

I.1 APERÇU GEOGRAPHIQUE, HISTORIQUE ET CULTUREL

Un proverbe malgache dit : « Le fleuve a donné naissance aux caïmans ; la source a donné naissance au fleuve »². L'enchaînement de ce travail suit cette logique. Les récits oraux sont inclus dans le folklore oral, lequel fait partie intégrante de la tradition. C'est une manière de vivre, de penser, de s'exprimer et de s'affirmer. Le récit est l'aboutissement d'un assemblage complexe formé par des cadres géographique et historique bien définis. Le récit est alors un chaînon qui ne peut être étudié séparément, sinon il devient insensé, incompréhensible tout en perdant sa juste valeur. Aussi est-il nécessaire de jeter un coup d'œil sur la géographie, sur l'histoire, ainsi que sur la culture de la région. Ces notions participeront à l'éclaircissement des différentes analyses des récits.

I.1.1 Contexte géographique

Le lieu d'enquête est situé entre le 17^e et le 18^e degré de latitude Sud, le 48^e et le 49^e degré de longitude Est³, dans la région d'Alaotra-Mangoro. La population, en majorité des Sihanaka, se concentre autour du lac Alaotra. Dans l'invocation sacrée ou le *joro*, le territoire sihanaka se délimite comme suit :

- au sud par la colline d'Anjiro ;
- au nord, par celle d'Ampatakamarorenny, la frontière entre le territoire sihanaka et le territoire tsimihety ;
- à l'est par la colline de Vohibato, dans la région Betsimisaraka ;
- à l'ouest par le village d'Atsanga, dans la partie des Marofotsy, population de la région comprise entre la Haute Mahajamba, la Betsiboka et le massif de Tsaratanàna.

Par son climat chaud et humide, ainsi que ses vastes plaines, la région a une vocation agricole. L'activité économique est surtout centrée sur la rizi-

² HOULDER, J. A, *Ohabolana ou proverbes malgaches*, Le Rev. J. SIBREE, D.D., F.R. G.S., 1957, N 2247, p. 196.

³ FERNANDEZ, Marie-France, « Contribution à l'étude du peuplement ancien du lac Alaotra », *Taloha*, Revue du musée d'art et d'archéologie, Université de Madagascar n°3, 1970, p. 3.

culture. Cette dernière demande beaucoup de patience et de stabilité, d'où l'idéal de la population : la sédentarité. L'élevage bovin et la pêche continentale y prospèrent également.

I.1.2 Contexte historique

La population sihanaka est une population issue de l'immigration. Pour ne parler que de l'immigration intérieure, les plus remarquables sont celles des Betsimisaraka, des Tsimihety et des Merina. Les Betsimisaraka ont envahi la région. Ils ont même attaqué cette dernière mais ils étaient vaincus grâce au pouvoir magique de Rasoavintsy, une femme *mpañazary*⁴.

Les Tsimihety, avant la colonisation, n'avaient pas de rois. Ils ne se faisaient qu'aux *mpañazary* pour guider le clan. Le *fanjakan'ny valoambitelopolo* ou les trente-huit tribus étaient dirigées par le *mpañazary* nommé Rona. À sa mort, d'autres *mpañazary* le succédèrent, dont Rangotsy et Ratanibe⁵. Ces deux *mpañazary* sont, par la suite, partis vers la région sihanaka, car Rangotsy, de son côté maternel, est Sihanaka. Quant à Ratanibe, il est Tsimihety, originaire du village d'Ambodihazomany. Tellement les trente-huit tribus ont connu la paix sous son règne que beaucoup de tribus voisines y sont adhérées : les Betsimisaraka, les Sihanaka, les Sakalava⁶. C'est pourquoi les Tsimihety, ainsi que les Sihanaka ont des *mpañazary* communs. Des Hova venant de l'Imerina s'y sont installés, au début du XIX^e siècle, lors de la conquête de Radama I⁷.

La région sihanaka n'a jamais été un royaume mais un patriarcat. Le peuple s'est alors dispersé pour former de petites agglomérations dans des hameaux pour leur sécurité. A la place des rois, les *mpañazary* guidaient la vie

⁴ RANDRIAKOTO, André, *Imerimandroso*, Tapuscrit, inédit, s/d, p. 7.

⁵ MARC, Bira, *Jao mpañazary tsimihety*, Centre universitaire régional Tuléar, Diffusion CEDRATOM, 1982, p. 5.

⁶ FARIDANONANA, « Ny fanjakan'ny valoambitelopolo », *TANTARA*, revue de la société d'histoire de Madagascar-Antananarivo, n°4-5, 1976, pp. 138-151.

⁷ Anonyme « histoire de la population Sihanaka », <http://fr.wikipedia.org/wiki/Ambatondrazaka>, 11 juillet 2007.

de ce groupe, ils imposaient des interdits, ils conseillaient le peuple qui leur attribuait tout respect⁸.

La plupart des villages sont fondés par des *mpañazary* et possèdent leurs légendes relatives au fondateur. C'est le cas d'Ambatondrazaka, fondé par le *mpañazary* Razaka et Amboavory, par Rangotsy, etc.

I.1.3 Contextes culturels

La population accorde une grande importance aux croyances ancestrales. La signification du terme « *zañahary* » est multiple. En premier lieu, il signifie dieu créateur, ensuite les ancêtres, puis le soleil et la lune, le ciel et la terre, le zébu, le miel et enfin le riz.

Les Sihanaka ont aussi une conception fataliste de la vie. Rien n'est laissé au hasard, tout dépend du *anjara*, « la part », du *lahatra*, « l'ordre cosmique ». Le *tody* et le *tsiny* sont conçus comme étant les chocs en retour provoqués par des fautes commises à l'encontre des ancêtres et des génies. La vie d'un individu dépend de son destin. D'où le rôle inévitable du devin guérisseur, le redresseur et le correcteur de destin pour rétablir l'ordre selon la « volonté » humaine. Dans la région, les tabous y sont encore strictement respectés par peur de ces chocs en retour et par respect des *zañahary*. Les lieux de cultes sont généralement les lieux gardant les traces matérielles d'un *mpañazary* fondateur et protecteur.

**EFFECTIVEMENT, LES RITES SACRÉS EN
L'HONNEUR DE CES DERNIERS ASPIRENT EN-
CORE BEAUCOUP D'ADEPTES JUSQU'À CE
JOUR. CES PERSONNAGES SONT CONSIDÉRÉS
COMME DES SAINTS À QUI LES GENS
DEMANDENT LA PLUIE, LA RICHESSE,**

⁸ RANDRIAKOTO, André, *Imerimandroso*, op. cit., p. 7.

L'ABONDANCE DES RÉCOLTES ET LA PROSPÉRITÉ. CES RITUELS DE VŒUX SONT ACCOMPLIS SUR UN ENDROIT DEVENU UN LIEU DE CULTE APPELÉ *DOANY*, UN AUTEL, OÙ LE *MPAÑAZARY* AVAIT DÉPOSÉ DES PIERRES DE TAILLE, DONT QUELQUES UNES SONT ÉRIGÉES. LES *MPAÑAZARY* CONTINUENT À SE MANIFESTER À TRAVERS LES PHÉNOMÈNES DE POSSESSION SURTOUT PENDANT LES TRANSES, À LA SAISON DE RÉCOLTE POUR DES RAISONS ÉCONOMIQUES.

L'HISTOIRE DE CES *MPAÑAZARY* EST TELLEMENT FASCINANTE QU'ELLE OCCUPE UNE PLACE PRIVILÉGIÉE DANS LA TRANSMISSION ORALE AU MÊME TITRE QUE LES CONTES, LES DEVINETTES ET LES AUTRES FORMES DE LITTÉRATURE ORALE.

I.2 LA MÉTHODE D'ENQUÊTE

L'enquête est une étape essentielle de la recherche parce que la pertinence du travail en dépend. C'est une voie presque obligatoire dans tous les travaux de recherche sur l'oralité et l'anthropologie. Elle consiste à entraîner le chercheur sur un terrain choisi afin d'observer, d'enregistrer les réalités et de rassembler des données, d'une manière sélective, en fonction du sujet étudié.

Notre enquête avait pour buts de collecter tous les récits concernant les *mpañazary*, ainsi que tous les sujets les concernant. Elle consiste à inciter les informateurs à la narration et à exposer le maximum d'informations sur les *mpañazary*. La recherche sur le terrain est une tâche qui exige une méthode bien adaptée.

La méthode de collecte qualitative nous semblait la mieux appropriée à notre thème⁹. Elle permet de saisir les enchaînements logiques des informations, tandis que la méthode quantitative se préoccupe de la mesure. La première se ramifie en deux branches souvent interdépendantes que sont l'observation et l'entretien. Elle est utilisée en science sociale dans le but de collecter plus d'informations tout en respectant le caractère flexible et changeant de la société.

I.2.1 La méthode d'observation

La méthode d'observation fait partie intégrante des processus de production de données. Elle consiste à observer des faits réels, tels qu'ils se présentent dans la vie quotidienne. Le chercheur enregistre d'une manière « précise et systématique », objectivement, « les activités auxquelles se livrent les gens dans leur cadre normal »¹⁰. Néanmoins, la nature de l'enquête varie selon l'angle d'observation à savoir l'enquête longitudinale, où l'observation se fait à longs termes et l'enquête transversale qui s'effectue dans une période courte

⁹ Institut Nationale d'Etude Démographique, « Des outils et des méthodes. Les types d'enquêtes », <http://www-enquetes.ined.fr/outils.htm>, 11 juillet 2007.

¹⁰ BLANCHET, Alain, GHILIONE Rodolphe, MASSONNAT, Jean, TROGNON, Alain, *techniques d'enquête en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1998, pp. 3-4.

bien précise. C'est cette dernière que nous avons adoptée. Il faut aussi préciser que l'observation n'a pas été participative. C'était une observation neutre et tout en prenant notre distance pour mieux observer et ne pas se laisser émousser par les habitudes et notre appartenance au groupe ethnique.

I.2.2 La méthode d'entretien

Malgré les présentations faites au début de la rencontre, nous étions obligée de nous plier aux interminables questions sur notre ascendance. Les villageois se réfèrent à la généalogie pour identifier une personne. La question posée est du genre : de quel village êtes-vous originaire ? Cette question exige implicitement des réponses bien déterminées contenant l'origine, les noms des aïeux, des parents. Faire partie de la famille élargie des informateurs est un atout. Les villageois se montrent confiants pour livrer des informations.

Pour l'entretien, nous avons opté pour la méthode « de face-à-face » pour être en relation directe avec l'informateur et faciliter l'enregistrement. La technique choisie est l'entretien libre. Ce qui nous a permis de diriger l'entretien tout en laissant libre cours à la narration.

I.2.3 Fiche d'enquête

Avant d'entamer l'enquête proprement dite, nous avons établi une fiche d'enquête pour gérer les données recueillies. Nous l'avons présentée sous forme d'un tableau comme suit.

Tableau 1 : Fiche d'enquête

DATE	VILLAGE	ENQUETEUR	RESULTAT
La date de l'enregistrement	Le nom du village où se déroule l'enregistrement.	Les informations : Nom, âge, profession, village d'origine, lieu de résidence.	Les types de données recueillies, numérotés en fonction de l'ordre de l'enregistrement : Invocation sacrée ou <i>joro</i> , récits sur tel ou tel <i>mpañazary</i> , discours oratoire ou <i>kabary</i> .

Certes, les questionnaires font partie du plan d'enquête, ils sont même obligatoires et la méthodologie les conseille vivement. Pourtant, d'après notre expérience, les questionnaires préétablis avec les phrases ordonnées et systématiques, conformes au milieu intellectuel semblent compliqués pour les villageois. Ils ne font que limiter leur inspiration et bouleverser l'ordre du récit. Parfois, ils risquent d'éloigner le narrateur du sujet. Cela est causé par le fait que le narrateur se croit face à un examen. Il se trouve ainsi dans une situation non décontractée, où le récit n'est plus une activité ludique mais une obligation.

Les questionnaires peuvent aussi effrayer le narrateur. Tant il se sent limité et s'attend à être jugé que finalement, il a peur d'élargir le sujet, de livrer d'autres informations importantes pouvant toutefois enrichir le corpus. Alors, il est préférable de laisser le narrateur parler à sa guise. Les questionnaires préétablis sont réservés à la fin de l'entretien pour combler les lacunes et pour l'aider à repérer les points flous à éclaircir.

I.2.4 La visite des lieux

Les lieux visités sont les villages, dont l'histoire a un rapport avec un ou des *mpañazary*.

Village 1 : Amboavory, une localité incluse dans le district d'Amparafaravola, au Nord-Ouest du lac Alaotra.

But : Obtenir des informations sur le *mpañazary* Rangotsy, dont l'histoire est liée à celle du village, ainsi qu'aux mœurs. Il y a déposé une pierre sacrée appelée « Arivolahitsimatindraandro », Mille-hommes-ne-meurent-pas-en-un-jour¹¹, pour protéger le village des catastrophes naturelles et empêcher l'invasion des Etrangers, surtout les Blancs durant la colonisation jusqu'à présent.

Résultats : Dans ce village, nous avons recueilli une histoire globale sur les *mpañazary*, des informations incomplètes sur Rangotsy, dont l'histoire est mal connue et quelques témoignages sur l'existence du village invisible d'Andrebabe.

Village 2 : Vohimena, une localité situé à 40 km d'Amboavory, du côté Nord-Est du lac Alaotra.

But : Visiter Andranofotsy, un endroit où une énorme pierre a été érigée par le *mpañazary* Ramarovola lui-même. Ce lieu est dit Ambatonandriamarovola, Pierre-d'Andriamarovola. Non loin de là est levée une autre pierre, plus petite, appelée Ambatonamboa, Pierre-de-chien.

Résultat : Ce village nous a fourni des récits sur Ramarovola, ainsi que sur Andrebabe, en plusieurs versions. Nous avons pu également prendre des photographies. Tout cela a enrichi notre corpus.

Village 3 : Andrebakely, village au Sud de Vohimena, au Nord-Est du lac.

But : Nous avons jugé primordiale cette visite, car elle renferme un lieu de culte des habitants d'Andrebabe, le village invisible qui incite tant de curiosi-

¹¹ La pierre a été baptisée ainsi par Radama I. Ce nom est aussi la devise qu'il a imposée à Antananarivo.

tés¹². Dans ce lieu de culte nommé *doany*, le *mpañazary* Ratanibe a érigé une pierre. Le lieu est propre et au centre se dresse la pierre, protégé par des haies vives. Des *hasina*¹³ y poussent un peu partout. Ce village est le détenteur de l'histoire d'Andrebabe. D'après l'histoire, avant la venue des colons, les habitants d'Andrebabe habitaient ce village et jusqu'à présent, une sorte de lien familial existe entre eux.

Résultats : Les habitants y sont encore très exigeants au respect du *fady* (tabou) et restent méfiants envers les visiteurs étrangers. De ce fait, nous n'avons pas eu beaucoup d'informations sur Andrebabe à part les prises de photos, grâce à l'autorisation du maire du village qui a eu l'amabilité de nous raconter l'implantation de la pierre sacrée. Ces photos sont à nos yeux des preuves authentiques.

Village 4 : Espérant avoir plus d'informations, nous sommes allées à Andrebabesoa, un petit village édifié sur une colline, une dizaine de toits. Il est relativement isolé, car elle n'est accessible qu'à pied.

But : Rencontrer un responsable d'un *doany* ou un lieu de culte, conçu par la *mpañazary* Rasoa.

Résultat : C'est là que nous avons photographié le *doany* ou un lieu de culte du *mpañazary* Rasoa, mal connue et dont le récit se perd dans l'oubli.

Village 5 : Betambako, un quartier dans la commune rurale de Tanambe, à 20 km au sud d'Amboavory.

But : Nous nous sommes rendue à ce lieu dans le but de collecter encore plus de détails sur la vie des *mpañazary*. A Betambako, une femme d'une quarantaine d'années est possédée par plusieurs Esprits de *mpañazary* qui se succèdent lors des transes répétées durant une séance, à la phase croissante de la lune. Une personne de notre connaissance nous a conduite sur le lieu. Du-

¹² Depuis quelques années est sortie une série de films malgaches intitulés Andrebabe, I, II, III, produite par le Scoop Digital.

¹³ Plante. *Hasina* signifie sacrée, *Dracoena reflexa*.

rant l'incantation, nous avons pu faire des échanges discursifs avec Rajirika, un Esprit de *mpañazary*, le troisième fils de Ramarovola. Il nous a rapporté les détails de souvenirs qui ont marqué sa vie et celle de son père Ramarovola, lors de son vivant. Il a aussi tracé ses liens familiaux, une sorte de généalogie.

Résultats : Cette visite se différencie des autres sur plusieurs angles. L'informateur qui est à la fois le narrateur n'est pas un personnage ordinaire. C'est un Esprit en possession d'un corps humain qui a raconté sa vie. Les récits recueillis lors de cette séance de possession ressemblent à une autobiographie. Nous avons rassemblé des textes du *joro*, invocation sacrée : deux textes oraux et inédits, un d'une personne lucide et l'autre par un Esprit possesseur, Rajirika mentionné ci-dessus. Ce qui a un impact sur le contenu des deux textes.

C'est dans ce quartier que nous avons bouclé nos visites de villages. Beaucoup de *mpañazary* sont encore mal connus, d'autres restent éminents. Les plus connus sont Ramarovola et Ratanibe, dont les informations sont plus complètes et de synthèse. C'est la raison pour laquelle nous orientons notre étude sur ces deux *mpañazary*.

I.2.5 La collecte des faits

Le rassemblement des faits nécessite des facteurs humains comme les informateurs et les narrateurs, des facteurs matériels, ainsi que des méthodes, des manières à suivre et à respecter non seulement dans l'enregistrement des récits mais aussi dans les prises de photographie.

I.2.5.1 Les informateurs et les narrateurs

La collecte a été faite auprès des personnes sensées connaître les récits, des personnes détentrices de la tradition orale, habitant dans les lieux concernés. Les narrateurs sont entre 47 et 80 ans et exercent chacun leurs métiers respectifs. Ce sont des hommes qui ont beaucoup appris de la vie. Ils sont tous à un stade du partage de connaissances, à un moment, où ils donnent plus qu'ils ne reçoivent. Dans la liste des narrateurs peut aussi être classé l'Esprit d'un *mpañazary* « habitant » dans le corps d'une femme.

I.2.5.2 Les matériaux

Nous nous sommes servis d'un dictaphone pour enregistrer les récits qui sont à la fois spontanés et fugitifs. Perdre un petit fragment du récit peut induire en erreur, puisque le récit est comme une chaîne de phrases. Perdre un maillon de cette chaîne serait la briser et la déformer. C'est la continuité des phrases qui donne sens au récit.

Un appareil photographique s'avère aussi nécessaire pour illustrer le travail, pour donner une dimension concrète aux récits.

I.2.5.3 L'enregistrement sonores des récits

Avant tout enregistrement, la convenance veut que nous donnions une somme symbolique au narrateur. Cette somme est appelée *fanokafambava*, littéralement un moyen pour ouvrir la bouche. Une personne âgée ne parle pour ne rien dire, il parle pour prodiguer des conseils à ses descendants. Le fait de lui donner une somme signifie honorer le narrateur, c'est une sorte d'obligation morale. En échange de cet honneur qui lui est attribué, le narrateur donne son consentement.

I.2.5.4 Les prises de photographies

Avant d'entamer la prise de photographie, l'un de nos informateurs, qui nous a guidée sur le lieu, doit demander la permission aux Esprits maîtres du lieu. Il doit alors prononcer le *joro* pour expliquer la raison de notre visite. Ce genre de rite nécessite quatre personnes : l'orateur, le témoin, les *morarivo*¹⁴ et nous-mêmes, les chercheurs. L'absence de l'une de ces composantes pourrait causer le refus de se faire photographier. La présence de ces quatre personnes complémentaires permet aux destinataires, habitant dans le monde des Esprits, de repérer le monde destinateur qu'est le monde d'ici-bas. Elle traduit le lien

¹⁴ Le *morarivo* est un personnage ayant pour rôle de chanter, de danser, de faire le maximum de bruit à l'aide des instruments musicaux tels que l'accordéon, le tam-tam pour appeler l'Esprit. Plus le rythme monte, plus vite sera la venue de l'esprit.

imaginaire entre l'ici-bas et l'au-delà. Selon Jean Claude BOLOGNE, le chiffre quatre représente une totalité, les points cardinaux qui symbolisent l'équilibre, la terre¹⁵. C'est le nombre de l'univers¹⁶. Ces personnes doivent enlever tout ce qui est jugé comme « sale », « impurs » : les pantalons pour ne porter que le pagne. Ces règles vestimentaires permettent de garder le caractère sacré du lieu et d'éviter toute tentative de profanation¹⁷. Comme la coutume le veut, nous devons déposer une pièce de douze (12) ariary sur chaque lieu à photographier pour valoriser la demande. Le 12 Ariary est l'équivalent d'un bœuf qui est la grande divinité. Le douze est un chiffre sacré pour les Malgaches, c'est un nombre royal¹⁸. Les *mpañazary* désignent souvent douze personnes pour les accompagner : six femmes et six hommes. C'est aussi la « marque du triomphe, du couronnement, de la sacralisation »¹⁹.

¹⁵ BOLOGNE, Jean Claude, *les sept merveilles*, Canada, Les Éditions françaises Inc, coll. « Larousse », 1994, p. 99.

¹⁶ MOLET, Louis, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome I, Paris, L'harmattan, 1979, p. 83.

¹⁷ Comme dans la Genèse 3.5 : « Dieu dit : N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte. ».

¹⁸ MOLET, Louis, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, tome I, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹ BOLOGNE, Jean Claude, *les sept merveilles*, *op. cit.*, p. 229.

I.3 LES PROBLÈMES D'ENQUÊTE

L'enquête se range parmi les premières étapes de la recherche. C'est la confrontation directe avec les réalités souvent imprévisibles. C'est la raison pour laquelle elle engendre des problèmes. Ces derniers résident surtout dans la sacralité du récit.

Nombreux sont les villageois qui attribuent encore une grande importance aux croyances ancestrales. D'autres informations sur les *mpañazary* doivent être gardées secrètes, sinon la malédiction pourrait s'acharner sur la société, sur la personne qui a divulgué le secret ou sur sa famille. Le récit sur les *mpañazary* est sacré. Il ne se raconte pas à n'importe qui, n'importe où, ni n'importe quand. Ce qui engendre la peur de raconter le récit dans toute son intégralité pour éviter la sanction affligée par les ancêtres à l'imprudent. Les informateurs racontent alors d'une manière à la fois vague et énigmatique, voire incompréhensible et incohérente.

Les récits sont pareils au vent qui frôle chaque oreille et qui, sans qu'on s'en rende compte, échappent à la mémoire. C'est ce caractère fugace des récits qui façonne leur changement, voire leur disparition. Par conséquent, nous avons eu recours à plusieurs narrateurs d'un même récit pour vérifier la véracité de l'histoire. Quelques narrateurs racontent une partie parfois en suspens du récit. D'autres combinent les parties manquantes. Ces mêmes récits de diverses variantes deviennent alors complémentaires. La plupart des récits sur les *mpañazary* sont mal connus. Ce qui a limité notre collecte qui est surtout centrée sur les récits de Ramarovola et de Ratanibe.

Certains informateurs refusent catégoriquement de raconter quoi que ce soit sans l'autorisation de la personne jugée détentrice. Ne voulant pas être traités de menteurs, ils nous renvoient à d'autres personnes plus connaisseuses pouvant, à leur tour, nous renvoyer vers d'autres personnes sans pour autant livrer les moindres informations. Cette façon polie de nous écarter a ralenti notre travail et nous a incité à faire plusieurs déplacements pour trouver les informateurs collaboratifs. En raison de cette situation, la collecte des récits nous a demandée beaucoup de persévérance.

I.4 LE CORPUS ET LA TRANSCRIPTION

A la fin de l'enquête, les données doivent être regroupées et présentées dans le corpus grâce à la transcription.

I.4.1 Le corpus

Le corpus est le résultat final de notre enquête. Il renferme en somme neuf récits, dont trois sur Ramarovola, cinq sur Ratanibe (Andrebabe) et un récit sur l'histoire de Madagascar prédite par des *mpañazary*. Ces récits sont des textes courts en prose, fragmentés. Les récits sur Ramarovola et Ratanibe se présentent sous plusieurs versions tout en étant complémentaires. Ils sont tous traduits intégralement en français, car ils constituent les principales bases de notre travail. Le corpus contient aussi deux textes en vers du *joro* auxquels s'ajoute un discours oratoire sur le *fialan-tsiny*, non traduits mais qui pourront nous être utile pour les travaux ultérieurs.

Les références contiennent le nom, l'âge, le métier, le village d'origine et la résidence actuelle du narrateur, suivies de la date, ainsi que le lieu de l'enregistrement. Elles permettent d'identifier le texte et aident à la compréhension du récit.

Le *fialan-tsiny* est un discours introduisant chaque prise de parole en vue d'éloigner le *tsiny*, une punition diffuse causée par une parole ou un geste involontairement choquant ou blessant. Beaucoup de chercheurs ont essayé de définir le *tsiny*. Pour une explication plus étymologique, il est associé aux « *Djinns* », un mot arabe pour désigner les génies²⁰. Donc, le *fialan-tsiny* consiste à éloigner les génies maléfiques, pouvant à tout moment jeter un mauvais sort. Ils logent dans des endroits non fréquentés par des humains comme les grosses pierres insupportables, les maisons inhabitées, etc. Le *fialan-tsiny* est la première introduction à la narration.

²⁰ JAOVELO-DJAO, Robert, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Paris, Karthala, 1996, p. 206.

Ces récits sont des histoires d'une vie : celle des ancêtres. Selon la croyance sihanaka, parler d'un mort c'est comme le réveiller pour troubler le repos de son âme. Après le *fialan-tsiny*, le narrateur prononce une sorte d'excuse et cherche un prétexte afin de détourner les reproches des ancêtres. Ce prétexte est connu de tous et reste une formule introduisant chaque narration. « *Tsy mifosa fa mitam-parahatoka* », « je ne vous dénigre pas, mais je touche ma nuque » et le narrateur touche sa nuque. Laisser une chose sur sa nuque est une manière allégorique de dire le mépris envers cette chose, c'est l'oublier, l'ensevelir dans le passé. Ce qui explique cette fameuse formule. Le fait de toucher la nuque a pour sens le remuement du passé pour faire comprendre aux ancêtres que chaque récit est fait en leur souvenir. La nuque, cette partie arrière de la tête et du cou symbolise le passé, tout ce qui a été vécu antérieurement.

La narration peut être faite soit par une personne ordinaire, soit par des Esprits possesseurs. Dans notre corpus, un Esprit d'un *mpañazary* est inclus dans la liste des informateurs. Pour obtenir ces récits de sa bouche, il a fallu accomplir le rite de l'invocation sacrée et le phénomène de transe et de possession consistant à l'appeler et à lui en expliquer la raison.

L'invocation sacrée, le discours pour éloigner les génies maléfiques et les récits sont alors en relation et restent inséparables.

I.4.2 La transcription

La transcription est la transposition des récits oraux dans l'écriture. Chaque mot est écrit tel qu'il est prononcé dans le dialecte original qu'est le sihanaka. Ce dialecte contient beaucoup de sons nasaux dans la prononciation du « n » que nous avons transcrit par « n » vélaire: « ñ ». Par exemple : *mpañazary*. Le [u] du malgache officiel est souvent changé en [o] dans ce dialecte et nous l'avons transcrit par un « o » avec un accent circonflexe : « ô », comme dans *ôlla*.

Parfois, le même mot est transcrit différemment. Cela est dû à la diversité de la prononciation. Comme dans *ôlla* et *olla*

Nous avons transcrit en prose les récits, pour faire sortir l'enchaînement, ainsi que la cohérence et l'articulation de la narration. Le *kabary fialan-tsiny* et le *joro* ont été transcrits en vers parce qu'ils sont tous les deux des discours. Ils se distinguent des autres discours par leur caractère poétique. Ils sont prononcés tels des poèmes à vers libres et la structure concise mais claire de chaque vers, leur totalité allégorique mais révélatrice se rapproche des poèmes. La distinction des vers est sentie dans les pauses furtives que fait l'orateur.

I.5 PROBLÈMES DE TRANSCRIPTION ET DE TRADUCTION

Les données « brutes » ne peuvent être directement exploitées dans le domaine littéraire. Il faut d'abord les figer et les orienter en fonction du besoin. C'est là la fonction de la transcription et de la traduction : une fonction complexe.

I.5.1 Les limites de la transcription

La transcription nous a placée devant de grands obstacles qui doivent, cependant, être surmontés. Ses difficultés ont des influences sur l'accomplissement du travail. Elles méritent ainsi d'être retracées.

I.5.1.1 Les mots incompréhensibles

La transcription demande une bonne maîtrise de chaque vocabulaire du dialecte. Certains mots sont des homonymes homophones ou mal prononcés, d'autres sont embrouillés par de différentes sortes de bruits appelés scories. Ainsi nous avons dû faire appel à une personne originaire de la région, ayant une bonne maîtrise du dialecte pour les épeler, les éclaircir. Pour les mots mal assimilés, nous avons dû les placer dans leur contexte pour les comprendre. Il est difficile de transcrire des mots inconnus. Cela risque de fausser tout le contenu du texte.

I.5.1.2 Les modifications, les sélections

L'oral est libre, les informateurs ne prêtent aucune attention sur la forme du texte oral. La narration est parfois désordonnée, des redites l'encombrent. Les phrases sont parfois incorrectes, incomplètes, en fonction de l'humeur changeante du narrateur. La narration est souvent interrompue accidentellement soit par d'autres conversations hors sujets, soit par des interruptions extérieures. C'est notre devoir de ranger cette narration pour former un récit complet, dont le texte suit la linéarité de l'histoire. De ce fait, l'authenticité des textes est mise en jeu. L'histoire ne peut être transcrive telle qu'elle a été prononcée, sinon grande est la probabilité d'incompréhension des lecteurs.

Malgré notre effort à conserver l'originalité des textes oraux, nous avons dû nous soumettre à cette tentative de modification et de sélection.

I.5.1.3 La perte de vitalité

LA TRANSCRIPTION PERD LES EXPRESSIONS DU VISAGE DU NARRATEUR AINSI QUE LES ACCENTS TONIQUES LESQUELS PARTICIPENT À LA COMPRÉHENSION DU TEXTE. LES ACCENTS TONIQUES, PESANT SUR UN MOT PEUVENT LUI DONNER UNE SIGNIFICATION INHABITUELLE. LE TEXTE TRANSCRIT NE REFLÈTE PAS CES MOTS PESÉS. C'EST LA LOI À LAQUELLE DOIT SE SOUMETTRE LE PASSAGE DE L'ORAL À L'ÉCRITURE. L'ÉCRIRE C'EST COMME L'EMPRISONNER, LE TUER, CAR L'ORALITÉ N'ÉVOLUE PLUS. LES RÉCITS ORAUX SONT AINSI LIMITÉS PAR LES MURS DE L'ÉCRITURE ET NE POURRONT SE RÉALISER PLEINEMENT. LES EXPRESSIONS DU NARRATEUR, LES BRUITS PARASITES TELS QUE LE COQ QUI CHANTE À CÔTÉ, LES PERTURBATIONS, AINSI QUE LES COMMENTAIRES EXTRA TEXTUELS SONT EFFACÉS. EN CONSÉQUENCE, GARDER L'ORIGINALITÉ DES TEXTES ORAUX DANS LES TEXTES ÉCRITS EST UNE UTOPIE. LES TEXTES

ÉCRITS PERDENT UNE PARTIE DE LEURS CONSTITUANTS VITaux DURANT LA TRANSCRIPTION POUR DEVENIR ENSUITE DES TEXTES HANDICAPÉS.

Pourtant, regarder l'écriture sous cet angle pessimiste serait un tort parce que l'écriture est un musée, sans lequel les fossiles des récits oraux, porteurs de l'identité culturelle de l'homme sombrent dans l'oubli. C'est grâce aux différents corpus des folklores oraux que le présent se réconcilie avec le passé. Ces corpus deviennent alors des trésors irremplaçables, exploités par les chercheurs pour satisfaire leur curiosité croissante, lus par des parents pour berger la nuit de leurs enfants, étudiés dans les écoles pour transmettre la sagesse des ancêtres... Ces livres deviennent désormais des incarnations des ancêtres lointains. Ils maintiennent la vie de ces derniers à travers ces folklores. Les effacer, les oublier équivaut à écarter ces ancêtres. La transcription est alors l'élixir de l'immortalité du passé.

I.5.2 Problèmes de la traduction

La traduction est une tâche délicate. Elle présente assez de difficultés tout en étant inévitable dans un travail qui veut avoir une ample envergure afin d'être compris et lu par tous. Dans la réalisation de ce travail, des problèmes se sont affichés. Ils méritent alors d'être présentés pour comprendre les manques et les lacunes du texte traduit en français dans le corpus.

I.5.2.1 Les différences du fond culturel

La traduction cherche à transférer toute l'expression d'une société dans sa langue maternelle vers une autre langue étrangère²¹. Chaque langue est cependant un système comportant des lexiques inventés à partir des réalités, des cultures de cette société. Nous avons dû exprimer la culture malgache à travers la culture française par une sorte de transposition, un transfert du fond

²¹ Voir à ce sujet, SAMBO, Clément, « Folklore oral des enfants malgaches », in *Travaux et Documents*, n°4, Paris, INALCO, 1988, pp. 31-44.

culturel des récits en malgache vers des récits en français. La traduction ne s'applique pas seulement aux mots ou aux expressions mais aussi à la culture elle-même.

I.5.2.2 Les noms propres

La traduction des noms propres et des toponymies risque de fausser l'idée sur l'identification de la personne, ainsi que sur le sens du nom. Aussi n'avons-nous pas traduit ces noms propres désignant des personnes sauf quelques noms de lieux nécessaires à la compréhension des récits. Par exemple Ambatonandriamarovola (A-la-pierre-de-Andriamarovola) et Ambatonamboa (A-la-pierre-du-chien).

Les noms propres malgaches renferment une certaine hiérarchie en fonction de l'âge de l'individu, de sa position sociale, etc. Le préfixe *Ra-*, comme dans *Ramarovola*, connote l'honneur, la considération. *Andria-*, venant de *Andriana* désigne les personnes de sang royal mais il a aussi la même connotation, comme dans *Andriamarovola*. Pourtant, ces deux noms désignent le même individu. L'appellation varie selon le degré de la familiarité de la personne qui appelle. *Ramarovola* est plus familier que *Andriamarovola*.

I.5.2.3 Les mots sans équivalence

« *Mpañazary* » est un mot, dont la juste équivalence reste introuvable parce qu'il se trouve en dehors de la culture et la tradition occidentale, et n'est pas exigé dans le lexique occidental. Le remplacer par son équivalence approximative tel que : saint, un mot du christianisme ou chaman, sorcier de l'Asie septentrionale peut dévier la compréhension de ce nom, car c'est un terme forgé pour désigner une personne ayant un don surnaturel et considérée comme chef de tribu.

I.5.2.4 La distorsion du sens

C'est sa version française qui trahit le texte en malgache tel ce fameux adage : « Traduire, c'est trahir ». Le texte en français lui fait dire ce qu'il n'a pas l'intention de dire. C'est comme une image reflétée dans un miroir concave ou

convexe. On ne peut pas traduire directement le malgache « *ombilahy* » en « taureau » en français. Les Français penseraient à la bête de ferme, fécondateur de la vache alors que « *ombilahy* » en malgache peut signifier « héros ».

I.6 LA MÉTHODE D'APPROCHE : LE STRUCTURALISME

La collecte des données aboutit à la formation du corpus. Ce dernier constitué de textes bruts devient, à son tour, un champ de travail. Son exploration nécessite une méthode appropriée servant de guide, de balise, voire de canevas pour faciliter l'émergence des contenus que renferment ces textes.

Nous avons choisi la méthode structurale, une méthode empruntée à la linguistique. Ce mélange de la linguistique à la littérature prend naissance autour de 1940 pour une approche « formelle » de la littérature, une « critique consciente du mode de fonctionnement des textes littéraires », puis se succèdent les différents linguistes : Les formalistes russe, Tzvetan Todorov, Roman Jakobson jusqu'à Lévi-strauss qui réactualise le structuralisme à travers l'étude des mythes²².

I.6.1 L'approche structurale du récit

La tradition orale est la production d'une société. Elle prend naissance dans la civilisation de cette société au rythme des événements, des courants de pensées et de l'histoire. Lévi-strauss a confirmé que :

« Les études folkloriques relèvent certainement, soit par leur objet, soit par leur méthode (et sans doute par tous les deux à la fois), de l'anthropologie. »²³

L'anthropologie s'applique à plusieurs branches, dont la linguistique fait partie²⁴. La linguistique structurale a été l'objet d'études de plusieurs chercheurs. Une étude qui s'est développée aussi bien en Europe qu'en Amérique. Elle a pour but d'analyser la langue d'une manière scientifique. Cette analyse est basée sur l'étude d'un système et de la relation que les éléments entretiennent entre eux. L'analyse structurale du récit dérive de ce même esprit.

²² ROGER, Jérôme, *La critique littéraire*, Paris, Dunod, 1997, p. 81.

²³ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, [1958] 1974, p. 393.

²⁴ *ibid.*, p. 392.

Il est considéré comme un système à part, ayant ses propres termes. Un récit ne peut être perçu tel un système sans ses composants que Lévi-Strauss appelle les « grosses unités constitutives »²⁵ ou mythème. Ainsi, la théorie structurale de Lévi-Strauss concernant l'analyse du mythe se résume en trois points :

- Distinguer les mythèmes et les mettre en relation ;
- Décoder le langage mythique pour donner un sens premier ;
- Chercher la signification des ces sens premiers pour aboutir à un sens secondaire²⁶.

Ce sont ces trois points que nous allons adapter à nos récits et qui vont dicter le contenu, ainsi que le déroulement notre travail d'analyse.

I.6.2 Choix de la méthode

La mythocritique de Durand²⁷, la mythanalyse de Brunel²⁸, Propp²⁹ et sa morphologie, tous ont proposé des méthodes d'approches. La mythocritique consiste à analyser des mythes ou des textes à aspect mythique en se référant à un mythe d'origine, un prototype. Notre choix est orienté vers le structuralisme de Lévi-Strauss, car cette méthode est applicable dans plusieurs domaines. Il consiste à classer, à ranger par catégorie et Jung a dit que cette méthode :

« [...] doit être appliquée partout où l'on se trouve en présence d'une matière variée et non encore classifiée. »³⁰

²⁵ LEVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale I*, op. cit, p. 233.

²⁶ *Ibid.*, p. 232.

²⁷ DURAND, Gilbert, *Figures mythique et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992.

²⁸ BRUNEL, Pierre, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Paris, PUF, 1992.

²⁹ PROPP, Vladmir, *morphologie du conte*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1965 et 1970.

³⁰ JUNG, C. G., KERÉNYI, CH., *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 1951, p. 216.

Cette méthode a donc une perspective plus générale, plus souple et adaptée aux données que nous avons recueillies et qui ne sont pas forcément des mythes.

**DEUXIEME PARTIE :
L'IDENTIFICATION DU RECIT ET
LE REGROUPEMENT DE SENS.**

II.1 IDENTIFICATION DES RÉCITS

L'étude structurale d'un récit vise à fournir une explication positive du déroulement, ainsi que de la succession de l'histoire suivant une logique précise. C'est à partir de cette étude scientifique de la forme que le fond se révèle petit à petit. Elle renvoie au récit toute son exactitude. Le récit devient l'objet d'une science exacte tout en gardant sa beauté originale. Cependant, étudier un récit dont le genre est inconnu, c'est prendre beaucoup de risque. Souvent, c'est le genre même qui impose le schème de la structure. C'est le cas des contes. Ces derniers ne peuvent être subdivisés scientifiquement que par les fonctions du schéma proppien. Ce qui incite à identifier ces récits, productions originales fraîchement sortis de la bouche des vieillards. L'identification de ces récits se réfèrera aux critères préétablis.

II.1.1 Le genre : Légende

Pour Jolles :

(Les formes simples) « ne sont saisies, ni par la stylistique, ni par la rhétorique, ni par la poétique, [...] ne deviennent pas véritablement des œuvres quoiqu'elles fassent partie de l'art, [...] ne constituent pas des poèmes bien qu'elles soient de la poésie, [...] ces formes qu'on appelle communément Légende, Geste, Mythe, Devinette, Locution, Cas, Mémorable, Conte ou Trait d'esprit. »³¹

Ce sont donc des productions naturelles, originales et spontanées du langage, « sans intervention [...] d'un poète »³², car « le poète ne parle pas comme tout le monde. Son langage est anormal »³³.

Ce sont les radicaux, les sources des produits littéraires qui sont toutes considérées comme dérivées.

³¹ JOLLES, André, *Formes simples*, traduit de l'Allemand par Antoine Marie Buguet, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1972, p. 17.

³² *Ibid.*, p. 18.

³³ COHEN, J., *Structure du langage poétique*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1966, p. 13.

Cette partie consiste à démontrer et à justifier le genre des récits encore « neutres » recueillis de la bouche des vieillards. Son intérêt porte sur la légende. D'après la démarche de Jolles, une légende englobe trois critères fondamentaux : l'objectivation, la disposition mentale et le phénomène de langage.

II.1.1.1 L'objectivation ou la vertu en acte

L'objectivation n'est autre que l'extériorisation d'une force intérieure. Plus précisément, la manifestation de soi. Les *mpañazary* sont des personnes ordinaires sensées détenir la grâce divine, la vertu. Malgré cela, elles ne sont pas considérées comme *mpañazary* tant qu'elles n'ont pas encore prouvé aux yeux de la société, l'existence de cette vertu intérieure. L'épreuve exige l'accomplissement d'un miracle devant des témoins. C'est ce miracle qui est désigné par vertu en acte. La force intérieure agit et les témoins peuvent ainsi déterminer, évaluer et mesurer la force intérieure du *mpañazary*. La force devient ainsi objective. Il appartient aux témoins de juger et d'attribuer le titre de *mpañazary* à une personne selon l'ampleur de sa vertu.

En résumé, l'objectivation c'est la séparation de la personne de sa capacité intérieure. C'est pourquoi les personnes érigées en *mpañazary* ont toutes fait preuve d'un acte miraculeux devant des témoins villageois ou des personnes appelées *morarivo*. Dans les récits du corpus, les miracles abondent : les prédictions se réalisent, les ascensions se font aisément pour Ramarovola et Ratanibe, des personnes et village (Andrebabe) deviennent invisibles, etc. Tout cela s'effectue en présence des témoins convaincus. De la sorte, « la légende ignore totalement la “réalité historique” pour ne connaître et ne reconnaître que la vertu et le miracle ».³⁴

II.1.1.2 La disposition mentale ou l'imitation

Ces miracles comme manifestations de pouvoir mystérieux ou hors du commun des mortels, suscitent l'émerveillement pour engendrer des effets psychologiques chez les témoins et les personnes convaincus. Cet effet

³⁴ JOLLES, André, *Formes simples*, op. cit., p. 38.

psychologique place l'individu dans une disposition mentale qui est un choix de comportement : celui de l'imitation provoqué par un modèle.

L'émerveillement valorise la personne étant donnée que son acte, ainsi que son comportement, dignes d'être copiés ou imités, attirent et séduisent. Désormais, cette personne fera l'objet d'admiration, pris pour un modèle. C'est pourquoi, le *mpañazary* est constamment entouré des *morarivo*, par des personnes adeptes croyant en leur pouvoir surnaturel. Le fait de le respecter, de le louer, de le considérer comme *mpañazary* traduit cette tendance à l'imitation. L'imiter, c'est suivre sa voie. Actuellement, des adeptes perpétuent le culte des *mpañazary*.

II.1.1.3 Le phénomène de langage

Le langage travaille sur lui-même. D'abord, Jolles compare le langage au paysan qui produit, à l'artisan qui fabrique et au prêtre qui interprète³⁵. Puis, il distingue une double fonction du langage :

- « le langage nomme tout ce qui a été cultivé, fabriqué, interprété » ;
- « le langage est un principe de culture de fabrication et d'interprétation dans lequel le rattachement à un ordre se produit avec la plus grande spécificité. »³⁶

Ainsi les faits sont représentés par la langue sous une forme appropriée, une forme simple, sans style ni artifice. A travers la parole, la langue exprime à sa manière ces faits, d'une façon encore rudimentaire. La langue est ainsi telle un moule inconscient dans lequel les épisodes de la vie quotidienne prennent forme. La langue renferme et éveille la « chaîne opératoire »³⁷ ou la mémoire

³⁵ JOLLES, André, *Formes simples*, op. cit., pp. 18-19.

³⁶ *Ibid.*, p. 22.

³⁷ LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 65.

familiale commune. Jolles n'a pas pu trouver un nom à ce style de langage naturel, mais Leroi-Gouhtran le qualifie de « style ethnique »³⁸.

Ces critères permettent de spécifier que le *mpañazary* est un personnage légendaire, que le récit est une légende. Malgré cela, des problèmes surgissent : l'ambiguïté des formes.

II.1.1.4 L'ambiguïté des formes dans le récit

Parfois, le récit oscille entre deux formes. Il bascule entre la biographie et le mythe sans pour autant s'identifier à eux. Ce qui amène à repérer ces points plus ou moins biographiques ou mythiques pour avoir une nette distinction de la légende par rapport aux mythes et aux biographies.

Cette ambiguïté se rencontre surtout dans le troisième récit sur Ramarovola. Les passages ressemblent à une autobiographie. Puis, à la fin de ces mêmes passages, une autre généalogie est révélée, laquelle relève à la fois du surnaturel et du mythique, du fait qu'elle renvoie à une ascendance biblique comme en la personne de Marie, la Sainte Vierge, la mère de Dieu. Les deux derniers récits sur Ratanibe sont pareils à des témoignages. Néanmoins, rien de tout cela n'affecte le genre du récit. Ces passages sont considérés comme des éléments appartenant à l'ensemble du récit. Ils ne sont pas considérés isolément hors de cet ensemble qui constitue la légende.

Les apparences mythiques, autobiographiques ainsi que les témoignages sont trompeurs. Ils n'aboutissent à rien tant qu'ils ne sont pas placés dans leur ensemble. Il est alors important de préciser que l'étude du récit se fait dans sa totalité.

II.1.2 Le mode : fantastique

Le fantastique met en scène le surnaturel en amalgame avec le naturel, la réalité. Le sentiment du fantastique peut être la peur, la crainte ou l'étonnement, etc., etc. Le fantastique suscite le doute, il déstabilise en engendrant

³⁸ LEROI-GOURHAN, André, *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*, op. cit., p. 89.

l'inquiétude et le dérangement. Plusieurs chercheurs ont démontré la conception du fantastique mais les trois traits caractéristiques du texte fantastique imposés par Amaryll Chanady coïncident avec le contenu des récits sur le *mpañazary*, d'abord le bi-dimensionnalité du récit, puis l'antinomie et enfin la réticence de l'auteur³⁹.

II.1.2.1 La bi-dimensionnalité

Dans un récit fantastique cohabitent le naturel et le surnaturel, deux dimensions différentes. C'est la présence de ces deux pièces maîtresses qui engendre le fantastique.

**LES ÉLÉMENTS NATURELS DU RÉCIT SONT
PATENTS. LES RÉCITS SUR LES *MPAÑAZARY*
SONT DES HISTOIRES VÉCUES, SITUÉES DANS
LE TEMPS ET DANS L'ESPACE. LES
MPAÑAZARY ONT BIEN EXISTÉ ET ONT MODIFIÉ
LE COURS DE L'HISTOIRE. A TRAVERS LE
PREMIER RÉCIT SUR RATANIBE, LE
NARRATEUR ESSAIE DE SITUER L'ÉPOQUE OÙ
LE *MPAÑAZARY* A QUITTÉ LE VILLAGE
D'ANDREBAKELY, SON TERROIR, POUR
ANDREBABE, UN VILLAGE INVISIBLE MAIS QUI
EST POURTANT INDIQUÉ DANS LA CARTE
RÉGIONALE : C'ÉTAIT AVANT LA
COLONISATION. DANS LES RÉCITS SUR**

³⁹ CLAVÉ-VESOUL, Francine, « Entre le fantastique et le merveilleux : L'inscription des croyances populaires dans trois récits (Europe - océan indien) » in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, C. Marimoutou, V. Magdelaine et B. Terramorsi (éds), Saint-Denis-de-La-Réunion, Océan Editions/Université de La Réunion, 2005, p. 322.

RAMAROVOLA, L'ENDROIT OÙ IL EST MONTÉ AU CIEL EST BIEN SITUÉ À ANDRANOFOOTSY, PRÈS DU VILLAGE DE VOHIMENA.

Du côté des personnages que sont les *mpañazary*, ils ne sont pas des héros fictifs mais de personnes ayant vécu « en chair et en os », comme a raconté Rajirika. Ces personnes, pareilles à tant d'autres avaient aussi leurs qualités et leurs défauts. Exemple, Rajirika, durant sa jeunesse a connu la dépravation. Andriamañarimbintaña, le frère aîné était « un peu débile ». De surcroît, une généalogie précise peut être tirée du troisième récit sur Ramarovola⁴⁰.

D'ailleurs bon nombre de populations de la région d'Alaotra-Mangoro continuent encore à vivre ces récits à travers les traditions orales tout en respectant les prescriptions léguées par les *mpañazary*, les invocations sacrées, la pratique du *tromba*, ou les phénomènes de possession par les Esprits des *mpañazary*. Ce qui renforce la véracité des récits.

Tout ce qui dépasse l'entendement humain est considéré comme surnaturel. Ces phénomènes surnaturels sont incompréhensibles.

Dans les récits sur les *mpañazary*, le surnaturel est partout. Le récit est basé sur le surnaturel qui se manifeste surtout dans les actes de ces *mpañazary*. Des miracles et des magies spectaculaires sont accomplis par la grâce divine du *mpañazary*. Nous avons ainsi la pierre qui est descendue du ciel, tirée avec une mince fibre végétale et l'ascension de Ramarovola, la pirogue volante de Ratanibe. Tous ces phénomènes restent mystérieux.

Parfois, la narration elle-même est surnaturelle, quand ce n'est pas un homme ordinaire qui l'effectue, mais par un Esprit par le phénomène de possession.

⁴⁰ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. V, lignes 21-27.

II.1.2.2 L'antinomie

L'antinomie c'est l'harmonie de deux mondes contradictoires. Le surnaturel fait irruption dans le cadre naturel. Le monde du compréhensible et de l'incompréhensible se trouvent ainsi en symbiose dans le récit, tout en gardant chacun ses traits distinctifs. Bien qu'il y ait cette « perturbation » du naturel que contient le récit, l'histoire garde sa logique et sa linéarité

Dans les récits sur Ramarovola, sur Ratanibe et sur le village invisible d'Andrebabe, racontés par des personnes différentes, il y a bien cette introduction du surnaturel. Le deuxième récit sur Ratanibe peut bien illustrer cette coexistence des deux mondes contraires :

- 1) Le lieu de culte des habitants d'Andrebabe se trouve à Andrebakely : Naturel (le lieu précis) ;
- 2) Ce sont des personnes dont les paroles sont sacrées. Ils ne consomment pas du sel. Si par accident, ils en mangent, ils sont immédiatement rendus visibles et on peut les toucher : Surnaturel (la notion du sacré, visibilité à cause de la violation du tabou) ;
- 3) Il paraît qu'à chaque mois d'octobre, ils viennent à ce lieu pour célébrer un culte animé de chant et de danse : Naturel (le temps est précis), Surnaturel (l'invisibilité des activités (la danse, le chant));
- 4) Tous les bruits qu'ils font sont bien audibles, mais les personnes sont invisibles. Ils sacrifient des zébus sur ce lieu, des zébus pie, la partie frontale bien blanche. Ils y accomplissent également le partage des biens⁴¹. Ils confectionnent une grille de roseaux par-dessus des haies vives entourant l'autel : Surnaturel (la scène invisible) ;
- 5) On sent bien que le sacré imprègne tout le lieu. Toute souillure y est interdite : Effet fantastique (la sensation) ;

⁴¹ Il s'agit d'un rite qui consiste à donner au mort leur part de biens.

6) Puis, ils y déposent la part de viandes des villageois. Ils laissent les quartiers sur la grille, chaque morceau enfilé et attaché. Après, ils rentrent chez eux : Surnaturel (la scène invisible) ;

7) Les villageois, les curieux, les jeunes gens audacieux se disent entre eux : « Allons les gars, jeter un coup d'œil, là où l'on chantait et dansait tout à l'heure ! » : Naturel (les personnages [les villageois, les jeunes gens audacieux]) ;

8) Ils vont chercher de la viande, mais ils ne voient personne, ils voient juste le quartier de viande : Surnaturel (le fait de ne rien voir à part la viande.)

Le surnaturel réside ainsi dans le caractère invisible aussi bien des habitants d'Andrebabe que de leurs actions. Cela rappelle le récit de Claude LECOUTEUX sur une île Salatâ, dans la mer d'Oman et de l'Yémen. Une « île habitée par des gens, dont on entend les discours, les cris, les mouvements, à qui l'on peut parler et qui répondent mais on ne voit pas »⁴². Le naturel c'est la précision du lieu et surtout la présence des personnages tels que les villageois.

II.1.2.3 La réticence du narrateur

Chaque texte est énigmatique. Rien n'est révélé dans toute sa totalité. Tous les récits sont loin d'être descriptifs. Ils sont plutôt narratifs. Le narrateur se contente ainsi de raconter tout en cachant les détails. Contrairement aux textes naturalistes et réalistes de Balzac ou de Maupassant, le narrateur se garde de ne pas étaler l'histoire pour rendre le récit plus mystérieux, plus intéressant, plus fantastique. Dans les récits sur Ratanibe, chaque narration reste floue. L'image d'Andrebabe n'est jamais dévoilée, les habitants d'Andrebabe gardent leur côté invisible et au moment où ils apparaissent pour aller au marché comme tout le monde, dans le cinquième récit sur Andrebabe, leur image est fuyante, non-détaillée. À la place de la description, le narrateur a recours à la comparaison : « ils sont comme tout le monde ». Ramarovola est

⁴² LECOUTEUX, Claude, « *La mer et ses îles au moyen age : un voyage dans le merveilleux* », in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, op. cit., p. 18.

monté au ciel. Le narrateur se limite à évoquer son ascension et pas plus. La précision, ainsi que la minutie manquent aux récits. Ce qui attribue aux textes leur authenticité, leur beauté, leur caractère qui n'édifient pas. Ces critères permettent de conclure le caractère fantastique du mode du récit.

II.1.2.4 L'effet fantastique

Francine CLAVÉ-VESOUL, parle de cet effet fantastique, quand « le surnaturel est problématisé »⁴³. Par contre, en parlant du sentiment du fantastique, ANDRIAMAMPIANINA Sylvia voit les choses différemment dans la société malgache. Pour elle, le fantastique n'est pas problématisé. Les Malgaches ne cherchent pas des explications au surnaturel. Ils acceptent l'existence du monde surnaturel et vivent avec.⁴⁴

Dans la société malgache, le fantastique est certes accepté parce que le surnaturel est considéré comme « normal ». Les paysans, tout en sachant distinguer le fait surnaturel du fait naturel ne manifestent pas tant de réactions face au fantastique, comme si c'était familier.

Cependant, quelque part, leur étonnement et leur soif à des explications rationnelles sont refoulés. Chacun préfère garder le silence pour donner plus de valeur au caractère sacré du surnaturel. Certaines régions considèrent même être un tabou le fait de manifester l'étonnement devant un spectacle surnaturel. On raconte que pendant la traversée vers l'île de la Sainte-Marie, des apparitions se font remarquer mais il est interdit de montrer l'émotion, l'étonnement. Ces derniers peuvent engendrer des conséquences néfastes sur le voyage.

C'est cette façon de cacher le sentiment du fantastique qui renforce la sacralité du surnaturel. En tout cas, le sacré est toujours mystérieux. C'est

⁴³ CLAVÉ-VESOUL, Francine, « Entre le fantastique et le merveilleux : L'inscription des croyances populaires dans trois récits (Europe - océan indien) » in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, op. cit., p. 323.

⁴⁴ ANDRIAMAMPIANINA, Hanitra Sylvia, « Le sentiment du fantastique dans la culture malgache », in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, op. cit., p. 131.

justement ce renforcement qui fait la fierté des détenteurs qui croient en la pureté, en la sacralité et en la puissance de leurs rites. Bien que, parfois, les récits sur les *mpañazary* soient étonnantes, surtout quand la narration est autobiographique, personne ne manifeste sa réaction comme si tout fait partie de la nature, de l'ordre des choses.

II.2 L'ANALYSE STRUCTURALE DES RÉCITS

Le caractère fragmentaire des récits et le fait qu'ils soient courts et variés, en fonction du narrateur, rendent leur analyse compliquée. Pourtant, ces fragments peuvent être complémentaires. Les récits sont pris dans leur ensemble et sont analysés comme tels. La fragmentation des récits, ainsi que la variété des narrateurs importent peu. Chaque récit est considéré de la même manière pour former un groupe homogène, un seul objet d'étude. Le récit sur la prédiction des *mpañazary* (S_1) est associé aux variétés de récits sur Ramarovola (S_2) et sur Ratanibe (S_3). Ce qui permet d'obtenir une union de trois systèmes de récits. Une union qui va former un grand système désigné par : S.

Ce qui vient d'être expliqué se résume par cette formule :

S_1 = le récit sur la prédiction des *mpañazary* ;

S_2 = les récits sur Ramarovola ;

S_3 = les récits sur Ratanibe ;

$S = S_1 + S_2 + S_3$.

Dans ce grand ensemble S, la recherche de la première signification se fait en trois étapes. D'abord, au niveau des grosses unités constitutives, puis au niveau de chaque colonne et enfin dans l'ensemble des colonnes.

II.2.1 La recherche au niveau des grosses unités constitutives du récit S.

Des grosses unités constitutives sont relevées dans le texte et sont numérotées en fonction de leur ressemblance. Elles sont pareilles aux morphèmes d'une phrase, mais appartiennent à un niveau plus complexe, car elles sont formées à partir de l'assemblage des phonèmes, des morphèmes et des sémantèmes. Chaque grosse unité constitutive contient un concept ou un signifié, comme le morphème englobant un sémantème ou un signifiant comportant un signifié. C'est le rapport et la solidarité de ces grosses unités constitutives

qui forme le système S. Elles sont de courtes phrases ou de petits groupes de mots dans lesquels se concentrent les idées successives du récit, les signifiés. Les grosses unités constitutives ayant des points communs ont la même numérotation. Elles sont relevées et numérotées comme suit :

Les grosses unités constitutives du S₁ :

- 5- Le *mpañazary* prédit l'histoire de Madagascar
- 5- Le *mpañazary* prédit la paix
- 5- Le *mpañazary* prédit la famine
- 5- Le *mpañazary* prédit la période sanglante
- 5- Le *mpañazary* prédit l'ordre

Les grosses unités constitutives du S₂ :

- 7- Ramarovola a érigé la pierre
- 1- Douze *morarivo* se sont mis à chanter
- 10- Le narrateur ne connaît pas Ramarovola
- 7- Une pierre a été érigée au nom du chien

- 12- Le narrateur situe l'emplacement du lieu-dit Ambatonandriamarovola
- 4- Ramarovola garantissait la sacralité du lieu
- 10- Le narrateur ignore la date où la pierre a été érigée
- 7- La puissance et les effets magiques des talismans ont érigé la pierre
- 12- Le narrateur situe l'emplacement du lieu-dit Ambatonamboa
- 6- Ramarovola est son chien sont montés au ciel

- 5- La prophétie prévoit l'arrivée des Blancs
- 6- Ramarovola et son chien se sont déplacés vers le lieu-dit Andrebabe
- 11- Rajirika énumère les membres de la famille de Ramarovola
- 12- Le narrateur précise l'âge de Ramarovola
- 6- Ramarovola est monté au ciel
- 7- La pierre est descendue du royaume de Dieu
- 7- Une force surnaturelle a porté la pierre
- 7- Ramarovola a planté un manguier en même temps que la pierre
- 12- Le narrateur donne la date de l'ascension de Ramarovola
- 7- La pierre est divisée en deux compartiments
- 4- Le lieu sacré d'Andranofotsy appartient à Ramarovola
- 8- Des promesses de vœux, des invocations sacrées, des prières sont faites sur le lieu sacré
- 8- La fête du *asarabe* est célébrée le mois d'octobre : on tue un zébu
- 9- Il est interdit de porter du tissu rouge, du porc, de travailler le mercredi
- 7- La pierre est la résidence de Ramarovola et de Rajirika
- 4- Le *mpañazary* résout les problèmes des hommes
- 3- Rajirika peut ramener cent zébus
- 2- Rajirika a connu la dépravation
- 2- Andriamañarimbintaña est un peu débile

3- Andriamañarimbintaña peut maudire

3- Rajirika peut soulever un zébu

11- Rajirika énumère les membres de sa famille

Les grosses unités constitutives du S₃ :

5- Ratanibe a pressenti la fin du royaume

1- Ratanibe a désigné douze personnes, dont le père et la mères sont encore vivants pour l'accompagner

6- Ratanibe et les douze personnes se sont envolées dans une pirogue

3- Le village d'Andrebabe est invisible et inaccessible

12- Le narrateur situe l'emplacement du lieu de culte d'Andrebabe

3- Les paroles des gens d'Andrebabe sont sacrées

9- Les habitants d'Andrebabe ne consomment pas du sel

8- Le culte du mois d'octobre (Asarabe) est animé de chant et de danse

3- Les habitants d'Andrebabe sont invisibles

8- Le sacrifice d'un zébu et le partage de biens sont pratiqués sur ce lieu sacré

9- La souillure est interdite sur le lieu sacré

8- Les gens d'Andrebabe donnent aux villageois une part de viande

7- Ratanibe a enterré les entrailles de son *morarivo* sous la pierre

6- Ratanibe a emporté le corps de son *morarivo*

3- Les gendarmes ont vu l'aspect surnaturel du village d'Andrebabe

3- Les gens d'Andrebabe peuvent disparaître

Tels sont les grosses unités constitutives qui composent l'ensemble S. L'écart entre les paragraphes sert à distinguer le changement du récit en fonction de la variation des narrateurs. Le récit S est alors transformé en des chiffres désordonnés : 5, 5, 5, 5, 5, 7, 1, 10, 7, 12, 4, 10, 7, 12, 6, 11, 12, 6, 7, 7, 7, 12, 7, 4, 8, 8, 9, 7, 4, 3, 2, 2, 3, 3, 11, 5, 1, 6, 3, 12, 3, 9, 8, 3, 8, 9, 8, 7, 6, 3, 3. Ces chiffres semblent insensés, pourtant, ils permettent de ranger, de classer ces grosses unités constitutives.

II.2.2 La recherche au niveau de chaque colonne

Afin de découvrir l'idée concentrée dans le récit, un autre regroupement s'avère nécessaire. Ce classement des grosses unités constitutives consiste à placer dans une même colonne le même chiffre tout en tenant compte de leur ordre respectif dans le déroulement du récit.

Tableau 2 : Classement des grosses unités constitutives : le même chiffre, même colonne

				5								
				5								
				5								
				5								
				5								
					7							
1												
									10			
					7							
												12
			4									
									10			

						7						
					6							12
					5							
					6							
											11	
												12
					6							
						7						
						7						
						7						
							7					12
								7				

			4								
							8				
							8				
								9			
						7					
			4								
		3									
	2										
	2										
		3									
		3									
										11	
				5							

1												
						6						
		3										
												12
		3										
									9			
							8					
		3										
								8				
									9			
								8				
						7						
						6						

		3									
		3									

Le tableau précédent n'est pas encore significatif. Il sert uniquement de repère dans l'emplacement des grosses unités constitutives. Pour plus de précision et d'éclaircissement, nous pouvons établir un autre tableau à partir du précédent.

Les colonnes sont au nombre de douze, nombre des groupes ayant des ressemblances au niveau des grosses unités constitutives. Le tableau comporte aussi cinquante-trois lignes, au nombre des grosses unités constitutives.

Tableau 3 : Classement des grosses unités constitutives en fonction de la numérotation du tableau précédent

				Le <i>mpañaza</i> <i>ry</i> prédit l'histoire de Madagas- car							
				Le <i>mpañaza</i> <i>ry</i> prédit la paix							
				Le <i>mpañaza</i> <i>ry</i> prédit la famine							
				Le <i>mpañaza</i> <i>ry</i> prédit la							

				période sanglant e							
				Le <i>mpañaza</i> <i>ry</i> prédit l'ordre							
						R amarovol a a érigé la pierre					
D ouze <i>morarivo</i> se sont mis à chanter											
								Le narrateur ne			

									connaît pas Ramarov ola		
						U ne pierre a été érigée au nom du chien					
										Le narrateur situe l'emplacement du lieu- dit Ambaton andriam arovola	

			R amarovol a garantiss ait la sacralité du lieu								
								Le narrateur ignore la date où la pierre a été érigée			
						La puissanc e et les effets magique s des talisman					

					s ont érigé la pierre					
										Le narrateur situe l'emplacement du lieu- dit Ambaton amboa
					R amarovol a et son chien sont montés au ciel					
				La						

				prophétie prévoit l'arrivée des Blancs							
				Ramarovola et son chien se sont déplacés vers Andrebaibe							
									Rajirika énumère la famille de Ramarovolta		

											Le narrateur donne l'âge de Ramarov ola
					R amarovol a est monté au ciel						

						La pierre est descend ue du royaume de Dieu						
						U ne force surnatur elle a porté la pierre						
						R amarovol a a planté un manguie r en						

						même temps que la pierre					
											Le narrateur donne la date de l'ascension de Ramarovolta
						La pierre est divisée en deux compartiments					
			Le								

			lieu sacré d'Andran ofotsy appartie nt à Ramarov ola								
--	--	--	---	--	--	--	--	--	--	--	--

							D es promess es de vœux, des invocatio ns sacrées, des prières					
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

						sont faites sur le lieu sacré				
						La fête du asarabe est célébrée le mois d'octobre : on tue un zébu				
						Il est interdit de porter du tissu rouge, du porc, de				

								travailler le mercredi			
								La pierre est la résidenc e de Ramarov ola et de Rajirika			

	ndriama ñarimbint aña est un peu débile									
		A ndriama ñarimbint aña peut maudire								
		R ajirika peut soulever un zébu								
								R ajirika énumère sa famille		

				R atanibe a pressenti t la fin du royaume								
R atanibe a désigné douze personn es non- orphelins pour l'accomp agner												
				R atanibe et les douze personn								

					es se sont envolés dans une pirogue						
		Le village d'Andreb abe est invisible et inaccessible									
											Le narrateur situe l'emplacement du lieu de culte d'Andreb

abe

		Le s paroles des gens d'Andreb abe sont sacrées									
							Le s gens d'Andreb abe ne consom ment pas du sel				
							Le culte du mois d'octobre est animé de				

						chant et de danse					
		Le s gens d'Andreb abe sont invisibles									
						Le sacrifice d'un zébu et le partage de biens sont pratiqués sur le lieu sacré					
							La				

							souillure est interdite sur le lieu sacré				
							Le s gens d'Andreb abe donnent aux villageois une part de viande				
						R atanibe a enterré les entrailles					

					de son <i>morarivo</i> sous la pierre				
					R atanibe a emporté le corps de son <i>morarivo</i>				
		Le s gendarm es ont vu l'aspect surnatur el du village d'Andreb abe							

Le
s gens
d'Andreb
abe
peuvent
disparaît
re

Chaque colonne comporte des grosses unités constitutives qui sont elles-mêmes des relations. Ce qui veut dire que chaque colonne regroupe plusieurs systèmes. LÉVI-STRAUSS a désigné ces colonnes par « paquets de relations »⁴⁵.

L'axe diachronique et l'axe synchronique du récit

La lecture verticale des grosses unités constitutives suivant chaque colonne qui est l'axe diachronique rappelle la langue. Les grosses unités constitutives sont alors pareilles au lexique, encore désordonné. Suivant l'axe synchronique, la lecture horizontale des colonnes, prises comme un ensemble, revient à l'enchaînement linéaire des récits. Cela fait penser à la parole, aux discours que sont les récits eux-mêmes : un enchaînement cohérent est ordonné des grosses unités constitutives.

**LES GROSSES UNITÉS CONSTITUTIVES
RASSEMBLÉES DANS UNE MÊME COLONNE ONT
DES POINTS COMMUNS. CHAQUE COLONNE PEUT
ALORS ÊTRE INTITULÉE SELON LE TRAIT DE RES-
SEM BLANCE DES GROSSES UNITÉS
CONSTITUTIVES QU'ELLE CONTIENT. C'EST
L'INTERDÉPENDANCE DES GROSSES UNITÉS
CONSTITUTIVES À L'INTÉRIEUR D'UNE COLONNE
QUI RÉVÈLE L'IDÉE DE LA COLONNE. CHAQUE
COLONNE PEUT ÊTRE CONSIDÉRÉE COMME UN
ENSEMBLE DE SIGNIFIANTS QUI RENFERME UN
SIGNIFIÉ. DES PETITES SIGNIFICATIONS SONT
RÉUNIES POUR FORMER UNE SIGNIFICATION
INTERMÉDIAIRE DE CHAQUE COLONNE :**

Colonne 1 : les *morarivo* du *mpañazary* ;

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale I*, op. cit., p. 234.

Colonne 2 : les faiblesses du *mpañazary* ;

Colonne 3 : les capacités surhumaines ;

Colonne 4 : les fonctions protectrices ;

Colonne 5 : la prédiction de l'avenir ;

Colonne 6 : les déplacements vers l'inconnu ;

Colonne 7 : la surestimation de la pierre ;

Colonne 8 : les activités sur les lieux sacrés ;

Colonne 9 : les interdits ;

Colonne 10 : le non-engagement partiel des narrateurs ;

Colonne 11 : la généalogie des *mpañazary* ;

Colonne 12 : les tentatives de précisions spatio-temporelles

II.2.3 La recherche au niveau de l'ensemble des colonnes du récit S

Les colonnes entretiennent aussi des relations entre elles. Une colonne séparée des autres est dotée de sens mais incompréhensible, car elle est détachée de son contexte. La mise en relation montre la cohérence des colonnes et conduit à un autre texte plus contracté :

Les *mpañazary* sont entourés de *morarivo*. Ils ont, malgré leurs faiblesses, des capacités surhumaines pour une fonction protectrice et pour une prédiction de l'avenir. Ce qui les a permis de se déplacer vers l'inconnu. Ils ont ainsi laissé une pierre surestimée autour de laquelle des activités sont pratiquées et des interdits y sont liés. Les narrateurs ne s'engagent pas totalement, malgré une généalogie des *mpañazary* révélée et les tentatives de précisions spatio-temporelles.

Ce texte est le résultat final des regroupements des sens. Il permet de repérer facilement les éléments clés du récit. Par conséquent, ce texte devient un nouveau champ de travail, une base de données à explorer.

Quatre noms constituent les pièces maîtresses du texte : le *mpañazary*, les *morarivo*, la pierre et enfin le narrateur. Ces quatre noms vont servir de clés pour trouver l'image⁴⁶ du texte ou la première signification, ainsi que la signification de cette image ou la deuxième signification. Ces deux procédures dévoileront les messages du texte S. Ce qui fera l'objet de la troisième partie : les significations du récit.

⁴⁶ ELIADE, Mircea, *Image et symboles*, Paris, Gallimard, [1952] 1980, coll. « Les Essais », p. 16-17.

TROISIEME PARTIE :
LES SIGNIFICATIONS DU RECIT

LES SIGNIFICATIONS DU RÉCIT

L'homme a tendance à attacher à chaque objet ou matière perceptible par les cinq sens (auditif, visuel, tactile, olfactif, gustatif) une valeur particulière. Cette valeur n'est autre que la signification ou l'image. Dans « correspondances », Baudelaire renforce cette idée tout en expliquant cette relation « spirituelle » existant entre l'objet et sa signification.

« [...]

La Nature est un temple où de vivants piliers

Laissent parfois sortir de confuses paroles ;

L'homme y passe à travers des forêts de symboles

Qui l'observent avec des regards familiers.

[...] »⁴⁷

Les récits restent incompréhensibles sans l'analyse des éléments clés : le *mpañazary*, la pierre, les *morarivo* et enfin le narrateur. Ils permettent d'accéder à une signification première, à une image symbolique qui peut être interprétée dans tous les sens.

⁴⁷ BAUDELAIRE, Charles, « correspondances » in *Oeuvres complètes de Baudelaire*, texte établi et annoté par Y.-G LE DANTEC, Paris, Librairie Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1954, p. 87.

III.1 LA PREMIERE SIGNIFICATION DU RECIT

La première signification du récit dépend de ce que les mots clés reflètent. Les comprendre, c'est déjà avoir une vision assez nette du récit.

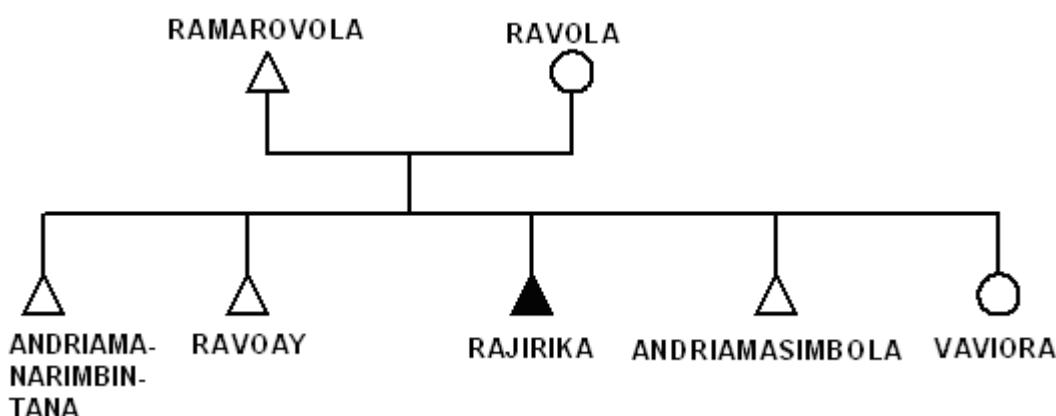
III.1.1 Le *mpañazary*

Le *mpañazary* est naturellement une notion clé, car il fait partie de l'élément obsédant du texte. L'histoire tourne autour de ce personnage. Ainsi, sa signification aura une énorme influence sur l'analyse du texte. Quelques définitions et quelques significations de ce personnage s'avèrent alors indispensables.

III.1.1.1 Une personne normale, naturelle

Un *mpañazary* est un individu ordinaire, issu d'une union conjugale. C'est une personne « en chair et en os » comme tout le monde⁴⁸ ayant des faiblesses, des défauts. De ce fait, il a sa propre généalogie. Une partie de cette généalogie est clairement énoncée par Rajirika⁴⁹. Elle peut être représentée comme suit :

Figure 1 : Généalogie naturelle de RAJIRIKA



III.1.1.2 L'incarnation du fantastique

Bien qu'il soit un être vivant, il possède quelque chose en plus : la grâce divine qu'est le *hazary*. Ce pouvoir surnaturel s'introduit dans son être pour le transformer en un être puissant, hors du commun. Ses actes et sa personne restent des énigmes

⁴⁸ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. V, lignes 20-21.

⁴⁹ *ibid.*, lignes 21-25.

sans réponse. Le caractère surnaturel ne se manifeste pas seulement par leurs actes tels que monter vivant au ciel comme Ramarovola, soulever tout un zébu comme Rajirika, rendre invisible tout un village comme Ratanibe mais aussi par une généalogie que Rajirika évoque également dans son récit. Finalement, le fantastique c'est le *mpañazary* lui-même.

III.1.1.3 Un chef clanique

Le *mpañazary* est un chef. Entouré de serviteurs, il est libre d'en choisir en fonction de ses besoins. Souvent, il désigne douze personnes pour l'accompagner, pour l'entourer⁵⁰. Le douze qui « est le nombre de l'élection »⁵¹ rappelle tant d'événements et de personnages célèbres de l'histoire, en dehors de la culture malgache. Mais, dans cette dernière, les douze c'est la plénitude, digne d'un chef, d'un guide sensé détenir tous les atouts. Les douze montagnes du *joro* ou de l'invocation sacrée reflètent l'image du cercle de l'univers. Le douze *ariary*, une somme par excellence utilisée lors des cérémonies traditionnelles comme offrande de valeur, est symbolique du fait qu'elle est l'équivalent d'un zébu, le *zañaharibe* ou la grande divinité. Les douze personnes choisies par le *mpañazary* ne font que renforcer son statut de chef, ainsi que son pouvoir, car finalement, le douze symbolise la richesse et l'univers.

Il a la mainmise sur ses *morarivo* ou ses serviteurs au point qu'il peut s'en servir de *lafika*, tapis funèbre⁵². Dans le récit, le *morarivo* qui sert de *lafika* est placé au-dessous d'une stèle mais non pas d'un défunt de sang royal. Cependant, la ressemblance de la configuration des scènes rappelle la royauté. Cet acte est symboliquement lié à la pierre, représentant du *mpañazary*.

III.1.1.4 Un médiateur

Le *mpañazary* est un personnage spécial. Il a le pouvoir d'accéder aux différents mondes cosmiques : le connu et l'inconnu, le visible et l'invisible, le monde

⁵⁰ Corpus : Premier récit sur RAMAROVOLA, p. III, lignes 26-27 et premier récit sur RATANIBE, p. XI, lignes 6-7.

⁵¹ BOLOGNE, Jean Claude, *Les sept merveilles*, Canada, Larousse, 1994, p. 229.

⁵² Le corps du roi défunt doit être couché sur celui d'un esclave enterré vivant. Mais dans le récit, le corps de l'esclave a été vidé de ses viscères. Corpus : Troisième récit sur RATANIBE, p. XIII, ligne 4.

des vivants et le monde des Esprits. Cette fonction de médiateur est bien visible aussi bien dans les récits sur Ramarovola que sur Ratanibe. Ramarovola est monté au ciel⁵³, Ratanibe s'est envolé vers Andrebabe⁵⁴. Tous ces actes sont des déplacements vers des mondes inconnus. Il est nécessaire de préciser que chaque déplacement est vertical, c'est-à-dire de bas en haut. Cela révèle l'image d'une ascension vers le monde des Esprits immortels, un monde supérieur. Cette montée est alors « la conquête de l'immortalité »⁵⁵.

Bien qu'il ne fasse plus partie des êtres vivants, il continue à les fréquenter (Rajirika, le narrateur du troisième récit sur Ramarovola en est l'exemple), car il a accès aux deux mondes. Vivant, il peut rejoindre les morts et mort, il peut côtoyer les vivants. Bref, le personnage du *mpañazary* est un lien entre les vivants et les Esprits (Dieu, les morts), une sorte de catalyseur.

III.1.1.5 Le mpañazary n'est pas un devin

Le mot *mpañazary* a pour radical *hazary*. Le préfixe *mpa-*, marque la fonction. Le *mpañazary* veut dire littéralement faiseur-de-*hazary*. Dans le dictionnaire Malzac, le *mpañazary* est associé au sorcier : *hazary* veut dire sortilège, le verbe *manazary* a comme sens ensorceler et *mpañazary* c'est celui qui ensorcelle⁵⁶. Pourtant, selon la conception sihanaka et tsimihety, le *hazary* est une grâce divine. C'est un don permettant au *mpañazary* d'avoir la force, de connaître l'avenir, de publier le message de Dieu. Dans le troisième récit sur Ramarovola, cette fonction est mentionnée⁵⁷.

Le *mpañazary* n'est pas un devin selon les significations du mot « *hazary* » dans le *Firaketana*⁵⁸ ou dans le *Rakibolana*⁵⁹. Le devin utilise des outils (perles,

⁵³ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. V, ligne 28.

⁵⁴ Corpus : Premier récit sur RATANIBE, p. XI, lignes 8-9.

⁵⁵ Mircea, ELIADE, *Image et symboles*, op. cit., p. 57.

⁵⁶ ABINAL et MALZAC s.j., « *Hazary* », « *manazary* », « *mpañazary* », in *Dictionnaire Malgache-Français*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1993.

⁵⁷ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. IX, ligne 5.

⁵⁸ « *hazary* », in *Firaketana ny Fiteny sy ny Zavatra Malagasy, avoakan'ny Mpiadidy ny Fiainana sy ny namana maro eran'ny Nosy*. (*Dictionnaire Encyclopédique malgache*), Tananarive, Fiainana, 1937-1973.

grains, etc.) dans l'exercice de son métier. Par contre le *mpañazary* se fie totalement au *hazary*. Ce pouvoir divin lui attribue, des capacités surhumaines qui lui permettent de se distinguer parmi les autres.

Il est, en quelque sorte un prophète, il a prédit l'histoire de Madagascar⁶⁰. Il est aussi un peu magicien, car il accomplit tant de miracles d'après les récits. Mais à vrai dire, aucun de ces noms ne lui convient ; ils sont juste employés en tant que repères pour identifier le *mpañazary*.

Son pouvoir agit sur la nature dans laquelle il règne en maître. Il suffit qu'il ordonne en prononçant son nom que la pierre obéisse⁶¹. C'est grâce à ses pouvoirs qu'il peut aider les humains sous plusieurs formes telles que guérir, exhausser des vœux, etc.⁶² Par conséquent, il est qualifié de « *olo-masina* », « une personne sacrée » par les villageois, parce que le *hazary* qui est en lui est sacré et divin.

III.1.1.6 Le pouvoir naturel ou provoqué du mpañazary

Le pouvoir ou le *hazary* est inné. Les prédictions se font toutes seules, sans l'aide de personne. Il est permanent mais parfois, il a besoin d'être provoqué surtout lors des cérémonies rituelles. D'où le rôle des *morarivo*.

III.1.2 La pierre

Maintes fois, le mot « pierre » se répète. Si le *mpañazary* l'a érigée c'est parce qu'elle présente sans aucun doute un caractère particulier et renferme des valeurs symboliques participant à maintenir l'équilibre social.

III.1.2.1 Le centre du monde

Une fois consacrée, la pierre et ses environs immédiats deviennent un autel, un lieu de culte. La pierre s'écarte alors de son simple statut de pierre, car elle occupe un rang bien privilégié. Elle est l'axe, le point d'intersection des différentes

⁵⁹ Régis RAJEMISA-RAOLISON, « *Hazary* », in *Rakibolanana malagasy*, Fianarantsoa, Ambozontany, 1985.

⁶⁰ Corpus : récit sur la prédiction des *mpañazary*, p. III.

⁶¹ Corpus : Premier récit sur RAMAROVOLA, p. III, lignes 23-24.

forces cosmiques. Le manguier que Ramarovola a planté, en même temps que la pierre consolide l'image de la pierre, car le manguier est comparable à l'arbre du monde.

III.1.2.2 Les étapes cosmiques :

La place des vivants

La pierre levée des *mpañazary*, représente trois strates différentes. La base de la pierre est la terre, le monde des vivants. C'est là que les vivants déposent leurs offrandes, c'est là qu'ils formulent leurs vœux et font leurs prières adressées aux Esprits, à Dieu. Dans son troisième récit sur Ramarovola, ces actes sont mentionnés⁶³.

La place des Esprits

Le corps de la pierre est un monde intermédiaire, un parcours vers un monde suprême. C'est là que commence l'au-delà. Les Esprits y demeurent⁶⁴. Ils sont sensés être à l'écoute et aider les vivants. Ils sont à la fois proches de Dieu et des humains. Ils sont alors des messagers, des « émissaires de Dieu »⁶⁵.

Il n'est pas étonnant que des pierres soient érigées en mémoire d'un être cher ou d'un événement. La pierre renferme « l'âme » de l'individu ou de l'événement. Ici, « l'âme » c'est l'ensemble des valeurs spirituelles accordées à la pierre par rapport à l'être perdu ou à l'évènement. La pierre est pareille à un corps où l'âme élit domicile.

La place de Dieu

Le stade suivant est toujours dans l'au-delà mais l'au-delà « suprême ». Ce stade n'est plus inclus dans la pierre, elle est bien au-delà de cette pierre, « au-

⁶² Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. VII, lignes 23-25, p. IX, lignes 1-2, 9-11, 13.

⁶³ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. VII, lignes 18-19, p. VII, lignes 25-28.

⁶⁴ *ibid.*, p. VII, lignes 8-11, p. IX, lignes 2-4.

⁶⁵ *ibid.*, p. IX, ligne 5.

dessus » des Esprits : celui de Dieu. Il est à la fois chef et juge. Il détient la décision finale et le sort de chaque être vivant⁶⁶.

Ramarovola est monté au royaume de Dieu tout en étant vivant. La notion du ciel ou du paradis est complexe. Cependant, cette montée signifie que la place de Dieu est bien supérieure et qu'elle n'est pas au même niveau que le monde des vivants, ni celui des morts. S'y rendre est une épreuve initiatique demandant beaucoup d'efforts. Pour atteindre le ciel, le sacrificateur védique utilise un escalier et le chaman tatar ou sibérien grimpe à un arbre⁶⁷.

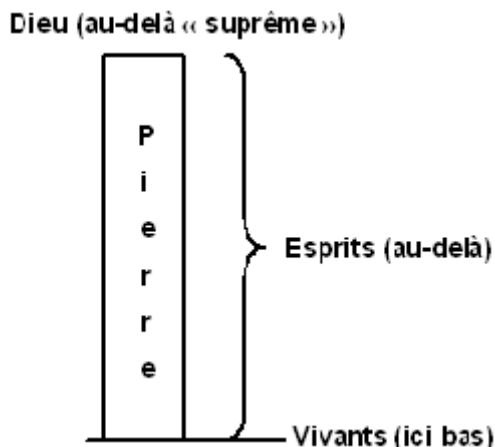
Le troisième récit sur Ratanibe, aussi court soit-il est bien significatif et illustre l'existence de ces différentes parties cosmiques : l'ici et l'au-delà. Le *mpañazary* Ratanibe a vidé un de ses *morarivo* de ses entrailles. Ces dernières, il les a enterrés sous la pierre mais le corps, il l'a emmené vers Andrebabe, un village mystérieux. Ce dernier est la métaphore de l'inconnu, de l'au-delà. Si le *mpañazary* a enterré les entrailles de ce *morarivo* sous la pierre, c'est pour montrer que les entrailles qui reflètent la souillure, l'impure, doivent rester sur terre. Il y a même une expression malgache pouvant expliquer cette image : « *tsinay mainty* » ou les-entrailles-noires. C'est une expression employée uniquement au sens péjoratif comme dans la phrase : « *Il le hait jusqu'au fond de ses entrailles-noires* ».

Ces « saletés » englobent tout ce qui ramène un individu à sa perte : les maladies, les péchés et tous les maux et souffrances. Seul, un « corps » pur, dépourvu de tous les maux peut atteindre l'au-delà, parmi les Esprits protecteurs, les « émissaires de dieu ». Cette image de purification est répandue à travers bien de cultures. Dans la religion musulmane, au moment de l'agonie, le mourant doit boire un verre d'eau pour le purifier. Dans la religion catholique, ce rite d'intégration dans un monde pur se manifeste par la prise de sacrement par le mourant. La pierre levée est la représentation visible de toute une institution cosmique.

⁶⁶ *ibid.*, p. VII, lignes 36-38.

⁶⁷ ELIADE, Mircea, *Image et symboles*, op. cit., p. 60.

Figure 2 : La pierre érigée et les divisions cosmiques



III.1.2.3 Un lieu sacré

Un lieu de culte, un autel. Ces appellations la méritent, étant donné ces images, précédemment évoquées. Comme tous lieux sacrés qui se respectent, la pierre est entourée d'offrandes. Des *fady* ou tabous régissent le lieu.

Les offrandes

Les offrandes ont deux motifs. Soit, pour une demande (prières, vœux), soit pour des remerciements, quand la demande se réalise (promesse de vœux). Les offrandes ne se font pas n'importe comment, car il faut appeler les Esprits destinataires. C'est en leur présence que le culte d'offrande se déroule. L'invocation sacrée favorise leur venue. Elle consiste à appeler Dieu, les Esprits et les forces cosmiques, à formuler la raison de la cérémonie. Il s'agit d'un cercle de communication. Les offrandes sont déposées à la base de la pierre et sont souvent :

Des pièces d'argent

Avant, ces pièces devaient être douze ariary. Actuellement, la pièce de deux ariary reste introuvable. Par conséquent, une pièce de 50 ariary ou de 20 ariary fera l'affaire. C'est pour demander l'autorisation, pour racheter les fautes involontaires commises lors du déroulement de la cérémonie. Comme si le pardon était demandé d'avance, d'une manière indirecte, avant que les erreurs ne soient commises, car la moindre erreur pourra stimuler la sanction ou le *tsiny*.

Du rhum

C'est la boisson favorite des Esprits. Une part est donnée aux Esprits. Elle est versée à la base de la pierre avant et pendant le *joro*. Le reste est appelé *ranon-joro* ou boisson-de-l'invocation sacrée. Il est réservé aux vivants. Ce reste de boisson est considéré comme porte-bonheur. Cette pratique traduit l'union entre les vivants et les Esprits, une sorte d'alliance.

Du miel

Le miel est doux, nourrissant. Il est associé à toute sorte de douceur. Elle peut aussi être une source de vie, car il assure la croissance des larves. Comme le lait ou l'œuf, le miel renferme les qualités nourrissantes de la nature. Il reflète alors la vie, la plénitude, l'union et l'amour. Dans la région *Sihanaka*, il est interdit d'associer toute souillure à la ruche, sinon, les abeilles l'abandonnent pour de bon. Cela renvoie à l'image de la pureté. Il est la nourriture des Esprits par excellence. Dans la mythologie grecque et romaine, les dieux se nourrissent du nectar qui n'est autre que du liquide sucré secrété par les fleurs que les abeilles transforment en miel. Le miel peut aussi être partagé avec les vivants à la place des boissons alcooliques.

Les bœufs et les oies

Ils ne sont offerts que lors des grandes cérémonies : les promesses de vœux, le *Asarabe* ou la sacralisation périodique du lieu de culte. Avant, seuls les bœufs servaient de sacrifice. Actuellement, les oies peuvent les remplacer pour le repas communautaire⁶⁸. Les vivants aussi bien que les Esprits y participent. Sur le lieu de culte, où il y a la pierre de *Ramarovola*, les têtes des oies ou des zébus sacrifiés sont accrochées aux branches du manguier, l'arbre du monde. De ce fait, le repas n'est pas seulement communautaire, il devient universel. Ce qui illustre que chaque individu est rattaché au système universel et ne peut s'en détacher.

III.1.2.3 Les fady ou les interdits

Afin de conserver la sacralité, il faut des interdits. Ces derniers sont symboliques. Ils renvoient souvent à des images incompatibles avec les

⁶⁸ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. VII, lignes 28-31.

caractéristiques du sacré qui est à défendre. Durkheim a fait la distinction de deux « attitudes rituelles » : le culte négatif formé par les interdits et le culte positif concerne le sacré. Le premier évite le profane pour préserver le sacré⁶⁹.

Le porc

Le porc renvoie une image négative, du fait qu'il se développe dans la crasse et dans la saleté. Dans ce sens, il est l'animal malsain par excellence. Tout ce qui est sacré est considéré comme pur. La moindre saleté pourrait trahir ce caractère et rend profane ce sacré. Aussi l'introduction de cette bête dans l'endroit sacré mettra-t-elle en jeu la « vie » du sacré, car elle est l'incarnation du profane.

Le tissu rouge

En général, chez les Malgaches, le rouge symbolise le pouvoir, la noblesse et la royauté. C'est la raison pour laquelle les rois et reines malgaches s'habillent en rouge pour se distinguer lors des cérémonies. Les morts, afin de les honorer, sont couverts de tissu rouge (*lamba mena*).

Les endroits sacrés sont sensés appartenir à des divinités sacrées. Ces divinités se trouvent à un stade supérieur à l'homme. Elles sont ainsi telles des nobles régnant sur leur territoire. Venir sur ce territoire privé avec un tissu rouge est alors un geste provocateur. C'est se déclarer comme le nouveau maître et rabaisser les vrais régisseurs du lieu. Ce qui entraîne l'adversité, l'opposition et la confusion de pouvoir.

Le sel

Le sel est la marque du sacré à Madagascar. *Masina* qu'est le goût salé du sel est associé symboliquement au *masina* signifiant littéralement sacré. Cependant, le sel a un côté faible. Il est soluble et se dissout facilement dans l'eau. Dans ce cas, il évoque la disparition, le néant. Le sel est alors un élément menaçant du sacré. C'est

⁶⁹ Collection « Les auteur(e)s classiques », http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/vie_rel_livre3_tdm.html, Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, 647 p. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

pour cette raison que les gens venant du village d'Andrebabe ne consomme pas du sel⁷⁰. Le sel risque d'anéantir la sacralité qui est la source de leur pouvoir.

Les jours

Les jours néfastes des lieux sacrés dépendent des jours néfastes à l'objet du *hazary*, selon les douze destins astrologiques. L'objet du *hazary* est une marque déposée par le *mpañazary* sur ces lieux sacrés afin de les protéger. Cet objet est souvent une pierre, quelle que soit sa taille. Même en l'absence du *mpañazary*, cet objet le représente. Aussi faut-il respecter ces jours. Exemple, dans le troisième récit sur Ramarovola, le mercredi, il est interdit de faire quoi que ce soit sur le lieu sacré pour éviter tout désordre⁷¹. Cela marque la maîtrise symbolique du temps. L'homme n'est plus soumis aux aléas temporels. Il peut éviter les pièges du destin. C'est une façon de marquer un territoire, car chaque territoire sacré n'a pas le même jour néfaste.

III.1.1.4 Les morarivo

Déclencheurs du pouvoir des mpañazary

Les *morarivo* sont des personnes qui entourent le *mpañazary*. Ils sont souvent au nombre de douze, composés d'hommes et de femmes. Lors des cultes communautaires, ils ont pour rôle d'entamer des chants incantatoires. Ces chants sont rythmés par des instruments musicaux comme l'accordéon, le tambourin, l'harmonica, afin de donner un ton plus fort, plus gai et plus rythmé au chant. Le but est de faire le maximum de bruits. Ces bruits stimulent les puissances internes de l'individu pour créer ce que Jacques BEAUCHARD appelle « l'émotion sacrée »⁷².

L'union de ces émotions produit la force collective. Elle attire les Esprits, les forces célestes comme le *hazary*. Cette force collective est pareille à un aimant favorisant l'attraction de la force céleste. Le tambourin de Ramarovola a également la même fonction que les *morarivo*. Donc, les *morarivo* incarnent la force tellurique

⁷⁰ Corpus : Deuxième récit 2 sur RATANIBE, p. XI, lignes 17-18.

⁷¹ *Ibid.*, p. VII, lignes 32-34.

⁷² BEAUCHARD, Jacques, *La puissance des foules*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 1985, p. 59.

pour capter la force céleste. Ce qui revient aux théories scientifiques, où deux forces contraires ne s'annulent jamais. La borne négative (la terre, les *morarivo*) attire la borne positive (ciel, le *hazary*), pour engendrer des effets spéciaux, surnaturels (les miracles). Dans ce cas, le *mpañazary* est devenu un instrument.

Représentants de l'humanité

Dès qu'un individu s'introduit dans le cercle de *morarivo*, ses valeurs personnelles, telles que sa classe sociale, ses identités, ne sont plus considérées. Il est sensé se fondre dans ce bloc, où chacun est réduit au même rang. Il devient un élément, un « outil » significatif indispensable à la cérémonie à laquelle il est soumis.

Ratanibe a placé les entrailles d'un *morarivo* sous la pierre⁷³. Cet acte n'est pas perçu comme un crime. Il consiste symboliquement à placer l'homme, représenté par les entrailles, à sa juste place, à la base de la pierre, sur la terre, sous le monde des Esprits. Il rejoint aussi l'idée du christianisme qui affirme que l'homme est né de la poussière et redeviendra poussière. Le corps « pur » qui est l'image de l'essence de l'homme est emmené vers l'inconnu, comme l'âme va vers Dieu.

Différents des esclaves

Les *morarivo* ne sont pas des esclaves. Les esclaves ne sont pas libres et sont soumis aux conditions serviles. Cependant les *morarivo* peuvent être n'importe qui, quelle que soit leur classe sociale. L'adhésion dans le *morarivo* est un choix, une volonté. Ils sont faits pour servir et aider le *mpañazary*. A la fin de chaque tâche, ils sont rémunérés, contrairement aux esclaves qui se contentent de la nourriture comme salaire, d'où l'expression « *mikarama vary masaka* ». Aucun de ces *morarivo* ne peut refuser son salaire, parce que ce salaire est une part (*anjara*), une chance qui doit être saisie. Le remettre à quelqu'un d'autre serait le symbole d'un transfert de chance. Une fois renvoyée, la chance ne revient pas facilement. Le *morarivo* est comme un club, une association.

⁷³ Corpus : Troisième récit sur RATANIBE, p. XIII.

Figure 3 : La relation entre Dieu, mpañazary et morarivo



III.1.1.5 Les narrateurs

Les messagers

Les narrateurs restent, jusqu'à présent, les fidèles messagers des anciens. Grâce à leurs récits, ils perpétuent la tradition, le passé. Néanmoins, ces messages ne sont jamais transmis intégralement. Les oublis les rongent insidieusement.

Les transformateurs

Les narrateurs transforment la narration. La transformation se fait en fonction de l'humeur du narrateur. Parfois, pour rendre le récit plus captivant, le narrateur modifie le récit. Soit il insère, soit il supprime des passages. Dans le troisième récit sur Ramarovola, pour donner un air plus précis et plus intéressant au récit, le narrateur donne des chiffres : l'âge de Ramarovola, 402 et la date de son ascension⁷⁴ : 1072. Toutefois, après vérification, ces chiffres sont trompeurs. 1072 jusqu'à cette année fait déjà 935 ans. D'après son âge, l'année de sa naissance serait en 1605.

La transformation se fait aussi en fonction du métier et de l'éducation reçue par le narrateur. Dans les trois premiers récits sur Ramarovola, les manières de raconter se différencient d'un narrateur à l'autre. Le premier récit, raconté par un agriculteur, insiste sur le déroulement de la cérémonie traditionnelle. Le deuxième récit, narré par un ancien délégué administratif du village, sensé avoir une éducation

⁷⁴ Corpus, p. V, ligne 38 et p. VII, ligne 6.

intellectuelle, met l'accent sur des repères numériques : « [...] situé environ à quatre kilomètres », « [...] deux mètres de hauteur et un mètre de large. ». S'il connaissait la date, il l'aurait avancé volontiers. Il va même jusqu'à imposer sa réflexion personnelle : « il est possible qu[e]... ». Dans le troisième récit, le narrateur à tendance à faire de la publicité. C'est normal, car le narrateur en question est un Esprit d'un *mpañazary* qui a pour but de convaincre les vivants de l'efficacité de leur pouvoir, de rassembler plus d'adeptes. Il veut universaliser cette culture⁷⁵. Tout cela donne aux récits un ton aussi bien varié qu'ironique.

Assure la sacralité de l'histoire

Le narrateur assure une fonction majeure par rapport à la qualité de transmission du récit. C'est lui qui attribue à l'histoire un caractère singulier. La manière dont il raconte l'histoire, de ce qui touche le *mpañazary*, est différente de celle dont il narre l'histoire d'une aventure anodine.

Avant de passer à la narration, l'auditeur doit donner une somme d'argent au narrateur. Le récit a une valeur sacrée et son obtention demande un sacrifice, une offrande, comme dans les rites de sacralisation. Notons que cette somme n'est pas exigée par le narrateur. La coutume veut que ce soit l'auditeur qui la lui offre volontairement. La somme n'est pas donnée en guise de salaire mais en tant que valorisation de l'histoire.

Le narrateur n'oublie jamais le *fialan-tsiny* avant de narrer. Il s'excuse aux auditeurs, ce public qui n'est autre que la représentation du Dieu créateur pour éloigner les sanctions divines. Il s'excuse aussi aux ancêtres, aux *mpañazary*, ces personnages de l'histoire, en prononçant cette formule : « je ne vous dénigre pas, je touche seulement ma nuque ». Cette formule a déjà été explicitée dans la première partie. Elle consiste surtout à expliquer aux ancêtres la raison de la narration : le souvenir.

La narration n'est pas un acte insignifiant. Elle confère à l'histoire toute sa sacralité. La narration d'une simple histoire ne demanderait pas toutes ces procédures. Seule une histoire sacrée a droit aux inclinations des vivants.

⁷⁵ Corpus, p. VII, lignes 12-28 et p. IX, lignes 14-21.

III.2 LA DEUXIEME SIGNIFICATION DU RECIT

Les récits sont loin de se borner au genre narré. En les écoutant attentivement, les auditeurs doivent en tirer profit. Les récits sur les *mpañazary*, aussi courts soient-ils fourmillent de richesses. Ce sont des sources d'exploitation de tout genre. Histoire, littérature, géographie... Les sciences humaines et autres s'y confondent. Cependant, ils ne sont visibles que par des moyens sélectifs consistant à les extraire.

III.2.1 Une nostalgie de l'origine

Ces récits renvoient à l'origine des Malgaches. La tradition sihanaka, comme celle des Tsimihety, a un éventuel côté asiatique comme tout autre Malgache. Pierre VERIN affirme que : « La religion malgache des ancêtres par ses monuments de pierre levées évoque beaucoup l'Indonésie. »⁷⁶

L'ascension des *mpañazary* rappelle le chaman grimpant à un arbre et le sacrificateur montant à une échelle pour monter au ciel, en Asie centrale et en Sibérie⁷⁷. Le fait que ces pratiques soient plus ou moins identiques est dû à l'immigration massive à Madagascar. D'après les chercheurs, des gens venus de l'Inde, de Perse, de Malacca⁷⁸ ont formé le peuple malgache, des pays asiatiques ayant implanté leur culture. Cette pratique a duré, car la société veut garder le souvenir de son origine, de son identité. Ce qui marque une envie refoulée d'un retour à la source et cette envie prend forme par les différentes pratiques héritées des pays d'origines lointaines.

III.2.2 La faiblesse de la société

La tradition manifeste la faiblesse de la société. Face aux famines, aux batailles inter claniques ou aux envahissements étrangers, aux catastrophes naturelles, la population reste impuissante. Elle a recours à un être plus puissant

⁷⁶ VERIN, Pierre, « Le problème des origines malgaches », *Taloha*, n°8, 1979, p. 44.

⁷⁷ ELIADE, Mircea, *Image et symboles*, op. cit., pp.59-60.

⁷⁸ POIRIER, Jean, « les origines du peuple et de la civilisation malgaches. Madagascar avant l'histoire », *Bulletin de Madagascar*, n°248, février 1967, pp. 4-7.

pour la défendre : le *mpañazary*. Il est le détenteur du pouvoir sacré et le protecteur de la société.

Cependant, le sacré malgache s'affaiblit face à l'agressivité de la modernité. L'intrusion française a bouleversé ce sacré. Ce dernier relève de la croyance. Or, la croyance est culturelle. Les étrangers sont insensibles au sacré malgache. Cette barrière culturelle dévalorise le sacré malgache jusqu'à le rendre profane. Le sacré nécessite le respect, la valorisation et surtout la croyance. De ce fait, la force sacrée du *hazary* n'est plus manifeste, parce que la croyance s'affaiblit. Le respect et la valorisation du sacré sont négligés. C'est la raison pour laquelle la colonisation a mis fin au *mpañazary* et que d'autres sont partis, comme Ratanibe, vers des lieux intacts, impénétrables par des étrangers et encore sacrés tels que Andrebabe, afin de conserver cette sacralité⁷⁹.

III.2.3 Les sagesses sociales

Les récits exposent les règles sociales. Ces lois assurent l'ordre, ainsi que la stabilité de la communauté. Elles sont consenties par la communauté pour former de garde-fous à la vie quotidienne.

L'homme, maître de la nature

L'homme est le maître de la nature. Il est fait pour régner. La Bible le confirme dans la Genèse 1 : 28 :

« [...] dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout animal qui se meut sur la terre. »

En conséquence, il a le droit de tuer des animaux pour survivre ou pour faire des sacrifices lors des cultes. Ces animaux sont en général des zébus ou des oies. Si ces *mpañazary* accomplissent des miracles, c'est parce qu'ils maîtrisent la nature. Ce qui prouve la suprématie de l'homme qui commande et la nature qui obéit.

⁷⁹ Corpus : deuxième récit sur RAMAROVOLA, p. V, lignes 14-17.

Le créateur maître de l'univers

Pourtant, l'homme n'est pas tout à fait le maître absolu. Il doit accepter les échelons et reconnaître sa place inférieure, par rapport à celle du créateur et de ces ancêtres. C'est pourquoi les rites sacrés tels que les invocations sacrées ou les pierres levées sont symboliques. Chaque rite consiste à s'adresser à un être suprême. L'homme se trouve toujours en position de demandeur, étant donné sa faiblesse. Ces rites consistent à rappeler la place qu'occupe chaque individu dans le cosmos.

L'homme soumis aux tabous

Le règne de l'homme sur la nature a aussi sa limite, grâce au respect des tabous. Ces derniers servent de barrière. Par exemple, les jours néfastes, où il est interdit de travailler sur un lieu donné ou d'y cueillir quoi que ce soit⁸⁰. Cette tradition est implicitement une protection de l'environnement. C'est comme rendre hommage à la nature, à la terre mère. Effectivement, les Sihanaka respectent la terre, car non seulement elle fait partie des grandes divinités mais aussi elle assure la survie de la population par l'abondance des récoltes.

L'homme responsable de ses actes

Chacun est responsable de ses actes. Rien n'est fait au hasard. Bien que les Sihanaka aient une conception fataliste du monde et de la vie, ils savent malgré tout que le comportement de chaque individu joue un rôle primordial. Ce qui leur permet de rendre compte de leur propre existence, ainsi que de la réalité. Le récit rappelle cette responsabilité de l'homme envers son sort aussi bien dans le monde visible que dans l'au-delà⁸¹.

Il rappelle aussi que l'homme ne suffit pas à lui-même. Il a toujours besoin des autres. Mais, pour cela, il doit établir un respect mutuel⁸².

⁸⁰ Corpus : Troisième récit sur RAMAROVOLA, p. VII, lignes 32-34.

⁸¹ *ibid.*, p. VII, lignes 35-38.

⁸² *ibid.*, p. IX, lignes 7-8.

L'homme persévérant

L'abus est un défaut. Il faut savoir s'arrêter à temps. La curiosité, l'avidité sont des vices pouvant causer la perte de soi. Les deux derniers récits sur Ratanibe servent de leçons sur ces comportements. Les gendarmes ont pu manger à leur faim et emporter juste quelque maïs et tout a disparu. Certes, quand la chance ne se présente qu'une fois, il faut en profiter mais d'une manière raisonnable.

III.2.4 La société matérialiste

Les Sihanaka, comme la plupart des Malgaches attribuent une certaine importance à tout ce qui est matérielle. Les *mpañazary* ont pour fonction non seulement de protéger la vie de la population contre les envahisseurs, les maladies, ainsi que les catastrophes naturelles mais ils règlent aussi les problèmes matériaux comme les vols de bœufs, des oies, tous ceux qui sont signes de richesses.

III.2.5 Un système de deux communications

La communication linéaire

La communication linéaire est simple et continue dans un seul et même sens. Il n'y a pas d'échange. La communication linéaire est pareille à la pédagogie du verbalisme de style autoritaire au moyen âge. Elle se passe à l'extérieur de l'histoire, dans la narration, entre le narrateur (a) et l'auditeur (b). Pendant que le narrateur raconte, l'auditeur reste passif et écoute. C'est le comportement (a') qu'est le fait de narrer qui entraîne (b') : l'écoute. La communication se fait donc de (a) vers (b). Cette situation reste normalement stable et irréversible durant la narration. Il est d'ailleurs interdit de couper court à la narration. Cela traduirait un manque de respect envers le narrateur. C'est la manifestation de la sagesse malgache. Un proverbe dit également que « Couper la parole, c'est couper la vie »⁸³.

La communication circulaire ou bidimensionnelle

La communication circulaire n'est plus entre le narrateur et l'auditeur. Elle se passe à l'intérieur de l'histoire même, entre ses acteurs principaux : Dieu (a), le

⁸³ Texte original : « *Manapa-teny, manapak'aina* ».

mpañazary (b) et la population (c). Elle est basée sur l'échange. Le message de Dieu (a) est adressé, grâce au *hazary*, au *mpañazary* (b). Ce dernier transmet le message à la population (c). Cette population (c) réagit et renvoie leur remerciement, leur demande, leur prière au *mpañazary* (b). Ce dernier se charge, à son tour, de communiquer le message à Dieu (a). La communication est comme suit : (a)→(b)→(c) ; puis (c)→(b)→(a). Ce retour s'appelle « *feedback* » ou rétroaction⁸⁴. Ce mouvement circulaire de la communication témoigne la dépendance de la population sihanaka. Rien n'est fait au hasard. Tout se repose sur la décision divine. C'est Dieu le maître extrême régissant la vie sociale et économique. Cette rotation manifeste l'union.

La rétroaction positive et négative

La rétroaction peut être aussi bien positive que négative. Elle est négative quand la communication reste stable. Cela se produit lors des invocations sacrées ou des prières sincères tout en suivant les règles qui régissent le sacré tout en tenant compte des tabous. Ces règles sont les faits et les gestes basés sur la nuance de trois notions : la pureté, l'ordre et le respect. Elles incitent à régulariser la communication. Par contre, la rétroaction positive crée la tension et déstabilise la communication. Elle est positive, quand il y a transgression des tabous pour provoquer des sanctions comme le *tsiny* ou le *tody*.

III.2.6 La conception de la mort

L'idée de la mort est omniprésente dans le récit. Elle s'exprime d'une manière explicite ou implicite mais en tout cas, elle est ressentie telle un message.

Le passage vers une autre vie

La mort dépouille l'homme de tout son caractère physique. Le corps est enterré mais la vie continue. Une vie, cette fois-ci, totalement spirituelle. Pour Edgar Morin, « la mort n'est qu'une maladie de la peau »⁸⁵. L'Esprit ou le double reste ainsi intact, capable d'une autre existence. Dans le récit, la métaphore de la mort se

⁸⁴ WATZLAWICK, (P.), HELMICK, (J.), BEAVIN, Don, JACKSON, (D.), *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1972, pp. 23-26.

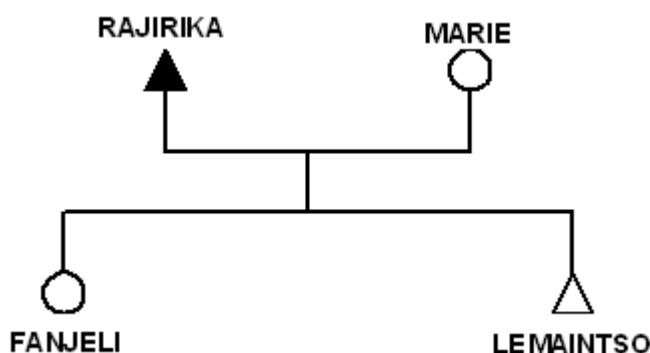
⁸⁵ MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1970, p. 153.

traduit par le déplacement vers l'inconnu, où le double est délivré de toutes contraintes physiques. La « montée » de Ramarovola ou « l'envol » de Ratanibe sont tous des images du déplacement du double. Dans le récit, l'ascension du *mpañazary* fascine. Cette « montée » vers un monde supérieur n'est pas un phénomène particulier ni récent mais universel. Cette pratique se rencontre aussi dans le chamanisme. Cette « montée » n'est pas physique. C'est un phénomène purement psychologique pour accéder au monde spirituel : celui des dieux et des Esprits. Scientifiquement, dans le domaine de la psychologie, cette pratique est appelée : « hystérie arctique »⁸⁶.

Le début d'une autre vie

A travers le récit, l'existence d'une vie spirituelle se dévoile. À la fin du troisième récit sur Ramarovola, le narrateur affirme qu'il a une famille. Une famille assez mystérieuse, car d'après ses explications⁸⁷, la Marie en question n'est autre que la sainte vierge de la religion chrétienne. Ce qui laisse à deviner une nouvelle généalogie complexe dans une dimension spirituelle et mythique. Ils ont deux enfants : une fille et un garçon. Ce qui explique que le mariage, ainsi que la procréation sont encore possibles dans ce monde-là.

Figure 4 : Généalogie surnaturelle



⁸⁶ MOLET, Louis, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, Tome I, Paris, l'harmattan, 1979, p. 331

⁸⁷ Ces explications étaient provoquées par des questions que nous lui avons posées, en dehors de sa narration.

Dans le deuxième récit sur Ratanibe, ligne 23, à la page XI, les gens font le partage des biens. Les morts réclament encore leurs biens matériels, car ils en ont besoin.

Le double éprouve aussi des besoins nutritionnels. D'où le rôle du miel, leur nourriture favorite, le rhum, etc. Bref, « le double a les mêmes besoins élémentaires que les vivants, les mêmes passions et sentiments »⁸⁸.

La cohabitation des vivants et des doubles

Deux « sociétés » intimement liées. Le récit prouve que chez les Sihanaka, malgré les rites de séparation lors des cérémonies funéraires, les deux mondes se fréquentent, se côtoient. Les morts sont considérés comme des ancêtres, des anciens vivants. Du coup, ils organisent le « repas communautaire »⁸⁹. Une tradition qui renforce l'union des deux mondes. Désormais, le repas est une sorte de pacte, un gage implicite de fidélité et d'union, la cohabitation. Les morts ne sont pas pris pour des morts intégrales par les vivants. Ces derniers acceptent leur existence tout en leur accordant une place dans la vie sociale et communautaire. Certes, le rite funéraire de séparation est une sorte de rite d'intégration du mort dans son monde et témoigne l'existence de deux mondes différents mais à vrai dire, la séparation n'est pas définitive. Les morts ont encore leur place sociale et familiale chez les vivants. Vivants, ils étaient parents et grands-parents, morts, ils les sont encore et considèrent leurs descendants comme tels et vice-versa.

⁸⁸ MORIN, Edgar, *L'homme et la mort*, op. cit., p. 154.

⁸⁹ Corpus, troisième récit sur Ramarovola, p. V.

CONCLUSION

Au tout début du travail, après la formation du corpus, une série de questions a été posée. La forme de ces récits peut-elle être analysée ? De quelle manière faut-il l'analyser pour toucher le fond ? Quelle signification renferme ce fond ?

Les réponses à ces questions résident dans l'analyse des récits pris dans leur ensemble et analysés tels un texte uniforme. Après les explications concernant la méthodologie d'enquête et la méthode d'analyse, le sort du texte est mis en jeu. L'étude du texte s'est faite en deux temps. D'abord sur la forme, puis sur le fond.

LE RÉCIT N'EST PLUS UN SIMPLE ÉLÉMENT DE DISTRACTION POUR ALIMENTER LES SOIRÉES ET LES TEMPS LIBRES. LE RÉCIT N'EST PAS NON PLUS UN SIMPLE PRÉTEXTE POUR PARLER DU PASSÉ MYSTÉRIEUX. IL EST PLUS QUE TOUT CELA.

Le récit est un musée codé, car le fond n'est jamais révélé immédiatement, de prime abord. Ce fond n'est accessible que par une opération de « décodage » spéciale qui est la méthode d'analyse. Ce fond, c'est la pensée d'une société, l'identité sociale comprenant tous les éléments culturels.

Cette étude permet alors d'avoir d'autres visions : celle de percer le sens du récit sur les *mpañazary* et celle d'enrichir les travaux déjà effectués dans le sens où elle renseigne sur les *mpañazary* encore mal connus.

La première partie du devoir est consacrée aux renseignements sur la région, la population sihanaka du point de vue géographique, historique et culturel. Cela aidera à la compréhension du sujet. Elle est aussi un survol sur la méthodologie d'enquête et sur la méthode d'analyse. Pour la première, nous avons adopté la méthode qualitative basée sur l'entretien et l'observation. Pour la dernière, nous avons adapté aux récits recueillis la sémiotique narrative de Claude Lévi-Strauss, afin de le décortiquer. A part la présentation du corpus, cette partie présente les différents problèmes confrontés lors de l'enquête sur le terrain, de la transcription et de la traduction.

La deuxième partie consiste à trouver l'identité du récit et à entrer dans l'analyse structurale proprement dite. Pour cela, nous avons déterminé son genre et son mode. Ce qui a aboutit, après des vérifications, à une légende fantastique. C'est non seulement à cause de cette identité, mais aussi de l'aspect « rudimentaire » du récit que nous avons appliqué la méthode structurale. C'est ainsi que les grosses unités constitutives ont été relevées selon leur ordre linéaire dans le récit et ont été numérotées selon leur ressemblance. Puis, elles ont été classées par colonne, sous forme de tableau, en fonction de cette ressemblance et leur succession dans le récit. Ce classement engendre ensuite une idée générale de chaque colonne. Ces idées générales sont regroupées pour donner un texte court et cohérent, une sorte de contraction du récit.

Et enfin, dans la troisième partie, l'étude et la recherche des significations dominent. D'abord, la première signification, puis la deuxième signification du récit. A partir de ce texte contracté, il est plus facile de repérer les éléments clés du texte qui portent en eux tout le sens du récit. Ces éléments clés vont, en premier lieu, être analysés dans le but de découvrir leurs images. En second lieu, ces images vont être remises en question pour trouver leurs significations. C'est là que se dévoile progressivement la pensée sihanaka.

Le récit révèle l'inconscient collectif des Sihanaka. Ce groupe social accorde une grande importance sur le plan matériel tel que la vie et la richesse. Sédentaire, il se sent menacé et impuissant face aux envahisseurs. Il fait alors appel à une force supérieure et divine incarnée par le *mpañazary* tout en respectant sa place dans l'univers. Cet inconscient collectif forgé par les circonstances historiques et sociales anime la société à produire les folklores verbaux et non verbaux. Les récits ne sont autres que les manifestations de cet inconscient collectif.

Après la lecture de ce travail, le lecteur pourra décoder n'importe quel récit du même forme étant donnée que la pluspart des récits malgaches sont désordonnés et « rudimentaires », loin d'avoir subit des études scientifiques. Il pourra également se rendre compte que Madagascar a aussi, comme toute autre nation, ses propres héros légendaires rattachés à la tradition, mais qui ne sont malheureusement éminents que dans quelques régions. À partir de ce travail, le lecteur pourra comprendre combien les Anciens ont été vertueux et ont maîtrisé leur

environnement. La colonisation a essayé de démolir la culture malgache ; mais, pour se faire moins visible, donc, moins vulnérable, cette culture a utilisé des messages codés, incompréhensibles aux non initiés.

Sans la colonisation, cette grande vertu aurait-elle toujours subsisté ? Pour ressusciter cette vertu perdue, faut-il remonter le temps par l'invocation des *mpañazary* ? Si ce pouvoir surnaturel était préservé, Madagascar resterait-il toujours un pays en voie de développement, dépendant des aides extérieures ou se suffirait-il à lui-même pour s'afficher parmi les colosses du monde ?

Tant de questions ambitieuses tourmentent encore l'esprit, leurs réponses seront peut-être fournies dans les prochains travaux.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES CITÉS

1. BEAUCHARD, Jacques, 1985, *La puissance des foules*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 158 p.
2. BLANCHET, Alain, GHILIONE, Rodolphe, MASSONNAT, Jean, TROGNON, Alain, 1998, *Techniques d'enquête en sciences sociales*, Paris, Dunod, 1944 p.
3. BOLOGNE, Jean Claude, 1994, *Les sept merveilles*, Canada, Les Éditions françaises Inc, coll. « Larousse », 274 p.
4. BRUNEL, Pierre, 1992, *Mythocritique. Théorie et parcours*, Paris, PUF, 294 p.
5. COHEN, J., 1966, *Structure du langage poétique*, France, Flammarion, coll. « Champs », 219 p.
6. DURAND, Gilbert, 1992, *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 361 p.
7. ELIADE, Mircea, [1952] 1980, *Image et symboles*, Paris, Gallimard, coll. « Les Essais », 238 p.
8. HOULDER, J. A, 1957, *Ohabolana ou proverbes malgaches*, Le Rev. J. SIBREE, D.D., F.R. G.S., 216 p.
9. JAOVELO-DJAO, Robert, 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Paris, Karthala, 391 p.
10. JOLLES, André, 1972, *Formes simples*. Traduit de l'Allemand par Antoine Marie Buguet, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 212 p.
11. JUNG, C. G., KERÉNYI, CH, 1951, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Paris, Payot, 252 p.
12. LEROI-GOURHAN, André, 1991, *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 285 p.
13. LÉVI-STRAUSS, Claude, [1958] 1974, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 452 p.
14. MARC, Bira, 1982, *Jao mpañazary tsimihety*, Centre universitaire régional Tuléar, Diffusion CEDRATOM, 43 p.
15. MOLET, Louis, 1979, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*. Tome I, Paris, l'harmattan, 437 p.
16. MORIN, Edgar, 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, coll. « Points », 372 p.

17. PROPP, Vladimir, 1965 et 1970, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, coll. « Points », 254 p.
18. RANDRIAKOTO, André, *Imerimandroso*, Tapuscrit, inédit, s/d, 30 p.
19. ROGER, Jérôme, 1997, *La critique littéraire*, Paris, Dunod, 126 p.
20. WATZLAWICK (P.), Helmick (J.), BEAVIN, Don, JACKSON (D.), 1972, *Une logique de la communication*, Paris, Seuil, coll. « Points », 280 p.

OUVRAGES CONSULTÉS

1. BALANDIER, Georges, 1971, *Sens et puissance*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 334 p.
2. CALVET, Louis-Jean, 1984, *La tradition orale*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? », 127 p.
3. DANTEC, LE, Y.-G, 1954, *Œuvres complètes de Baudelaire*, Paris, Librairie Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », 1575 p.
4. DURKHEIM, Emile, 1937, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je? », 149 p.
5. HAGÈGE, Claude, 2000, *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob, 402 p.
6. MARIMOUTOU, Carpanin, MAGDELAINE, Valérie et TERRAMORSI, Bernard (éds), 2005, *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, Saint-Denis-de-La-Réunion, Océan Editions/Université de La Réunion, 2005, 473 p.
7. MUCCHIELLI, Alex, 1986, *L'identité*, Paris, PUF, coll. « Que-sais-je ? » 127 p.
8. SIMONSEN, Michèle, 1981, *Le conte populaire français*, PUF, coll. « Que-sais-je ? » 127 p.

ARTICLES

1. ANDRIAMAMPIANINA, Hanitra Sylvia, 2005, « Le sentiment du fantastique dans la culture malgache », in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, C. Marimoutou, V. Magdelaine et B. Terramorsi (éds), Saint-Denis-de-La-Réunion, Océan Editions/Université de La Réunion, 2005, pp.119-132.
2. BAUDELAIRE, Charles, 1954, « Correspondances » in *Œuvres complètes de Baudelaire*, texte établi et annoté par Y.-G LE DANTEC, Paris, Librairie Gallimard, coll. « Bibliothèque de la pléiade », p. 87.
3. CLAVÉ-VESOUL, Francine, « Entre le fantastique et le merveilleux : L'inscription des croyances populaires dans trois récits (Europe - océan indien) » in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, C. Marimoutou, V. Magdelaine et B. Terramorsi (éds), Saint-Denis-de-La-Réunion, Océan Editions/Université de La Réunion, 2005, pp. 319-338.

4. FARIDANONANA, 1976, « Ny fanjakan'ny valoambitelopolo », in *TANTARA*, revue de la société d'histoire de Madagascar-Antananarivo, n°4-5, pp. 138-151.
5. FERNANDEZ, Marie-France, 1970, « Contribution à l'étude du peuplement ancien du lac Alaotra », in *Taloha*, n°3, Revue du musée d'art et d'archéologie, Université de Madagascar, pp. 3-45.
6. LECOUTEUX, Claude, 2005, « La mer et ses îles au moyen age : un voyage dans le merveilleux », in *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan indien*, C. Marimoutou, V. Magdelaine et B. Terramorsi (éds), Saint-Denis-de-La-Réunion, Océan Editions/Université de La Réunion, 2005, pp. 11-24.
7. POIRIER, Jean, février 1967, « Les origines du peuple et de la civilisation malgaches. Madagascar avant l'histoire », in *Bulletin de Madagascar*, n°248, pp. 4-7.
8. SAMBO Clément, 1988, « Folklore oral des enfants malgaches », in *Travaux et Documents*, n°4, Paris, INALCO, 384 p.
9. VERIN, Pierre, « Le problème des origines malgaches » in *Taloha*, n°8, 1979, pp. 41-55.

LIENS INTERNET

1. Institut Nationale d'Etude Démographique, « Des outils et des méthodes. Les types d'enquêtes », <http://www-enquetes.ined.fr/outils.htm>, 11 juillet 2007.
2. Anonyme, « Histoire de la population Sihanaka », <http://fr.wikipedia.org/wiki/Ambatondrazaka>, 11 juillet 2007.
3. Institut Nationale d'Etude Démographique, « Des outils et des méthodes. Les types d'enquêtes », <http://www-enquetes.ined.fr/outils.htm>, 11 juillet 2007.
4. Collection « Les auteur(e)s classiques », http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/formes_vie_religieuse/vie_rel_livre3_tdm.html, Une édition électronique réalisée à partir du livre d'Émile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968, cinquième édition, 647 pages. Collection: Bibliothèque de philosophie contemporaine.

MANUELS

1. ABINAL et MALZAC S. J, *Dictionnaire Malgache-Français*. Fianarantsoa : Ambozontany, 1993, Articles « Hazary », « manazary », « mpanazary », 876 p.
2. *Firaketana ny Fiteny sy ny Zavatra Malagasy, avoakan'ny Mpiadidy ny Fiainana sy ny namana maro eran'ny Nosy*. (*Dictionnaire Encyclopédique malgache*). Tananarive : Fiainana, 1937-1973, art. « hazary », 208 p.

3. RAJEMISA-RAOLISON, Régis, *Rakibolanana malagasy*, Fianarantsoa : Ambozontany, 1985, Art. « Hazary », 1061 p.
4. MAQUET, Charles, *Dictionnaire analogique*. Paris : Librairie Larousse, 1936, 191 p.

ANNEXES

Photo 1 : Le lieu d'offrandes



Andranofotsy, juillet 2007

Le miel et le rhum sont versés dans ces branches de roseau en forme de tuyaux enfoncés à côté de la pierre de Ramarovola en offrandes.

Photo 2 : Une pièce déposée à la base de la pierre de Ramarovola



(Andranofotsy, juillet 2007)

Photo 3 : La pierre de Ramarovola située au lieu dit Ambatonandriamarovola



(Andranofotsy, juillet 2007)

Elle est divisée en deux compartiments.

Photo 4 : La pierre du chien de Ramarovola



(Andranofotsy, juillet 2007.)

Elle est située à Ambatonamboa, à quelques mètres à l'Ouest de la pierre de Ramarovola. Parfois les villageois y viennent pour apporter de la nourriture pour chien.

Photo 5 : Le lieu de culte des habitants d'Andrebabe se trouvant à Andrebakely



(Andrebakely, juillet 2007.)

La pierre est aussi entourée de haies vives. Des *hasina*⁹⁰ y poussaient un peu partout, mais d'après les dires des villageois, une femme possédée les a arrachés à part celui qui pousse juste à la proximité des haies. La photo a été prise de loin parce que les villageois nous a interdits de s'en approcher de très près.

Il y a aussi des pierres érigées par des *mpañazary* dans d'autres villages afin de garantir la sécurité.

⁹⁰ *Dracoena reflexa*

Photo 6 : Une pierre y est levée par le *mpañazary Rasoa* à Andrababesoa

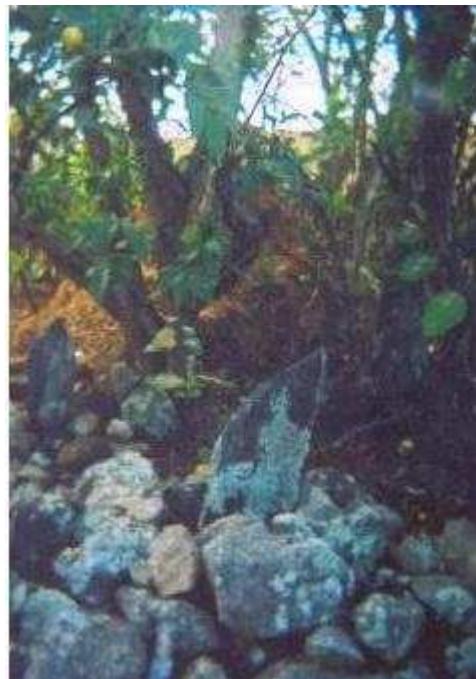


Photo 7 : Une termitière sacrée



Une termitière se place juste à côté de la pierre de la photo ci-dessus que nous pouvons voir au fond en arrière plan. Cette termitière, du fait qu'elle renferme tant de vie et qu'elle est durable, symbolise pour les Sihanaka, la stabilité, la richesse et la pérennité.

Photo 8 : Arivolahitsimatindraandro, une pierre posée par le *mpañazary* Rangotsy à Amboavory



Une pierre y est posée par le *mpañazary* Rangotsy pour épargner le village des invasions étrangères. Elle est entourée par des haies vives et est devenue un lieu de culte. Photographie prise à Amboavory, photographiée par MIORA Mampionona, 2005.

INDEX DES NOMS PROPRES ET DES NOMS DES LIEUX

- | | |
|---|--|
| Ambatonamboa, 17, 28, 43, 51, 96 | Rajirika, 18, 19, 37, 44, 52, 55, 56, 57, 66, 67, 68 |
| Ambatonandriamarovola, 17, 28, 43, 50 | Ramarovola, 2, 3, 17, 18, 19, 22, 23, 28, 34, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 44, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 67, 68, 69, 70, 71, 73, 75, 77, 83, 84, 85, 94, 95, 96 |
| Ambatondrazaka, 11, 12, 91 | Rangotsy, 11, 12, 16, 17, 98 |
| Amboavory, 12, 16, 17, 18 | Rasoa, 18, 97 |
| Ambodihazomany, 11 | Rasoavintsy, 11 |
| Amparafaravola, 16 | Ratanibe, 2, 3, 11, 17, 19, 22, 23, 34, 37, 38, 40, 42, 44, 45, 57, 60, 67, 68, 71, 76, 80, 81, 83, 84 |
| Andranofotsy, 17, 37, 44, 53, 94, 95 | Vohimena, 17, 37 |
| Andrebabe, 17, 18, 23, 34, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 51, 58, 59, 60, 61, 68, 71, 74, 80, 96 | |
| Andrebabesoa, 18 | |
| Andrebakely, 17, 37, 39 | |
| Andriamañarimbintaña, 37, 44, 56 | |
| Arivolatsimatindraandro, 16 | |
| Betambako, 18 | |
| Radama, 11, 17 | |

LISTE DES TABLEAUX

TABLEAU 1 : FICHE D'ENQUETE	21
TABLEAU 2 : CLASSEMENT DES GROSSES UNITES CONSTITUTIVES : LE MEME CHIFFRE, MEME COLONNE	55
TABLEAU 3 : CLASSEMENT DES GROSSES UNITES CONSTITUTIVES EN FONCTION DE LA NUMEROTATION DU TABLEAU PRECEDENT	60

LISTE DES FIGURES

FIGURE 1 : GENEALOGIE NATURELLE DE RAJIRIKA	87
---	----

FIGURE 2 : LA PIERRE ERIGEE ET LES DIVISIONS COSMIQUES	93
FIGURE 3 : LA RELATION ENTRE DIEU, MPAÑAZARY ET MORARIVO.....	98
FIGURE 4 : GENEALOGIE SURNATURELLE	105

LISTE DES PHOTOS

PHOTO 1 : LE LIEU D'OFFRANDES.....	115
PHOTO 2 : UNE PIECE DEPOSEE A LA BASE DE LA PIERRE DE RAMAROVOLA	115
PHOTO 3 : LA PIERRE DE RAMAROVOLA SITUEE AU LIEU DIT AMBATONANDRIAMAROVOLA	115
PHOTO 4 : LA PIERRE DU CHIEN DE RAMAROVOLA	116
PHOTO 5 : LE LIEU DE CULTE DES HABITANTS D'ANDREBAKE SE TROUVANT A ANDREBAKELY	116
PHOTO 6 : UNE PIERRE Y EST LEVEE PAR LE <i>MPAÑAZARY RASOA</i> A ANDRABABESOA	118
PHOTO 7 : UNE TERMITIERE SACREE	118
PHOTO 8 : ARIVOLAHITSIMATINDRAIANDRO, UNE PIERRE POSEE PAR LE <i>MPAÑAZARY</i> RANGOTSY A AMBOAVORY	119

LISTE DES CARTES

CARTE 1: LES PRINCIPAUX GROUPES ETHNIQUES DE MADAGASCAR.....	11
CARTE 2: L'EMPLACEMENT DES VILLAGES CITES.	12

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS.....	3
INTRODUCTION	5
PREMIERE PARTIE : LE TERRAIN ET LES METHODES	10
I.1 APERÇU GEOGRAPHIQUE, HISTORIQUE ET CULTUREL	15
I.1.1 Contexte géographique	15
I.1.2 Contexte historique.....	16
I.1.3 Contextes culturels	17
I.2 LA MÉTHODE D'ENQUÊTE.....	19
I.2.1 La méthode d'observation	19
I.2.2 La méthode d'entretien.....	20
I.2.3 Fiche d'enquête	20
I.2.4 La visite des lieux	22
I.2.5 La collecte des faits	24
I.2.5.1 <i>Les informateurs et les narrateurs</i>	24
I.2.5.2 <i>Les matériaux</i>	25
I.2.5.3 <i>L'enregistrement sonores des récits</i>	25
I.2.5.4 <i>Les prises de photographies</i>	25
I.3 LES PROBLÈMES D'ENQUÊTE.....	27
I.4 LE CORPUS ET LA TRANSCRIPTION.....	28
I.4.1 Le corpus.....	28
I.4.2 La transcription	29
I.5 PROBLÈMES DE TRANSCRIPTION ET DE TRADUCTION	31
I.5.1 Les limites de la transcription	31
I.5.1.1 <i>Les mots incompréhensibles</i>	31
I.5.1.2 <i>Les modifications, les sélections</i>	31
I.5.1.3 <i>La perte de vitalité</i>	32
I.5.2 Problèmes de traduction.....	33
I.5.2.1 <i>Les différences du fond culturel</i>	33
I.5.2.2 <i>Les noms propres</i>	34
I.5.2.3 <i>Les mots sans équivalence</i>	34
I.5.2.4 <i>La distorsion du sens</i>	34
I.6 LA MÉTHODE D'APPROCHE : LE STRUCTURALISME.....	36

I.6.1 L'approche structurale du récit	36
I.6.2 Choix de la méthode.....	37
DEUXIEME PARTIE : L'IDENTIFICATION DU RECIT ET LE REGROUPEMENT DE SENS.....	39
II.1 IDENTIFICATION DES RÉCITS.....	40
II.1.1 Le genre : Légende.....	40
II.1.1.1 <i>L'objectivation ou la vertu en acte</i>	41
II.1.1.2 <i>La disposition mentale ou l'imitation</i>	41
II.1.1.3 <i>Le phénomène de langage</i>	42
II.1.1.4 <i>L'ambiguïté des formes dans le récit</i>	43
II.1.2 Le mode : fantastique	43
II.1.2.1 <i>La bi-dimensionnalité</i>	44
II.1.2.2 <i>L'antinomie</i>	46
II.1.2.3 <i>La réticence du narrateur</i>	47
II.1.2.4 <i>L'effet fantastique</i>	48
II.2 L'ANALYSE STRUCTURALE DES RÉCITS.....	50
II.2.1 La recherche au niveau des grosses unités constitutives du récit S.	50
II.2.2 La recherche au niveau de chaque colonne	54
II.2.3 La recherche au niveau de l'ensemble des colonnes du récit S ...	83
TROISIEME PARTIE : LES SIGNIFICATIONS DU RECIT.....	85
III.1 LA PREMIERE SIGNIFICATION DU RECIT	87
III.1.1 Le <i>mpañazary</i>	87
III.1.1.1 <i>Une personne normale, naturelle</i>	87
III.1.1.2 <i>L'incarnation du fantastique</i>	87
III.1.1.3 <i>Un chef clanique</i>	88
III.1.1.4 <i>Un médiateur</i>	88
III.1.1.5 <i>Le mpañazary n'est pas un devin</i>	89
III.1.1.6 <i>Le pouvoir naturel ou provoqué du mpañazary</i>	90
III.1.2 La pierre	90
III.1.2.1 <i>Le centre du monde</i>	90
III.1.2.2 <i>Les étapes cosmiques :</i>	91
III.1.2.3 <i>Un lieu sacré</i>	93
III.1.2.3 <i>Les fady ou les interdits</i>	94

<i>III.1.1.4 Les morarivo</i>	96
<i>III.1.1.5 Les narrateurs</i>	98
III.2 LA DEUXIEME SIGNIFICATION DU RECIT	100
III.2.1 Une nostalgie de l'origine	100
III.2.2 La faiblesse de la société	100
III.2.3 Les sagesses sociales.....	101
III.2.4 La société matérialiste	103
III.2.5 Un système de deux communications	103
III.2.6 La conception de la mort	104
CONCLUSION	107
BIBLIOGRAPHIE	110
ANNEXES	114
INDEX DES NOMS PROPRES ET DES NOMS DES LIEUX.....	120
LISTE DES TABLEAUX.....	120
LISTE DES FIGURES	120
LISTE DES PHOTOS.....	121

Mots-clés :

Structure, *mpañazary*, récit, légende, fantastique, folklore, Sihanaka, signification.

Résumé :

Les Sihanaka forment un groupe ethnique. Ils produisent des récits sur les *mpañazary*, des héros légendaires, pour conserver leur histoire et leurs traditions. Ces récits ont, à première vue, une apparence désordonnée. Cependant, derrière cette facette « rudimentaire » existe une règle permettant d'analyser leur forme d'une manière structurée. Cette analyse sur la forme permet de découvrir la pensée refoulée de la société sihanaka. Une pensée qui l'anime et la pousse à forger ces récits.