêt	Esprits des eaux/ancêtres
Jeunes feuilles vertes de bananier	Riz cuit

- 41 Le fait que se mêlent dans les *tromba* betsimisaraka esprits de la vie et mânes des ancêtres contribue sans doute pour une part à expliquer la présence conjointe du miel et de l'hydromel dans les rituels⁷⁴. Celle-ci tient aussi plus fondamentalement à la structure même des rituels, qui mettent en scène une mort symbolique et une renaissance. Celle-ci est le résultat d'une fécondation ou d'une création induite par des substances de vie associées aux esprits de la nature (miel), aux ancêtres (alcool) et aux divinités suprêmes (Zañahary, Andriamañitra) (sang).
- 42 La conjonction du miel et de l'hydromel dérive aussi dans certains rituels d'une *continuité des ancêtres et des esprits de la nature* que mettent en scène les lignées autochtones (Beaujard, 1991, 396-400)⁷⁵. Perceptible dans l'utilisation du bois *sambalahy* pour les poteaux aux ancêtres en pays tañala et betsimisaraka, cette continuité est apparente pour d'autres rituels. Sur le brûlis *tavy*, avant le semis, le paysan tañala verse de l'hydromel (ou du rhum) dans deux bambous verts qu'il a érigés, destinés respectivement à (aux) Zañahary et aux esprits de la forêt (les ancêtres ne sont pas invoqués)⁷⁶. S'ils sont porteurs de vie, les esprits de la nature et les abeilles, nous l'avons dit, sont eux-mêmes liés à la mort. En Imerina, l'association du miel et de la graisse de bœuf est fréquente sur certaines « pierres de fécondité », traduisant le double caractère des Vazimba, considérés par certains groupes comme des ancêtres et des esprits de la nature. Comme le miel, la graisse revêt une connotation masculine phallique, mais les deux substances s'opposent dans les domaines de la nature et de la culture, de la vie et de la mort : le miel est pris dans une « ruche vivante », la graisse provient [de la bosse] d'un animal sacrifié.
- 43 Dans le culte des reliques royales, l'utilisation de miel et d'hydromel correspond à la double nature des reliques, « images » d'ancêtres et objets de vie. Elle traduit en même temps l'alliance des nobles et des autochtones et le contrôle des forces de vie par le souverain. Les reliques tañala, dents de crocodile qui renferment les dents d'ancêtres du clan zafirambo et divers ingrédients liés aux esprits du sol, recevaient des « libations » d'hydromel. Dans une version du mythe de souveraineté du « Chasseur d'oiseaux », le héros trouve un talisman d'argent (objet phallique qui est aussi une image des reliques royales) qu'il faut nourrir de miel pour le faire parler (Beaujard, 1991, 177-179)⁷⁷. Du miel est présent à l'intérieur même des reliquaires⁷⁸. Pour la préparation du « bain » des reliques royales de Majunga, les cueilleurs de miel, portant sur le front huit taches de terre blanche⁷⁹, associée aux esprits de la vie, offrent le « premier miel », présenté sur un autel : ils invoquent les ancêtres et les esprits du sol avant la collecte dans les ruches (février-mars). En avril, huit lots de miel sont apportés à la maison où sont gardées les reliques pour la préparation de l'« alcool noir » (*toa-maintiñy*), mélange d'eau et de miel cuit (*barisa*). Si la fermentation est une cuisson sans feu, ici la chaleur est utilisée pour une première transformation. La cuisson du miel dans la marmite est un équivalent de la « cuisson » du sperme dans le ventre de la femme lors de la conception. Elle prélude à la fermentation, naissance d'un liquide imputrescible.
- 44 Le *barisa* présente une double affinité, avec les esprits de la terre et avec les ancêtres. Estrade note pour le Nord-Ouest de Madagascar que « le *barisa*, miel porté par la cuisson à la couleur rouge, a le pouvoir de faire naître la transe », la possession par des esprits. On donne aussi le nom de *barisa* à une « sorte de consécration d'un malade qui assume la possession et au cours de laquelle on boit le *barisa* », qui semble être ici de l'alcool (Estrade, 1985, 129-130)⁸⁰. En pays antankaraña, où la royauté s'est construite en l'absence d'« esclaves royaux », chargés du traitement du cadavre royal dans d'autres régions, « la famille proche du roi, souillée par la manipulation ou la présence du cadavre, se purifie

par des ablutions réalisées avec du miel chauffé mélangé à de l'eau bouillante. Le *barisa* est également utilisé pour laver les objets et les lieux souillés par des actes sexuels interdits, par l'urine ou les excréments » (Berger, 2006). « Alcool noir » et *barisa* sont utilisés dans les rites du mât de drapeau antankaraña : « On lave et on oint le mât sur toute sa longueur avec ces liquides. [...] Le but de ces ablutions serait de reconstituer la sacralité du mât, dispersée par les multiples contacts avec les mains de tous ceux qui l'ont touché au cours de son façonnage et de son transport »⁸¹. Dans les cultes *tromba* antankaraña, royaux ou populaires, quatre bouteilles d'un mélange d'eau et de miel marquées de terre blanche accompagnent quatre bouteilles de *barisa* sur l'autel, tourné vers l'est. « Le *barisa* est rapporté chez eux par les bénéficiaires du culte pour un usage quotidien » (Berger, 2006). Il joue ici un rôle de purification et de mise en contact des vivants et des esprits. C'est en revanche avec du rhum que se « lavent » (pour se purifier) les Tañala chargés d'inhumer les corps dans le tombeau collectif de la lignée et jadis les « esclaves royaux » *betsileo* chargés de recueillir les sanies du cadavre royal⁸².

Figure 6

Miel	Miel + eau	Miel cuit + eau	Hydromel : miel fermenté	Sang animal	
semence	fécondation	gestation	naissance "sang" lié à la terre	naissance sang animal lié à l'eau et au ciel	
					
sec, chaud, imputrescible	humide, froid, putrescible	humide, chaud, putrescible	humide, chaud, imputrescible	humide, chaud, imputrescible	humide, froid, putrescible
					Sanies

45 À Majunga, le « Grand Jour » du bain, au mois de juillet, les reliques sont « nettoyées » à l'aide d'un mélange « de terre, d'eau de mer, d'huile de pignon d'Inde et de miel » (« alcool noir ») (Ballarin, 2000, 127-137)⁸³. Pour le bain des reliques royales des Sakalava du Menabe, à l'ouverture de la maison des reliques, une grande jarre d'hydromel (*toamena*, « alcool rouge ») est apportée pour la prière aux divinités (Nerine Botokey, 1983, 217). L'alcool « noir » ou « rouge » que préparent ici les Sakalava, avec la cuisson du miel, rougi, puis mêlé à l'eau, représente la fabrication d'un sang lié à la terre, complémentaire au sang animal du sacrifice, associé à l'eau (le zébu) et au ciel (le « souffle » de l'animal sacrifié), alcool dont l'aspersion est synonyme de vie, de (re)naissance. C'est l'association de ces deux sangs, reliant les trois mondes de l'univers, qui permet dans les différents rituels évoqués la régénération du pouvoir divin *hasina* des reliques et celle d'une lignée, la « naissance » d'un nouveau roi ou la création d'une nouvelle « grande maison »⁸⁴.

Le sucré et le salé

- 46 On note dans le bain des reliques de Majunga l'association du sel et de l'hydromel : la pensée malgache désigne sous le même terme *masina* (radical *hasina*) ce qui est « salé » et « sacré », par la confusion de deux racines distinctes d'origine austronésienne. Le caractère génésique du sel est mis en lumière par l'interdit de saler la viande servie lors des funérailles, viande « mauvaise » (*hena ratsy*), métaphore pour le cadavre du défunt. Les Tañala salaient en revanche les morceaux de la bosse d'un zébu sacrifié destinés aux reliques royales⁸⁵. Le sel faisait partie des offrandes présentées à certains palladiums *sampy* des rois de l'Imerina. Ainsi, à Ramahavaly, on apportait « du lait, du miel, du riz et de l'alcool, du sel ». « Si quelqu'un est blessé, on prend du sel et du gingembre de Dieu [le *sampy* Kelimalaza] et il est guéri » (Domenichini, 1985, 73, 149, 407, 631). L'interdit du sel propre aux ondines de certains contes semble faire référence à une origine marine de ces « filles des eaux », de là peut-être son caractère « sacré » (Beaujard, 1991, 451-453). Comme le miel, le sel est une substance évocatrice de sexualité (Paulhan, 1960/1913, 74) :

Je suis le gros sel qui vient de l'Ouest,
Je suis le miel épais qui vient de l'Est,
Goûte-le, petite fille,
Il est doux et savoureux⁸⁶.

- 47 Les mythes d'ondines traitent explicitement ou implicitement de la circoncision. Aux fêtes de circoncision *sambatra* des Antambahoaka, le sel est virtuellement présent, sous forme d'un palmier *anivo* (avec lequel on préparait du sel), dressé au pignon nord de la maison : la circoncision est promesse de sel. En outre, l'eau servant à la bénédiction des enfants, que l'on va chercher dans un tourbillon de l'embouchure du fleuve Mananjary, contient du sel provenant de l'eau de mer. Miel et sel ont en commun d'aider à préserver les aliments, propriété qui a évidemment joué un rôle dans la symbolique mise en jeu.

De la canne à sucre au rhum

- 48 Multipliée par bouturage, comme les essaims d'abeilles productrices de miel-semence, la canne fournit une substance sucrée qui recouvre la même symbolique. Plante de vie, elle entre dans divers rituels, notamment celui de la circoncision. En Imerina, on apporte à l'est d'un tronc de bananier installé au coin nord-est de la case une tige de « canne dont les feuilles sont encore enroulées en spirale » (*fariraikibololona*). Bien que féminine, la plante est ici évocatrice et promesse de masculin. Les femmes qui veulent des enfants se disputent cette canne après la circoncision (Callet, 1981, 76, 79)⁸⁷. Les femmes en désir d'enfant s'arrachaient de même les pousses de canne présentées à l'idole *sampy* Kelimalaza (*ibid.*, 188). Les tiges de canne utilisées pour la fabrication de l'alcool de canne évoquent en outre le sexe de l'homme.
- 49 Le jus de canne fermenté (*betsa*) et le rhum (*toaka*), équivalents de l'hydromel, sont utilisés dans les rituels de bénédiction, de purification et les cérémonies symbolisant une (re)naissance, cérémonies où les ancêtres sont généralement invoqués mais aussi, parfois seulement, des esprits de la nature. J'ai ainsi mentionné l'offrande de rhum par les Tañala sur l'essart ; dans une cérémonie tañala d'alliance avec l'esprit *kokolampo*, la bière de canne sert à mouiller le charme.

- 50 Si les sociétés malgaches mettent en relief le lien entre multiplication végétative (abeilles, canne) et vitalité, dans d'autres parties du monde, ce sont des graminées dont la multiplication est sexuée (riz, orge, blé) qui symbolisent les êtres humains et sont porteuses d'un pouvoir de vie⁸⁸.

Propriétés naturelles et systèmes de pensée

- 51 Une comparaison des symboliques entre cultures et entre substances éclaire le foisonnement des données ethnographiques. L'affinité des abeilles avec le monde de la mort, leur apparente virginité, le pouvoir génésique du miel, l'association opérée entre fermentation alcoolique et décomposition du cadavre, l'utilisation dans les rituels d'un hydromel qui incorpore les qualités vitales du sang, ont été soulignés dans des cultures très diverses.

- 52 Ainsi, dans l'espace africain, « le bourdonnement des abeilles est le tambour du monde qu'on bat [les funérailles] », dit un dicton dogon.

Les abeilles sont une matérialisation des âmes des morts [...], [auxquels] le miel appartient.

Les Dogons pensent que les abeilles vont sur les cadavres en décomposition dans les cavernes. Ces cadavres laissent échapper les substances qui composaient le corps vivant et en particulier [...] « l'huile de sang » [principe de fécondité dans la symbolique dogon]. [...] En « récupérant » sur les morts cette substance fécondante et en la mêlant au miel qu'elles élaborent en secret dans les ruches qui ressemblent à des tombes, les abeilles vont fournir aux vivants l'élément de la séduction sexuelle [...]. Elles font [ainsi] sortir la vie de la mort.

(Calame-Griaule, 1987, 280-282)⁸⁹.

- 53 On retrouve dans le domaine indo-européen l'association des abeilles, du miel et de l'hydromel avec le monde des morts ou des dieux et la fécondité ou la volupté. « L'abeille est une messagère divine qui relie la terre et les dieux » (Marchenay, 1979, 144). Dans les cultures germanique et celte, le miel représentait un symbole de fertilité et d'abondance. Les mythes et l'archéologie révèlent l'utilisation de l'hydromel dans des rituels de divination et de communication avec les esprits⁹⁰. Plus encore que l'hydromel, toutefois, c'est ici la bière qui retient l'attention dans une anthropologie comparatiste. Liée au monde des morts, elle jouait un rôle dans les cérémonies funéraires, avec en arrière-plan la même symbolique que pour l'hydromel ou le rhum à Madagascar. Le nom allemand de *Leichenbier*, « bière du cadavre », de la bière consommée pendant les funérailles l'indique clairement⁹¹. La mythologie germanique met en relief « la puissance régénérante de la bière et les pouvoirs merveilleux du chaudron » qui a servi à la préparation. « Boisson des morts », la bière était aussi une « offrande de fertilité et un breuvage de vie » (Hell, 1991, 110, 118). Le symbolisme de la fabrication de la bière offre un intéressant parallèle avec l'analyse développée par Bloch (1986, 1997) pour les rites de passage. Hell décrit en effet une mort initiatique du grain d'orge (symbole de l'homme) – la partie matérielle de l'initié – par le « coup de feu du touraillage ». La levure – « semence » ensuite ajoutée (les récits mythiques notent l'emploi de la salive) lançait le processus de fermentation, à la fois « renaissance et purification ». Dans un premier temps, la bière se montrait « violente » avant de s'assagir (*ibid.*, 114-116).

- 54 Selon les régions du monde, le couple miel ou plante/alcool varie, mais les symboliques tissent des motifs en partie comparables. Dans l'aire austronésienne,

[...] les Berawan de Bornéo, pour que s'accomplisse la décomposition initiale, enferment hermétiquement le cadavre de leurs défunts dans les mêmes jarres qu'ils utilisent, et selon un procédé identique, pour la fermentation de leur "vin de riz" festif.

55 Au Mexique, l'agave tenait ce rôle de plante vitale :

Les Aztèques assimilaient la sève et le vin qu'on en tirait au sperme et au sang des hommes. [...] Les fabricants [de vin d'agave] célébraient leur fête corporative par des sacrifices humains au cours du mois le plus important de l'année, celui que l'on réservait aux guerriers.

(Fournier, 1988, 291, 293)⁹².

56 En Grèce, une nymphe, Melissa, serait à l'origine de la découverte du miel. Le mythe d'Orphée exprime le lien de cette substance avec la sexualité et le mariage. Aristée a reçu des nymphes la charge d'élever les abeilles. L'amour excessif d'Orphée pour son épouse Eurydice, dans leur « lune de miel », excite le désir d'Aristée, qui poursuit cette dernière. Dans sa fuite, Eurydice est piquée par un serpent et meurt. Conséquence de la faute de l'apiculteur, les abeilles d'Aristée disparaissent. Sur les conseils de Protée, le Vieil Homme de la mer, qui a le don de divination, Aristée sacrifie quatre taureaux et quatre génisses : de leurs entrailles surgissent de nouveaux essaims grâce auxquels il reconstitue son rucher⁹³. Selon un mythe dont on trouve la trace dans un hymne à Hermès d'Homère, les Thriae, trois vierges, femmes et abeilles, prophétesses de Delphes, recevaient des offrandes de miel, « aliment des dieux » qui provoquait « le délire divinatoire des trois nymphes » (Luce, 2001, 118, 121)⁹⁴. Les abeilles apportent et signifient la connaissance et la sagesse : selon Pline, des abeilles se posèrent sur les lèvres de Platon, alors enfant⁹⁵.

57 L'observation de l'imputrescibilité apparente du miel fait de lui universellement une substance médiatrice entre l'au-delà et le monde des vivants, porteuse d'immortalité et ainsi nourriture des dieux, source de fécondité. Le christianisme a fait un large usage de la symbolique de l'abeille et du miel, mais utilise le vin et non l'hydromel comme représentation du sang christique. L'abeille est le symbole de la Vierge Marie (Marchenay, 1979, 140, 143 ; Tétard, 2004, 146) et du miel est parfois présent le jour de l'Assomption⁹⁶. Les religieuses, images de la Vierge, sont comparées à des abeilles. La fécondité asexuée des vierges unies mystiquement au Christ se traduit par l'exsudation de leur corps de miel ou d'huiles parfumées.

La bouche d'Ide de Louvain [XIII^e siècle] s'emplissait de miel chaque fois qu'elle récitait « Et le Verbe s'est fait chair ».

(Tétard, 2004, 169)⁹⁷.

58 Dans le registre de l'initiation, Federico Garcia Lorca écrit que « Le miel est la parole du Christ » (cité par Tétard, 2004, 145). À l'occasion du baptême, un partage de dragées (faites d'amandes et de sucre) a généralement lieu, que l'on rattache classiquement à la *Tradition apostolique* de saint Hippolyte (III^e siècle) ; elle rapporte qu'on offrait aux nouveaux baptisés un mélange de miel et de lait pour leur signifier que, par le baptême, ils étaient entrés dans la Terre Promise⁹⁸.

59 Dans le monde musulman, la pureté de l'abeille était ainsi soulignée par Ibn al-'Awwâm (XII^e siècle), qui reprenait ici Aristote :

Les abeilles ne se portent que sur les substances sucrées et de bonne odeur [...]. Jamais on ne les trouve sur les choses qui sentent mauvais, ni sur les parfums, ni sur les vases qui en contiennent. Elles ont horreur des souillures, jamais elles ne se posent ni sur la chair, ni sur le sang, ni sur la graisse, ni sur aucun animal, ni sur rien de ce qui sert à l'alimentation de l'homme. L'abeille est un des animaux les plus

propres en ce qu'elle ne jette ses ordures qu'en volant.
(Ibn al-'Awwâm, 2000, 1023).

- 60 La faculté du miel à conserver des substances, ses qualités d'antiseptique, l'ont fait utiliser dans l'embaumement ainsi que dans des remèdes pour soigner les plaies⁹⁹. Les propriétés du miel ont évidemment joué un rôle dans son inscription dans les pratiques religieuses et thérapeutiques. Au-delà des spécificités des systèmes de pensée, la prégnance de certaines symboliques – virginité, pureté, fécondité, imputrescibilité, immortalité opposées à sexualité, pourriture et mort – provient de l'appréhension des caractéristiques mêmes de l'abeille, de sa culture, et des substances qui en dérivent, miel et hydromel : l'observation entre en résonance avec les données du corps – cette « matière première du symbolique » (Héritier, 1996, 234) – et avec la manière dont les sociétés humaines imaginent l'univers et construisent leurs sociétés. Cette prégnance s'inscrit plus généralement dans les « préoccupations » fondamentales des hommes : la coupure homme/femme, la sexualité et la conscience de la mort. Celle-ci implique la nécessité de son dépassement, qui passe par la mise en scène, mythique et rituelle, d'une disparition suivie d'une renaissance accompagnée d'une force nouvelle, où le monde inférieur est source de fécondité. Les abeilles, le miel et l'hydromel ne représentent que quelques acteurs dans ce grand « ballet de la vie et de la mort » (Calame-Griaule, 1987, 284).

BIBLIOGRAPHIE

- 'AWWÂM IBN AL-, 2000, *Le livre de l'agriculture*, Kitâb al-filâha [XIII^e siècle], trad. J.-J. Clément-Mulet, Paris, Actes Sud/Sindbad (1^{re} éd. 1864-1867), 1027 p.
- BALLARIN M.-P., 2000, *Les reliques royales à Madagascar source de légitimation et enjeu de pouvoir (XVIII^e-XX^e)*, préf. F. Raison-Jourde, Paris, Karthala, 470 p.
- BEAUJARD P., 1983, *Princes et paysans. Les Tañala de l'Ikongo. Un espace social du Sud-Est de Madagascar*, préf. G. Condominas, Paris, L'Harmattan, 870 p.
- BEAUJARD P., 1985, « D'une princesse morte au miel de la vie. La symbolique du miel et de l'hydromel dans les mythes et les rituels de Madagascar », *Cahiers de littérature orale*, n° 18, p. 87-108.
- BEAUJARD P., 1991, *Mythe et société à Madagascar (Tañala de l'Ikongo). Le chasseur d'oiseaux et la princesse du ciel*, préf. G. Condominas, Paris, L'Harmattan, 611 p.
- BEAUJARD P., 1995, « Les rituels en riziculture chez les Tañala de l'Ikongo (Sud-Est de Madagascar). Rituels, mythes et organisation sociale », dans S. Evers et M. Spindler (éds.), *Cultures of Madagascar: Ebb and Flow of Influences. Civilisations de Madagascar: Flux et reflux des influences*, Leiden, International Institute for Asian Studies, Working Papers Series 2, pp. 249-279.
- BEAUJARD P., 2003, « Les arrivées austronésiennes à Madagascar : vagues ou continuum ? », *Études océan Indien*, n° 35-36, p. 59-147.

- BEAUJARD P., 2006, « Le pèlerinage septennal sur le tombeau de l'ancêtre des aristocrates anteoñy (pays antemoro, Sud-Est de Madagascar) », dans S. Blanchy, J.-A. Rakotoarisoa, P. Beaujard, C. Radimilahy (éds.), *Les dieux au service du peuple. Itinéraires religieux, médiations, syncrétisme à Madagascar*, Paris, Karthala, p. 403-453.
- BEAUJARD P., 2012, *Les mondes de l'océan Indien*. Vol. 1 : *De la formation de l'État au premier système-monde afro-eurasien (4^e millénaire av. J.-C. - 6^e siècle apr. J.-C.)*. Vol. 2 : *L'océan Indien au cœur des globalisations de l'Ancien Monde*, Paris, Armand Colin, 623 p et 798 p.
- BERGER L., 2006, *Les raisons de la colère des ancêtres zafinifotsy. Le discours anthropologique à l'épreuve de la mondialisation*, thèse, Paris, EHESS, 820 p.
- BLANCHY S., 2001, « "Prendre soin des gens" : consultations urbaines et cultes », dans M. Rakotomalala, S. Blanchy, F. Raison-Jourde, *Madagascar : les ancêtres au quotidien. Usages sociaux du religieux sur les Hautes-Terres Malgaches*, Paris, L'Harmattan, p. 217-247.
- BLOCH M., 1986, *From Blessing to Violence. History and Ideology in the Circumcision Ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press, 214 p.
- BLOCH M., 1997, *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob (trad. française de *Prey into hunter*, 1992), 223 p.
- CALAME-GRIAULE G., 1977, « De l'huile au miel », *Recherche, Pédagogie et Culture*, mai-août 1977, p. 9-13.
- CALAME-GRIAULE G., 1985, « Le miel des relations humaines », dans *Des cauris au marché. Essais sur des contes africains*, Paris, Société des africanistes, p. 2-27.
- CALLET F., 1974, *Histoire des rois*, trad. du *Tantara ny andriana* par G. S. Chapus et E. Ratsimba, Tananarive, Éd. de la Librairie de Madagascar, t. I, 688 p. (1^{re} éd. 1953) ; t. II, 484 p. ; t. III, 576 p.
- CALLET F., 1981, *Tantara ny Andriana eto Madagascar*, Antananarivo, Impr. Officielle, 2 tomes (reproduction de la 2^e éd. de 1908), 482 p.
- DAHLE L. & SIMS J. (éds.), 1992, *Anganon'ny ntaolo (Contes des Aïeux)*, trad. D. Dorian et L. Molet, *Études océan Indien*, n° 14.
- DETIENNE M., 1974, « Le mythe, Orphée au miel », dans J. Le Goff et P. Nora (éds.), *Faire de l'histoire*. Tome III, *Nouveaux objets*, Paris, Gallimard, p. 56-75.
- DOMENICHINI J.-P., 1985, *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampin'andriana ou palladiums royaux de Madagascar*, traduction annotée et présentation d'un corpus recueilli par L. Vig, Paris, Éd. du Cnrs, 718 p.
- DUMÉZIL G., 2003, *Esquisses de mythologie*, Paris, Gallimard, 1188 p.
- ENRIGHT M. J., 1996, *Lady with a Mead Cup. Ritual, Prophecy and Lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin, Portland, Four Courts Press, 340 p.
- ESTRADE J.-M., 1985, *Un culte de possession à Madagascar : le tromba*, Paris, L'Harmattan, 394 p.
- FANONY F., 2001, *Le tambour de l'ogre et autres contes des Betsimisaraka du Nord (Madagascar)*, Paris, L'Harmattan, 322 p.
- FAUBLÉE J., 1947, *Récits bara*, Paris, Institut d'ethnologie, 537 p.
- FAUBLÉE J., 1954a, *La cohésion des sociétés bara*, Paris, Puf, 158 p.
- FAUBLÉE J., 1954b, *Les esprits de la vie à Madagascar*, Paris, Puf, 139 p.

- FLACOURT É. DE, 2007, *Histoire de la Grande Isle Madagascar*, éd. C. Allibert, Paris, Karthala-Inalco (1^{re} éd. Flacourt : 1658), 712 p.
- FLAHAULT F., 1988, *L'interprétation des contes*, Paris, Denoël, 312 p.
- FOURNIER D., 1988, « La fermentation : symbolique et réalité », dans *La vigne et le vin*, Lyon, La Manufacture et la Cité des sciences et de l'industrie, p. 290-293.
- GOEDEFROIT S., 1998, *À l'Ouest de Madagascar. Les Sakalava du Menabe*, Paris, Karthala-Orstom, 529 p.
- GUEUNIER N., 1977, *La tradition du conte de langue malgache à Mayotte (Comores)*, 4 tomes, thèse de doctorat d'État, Université Paris 7.
- GUEUNIER N., 1994, *L'oiseau chagrin, Contes comoriens en dialecte malgache de l'île de Mayotte*, Paris, Peeters, 394 p.
- HARING L., 1982, *Malagasy Tale Index*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 505 p.
- HELL B., 1982, *L'homme et la bière*, Bischoffsheim, Jean-Pierre Gyss, 238 p.
- HELL B., 1991, « La bière », dans D. Fournier et S. D'Onofrio (dir.), *Le ferment divin*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, p. 109-123.
- HÉRITIER F., 1985, « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 32, *L'Humeur et son changement*, p. 111-122.
- HÉRITIER F., 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- HÉRITIER F., 2004, « Préface » à G. Tétard, *Le sang des fleurs. Une anthropologie de l'abeille et du miel*, Paris, Odile Jacob, p. 9-14.
- HEUSCH L. DE, 1982, *Mythes et rites bantous. Rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 536 p.
- HOMÈRE, 2003, *Hymnes*, texte établi et traduit par J. Humbert, Paris, Les Belles Lettres (1^{re} éd. 1936), 251 p.
- HUNTINGTON R. & METCALF P., 1979, *Celebrations of Death. The Anthropology of Mortuary Ritual*, Cambridge/London/New York/Melbourne, Cambridge University Press, 230 p.
- LÉVI-STRAUSS C., 1982, *Du miel aux cendres, Mythologiques 2*, Paris, Plon (1^{re} éd. 1966), 450 p.
- LOMBARD J., 1976, « Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu. Un conte sakalava traduit et commenté », *ASEMI*, vol. VII, n° 2-3, p. 165-223.
- LOMBARD J., 1988, *Le royaume sakalava du Menabe. Essai d'analyse d'un système politique à Madagascar (XVII^e-XX^e siècles)*, Paris, Éd. de l'Orstom, 151 p.
- LONGCHAMPS J. DE, 1955, *Contes malgaches*, Paris, Érasme, 229 p.
- LUCE J.-M., 2001, « Les trois Thries et la "colonne des danseuses" à Delphes », *Pallas*, n° 57, p. 111-128.
- MABUCHI T., 1975, "Tales concerning the Origin of Grains in the Insular Areas of Eastern and Southeastern Asia", dans *Ethnology of the Southwestern Pacific. The Ryu-kyus Taiwan-Insular Southeast Asia*, Taipei, The Orient Cultural Service (1st ed. 1974).
- MANOIR H. DU, 1956, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, tome IV, Paris, Beauchesne, 1039 p.
- MARCHENAY P., 1979, *L'homme et l'abeille*, Paris, Berger-Levrault, 207 p.
- MOLET L., 1956, *Le Bain royal à Madagascar*, Tananarive, Impr. Luthérienne, 238 p.

- MÜLLER J.-C., 1980, *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigeria central*, Québec, S. Fleury, 494 p.
- NDEMA J., 1973, *Fomba antankay*, Fianarantsoa, Libr. Ambozontany, 189 p.
- NERINE BOTOKEY E., 1983, « Le Fitampoha en royaume de Menabe. Bain des reliques royales », dans F. Raison-Jourde (éd.), *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale et ses résurgences contemporaines*, Paris, Karthala, p. 211-220.
- PAULHAN J., 1960, *Les hain-teny*, Paris, Gallimard (1^{re} éd. 1913), 216 p.
- RAHAMEFY A., 1997, *Le roi ne meurt pas. Rites funéraires princiers du Betsileo*, préf. P. Verin, Paris, L'Harmattan, 236 p.
- RAHARINJANAHARY L. & VELONANDRO (Éds.), 1996, *Proverbes malgaches en dialecte masikoro*, Paris, L'Harmattan, 323 p.
- RAVOLOLOMANGA B., 1993, *Être femme et mère à Madagascar (Tanala d'Ifanadiana)*, Paris, L'Harmattan, 237 p.
- RENEL C., 1930, *Contes de Madagascar. Tome III. Contes populaires*, Paris, E. Leroux, 193 p.
- SAMBO C., 1988, *Folklore oral des enfants malgaches*, Travaux et documents 4, Paris, Ceri-Inalco, 384 p.
- TARDITS C., 1990, « Le roi et ses ancêtres », dans A.-M. Blondeau & K. Schipper (éds.), *Essais sur le rituel, II*, Paris, Louvain, Peeters, p. 107-126.
- TÉTARD G., 2004, *Le sang des fleurs. Une anthropologie de l'abeille et du miel*, Paris, Odile Jacob, 284 p.
- VELONANDRO *et al.*, 1991, *L'origine des choses. Récits de la côte ouest de Madagascar*, textes recueillis et transcrits par C. et M.-C. Paes, J.-F. Rabedimy, N. Rajaonarimanana & Velonandro, traduction et présentation de Velonandro, Antananarivo, Foi et Justice, 148 p.
- WEBBER R. P., 1853, *Dictionnaire malgache-français rédigé selon l'ordre des racines, par les missionnaires catholiques de Madagascar et adapté aux dialectes de toutes les provinces*, Île Bourbon, Établissement malgache de Notre-Dame de la Ressource, 850 p.
- WERNER A., 1968, *Myths and Legends of the Bantu*, London, F. Cass, 335 p.

NOTES

1. Cf. *infra*. Au XVII^e siècle déjà, Flacourt dit des esprits « Coucoulambo » de l'Anosy : « Ils savent la vertu de toutes sortes d'herbes [...] propres à la guérison des maladies. [...] Ils enseignent où il y a du miel » (éd. Allibert, 2007, 160).
2. Les villages tañala de l'ikongo sont dirigés par un chef noble *mpanjaka* (du clan Zafirambo) et un chef « autochtone » *anakandria*, habitant tous les deux une « grande maison » collective *trañobe* (cf. Beaujard, 1983, 1991).
3. J'avais présenté sous ce titre une première analyse de la symbolique du miel et de l'hydromel à partir du mythe *tañala* qui suit (Beaujard, 1985). Mes recherches m'amènent ici à revoir certaines interprétations développées dans ce premier article.
4. Texte n° 49, corpus BEAUJARD. Dit en 1976 par Fokonolo, homme d'ascendance zafirambo, né vers 1916, village d'Ambatofisaka. Curieusement, je n'ai pas trouvé d'autres occurrences de ce thème dans la littérature orale malgache.

5. Le conteur veut dire : « Dans les contes, tout se passe rapidement » (*ka ny tafasiry, malaky*), formule courante, lorsqu'on abrège un récit, ou lorsqu'on passe sans transition à un autre épisode, ici à la mort de la fille du roi.
6. Sans les nommer, le conteur évoque ici les abeilles réunies en essaim.
7. Il s'agit du début de la saison des pluies, époque de récolte du miel.
8. Ou « le miel » : jeu de mots entre *tintely*, « miel », et *ty* (« sexe féminin »)/*Intely* (nom de la fille du roi).
9. Littéralement : « Que chacun en mange (*homana*), quels que soient ses interdits » (sexuels). La phrase renvoie peut-être à la licence sexuelle qui caractérise la fin des funérailles d'une « personne importante ».
10. Un dicton merina employé dans un autre contexte semble faire écho au mythe : *Maty, mamela mamy toy ny tantely*, « Mort(e), il (elle) laisse du sucré [des biens, en héritage] comme le miel ». Une légende rwandaise présente un motif inverse à celui de la vierge imputrescible : le corps du roi Nahiro est placé dans une ruche au sommet d'un arbre ; « la puanteur qui se dégage provoque mille fléaux » (Heusch, 1982, 55-56).
11. Sur cet aspect de la virilisation des vierges-guerrières, cf. TÉTARD, 2004, 179 sq.
12. Le miel est « le lait des vierges » (*ibid.*, 161).
13. Si la sexualité ne va pas sans impureté, il est à noter que l'inceste est, à l'extrême, corrompant pour le corps social, d'où l'expulsion du village et même du tombeau collectif familial de proches parents fautifs qui refusent de s'amender.
14. Les éléments de cette symbolique se retrouvent dans des cultures très diverses (cf. Héritier, 2004).
15. La vache stérile est souvent présentée comme masculinisée : on dit qu'elle cherche à monter les autres bêtes du troupeau, comme si elle était un taureau (*mitongo namany, misalahy*). Dans un sens dérivé, se dit d'un « homme efféminé, qui a des attitudes de femme ». C'est ce sens que l'on trouve dans FLACOURT en Anosy au XVII^e siècle ou le terme « *tsecats* » désigne des hommes qui se travestissent en femme (éd. Allibert, 2007, 180).
16. Le dieu céleste créateur *Zañahary* est un dans le mythe, mais à la fois un et multiple (4 puis un) dans les rituels *sorona* (Beujard, 2003, 91). Ce Dieu céleste est appelé *Andriamañitra*, « Seigneur parfumé », en Imerina, où il est considéré comme unique, peut-être sous l'influence du christianisme.
17. Pour la première version, n^{os} 104 et 213 de mon corpus, pour la deuxième version, n^o 4 de mon corpus (Beujard, 1991). Le mythe de l'enfant sacrifié qui donne naissance aux plantes cultivées appartient au type III de la classification de MABUCHI (1975) pour les mythes d'origine des céréales dans « les régions insulaires de l'Asie de l'Est et du Sud-Est ». Le thème qui lui est associé d'une plante cultivée apparue miraculeusement sur une tombe est développé par de nombreux contes relevés à Madagascar ; ainsi des récits donnent l'origine du tabac ou celle du riz (Renel 1930, 5-7 et 13-16, recueillis en pays *betsimisaraka*), l'origine du riz, du manioc et de la patate douce (*ibid.* : 26-28, Imerina), l'origine du chanvre (Velonandro *et al.*, 1991, 115-124, recueilli à Nosy Be), l'origine du riz (un conte *betsileo* cité par ESTRADE, 1985, 143, un récit *zafimaniry* paru dans le mensuel catholique *Isika mianakavy*, 1973), etc. Dans d'autres versions, le riz est échangé contre un sacrifice symbolique, qui pourrait correspondre à la circoncision (texte *sakalava* recueilli par GUEUNIER, conte *antanosy* cité par HARING, 1982, 107). Cf. motifs 1.1.71 A, 1.1.71 B-C,

1.1.73 A-B de HARING (1982). Dans tous les cas, on obtient une plante qui se consomme, mais qui, à la différence du miel, n'est pas (à Madagascar) transformée en alcool.

18. L'ondine apparaît ainsi à l'origine d'une lignée matrilineaire, que le récit mythique situe en opposition avec la lignée patrilinéaire du *mpanjaka* du village, qui va comploter pour la ruine du ménage de l'ondine et du pêcheur, dont l'alliance finalement échoue (sur ce thème, Beaujard, 1991, 447 sq). Comme la fille du Dieu céleste, l'ondine a l'interdit de l'alcool, ce qui n'est jamais mentionné en revanche pour les « belles de la forêt ». Dans la réalité, les lignées tañala sont cognatiques, avec une inflexion patrilinéaire.

19. Rappelons toutefois qu'un corpus mythique ne représente pas un simple reflet de l'organisation sociale mais plutôt celui des pulsions et des tensions qui traversent la société (Beaujard, 1991, 531). Aussi bien les mythes que les rituels représentent un discours que la société tient sur elle-même.

20. Cette cosmologie ternaire combinée à un système binaire, se retrouve dans un certain nombre de sociétés malgaches. J'ai relié les affectations des trois couleurs fondamentales à des arrivées austronésiennes indianisées et islamisées qui surviennent entre les XII^e et XV^e siècles (Beaujard, 2003, 2012).

21. Explicite chez les Tañala, cette distinction l'est aussi dans l'Ouest et le Nord-Ouest sakalava, où deux catégories de possédés coexistent ou coexistaient, les « tromba de la terre » (*tromba an-tety*), habillés de blanc, et les « tromba de l'eau » (*tromba an-drano*), vêtus de rouge (Ballarin, 2000, 130 n9). Cette opposition a été réinterprétée en pays antankaraña comme une séparation entre des *tromba* possédés respectivement par des esprits *zafinifotsy* (« petits-enfants du blanc », clan royal antankaraña) et *zafinimena* (« petits-enfants du rouge », clan royal sakalava) (Berger, 2006). En revanche, Bloch n'a pas distingué entre des esprits de la terre et des esprits des eaux en Imerina, où certaines particularités du système symbolique pourraient venir du processus de construction historique du royaume. Il y a continuité entre une période ancienne, où des chefs *hova* régnaient (le terme *hova* désigne aujourd'hui la deuxième couche sociale, hommes libres non nobles), et la période de domination *andriana* (nom des aristocrates). Contrairement aux régions tañala et sakalava, la couleur noire en Imerina ne s'applique pas à la deuxième couche sociale des *hova*, mais aux anciens « esclaves royaux » (issus mythiquement de lignées autochtones) et aux descendants d'esclaves (*mainity*, les « noirs »). Les rituels funéraires *andriana* semblent avoir pour une part repris les anciens rituels des chefs *hova*, avec immersion des sanies du cadavre dans des lacs ou des trous d'eau.

22. En pays tañala de l'Ikongo, toutefois, l'épouse du roi et les femmes du groupe noble, qui portent le nom de « princesses du ciel » (*andriambavilañitra*) en référence au mythe du « chasseur d'oiseaux », ont le privilège de consommer, avant l'invocation, une part des offrandes préparées (Beaujard, 1991, 435).

23. Notons que sont ici réunies les trois activités économiques essentielles : riziculture, élevage et cueillette.

24. Il s'agit là d'un héritage sumatranais de l'aire de Srîwijaya que je n'ai pas à développer ici (cf. Beaujard, 2012, 361).

25. Je vais revenir sur le lien entre sanies et hydromel.

26. J'ai observé la scène à plusieurs reprises lors d'intronisations de chefs politiques.

27. Comme les zébus, « qui doivent manifester par leur comportement leur consentement à être égorgés en l'honneur des ancêtres » (un trait que l'on retrouve à la cérémonie

septennale sur le tombeau de l'ancêtre Ramarohalaña des aristocrates antemoro), les abeilles sont censées avoir délibérément élu domicile dans l'arbre de l'« enclos rouge ».

28. Le miel se trouve en fait associé à l'ensemble des microcosmes emboîtés que représentent la personne du « roi », sa maison, son village et le « royaume » tout entier.

29. Sur la fête du Bain au Nouvel an merina (*Fandroana*) et sur l'offrande des prémices du riz en Imerina, voir CALLET, 1974 (I, 116 et 159), MOLET, 1956 (19-21, 23). Un parallèle est couramment établi entre sperme et lait (cf. Héritier, 1985, 113).

30. Selon les traditions des aristocrates antemoro du clan anteoñy, islamisés qui détenaient le pouvoir politique, leur ancêtre Ramarohalaña refusa l'enterrement d'un simple mortel mais se fit engloutir par le sable à l'embouchure du fleuve Matatàña. Le roi-dieu antemoro apparaît comme l'image inversée du Zatovo, Ratovoana ou Ratsivalanorana des mythes de l'Ouest ou de la côte Est, personnification des esprits du sol, être chthonien qui « jaillit de la terre comme une plante ».

31. Le mariage des reines avec le Premier ministre d'origine *hova* au XIX^e siècle n'exprime pas exactement la même symbolique que l'alliance des Zafirambo et des lignées « maîtresses de la terre », les *hova* se construisant historiquement comme d'anciennes lignées dirigeantes de royaumes (cf. *supra*).

32. Curieusement, GOEDFROIT parle aussi, cependant, de « roi autochtone » chez les Sakalava du Menabe. Impensable pour les Zafirambo Tañala et les sociétés austronésiennes dualistes des Hautes Terres, ce qualificatif serait à relier au mythe d'Andriamikimiky, ancêtre des rois *ampañitovola* (« ceux-qui-tranchent-par-la-parole »), à qui Zañahary donna la terre en partage : les souverains sont ainsi les seuls « maîtres de la terre ». Pour l'histoire d'Andriamikimiky, voir LOMBARD, 1988, 93. Il ne s'agit toutefois ici que d'un mythe qui attribue le pouvoir à la fonction royale. Contrairement à GOEDFROIT, LOMBARD (1973) indique le lien du roi sakalava avec le ciel et l'eau. Comme LOMBARD, GUEUNIER (communication personnelle) souligne l'accent mis dans les traditions royales sakalava sur l'origine « étrangère » de l'ancêtre des rois. En pays tañala et sur les Hautes Terres, le roi est par essence lié au ciel et aux eaux. Un autre mythe sakalava, celui de « Zatovo qui n'a pas été créé par Dieu », qui épouse la fille de Ndranañahary (Dieu céleste), parallèle au mythe tañala de Koto-le-poseur-de-pièges, mais où se font jour des influences africaines, laisse paraître – comme sur les Hautes Terres et en pays tañala – un lien fondamental du roi avec le ciel ; toutefois, ce mythe, contrairement au récit tañala, se termine par un demi-échec (Lombard, 1976). Les textes du « cycle de Zatovo » sont en fait le lieu d'une double confrontation, entre représentations bantoues et austronésiennes, et entre autochtones et aristocrates (Beaujard, 1991, 429 n 54, 513 sq).

33. Les traditions royales de l'Imerina donnent à la reine des abeilles le nom d'*andriana* qui est celui du souverain merina (Callet, 1981, II, 931).

34. Le malgache *voto* désigne à la fois le dard d'un insecte et le pénis. On rencontre fréquemment dans les récits malgaches le motif de l'insecte piqueur utilisé par le héros pour reconnaître son épouse d'entre trois femmes semblables, ou une mère de ses filles ou encore pour reconnaître une vache dans un troupeau, dans des épreuves où l'interdit de l'inceste est clairement perceptible (Beaujard, 1991, 376 n 14, 428-429, 515, 516, 522).

35. On pense ici au thème de la femme-abeille trouvée dans une ruche (Lévi-Strauss, 1982, 129-131, pour des mythes d'Amérique du Sud). À ma connaissance, ce mythe n'a pas été recueilli à Madagascar. En pays masikoro (sud-ouest de Madagascar),

marorene, « celui-qui-a-beaucoup-de-mères », est le nom du miel dans le langage des esprits.

36. TÉTARD (2004, 225-226) note dans le domaine chrétien la « végétalisation » du corps des saintes. La multiplication végétative correspond à une forme d'« immortalité » puisqu'elle donne des plantes identiques à la plante-mère.

37. Facile à multiplier par bouturage, le *hasina*, *Dracaena reflexa* Lamk. (famille des Liliacées), est une plante symbole de vie qui joue à Madagascar le rôle alloué dans les domaines indonésien et océanien à *Cordyline fruticosa* (L.) A. Chev. (Liliacées). En pays tañala de l'Ikongo, un *Dracaena* est souvent mis en terre à la fondation d'un village. Les Betsimisaraka du Nord plantent un *hasina* près d'un petit autel à quatre étages au milieu de l'essart. Chez les Antemoro, le *hasina* figure parmi les plantes utilisées dans les cérémonies collectives protégeant le village des maladies (cérémonie du *faminaritra*).

38. Cf. sur ce point FAUBLÉE, 1954b, 39 ; BLOCH, 1986, 53-54. L'affirmation des deux auteurs selon laquelle les cultes aux esprits de la nature sont dominés par les femmes me paraît cependant le résultat d'observations incomplètes ou biaisées.

39. Certaines traditions tañala évoquent cependant un héritage du pouvoir en ligne utérine chez les Zafirambo au XVII^e siècle.

40. « Seigneur [Ra] qui se hausse (au-dessus des autres) [avo(na)] », *Xylopiya buxifolia* H. Baillon, famille des Annonacées.

41. Dans le domaine européen, cet ouvrage est un tissu et les abeilles sont explicitement reliées au métier à tisser. Un parallèle est ici établi entre tissage et accomplissement de la gestation (Tétard, 2004, 91).

42. La corrélation entre « manger » et « avoir des relations sexuelles » est universelle. Notons un autre jeu de mots sur le nom d'Intely, le radical *teli(na)* signifiant l'action d'« avaler ».

43. *Tantely vaky enta, izay tea ro mitsopoke* (Raharinjanahary & Velonandro, 1996, 157). Diverses variantes de ce proverbe ont été relevées. On note le même geste, mais effectué par une femme, dans un mythe warrau (Venezuela) d'origine du miel : Abeille, épouse du héros, trempe son petit doigt dans l'eau pour préparer de l'hydromel (Lévi-Strauss, 1982, 131).

44. CALAME-GRIAULE a souligné les dimensions de plaisir érotique attaché au miel dans les récits africains. Dans un conte manza de la République centrafricaine, le héros civilisateur Seto « montre aux femmes à plonger le doigt dans le miel et à le sucer ; les femmes y plongent le doigt puis le bras tout entier [...]. Lorsque le miel est fini, le héros dit à la maîtresse des femmes qu'il connaît un moyen de le remplacer, et lui révèle les relations sexuelles » ; les femmes d'un conte dogon trempent leur doigt dans une « poterie de miel » (Calame-Griaule, 1977, 10 ; 1987, 277-278).

45. « Takainkain », n° 218, corpus BEAUJARD. Dans un conte de Mayotte, « Namkutukutu se bat avec l'ogre », c'est au contraire l'ogre qui attire l'enfant malin en forêt en lui faisant croire qu'il y a du miel au sommet d'un grand arbre (symbole phallique), alors que ce miel n'est qu'une crotte déposée par l'ogre (Gueunier, 1977, I, 1248 sq). Si la vierge Intely se transforme en miel parfumé, sa figure antithétique, l'ogre, doué d'appétits insatiables pour la nourriture, la boisson et le sexe, ne produit que des excréments. Les « filles difficiles » des contes de la côte ouest malgache demandent parfois à épouser des hommes « qui ne crottent pas », exigence qui exprime un refus de la sexualité (partout, la pensée

mythique établit un lien entre l'alimentation, source de nourriture, et la sexualité) ; elles acceptent des prétendants qui affirment remplir cette condition et se révèlent, bien sûr, être des ogres de la forêt, images d'une sexualité sauvage non maîtrisée. On retrouve l'opposition dans une devinette-attrape : *Tantely mangalaky voñim-bakaka ? - Taiko atônao ôly tratra*, « Aux fleurs de l'herbe *bakaka*, les abeilles butinent ? - De ma merde, tu fais un remède pour la poitrine » (Sambo, 1988, 160-161). Sur le miel comme anti-excrément, TÉTARD, 2004, 66 sq, 194.

46. Chez les Tañala d'Ifanadiana, un enfant chétif est traité d'« enfant à déficience de la partie masculine », *zaza tsy ampy lahy* (Ravololomanga, 1993).

47. Sur ce point, cf. aussi à propos des Shona, BLOCH, 1997, 161 ; et pour l'Égypte ancienne, HÉRITIER, 1985, 118. L'idée que le sperme provient de la moelle des os se rencontre dans des cultures diverses, cf. HÉRITIER, 1985, 112, 118, 121, pour les Samo, de même qu'à Sumer, dans l'Égypte ancienne ou chez les Otomi du Mexique, et TÉTARD, 2004, 54. Le fait que les os renferment la semence explique l'attachement des Malgaches à rapporter dans le tombeau ancestral « les huit os » d'une personne décédée au loin.

48. À la première coupe des cheveux, en Imerina, les parents offrent du miel et d'autres nourritures, que se disputent les femmes désirant avoir un enfant. Cf. aussi, pour les Tañala d'Ifanadiana, RAVOLOLOMANGA, 1991, 153-154.

49. LÉVI-STRAUSS (1982, 42, 143) parle de la « force érotique » du miel. Son caractère masculin ressort clairement de l'analyse de contes africains faite par CALAME-GRIAULE (1977, 10-12), mais il y semble plus lié à l'idée de plaisir sexuel qu'à celle de fécondité.

50. Dans les contes africains, de même, le miel apparaît dans certaines versions de l'« arbre au trésor » comme un objet de quête initiatique et un symbole de connaissance, en relation avec le mariage (Calame-Griaule, 1987, 137-138, 275). Pour le domaine chrétien, TÉTARD, 2004, 183.

51. La recherche d'abeilles rouges figure dans « Isilakolona », qui commande aux abeilles en disant : « Si mon père est noble, si ma mère est noble, entrez doucement dans cette calebasse » (Dahle & Sims, trad. Dorian et Molet, 1992, 187-188). À propos des contes africains, CALAME-GRIAULE remarque : « L'équivalence entre la consommation de miel et les relations sexuelles apparaît de manière tout à fait évidente dans de nombreux textes où l'offrande de miel à une femme par un homme est le prélude au coït » (Calame-Griaule, 1987, 272). « L'un des sens de l'initiation [que mettent en scène de nombreux contes et mythes] est la conquête de la sexualité adulte et la préparation au mariage et à la procréation » (*ibid.*, 275).

52. Sur les symboliques opposées du rouge, BEAUJARD, 2003, 86-90.

53. Pour récolter le miel, les Tañala emploient le terme *halotra* dont l'étymologie austronésienne pourrait être liée à la récolte des tubercules (cf. sama sitangkai : *kalut*, récolter des tubercules). TÉTARD, (2004, 30) a souligné cette fonction médiatrice de l'abeille, « animal situé dans le prolongement du végétal » (*ibid.*, 36). L'essaimage des colonies d'abeilles évoque la multiplication végétative des plantes (*ibid.*, 23, 42).

54. Du fait d'une continuité affirmée entre esprits de la nature et ancêtres, on note cependant une double utilisation de miel et d'hydromel dans certains rituels sur des tombeaux et des lieux de culte *doany* des Hautes Terres, rituels effectués par des « noirs ». Dans le culte des reliques royales, l'utilisation conjointe de miel et d'hydromel répond au désir de faire appel à leurs pouvoirs respectifs. Cf. *infra*.

55. Le terme *vololo(na)* désigne la jeune feuille de bananier, encore enroulée. Symbole phallique, elle constitue aussi une image de la noblesse régnante, notamment par sa position centrale et culminante. Chez les Betsileo et les Tañala de l'Ikongo, on appelait *hova tambololo*, « nobles issus de la pousse du bananier », les hommes d'ascendance noble en double ligne masculine et féminine. La terre blanche est couramment associée aux rituels de vie impliquant les esprits de la nature (cf. *infra*).

56. Chez les Antemoro, les mêmes caractères symboliques du miel sont mis à profit pour un large éventail de charmes.

57. « Un motif apparaît fréquemment [dans les contes africains] : celui de l'échange (ou du mélange) de miel et d'eau comme prélude à un mariage » (Calame-Griaule, 1987, 274).

58. Dans une version tañala du conte « Les sœurs jalouses de leur cadette », le roi crache dans une soupe de riz, et la cadette, qui a seule accepté d'avaler ce « mets dégoûtant », tombe enceinte. Dans des versions mahoraises, le roi urine dans la sauce, avec le même résultat (Gueunier, 1994, 112-117 et 118-130).

59. Les Traditions des Rois de l'Imerina signalent en outre que le miel qui se trouve sur un *vintanina* (arbre, *Calophyllum inophyllum* L.) est interdit (*fady*) « parce que le foudre y tombe souvent » (Callet, 1981, 931). Le *vintanina* est associé au culte des divinités et des ancêtres : sa résine est utilisée dans les invocations. On emploie aussi l'huile de son fruit dans des remèdes.

60. *Albizia fastigiata* Oliver, famille des Mimosacées. *Sambalahy* : de *samba*, connu dans le doublet *sambasamba*, « invocation adressée aux divinités », et *lahy*, « mâle ».

61. MÜLLER (1980, 206 sq) décrit chez les Rukuba un rituel de renouvellement de la peau du tambour qui implique miel et bière. LÉVI-STRAUSS a souligné le rapport entre la ruche, l'auge où on prépare l'hydromel et le tambour (1982, 282, 331, 402). Le battement des tambours accompagne « l'ascension de la communauté des fidèles vers les esprits » (*ibid.* : 403).

62. CALAME-GRIAULE (1987, 280) note également que « la ruche en bois faite d'un tronc évidé et fermé d'un couvercle » évoque le cercueil d'un défunt.

63. Le nom de la ruche dans l'Ouest de Madagascar est *tohoke*, à rapprocher du malgache de l'Est *tohoka*, fait de « présenter une ouverture, comme le tramail en face du poisson », fait de « présenter au feu » (Webber, 1853, 676).

64. « La fermentation, note TÉTARD (2004, 79), permet l'inversion de la matière putrescible en aliment imputrescible » : les boissons fermentées sont soustraites à la pourriture.

65. Inversement, dans des contes mettant en scène des ogres, ces derniers nomment « moelle » les excréments laissés par les enfants qu'ils détenaient prisonniers, enfants qui ont fui leur tanière.

66. Je n'ai été témoin qu'une seule fois de cette coutume, qui jadis n'était pas exceptionnelle. Fait intéressant, c'est le devin-guérisseur du village qui initia ce rituel. Cette communion est évidemment parallèle à la consommation eucharistique du pain et du vin, manducation sublimée du corps divin, « corps », « sang » et « âme » du Christ.

67. RAHAMEFY, 1997, 65, manuscrit de la *London Missionary Society*. Pour *olom-pady*, je préfère traduire « gens du sacré » plutôt que « gens d'interdit » comme le fait Rahamefy (*ibid.*). Le manuscrit souligne la « place d'honneur » du rhum dans le rituel. La toilette mortuaire est effectuée avec de l'eau et de l'alcool ; du rhum est servi lors des rites aux ancêtres et bu en abondance par les participants aux funérailles (*ibid.*, 49, 76-79).

Des pratiques similaires sont décrites dans la région des Grands Lacs africains. Chez les Buganda, « le corps du roi mort était séché puis pressé afin d'en extraire tout liquide, [liquide que consommaient] les hommes chargés de traiter le cadavre du défunt ». Chez les Nyoro, le souverain, « après qu'il ait été intronisé, mangeait avec ses chefs une viande mélangée aux liquides qui s'écoulaient du corps du roi soumis à une dessiccation par le feu » (Tardits, 1990, 119). Au Nigeria, en pays rukuba, « on prépare de la bière que le chef doit boire. Dans cette bière, on met la calotte crânienne d'un des chefs précédents » (Müller, 1980, 158).

68. Dans une autre version (*ibid.*, 95), le « Zañahary blanc » frotte la statue avec de la terre blanche, que l'on perçoit ici comme l'équivalent d'un sperme sec (cf. aussi le kaolin appliqué sur la « tête d'une cruche » présenté à un esprit de la nature jadis en Imerina, en même temps que du miel) ou de moelle séchée (une poudre d'os ?).

69. On retrouve la dimension sexuelle, créatrice, de l'hydromel (souvent « remplacé » par du rhum) pour les poteaux *hazomanga bara* dressés à l'occasion d'une circoncision et à l'inauguration d'une maison « royale » *tañala* : un noble asperge les cornes surmontant les pignons de la maison avec de l'hydromel ou du rhum ; il asperge de même les poteaux aux ancêtres *fatora*, avant l'époinement de leur extrémité qui précède leur érection.

70. Le couple miel/hydromel est souvent remplacé dans le Sud-Est comme en Imerina par un couple canne à sucre/bière de canne.

71. Le terme Vazimba, sur les Hautes Terres de Madagascar, désigne à la fois les anciens habitants et des esprits de la nature. On retrouve l'argent dans d'autres rites en rapport avec les esprits de la nature. Les Bara accrochent dans les cheveux des enfants hantés par les esprits de la vie *helo* de l'argent, dit « argent de vie », et on les enduit de miel, d'huile de pignon d'Inde ou de graisse de bœuf « en évitant qu'elle vienne d'une bête tuée lors de funérailles » (Faublée, 1954b, 28).

72. Sur le *sambatra antambahoaka*, observations personnelles (1972, 1986).

73. Sur l'utilisation de miel et d'hydromel dans les *tromba*, cf. aussi ESTRADE, 1985, 81, 129, 143. FAUBLÉE (1954b, 78, 81) a décrit l'offrande d'hydromel (et de rhum) dans le rite de guérison *sandratsy* d'un enfant adressé aux esprits de la vie *vorombe* chez des Vezo du Sud-Ouest de Madagascar.

74. On note dans les cérémonies décrites par Lahady, que je ne puis détailler ici, une conjonction d'éléments associés aux esprits de la nature (miel, liane, « cascade »...) et aux esprits des morts (hydromel ou bière de canne, sacrifice d'un poulet...).

75. J'ai souligné dans diverses publications que l'opposition fondamentale en pays *tañala* se situait entre terre et eau, et non entre esprits de la nature et ancêtres. Cette continuité est plus pertinente pour les autochtones « maîtres du sol » que pour les nobles Zafirambo. Elle est impensable pour l'aristocratie antemoro islamisée qui a rejeté dans le domaine du maléfique tout ce qui a trait aux esprits de la nature (*jiny*, *bilisy*, respectivement de l'arabe *jinn* et Iblis), rejet à mettre en relation avec la sujétion des « roturiers » dans l'ancien royaume antemoro et à l'éclatement de ce royaume dans les guerres civiles à la fin du XIX^e siècle.

76. On attendrait plutôt du miel (Beaujard, 1995, 252 sq).

77. Je reviendrai sur le lien du miel/hydromel avec la divination. Les reliques royales sont elles-mêmes des objets divinatoires, par les rêves qu'elles inspireraient à leurs gardiens. Les reliques royales *sakalava* contiennent du miel, mêlé à d'autres substances, à l'intérieur des dents, des cornes ou des boîtes.

78. Cf. BALLARIN (2000, 95) à propos des reliques de Majunga.
79. La terre blanche, le miel, l'alcool et un miroir font partie de la panoplie de tout devin-guérisseur (pour l'Imerina, cf. Blanchy, 2001, 225).
80. En pays betsimisaraka, *barisa* désigne l'hydromel ou la bière de canne à sucre.
81. GUEUNIER, communication personnelle. L'érection du mât de drapeau (*tsangantsaiñy*) au village royal d'Ambatoharaña représente la cérémonie la plus importante de la royauté antankaraña. La fête se termine habituellement par une circoncision collective.
82. « Après s'être abreuvés de rhum, les "gens d'interdit" se lavent avec cette boisson, et c'est après seulement qu'ils terminent entièrement leur toilette avec de l'eau » (Rahamefy, 1997, 76-79).
83. Le mélange a fermenté, depuis le mois d'avril. Le chiffre huit exprime sans doute ici la totalité de l'espace. CALAME-GRIAULE a souligné pour l'Afrique de l'Ouest la connotation sexuelle de l'huile, principe de fécondité (1987, 277). Il est à noter que le cadavre du roi sakalava, dans le nord-ouest de Madagascar, était enduit d'un mélange de miel [cuit], d'eau et d'huile de pignon d'Inde (Ballarin, 2000, 88). Au retour du bain des reliques chez les Sakalava du Menabe (côte ouest) (*fitampoha*) et chez les Andrevola (côte sud-ouest) (*tampoke*), celles-ci sont enduites de la graisse d'un bœuf sacrifié, dit « bœuf parfumé » (Ballarin, 2000, 142, 145).
84. Lors de la cérémonie septennale sur le tombeau de leur ancêtre Ramarohalaña, les aristocrates Antemoro Anteoñy sacrifient un taureau, mais n'offrent pas d'alcool. Cette absence, qu'ils attribuent à leur origine « musulmane », est aussi à relier à l'absence des esprits du sol dans leurs rituels (Beaujard, 2006).
85. Le sel employé était du sel de mer. On attachait sur les reliques des morceaux – salés – de la bosse d'un zébu sacrifié ; laissée là une nuit, la viande, disent les Tañala, devenait « fade », le sel ayant été absorbé par les reliques (Beaujard, 1991, 451).
86. Dans un conte européen du type « Aimé comme le sel », interrogée sur l'amour qu'elle porte à son père, le roi, l'héroïne du récit lui répond : « Je vous aime autant que vous aimez le sel ». Son père la chasse (Flahaut, 1988, 160) (Beaujard, 1991, 424 n 42).
87. Sur le rôle de la canne à sucre en Imerina dans la circoncision, cf. BLOCH, 1986, 54, 91, 97-99. Au *sambatra* des Antambahoaka de Mananjary, trois jeunes tiges de canne sont attachées au poteau central de la « grande maison » où a lieu la circoncision, avec trois tiges d'herbe *fatakandahy* (« *fataka mâle* »).
88. Le tallage des graminées renvoie cependant à une multiplication végétative.
89. En Égypte ancienne, l'abeille, souvent présente dans les tombes, évoque la survie de l'âme.
90. Une tombe royale du Bade-Wurtemberg a ainsi livré un grand chaudron, accompagné de neuf cornes, avec les traces d'un liquide composé d'hydromel et de cinquante-huit plantes où figuraient pavot et chanvre (Enright, 1996, 134-135). Guerrier mais aussi patron des poètes et des devins, le dieu nordique Odin se rendit maître d'un hydromel magique, issu du mélange de miel et du sang de l'homme sage Kvasir (dont le nom évoque la bière d'orge). Ce dernier était né des crachats des dieux Ases et Vanes dans un chaudron. Odin fit percer puis – transformé en serpent – pénétra au cœur de la montagne où se trouvait le breuvage, propriété d'un géant dont il séduisit la fille pour avoir le droit de boire la liqueur par trois fois. Odin alors se transforma en aigle et s'envola. La

narration relie ainsi symbolique sexuelle et chamanique, miel, hydromel et humeurs du corps (Dumézil, 2003, 870-875, 898 sq, qui compare Kvasir au Mada [« ivresse »] indien).

91. En Saxe, de la bière était versée sur la tête, la poitrine et les pieds du défunt. En Lettonie, on répandait un peu de bière devant la tombe. Dans le Haut Palatinat, des libations avaient lieu sur la tombe même ; comme dans les veillées malgaches, « il fallait boire le plus possible, à la santé du défunt » (Hell, 1982, 160, 163, et 1991, 117-118). Les Pernies de Russie versaient de la bière dans la tombe. Aux Hébrides, « on brassait à la Toussaint une bière spéciale que le prêtre jetait à la mer ».

92. Cf. ici ce que BLOCH (1997) a appelé la « violence en retour » (*rebounding violence*). À propos des Berawan, HUNTINGTON & METCALF, 1979, 56-57.

93. Sur l'analyse de ce mythe, DETIENNE, 1974 ; TÉTARD, 2004. Orphée se rattache à la mythologie du miel par divers traits : sa voix est douce, il « aime se rouler dans le miel » (sexualité), il pratique un régime « de gâteaux et de fruits enduits de miel » pour éviter de faire couler le sang des animaux domestiques (Detienne, 1974, 68-69).

94. Thries est le nom qui fut donné aux cailloux mantiques « qui remplacèrent le miel » à Delphes (*ibid.*). L'hymne à Hermès évoque « trois vierges, une poudre brillante parsème leur tête [...] Quand nourries de miel blond, elles sont saisies d'un transport prophétique, elles consentent volontiers à dire la vérité. Si au contraire, elles sont privées du doux aliment des Dieux, elles tâchent ensuite de vous fourvoyer » (Homère, trad. Humbert, 2003, 138).

95. Une légende semblable est contée à propos de saint Ambroise, patron des apiculteurs. « Des abeilles blanches entrent et sortent de la bouche de Rita de Cascia (1381-1447) nourrisson » (Tétard, 2004, 148 ; Marchenay, 1979, 152).

96. À Strakonice, en Moravie, « la veille de l'Assomption, on distribuait aux pauvres des gâteaux de miel » (H. du Manoir, 1956, 758).

97. « La salive de sainte Lutgarde se change en miel alors qu'elle absorbe le sang du Seigneur » (*ibid.*, 192).

98. « Un pays où coulent le lait et le miel », *Exode* 3 : 8.

99. Hérodote dit des Babyloniens qu'« ils ensevelissaient leurs morts dans le miel » (Marchenay, 1979, 155).

RÉSUMÉS

Partant d'un mythe qui donne pour origine du miel le cadavre d'une princesse vierge, cet article explore la symbolique du miel et de l'hydromel à travers leur place dans les rituels malgaches. Au-delà de spécificités malgaches, on observe ici des symboliques universelles. Le miel est associé au pouvoir royal, à la sexualité masculine, à la connaissance initiatique et aux esprits du sol, « esprits de la vie ». L'hydromel est lié à la mort, au monde des ancêtres. La symbolique à la fois opposée et complémentaire du miel et de l'hydromel, médiateurs entre le monde des vivants et l'au-delà, reflète leurs origines inverses dans les domaines de la « Nature » et de la « Culture », et un jeu de correspondances s'établit avec le sang et les sanies du cadavre. Cette symbolique

universelle dérive des caractéristiques physiques des abeilles et du miel et de leur perception par les sociétés humaines.

Departing from a Tañala myth that presents honey as originating from the corpse of a princess, this article explores the symbolism of honey and mead in Malagasy rituals. Beyond the specificity of the Malagasy case, we can find here universal symbolism. Honey appears to be widely associated with kingly power, masculine sexuality, initiatory knowledge and earth spirits. Mead is linked to death and the world of the ancestors. The opposed and complementary symbolism of honey and mead, mediators between the world of the living and that of the divinities, reflects their inversed origins in the domains of “Nature” and “Culture”, and the links established with blood and liquids from the corpse. This universal symbolism derives from the physical characteristics of bees and honey and the way they are perceived by human societies.

INDEX

Index géographique : Madagascar

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Mots-clés : miel, hydromel, symbolique, esprits du sol, sexualité, royauté, mort

Keywords : Honey, Kingship, Mead, Sexuality, Spirits of the Earth, Death, Symbolism

AUTEUR

PHILIPPE BEAUJARD

Directeur de recherche émérite au Cnrs