

QUÊTE D'IDENTITÉ DANS LES FUNÉRAILLES À MADAGASCAR DANS LE ROMAN DE JEAN-CLAUDE MOUYON

RAZAMANY Guy

*Institut des langues et Civilisations des îles du Sud-Ouest de l'Océan Indien, Université de Mahajanga, Madagascar
E-mail : razamanyguy@gmail.com*

Résumé

Le roman écrit par de Jean - Claude Mouyon intitulé *Beko ou La nuit de Grand Homme* est une œuvre ethnologique dans la mesure où il relate les systèmes funéraires dans le Sud de Madagascar, c'est les funérailles du personnage principal appelé Grand Homme. Les funérailles de ce dernier sont cependant l'expression de joie et de fierté de la communauté villageoise dans le Sud de Madagascar, surtout de son clan car il faut que cette communauté accompagne avec joie l'âme du trépassé à entrer dans le monde des ancêtres, à l'Est. Tout cela est l'objectif de cette communication qui est évoquée dans ce roman. Dans ce roman, pourquoi les funérailles sont –elles une forme de l'expression identitaire dans ces régions ? Et les funérailles, des événements douloureux, pourquoi les gens y trouvent-ils encore une expression de joie ? Nous allons procéder la méthode sociocritique pour mieux expliquer ces problématiques. Les résultats attendus dans cette communication sont de faire connaître à tout le monde l'importance des funérailles dans la construction identitaire dans les régions du Sud de Madagascar. Et ces funérailles sont une expression de joie et un grand festin par la consommation de viande de zébus, du riz et des boissons ; elles se déroulent durant plusieurs jours sous l'ombre du tamarinier, un arbre sacré jusqu'à l'enterrement de Grand Homme.

Mots-clés : funérailles, l'âme, identité, ancêtre, Est

KAROKA NY FIZIANA AMIN'NY FOMBA AM-
PATY ETO MADAGASIKARA AMIN'NY
TANTARA FORONIN'I JEAN-CLAUDE MOUYON

Fintina:

Ny tantara foronina nosoratan'ny Jean - Claude Mouyon mitondra ny lohateny hoe *Beko na Ny alin' i Grand Homme* dia sangan'asa manana endrika haifoko satria maneho ny fomba amam-pao am-paty any Atsimon'i Madagasikara,fomba amam-panao am-paty

amin'ny mpandray anjara fototra ao amin'ny tantara antsoina hoe Grand Homme.Ny fomba amam-panao am-paty amin'io farany io anefa dia fanehoana ny hafaliana sy reharenan'ny fokonolona ambanivohitra any Atsimon'i Madagasikara,indrindra ny firazanany satria tsy maintsy an-kafaliana no anateran'ny fiarahamonina ny fanahin'ny maty any amin'ny tontolon'ny razana,any Atsinanana.Izany rehetra izany ny tanjona amin'ity velan-kevitra ity izay tarafina amin'ity tantara foronina ity.Amin'ity tantara foronina ity,ahoana ny fomba amam-panao am-paty no anehoan'ireo farita ireo ny maha izy azy ireo?Ny fomba fandinika tsikera ara-piarahamonina no entinay manazava ireo petrakolanaireo ireo.Ireo vokatra andrasana amin'ity velan-kevitra ity dia ny fampafahafantarana ny maha zava-dehibe ny fomba amam-panao am-paty ao anatin'ny fanorenana ny maha izy azy any amin'ireo faritra atsimon'i Madagasikara.Ary ny fomba am-paty dia fanehoana hafaliana ary fihinanam-be amin'ny alalan'ny fihinanana henan'omby, vary ary zava-pisotro; mandrindra ny andro maro no anehoana izany eo ambany aloky ny kily,hazo masina, ka hatramin'ny handevenana an'i Grand Homme.

Teny fototra : fomba am-paty,fanahy, fiziana,razana,atsinanana,

QUEST FOR IDENTITY IN THE FUNERALS
IN MADAGASCAR IN THE NOVEL OF JEAN-
CLAUDE MOUYON

Abstract:

The novel written by Jean - Claude Mouyon entitled *Beko ou La nuit de Grand Homme* is an ethnological work insofar as it relates the funeral systems in southern Madagascar, it is the funeral of the main character called Grand Homme. The funeral of the latter is however the expression of joy and pride of the village community in the South of Madagascar, especially of his clan because this community must accompany with joy the soul of the deceased to enter the world of the ancestors, to the East. All this is the objective of this communication which is evoked in this novel. In this novel, why are funerals a form of identity expression in these regions? And funerals, painful events, why do people still find an expression of joy in them? We will proceed with the socio-critical method to better explain these issues. The expected results in this communication are to make everyone aware of the importance of funerals in identity building in the southern regions of Madagascar. And this funeral is an expression of joy and a great feast by the consumption

of zebu meat, rice and drinks; they take place for several days under the shade of the tamarind tree, a sacred tree until the funeral of Grand Homme.

Keywords: funeral, soul, identity, ancestor, East

Introduction

À Madagascar, le *beko* est un chant qui se produit de manière polyphonique *a capella*. Les producteurs de ce genre littérature oral sont un groupe d'hommes, composé d'un récitant et de choristes. Le *beko* est perpétué par les malagasy du Sud de Madagascar : les Antandroy, les Mahafaly, les Tañalaña, etc... pour faire résonner leurs litanies répétitives et gutturales ou vocalises durant les nuits où les communautés villageoises du Sud sont réunies pour les funérailles d'un membre de leur communauté, comme Grand Homme, le personnage principal de ce roman qui a pour titre *Beko ou La nuit du Grand Homme*. Nous y soumettons à notre analyse. Il sert à accompagner le passage de l'esprit du décédé vers le monde des ancêtres, vers l'Est comme l'indique Mouyon. Le *beko* est un genre littéraire oral usité dans les régions du Sud. L'artiste comme les chanteurs du *beko* participe aux rites de passage d'un mort comme Grand Homme dans le Sud, ce qui explique le rapport étroit entre l'art et l'organisation sociale. Pour Mouyon, pourquoi existe-il un rapport entre la littérature et l'organisation sociale comme les funérailles ? Est-ce que cela signifie que la littérature fonctionne comme un principe régulateur de l'ordre social ? Car elle y est toujours en quête de l'harmonie entre les vivants eux-mêmes et entre les vivants et les morts pour assurer la continuité de la vie dans la discontinuité, c'est-à-dire pour assurer l'immortalité de l'homme par la croyance des

malagasy de l'analogie entre la vie des vivants et de celle de l'au-delà. D'où la présence de « *Quête d'identité dans les funérailles dans le Sud de Madagascar dans le roman de Jean-Claude Mouyon* ».

Méthodologie

Ce roman est une sorte d'une partie de la biographie de l'auteur. La raison en est que les réalités sociales, culturelles et économiques dans les régions du Sud de Madagascar n'échappent pas à la plume de Mouyon comme la source de son inspiration romanesque, de sorte que nous qualifions ce roman d'œuvre ethnologique, voire sociologique en général. La méthode sociocritique a été faite pour mener l'analyse dans ce document. La raison en est que la lecture de ce roman se fait de manière sélective afin de pouvoir évoquer ses aspects identitaires malagasy. La vie des malagasy dans les régions du Sud de Madagascar pendant la vie de l'auteur peut résumer sous le nom du Grand Homme afin que l'auteur et ses lecteurs francophones qui sont rongés par la pauvreté puissent s'identifier au héros du roman. Autrement dit, l'auteur et tous ses lecteurs sont impliqués dans son œuvre en tant qu'une sorte de l'œuvre autobiographique. En effet, ce roman résulte d'une espèce de discours intérieur de l'auteur, de son examen de conscience, mais interpelle ses lecteurs d'une manière implicite sur la cause de la pauvreté des malagasy alors que le pays a les potentialités économiques pour le sortir de cette pauvreté. Elle est donc intimement liée à la thèse de Wellek et Warren (1971) selon laquelle "La littérature est

une institution sociale, et son moyen d'expression, le langage, est une création sociale".

En effet, la littérature produite dans le monde malagasy est intégralement liée à la société de l'écrivain au sein de laquelle celui-ci occupe toujours, par son œuvre, une fonction sociale. Comme laisse paraître son roman, Mouyon est parfaitement intégré à la communauté du Sud de Madagascar.

Résultats et Discussion

La culture fascine l'auteur de sorte que son œuvre *Beko ou La nuit de Grand Homme* est l'expression de sa sociabilité envers les malagasy qui forment sa belle-famille. La sociabilité de cet auteur français se représente métonymiquement par la thématique des funérailles dans lesquelles on peut tirer le mode et le niveau de vie des malagasy dans les régions du Sud de Madagascar où l'auteur avait vécu.

Thématique des funérailles

La conception des funérailles chez les Mahafaly et les Antandroy semble un peu différente de celle des autres ethnies malagasy dans la mesure où chez les deux ethnies, dès qu'une personne est morte, on ne commence pas aussitôt ses funérailles. L'on conserve d'abord son corps durant plusieurs mois afin que la société, principalement les membres de sa famille, puissent préparer matériellement et financièrement les funérailles. Il faut faire attendre donc les membres de sa famille pour préparer les funérailles.

Préparatifs des funérailles

Beaucoup de dépenses liées aux funérailles sont à la charge de la famille du trépassé et non pas à celle de la société. Mais malgré tout, la famille est fière de s'en charger. La raison en est que les funérailles sont appelées par les gens du Sud *havoria* "réunion de jouissances, fête" ; elles sont sémantiquement antithétiques pour les autres ethnies. Le sens de la mort à partir des funérailles exprime une joie pour certaine classe d'âge ; la joie et la douleur se confondent dans ces moments pour la famille très proche du défunt, mais dans ce roman, il est constaté que l'ambiance de la tristesse est minime. Y règne énormément l'atmosphère de fête, la famille du trépassé doit goûter premièrement la saveur de la fête selon Mouyon. Le passage suivant montre bien cette atmosphère accompagnée par la vocalise de *beko* : "Eeeeeeeho. Il est parti le Grand Homme. Et réjouissons-nous car il est bien parti. Toi, Salafa, toi le fils, oui tu as su ouvrir la face Est de la case du Grand Homme, ton père. Toi, Salafa tu as rendu la route claire, à l'Est, et toi et nous, tous ont accompagné le Grand Homme, à l'Est, toujours à l'Est, jusqu'à la colline sacrée, celle des mille vivants, là où reposent tous les ancêtres" (Mouyon, 2008)

Dès que toutes les conditions favorables aux funérailles sont satisfaites, on invite la communauté villageoise et les amis plus proches pour commencer les funérailles du Grand Homme, fête durant laquelle on oublie presque la douleur provoquée par la disparition de cet homme mort fusillé par des voleurs de zébus depuis huit mois. L'auteur y est venu à l'invitation de son ami Rakoto pour rendre hommage aux obsèques de

l'oncle de ce dernier. Il raconte : "Il y a une semaine que je suis au village de Rakoto. Le Grand Homme, son oncle est mort depuis huit mois. Un soir, il est tombé. Il est tombé en guerrier, le Grand Homme. C'était ce fameux soir où les voleurs de zébus sont arrivés au village. Ils sont tirés des coups de feu et incendié une case. Celle de Grand Homme" (Mouyon, 2008).

Cette conception ambivalente sur les funérailles ne se rencontre pas seulement chez les malagasy du Sud mais apparaît aussi chez les autres malagasy en général. Chez les Sakalava et chez les Tsimihety, dans le Nord et dans le Nord-Ouest, par exemple, les rites funéraires connaissent des complexes symboliques dont certains marquent l'ambivalence. Ces deux ethnies aiment inconsciemment le mort mais détestent la mort. À la mort d'un membre de la société, les gens se mettent en deuil, c'est le symbole du chaos social pour signifier le désordre et l'anomalie du monde. Beaucoup des rites d'inversion y apparaissent pour manifester ce désordre social. La liberté sexuelle exprimée par le langage érotique à travers des chants et des danses bacchantales signifient la fécondité et le triomphe de la vie devant la mort, que celle-ci devient, en effet, quelque chose de non terrifiant et non douloureux. Selon l'étude poétique sur Rabearivelo effectuée par Solohery, la mort n'est pas non plus une chose terrifiante et souffrante comme on la comprend souvent, mais une initiation à la nouvelle vie au nouveau monde. Jaovelo-Dzao (2006) explique ce concept anthropologique chez les Sakalava ; il a dit que : "(...) Du début à la fin des rites funéraires, une foule de symboles marque les rites pour

signifier que le Sakalava aime le mort et haït la mort. À la mort du roi, on entre, avec la prise du deuil dans le domaine du désordre formidable qui vient de déstabiliser l'équilibre du monde. La liberté sexuelle et le langage salace signifient la fécondité et la triomphe de la vie sur la mort "(Jaovelo-Dzao, 2006).

Il semble que la participation de l'auteur aux obsèques de l'oncle de Rakoto, Grand Homme, est dans le cadre festif, la joie dans la mesure où il considère que son œuvre ressemble au *beko*, un chant traditionnel polyphonique *a capella* produit par un groupe d'hommes pour accompagner l'âme de cet homme vers l'Est, jusqu'à la colline sacrée, celle de mille vivants, c'est-à-dire le monde des ancêtres. Ce monde, si on fait l'analogie avec la théologie chrétienne, est le paradis chez les malagasy. Il est le lieu de la divinité des ancêtres. Et le nombre mille ici est le symbole d'immortalité de l'homme après l'accomplissement de ses funérailles car il renvoie à l'image du pouvoir de certains ancêtres des souverains sakalava à Madagascar, c'est un chiffre réservé pour ces derniers. Il signifie le bonheur, la qualité parfaite de ces souverains en tant que divinités. Ceux-ci prennent souvent, par exemple, chez les Sakalava, leurs noms posthumes dérivés de ce chiffre pour marquer qu'ils sont devenus des divinités. Toutes ces idées assertent l'oralité de ce roman de Mouyon et elle marque souvent le caractère de la littérature africaine. À propos de cette littérature, Colin (1965) dit que : "(...) La littérature orale appartenait à tout le peuple, exprimait le peuple".

Cette prééminence de l'oral dans son œuvre nous permet de l'asserter la trace de la quête de

l'identité malgache, dans la mesure où l'auteur même s'il n'est pas malagasy mais se présente comme une forme d'incarnation de la culture malgache, la culture de son pays d'accueil et de sa belle-famille. Il pense à travers ce roman qu'il est comme un français naturalisé malagasy. Son roman exprime l'identité culturelle malagasy.

Interaction de l'oral à l'écrit dans ce roman

La référence de l'auteur au *beko* n'apparaît pas seulement au niveau du contenu, elle apparaît également au niveau de la structure formelle, c'est-à-dire au niveau de la vocalise de ce genre exprimée de manière suivante : *Eeeeeeeho*. Autrement dit, la démarche rédactionnelle de l'auteur dans ce roman relève la forme intertextuelle de la littérature orale malagasy, comme le genre lyrique *beko* car les deux signifiants : *beko* et ce roman partagent le même signifié ; leur signifié est la fonction de l'œuvre littéraire au processus de l'ancestralité du Grand Homme, ce qui est ici la forme de l'expression identitaire malagasy. La structure formelle : la vocalise de ce genre lyrique est inséparable au signifié à cause de ce phénomène intertextuel. Autrement dit, c'est à cause de dédoublement de son signifiant et de sa référence dans ce roman. Le but de Mouyon dans le style de son roman est la quête de la musique du mot dans la création poétique car la musique et la poésie est, de leur origine, inséparable ; que ce roman puisse déboucher de plusieurs isotopes possibles jusqu'il a son universalité. Cette idée est expliquée par Toh Bi, un universitaire ivoirien dans son étude sur la littérature africaine ; il dit que : "(...) *Le mot*

de la poésie aspire à l'universalité, il refuse d'être captif d'un sens particulier. Pour cela, il refuse de se conformer aux pesanteurs référentielles et écrasantes de la langue. il est rebelle. Il sillonne impunément toutes les isotopes pour comprendre de sa semence les mœurs de la langue, et même plus, de l'ordre des choses" (Toh Bi, 2010).

En d'autres termes, l'auteur dans son roman se réfère à la tradition orale liée aux funérailles et aux rôles de chaque groupe de personnes lors de processus de l'ancestralité du Grand Homme, y compris les poètes lyriques du *beko*, par leur talent poétique. Cela est raconté par l'auteur de la manière suivante : "(...) *Les femmes ont lavé le corps du Grand Homme et les hommes sont dans le bush. Au-dessus du village il y a une colline où poussent de nombreux arbres. Du bois dur. Son nom importe peu. De ce bois dont on fait les cercueils. Les femmes ont ensuite tissé des nattes en roseaux dont elles ont recouvert le corps du Grand Homme. Salafa, son fils, a ensuite porté le Grand Homme, son défunt père, et l'a déposé dans le cercueil avant d'en rabattre le couvercle sous le grand tamarinier devant l'assemblée des femmes au Sud et des hommes au Nord "* (Mouyon, 2008).

En tant que tradition orale, nous disons maintes fois que les funérailles sont une affaire sociale où tout le monde participe selon la division des travaux rituels liés au sexe, voire à la hiérarchie sociale de chaque personne (Durkheim, 1991). Les femmes, même si elles sont souvent du même rang social que les enfants, sont très considérées dans la division des travaux rituels concernant les funérailles, car cela est une affaire strictement réservée aux hommes, surtout si le

trépassé est un homme ; le rôle des femmes concernant le lavage du corps du Grand Homme relève l'image de la subconscience de l'homme, laquelle on doit rétablir l'ordre bouleversé par la mort, la source de souillure par le rapport sexuel. La mort est donc souillure ; elle provoque la morbidité sociale d'une manière physique ou/et symbolique. Il faut qu'elle soit en quelque sorte soignée par la procréation et c'est par le rapport sexuel entre les hommes et les femmes afin qu'on puisse espérer cette procréation. Ce rapport sexuel durant toutes les funéraires se fait avec le libertinage, sans tenir compte la question de l'inceste ; il s'agit du symbole de la vie humaine à l'époque primitive qui n'avait pas encore subi du déterminisme social.

Autrement dit, la mort est à la fois souillure et profane qui s'oppose au sacré : à la vie. Il faut enlever à la société la mort et tous ses éléments symboliques non pas seulement par le deuil mais par la procréation. Cette progéniture permet de récompenser la perte sociale causée par la disparition du Grand Homme. Par ailleurs, le bois et le cercueil représentent symboliquement l'image phallogratique de la société malagasy du Sud. Grand Homme, comme l'indique son nom, est un chef de son clan Soamena et il est un homme brave tant sur le plan physique que sur le plan économique, car chez les malagasy du monde traditionnel, les biens comme les zébus et les terrains appartiennent au clan. Le chef du clan détient, selon la tradition orale, le pouvoir de gérer tous ces biens. C'est pourquoi il est appelé par l'auteur Grand Homme. Le bois, surtout le cercueil fabriqué en bois dur, symbolise la virilité de l'homme, le phallus de Grand Homme. Autrement

dit, il est l'image symbolique de l'organe sexuel de ce dernier. Le fait de mettre ensemble le couvercle et l'angle inférieur du cercueil est l'image de l'acte sexuel, source de la progéniture.

À Madagascar, surtout dans le Sud, le tamarinier est un arbre sacré. Sous son ombre, on établit le contact avec Dieu et les ancêtres. Et comme dans ce roman, on y garde parfois le corps avant son inhumation et qu'il entre progressivement dans la phase de l'ancestralité car il a son contact avec le sacré. Dans cet endroit, il y a une certaine subdivision du sacré selon l'orientation. Cette orientation est liée au sexe. Le Sud est destiné à l'assemblée des femmes et le Nord à celle des hommes ; cette dernière orientation est plus sacrée que la première grâce au poids de la culture phallogratique malagasy. Mais à l'opposé des deux orientations, à l'Est qui est réservé à Dieu et aux ancêtres est plus sacré que toutes les autres orientations. Cette idée convient à la thèse de Van Gennep (1981) sur le passage matériel : "(...) Ce n'était pas la terre qui était une divinité mais chaque parcelle du sol était un bien sacré pour ses habitants".

Dans les régions du Sud de Madagascar, les funérailles, en tant qu'ambiance festive, s'accompagnent de la consommation de viande de bétail, principalement celle de zébu et de la consommation des boissons. Nous allons expliquer l'importance de ces objets dans les rites funéraires évoqués dans le roman.

Viande et boissons dans la thématique des funérailles

Autrefois, ce n'était pas la viande de vache ni celle d'autres types d'animaux qui était

consommée pendant les funérailles mais celle de bœuf. La raison en est toujours la symbolique sociale, c'est-à-dire que consommer la viande de bœuf est l'image symbolique de la manifestation de la puissance du clan, de la société ; c'est son expression identitaire.

Consommation de viande de zébu comme symbole de la puissance et de la force

Ici, c'est pour manifester la puissance du clan Soamena qui est métonymiquement représenté par le défunt Grand Homme. Par la consommation de la viande de zébu, ce clan reçoit symboliquement la force et la puissance de cette bête. En outre, dans certaines sociétés traditionnelles malagasy, on peut mesurer la richesse d'une personne décédée ou de son clan en fonction du nombre de bucranes qui reposent sur sa tombe ; le nombre de bucranes placés sur sa tombe est égal au nombre de zébus tués lors de ses funérailles. La consommation de la viande de zébu est accompagnée avec du riz et des boissons, surtout de l'alcool ; mais cela n'empêche pas l'apparition des boissons hygiéniques. Elle exprime l'ambiance festive. Toute la communauté villageoise semble être en extase pour accompagner l'âme du Grand Homme vers sa nouvelle demeure. A propos de l'importance de la consommation de la viande du zébu et des boissons, voyons l'extrait de ce roman : *"Une main se pose sur mon épaule. C'est Tamarine. Ils vendent du coca là-bas, tu peux m'acheter une bouteille ? Oui ma fille ce que tu voudras au cours de cette nuit qui appartient au Grand Homme. Aujourd'hui, les sahiry (c'est un chant et il s'agit ici du beko) te rencontrent quel*

homme fut l'oncle de mon ami Rakoto, comment il a vécu. (...) Vidons nos cuvettes et remplissons nos ventres. Ô valeureux clan Soamena, dix zébus n'ont-ils pas été sacrifiés ce matin ? Et combien de chèvres ? Plus que les doigts de nos mains réunies. Et demain nous tuerons encore. Oui, le Grand Homme qui nous a quittés ne sera pas parti avec un ventre creux mais avec une besace bien garnie. De son vivant, sa famille n'a jamais manqué de rien et il vous faut lui rendre aujourd'hui ce qu'il avait avancé hier, aussi vrai que pour lui le temps est désormais devant le temps des dieux et qu'aucun n'a le droit de faillir aux désirs des immortels" (Mouyon,2008).

En effet, vu l'analogie de la vie des vivants avec celle des morts, le processus de l'ancestralité évoquée par l'auteur n'est pas quelque chose de facile car c'est pour que l'âme du Grand Homme puisse être bien accueillie à l'Est, à la demeure des ancêtres, il faut que les membres de son clan fassent nourrir la société pendant plusieurs jours pour permettre à celle-ci de manifester sa joie avec le clan. Pendant les funérailles, on constate qu'il y a une ouverture de la tradition funéraire à la modernité par le fait de boire du coca-cola ou autres boissons hygiéniques d'origine étrangère. Ce fait social entre progressivement dans le monde rural, le foyer de la tradition orale malagasy ; car la consommation de l'alcool est interdite par les nouvelles religions : le christianisme et l'islamisme tandis que dans la religion traditionnelle, ce n'est pas interdit de le consommer. Ainsi, les boissons hygiéniques sont destinées aux adeptes de ces religions et à ceux qui ne supportent pas la consommation des boissons alcoolisées.

Dans le monde traditionnel, boire les boissons alcoolisées est l'image symbolique de la puissance humaine ; il s'agit de l'image symbolique de sa bravoure. Elle se présente d'une manière métonymique pour le sexe féminin. En tant que forme d'expression humaine, le poids de l'alcool dans la communication se manifeste à partir du langage mais ce cas pour les morts se manifeste comme discours intérieurs des vivants parce que les interlocuteurs sont absents lors de la communication surnaturelle. Cette idée est corroborée par Ziegler (1975) qui écrit : "*Les morts continuent d'agir au-delà de la mort. Leurs cadavres se dissolvent mais les œuvres qu'ils ont créées les institutions qu'ils ont animées les pensées qu'ils ont mises au monde les affections qu'ils ont suscitées continuent d'agir et de fermenter. Alors que leur corps retourne au néant leur conscience poursuit un destin social parmi les vivants*".

L'alcool est donc un moyen permettant d'établir le contact entre les vivants et les morts bien que la communication entre les deux se fasse par un monologue proféré par les vivants à cause de l'absence du langage chez les morts. Cependant, par l'alcool, les morts peuvent continuer les œuvres qu'ils ont créées et leur conscience devient comme un destin social parmi les vivants parce que leurs œuvres sont utilisées par ces derniers comme une référence sociale, il s'agit d'une constitution dans la société traditionnelle malagasy. Ceci signifie aussi l'immortalité des ancêtres, c'est la continuité de la vie des morts à travers la part des vivants sur des entreprises qu'ils ont façonnées. C'est pourquoi l'alcool est inséparable de la relation entre les deux groupes :

les vivants et les morts, il est comme un pont qui relie les deux dans la croyance malagasy. Grâce à l'alcool, la relation entre eux n'est pas coupée.

L'alcool est aussi une sorte de porte ouverte permettant aux vivants d'établir la relation affective entre eux. Cette relation peut tendre vers la relation sexuelle d'une manière perverse entre un homme et une femme pendant laquelle on constate d'une manière inconsciente l'expression de la bravoure même chez les femmes à cause de la montée en force de la *libido* provoquée par l'alcool. Néanmoins, la force de la *libido* des hommes est plus évidente parce qu'ils sont plus agressifs que les femmes.

Consommation comme une relation sexuelle perverse

Les comportements de l'être humain, qu'il soit homme ou femme, sont souvent le résultat de ses comportements sexuels ; il s'agit de refoulement de ces derniers. Pour satisfaire son besoin sexuel, l'être humain se met parfois à pratiquer la relation sexuelle perverse, soit par son expression langagière, soit par son expression gestuelle.

Dans ce roman, Tamarine pose sa main sur l'épaule de l'auteur en demandant de lui acheter une bouteille de coca-cola et il dit à la jeune fille *oui* ; tout ce qu'elle voudra au cours de cette nuit appartient au Grand Homme, c'est-à-dire qu'il appartient à tout le monde. En psychanalyse, consommer est le symbole de la perversion sexuelle dans la mesure où il est l'image métonymique de l'acte sexuel. Il y a un rapport d'inclusion entre la perversion sexuelle et l'acte sexuel. La perversion sexuelle est une phase préparatoire de l'acte sexuel, elle relève ici de la

lecture synecdochique car elle est une partie de l'étape vers l'acte sexuel. C'est la particularité qui sert à dire la généralité. Par ailleurs, consommer est souvent le symbole de l'acte sexuel dans la tradition orale malagasy. Les Betsimisaraka et les Tsimihety considèrent que le mariage incestueux est comme la consommation de quelque chose d'incomestible. C'est pourquoi il y a prohibition de l'inceste chez ces deux ethnies pour les gens du même lignage, qu'elles préfèrent de contracter le mariage exogamique : exogamie clanique et exogamie ethnique car elles considèrent que le mariage incestueux est « amer », comme quelque chose qu'on ne peut pas ingurgiter. Cette idée sur l'étape de la perversion sexuelle vers à l'acte sexuel est expliquée par Freud (1984) par "(...) *Les actions perverses n'interviennent dans l'accomplissement de l'acte sexuel normal qu'à titre de préparation ou de renforcement (...). De ces faits, il résulte avec une évidence incontestable que la sexualité normale est le produit de quelque chose qui avait existé avant elle et qu'elle n'a pu se former qu'après avoir éliminé comme inutilisables certains les autres pour subordonner au but de la procréation.*

La relation entre Tamarine et l'auteur, même si elle est l'image de la sexualité perverse, est nécessaire, car elle est normale. Elle est comme la phase préparatoire de l'acte sexuel. Si elle passe à la sexualité normale, elle ne pose pas de problème entre les deux. La raison en est que leur relation sexuelle ne sera pas prohibée, c'est-à-dire qu'elle ne sera pas incestueuse. La relation parentale entre eux, à notre avis, n'est valide qu'au niveau social, c'est la parenté sociale. Les malagasy, même ceux qui n'ont pas de lien du

sang entre eux, se considèrent comme parents parce qu'ils partagent ensemble un même espace vital ; dans le village où ils vivent en général, les gens sont dans une ambiance affective et amicale. C'est pourquoi Tamarine s'adresse à l'auteur comme son oncle.

Nous pensons que la sexualité perverse est une sorte de fragment de l'origine mythique de l'homme dans le sens où à l'origine, l'homme ignorait la notion de prohibition de l'inceste, c'était son époque mythique pendant laquelle la relation sexuelle s'accomplissait d'une manière naturelle. Elle n'avait pas des règles qui l'interdisent. En effet, la sexualité perverse est l'une des formes mythiques de l'homme de manière inconsciente, ce que Morali-Daninos (1980) a expliqué comme suit : "*La sexualité dans les mythes et les religions, (...) les mythes ont dirigé l'histoire. Les mythes évoquent de ce qui a été, ce que l'autres ont fait ; ils représentent des précédents transmis sous les formes les plus diverses d'une génération à l'autre. Ce sont des échantillons de conduite qui se prêtent parfaitement à l'imitation consciente et inconsciente individuelle et collective.*"

La relation sexuelle perverse évoquée par l'auteur dans ce roman est une sorte de mythe sur la sexualité car elle se présente de manière inconsciente et individuelle ; mais si elle est réalisée de manière réelle et consciente, son résultat vise toujours le but collectif : la procréation ; cette procréation est la source de la descendance. L'existence de cette descendance permet de perpétuer la vie en société et créer un autre "Grand Homme".

Conclusion

Pour conclure, on peut dire que ce roman de Mouyon est une littérature de la vie, il s'agit de la littérature de la vie totale des malagasy parce qu'elle parle de la vie quotidienne des malagasy et leur vie d'au-delà. Cette vie d'au-delà est constituée par le monde des ancêtres et par le monde inconscient, ce qui trouve la trace de la religiosité dans cette œuvre romanesque. C'est ainsi que nous pouvons qualifier cette œuvre comme un texte de dédoublé de référence. Il s'agit de sa référence ethnologique et de sa référence psychanalytique. Concernant sa référence ethnologique, on a constaté que les funérailles chez les malagasy sont une affaire sociale et économique. Il fait partie de l'expression de leur identité culturelle et économique pendant ces moments. Il faut que chaque membre de la société assiste aux funérailles d'un trépassé pour accompagner l'âme de celui-ci au monde des ancêtres et pour garder son identité ; il utilise son moyen social et économique pour rendre digne ces funérailles comme l'ont fait les chanteurs de *beko* et l'auteur par le biais de son œuvre romanesque. Mais la participation de Mouyon aux obsèques du Grand Homme se manifeste à travers de son roman qui est ici utilisé de manière intertextuelle à cause du *beko* comme la matrice de son œuvre. Ceci montre, en fait, l'oralité de son œuvre et la quête identitaire. Au niveau psychanalytique, même si la consommation est l'image de la relation sexuelle et le résultat de celle-ci est la procréation, ce n'est pas facile pour les malagasy dans le Sud de garder leur identité dans les funérailles à cause de la pauvreté grave qui frappe leur pays, qu'il nous semble difficile de

trouver beaucoup de "Grands Hommes" dans le monde traditionnel malagasy à cause de la récession de son capital, la possession de zébu en grand nombre. Il y domine, surtout dans le Sud, le vol de zébus incessant. En effet, les malagasy risquent beaucoup de perdre leur identité culturelle et économique.

Références bibliographiques

- Colin, R. (1965). *Littérature africaine d'hier et de demain*, Association pour le développement Educatif et culturel (A.D.E.C), Paris
- Durkheim, E. (1991). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Librairie Générale Française, Paris
- Freud, S. (1984). *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque Payot, Paris
- Jaovelo-Dzao, R. (2006). Rites et trances dans le Nord de Madagascar. in *Aperçus sur la culture malgache, Madagascar fenêtres*. CITE. Ambatonakanga, Antananarivo, 2: 17-31
- Mouyon, J.C. (2008). *Beko ou La nuit du Grand Homme* (roman), Bibliothèque malgache, Antananarivo
- Morali-Daninos, A. (1980). *Histoire des relations sexuelles*, PUF, Paris
- Solohery, B.D. (1989). Rapport de synthèse *Jean Joseph Rabearivelo cet inconnu ?* Colloque international de l'Université de Madagascar, Sud, Marseille
- Toh Bi, T.E. (2010). Parole poétique africaine et sciences du langage : une lecture de « *kaïdara* ». *Revue africaine. Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales. Civilisation de l'oralité et fixation de la mémoire*, L'Harmattan, Paris, 4 :23-36
- Van Gennep, A. (1981). *Les rites de passage*, Picard, Paris
- Wellek, R. et A. Warren (1971). *Théorie littéraire*, Seuil, Paris
- Ziegler, J. (1975). *Les vivants et la mort, essai de sociologie*, Seuil, Paris.