

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

IVON-TOERANA MOMBA NY RIBA  
INSTITUT DE CIVILISATIONS  
MUSEE D'ART ET D'ARCHEOLOGIE

**Travaux et Documents**  
**N° XXVII**



**NY ANGANO : FIJERY ANKEHITRINY**

**VUES ACTUELLES SUR LES MYTHES  
ET CONTES MALAGASY**

ANTANANARIVO

1991

UNIVERSITE D'ANTANANARIVO

---

IVON-TOERANA MOMBA NY RIBA  
INSTITUT DE CIVILISATIONS  
MUSEE D'ART ET D'ARCHEOLOGIE

\*\*\*\*\*

Travaux et Documents

N° XXVII

**NY ANGANO : FIJERY ANKEHITRINY**

**VUES ACTUELLES SUR LES MYTHES  
ET CONTES MALAGASY**

ANTANANARIVO  
1991

# **NY ANGANO : FIJERY ANKEHITRINY**

## **VUES ACTUELLES SUR LES MYTHES ET CONTES MALAGASY**

Direction de la publication : RAKOTOARISOA Jean Aimé

Secrétariat de Rédaction : RAHAGARISON et RAZAFIARIVONY Michel

Saisie et Traitement de texte : RASOLOFOMANANTSOA Olivier

Pagination : RAJERARISOA Monique

Tirage : RATOANDROARIMANANA Delphine

Dessin de couverture : RAMBELOARISON

Ce numéro a été assemblé par RAZAFIARIVONY Michel, Chercheur à l'Institut de Civilisations-  
Musée d'Art et d'Archéologie.

Avec la collaboration de tout le personnel de cet Institut-Musée de l'Université d'Antananarivo.

**FIZAHAN-TAKILA**  
**SOMMAIRE**

\*\*\*\*\*

Sasin-teny :	RAZAFIARIVONY Michel.....	4
La problématique du traitement des contes	RAKOTOARISOA Jean Aimé.....	5
Momba ny fanangonana angano	RAZOHARINORO - RAZAFIARIVONY Michel.....	8
Ny angano sy izay manaitra ao aminy	RANDRIANANTENAINA.....	13
Quelques réflexions sur la constitution d'un corpus de contes : la question de 'l'authenticité'	GUEUNIER Noël J.....	24
Arbres et plantes dans les croyances populaires : l'exemple du Hazomanga ou le bois sacré du culte	RAHERISOANJATO Daniel.....	37
Les mythes et contes chez les Masikoro		
Ny angano masikoro	RAZAFIARIVONY Michel.....	44
La narratologie : essai d'application dans le domaine ethno-littéraire malgache	RAZAFINDRAHIRATRA Charline - RANDRIAMAROLAZA Louis Paul.....	53

## SASIN - TENY

Hamaivanin'ny olona maetika ny angano. Mi-va mihitsy aza ny heviny eo amin'ny fileny andavanandro sahala amin'ny hoe 'mitantara angano, milaiza angano' mba hamallana ny olona tsy milaiza ny marika, na 'mahita angano' rehefa nitrangan-javatra ratsy (loza) tsy nampotzina.

Mifono haren-tsaina sarobidy tokoa anefa ny angano raha hahatrina, ary tena ilaina mihitsy amin'ny fahafaharoan-tena ho olona ao anatin'ny firahamonina, Indrindra amin'izao vanim-potoana itadiavana fampandrosoana ny firenena malagasy hivelaran'ny tsirairay avy izao. Ny fahatsapana izany no nahatonga ny Traho Fitahirizana ny Vokola hanatonjosa fitanakalozan-kevitra isan-joma momba ny angano sy ny karazany amin'ny faritany rehetra nandritra ny enin-bolana voalohany tamin'ny 1987. Sokajin'olona samihafa (mpikaroka, mpianatra, mpanakanto, mpanao gazety, mpiasa isan-karazany, olon-tsotra...) no nikaon-doha tamin'izany nitady izay hevitra hametrahana ny angano amin'izay toerana mendrika azy.

Vokatry ireny ady hevitra ireny ity boky tsotsotra ity, ho fanampiana ny Komitin'ny Angano Malagasy sy ny hafa koa, izay miezaka amin'ny fanangonana sy fanadihadiana ary famelomana indriny ny angano sy ny lahabolana malagasy ankapobeny.

Isaorana Indrindra ireo nandray anjara tamin'izany fitanakalozan-kevitra izany, ary ankastrahana koa ireo nanolotra lahatsoratra handrafetana ity boky ity. Antenaina fa santatra am-bava rano ihany izao fa mbola ho avy ny manetsa be amin'ny fampandrosoana ny lahateny nentin-drazana malagasy.

## AVANT - PROPOS

Le Musée d'Art et d'Archéologie avait organisé en son immeuble à Isoraka-Antananarivo, pendant le premier semestre de l'année 1987, des séminaires hebdomadaires de Vendredi basés sur le thème des mythes, contes et légendes en général et malagasy en particulier. Les participants à ces séminaires provenaient de différents domaines : recherche, enseignement secondaire et supérieur, presse, art, édition, etc. Ils avaient débattu longtemps des problèmes de la collecte, de la conservation, des études et diffusion des angano. Cet ouvrage est le fruit de ces séminaires.

Nous tenons à remercier ici toutes les personnes qui avaient pris part à ces débats, et exprimons aussi notre gratitude aux auteurs des articles publiés dans ce document.

## FOREWARD

During the first six months of the year 1987, the Museum of Art and Archaeology organized at Isoraka-Antananarivo, weekly seminars whose topics were about myths, tales and legends in general and especially about Malagasy ones.

The people who have participated in those seminars came from various fields : research, secondary and high education, press, art, edition, and so on....

They have greatly discussed on the problems concerning the collect, the conservation, the study and the broadcasting of angano (Malagasy tales and myths).

We have got this book from these seminars. We greatly thank here all who have taken a part in those debates and are very grateful to those who have written articles in this book.

RAZAFIARIVONY Michel

## LA PROBLEMATIQUE DU TRAITEMENT DES CONTES

Jean Aimé RAKOTOARISOA

Lorsque nous avons proposé les contes comme thème des séances du Vendredi *'Zoma Fandaitran-kevitra'*, un des objectifs a été de faire le point sur leur état actuel : collecte, traitement, conservation et publication.

Les différentes séances organisées ont permis de constater qu'il existe actuellement une multitude de contes et de récits divers, regroupés sous la rubrique 'traditions orales', qui restent inexploités depuis des années. Les personnes ayant effectué ces collectes sont persuadées qu'ils vont trouver un jour le temps de commencer le traitement de toute cette masse de documents. Force est maintenant de constater que ce jour est toujours reporté à une date ultérieure. Cette situation engendre de nombreux risques :

1. le décalage trop important entre la collecte et le traitement entraîne malgré tout une perte des informations.

2. comme les conditions de conservation de ces matériaux laissent souvent à désirer, on peut craindre une détérioration de la qualité même des données traitées. Ceci est particulièrement vrai pour tout support magnétique.

Il n'existait pas jusqu'à maintenant une coordination réelle des travaux effectués sur les contes. Chacun travaillait selon la conjoncture et les opportunités du moment. Ainsi, il n'est pas exclu que le même corpus ait été collecté plusieurs fois au cours de plusieurs missions (cas de la basse Matitanana en pays Antemoro), alors que pendant ce temps, rien n'est fait dans d'autres régions.

Heureusement, cette année, mais peut-être il s'agit d'une simple coïncidence, a vu la naissance d'un comité national malgache pour les contes dont une des tâches serait justement de prendre en mains ce travail d'inventaire.

La collecte des contes ne couvre pas encore tout Madagascar. Il existe de larges zones où pratiquement rien n'a été entrepris. Le programme du comité viserait dans un deuxième temps à combler ces lacunes géographiques.

Les contes évoquent d'ailleurs pour chacun de nous le monde merveilleux de l'enfance avec tous ses rêves, ses espoirs, ses héros. Dans les contes tout

paraît simple ; le bon triomphe toujours du mauvais mais après avoir subi quelques épreuves.

Il est peut être nécessaire de rappeler que les contes ont un caractère universel et qu'il en existe même un répertoire international. Il serait erroné de voir dans chaque récit, sous prétexte qu'il est raconté et écrit en malgache, d'y retrouver systématiquement une caractéristique propre à notre culture. Néanmoins même les mythes universels lorsqu'ils s'expriment dans la culture malgache reçoivent de celle-ci des caractères spécifiques qu'il peut être intéressant d'analyser. Encore faut-il être certain de l'origine de tel ou tel conte et à cet égard la langue dans laquelle il est transcrit n'est pas forcément une garantie. L'erreur a été faite lorsque dans les régions Ouest de Madagascar, des contes comoriens ont été racontés en malgache et vice versa. Le chercheur non averti peut être amené à élaborer tout une théorie sur les différents aspects de la culture malgache à partir de ce conte.

Dans beaucoup de régions mais en particulier sur les Hautes Terres Centrales, les contes, à plusieurs reprises et à des époques différentes, ont déjà fait l'objet d'un traitement ayant pour but de mieux nous éclairer sur les multiples facettes que contiennent les récits les plus anodins en apparence<sup>1</sup>. Il fut souligné notamment les relations entre certains récits mythologiques malgaches et ceux racontés en Afrique, en Inde, en Malaisie, à Java, etc. Ils ont tous comme base la justification de la suprématie du futur souverain qui, dans la plupart des cas, sans être un extra-terrestre, est quand même au-dessus du commun des mortels (Ibonia, Ranoro).

Ces contes renferment aussi toute une mythologie sur les grandes étapes des migrations internes (ex. Darafify, Rapeto). Les mythes semblent avoir servi partout à Madagascar comme un support socio-politique, pour légitimer un pouvoir.

Les héros des contes justifient l'action exceptionnelle qui leur permet de résoudre un problème ponctuel par la formule conditionnelle soulignant ses origines nobles 'Raha andrian-dravy, raha andrian-dreny...' (lit. Si mon père est vraiment un noble, si ma mère est vraiment un noble...).

L'interprétation des contes conduit à poser des questions sur les fondements même du pouvoir de la classe noble (Andriana, Roandriana, etc.).

Le peuple était-il conscient ou non de cette manipulation ? Et pourquoi la mainmise de cette oligarchie s'est-elle faite aussi vite dans tout le pays alors que ces groupes devenus des souverains étaient non seulement venus parmi les derniers migrants, mais ils n'étaient manifestement pas les plus nombreux.

Cependant on peut constater aussi que le peuple se servait de ces contes et mythes (cas de 'Ikotofetsy et Imahakà') pour contester l'idéologie régnante et l'ordre établi dans la société. On ne peut être plus clair sur l'orientation idéologique de tels récits.

Il serait difficile de trouver les réponses à ces questions et les sources, dont on pourrait disposer éventuellement, commencent à disparaître pratiquement sous nos yeux : destruction des sites, de l'environnement physique et social, disparition de ceux qui savaient encore raconter le fameux héritage oral (Ivantsofina).

La série de tables rondes organisées par le Musée d'Art et d'Archéologie est loin d'avoir satisfait toutes les personnes intéressées par cette étude des contes. Notre équipe de travail n'a d'ailleurs jamais eu cette prétention. Dès le début, nous avons annoncé que le but de ces rencontres était surtout de susciter des questions qui pourraient éventuellement être discutées et traitées au sein de divers groupes de réflexions formels (dans le cadre d'une institution), ou informels (selon les affinités).

Ces groupes ont fonctionné puisque nous avons déjà dans cet ouvrage les premiers résultats. Nous demandons à chaque lecteur d'y voir non un produit totalement achevé mais un premier essai qui s'améliorerait en fonction des contributions de chacun d'entre nous. L'Institut de Civilisations - Musée d'Art et d'Archéologie ne prétend encore une fois jouer qu'un rôle de support à toutes initiatives visant à faire mieux connaître l'histoire culturelle de notre pays y compris les contes.

## OLANA AMIN'NY FITRANDRAHANA 'ANGANO'

Raha nofidiana ny lohahevitra hoe 'ANGANO' ho fikaonan-doha tamin'ny 'Zoma Fandalinan-kavitra', ny nokendrena dia ny fametrahana amin'ny toerany ny fanangonana, fitrandrahana, fitahirizana ary ny fanelezana ireny angano ireny.

Tsika itra tamin'ireo fifanakalozan-kavitra maro natao, fa marobe ankehitriny ireo karazana angano nanongina avy tamin'ny faritra samihafa, no mipetraka fotsiny any am-bata rehetra any I Mihevitra mantsy ireo mpanangona fa mbola hanana fotoana ihany izy hamadibadilhana ireo angano ireo. Hita anefa fa toa ahemotra lava lo fotoana io ary mitarika olana izany :

1. Mihamifanalavitra hatrany ny fotoana nanangonana sy ny hanaovana ny fitrandrahana, ka misy toe-javatra tsy hay hazavaina intsony.

2. Tsy azo antoka ny fomba itahirizana ny fitaovana nanangonana ny angano, ka mihasimba tsikelikely, Indrindra ny horonam-peo.

Tsy misy ny fifandaminana na fifanarahana eo amin'ny fanangonana angano, fa samy mandeha amin'izay tiany ny tsirairay. Hany ka mitranga ny fifanontonana amin'ny toerana iray (ohatra maro no miasa tao amin'ny faritanin'ny Antemoro amin'ny Matitanana), nefa amin'ny toerana sasany dia tsy misy mpandeha mihitsy.

Mahavelom-bolo ny mahafantatra fa tafatsangana tamin'ny taona 1987 ny 'Komitin'ny Angano Malagasy', izay miezaka indrindra ny hisahana izany olana samihafa izany.

Ny Angano moa dia maneho amin'ny tsirairay ny tontolo mahafinaritry ny fahazazana, ny nofinofy sy ny fanantenana mbamin'ny olo-mahagaga isan-karazany. Toa tsotsotra ny zava-drehetra ao amin'ny angano : mandresy ny ratsy hatrany ny olona tsara fanahy rehefa avy misedra toe-javatra vitsivitsy.

Tsara ny mampahatsiahy fa fahita manerana ny tany ny angano fa tsy eto amintsika ihany tsy akory. Fahadiisoana ny mihevitra fa rehefa tantaraina na soratana amin'ny teny malagasy ny angano dia milaza avy hatrany fa mandika ny kolontsaina malagasy tokoa izy. Misy aza karazana angano fahita amin'ny toerana maro amin'izao tontolo izao mihitsy. Koa tokony hohalalinina tsara ny fandohan'ilay angano, fa tsy ny teny fotsiny no kanteherana. Nahitana ohatra iray tamin'izany izao teto Madagasikara taona visy lasa izay : tantarain'ny olona amin'ny teny malagasy nefa hay angano komoriana. Nisy mpikaroka sasany voafitak'izany ka nisintona sy nanelabelatra ny foto-paisanana malagasy avy amin'izany angano izany ?...

Tsy mahasahana an'i Madagasikara manontolo ny fanangonana angano satria ny faritany sasany dia

<sup>1</sup> CALLET (R.P.). *Tantaran'ny Andriana eto Madagascar*. Antananarivo : Imprimerie Nationale, 1981  
DELIVRE (Alain). *Histoire des rois de l'Imerina. Interprétation d'une tradition orale*. Paris : Klincksieck, 1974.  
OTTINO (Paul). *La mythologie malgache des Hautes Terres. Le cycle politique des Andriambahoaka*. Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Centre Universitaire de la Réunion. 1982.

tsy mbola niasana mihitsy. Koa mikendry ny hameno izany banga izany ny Komitin'ny Angano.

Teto avofoan-tany dia nandeha ambaratongany ny fandinihana angano. Ry R.P. Callet sy ny hafa dia narazava ny lafiny samihafa azo andraisana ny angano. Ny fifandraisan'ny angano malagasy amin'ny any Inde, Malesia, Java,... no tena nifotoran-dry zareo. Nohamarina tamin'izany ny fahambonian'ny mpanjaka izay nolazaina fa voatendrin'! Zanahary ary manana toetra miavaka amin'ny olombelona rehetra (Ibonia, Ranoro...).

Mitranga koa izany amin'ny angano nanganina tany anindran-tany, saingy talohavan'ny lovantsofina momba ny fifindra-monina teto an-toerana izany (Daraffy tany atsinanana). Toa natao hanohanana ny fitondrana ny angano tamin'ny faritra rehetra teto Madagasikara. Tsapan'ny olona ve izany famolavolana azy izany ? Ary nahoana ireo nantsolna hoe andriana no nahazo toerana velivety, kanefa azo lazaina fa izy no isan'ny mpifindra monina farany indrindra sady vitsy anisa ?...

Etsy andaniny anefa, loa nanehoan'ny vahoaka ny fanoherany na fanakorontanany mihitsy aza ny rafitra sy ny fomba fisaina efa mitoetra eo amin'ny faraha-monina koa ny angano. Ahitana izany indrindra ny anganon'ikotofetsy sy imahakà.

Sarotra ny mamafy ireo fanontanian' ireo indrindra fa efa mihavery ireo loharano aha ahana manaporofa izany : faharavan'ny tanàna ntaolo sy ny tontolo manodidina, fahafatesan'ireo mpitahy ny lohateny "lovantsofina".

Tsy nitondra fahafaham-po tanteraka ho an'ny olona rehetra lina amin'ny angano angamba akury ny loa-bary an-dasy natao teto amin'ny Trano Fitahirizana ny Vako-pirenena, tsy izany rahateo no noheverinay. Naverimberina hatrany am-piandohana fa ny kendra dia ny hanalanga ny olona hanontany sy hieritreritra momba ity angano ity, ka hanohy ny fanadihadiana any amin'ny toerana misy azy avy any, na ofisialy na tsia. Niasa ireny sokajy ireny, ka manamarina izany ny fivoahan'izao boky izao. Tsy mbola tomombana araka ny lina azy velivety izao vita izao fa fiandohan-javatra thany, ka antenaina hihatsara araka ny tolo-kavitra sy fanakianana haroson'ny mpamaky tsirairay. Hamafisina fa ny Trano Fitahirizana ny Vako-pirenena dia manohana mandrakariva ny asa fikarohana ny tantara sy ny kolontsaina malagasy, ao anatin'izany ny angano.

Nation, so sometimes the ruling class used them to strengthen their authority, but the masses too could use them to protest against the established order (e.g. Ikotofetsy and Imahakà).

It is urgent to collect and to study the different kinds of tales in Madagascar. The seminars ended by this modest publication are a contribution of the Museum of Art and Archaeology to that noble and hard job.

### THE TALES TREATMENT PROBLEMATIC

The goal of the weekly seminars organized by the Museum of Art and Archaeology Antananarivo in 1987 was to place the collecting, the treatment, the conservation and the publication of the different Malagasy tales now. The seminarist then found that the researchers had to overcome many problems : time, coordination between them, etc. A lot of myths are universal but some characteristics specific each language and each area, need a deep analysis to avoid errors. Some tales are linked to the history of the



**MOMBA NY FANANGONANA ANGANO**

**RAZOHARINORO  
RAZAFIARIVONY Michel**

Nanan-danja lehibe teo amin'ny farahamonin'ny ntaolo, tamin'ny fanolokoloana sy ny fitaizana ny fitantarana angano. Rehefa natomboka ny fampiasana ny soratra dia nanomboka koa ny fanoratana ny angano. Tamin'ny sorabe no nanoratana angano voalohany. Irony tetiarana mbamin'ny tantaran'ny fiforonan'ny fanjakana sasany, ampifangaroana angano no noraketina tamin'ny sorabe.

Rehefa tonga aty amin'ny taonjato faha-19 tsika, ka hosoliana ny ventin-tsoratra latina ny sorabe, amin'ny fanoratana ny teny malagasy, dia nokaitrohana nosoratana avokoa ireo zavatra notadidina hatramin'izay : ny tantara, ny kabary, ny ohibolana, ny angano, ny hainteny sy ny toa izany.

Rakitra tamin'ny taona 1823 ny fitepika hoentimonoratra ny teny malagasy, araka ny fanapahan-kevitra RADAMA rainy. Natomboka tamin'ny taona 1824 ny fandikana ny Baiboly. Ary niarakanaka tamin'izany ny firaketana an-tsoratra ny vakoka samihafa fitididy vava hatramin'izay.

Tamin'ny taona 1825 tany ho any no nanombohana ny fanoratana ny kabarin'Andrianampoinimerina sy ny tantaram-panjakana. Ary anisan'ny tafiditra tamin'ny firaketana an-tsoratra koa ny angano, tamin'izany fotoana izany.

Ireo mpianatra ny misionery no nanoratra voalohany nanampy ny misionery rahateo.

Tany am-boalohany dia tsy noheverina hapanjaka tsy akory ireny zavatra noraketina an-tsoratra ireny fa toa nosarontsaronana aza, noho ny fahafantarana sy fihaverana fa nifono hevitra tsy dia mifanaraka loatra amin'ny fampianarana nentin'ny misionery. Kanefa ny misionery no mpianatra izay hampahalalana ny olona tamin'izany fotoana izany. Teo am-peiantanany tenteraika ny familiana ny fanolokoloana sy ny fitaizana.

Taty aorian'ny nanjakan-dFanavalona reniny, nony azo antoka fa tsy hisy fanembateambanana intsony ny asan'ny mpiananatra ny fivavahana kristiana, vao naseho masoandro tsikelikely ireny vakoka voarakitra an-tsoratra ireny. Ary ny misionery ihany indray no nisantatra ny fampahalalana azy ireny tamin'izy samy izy aloha, vao tamin'ny Malagasy, izay efa nahalala rahateo moa ny ankamaroany.

Ny Teny Soa no namoahana angano voalohany, amin'ny teny malagasy, raha vao nalalaka indray ny fanohizan'ny misionery ny asany taty Madagasikara. Teo ambany fitantanan'ny misionery io gazety io ary izy ireny koa izany no nifantina izay hatao amin'ny gazety. Raha vao niseho ny gazety tamin'ny taona 1866 dia efa nampidirana angano tao. Ary niohy hatrany izany.

Ahitana angano vitavitsy koa ao amin'ny "Soratra ny ombiasy" nosoratana tany amin'ny manodidina ny taona 1870-1875. Toa an'ikotofatihanina sy Ifozamaleny ; Iaralahimbazaha sy Faravavimihitoloana ; Rasobemanana sy Ratoelabolamena ; Andrianolahy ; Ny goalka sy ny amboadia,...

Tamin'ny taona 1875 no namoahan-dRainandriamampandry Rabezandrina boky kelin'angano iray : ikotofetsy sy imahaka sy tantara malagasy hafa. Nisy takia roambiefapolo io bokin'angano io.

Anisan'ny zavatra nahalana fatratra ny misionery ny angano malagasy fa ninoany fa hanampy azy amin'ny famakafakana sy ny fanarana ny teny ary koa amin'ny fahalalana ny foto-pisainana malagasy. Nanatona izay Malagasy fantany fa efa nahatahiry an-tsoratra izay notantaraina tamin'ny koa izy. Tany amin'ny manodidina ny taona 1870 tany ho any no nanombohan'ny misionery nanangona tsy an-kjanona ireny angano malagasy ireny. Ny misionery norveziana Lars Dahle no anisan'ny nahavita be indrindra tamin'izany. Ny anton' ny nanangonana ireny angano ireny, hoy izy, dia ny mba tsy hanadinana azy ary mba hampitombo ny fahalalana ny teny, ny fahatamamorona ao amin'ny Malagasy, ary ny hevitra-dehibe ananany. Izay tsy mbola fantatra mihitsy ; izay tena noforonin'ny Malagasy, noforonin'ny salma malagasy no nangonin'ny.

Tsy niasa ireny i Lars Dahle fa nana-namana nanampy azy, misionery tahaka azy, ary nanangona izay vitany, tany amin'ny toerana niasany avy : Isan'izany ny Martinus Borgen, niasa tany Betafo Valankaratra (1867-1882) ; ny Hans Wilhelmson tany Betafo koa (1869-1886) ; ny Lars Stueland (1870-1894) tany Soavina sy Fandriana.

Dia tafavoaka tamin'ny taona 1877 ny Anganon'ny Ntaolon'i Lars Dahle, nantsoiny tamin'ny teny anglisy hoe "Specimens of Malagasy folklore". Tsy ireo angano efaira amby valopolo ihany no ao fa misy koa hainteny, fampanonana, safidy, hiran'ny ntaolo, haingom-

pitenenana, laison'ankizy ary 'sampan-javatra sasany mahagaga'. Amin'ireo angano efa tra amby valopolo ireo, ny dimy amby dimampolo no nangonin'i Lars Dahle ; ny dimiamboampolo nangonin'i Borgen ; ny roa nangonin'i Stueland ; roa koa avy amin'i Wilhelmson.

Milaza i Lars Dahle ao amin'ny sasin-teny amin'ny boky fa tsy nisy novana fa araka izay nanomezan'ny mpitantara azy, no namoahana azy, afa-tsy ny lohateny fanazavara. Tena vokatry ny tany tokoa ireo angano ireo, na dia mety ahitana fitovitoviana amin'ny vako-drazana tatsiranana aza.

Momba an'iboniamasimbontamano izay ny lava Indrindra amin'ny 'Anganon'ny ntaolo', dia lazain'i L. Dahle fa navoakany araka izay efa nanoratra'ny mpitantara azy rahateo, sy nampiana fitantara nataon'ny tompon'izay efa voasoratra. Tsy lazainy anefa ny anaran'ny olona nahazoany ny soratra sy nitantara ny angano tamin'io amboaran'anganon'ny ntaolo navoakan'i Lars Dahle lo no hanjary boky fototra mandritra ny fotoana efa, ho ent-mampahalala ny angano malagasy.

Tany amin'ny marodidina ny taona 1875 no niforonan'ny fikambanana anankiray nikarakara ny angano malagasy. Ny misionery britanika no namorona azy ary nantsoiny hoe 'Malagasy folk-lore society'. Ry Baron, Moss, Sibree, Richardson no tao amin'io fikambanana io. Publications of the Malagasy Folk-Lore Society no anaran'ny gazety boky famoahany ny angano azon'ny mpikambana avy. Maro tamin'ireo misionery nparitaka tany amin'ny toerana samihafa, ico an-dry Prica tany Fianarantsoa, mbamin-dry Pickersgill tany Mahajanga no nandefa angano navoaka tamin'io gazety boky io. Ny tera izy araka ny nahazoana azy no natefa tao amin'ny 'Publications of the Malagasy Folk-lore Society'. Maro tamin'ireny angano ireny no tsy hita ao amin'ny Anganon'ny ntaolon-dry Lars Dahle, toa ny tantaran'ikotoboribory ; Ilohanihany ; Sangambro ; izy telo mirabevavy sy Irimobe. Tamin'ny volana janvier 1877 no nisejoan'ny laharana voalohany tamin'ny 'Publications of the Malagasy folk-lore society'. Angano roa no navoaka tao amin'io laharana voalohany io dia Andrarantsainabonima-boniamano sy Ifaralahitsitaninamany. Nadikan'i Richardson amin'ny teny anglisy ny faharoa manontolo sy ny voalohany voafintina, ao amin'ny Antananarivo Annual, tanarana 3, desambra 1877, takla 364-369.

Fanaitra anankiray nahatonga ny olon-kata ankoatra ny misionery, hanoratra angano ny nahitana ny Anganon'ny ntaolo navoakan-dry Lars Dahle sy ny fisian'ny 'Malagasy Folk-lore Society'. Nitantara i James Sibree tamin'ny taona 1882 fa maro ny Malagasy no lesa nanoratra angano tamin'izany fotoana izany. Ireo angano rehetra voangon'ny 'Malagasy Folklore society' dia natambatra navoaka ho boky iray natao hoe 'Folk tales and Folklore of Madagascar.' James Sibree sy Richardson no nanao ny

asa. Tamin'ny taona 1886 no nahavitana ny boky. Teto Antananarivo no nanontana azy.

Tsy teto an-toerana ihany no nampahafantarana ireny angano malagasy ireny, fa tany ivelany koa. Ikotofetsy sy Imahakà dia efa fantsa-daza hatrany Afrika atsimo sy hatrany Angletera. Rehefa nifindra monina tao Afrika atsimo tao Cape town i James Cameron izay anisan'ireo misionery voalorany, noroahin-d'Fanavaiana reniny, dia izy no nandefa ny dikany ny anganon'ikotofetsy sy Imahakà tao amin'ny revio anankiray tany an-toerana, nantsoina hoe Cape Magazine. Tamin'ny taona 1871 izany. Mbola namoaka angano malagasy tao amin'io revio io ihany i J. Cameron, tamin'ny taona 1878. Ny nanolorany an'ikotofetsy sy Imahakà tamin'izay dia ny 'Ikotofetsy and Imahaka, two rogues from Madagascar'.

I George Cousins Indray, ilay rahalahin'ilay fihohan'ny mpanitsy ny Baboby amin'ny teny malagasy, dia nandefa ny tantaran'ikotofetsy sy Imahakà koa tao amin'ny revio anankiray, nivoaka tany Londres ka nataony hoe 'The famous rogues Ikotofetsy and Imahakà. 'Leisure hour' no anaran'ny revio namoahany azy, tamin'ny taona 1888. Mbola nisy angano malagasy hafa nampanarahiny an'ikotofetsy sy Imahakà, tao amin'io revio io ihany, taty aoriana, ary nomeny ny lohateny fototra hoe : 'Malagasy fables'.

Anisan'ny tranainy Indrindra teto amin'isika ny anganon'ikotofetsy sy Imahakà ary nankafizin'ny olona fatratra, ka lasa naran-daza hatrany am-pitan'ny ranomasina.

Raha nitsidika ny taonjato faha-roapolo, dia mbola nitohy ny fikarakaran'ny vahiny ny angano malagasy. Tamin'ny taona 1893 no nivoaka ny bokin'i Gabriel Ferrand : Contes populaires magaches. Dikany amin'ny teny frantsay ny sasaniasany amin'ny anganon'ny ntaolon'i L. Dahle, miampy izay nangonin'ny tenany no ao. Fantatra amin'ny fanad'hadriana momba ny silamo ety Madagasikara koa i Gabriel Ferrand, fa nahavitany boky koa ny momba izany : 'les Musulmans à Madagascar'.

Toa ny teo aloha, dia tsy mbola nikendry mivantana loatra ny Malagasy akory ny fikarakarana ny angano, nandritra ny tapany voalohan'ny taonjato faha-roapolo, fa nokendrena ho famalifaliana sy ho fahafaham-pon'ny hafa.

Ireo angano nangonin'i Dandouau tany Anatalava, teo anelanelan'ny taona 1901-1910 dia ny dikany amin'ny teny frantsay ihany no navoakany tao amin'ny Revue Coloniale, izay niseho tany Frantsa fa tsy teto an-toerana. Nokendrena ho an'ny mpamaky boky frantsay izy ireny. Voloambiteiolo no isan'ny voangony. Voalazany matetika ny anaran'ny olona nahazoany azy : Botomora, Ndrietsa, Morimo, Favelomanantsoa, Tombe II. Sady nihaino izy no nanoratra izay nolazain'ny mpitantara.

Nahangona angano-marobe koa i Charles Renel, talen'ny famplaranana teto Madagasikara tany amin'ny fiantombohan'ny taonjato faha-20. Mpampianatra malagasy, salky eran'i Madagasikara no nampanangoniny ireny angano ireny. Navoakany tamin'ny teny frantsay ihany koa aty amin'ny taona 1910 sy 1930 izy ireny. Toa ny nataon'i G. Fernand, dia ralahany araka ny karazany ireny angano ireny ary lazainy ny toerana nahazana azy. Tsy nilaza anarandrona niantara kosa anefa izy. Ny eninambiefapolo amin'ireo angano voaangon'i Ch. Renel ireo, ary mikasika ny fihonan'ny Malagasy ny Zanahary sy ny ody, no namaranany ilay fanadihadiana nataony momba ny razana sy ny zanahary, navoaka tao amin'ny Bulletin de l'Académie Malgache, taona 1920-1921.

Mbola tany amin'ny manodidina ny taona 1910 koa no nanoratan'i Defoort tantara voafintin'Androy, navoaka tao amin'ny Bulletin Economique, 1913, ka nampahafantarany angano roainbinifolo marazava ny fiavin'ireo zana-poko tandroy. Lehiben'ny distrikan'Ambovombe i Defoort, tamin'izany fotoana izany.

Ny tantaran'i Bara Imamono, nataon'i Le Barbier koa, nofaranany tamin'ny angano eninambiefapolo. Niasa ela tany atsimo tamin'ny maha-adjoint principal des services civils azy i Le Barbier. Ary navoaka tao amin'ny Bulletin de l'Académie Malgache, 1916-1917 io tantaran'ibara Imamono io. Mbola ny dikany fotsiny amin'ny teny frantsay no omeny ao, toa an'i Defoort fa tsy misy ny tena izy amin'ny teny malagasy. Izy nihitsy no nihaino ny mpitantara sady manoratra izay lazainy.

Amin'ireo récits bara nanganon'i Jacques Faublee teo anelanelan'ny taona 1938-1941, ary tafavoaka ho boky tamin'ny taona 1947 dia misy angano maro tokoa.

Ny tena izy amin'ny teny malagasy mihitsy no namoahan'i Faublee azy. Sady nihaino mivantana ny mpitantara izy no nanoratra. Milaza anarana mpitantara anankiray izy, dia Rehoray Andria nanantena izay nanampy azy tamin'ny fanjakan-teny koa hoy izy. Milaza koa i Faublee fa nifety an'ana maro izy nihaino ireny angano ireny ary karazan'olona maro, kely sy lehibe no niantara tamin'ny. Misy koa angano sasany notaterin'ankizy na t. nora tamin'ny, rehefa avy nanontanian'ireny, ny raihy na ny l. ibeny avy.

Manohy ny fomba nosantarin-dry Le Barbier sy Defoort i Dubois raha namarana ny tantaran'ibetsileo (Monographie des Betsileo) tamin'ny angano vitsivitsy. Tamin'ny taona 1938 no nahavitany 'Monographie des Betsileo'. Lazain'i Dubois fa raha nandinika ireny angano ireny izy, dia 'tsy mibo mihitsy ny hoe salina malagasy ka hahaforonana angano tahaka ireny. Arabo, hoy izy, no namorona ireny angano malagasy ireny', na koa nianaran'ny Malagasy tamin'ny Arabo ireny angano ireny, no nahazany namorona azy. Dimiambinifolo no isan'ny angano navoakan'i Dubois ary ny dikany amin'ny teny frantsay ihany no nomeny.

Tamin'ny taona 1964 no namoahan'i Raymond Decary, administrateur ny 'Contes et Légendes du Sud-Ouest de Madagascar', angano efatrambiefapolo no ao. Araka ny filazan'i Decary dia ny talen'ny famplaranany tany amin'ny taona 1930 tany, i Cheffaud no nampanoratra azy ireny, tamin'ny teny frantsay. Mplanatra amin'ny ambaratonga voalohany teto, hono, no nampanoratana azy ireny. Ary navoakan'i Decary, araka ny nanoratana azy. Ny tsipelina diso ihany no nahitsy. Mizara enina ireo angano ireo : ny sivilambinifolo aminy momba ny fiforonan'ny zavamanan'aina sy ny fomba amam-panao ; ny efatra tantara mahagaga ; ny sivy tantaran'itrimobe sy Rakakabe ; ny sivy anganom-biby ary ny efatra momba ny tany sy ny mponina.

Mitovitovy amin'ny fomba fiasan'i Decary koa ny an'i Otto Christian Dahl : angano efa nanganon'olona taloha elaela no navoakany ho boky tamin'ny taona 1968. Ny pastora T. Tsiazonaty tany Morondava no nanome azy ny ankamaroany ary namplany avy tamin'izay efa nanganon'i Fagereng. Ny tena izy amin'ny teny malagasy kosa anefa no omeny, miampy ny dikany amin'ny teny frantsay : valambinifolo no isan'ireo angano navoakan'i O.Ch.Dahl ho boky ireo 'Contes malgaches en dialectes sakalava. Textes, traduction, grammaire et lexique' no anaran'ny boky.

Raha fintinina izany, dia ny sorabe izay nanoratana voalohany ny teny malagasy no nandraketana an-tsoratra koa teo am-plantohana ny angano sasany, indrindra fa ireo angano mifono tantaram-panjakana.

Teo amin'ny taona 1825 teo no nanombohana nanoratana ny angano isan-karazany, amin'ny teny malagasy soratana amin'ny tarehin-tsoratra latina. Ny misionery norveziana sy britanika voalohany, mbamin'ireo Malagasy mpianany no nanangona an-tsoratra azy ireny. Vita tamin'ny taona 1877 ny bokin'angano malagasy voalohany, ka i Lars Dahle no nahitana azy. Zava-dehibe izany satria fomba ahatahirizana ny angano ny fanoratana azy. Rehefa nanomboka niandina tamin'ny soratra mantsy ny olona dia nihena araka izany ny fahaiza-mitadidy zavatra fampita am-bava. Koa tokony hatao vain-dohan-draharaha ny fanangonana sy firaketana am-boky ireo vakoka rehetra notadidiana am-bava fotsiny hatramin'izay, satria mandroso ny famplarana ny soratra sy ny haino aman-jery ankehitriny, ka mety hnavery tadidy tanteraka mihitsy azy ireny.

## HISTORIQUE DE LA COLLECTE DES ANGANO

La collecte des mythes et contes malagasy *angano* avait été commencée par les missionnaires chrétiens en 1825, au moment où les caractères latins étaient adoptés pour l'écriture de la langue malagasy. Néanmoins, ces pionniers ont éliminé les récits qu'ils avaient jugés 'mauvais' et contraire à la foi chrétienne.

La collecte a pris un essor particulier vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle après le règne de Ranavalona I. Les missionnaires s'adonnaient alors, comme l'écrivait Lars Dahl, au recueil des Angano 'pour éviter leur disparition, connaître la langue, les pensées et l'esprit créateur des Malagasy'. Ces *angano* ont paru dans les journaux à partir de 1866, et le même L. Dahle a publié en 1877 l'important ouvrage intitulé 'Specimens of Malagasy folklore' ou '*Anganon'ny Ntaolo*'. Les missionnaires ont même constitué l'association 'Malagasy folklore society' pour regrouper en 1875 les collecteurs à travers toute l'île, et leur permettre de publier les fruits de leurs recherches. Les Malagasy aussi (Rainandriamampandry entre autres) ont commencé à collecter et à écrire eux-mêmes les *angano*. Mais la publication de ces *angano* a dépassé les frontières malagasy. Les missionnaires ont fait paraître les aventures de '*Hotofetsy sy Imahaka*' dans des revues sud-africaines et londonniennes.

Au début du XX<sup>e</sup> siècle et tout au long de la colonisation, des agents de l'administration et des enseignants intéressés par les *Angano* ont remplacé les missionnaires britanniques et hollandais dans la collecte des mythes. Certains (Dandouau, Renel, ...) ont traduit les récits qu'ils ont fait collecter à travers toute l'île et les ont publiés en français 'pour le public français', tandis que d'autres (Faublée...) par la suite ont montré aussi les originaux en malagasy. Dans les années 60, des auteurs comme Decary et Otto C. Dahl ont encore procédé à la publication des textes rassemblés auparavant par d'autres personnes originaires du pays. Et les chercheurs malagasy ont enfin pris la relève, cette fois-ci dans un but précis : l'intérêt national. La sauvegarde de ces richesses culturelles orales est un travail de longue haleine mais urgent pour Madagascar et les pays en développement en général, car elles disparaissent avec la mort des anciens, et cèdent la place à la civilisation de l'écrit et de l'audio-visuel.

## BIBLIOGRAPHIE

1. DAHL (Otto Chr) 1968.- Contes malgaches en dialecte sakalava. Limoges, 122 p.
2. DAHLE (L.) 1877.- Specimens of Malagasy folk-lore. Edited by the Rév... Antananarivo, printed and published by A. Kingdon, 457 p.
3. DANDOUAU (A.) 1922.- Contes populaires des Sakalava et des Tsimihety de la région d'Analava. Alger, 26 cm, 398 p.
4. DECARY (R.)- Contes et légendes du sud-ouest de Madagascar.- Paris, 232 p.
5. DEFOORT (E.) 1913.- L'Androy. In : Bulletin Economique de Madagascar, 2<sup>e</sup> trimestre, pp. 127-246.
6. DUBOIS (H.M.) 1938.- Monographie des Betsileo.- Paris, 1512 p., ill.
7. FAUBLEE (J.) 1947.- Récits bara.- Paris, 537 p.
8. MUNTHE (L.) 1969.- La Bible à Madagascar. Les deux premières traductions du Nouveau Testament malgache.- Oslo, 23 cm, 244 p.
9. RAZOHARINORO 1985.- Ny nandikana voafahany ny Baiboly amin'ny teny malagasy. In : Tantaran'ny Baiboly Malagasy. Fampisehoana mivelatra tao amin'ny Foiben'ny Fikambanana Mampiehy Baiboly Malagasy, 21 jona-21 Jolay, pp. 6-36.
10. RICHARDSON (J.) 1877.- The Folk-lore of Madagascar. Specimens of Malagasy folk-lore. In : Antananarivo Annual, pp. 363-378.
11. RICHARDSON (J.) 1878.- More folk-lore. In : Antananarivo Annual, pp. 446-456.

#### THE HISTORY OF THE MALAGASY TALES MYTHS

Malagasy myths and tales called angano, especially royal stories had been written in Arab scriptures before 19th century. They began to be written in latin scriptures in 1825, first by Norwegian and British missionaries, then by Malagasy students who had collected those myths among Merina people. Those angano were published in Malagasy newspapers in Antananariva from 1866. But the first book about angano in English or 'Anganon'ny Ntaolo' in Malagasy, was only published in 1877 by Lars Dahle whose title is 'Specimens of Malagasy folklore'

Some missionaries founded the 'Malagasy folklore society' in 1875 for all persons interested in angano, and willing to help its members to publish the product of their research.

Malagasy tales were also published in other countries, such as South Africa where James Cameron showed ikotofetsy and Imahaká, two rognes from Madagascar in Capetown in 1878. The tale book was issued in London in 1888.

Malagasy people such as Rainandriamampandry published themselves many angano.

Throughout colonization, French teachers and administrators followed the British missionaries in collecting angano in different parts of the Island and studying them, making translation in French. Some ethnologists went on this work even after the independence in 1960. But for 70 years now, more and more Malagasy researchers have been deepening angano, collected everywhere in Madagascar, in order to know and to develop the national culture.

## NY ANGANO MALAGASY SY IZAY MANAITRA AO AMINY

### RANDRIANANTENAINA

Somary malalaka ihany izany lohahevitra izany. Tokony ho voalety ny angano malagasy manerana ny Nosy satria nolazaina fa angano malagasy no hofakatakalna. Tsy azo atao anefa ny mihambo ho mahavita samy irery izany asa goavana izany, nefa kosa tokony hisy ihany na ho ela na ho halngana ezaka atao famantarana na dia amin'ny ambangovangony aza aloha, ny endriky ny angano malagasy. Ny vanim-potoana lahantsika ankehitriny dia tokony ho efa vanim-potoana ahazoana manao jery faobe ny angano malagasy. Ao mantsy ireo angano efa voaangona hatramin'izay nisian'ny soratra teto amintsika (tantara voarakitry ny katibo ao amin'ny sorabe, angano voatahiry hatramin'ny nisian'ny soratra latina nanomboka tamin'ny andron-d'Radama I) na ireo angano voatahiry any an-tsain'ny olona tsiralray avy amin'izao fotoana izao ka fongarina amin'ny andro takariva eo amorom-patana na eny am-body kily. Tsapa ho mifimorimo ny fivoarana ary izany toe-javatra izany dia mampiova tanteraka ny endrika sy ny toetran'ny angano malagasy ka tsara ihany ny misintona ventin-kevitra vitsivitsy ankehitriny avy ao amin'ny angano malagasy.

Ny hevitra hotsoahana dia haompana Indrindra amin'izay manaitra ao amin'ny angano malagasy.

Izao no azo ambara raha faritana maimaika ny atao hoe 'manaitra' araka ny iheveranay azy amin'ity famelabelarana ity. Ny manaitra dia izay mety hiteraka fihetseham-po, fiontanam-po, fihetsehan-tsaina, izay mampihetsika ny saina ka mahatonga azy ho lasan'eritreritra satria misy toe-javatra tsy mahazatra, tsy ampoizina, mampitahotra angamba, mampivadi-po na mampivarahontsana aza ; mety ho toe-javatra mahagaga, mahatalanjona ihany koa no manaitra, izay tsy mifana: ka amin'ny fiainana andavanandro, angamba ankoatra ny tokony ho izy na iatsaka amin'izay ampoizina. Izay fiovana-javatra tampoka na fahagagana tsy hain'olombelona atao no azo lazaina ho manaitra ihany koa (2).

Raha izany no atao hoe manaitra, inona azy no azo ambara ho manaitra ao amin'ny angano malagasy ?

Alohan'ny hamaliana izany fanontaniana izany, dia tsara ihany raha apetraka ny fanontanianana manao hoe : 'Manaitra an'iza' ?

Ny zaza Indrindra indrindra no mety ho voakasika izany noho ny angano natao ho an'ny ankizy aloha. Ny mahagaga sy ny mampitahotra no mety hanaitra azy Indrindra. Ny mampihomemy koa, ny mampangitaktaka,

eny ny mampivarahontsana aza. Ohatra, ny fanarian-jaza any an'ala rehefa betsaka loatra ny ankizy ary mamety ny mosary eo amin'ny faritany. Ohatra ihany-koa, rehefa azo Itrimobe na Rakakabe dia navoaka tao anaty kibony ny zavatra rehetra natellny : olona, biby, fanaka... Mety hanaitra ny ankizy tokoa ireny endri-javatra somary ivelany fonosin'ny angano ireny. Tsy ny zaza ihany no mety ho voasinton'ny angano fa ao koa ny olon-dehibe sasany ; hatramin'ny olon-dehibe mpiantara aza, mety ho lasa eritreritra amin'izay angano sasany tantarainy. Nefa mba nanaitra ny ntaolo ihany ve ny angano notantarainy tamin'ny zanany na ny zafikeliny ? Fony mbola tsy nanankery teto Madagasikara ny finoana kristiana na any amin'ny faritra mbola manjaka ny finoana nentim-paharazana, dia mahazatra fatratra sady mpiantoka ny fiainana manontolo ny mpisikidy, ny ombiasy, ny mpanao hatsarana ary ireny sokajin'olona ireny dia heverina ho mahavita fahagagana sy fanovan-javatra tsy misy ivoasana amin'ny fandre ao amin'ny angano : fandatsaham-baratra na fampladiana varatra maina andro ; fanovana olona ho tanalahy, fanjambena tsy ahitan-javatra eo ambany maso, fanidy omena ka tsy manan-katao ny voay raha mitsaka rano ny olona (3).

Talohabe tany, mpiady amin'ny biby masiaka ny olona, ohatra tamin'ny songomby teny Ambohidrabiby fony Andriamanelo sy Rabiby nanjaka teny (4). Tsy manaitra firy angamba ny lakomena tamin'ny fotoana andro mbola nahitana ireny biby ireny teto amintsika. Ny Ntaolo taty aorandriana angamba no mety ho variana tamin'ny angano mirakitra endri-javatra mahazendana toy ireny fa raha ny ntaolobe dia mety ho tsy nihontsona firy tamin'ireny noho ireny angano ireny nitantara zavatra fahita andavanandro. Mety ho toe-javatra hafa no naningotra ny fony na nampitaintaina azy.

Ny mety hanaitra antsika azy no tena hodinihina. Nefa ny alina aty tsy alina any, ary ny manaitra anay mety tsy hampihontsina ny sasany. Eo no mety hipetraka ny olona voalohany Indrindra. Hevitra tera-bary ka samy mamoaka ny ao am-pony ary ny hevitra ny maro mahatakadavitra ka mety nahitana ny marina.

Amin'izao taonjato faha-roapolo izao, raha vahiny ny mpandinika, dia mety hanaitra azy angamba ny fitoviana-javatra maro na ny tsy fitoviana voalaza ao amin'ny angano malagasy rehefa ampitahaina amin'ny angano misy any aminy na any an-kafa. Mety ho fampitahana foto-pisainana sy finoana ary firehan-kevitra mihitsy aza no ataony. Nanaitra ny Vazaha Indrindra fa ny Misionera ny fahalalan'ny Malagasy an'Andriamanitra, manana zanaka lahitokana, nalefa tety ambonin'ny tany (ifaralahy diso

fangataka) (5). Nanaitra azy koa ibotily (6), nanana toe-tsaina nahay namakafaka, nikaroka ny anton-javatra ary niatara tamin'ny fahalalana ny fisian'Andriamanitra izany fanadihadiana izany. Mety ho nanaitra azy fatratra ihany koa ny momba an'i Konantitra nendahana hoditra hisaloran'olon-kafa (Bonia, Zatovo, Ramahaimarana...). Ity fanendahana hoditra ity mantsy dia hita any amin'ny angano eoropeana betsaka ka mety ho nahavarana ny Vazaha ihany ny fisian'izany ao amin'ny anganontsika.

Betsaka tokoa ny toe-javatra nanaitra ny vahiny ao amin'ny angano malagasy. Ohatra roa na telo ihany no naroso. Fa raha tsika kosa no mandinika angano, dia inona no azo lazaina ho mety manaitra antsika ? Hevitra vitsivitsy ihany no hovelarina fohifohy ho santatra am-bavarano.

1.- NY SEHATRA IRIARIAVAN'NY MPANDRAY ANJARA AO AMIN'NY ANGANO

Midadasika sy mivelatra aoka izany lo sehatra lo, miva, lampatra amin'ny vazan-tany efatra. Avy any avaratra, avy any atsimo, andrefana, atsinanana, afovoany ny mpandray anjara amin'ny angano. Tena mazava tsara izany ao amin' iboniamasiboniamanoro (7). Andriambahoaka avy amin'ny vazan-tany efatra sy avy eo afovoany. Misy Rakakabe avy atsinanana, andrefana, avaratra, atsimo. Toraka izany ny amin'i Trimobe, Zatovo, eny fa hatramin-dry Ikotofetsy sy Imahaka aza (atsinanana sy andrefana). Ny tany no fanambanin'lo sehatra lo izay onenan'ny Zanahary ambany. Tsy dia miefitra firy lo tany lo, tsy mba misy trano miefitra maro na lava-bato mitarehina "labyrinth" ohatra. Tsy mba misy lavaka lalina mangitsokitsoka fa marivorivo ihany (ohatra, zazavavy tsara tarehy, ny tapany mievina ao amin'ny lava-bitsika), na dia mitantara rano aza ny olona ao amin'ny angano, dia rano marivorivo ihany izy ireny. Mora aleha (Izy mianadahy razantsika), hita tsinjovina (Haga ho an'ny maniry zaza (9)), tsy sarotra lavotan-tena (betsaka ny angano mitantara olona lasan'ny voay, nefa avotra ihany satria afaka misarangotra amin'ny tongotra omby tafagorobaka tany amin'ny lozoka faferan'ny voay). Ny ala angaha no ahitana hatevenana fatrat ra Indraindray, ka mahavery ankizy sy zatovo, fioren'ny biby masiaka sy ny olona -biby toa an-dry Trimobe. Tandindon'ny alabe mikitroka nisy telo amin'ny Nosy angamba izany.

Ny lanitra kosa no fanambonin'ny sehatra. Ao no mpetraka ny Zanahary ambony isan-karazany, Indrindra fa Andriamanitra Andriananahary. Tsy dia avo loatra lo lanitra lo fa setroka ataon'iohaniaavao (10) ety amin'ny tany ambany dia ampy hahasempotra an'Andriananahary any amin'ny lanitra ambony. Fofona malimbon-dRamanongavato dia re mora foana any an-danitra. Voalaza fa Rapeto dia lavabe mahataka-danitra ny haavony. Noho izany, toa afaka mifandray tsara ny olona ety an-tany sy Andriamanitra Andriananahary any an-danitra. Afaka nifamezivezy (Faralahy diso fangataka (11), Imbahitria (12), Haitraitra an'olombelona (13)). Toy ny ety ambonin'ny

tany ihany ny fiainana ao an-danitra ao, tsy misy mahasamihafa loatra ny tany sy ny lanitra amin'izay lafiny iray izay. Toa afaka mifandray tsara amin'ny Zanahary isan'andro isan'andro ny olona tsy misy ankanavaka, tsy laha mpanelanelana izany fifandraisana izany fa toa mandeha ho azy. Tsy mahagaga raha mifanakalky ny tany sy ny lanitra satria voalaza ao amin'ny angano malagasy mitantara ny fiandohan'ny olombelona sy izao tontolo izao fa mpivady mpifankatia, hono, izy roa ; salngy toy ny mpivady rehetra ihany dia miady indraindray. Manaraka izany, ahitana rihana telo ny tontolo voarakitra ao amin'ny angano ; ny fanambanin'ny tany onenan'ny zava-tsy fantatra ahitana fiononana Indraindray (ohatra ny rano), ny ambonin'ny tany onenan'ny olona sy izay zava-boary hafa, mivelatra amin'ny vazan-tany efatra, ary toa tsy voafetra firy fa azo iriariavana tsara. Fifehezana ireo vazan-tany efatra ireo no tena katsahin'ny mpandray anjara (Indrindra fototra) ao amin'ny angano. Ny ohatra mifaza izany dia ny Andriambahoaka mbamin-dry Zatovo (14). Ny azo lazaina ho rihana fahatelo kosa dia ny lanitra ahitana ny zava-tsao na ny famalazana avy amin-Janahary.

Ny fiteny maintimolaly "Niainga, hono", entina manomboka angano matelika dia manambara avy hatrany fa olona mivezivezy, mikaroka ny metimety kokoa ny mpandray anjara. Tsy mandehandeha foana anefa ireo olona ireo fa hita taratra hatrany ao amin'ny angano ny tontolo voafehin'ny sildy, ny fanandroana, ny ody, ny mpimasy (15). Ny tontolo voafehin'ny rihana telo dia tontolo azo iriariavana tsara ka na olon-tsotra na olo-malaza (mpanjaka) dia samy afaka mivezivezy amin'izany sehatra izany.

Tsy hita taratra amin'izany tontolo izany ny fifandonana mahery vaika na fifandraisana sesilany eo amin'ny olombelona sy ny voary hafa ary ny Zanahary rehetra na ambany na ambony, na lahy na vavy. Toa iray ihany izao rehetra izao fa ny fihetsiky ny tsirairay no hamplavaka azy sy hampisy ny fahasamihafana eo amin'ny toetra.

Raha kristiana no mibanjina izany tontolo izany dia ho gaga izy satria ho tsapany fa tsy mitovy ny fomba fijery kristiana sy ny fomba fijery malagasy trarainy.

Na izany aza, misy fanontaniana tokony haroso : Moa ve lo tontolo voalaza ao amin'ny angano lo no tena tontolo lainan'ny Malagasy taohan'ny nidiran'ny riba vahiny ? Iaraha-mahalala fa ny angano dia mety hifono zava-marina nefa koa mety hitantarana lainga, vandy, zavatra namboamboarina, entina mamalifaly na manovo hafinaretana, eny, mety ho natao hamiliviliana ny raniny sy ny hitsiny aza mba hiarovana ny tombontsoan'ny mpitondra. Natao hanehoana nofinofy koa ny angano ka na dia avy tao amin'ny farahamonina aza ny akoran-kevitra nentina nanefy azy, dia tao dia tao koa ny fanodinana azy ireny mba hifaza zavatra manaitra sy mahagaga. Tsy mora

ohatra ny voalaza ao amin'ny angano akory ny fifandraisan'ny olombelona amin'ny hery tsy hita.

**2.- NY FITOVITOVIZAN'NY ANGANO MIELY PATRANA ERAN'NY NOSY KA NY FAMPITAHANA SY NY FANATAMBARANA NY MITOVITOVY DIA MAMPAHAZAVA NY HEVITRY NY ANGANO**

Voalaza ho samihafa fiaviana ny Malagasy. Raha izay ny marina dia tsy hitovy fiteny, finoana, riba, teknika ny Malagasy tean-kolafiny. Lazaina anefa -ary izany tokoa no izy- fa teny iray ny teny malagasy ary mifankahazo teny ny olona avy amin'ny lafy valon'ny Nosy. Manamafy izany hevitra izany ny fitovitovizan'ny angano miely patrana eran'ny Nosy. Koa moa ve nisy faritra teto Madagasikara nipoiran'ny angano fototra izay niparitaka manenika ny Nosy ? Sa alohan'ny nahatongavan'ny angano no efa nisy foibe iray nahaterahany ? Sa koa ny fifandraisan'ny mponina amin'ny alalan'ny ady, ny fifanandevozana, ny varotra, ny fifindra-monina ... no nahatonga ny angano hiforito sy hihodinko, dina ary ho lasa haren-tsaina kambaran'ny Malagasy ? Iza amin'ireo fanontaniana ireo no mavesa-danja indrindra ? Mitaky fikarohina lalina izany fa toy azo valiana amin'ny alalan'ny hamborn-po fotsiny (16).

Tsy ny anarana tsy itovizana isaboran'ny "angano" amin'ny faritra samihafa akory no ahazoana milaza fa tsy dia misy fifandraisany firy izy ireny (arira, hoga, anganom-bavianitra, anganon-jaza, anganomasina, takahotsy, tafasiry, tampasiry, talily, sasaza...).

Amin'ny alalan'ny ohatra vitsivitsy nosinganina tao anatin'ny maro no hanehoana fa misy itoviany ny angano malagasy. Lafy valon'ny Nosy no nakana azy ireto.

a.- Zanaka ariana : Ikotobekibo sy Ifaramalemy, Kelebetrotroke sy ny zandriky, Goa sy Kombo, Ifaralahy sy Faravavy, Ikoto sy Ikely, sns...

b.- Zazavavy mpitovo mifidy izay tiary : Itoeramboatotsy, Hanohanovola, Boribory Tinovo, Rafosalahy, Vorosinenge, Ravocalahy, sns...

d.- Tovolahy fetsy : Ikotofetsy sy Imahaka, Banacasy, Ngano, Lahlebo nikarama, Ikalifetsilahy, Rako, Ikelimahihise, Nanan-trosa tamin'ny olona, sns...

e.- Ny toaka sy ny voika-dratsiny : Nahazo vady tany an-danitra, Imbahitria, Betombokantsoro, sns...

f.- Fahazana manetry tena : Faralahy betombokantsoro, Zazavavindrano sy ny mpanjono, Riaky, Nahazo vady tany an-danitra, Imbahitria, sns...

g.- Fitsanganana amin'ny maty : Nahazo vady tany an-danitra, Telolahy nifandringana, Indesoka, Andrianaoloka, sns...

Azo tohizana ny ohatra. Tokony hitety ny angano rehetra eran'ny Nosy ka ho tsapa amin'izay fa ny anaran'ny mpanjono anjara fotsiny no miova na ny fitaovana entimandravaka ny angano no misy fahasamihafany, ny votoatin'ny tantara kosa tsy misy lvoasana matetika. Inona no mahatonga izany ? Ny valin'ny fanontaniana napetraka etsy aloha no mitondra vaha-olana. Tsy tokony hodlan-tsy hita anefa fa araka ny hevitra ny mpandinika maro dia lasitra iray ihany ny fisalnan'ny olombelona. Koa na iray fiaviana ny Malagasy na tsia, misy fisalnan'ny itoviana. Ary tsy ny Malagasy samy Malagasy ihany fa ny olombelona rehetra eto ambonin'ny tany. Tsy teto ihany no nanany zanaka ny ray aman-dreny araka ny hita ao amin'ny angano fa tany lvelany koa (ohatra Petit Poucet). Toe-tsaina lraisan'ny olombelona ny toy ireny rehefa mamety mafy ny mosary. Tsy milaza izany fa ny Vazaha no nampahafantatra ny Malagasy ny "Petit Poucet" ka tao aorian'izay ny Malagasy vao nanana ny angano ikotobekibo sy ifaramalemy. Tsy azo lazaina ho naka tahaka ny Vazaha tsika vao afaka mitantara angano, misy fanarian-janaka any anaty ala.

Ny fiezahana hihaino na hamaky angano maro avy amin'ny lafy valon'ny Nosy no ahazoana manakatra ny hevitra ireny angano ireny, indrindra fa ireo mitovitovy ny votoatin'ny.

Ohatra, raha angano vitsy fotsiny momba an'itrimobe sy ny zanany no henolna na vakina, dia toa ray te hihinana ny zanany iahy no mibahana ao an-tsaina, fa raha maromaro kosa no fantatra ka atambatambatra toy ny manao plozila ny fandinihana azy, dia hahatsapana fa itrimobe dia tsy rain'ny zaza fa mpanao ody, mpanao odinjaza, mpanome zaza ho an'izay maniry zaza ary misy fifanekena nifanaovana ka izay voalohan-teraka, tsy maintsy homena azy na hatolotra ho fanatitra na misy sanda ny nahazoana zazalahy ho mari-pankastirahana. Hevitra avy any lvelany ve izany ka hampahatsiaro ny tantaran'i Abrahama sy Isaka zanany voalohan-teraka ka tsy maintsy hatolotra an'i Jehovah Andriamanitra ? Mety hisy hihavitra fa izany tokoa no izy. Mety misy kosa handalina ka hino fa ny toe-tsain'olombelona mitovy fihetsika sy fiasa ka mety ho toe-tsaina malagasy hifingiriny izany fa tsy nindramina avy any lvelany akory.

Raha misy fifamoivoizan'ny riba na ny kolontsaina, hoy ny sasany, azo atao koa ny mitombo teny fantatra fa mety ho ny Vazaha no naka tahaka ny angano malagasy satria mety ho taty Afrika na taty Madagasikara no foibe niavian'ny olombelona fa tsy inda na Azia... Petra-kevitra de-holo izany rehetra izany. Manakatra tahaka ny fiavana fa misy itoviany ny angano eto amin'izika. Izay olona mipetraka eo amin'ny sehatra iraisam-pirenena momba ny fiandohan'ny angano sy ny fiparitahany dia olona ihany koa mianjady amin'i Madagasikara eo anivon'ny firenena ka mahatonga antsika mbola hionona amin'ny petra-kevitra fotsiny hatramin'izao.



Raha ny tsinay maintin'ny mponina eto Madagasikara anefa no tarafina, dia toa mihelitra ny tenany ho tsy nifanerasera firy izy, toa samy manana ny fomba aman-paneony, ny ribany, ny kolontsainy. Somary hevitra-dravina te-hanava-tena izany, fa ny angano raha dinihina akaiky dia mampiseho mibaribary fa misy ifandraisany tokoa ny kolontsaina malagasy fa tsy voafefifehin'ny faritra misy ny foko samihafa.

3.- NY MPANDRAY ANJARA AO AMIN'NY ANGANO

a.- Manan-kasina ny zava-drehetra

Toa tsy misy azo atao tsinontsinona izy rehetra. Manana hasina daholo angaha no ilazana azy, na zava-manana aina ny mpandray anjara (olona, biby, bibiolona) na tsy manana aina. Tsy raisina amin'ny heviny mifintina ny 'hasina' ka hihaverana azy ho volatsivaiky atolotra ny Andriana ho fanehoam-panajana sy fankatoavana azy satria ninoana fa miavaka tanteraka amin'ny olon-tsotra izy. Ny 'hasina' hita ao amin'ny angano rehefa dinihina akaiky dia 'hery misy fahefana hanasoa na handresy, heverina ho misy ao amin'ny fanahy na olona na zavatra na toerana sasany ka mahatonga azy hohajaina, hankatoavina, hatahorana' (Firaketana tk. 121, litera H). Koa eo amin'ny manana aina ohatra, tsy ny mpanjaka ihany no manan-kasina (angamba manana hasina bebe kokoa noho ny olon-tsotra izy, satria ny teniny fotsiny manao hoe 'raha andrian-dravy aho, raha andrian-dreny, ataovy lasa vatolampy be ity vato kilonjy ity', dia mahatonga ny vato kilonjy ho vatolampy (17). Ny olon-tsotra koa dia manana ny maha-izy azy, toy izany ny kilemaina, ny malahelo, ny fadiranovana. Tsy ny olona ihany fa ny biby koa manan-kasina, manana hery hampiova ny toe-javatra tantaraina ao amin'ny angano. Tsy ambaka an'izany ny zava-maniry tsan-karazany (voafeno, tangena, ahitra, baobaba...), ny zava-tsy manana aina koa toraka izany : rano, vy, afo, vato, rivotra...

Ny tantaram-plainan'ny tsirairay avy ihany no hamaritana ny toetran'ny mpandray anjara amin'ny farany. Ny fihetsiny sy ny fomba fiainany no mahatonga azy ho tsara na ho ratsy. Ny tsara mety ho ratsy, ny ratsy mety ho tsara. Ny tsara hatramin'ny farany na sendra maty vatana aza teny antenatenany noho ny ankason'ny sasany dia velona indray, mitsangana amin'ny maty, satria nanampy azy ny zava-drehetra (olona, biby, Zanahary, zavatra tsy manana aina). Mamirapiratra ny tarehiny matetika, misalotra fanaperana, toa tsy manan-javatra irina intsony (Ibonia, Betombolantsoro (18), Zatovo...). Ny ratsy fanahy kosa, ny ratsy tsy misy fanafany dia maty, maty fanindroany ary miova ho zava-dratsy mihitsy aza (alika, vahy, vato...). Vonoina amin'ny vy mahamay, dorana amin'ny afo, levonina amin'ny sirahazo, aety eny amin'ny rivotra ny vovotolany. Misy ny hasin'ny tsara fanahy, misy koa ny hasin'ny ratsy fanahy, ny hery ananan'ny tsirairay ao anatiny.

Tsara fanahy Rakotojabo (Rabemiehake sy ny vinantony), tonga nanampy azy ny biby rehetra nohasoaviny teo aloha satria manana ny maha-izy azy koa ny biby (lalitra, arosy, lambo). Na mavomavo aza Rakotojabo, nahazo ny saha azy izy satria tsara hatrany am-boalohany ka hatrany amin'ny farany. Novana hatramin'ny anarany aza ka lasa Rakazamanidina. Asidy tsy tian ny zamany (anadahin-dreny) lasa mpanankarena fa ilay zamany ratsy fiafara (lakam-bato (19)). Voalmena (20) nampita ny tsara fanahy fa nandetika an'i Faravavy manta vava.

Manaitra sy mahagaga ao amin'ny angano ny fisian'ny olona mihinana olona toa an-dry Trimobe, Tsihitantso, Dadilahy. Mahagaga ihany koa ny olona mitady loza sy fahoriana (Zatovo mifa loza (21), Ampela mpanarivo mitady halala (22)).

Ny fivakisana ny tontolon'ny mpandray anjara ho roa toy izany (ratsy sy tsara, maizina sy mazava) no mampisy aina ny tantara, fivoarana sy fandrosoana.

Eo amin'ny fiainana andavanandro anefa, dia tsy manan-kasina toy ireny fahita ao amin'ny angano ireny ny zava-drehetra afa-tsy vitsy foana. Iaraha-mahalala ihany koa fa misy elanelany be loatra ny fahita eo amin'ny fiainana (tona fiainana) sy ny fiainana (nofinofy) ao amin'ny angano. Ny 'malemy' sy ny 'tsara fanahy' ary ny kilemaina no mandresy matetika ao amin'ny angano. Mifanohitra amin'izany ny zava-misy matetika.

Angamba sempotry ny fiainana ny mpanao angano ka any amin'ny tontolon'ny angano no miata vonkina. Izany indrindra no ahitana olona falifaly mandrakariva any amin'ny angano.

b.- Olona falifaly ny mpandray anjara ao amin'ny angano matetika na dia tandindomin doza sy iharan'ny fahasahiranana mandrakariva aza

Betsaka ny angano misy hira, indraindray hira natao ravaka fotsiny ihany. Matetika kosa tena hira ralkitampisaka ao amin'ny tantara. Hiran'olona manina, malahelo, nefa mazana hiran'ny olona faty, feno fanantenana ka manjary toetra ny fitiavan-kira. Ny zanak'itrimobe nandie olona mihira ao anaty sobika voazaitra dia mamaha azy mba hahazoany mankafy ny hiran'ilay olona tao anaty sobika. Afaka ilay olona ary loza kosa no nahazo ireto ankizy nojonoana tamin'ny zavatra tiany satria notetehiny ireo zanak'itrimobe ary nahandroiny (Rakakamenamaso (23)).

An'afizina fatratra koa ny d'hy ; na dia hovanoina ho faty aza ny sasany, aleony mandihy faramparany (Reverse (24), Korombolafotsy mpanonjy d'hy na kamboty aza ary tany am-pandihizana (25) no nahitan'ny zanaky ny mpanjaka azy ka lasa vadiny.

Tandindomin-doza mandrakariva ny fitan'ny olona ao amin'ny angano nefa toa faifaly lava. Ao ny mpanjaka tsy refesi-mandidy, ny ray aman-dreny tsy tia zanaka, ny mpiay tampo tsy mifankahazo, ny havana be fitonana, ny renikely ratsy fanahy, ny rafy mampidi-doza... Ao ny bibilona sy ny biby maro hafa toa an-dry Rakakabe, Ikalapisimba, Ampelamananohy, Masoampatana, Tsihtanantso, Mamokora, dona, lalomena, Ratakbokatrakataka, kankanalambo, ombivoay, fanofanahy, fananimpitoloaha, papangomptoloaha, siona, angalampona, kalanoro, lolo isan-karazany.

Tsy ny biby ihany no loza natahorana fa ny fahantrana, ny mosary, ny fahoriana mahazaka maniraka, sns...

Na dia teo aza ireo rehetra ireo, dia tsy nisakana ny olona tantarina ao amin'ny angano hanana toetra milamindamina ho faifaly aza. Misy ihany anefa toa hita ho namoy fo ka namono tena (angamba Ranoro mbamin-dry Ranola (26), izay tsy nahazaka ny fahoriana hitany tao amin'ny ankohonany.

d.- Olon'ny saina ny olona tantarina ao amin'ny angano fa tsy dia olon'ny fo loatra ka miezaka hanatratra ny tanteraka, ny tonga lafatra, tsy mionona loatra amin'ny anjara.

Izany koa no manaitra ao amin'ny angano. Ohatra vitsivitsy no aroso :

MOMBA : Momba Rasoabemanana (lbonia). Tsy mionona sy mianina amin'ny anjara izy fa mikaro-kevitra mba hananana fara sy dimby.

MPITOVO (lehilahy) : Mitady vady antonona azy ka mianina fitsapana mamaivay (Zatovo, Andriambahoaka, Rakotojabo, Andriambahomanana). Nampiasa saina fatratra vao nandresy ny sarotra.

MPITOVO (Vehivavy) : Misy maka vady azy nefa tsapainy na dia hitany fa tsara tarehy sy bikana aza (Itorambolafotsy, Ifaravavy manombana, Hanohanovola, Boribory Tinovo, sns.)

FITADIAVANA SAKAFO HOHANINA : Ny angano rehetra momba ny zaza nariana, ny sembana ara-batana sns. Arakaraka ny maha-sem-bana ara-batana azy ireny no mahafetsy azy, satria nampiasa saina fatratra.

FITADIAVAN-KARENA : Ikotofetsy sy imahakà, Fitahy mitady harena. Angano feno teik'ady sy hafetsena. Toa tsy misy fo mitsetra fa ny saina no andrianina.

Ry Ravoronkobokobo sy Imangalamena ary Imena mangalatra dia entanin'ny saina be paika ka toa mahatsindry fo mandrakariva. Toraka izany ny Ngano, Kelimahihitse, Lohanlavao, Baraoasy...

Toa tsy misy fihetsika ataotao foana fa saina mahiratra sy tia karokaroka no mibaiko ireny olona mpandray anjara (fototra) ireny. Marina fa ao ihany ireo bado mampihomely sy mampalahelo toa an-dry Trimobe indrindray, Loloela, nefa be lavitra ny fetsy sy ny tia mamakafaka.

4.- NY FITAOVANA ENTINA MANDRAVAKA NY ANGANO.

Maromaro izy ireny nefa vitsy ihany no hasongadina.

a.- Ny fiteny :

Ao ny fiteny manan-kasina ahazoana mivavotena : 'O hazobe, laha rae, laha rene iha, mijetsefa'. Ny hazo no heverina ho manan-kasina ka fitana vonjy (Saobakaka).

- 'Raha zana-janahary edy zaho, dia manjaria tanàmbé eto' (Ny nahazoana vady Zazavavindrano).

- 'Raha ndriananahare reae, ndriananahare rene iha, renala toa mba mizetsefa' (Tambavala).

- 'Raha andrian-dray aho, raha andrian-dreny...'

Ao ny fiteny manambara loza :

'Maimbo olombelona, maimbo olombelona, laniko | ...'.

Ao ny fiteny fitan-tsiny sy fitana andrankitra :

- 'Tsy izaho no mandalanga na mavandy fa ny taloha'.

Ao ny fiteny ahalalana ny niavian'ny angano :

- 'Angano, angano, arira arira, izaho mpamaky loha sola, lanareo mpitsentsitra'.

b.-Ny mpanampy ny olona tantarina indrindra fa ireo mpandray anjara fototra

Ny zavatra tsy manana aina toy ny atody, ny akondro, ny zane, ny tady, ny vatakelo, ny angira, ny vodikifafa, ny fandalodray, ny fiveiy, ny harato,...

Ny biby : ny tantelmena, ny akanga fotsy, ny vitsika, ny lalomena, ny voay, ny omby, ny songomby, ny osy...

- Ny olona : tsy tokony hohadinoina ny mpisikidy, ny mpanandro, ny tsin'orian-javatra, ny mpanao hatsarana.

Ny malaza Indrindra amin'ireny dia Ranakombe, Rangahibeao, ao koa ny hery tsy hita toy ny Vazimba, ny Zanahary, ny anakandriana, ny ody isan-karazany.

Azo heverina fa ato amlan'ireto fitaovana entina mandravaka ny angano ireto no tena mirakitra ny riba, ny fomba amam-panao malagasy tranainy. Toa tsy halngontantara fotsiny izy ireo ka nahatonga azy ho kanto sy mahagaga. Inona ohatra ny hevitra fonoan'ny tandroky ny telemena. ny fitadiavana tantelmena, akanga fotsy ? Ahoana no akondro no atao famantatra fa mijaly ilay zazalahy lavi-dravy aman-dreny raha malazo io hazo io ? Nahoana no eo amin'ny fantsakana no sehatra lsehoan-javatra hafahafa ? Inona no diklan'ireny mao esorina ireny; ka apetraka eo ambony fatana na ny fanatana ny bodir'konanitra ? Ny fampidirana an-dRanakombe ao amin'ny angano maro dia efa mahalasa eritreritra satria tena olona nisy tokoa izy io. Vazimba isan'ny nalaza tamin'ny ody sy ny sikidy, nonina tany Ambohimangara izy, hoy ny sasany, iray tarika tamin'ireo olon-kendry tany Antananarivokely, atsimon'Andramasina toa an'i Bakalanisahaza, Andriantsaizombaikalina, Mahaitay, Safatsiroa, Tokanamantany, hoy ny mpandinika hafa (27).

Misy anarana mahafinaritra sy manaitra ny sofina toa an'Imaitsoanala (28). Raha zohina ny tantarany, dia vao mainka mahatalanjona.

Anakandriana nahazoana ny sikidy Ramaitsoanala sy RasoaLavavolo, avy amin-dRazaizay. Zafintankara sy Zafitsimalto no nitondra ny sikidy tany Ankaratra sahabo ho tamin'ny andron'Andriandravindravina, mpanjaka vazimba voalohany teto Imerina. Taty aoriana elabe, rehefa tsy nahazo zaza inenina Randapavola vadin'Andriamanelo dia nanatona an'Andriamanalina mpisikidy mahay Andriamanelo ny vadiny. Nahazo zazalahy nomena anarana hoe Ralambo izy ary Randapavola novana ho Ramaitsoanala satria ny sikidy no nahazoana fahasoavana. Ao amin'ny angano Ivorombe nahazo zaza avy amin'ny atody nandamoka dia fanovana filazan-javatra ho toy ny vehivavy ela vao niteraka toa an-dRandapavola, hany ka nomena anarana mahafatifaty hoe : "Imaitsoanala".

Namoronan'i J.J.Rabearivelo 'opérette' mahavariana ny angano Imaitsoanala tamin'ny 1937. Ankehitriny, anarana lamasinina Imaitsoanala, anarana fivarotan-dasantsy, anarana fivarotam-boninkazo, sns. Sikidy no nlandohany, anarana mahafinaritra isintonana olona hividy zavatra no nifarany.

Ireo fitaovana entina mandravaka angano ireo dia mety hanana hevitra toa an'Imaitsoanala daholo na mety hihoatra aza. Raha esorina ny ravaka maintimolaly ao amin'ny angano dia tsy ho angano intsony izy ireny fa ho tantaram-pitavana fotsiny na tantara momba ny fitadiavan-karena tsotra ; tsy hanaitra firy intsony. Ny fandinihana

akalky azy ireny no tokony himasoana raha te hahalala bebe kokoa ny votoatin'ny angano ny mpikaroka.

FEHINY : Tsy ireo voalaza ireo ihany no mety ho zava-manaitra ao amin'ny angano. Arakaraka ny hitsofohana ao anatin'ny no mety hahitana bebe kokoa ny mahatalanjona sy ny mamplivanaka ary ny manaitra ny saina.

Iaraha-mahalala fa azo karafana ny toe-tsaina sy ny toe-parahin'ny firenena iray ny angano na dia lazaina ho 'arifa' sy 'anganongano' ary 'vandy' aza izy ireny indraindray. Fitahirizana ny kolontsaina sy ny harentsainam-pisaneana koa ny angano. Na izany aza, toe-javatra notsorina no tsikaritra ao amin'ny angano, tapikan-javatra ; tsy nabaribary tamin'ireny tantara ireny ny votoatin-javatra na ny tsambaratelon'ny ody, ny sikidy, ny fanandroana, ny ahazoana mifehy sy mamolaka ary mibaiko ny tontolo. Somary tontolo hafa (tontolon'ny nofinofy) no naroso tao amin'ny angano ka tsy ahafantarana ny tena votoatin'ny fanahy malagasy. Ny tena misongadina kosa anefa na dia izany aza dia ny fibaribarin'ny volatry ny asan'ny mpanao hatsarana sy ny mpisikidy ka mahatonga ireny toe-javatra manaitra marobe ao amin'ny angano ireny, toy ny fiovantarehy, ny fahagagana sesehena manerana ny tantara. Navohitra hatrany koa ny fisian'Andriamanitra Andriananahary sy ny fitandraisany amin'ny olombelona, ny fahavelomana mandrakizay omena ny olo-marina, ny fivakisany tontolo ho roa : ny tsara sy ny ratsy, ka tsy nekena ny faharatsiana hatrany am-plandohana fa ao dia ao tokoa ny fahazoana manatsara ny flainana. Ny tarehy ratsy no tsy azo ovana hoy ny Ntaolo, fa ny fanahy ratsy azo ovana.

Fanehoana hetaheta tsy tanteraka ao amin'ny flainana ny angano matetika ary toa tena izany ny angano malagasy. Koa betsaka ny toe-javatra tsy tena mifanaraka amin'ny zava-misy tantaraina ao amin'ny angano. Tsy misy anefa na izany aza toe-javatra mitsingevaheva fotsiny avy amin'ny nofinofy tanteraka. Tsy maintsy misy fototra na loharano ipoirany ireny nofinofy ireny. Ny mpikaroka ireny fototra na loharano ireny no zava-manahirana. Avy eto antoerana ve izy ireny, avy ao amin'ny saina tena malagasy ve sa avy any Ivelany ? Raha avy eto antoerana ihany, ahoana no nahatonga azy ireny hanerana ny Nosy ? Raha avy any Ivelany, ahoana no nahatonga azy teto ? Ny Malagasy mpiavay ve no nitondra ireny teto sa ny vahiny mpandalo ? Manjary olana momba ny fikarohana ny maha-Malagasy ny Malagasy no lafarany satria raha misy manaitra ao amin'ny angano dia ny fifeverana ny toe-javatra sasany ho tsy Malagasy tanteraka na mifandaka amin'ny tokony ho izy na amin'ny flainana andavanandro ankehitriny izay somary efa tandindomin-javatra hafa avy any Ivelany izay lazaina hoe "fandrosoana vahiny"...

Na eo aza ireo olana rehefa ireo dia miharihary fa manan-karena tokoa ny Malagasy eo amin'ny lafiny angano. Marobe ny angano miely patrana eran'ny Nosy,

sesehena ny tara-kevitra sahaniny ary tsy maivana velively ny ventin-kevitra raketiny.

Faranantsika amin'ny fihaverana fa fitaovana 'symbolique' (29) ny angano ka mifono hevitra maro loha ; afaika manintona izay tiany ny mpandinika ary milaroka ny tena hafatra raketiny ny mpandalina tsirairay. Fararanon'angano rahateo ny Malagasy na eo amin'ny isany na eo amin'ny votoatiny ka izay manao rapa-dango no malady leony.

### FANAMARIHANA

- (1) Ny fanangonana ny angano dia tokony harahina asa toy ny famakafakana, fitsikerana, fandravonana, fanakaran-kevitra, sns. Mba hahalalana ny maha-izy azy ny Malagasy (recherche de l'identité culturelle), dia tsara raha ny angano amin'ny faritra rehetra eto Madagasikara no aravona amin'ny alalan'ny fikarohana tara-kevitra ohatra na amin'ny alalan'ny paika sy tetika hafa mba hanasongadinana ny toetra iraisan'ny Malagasy fa tsy ho variana amin'ny fitsitokotokan'ny fahalalana fotsiny.
- (2) Na izany aza, tsy hifototra firy amin'ny toe-javatra mampito, lagaga na mahazendana (le merveilleux) ny famelabelarana. Tsy hovoaboasana firy ny toe-javatra mahagaga ent-mandravaka ny tantara ("motifs") toy ny vatokilonjy lasa harambato, tehina hazo manjary volamena, olona efa maty velona Indray. Singan-javatra ihany ireny raha sendra voateny ka mety ho lafin-javatra hafa no hisarika ny saina amin'izay fotoana izay.
- (3) Malaza na dia hatramin'izao aza amin'ny faritra sasany ny fampiadiam-baratra, ny fanjambe-maso, ny fanidy ka tsy vitsy ny olona mino ny fisian'ireny.
- (4) CALLET (R.P.), Tantara ny Andriana eto Madagascar, Tome I, p. 65.
- (5)(6) DAHLE (L.), SIMS (J.), Anganon'ny Ntaolo, pp. 136-138, pp. 159-160
- (7)(8)(9) DAHLE (L.), SIMS (J.) op.cit., pp. 5-34 ; pp. 176 ; p.60.
- (10) RABENILAINA (R.B.) Takahotsy bara II, pp. 78-81.
- (11)(12)(13) DAHLE (L.), SIMS (J.) op. cit., pp. 136-138, pp. 104, 116, pp. 64-69.
- (14) FAUBLEE (J.) Récits bara ; JOSE DE ROSSI (Zatovo eo anivon'ny lahateny bara)
- (15) CALLET (R.P.), op. cit., Tome I, pp.20-137.  
FAUBLEE (J.), op.cit., pp.224-289  
RAMAROLAHY, Tahirin'ny Ntaolo  
DUBOIS (R.P.), Monographie des Betsileo, pp. 625-1111  
DECARY (R.) La divination malgache par le sikidy  
RENEL (C.) Ancêtres et dieux, ...
- (16) Ny lamiin-kevitra momba ny fitindra-monin'ny olona sy ny angano ao anatin'ny firenena iray ao amin'ny Tanindrazany no tokony hifotorana voalohany Indrindra vao misampy any ivelany ny saina. Tsy malka hampitaha ny angano malagasy amin'ny angano any ivelany, nefa tsy hifototra anaty eto Madagasikara fotsiny koa ny famakafakana sy ny fandalinana.
- (17) Tamin'ny fiaraha-monina feheziny Andriana no azo lazaina ho niroborobo fatratra ny famoronana angano ka ny angano rehetra dia natao ho fanamafisana ny rafitra an-tanan-tohatra nisy tamin'izany sy ny fahambonian'ny mpitondra ary ny mpifehy.
- (18)(19) RANDRIANANTENAINA (Tahirymankana, mboia tsy nivoaika)
- (20)(21) BIRKELI (E.) Folklore sakalava, pp. 275-279 ; pp.199-203.
- (22) DAHL (Otto Ch.), Contes malgaches en dialecte sakalava, pp. 41-42.
- (23) RANDRIANANTENAINA (Tahirymankana).
- (24) BIRKELI (E.), op. cit., p. 205.
- (25) RANDRIANANTENAINA (tahirymankana).
- (26) CALLET (R.P.), op. cit., p. 19.
- (27) CALLET (R.P.), op. cit., p. 82 ; p. 85.  
DAHLE (L.), SIMS (J.), op. cit., pp. 74-79  
ANDRIAMALALA (E.D.), Imaitsoanala (namboarin')
- (28) Fisandratana ho amin'ny tsaratsara kokoa hatrany no hita ao amin'ny angano malagasy, fandrekena ny ratsy hanjakan'ny mazava.
- (29) Azo oharina amin'ny fitratra maro rirana ny angano iray ka manome olona mandrakariva ny mpandinika sy ny mpandalina izany toetrany izany. Ara-pamaritana, ny angano dia tantara mampitolagaga, noho izany manaitra mandrakariva ; ny votoatiny, ny zava-miafina ao aminy, tsy ho fantatry ny ankamaroan'ny olona afa-tsy ny endriny mampifalifaly sy fiarana hamohamo ihany matetika. Ny angano "conte", Indrindra "mythique" koa moa no tena niompanan'ny famelabelarana.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDRIAMALALA (E.D.) 1968 Imaitsoanala, Tranom-printim-pirenena, Antananarivo. 1972 Zazavavindrano, Librairie Mixte, Antananarivo.
- ANDRIANARAHINJAKA (L.X.M.) 1986.- Le système littéraire betsileo, Fianarantsoa.
- BIRKELI (E.). Folklore sakalava recueilli dans la région de Morondava, in Bulletin de l'Académie Malgache, Nouvelle série, Tome VI, 1922-1923.
- CALLET (R.P.) 1981.- Tantara ny Andriana eto Madagascar, Imprimerie Nationale, Antananarivo.
- CHANDON (G.), Contes et récits tirés de l'Illade et de l'Odyssée, Fernand Nathan, Paris.
- CORRIERAS (J.) Contes et légendes arabes, Fernand Nathan, Paris.
- COUSINS (W.E) 1950.- Fomba malagasy, Ed. L.M.S., Tananarive.
- DAHL (Otto Ch.) 1968.- Contes malgaches en dialectes sakalava, Cslo.
- DAHLE (L.), SIMS (J.) 1962.- Anganon'ny Ntaolo, Trano Printy Loterana, Antananarivo.
- DANDOUAU (A.) 1922.- Contes populaires des Sakalava et des Tsimihety de la région d'Analava, Publications de la Faculté des Lettres d'Alger, Bulletin de correspondance africaine, Tome LVIII.
- DECARY (R.) La divination malgache par le sikidy. Centre Universitaire des langues orientales vivantes, 6è série, vol. IX.
- 1964.- Contes et légendes du Sud-Ouest de Madagascar, Ed. Maisonneuve et Larose, Paris, 1964.
- DIVIN (M.), Contes et légendes de l'Egypte ancienne, Fernand Nathan, Paris.
- DUBOIS (R.P.) 1938.- Monographie des Betsileo, Institut d'Ethnologie, Paris.
- DUMAS (Ch.) Contes et légendes de l'Orient, Fernand Nathan, Paris.
- FAUBLEE (J.) 1947.- Récits bara, Institut d'Ethnologie, Paris.
- FOUGERE (R.) Contes et légendes de l'Inde, Fernand Nathan, Paris.
- GENNEP (A. van) 1920.- La formation des légendes, Paris.
- GENEST (E.), Contes et légendes mythologiques, Fernand Nathan, Paris.
- GUERIN (M.), 1977.- Le défi du Sud, l'Androy et l'appel à la vie, Fianarantsoa.
- JULIEN (G.), 1925.- Le mythe malgache du Fananimptiloaha, L'Anthropologie, Paris.
- LAHADY (P.) 1979.- Le culte betsimisaraka, Ambozontany, Fianarantsoa.
- LONGCHAMPS (J. de), Contes malgaches, Ed. Erasme, Paris.
- NDEMA (J.), 1973.- Fomba antakay, Fianarantsoa.
- OTTINO (D.) 1982.- La mythologie malgache des Hautes Terres, le cycle politique des Andriambahoaka, polycope. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Centre Universitaire de la Réunion.
- RABEARISON, Contes de Madagascar (recueils en prose et en poésie).
- RABEARIVELO (J.J.), Imaitsoanala, opérette malgache.
- RABENILAINA (R.B.) 1975.- Takahotsy bara, Sampana Teny sy Haisoratra Malagasy.
- RAINIHFIFINA, Lovan-tsaina I, II, III, Imprimerie Catholique, Fianarantsoa.
- RAMAROLAHY 1972.- Tahirin'ny Ntaolo, Takariva Collection, Antananarivo.
- RANDRIAMAROLAZA (L.P.) 1975.- Endriky ny anjara asehon'ny raffitry ny angano, Sampana Teny sy haisoratra malagasy, Antananarivo.
- RANDRIANANTENAINA 1983.- Ny rano, loharano ipolan'ny aingam-panahy araka ny hita ao amin'ny Anganon'ny Ntaolo, Sampana Teny sy Haisoratra malagasy, Antananarivo.
- 1984.- Ny fomba fanokoana angano, Sampana Teny sy haisoratra Malagasy, Antananarivo.
- Angano malagasy (tahiry manokana), faritra avaratra andrefana, atsinanana, afovoany.
- RATSIFANDRIHAMANANA (C.) 1979.- Lavakombarka, Librairie Mixte.

- RENEL (C.) 1934.- Ancêtres et Dieux, in Bulletin de l'Académie Malgache, Nouvelle série, tome V, 1920-1921, Imprimerie Moderne de l'Emyme, Tananarive.
- RAVELOJAONA sy ny namany. Firaketana ny fomba sy ny fiteny malagasy. Antananarivo
- RIAKA (Ny) 1978.- Tantaran-drazana sy fomba amampanao antefasy, FOFIPA Antananarivo.
- ROMBAKA (J. Ph.) 1970.- Fomban-drazana antemoro. Fianarantsoa.
- ROSSI (J. de.) 1982.- Zatovo eo anivon'ny lahateny bara. Sampana Teny sy haleoratra malagasy, Antananarivo.
- SOCE (Ousmane) 1980.- Contes et légendes d'Afrique noire, Ed. Latines, Paris.
- TONGASOLO (P.) 1985.- Fomban-drazana tsimihety. Fianarantsoa.
- VALLY-SAMAT (R.), Contes et légendes de Madagascar. Fernand Nathan, Paris.
- VERIN (P.) L'origine indonésienne des Malgaches ; indices culturels et archéologiques, in Bulletin de Madagascar, n° 259.
- VIG (L.) 1977.- Croyances et moeurs des Malgaches, 2 fascicules, Imprimerie Luthériennes, Antananarivo, 1977.
- VORIMANANA (G.), Angano antandroy, 6è, 5è, 4è, 37, Antananarivo, FOFIPA 197.

## QUELQUES ASPECTS SURPRENANTS DES CONTES MALAGASY

Il semble qu'aujourd'hui les Malagasy n'inventent plus de contes. Ils se contentent très souvent de répéter plus ou moins fidèlement ce que les Anciens ont raconté en y apportant toutefois une teinte de modernisme ou en donnant libre cours à leur imagination. Cependant, il est indéniable que les contes les plus représentatifs de la culture malagasy sont les plus anciens, ceux justement qui ont été les moins touchés par la civilisation étrangère introduite à Madagascar.

Dans notre article, l'étude du conte est abordée essentiellement dans une perspective nationale sans la moindre tentative de favoriser tel ou tel coin de l'île. Il nous a donc fallu recueillir ou lire un grand nombre de contes embrassant presque tout le fonds culturel malagasy. La bigarrure, la diversité colorée du matériel que constituent, de prime abord, les contes, même au niveau d'un seul pays, font que la netteté, la précision, lorsqu'il s'agit de poser et de résoudre les problèmes, ne s'obtiennent qu'avec beaucoup de difficultés. Nous n'avons pas cru utile de traiter ici des problèmes de migrations, d'influences, d'emprunts, de versions... Nous ne nous sommes pas non plus attardés à dégager d'une façon systématique les sujets, les thèmes, les motifs d'un conte... Il s'agit tout simplement, dans notre tentative de faire apprécier - autant que faire se peut - quelques aspects surprenants du conte malagasy.

Est surprenant tout fait qui n'est pas habituel, ce à quoi on s'attend le moins, notamment tout fait qui se démarquerait des valeurs actuelles ou des valeurs communément admises. Faire subir, par exemple à notre époque, l'épreuve du tanguin constituerait devant le Tribunal un acte non seulement illégal mais également surprenant, insolite, alors que sous Ranavalona I, un tel acte était un moyen classique dans la recherche de la vérité.

A notre avis, outre ses multiples fonctions, le conte serait un outil privilégié pour vulgariser ou plus précisément pour rendre toute connaissance ésotérique moins infuse, c'est-à-dire plus accessible à un plus grand nombre de personnes en vue d'une certaine initiation culturelle et d'une meilleure auto-régulation de la société dans le processus éducatif des générations à venir. Une lecture plongeante en même temps globalisante du patrimoine culturel national dans le domaine du conte malagasy permettrait de lever un coin du voile de ses aspects surprenants dont nous proposons dans cette modeste contribution, quelques exemples.

Tout d'abord, l'on est surpris par la richesse du patrimoine culturel du conte malagasy.

Les sujets traitent en effet toute la dimension de la vie humaine, même en deçà de la naissance et au-delà de la mort ; toutes les péripéties de l'existence sont racontées et il n'est pas toujours difficile de voir, à travers les contes, la conception du monde des Malagasy. Par exemple, le monde des vivants et celui des morts et des divinités telles que Zanahary, Andrianahary, Andriamanitra... ne présentent aucune différence notable. C'est ainsi que ciel et terre paraissent l'un si proche de l'autre et que le fait de demander audience aux dieux n'est pas l'apanage de quelques personnes privilégiées.

Ensuite, malgré les origines diverses du peuple malagasy, à l'instar de l'unité linguistique, il y a également unité du fonds culturel dans le domaine du conte. Les noms des personnages peuvent être différents d'un terroir à l'autre, mais le fonds du récit, à quelques variantes près, est le même. Les divers aspects d'un conte ou d'un thème recueillis dans les différentes régions de l'île quand on les rassemble, permettent de mieux saisir l'essentiel d'une légende ou d'un mythe ou de reconstituer les éléments d'un puzzle qui, ainsi reproduit, caractérise la quintessence d'un fait culturel à valeur nationale et dévoile son identité véritable. Il aurait fallu lire par exemple, tous les contes sur Andriambahoaka pour mieux comprendre le personnage d'Andriambahoaka dans la pensée malagasy.

Par ailleurs, l'on est frappé par les caractères des personnages qui sont parfois en contradiction avec l'opinion communément admise. Par exemple, la notion de *hasina*. Bon nombre de contes semblent avoir été conçus à l'époque de la royauté et que de ce fait, le *hasina* était une prérogative attachée exclusivement à la noblesse, en particulier au souverain. Tel n'est pas toujours le cas dans le conte bien que sa prépondérance soit accordée à la personne du roi. Chaque être qu'il soit vivant ou inanimé y possède le *hasina*. C'est ce qui rend d'ailleurs le récit merveilleux.

Enfin, le jugement émis par certains à l'endroit des Malagasy n'est pas toujours partagé par le conteur.

Les personnages du conte ne sont pas toujours des impulsifs ni des émotifs, mais des êtres réfléchis et de raison (Ibotty, Ikellimahitsy), ils ne sont pas non plus des éternels rêveurs ni des fatalistes inconditionnels, mais des optimistes, amoureux de chants et de danses (Tsingory) faisant fi des dangers qui menacent journalièrement leur existence, sans délaisser pour autant leurs préoccupations habituelles, s'ingéniant à résoudre les problèmes qui se posent à eux au fil des jours. Les problèmes de l'amour sont toujours résolus en rapport avec

la recherche de la progéniture, jamais détournés à des fins érotiques ou lascives. Les personnages s'évertuent plutôt

à améliorer leur façon de vivre et toute leur activité tend vers le progrès matériel, intellectuel, moral... Itrimobe est condamné parce qu'il est obnubilé par une activité bassement matérielle et par son refus du progrès spirituel. Cette ascension vers la Lumière est perceptible partout. Le cycle d'Ikotofetsy et Imahakà ne constitue en fait qu'un accident de parcours de l'intelligence humaine, dans son élan à s'affranchir de la médiocrité et du déjà vu.

Pourtant, des angoisses continuent à tourmenter l'homme. Et l'on est impressionné de constater que l'âme malagasy est toujours subjuguée par les obsessions déjà éprouvées par les Anciens (problèmes de liberté, de justice, de santé, de nourriture, croyances aux forces occultes telles que les amulettes, les fétiches (qui changent tout simplement de visage), le kalanoro.

Exorciser le mal par tous les moyens, tel semble l'ultime message du conte malagasy dont le caractère symbolique n'échappe à personne, caractère qui, au lieu de le singulariser, le fait participer à l'universel.

#### **SOME SURPRISING ASPECTS OF THE MALAGASY TALES**

In spite of the origins of the Malagasy people, just like the linguistic unity, there is also an unity of the culture in the tale area. Characters' names can be different from one region to another, but the content of the story, is nearly the same. The various aspects of a tale or a topic collected from different parts of Madagascar enable us to understand the main basis of a myth or to reconstruct the elements of a puzzle, the built up, characterize the quintessence of a cultural fact which is national.

We are impressed by the conception of the *hasina*, a privilege only conferred to Nobility, and especially to the sovereign though kingship. Things are different in the tale. Every being, alive or inanimate, has a *hasina* so the story becomes marvellous.

The characters of the tale are not always impulsive or emotional, but they are reflected and reasonable (Ibotity, Ikelimahitsy...)

love problems are always solved with the coming of the offsprings. They are not serving erotic nor lascivious purposes. The characters try to improve their way of living and all their activities are directed towards the material, intellectual and moral progress. This ascent towards light is perceptible everywhere. "Ikotofetsy and Imahakà"'s tale constitutes only an exception of human intelligence trying to get free from the mediocrity and monotony of life.

The ultimate message of the Malagasy tale is to exorcize evil. That is its symbolic characteristic but that makes it universal too.



QUELQUES REFLEXIONS SUR LA CONSTITUTION D'UN CORPUS DE CONTES :  
LA QUESTION DE L'AUTHENTICITE'

Noël J. GUEUNIER

Dans les recueils de contes anciens, et même encore dans la plupart des recueils qui paraissent actuellement à Madagascar, aucune indication n'est donnée sur la manière dont ont été choisis les textes qui constituent le corpus. Tout au plus nous dit-on (et encore pas toujours) que les textes ont été recueillis à tel endroit, à telle date, de tel informateur. Mais il est très rare que le collecteur fasse allusion aux critères selon lesquels il a choisi les textes qu'il nous présente. Tout se passe comme si cela allait de soi : le corpus de contes apparaît tout constitué - quelquefois même, implicitement, il est censé être représentatif de la totalité des contes existant dans telle région ou tel dialecte, quand on nous dit par exemple : ce thème ou ce motif existent dans telle région, mais pas dans telle autre. Pourtant le chercheur qui a la moindre expérience de l'enquête de terrain sait bien qu'il opère toujours une sélection. C'est une question pratique, que le chercheur résout parfois sur le terrain même : quand dois-je appuyer sur la touche "enregistrement", et quand dois-je arrêter le magnétophone ? Faut-il revenir, ou ne pas revenir chez tel informateur ? Et si j'ai déjà enregistré, quels textes vais-je transcrire ou ne pas transcrire ? Au nom de quoi vais-je décider que ce que j'ai enregistré est, ou n'est pas un conte ? Qu'il "est intéressant" et que je dois l'inclure dans mon corpus, ou qu'il "n'est pas intéressant" et que je dois donc l'éliminer ?

Cette question de méthode se pose à l'ethnologue recueillant des contes, comme à beaucoup d'autres chercheurs, par exemple au linguiste travaillant à la description d'une langue, qui doit choisir les énoncés qui seront retenus comme "valables".

Comme nous, chercheurs, nous faisons nécessairement des choix, il est important que nous mettions au clair, pour nous-mêmes et pour nos lecteurs, les raisons de ces choix. Elles peuvent être diverses : certains textes seront éliminés du recueil parce que nous aurons jugé qu'ils n'appartiennent pas au genre littéraire que nous nous proposons d'étudier (ce ne sont pas des "contes" d'après une définition du "conte" que nous pouvons avoir reprise de la culture étudiée, ou construite nous-mêmes), d'autres parce qu'ils sont "mal contés" (ici aussi évidemment il faudra réfléchir sur le critère de la qualité : dans toute société il peut y avoir de bons et de mauvais conteurs, mais pas toujours selon les mêmes critères), etc.

Cet article<sup>1</sup> voudrait attirer l'attention sur un critère particulier souvent mis à l'oeuvre, implicitement ou explicitement, dans la constitution des corpus de contes : l'authenticité. Il s'agit à mon avis d'une notion

dangereuse, qui risque d'amener le chercheur à falsifier lui-même son corpus en fonction de l'idée (préconçue), qu'il se fait lui-même de l'identité des gens qu'il prétend étudier, ou dont il prétend étudier la littérature orale. Ainsi dans les recueils de contes qui ont été faits à Madagascar, on a souvent cherché à illustrer ce qui est authentiquement malgache, la "vraie tradition", et si on étudie une région particulière, ce qui est authentiquement betsimisaraka, ou authentiquement betsileo, etc., c'est-à-dire la "vraie, pure tradition" de ces régions. Voyons par exemple le sous-titre du célèbre recueil *Anganon'ny Miaoib* : ces "Contes des Anciens" sont aussi des *Tantara mampiseho ny Fomban-drazana sy ny Fincana sasany naranany* ; si on veut que ces récits soient "révélateurs de la coutume et des croyances ancestrales", il faut évidemment que les textes soient authentiques. Par exemple, des textes récemment empruntés par un conteur à un recueil littéraire de contes étrangers, ou à un livre d'école, ne sont pas authentiques, et ne peuvent pas (croit-on) *mampiseho ny Fomban-drazana sy ny Fincana naranany* (Notons d'ailleurs le temps passé qu'emploie J. Sims, l'éditeur du recueil, dans ce titre : il s'agit des croyances *naranany* "que les Malgaches avaient", mais qu'ils n'ont plus, puisqu'ils sont maintenant passés des "temps de ténèbres" *tany malzina* à la clarté de la religion chrétienne. Comme souvent, l'idée d'authenticité est associée à l'idée d'antiquité : les réalités récemment apparues dans une société ne sauraient être authentiques...).

La difficulté, bien sûr, est que la tradition du conte est vivante, et qu'elle intègre sans cesse des éléments nouveaux, d'origines variées. Le parti pris de recherche de l'authenticité risque d'entraîner le chercheur à éliminer, plus ou moins consciemment, ces aspects, qui peuvent être les plus vivants, de la tradition. Je me propose d'examiner ici, d'une manière toute pratique, quelques exemples litigieux, les uns empruntés à des recueils publiés, les autres issus de ma propre expérience de terrain.

1. UNE FABLE DE LA FONTAINE DANS LE  
RECUEIL DE CONTES MALGACHES DE G.  
FERRAND, 1893.

Dans l'introduction à son index des contes malgaches, L. Haring a récemment rappelé l'histoire assez curieuse de trois "contes antambahoaka" que Gabriel Ferrand avait inclus dans ses *Contes populaires malgaches* (L. Haring, 1982, p. 43). Il s'agit de récits que G. Ferrand a recueillis à Maranjary à la fin du XIXe siècle. Prenons par exemple le conte du Chien sauvage

et du Corbeau (G. Ferrand, 1893, pp. 14-15). L. Haring lui donne le numéro 2.3.57 dans son Index, et le résume comme suit :

Un corbeau trouve un morceau de viande et l'emporte dans un arbre. Le chien sauvage a observé que l'oiseau s'est perché sur une branche, il lui parle depuis le pied de l'arbre. "Tes plumes sont merveilleusement belles. Je suis sûr que je n'en ai jamais vu de pareilles. Si ta voix est comme ton plumage, je n'aurai jamais vu un oiseau doué d'autant de talent que toi". Sans se méfier, le corbeau pense : "Quand il entendra ma voix, ce chien sera plein d'admiration". Il ouvre le bec, et commence à chanter, la viande tombe de son bec. Le chien s'empare de la viande. Il s'en va en riant d'avoir pu si facilement tromper le corbeau.

Il s'agit certainement d'un emprunt à la fable de La Fontaine "Le Corbeau et le Renard". On reconnaît les vers célèbres :

"Si votre ramage

Se rapporte à votre plumage

Vous êtes le phénix des hôtes de ces bois",  
transposés par le conteur malgache. Le renard, animal qui n'existe pas à Madagascar, est simplement remplacé par le chien sauvage, et le fromage par un morceau de viande.

L'intéressant pour notre propos est que la ressemblance avait bien été notée par G. Ferrand, et lui avait tout d'abord inspiré des doutes quant à l'"authenticité" malgache de ce texte; mais comme plusieurs vieux indigènes complètement illettrés lui avaient affirmé connaître cette histoire de longue date, il concluait néanmoins que le texte appartenait réellement au folklore malgache *n'ayant pas pu avoir été emprunté*, et, pour cette raison, il décidait de l'inclure dans son recueil - car s'il s'était agi d'un emprunt il l'en aurait exclu... L'erreur de G. Ferrand est ici d'avoir sous-estimé naïvement (mais nous devons nous féliciter de cette naïveté, car sans elle la version malgache du Corbeau et du Renard ne nous aurait sans doute pas été transmise) les possibilités de transmission orale d'un texte lu : ses informateurs illettrés avaient naturellement pu entendre lire les fables de La Fontaine ou les entendre conter par des gens qui les avaient eux-mêmes entendu lire, etc.

## 2. CENDRILLON EN SWAHILI

Au moins G. Ferrand avait-il perçu la possibilité de l'emprunt, même s'il décidait finalement à tort nous semble-t-il, de ne pas en tenir compte. A l'inverse, dans un recueil (de seconde main) récemment publié en Tanzanie, on trouve une intéressante version swahilie de Cendrillon, dépendant certainement des Contes de Perrault, mais par l'intermédiaire d'une version anglaise Cendrillon s'y appelle en effet *Sjajala*, transposition

swahilie assez proche de la réalisation phonétique de l'anglais *Cinderella* compte tenu de l'équivalence fréquente en swahili de [r] et de [l]. On y trouve habilement traduits en swahili les éléments caractéristiques de la version de Perrault : la marraine fée devient "l'esprit de sa tante qui était morte depuis longtemps" (*shangazi yake aliyekua zaman*). C'est une belle transposition, puisque la relation de filleule à marraine, évidemment inconnue dans une société africaine musulmane, est transposée dans la relation à la tante paternelle, qui est elle aussi une figure favorable, toujours prête à aider sa nièce, et que l'aspect surnaturel de la marraine fée est remplacé par le fait que la tante est morte : c'est un ancêtre protecteur dans les idées africaines. On y trouve aussi la citrouille transformée en carrosse, les rats transformés en laquais et en chevaux (qui sont rares dans les versions populaires, et donc caractéristiques de la version de Perrault : indice que la source est bien là). Les douze coups de minuit, qui marquent la limite du temps dont Cendrillon dispose pour profiter des bienfaits magiques de sa marraine, sont habilement transposés dans la version swahilie : à Zanzibar, à minuit les horloges sonnent six coups (et non douze : en swahili la "première heure" est à 7 h pour nous, et minuit est donc la sixième heure). Le texte a donc :

*saa sita-a-a-a-a iralia*

"la sixième à à à à à sixième heure sonne",

mode d'expression courant en swahili : l'insistance est marquée par l'allongement d'une voyelle, qui ici traduit en même temps le nombre de coups de l'horloge. On retrouve encore la pantoufle de Cendrillon, ramassée par le prince, et qui lui servira de signe de reconnaissance pour retrouver la jeune fille.

Il est curieux que l'éditeur du recueil ne semble pas s'être aperçu de l'emprunt à une source européenne, et qu'il insiste au contraire dans son commentaire sur l'"évidente influence arabe" qui se manifeste par "des éléments orientaux tels que sultans, vizirs, et des personnalités religieuses tels que prophètes et sheikhs" (B. Mkelle, 1980, p. x). Bien sûr en swahili, le "prince" se dit *mtoto wa sultani* "le fils du sultan" : on peut y voir une couleur locale orientale ! A ce compte d'ailleurs on pourrait aussi démontrer un aspect typiquement "bantou" dans le fait que le bal donné par le prince se dit *ngoma*, littéralement "le tambour". C'est tout simplement que ces mots sont les traductions les plus simples en swahili pour les mots "prince" et "bal" ou "danse".

Ici encore, il semble bien, donc, que le conte a été maintenu dans le recueil simplement parce que son caractère non "authentique" n'a pas été perçu par l'éditeur... et ici aussi nous nous réjouissons de cette erreur.

## 3. UN CONTE DE MADAME D'AULNOY EN DIALECTE MALGACHE DE MAYOTTE

Je vais passer maintenant à quelques exemples tirés de mon expérience de terrain. Dans les collectes que j'ai faites à Madagascar et à Mayotte (Comores), je n'ai certainement pas cherché, comme le faisait G. Ferrand à éliminer des textes qui ne seraient pas "authentiquement malgaches" ou "authentiquement mahorais". Au contraire, je me suis intéressé particulièrement à la possibilité de l'adaptation d'un texte issu d'une tradition autre, et à la forme que cette adaptation pouvait avoir prise. Mon intérêt pour les contacts de cultures et de langues m'a amené à recueillir ce qui souvent n'intéressait pas les ethnographes de Madagascar, préoccupés de relever ce qui est "typique". J'ai ainsi recueilli des textes malgaches dits dans d'autres langues que le malgache : contes malgaches en swahili (contés à Nosy Be) ou contes en makuwa (à Maintirano). Nous avons là des langues qui sont étrangères à Madagascar, mais qui y ont été introduites et parlées de longue date : la littérature qui s'exprime dans ces langues appartient certainement à la littérature malgache. On peut aussi trouver une situation inverse : recueillir des récits qui ne sont pas forcément malgaches, mais qui sont dits en malgache, par exemple des contes comoriens, contés à Madagascar par des immigrés comoriens assez intégrés pour conter en malgache. Le contact peut se situer aussi au niveau des ethnies malgaches : on cherche habituellement à recueillir des contes sakalava dits par des Sakalava, des contes tandroy dits par des Tandroy, etc. (et c'est naturellement légitime, surtout si on s'intéresse à ces textes comme documents dialectaux, censés illustrer les traits propres à une variété de langue). Mais pourquoi ne pas retenir un conte tandroy conté par un Sakalava ? Les contes voyagent avec les hommes, et il y a beaucoup de Tandroy en pays sakalava. Rien n'interdit que le contact apparaisse dans la littérature orale, et il apparaît effectivement. Le conte traduit alors les contacts actuels entre ces communautés, des faits très importants dans la société. Nous reviendrons tout à l'heure sur un exemple de ce type. Mais je voudrais pour le moment considérer un exemple de Mayotte.

Dans un des villages de langue malgache de Mayotte, j'ai recueilli le conte dont le résumé suit. (Le tiers environ de la population de l'île de Mayotte parle malgache, un dialecte malgache particulier, le kiboŝy).

#### Le conte de Avonà (résumé)

Le jeune Avonà est mis injustement en prison par le roi. Le roi veut demander une princesse en mariage, mais personne n'ose aller faire la demande pour lui parce qu'il y a sur le chemin un dragon qui dévore tous les gens qui passent. Avonà se propose. En chemin il rend service à un corbeau, un hibou et un poisson. Le corbeau l'aide à tuer le dragon, et il ramène la princesse.

La princesse exige qu'on retrouve la bague de sa mère qui a été perdue en pleine mer. Grâce au poisson, Avonà la retrouve.

Ensuite la princesse exige l'eau de beauté et l'eau de mort, qui sont gardées par des dragons. Grâce au hibou, Avonà réussit à rapporter une bouteille de chaque. Mais le roi casse la bouteille d'eau de mort, et touche au liquide. Aussitôt il meurt. Avonà épouse la princesse. (Texte et traduction en français dans N.J. Gueumier, 1985, I, pp. 964-973).

L'attention est attirée d'abord par le nom du personnage principal, Avonà. Ce nom a une consonance qui n'est ni malgache ni comorienne. De fait, ce récit calque assez étroitement une version littéraire française du XVII<sup>e</sup> siècle, qu'on trouve dans le recueil de contes de Madame d'Aulnoy sous le titre de "La Belle aux Cheveux d'Or". Le tableau suivant met en évidence les parallélismes et les divergences entre les deux versions.

A. Avonà  
(conte kibosy)

un roi veut demander en mariage une princesse d'un autre village

jeune garçon intelligent

s'appelle Avonà

mis en prison injustement

se vante dans sa prison de pouvoir obtenir la princesse

Avonà est envoyé faire la demande

exige un âne, une épée, deux sacs, de l'eau et des pains

en chemin il secourt :

1.-2. hibou et corbeau qui se battent : les sépare

3. poisson tombé à terre : le remet à l'eau

Avonà a un chien qu'il nourrit de la viande du dragon

tâches : une condition avant le mariage

1. tuer un dragon (aidé par corbeau)

le roi épouse la princesse; nouvelles exigences :

2. retrouver bague perdue (aidé par poisson)

3. quête des eaux de beauté et de mort (aidé par hibou)

les deux eaux remises au roi qui touche l'eau de mort

il meurt

Avonà épouse la princesse.

B. La Belle aux cheveux d'or  
(Madame d'Aulnoy)

un roi fait demander en mariage la fille d'un roi voisin; refus

jeune garçon intelligent

s'appelle Avenant

se vante de pouvoir obtenir la princesse

les jaloux le font mettre en prison

Avenant est envoyé faire la demande

reçoit un cheval et une lettre

en chemin il secourt :

1. poisson tombé à terre : le remet à l'eau;

2. corbeau menacé par un aigle

3. hibou pris au filet Avenant a un petit chien qui parle, l'accompagne et l'aide

tâches : trois conditions avant le mariage

1. tuer un dragon (aidé par corbeau)

2. retrouver bague perdue (aidé par poisson)

3. quête de l'eau de beauté (aidé par hibou)

l'eau remise au roi, qui touche l'eau de mort

il meurt

Avenant épouse la princesse.

Tabl. 1 : Une version comorienne en dialecte malgache de Mayotte et une version littéraire française du conte-type 531 (Aarne et Thompson).

Dans le conte kibosy, le héros s'appelle Avonà : adaptation au plus proche du nom qu'il porte chez Madame d'Aulnoy : Avenant. Une des différences principales porte sur l'emprisonnement du héros : dans la version française, Avenant est mis en prison deux fois : une première fois parce que des jaloux l'ont accusé de s'être vanté de réussir mieux que l'ambassadeur du roi à obtenir la main de la princesse, et une deuxième fois quand, après son succès, c'est le roi qui devient jaloux de lui. Dans la version kibosy, il est emprisonné une seule fois : on nous dit aussi que c'est injustement, mais la conteuse ne donne pas la vraie raison de cet emprisonnement. Le roi est donc tyrannique. Or on a là un stéréotype des contes mahorais : les rois sont méchants, ils commettent à plaisir l'injustice. Point n'est donc besoin de justifier cette injustice. Dans le conte mahorais (et je n'examinerai pas ici la question de savoir si c'est aussi dans l'idéologie mahoraise en général : elle peut être différente de ce que montrent les contes) les rois sont toujours injustes. C'est un lieu commun des contes.

Dans la version kibosy donc, c'est de sa prison que le héros se vante de pouvoir obtenir la main de la princesse. Les trois animaux qu'il secourt sont aussi les mêmes dans les deux versions, poisson, corbeau et hibou, bien que les conditions dans lesquelles il leur

vient en aide soient un peu différentes. Les trois tâches sont encore les mêmes, mais alors que dans le conte de Madame d'Aulnoy elles sont toutes trois posées par la princesse comme conditions à son mariage avec le roi, dans le conte kibosy la mort du dragon est la seule condition préalable au mariage. Les deux autres tâches sont des exigences supplémentaires de la princesse après son mariage. Cela permet une légère inflexion et simplification du motif de l'"eau de beauté et de l'eau de mort" : dans le conte de Madame d'Aulnoy, Avenant va seulement en quête de la première eau, et il faut avoir recours à une explication compliquée pour justifier l'existence de l'eau de mort et la confusion fatale que le roi a faite des deux philtres; au contraire dans le conte mahorais, le héros doit rapporter les deux eaux et les remettre directement au roi, mari de la princesse, lequel dans son émotion, brise la bouteille d'eau de mort et meurt aussitôt que le liquide l'a éclaboussé.

Un autre motif du conte kibosy n'a pas son équivalent chez Madame d'Aulnoy : au moment de partir pour sa mission, le héros exige un âne, une épée, deux sacs, de l'eau et des pains. Sont fonctionnels l'âne (Avonà le montera), l'épée (pour tuer le dragon), les sacs (pour y mettre la tête du dragon). Mais les pains et l'eau ne réapparaissent plus par la suite. D'où viennent-ils ? On voit dans les autres contes kibosy que c'est là un

motif commun quand le héros part lutter contre le monstre (conte-type du Monstre Dévorant) : il demande à sa mère des provisions de voyage *rano ndrala motary* de l'eau et des pains, ou galettes. Ce serait donc ici la pénétration d'un motif venu du répertoire des contes comoriens et malgaches dans une trame venue d'un emprunt à la littérature française ? Sans doute. Mais les choses ne sont peut-être pas aussi simples. Si on examine les autres versions de ce conte connues dans le monde (c'est, dans le répertoire de Aarne et Thompson, le type 531), on voit que pain et viande y apparaissent comme des provisions que le héros emporte, et qui lui serviront à gagner la reconnaissance des animaux. En effet, notre conte n'est pas seulement connu par la version littéraire de Madame d'Aulnoy, c'est un conte-type très répandu en Europe et même aux Antilles et sur le continent américain : on en connaît par exemple 40 versions orales françaises, 56 versions franco-américaines, etc. Et souvent ces versions orales ont été elles-mêmes influencées par la version littéraire de Madame d'Aulnoy. On a un retour du texte recueilli, fixé, et peut-être transformé, par Madame d'Aulnoy, vers la tradition orale d'où le conte était issu originellement. On sait par exemple que les versions occitanes (Sud de la France) du conte-type 531 sont influencées par Madame d'Aulnoy, dont le texte a été popularisé par la littérature de colportage.

Il n'est donc pas du tout nécessaire de supposer que la version kibosy vienne d'un contact direct avec le livre de Madame d'Aulnoy. C'est même peu probable : la conteuse ne parle pas français. Mais elle a vécu quelque temps dans une famille créole (c'est-à-dire d'origine réunionnaise) de Mayotte, et elle a peut-être connu le conte sous une forme orale créole, influencée par la version littéraire française. Le conte de Madame d'Aulnoy était de toute façon resté assez proche de sa source orale, dans son architecture générale, pour pouvoir repasser facilement à l'oral. Des motifs comme celui de la princesse mettant à son mariage une condition exorbitante appartiennent au répertoire des conteurs aux Comores comme dans bien d'autres pays. Une adaptation plus poussée aux canons mahorais aurait sans doute rapproché le conte de celui de la Fille Dédaigneuse, le plus populaire de tous à Mayotte : le conte se serait ouvert sur le refus obstiné de la princesse d'épouser aucun de ses prétendants. De même les "animaux reconnaissants" sont un motif international que je retrouve dans d'autres contes mahorais de mon corpus, et le motif de la bague perdue dans l'eau figure dans une légende très connue à Mayotte, légende d'origine d'un village.

Quelques éléments trop étrangers, comme les allusions à la vie de cour du XVII<sup>e</sup> siècle français, par lesquelles Madame d'Aulnoy actualisait son récit, ont disparu et ont été remplacés, on l'a vu, par l'image conventionnelle mahoraise du roi tyranique. Si mon

hypothèse d'une version créole intermédiaire entre la version littéraire française et la version kibosy est vraie, il est probable que cette adaptation avait déjà commencé dans la version créole.

Le nom du héros, à consonance étrangère, ne gêne nullement l'auditoire. Il est normal dans les contes que le conteur ait une grande liberté dans ce domaine. On voit souvent par exemple les conteurs adapter les contes à leur auditoire en donnant aux personnages des noms qui sont ceux de personnes présentes dans l'assistance... Le seul élément qui pourrait paraître vraiment étrange est le rôle favorable donné au hibou. En kibosy, comme en malgache de Madagascar, cet oiseau s'appelle *vorondolo* "l'oiseau des fantômes, l'oiseau des morts", et il est associé aux sorciers maléfiques, qui sont censés lui parler, le nourrir, etc. Que le héros ait un *vorondolo* comme auxiliaire risquerait de le rapprocher des sorciers. Une adaptation plus complète du conte aurait sans doute conduit à changer d'espèce d'oiseau, et à faire intervenir un oiseau-messager, protecteur, comme le *kirombo*, "l'oiseau-supplieur" (*Leptosomus discolor*) fréquemment rencontré dans les contes. Encore peut-on noter que le rôle du hibou est ici de convoier l'eau de mort qui va faire périr le méchant roi : il n'est donc pas si loin de son rôle de *vorondolo* "oiseau des morts"...

#### 4. UN CONTE SAKALAVA DU NORD AVEC DES PARTIES EN TANDROY

Les exemples précédents faisaient intervenir l'influence d'une tradition écrite, et étrangère, européenne ici. Ils pouvaient paraître particulièrement frappants, parce qu'on a l'impression, ou plutôt le préjugé, que cette tradition doit être quelque chose de différent dans sa nature, de complètement séparé de la tradition orale du conte, préjugé faux bien sûr.

Bien d'autres types d'interférences peuvent se produire, parmi lesquels il faut penser aux interférences régionales à l'intérieur d'une même culture. Si je me tourne maintenant vers le corpus que j'ai réuni à Madagascar, je retiens un conte recueilli dans la région d'Ambanja, d'un conteur sakalava, qui a vécu en contact étroit avec des Tandroy installés dans cette région.

##### Le talisman de Bere (résumé)

Un jeune homme quitte le pays tandroy pour aller chercher fortune au loin. Avant son départ, son père le bénit et lui rappelle un interdit qu'il doit respecter absolument partout où il ira : ne pas creuser un trou pour y déféquer.

Mais loin du pays, le jeune homme décide de violer l'interdit (pour voir ce qui va se passer ?). Et voilà que sa crotte sort toute seule du trou où il l'avait

laissée, et le poursuit, en l'appelant sans cesse par un chant. Stupéfait le jeune homme essaie de se débarrasser de ce compagnon encombrant par différents moyens, mais sans succès. Finalement il a l'idée de recueillir la crotte dans une corne à talisman, et de la vendre fort cher, pour douze boeufs châtrés, à un badaud, en la lui présentant comme un "talisman magique doux de la parole".

Comme tout objet magique, celui-là a son interdit : on ne doit pas s'installer sous le vent du fameux talisman. C'est pourtant ce que fait par mégarde la femme de l'acheteur... qui sent alors l'odeur insupportable qui se dégage du prétendu talisman. Furieuse, elle révèle à son mari ce qu'il a acheté si cher. Le mari va le jeter au loin. Mais la crotte-talisman va alors rejoindre le jeune homme, qui repartait tout content avec ses douze têtes de bétail. Il essaye de la vendre à nouveau à un badaud. Mais cette fois l'acheteur en a parlé auparavant à un véritable magicien, qui découvre l'imposture avant que le marché ne soit conclu, et qui "fusille" à distance le jeune homme avec son talisman personnel : un vrai talisman celui-là.

Le malheureux jeune homme meurt là; et son corps ne sera jamais retrouvé par sa famille<sup>2</sup>.

Une grande part du plaisir que l'auditoire retire du conte vient de l'habileté avec laquelle le conteur utilise, très délibérément, les interférences de dialectes : quand il fait parler son personnage tandroy il adopte (peut-être doit-on dire : il imite) le parler tandroy, avec une vérité, peut-être pas de détail, mais d'intonation, de phonétique, qui est frappante. Le récit proprement dit est en principe en sakalava, parler maternel du conteur. Mais au fil du conte se produit un glissement : le parler tandroy s'infiltré parfois dans le récit lui-même quand on décrit les actes du personnage tandroy.

Ces jeux linguistiques traduisent évidemment des interférences sociales : le conte doit être compris dans le contexte des relations inter-ethniques. On y décèle des allusions transparentes aux stéréotypes (défavorables) des gens du Nord du pays sur les gens du Sud : ces gens qui viennent chercher fortune dans les régions du Nord plus favorisées par la nature sont bien pauvres, bien avides de réussir, bien naïfs aussi, etc. Les stéréotypes habituels sont pourtant dépassés ici par la familiarité : en imitant aussi fidèlement le parler des gens du Sud, le conteur manifeste qu'il est un de leurs intimes. Le rapport me semble tenir d'une sorte de relation de plaisanterie, même s'il n'y a pas techniquement un *zika*, une parenté à plaisanterie, entre le conteur sakalava et ses associés ou amis tandroy. Ce type de texte me paraît donc particulièrement intéressant en ce qu'il traduit dans la littérature les relations actuelles, les changements récents dans la

société (les migrations de l'extrême-Nord de Madagascar sont un phénomène assez nouveau, elles ont débuté vers 1920, d'après Decary).

Le thème de cette curieuse histoire, qu'on pourrait appeler l'aventure de la "Crotte voyageuse", n'a pas à ma connaissance attiré l'attention des collecteurs de contes à Madagascar. Pourtant je l'ai rencontré aussi aux Comores, dans un conte en dialecte malgache de Mayotte, et il a été relevé récemment à Anjouan<sup>3</sup> : dans ces versions comoriennes l'aventure de "la Crotte voyageuse" sert à "marquer" du signe de la dérision non plus des relations inter-ethniques, mais une relation d'alliance (gendre / beau-père), ou une relation politique (sujets du pouvoir / hommes d'autorité). Peut-on risquer l'hypothèse que si ce conte n'a pas été plus souvent retenu par les collecteurs, c'est à cause d'une autre raison d'exercer une sélection dans les matériaux obtenus sur le terrain : la censure exercée à l'encontre d'un thème scatologique, jugé inconvenant ?<sup>4</sup>

## 5. VERSIONS MALGACHES ANCIENNES ET RECENTES DU CONTE-CHAÎNE "DE PLUS EN PLUS FORT"

La multiplicité des versions qu'on peut recueillir d'un même conte-type selon les époques, les lieux, les conteurs, et les publics, peut aussi être une source d'embarras pour le chercheur. D'un côté, ces nombreuses versions sont une source de richesse, elles introduisent de nouvelles combinaisons de motifs, ou de variantes stylistiques. D'un autre côté, il peut devenir fastidieux - et coûteux quand il s'agira de choisir les textes qui seront publiés - d'accumuler des dizaines de versions de ce qui apparaît comme "la même histoire".

Il faudra donc faire des choix. Là aussi je voudrais suggérer que l'idée d'authenticité risque d'être un mauvais guide, qui nous ferait négliger des variantes sans doute significatives. Je prendrai l'exemple d'un conte très connu à Madagascar, le conte d'Ibotity, ou Petit-Petit. Dans la classification internationale de Aarne et Thompson, il est inventorié comme le type 2031 ("De plus en plus fort"), qui appartient à la catégorie des "contes-chaînes", bâtis sur une formule cumulative.

Dans une version malgache ancienne, publiée par un missionnaire, la chaîne est la suivante (L. Dahle, 1877, pp. 218-219 et *Anganon'ny Ntsolo*, éd. 1971, pp. 159-160) :

Petit-Petit monte sur un arbre, tombe et se casse la jambe. L'arbre est donc bien fort. Non, car

plus fort que l'arbre qui a cassé la jambe de Petit-Petiot est le vent qui déracine l'arbre, et plus forte encore sont la montagne qui arrête le vent, le rat qui troue la montagne, le chat qui mange le rat, la corde qui lie le chat, le couteau qui coupe la corde, le feu qui ramollit le couteau, l'eau qui éteint le feu, la pirogue qui fend l'eau, la pierre qui brise la pirogue, l'homme qui casse la pierre, le sorcier qui détruit l'homme, le poison d'ordalie qui fait mourir le sorcier, et finalement Dieu qui donne sa vertu infaillible au poison de l'ordalie.

Deux des autres versions connues, publiées aussi par des hommes d'église, placent également Dieu au sommet de la chaîne, mais sautent les maillons du sorcier maléfique et du poison d'ordalie, allusions directes à l'ancienne religion merina : ce sont la version

de Richardson (publiée elle aussi en 1877) et celle de Rakotomanolo (1981, pp. 80-83), qui reste étroitement parallèle à la version Richardson. D'autres s'écartent de ce modèle : une version betsimisarakana recueillie par un professeur d'inspiration rationaliste, place l'Homme à la fin de la chaîne (C. Renel, 1910, t. II, pp. 287-288). Je ne peux m'empêcher de penser qu'il n'y a sans doute pas là un hasard : cette version est bien adaptée au laïque convaincu qu'a été C. Renel, comme les versions se concluant sur la puissance de Dieu l'étaient aux ecclésiastiques qui les ont entendues. Le conte, comme nous le savons, s'adapte à son public, et dans la situation de collecte il n'y a aucune raison pour que le récit ne soit pas parfois infléchi plus ou moins subtilement en fonction de cette variété particulière de public que sont les collecteurs.

Dahle	Richardson	Rakotomanolo	Renel	version masikoro (ici même)
DIEU	DIEU	DIEU		
poison				BARRE-A-MINE
sorcier				
homme	homme	homme	HOMME	pierre
	crabe	crabe	crabe	hache
pierre	pierre	terre	pierre	souche
pirogue	pirogue	pirogue	pirogue	pirogue
eau	eau	eau	eau	eau
feu	feu	feu	feu	feu
couteau	couteau	couteau	couteau	couteau
corde	corde	corde	corde	corde
chat	chat	chat	chat	chat
rat	rat	rat	rat	rat
montagne	muraille	montagne	montagne	montagne
vent	vent	vent	vent	vent
arbre	arbre	arbre	arbre	arbre
jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot	jambe de Petit-Petiot

Tabl. 2 : Comparaison de cinq versions malgaches du conte-chaîne "De plus en plus fort".

J'ai recueilli moi-même près de Toilara une version masikoro de ce même conte de Petit-Petiot, dans laquelle le conteur, un jeune homme d'esprit sarcastique, fait de la Barre-à-Mine la créature la plus forte, qui vainc toutes les autres. Rejetterions-nous cette version récente comme déformée, inauthentique ? Ce serait une erreur, je crois. Il est sans doute significatif que soit choisi comme "le plus fort" cet outil, qui porte en malgache un nom emprunté au français *Baramina*. La force, la domination à l'état brut, sont associées à la colonisation, et d'une manière plus générale au pouvoir Vazaha, pouvoir des étrangers, qui inclut indistinctement le pouvoir politique et la puissance de la technique. L'outil étranger, étranger jusque dans son nom, est donc bien choisi pour représenter la force dans une société si marquée par l'impact du monde étranger... et peut-être y-a-t-il quelque malice dans l'intention du conteur qui lance à mon adresse cette version du conte

S'agissant d'un conte aussi connu que celui de Petit-Petiot, nous ne devons pas perdre de vue non plus que, depuis qu'il a été recueilli par Dahle et par Richardson, il a été diffusé par l'imprimé. On le retrouve notamment dans les manuels scolaires. Ainsi d'authentiques contes traditionnels peuvent maintenant être dits par des conteurs qui les ont appris non par la tradition orale mais dans leurs livres de l'école, ou de ces deux sources à la fois. Par exemple, un manuel de lecture française pour le cours élémentaires, en usage dans les écoles malgaches dans les années 80, donne une version de notre conte, avec une variante intéressante (M. Condette et al., 1966, pp. 116-117). Parvenue au maillon de la pirogue, la chaîne se referme sur elle-même :

"Ce n'est pas moi la plus puissante, dit la pirogue, c'est Rabofity. Il me conduit où il lui plaît.

- C'est impossible, dit Rabotty, puisque...".

Cette variante de la "chaîne sans fin" pu exister dans la tradition orale, mais elle a pu aussi être introduite par les auteurs du manuel. Rien ne prouve que notre version masikoro dépende de ce texte scolaire, ou d'un autre analogue, mais le cas peut se présenter ailleurs<sup>5</sup>. Si nous rencontrons de telles versions influencées par les livres d'école, il sera intéressant d'analyser les éventuels changements qu'a subi un texte parti de la tradition orale, passé par l'imprimé, et revenu à l'oralité.

Dans la collecte des contes, comme dans d'autres domaines, il n'y a pas d'ethnographie "innocente" : ce qu'on recueille dépend toujours peu ou prou de ce qu'on a l'intention d'en faire. Partir avec l'idée d'un ensemble "traditionnel" reflétant des valeurs stables, immuables, risque de nous empêcher de voir la tradition dans ce qu'elle a de vivant, d'actif, et non sous sa forme de conservatoire de formes figées. Adopter le parti pris inverse (car c'est aussi, bien sûr, un parti pris) peut être stimulant, en nous démontrant que le monde du conte nous révèle encore quelques surprises.

Toliara, 1988.

#### NOTES

- (1) Qui reprend des éléments de ma thèse (1985, t. IV, Chapitre 10).
- (2) Texte et traduction en français dans N.J. Gueunier, 1985, t.II (Corpus de comparaison), conte 24.
- (3) Conte en dialecte malgache de Mayotte : "La Fille qui voulait épouser un homme qui ne crotte pas", texte et traduction en français dans N.J. Gueunier, 1985, t. I (Corpus principal), conte 14. Le conte comorien d'Anjouan vient de paraître dans M. Ahmed Chamanga, 1988, pp. 26-39.
- (4) Censure que certains osent maintenant dépasser. v. l'intéressant travail de C. Sambo sur le *Folklore oral des enfants malgaches* (1987), et sa thèse en préparation aux Langues Orientales *Oralité et Tradition des Enfants malgaches. Enquêtes chez les Tanosy des régions de Tolanaro et le Bezaha*.
- (5) Pour un cas en dialecte malgache de Mayotte, v. N.J. Gueunier, 1985, t. IV, pp. 917-919.

#### REFERENCES

- AARNE (A.), THOMPSON (S.)  
1961 *The Types of the Folktale. A classified Bibliography*. Helsinki :Academia Scientiarum Fennica (Réédit. 1973.)

AHMED-CHAMANGA(M.)

1988 *Foiz, femmes et djinns. Contes de l'île d'Anjouan (Comores)*. Paris : CILF-EDICEF.

*Anganon'ny Ntaolo.*

1971 *Anganon'ny Ntaolo. Tantara mampiseho ny fomban-drazana sy ny finoana sasany nananany*. Nangonin-d'Rev. L. Dahle..., nalahatra sy nahitsy ary namplan'i J. Sims. Antananarivo : Trano Printy Loterana (1ère éd., 1930; réédit. revue de L. Dahl, 1877).

AULNOY (M.C. d')

1864 *Contes des fées, par Mme d'Aulnoy, contenant l'Oiseau Bleu, Gracieuse et Percinet, la Belle aux Cheveux d'Or...* Paris : Delarue (1ère éd. 1697-1698, nombr. rééd.)

CONDETTE (M.), MINIERE (R.), RAKOTOZAFY (A.)

1966 *Izy mianadahy (Frère et Soeur). Livre unique de lecture et de langue française. Cours élémentaire des écoles de Madagascar*. Paris, Strasbourg : Istra.

DAHLE (L.)

1877 *Specimens of Malagasy Folklore*. Antananarivo.

FERRAND(G.)

1893 *Contes populaires malgaches*. Paris : E. Leroux.

GUEUNIER (N.J.)

1980 *Si mimi mwongo watu wa zaman! "Ce n'est pas moi qui mens, ce sont les gens d'autrefois"*. Contes en dialecte swahili du village de Marodoka (Nosy Be, Madagascar). Zanzibar : EACROTANAL.

1985 *La Tradition du Conte de langue malgache à Mayotte (Comores)*. Thèse pour le doctorat d'Etat ès-Lettres. Université de Paris VII.

I. *Corpus principal. Contes en dialecte malgache de Mayotte*, 2 vol.

II. *Corpus de comparaison. Contes de la côte Ouest de Madagascar. Contes de langue comorienne de Mayotte*.

III. *Lexique du dialecte malgache de Mayotte*.

IV. *Etude*, 2 vol.

HARING (L.)

1982 *Malagasy Tale Index*. Helsinki : Academia Scientiarum Fennica.

MKELLE (B.)

1980 *Faukwa... pakawa. Shall I stand and go my way ? Please remain (and tell the story). Puts-je me lever et m'en aller ? S'il te plaît, reste (et raconte)*. Zanzibar : EACROTANAL.



RAKOTOMANOLO(S.)

1981 *My Foto Manendry*.

RICHARDSON(J.)

1877 "The Folk-Lore of Madagascar", *Antananarivo Annual* 3, pp.102-115.

SAMBO(C.)

1987 *Folklora avy an'ny antanin'ny mpanjakan'ny* Mémoire pour le Diplôme d'Etudes Approfondies. Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Paris). Le corpus est publié comme vol. 4 des Travaux et Documents du Centre d'Etudes et de Recherche sur l'Océan Indien Occidental, 1988).

TEXTE :

R A B O T I T Y,

OU : P E T I T - P E T I O T

Conte en dialecte masikoro de la région de Fiharena  
recueilli en 1976 à Ankilifolo, près de Tollara.

RABOTITY

Eo zaza reo, zaza telotelo; ie laha telotelo  
(akapako raha ty...<sup>1</sup>) zaza reo zaza telotelo.  
Nianatsy. Ka i eo ie laha fa nianatsy rozy nandeha,  
nianatsy.

I bak'aroa, nananiky manga, ka laha fa nananiky  
mangarozy fa nimosare, e zao, telolahy rozy, latsaky ny  
raiky, raiky amin-drozy fa nananiky, folaky. La  
tinakotako, tinakotako, tinakotako, tinakotako, avy an-  
tanàna.

I eo (taloha moa n'olo ninàna), nanontany i  
namonjy manga, hazo nahafotaky azy iny, nanontany  
hazo ohiy : "Nao koahy, Hazo toy. hoy i, mahery va  
koahy, hoy i, iha eo ? Zaho olo be vata toy<sup>2</sup> la nananiky  
aminao la nilatsaky io ?"

Namaly Hazo ony :

"Tsy mahery, hoy i, aho, naho fola-Tsioky". Nanontany,  
nanontany an-dRetsioky :

"Nao koahy, Tsioky, hoy i, mahery va, hoy i, iha eo ?

- A, tsy mahery, hoy Retsioky, aho naho tampe-Bohitsy.

- Vohitsy nanampe Tsioky

Tsioky namola-Kazo, hoy i,

Hazo namolaky an-dRabotity.

Mim ! Nanontany i, nanontany an-dRevohitsy :

"Nao koahy, Vohitsy, hoy i, mahery va koahy, hoy i, iha  
eo ?

- Tsy mahery, koahy, hoy i, aho, laha tratsiny ny Valavo  
la loadoake !

- Valavo naniri-Bohitsy.

Vohitsy nanampe Tsioky

Tsioky namola-Kazo

Hazo namolaky an-dRabotity".

(1) A parte du conteur : le "machin" est le micro du  
magnétophone, que lui tend l'enquêteur, et auquel il n'est  
pas habitué...

PETIT-PETIOT

Il y avait des enfants, trois enfants. Et ces trois  
enfants (ah, je vais l'avalier, ce machin...<sup>1</sup>), ces  
enfants étaient trois. Ils allaient à l'école. Et comme ils  
allaient à l'école, les voilà partis. Ils sont partis pour  
l'école.

Et en revenant, ils sont grimpés sur un manglier,  
et comme ils étaient grimpés sur un manglier, parce  
qu'ils avaient faim, oui, c'étaient trois garçons, et il y en  
a un qui est tombé. Un de ceux qui étaient montés, il est  
tombé, et il s'est cassé une jambe. Et on l'a porté, on l'a  
porté, on l'a porté, on l'a porté sur les épaules, jusqu'à ce  
qu'on arrive à l'amener au village.

Et alors (les gens d'autrefois, vous savez, ils  
étaient bien bêtes), il a demandé, il a demandé au  
manglier, à l'arbre qui l'avait fait tomber, il a demandé à  
l'arbre :

"Hé toi, l'Arbre, est-tu fort, toi ? Puisque moi qui suis bien  
grand<sup>2</sup>, quand je suis monté sur toi, je suis tombé ?".

L'arbre répondit :

"Je ne suis pas fort, puisque le Vent me brise".

Il a demandé, il a demandé à Sire-Vent :

"Hé toi, le Vent, est-tu fort, toi ?

- Non, je ne suis pas fort, puisque la Montagne m'arrête

- Montagne a arrêté Vent

Vent a cassé Arbre, dit-il,

Arbre a cassé la jambe de Petit-Petiot".

Hum ! Il a demandé, il a demandé à Dame-

Montagne :

"Hé toi, Montagne, es-tu forte, toi ?

- Je ne suis pas forte, moi, dit-elle, si le Rat m'attrape, il  
me perce de partout !

- Rat a troué Montagne,

Montagne a arrêté Vent,

Vent a brisé Arbre,

Arbre a cassé la jambe de Petit-Petiot".

(2) Notation ironique : l'enfant est tout petit, comme le  
montre son nom de Rabotity, "Petit-Petiot", mais il se  
croit déjà une grande personne.

Nanontany, nanontany an'i Valavo :

"Nao koahy, Valavo, hoy i ?

- Eka, hoy ny Valavo.
- Mahery va koahy, hoy i, iha eo ?
- Tsy mahery, koahy, hoy ny Valavo, laha tratsiny ny Tsaka la mafarenay !

- Tsaka nania Valavo, hoy i,  
Valavo naniri-Bohitsy.

..." 3

Nanontany, nanontany any Retsaka :

"Mahery va koahy, iha eo, Tsaka ?

- Tsy mahery, hoy i, laha tratsiny ny Taly, la mafarenay.

- Taly nandrohy Tsaka  
Tsaka nania Valavo,

..."

Nanontany, nanontany an-dRetaly :

"Mahery va koahy, iha eo, Taly ?"

- Tsy mahery, hoy i, aho, la tratsiny ny Meso, la mafarenay.

- Meso nanampa-Taly,  
Taly nandrohy Tsaka,

..."

Nanontany, nanontany an-dRemeso :

"Mahery va koahy, iha eo, hoy i, Meso ?

- Tsy mahery, hoy i, la tratsiny ny Bolò la mena.

- Bolò nahamena Meso,  
Meso nanampa-Taly,

..."

Nanontany, nanontany any ny Bolò :

"Mahery va koahy, hoy i, iha eo, ny Bolò ?

- Tsy mahery, hoy i, laha tratsiny ny Rano, la mafarenay.

- Rano namono Bolò  
Bolò nahamena Meso,

..."

Il a demandé, il a demandé au Rat :

"Hé toi, Rat ?

- Oui, dit le Rat.
- Es-tu fort, toi ?
- Je ne suis pas fort, dit le Rat, si Sire-Chat m'attrape, je suis tout misérable !

- Chat a poursuivi Rat,  
Rat a troué Montagne,

..." 3

Il a demandé, il a demandé à Sire-Chat :

"Es-tu fort, toi, Chat ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si la Corde m'attrape, je suis tout misérable.

- Corde a attaché Chat,  
Chat a poursuivi Rat,

..."

Il a demandé, il a demandé à Dame-Corde :

"Es-tu forte, toi, Corde ?"

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si le Couteau m'attrape, je suis toute misérable.

- Couteau a coupé Corde,  
Corde a attaché Chat,

..."

Il a demandé, il a demandé à Sire-Couteau :

"Es-tu fort, toi, Couteau ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si le Feu m'attrape, je rougis.

- Feu a fait rougir Couteau,  
Couteau a coupé Corde.

..."

Il a demandé, il a demandé au feu :

"Es-tu fort, toi, Feu ?

- Je ne suis pas fort, dit-il, si l'Eau m'attrape, je suis tout misérable.

- Eau a tué Feu,

Feu a fait rougir Couteau,

..."

(3) Chaque fois le conteur reprend la formule entière, qui s'allonge d'un vers à chaque épisode.

Nanontany, nanontany an-dRerano ndralky :

"Mahery va koahy, iha eo, hoy i, Rerano ?

- Tsy mahery, hoy i, aho, laha tratsiny ny Laka, la maferenay.

- Laka nanory Rano, hoy i,  
Rano namono Bolo,

..."

Nanontany, nanontany an-dRelaka :

"Mahery va koahy, iha eo, hoy i, Laka ?

- Tsy mahery, hoy i, aho, laha tratsiny ny Fototsy la maferenay.

- Fototsy nandoake Laka, hoy i,  
Laka nanory Rano,

..."

Nanontany, nanontany an-dRefototsy :

"Mahery va koahy, iha eo, Fototsy ?

- Tsy mahery koahy, hoy i, aho, laha tratsiny ny Famaky, la maferenay.

- Famaky nanampaky Fototsy,  
Fototsy nandoake Laka,

..."

"Mahery va koahy, hoy i, iha eo, Refamaky ?

- Tsy mahery, hoy ny Famaky, aho, laha tratsiny ny Vato la rona.

- Vato nandrona Famaky,  
Famaky nanampaky Fototsy,

..."

"Mahery va koahy, hoy i, iha eo, Favato ?

- Tsy mahery, hoy i, aho, laha tratsiny ny Baramino, la maferenay.

- Baramino namaky Vato  
Vato nandrona Famaky,  
Famaky nanampaky Fototsy,  
Fototsy nandoake Laka,  
Laka nanory Rano,  
Rano namono Bolo  
Bolo mahamena Meso,  
Meso nanampa-Taty,  
Taty nandry Tsaka,  
Tsaka nana Valavo,  
Valavo nanin-Bohitsy,  
Vohitsy nanampe Tsioky,  
Tsioky namolaky an-dRabotity.

- Mahery va koahy, hoy i, iha eo, Baramino ?

- Mahery, hoy i, aho f.

Il a demandé, il a demandé encore à Dame-Eau :

"Es-tu forte, toi, Dame-Eau ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Pirogue m'attrape, je suis toute misérable.

- Pirogue a traversé Eau, dit-ii,  
Eau a tué Feu,

..."

Il a demandé, il a demandé à Dame-Pirogue :

"Es-tu forte, toi, Pirogue ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Souche m'attrape, je suis toute misérable.

- Souche a percé Pirogue,  
Pirogue a traversé Eau,

..."

Il a demandé, il a demandé à Dame-Souche :

"Es-tu forte, toi, Souche ?

- Je ne suis pas forte, dit-elle, si la Hache m'attrape, je suis toute misérable.

- Hache a coupé Souche,  
Souche a percé Pirogue,

..."

"Es-tu forte, toi, Dame-Hache ?

- Je ne suis pas forte, dit la hache, si la Pierre m'attrape, je suis ébréchée.

- Pierre a ébréché Hache,  
Hache a coupé Souche,

..."

"Es-tu forte, toi, Dame-Pierre ?

- Je ne suis pas forte : si la Barre-à-Mine m'attrape, je suis toute misérable.

- Barre-à-mine a brisé Pierre,  
Pierre a ébréché Hache,  
Hache a coupé Souche,  
Souche a percé pirogue,  
Pirogue a traversé Eau,  
Eau a tué Feu,  
Feu a fait rougir Couteau,  
Couteau a coupé Corde,  
Corde a attaché Chat,  
Chat a poursuivi Rat,  
Rat a troué Montagne,  
Montagne a arrêté Vent,  
Vent a brisé Arbre,

Arbre a cassé la jambe de Petit-Petit.

- Es-tu forte, toi, Barre-à-Mine ?

- Oui ! Je suis forte, dit-elle f.

Résumé :

Les chercheurs ont souvent voulu voir dans les contes un témoignage de ce qui était le plus ancien, le plus "authentique" dans une culture. Ce point de vue peut amener à éliminer au nom d'une définition arbitraire de la tradition une partie, parfois la plus vivante, de cette tradition elle-même. L'auteur insiste au contraire pour que le chercheur soit attentif aux aspects les plus mobiles de la tradition : passages de l'écrit à l'oral, emprunt et réinterprétation d'éléments étrangers.

Les exemples traités concernent Madagascar et les pays voisins (Tanzanie, Comores), et sont tirés de recueils publiés, et de l'expérience de terrain de l'auteur.

Une variante malgache du conte AT 2031 est publiée en annexe.

In analyzing folktales, the student often focuses on the traditional, the most "authentic" elements of that culture. Having arbitrarily defined what is "authentic", the student then excludes from his/her presentation any element which doesn't fit the definition. The author, however, would rather the student consider these elements which are, in fact, the most living and mobile in a folktale : the feedback from written to oral, the borrowing and reinterpretation of foreign elements.

The examples considered come from Madagascar and neighboring countries (Tanzania, Comoro Islands). They are taken from published material and the author's own field notes.

A Malagasy version of Tale AT 2031 is published as an appendix.

FAMINTINANA

Raisin'ny mpandinika matetika ho rakitra mitahiry ireo fomba tena tranainy sady madio mangaragarana ny angano. Izany fomba fijery izany dia mety hitaona azy ireo hamafa lafin-javatra izay heveriny fa manimba ny tena maha-izy azy. Nefa indraindray, eo amin'ireo lafin-javatra ireo no hita fa ikotrehan'ny ainy ny angano. Ny mpanoratra etsy an-daniny dia manantitrantitra fa tokony ho jerena akaiky ireo lafiny andairam-piovana indrindra eo amin'ny lovan-tsofina, tahaka ny fifampidiran'ny an-tsoratra sy ny am-bava, na ny fandrahana sy ny fanagasiana ny fomba vahiny sasany.

Ny ohatra fakafakainy dia mikasika an'i Madagasikara sy ireo tany manakaiky azy (Tanzania, Kômôro), ary notsoahina tao amin'ireo amboaran'angano efa nivoaka, na tamin'ireo fikarohana nataon'ny mpanoratra teny an-toerana.

Ho fanampiny dia omen'ny mpanoratra ny angano malagasy iray mitandray amin'ny angano lraisam-pirenena AT 2031.

## ARBRES ET PLANTES DANS LES CROYANCES POPULAIRES : L'EXEMPLE DU HAZOMANGA OU LE BOIS SACRÉ DU CULTE

Daniel RAHERISOANJATO

L'importance du rôle joué par les arbres et les plantes dans les croyances et les cérémonies rituelles rend nécessaire l'examen approfondi de tous les éléments d'origine végétale qui connotent une idée de puissance et par lesquels l'homme entre en communication avec les ancêtres et autres forces invisibles pour demander la protection (1).

Parmi tous ces documents, une attention particulière doit être accordée au hazomanga qu'on utilise dans de nombreuses régions de Madagascar, surtout sur les Hautes-Terres et dans le Sud, mais dont la nature et l'utilisation ne sont pas les mêmes à bien des égards. En pays bara et mahafaly, le hazomanga est composé d'un pieu taillé dans du bois qui est érigé dans la cour et spécialement à l'Est ou au Nord-Est de la tranobe ou la maison du patriarche (le lonaky, le mpitoro ou le mpitan-kazomanga). Dans ces régions, le hazomanga et la maison du mpitan-kazomanga (le détenteur du bois sacré et faisant fonction de sacrificateur) représentent le pôle mystique du village, le lieu sacré par excellence. Le hazomanga constitue le pilier rituel du culte devant lequel on célèbre les grandes cérémonies, notamment le tajo ou soro (le sacrifice). En revanche, les habitants dans le Betsileo gardent le hazomanga à l'intérieur de la maison et son utilisation est bien différente de celle des autres populations du Sud. D'autre part, le hazomanga betsileo semble être associé à des faits mythiques et légendaires qu'il est intéressant d'étudier pour voir sa place dans la société.

### 1.- LES ORIGINES ET LE POUVOIR DU HAZOMANGA : MYTHES ET TRADITIONS

Dans le Betsileo, l'étude du hazomanga nous conduit au problème de ses origines qui remontent très loin dans la nuit des temps et dont seule la tradition orale constitue la source privilégiée susceptible de nous apporter des éclaircissements. Dans ce domaine, les versions convergent sur deux points.

Relevons en premier lieu l'apport des mythes qui insistent sur la participation divine tolo-janahary dans l'utilisation du hazomanga par les hommes. Il s'agit d'un don de Zanahary (Dieu le Créateur), donc un élément sacré, doté d'un pouvoir surnaturel. Le conte de Ramanga en est une illustration :

'Zanahary eut beaucoup d'enfants. L'un d'eux, Ramiana, n'obtint rien comme héritage au ciel. Il se maria avec Ramanga et il eut sur terre, où il s'était réfugié, de nombreux enfants. Un jour Ramiana dit à Ramanga : je retourne au ciel près de mon père. Mais Ramanga refusa de l'accompagner. Alors ils se séparèrent et on partagea les biens. Ramiana gardait les montagnes, les forêts et les gros zébus tandis que les zones basses, les marais et les volailles revenaient à Ramanga'.

'Durant sa vie, Ramanga était connue pour sa bonté et elle n'aimait pas les querelles. A sa mort, on l'enterra près de la forêt et on vit pousser près de sa tombe un arbre. Lorsqu'une querelle menaçait, on allait prendre un morceau de cet arbre que l'on mettait dans un récipient contenant de l'eau. Ce breuvage avait le pouvoir d'apaiser les querelles. C'est ainsi que l'on appelait cet arbre razomanga ou l'arbre de Ramanga'.

La deuxième version semble avoir une audience large. Il s'agit d'une tradition orale qui se retrouve partout et qui attribue l'origine du hazomanga aux hova ou rois betsileo, qui seraient venus de la côte orientale (2). Nous retrouvons cette information dans les Fomba betsileo, oeuvre du pasteur Rainililina (3). Le père Dubois y a fait également allusion dans sa Monographie des Betsileo, où il rapporte ce que les 'nobles des pays de l'Est auraient dit aux 'chefs des clans betsileo' : 'Nous vous apportons la mère de tous les bois. Prenez ce bois et demandez-lui tout ce que vous voudrez' (4).

Dans le Manandriana situé au Nord du pays, les traditions orales sont plus explicites et insistent sur le fait qu'il s'agit d'un don du prince fait aux populations locales. Une tradition citée par Ramaka de Fandana (Ambohimahazo-Ambositra), recueillie et traduite par Rajaonarimanana Narivelo parle du hova Andriantaramanalina qui aurait fourni du hazomanga aux habitants de Filhasirana et dont la pratique est conservée jusqu'à aujourd'hui encore par les 'Zanzkin'ny Dimitrany' (littéralement : 'les enfants des cinq mères'), un des plus importants lignages de la région (5).

Le mythe de Ramanga n'a donné aucune information sur l'arbre du hazomanga. Comment peut-on le reconnaître ? Comment sont ses feuilles ? Pour avoir plus de précision sur ce point, laissons la parole à Ramaka :

'Il (l'arbre) était au milieu de la forêt, un arbre qui ne voulait pas perdre ses feuilles, un arbre qui ne voulait pas mourir. Et quand on voulait le prendre, il y avait le merana, le

hina, le tsitshina et de nombreuses autres espèces qui prétendaient être du hazomanga ; mais il y eut un connaisseur et on avait choisi cet arbre'.

En étudiant ce passage, on se rend compte qu'il s'agit d'un arbre de la forêt dont le nom n'a pas été indiqué. En outre, il est difficile de le distinguer parmi les nombreuses espèces forestières et il faut un "connaisseur" mpamantatsa pour le reconnaître. Cette présentation du hazomanga se retrouve aussi dans de nombreuses traditions que nous avons recueillies nous-même dans la région et qui insistent sur le caractère mystérieux de cet arbre.

Enfin, une dernière tradition qui nous vient de Rainjomalahy de Fenoarivo (Andranovorivato-Flanarantsoa) indique qu'il s'agit de nato (Imbricaria madagascariensis) qui est remarquable par sa solidité et qui est l'espèce recommandée tant aussi bien sur les Hautes Terres que dans le Sud du pays. Cependant, la préparation du hazomanga et son utilisation sont différentes dans le Betsileo.

Selon toujours les traditions recueillies, la coupe de l'arbre une fois choisi fait l'objet d'une cérémonie, accompagnée de sacrifice. Une fois arrivé au pied de l'arbre, on fait la "demande" fangataham-pitahia et selon la coutume, on invoque les ancêtres et les esprits de la nature tany masina pour leur demander la protection et assurer le bon déroulement de la cérémonie. Puis on sacrifie l'animal, de préférence un coq rouge et le sang est versé au pied de l'arbre. Enfin, on coupe une partie de l'arbre, celle se trouvant à l'Est ou la direction sacrée.

Selon la coutume, il existe deux systèmes pour tailler le hazomanga :

- 1.- choisir une branche bien droite de la taille d'un bâton de 1 m à 1,20 m de longueur et de 2 cm de diamètre ;
- 2.- tailler un petit bois de la grosseur d'un pouce et mesurant 10 à 15 cm de longueur. Quel que soit le système adopté, on prend toujours soin d'enlever l'écorce du bois, tandis que les deux bouts doivent être taillés d'un seul coup par la lame d'une hache ou d'une coupe-coupe (katsamanta). Une fois cette opération accomplie, le bois est conservé dans l'angle Nord-Est de la maison (le coin des ancêtres) ; c'est le hazomanga : le bâton est appuyé sur le mur, de façon à ce que la tête soit toujours conservée dans le haut ; par contre celui qui a choisi le second système doit mettre son hazomanga dans deux petites corbeilles rondes, superposées (kobaha) et déposées sur l'endroit indiqué.

Selon les croyances, le hazomanga jouit d'un pouvoir magique et d'une puissance surnaturelle (manan-kery) car il exerce un double pouvoir : faire le bien et détruire le mal. L'origine du mot "hazomanga" (littéralement, "bois bleu") vient, semble-t-il, de la couleur du bois qui, par l'usage et par le temps, est devenue bleuâtre, et qui est considérée

comme le reflet du beau (on dit par exemple tanimanga (terre bleue) pour désigner l'argile, manga feo (voix bleue) pour parler de quelqu'un qui a une belle voix et qui chante bien.

S'agissant du hazomanga, faire le bien signifie assurer la prospérité (manandratsa), c'est-à-dire apporter à quelqu'un ou à une famille la richesse et lui donner de nombreux enfants. En revanche, détruire le mal (mandraya) correspond à une purification : "se laver" du mal causé par une violation des interdits (manala fady) ou (manala ota).

Dans tous les cas, le recours au hazomanga nécessite un rite qui consiste à râcler le bois du hazomanga (manihy hazomanga) au-dessus d'un récipient contenant de l'eau de source. Mélangé avec cette eau qui est considérée propre et pure, le produit ainsi obtenu servira d'aspersion d'eau (faly rano), une prière d'intercession adressée au Zarahary et aux ancêtres. Après cette opération, on boit un peu de cette eau considérée comme sacrée, et la cérémonie prend fin par la phrase rituelle : "Ho soa, ho tsara, Andriamanitra Andriananahary" (Soyez bons, protégez-nous, Andriamanitra Andriananahary).

## II.- HAZOMANGA, STATUT ROYAL ET POUVOIR

L'étude de l'organisation et de la symbolique du pouvoir à l'époque des hova montre qu'il existe dans la hiérarchie séparant Hova et olompehezina (le souverain et des sujets), une démarcation fondamentale où le hazomanga joue un rôle important.

Selon les traditions recueillies, les hova qui sont considérés comme des immigrants venus s'imposer sur les populations locales, seraient à l'origine de l'introduction du hazomanga. Cette conception traduit une certaine psychologie, à savoir que les étrangers sont presque toujours auréolés d'un certain mystère et dotés d'une supériorité technique (6). Aussi, dans la plupart du temps, on leur octroie aisément les changements introduits dans la société. Ce sont donc des "héros civilisateurs".

Un second point évoqué dans les traditions orales : la provenance orientale des hova. Ce sont des populations originales de la côte Est qui est couverte de forêt et qui constitue le seul endroit où l'on vient chercher l'arbre du hazomanga. C'est ainsi qu'à l'occasion du rituel organisé avant la coupe de l'arbre, la coutume exige qu'on invoque les ancêtres et les esprits de la nature, en particulier les génies de la forêt, source de vie et de protection (loharanon'aina sy fitahiana).

Un dernier point qui caractérise le lien entre le Hova et le hazomanga réside dans la cérémonie d'intronisation du souverain (midikavahy). D'habitude, l'intronisation du hova se tient à une date fixée qui a lieu plusieurs jours après l'enterrement de son prédécesseur (7). La description de cette importante cérémonie nous vient de Rabialahy d'Iavomalaza (Anjoma-Ambalavao) qui a bien voulu nous rapporter ce que son grand-père savait sur l'intronisation de

Rarivoarindrano du Tsienimparihy, située dans l'Arindrano (8).

Plusieurs jours auparavant, les habitants ont été informés de la tenue de la cérémonie par les Andevohova (des hommes de confiance du hova), qui ont pris soin de réunir dans leur village tous les Anakandriana (chefs de lignage). Tout le monde se préparait pour assister à cette fête.

Le jour indiqué, les gens arrivaient de partout, vêtus de leurs plus beaux habits. Les hommes les plus riches s'habillaient de grands lamba de soie (lamba landy) ; les femmes portaient leurs coiffures de fête : Kiarivofahitsa, Kisaronkisiny, Vonkavia (9). Sur le Klanja, des pieds de bananier ont été plantés en deux rangées, servant de voie d'accès jusqu'au tafotona (10), situé au milieu de la grande place. Chaque pied de bananier était orné de lianes vertes tandis que sur les deux côtés de l'allée centrale, les bananiers étaient réunis par des cordes tendues, faites également de lianes. C'est cette allée de plantes vertes que devait suivre le hova nouvellement élu, accompagné des membres de sa famille, pour gagner le centre du Klanja.

A un moment donné, le hova et sa suite sortaient du palais royal ; le souverain portait sur l'épaule gauche son basarifantsa (un fusil d'apparat) et une sagale d'argent à la main droite. Des anneaux d'argent et de petites perles pendaient à ses pieds et à son cou, tandis que sur sa tête, on voyait se dresser une énorme perle en forme d'une boule (voahangy an-doha). Le hazolahy (le tambour royal) résonnait solennellement, l'antsiva (une conque marine) sonnait, les gens applaudissaient et poussaient de grands cris : 'Soa laza ny Hova' (Que le souverain soit honoré). Devant l'allée de plantes vertes se trouvaient deux hommes qui tenaient à la main une liane tendue yahimpisorona, barrant l'entrée à 50 cm du sol. Soudain les bruits se turent. Le hova marqua un temps d'arrêt : il franchit en sautant la corde de liane qui barrait son passage, et dès que ses pieds touchèrent le sol, le Fiankinaiehina (chef des Andevohova) annonça à haute voix : 'Ramandresy dia atao hoe Rarivoarindrano' (Ramandresy est appelé Rarivoarindrano). Parmi les membres de la famille royale, ceux qui ont droit de succession derrière Rarivoarindrano devaient faire six fois le tour du klanja en franchissant la corde de liane. Celui qui heurte cette liane est considéré comme frappé d'un mauvais sort tahina, et il n'aura pas droit au trône.

Après avoir franchi l'allée de plantes vertes, le souverain s'asseyait sur une pierre, au Nord du tafotona. On amena le zébu de sacrifice qui fut abattu sitôt ; on préleva le sang avec lequel on marqua le front du souverain. Puis on procédait au rite du hazomanga : dans un récipient contenant de l'eau de source, on râclait le hazomanga. Seul le souverain avait droit de boire l'eau du hazomanga. Il prenait le reste dans sa main droite pour servir d'aspersion d'eau faly rano à l'assistance et aux nombreux zébus déjà

abattus sur la place, dont la viande était destinée à la population.

Enfin, la cérémonie se terminait par un kabary (grand discours public) du souverain qui s'adressait pour la première fois à ses sujets.

A travers ce document, nous pouvons remarquer les éléments essentiels qui sont associés au hazomanga et qui caractérisent la conception symbolique de la royauté et l'exercice du pouvoir chez les hova betsileo. Relevons en premier lieu la relation entre le hova, le hazomanga et l'eau. Du pouvoir créateur du hova résulte le lien du souverain avec les esprits de la nature, les forces vives de la vie et en particulier l'eau. Chez les Betsileo, comme chez les populations forestières de l'Est (Tanala, Antemoro), l'eau est à la fois purificatrice et symbole du pouvoir. La naissance et la mort des souverains sont associées à l'eau. Le nom du souverain, Andrianantara ou Andrianony (seigneur du fleuve), indique un rapport privilégié avec l'eau, dont le rituel du hazomanga utilise la force vitale. A sa mort, on annonce la nouvelle en utilisant l'expression : 'Maito e Isandra, Imanatanana ou Imanandriana'. (La rivière d'Isandra, Imanatanana ou Imanandriana est coupée). Au cours de l'intronisation, l'eau du hazomanga qui a servi à l'aspersion caractérise le lien reliant le souverain à ses sujets et matérialise son pouvoir. En recevant cette eau, la population marque son contrat avec le nouveau souverain et s'entend à bénéficier de sa protection.

Deuxième point d'importance : le hasy ou hasina, un second élément indissociable au hazomanga. Dans l'exercice de son pouvoir, le hova est dieu sur la terre et détenteur du hasy, puissance vitale d'essence divine. En s'adressant au souverain, on dit toujours : 'Masina anao ny Hova' (Ta personne est sacrée, ô Seigneur). La position centrale et surélevée du palais royal montre également que le souverain constitue le centre de l'espace terrestre et domine tous les points cardinaux. Le hova a le privilège de porter sur la tête le voahangy an-doha ou les tsimiarivo (s'il s'agit d'une princesse), de se placer sur la partie Nord du klanja et de recevoir le vodv aomby ou l'arrière-train du zébu. Dans cette catégorie d'attributs royaux figurent aussi le sacrifice du aomby volavita (11) et la détention du hazolahy et du hazomanga.

Une fois investi du pouvoir suprême, le hova nouvellement élu est reconnu masina (sacré). Il est assimilé au Zanahary, mais visible, et dispose des moyens pour prouver aux yeux de la population sa puissance, son efficacité et sa domination. Trois exemples vont servir d'illustration et à travers lesquels nous verrons que le hazomanga joue un rôle de premier plan.

Citons tout d'abord le rite du mirary organisé à l'occasion du départ des hommes en guerre. Le chef de l'expédition filoha tafika et les fanolahy (tireurs d'élite) sont réunis dans la maison royale pour recevoir le tso-drano.



du souverain (la bénédiction), tandis que sur le kianja les femmes du palais chantent en l'honneur des combattants. La cérémonie consiste à adresser une prière au Zanahary et aux ancêtres pour demander aide et protection, puis effectuer une aspersion d'eau fafy rano faite au hazomanga. Selon les croyances, on attribue la victoire à la protection du Zanahary et des ancêtres, mais aussi au pouvoir du hazomanga.

Deuxième exemple : le rite du fanandratana ou du manala fady. En premier lieu, il s'agit du cas d'un homme libre olompotsy qui a épousé une femme esclave et dont la position sociale se trouvait compromise (mirorona). Quand il veut se remarier avec une femme de son rang, cet homme doit subir le rite du fanandratana ou purification, qui nécessite l'intervention du hazomanga. Dans le cas suivant, manala fady ou bien encore manala ota concerne celui qui était surpris d'avoir manqué aux règles de respect de la personne du hova ou de ses objets personnels et qui devait se racheter par le recours au hazomanga. Dans tous les cas, fanandratana et manala fady ou manala ota doivent être accompagnés d'un tandra hova ou droit d'allégeance : un zébu ou une somme d'argent servant d'offrande au souverain.

Le dernier exemple porte sur le privilège du hova d'accorder aux Andevohova et Anakandriana le droit de se procurer du hazomanga pour en faire usage dans les villages et les familles placés sous leur charge. Ce système permet au souverain d'exercer son pouvoir sur toute l'étendue du royaume et contrôler la population. Une fois l'arbre du hazomanga choisi et coupé, il doit être porté au palais pour recevoir la bénédiction royale avant son utilisation.

### III.- L'EVOLUTION DE LA PRATIQUE OU L'USAGE POPULAIRE DU HAZOMANGA

Les périodes qui ont suivi le règne des hova betsileo ont été marquées par de grands changements dont les conséquences n'ont pas épargné les pratiques magico-religieuses des habitants, entre autres celle du hazomanga.

Dès la fin de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, les princes locaux sont abaissés devant l'autorité des fonctionnaires merina mis en place dans la région. En 1873, après la promulgation à Fianarantsoa par la reine Ranaivana II du Code des 118 articles (12), le gouverneur merina et son adjoint passent avant les hova. Seul le gouverneur peut construire un rova (art. 8). D'autre part, le Code enlève aux hova, au profit du seul souverain de Tananarive, le droit de sonner l'antsiva, de battre le hazolahy et de recevoir le hasina (art. 3).

Aucun article de ce Code de 1873 n'a fait mention du hazomanga. Après la coupe de l'arbre et avant l'utilisation du hazomanga, celui-ci doit être présenté au hova pour recevoir la sacralisation. Cependant, l'obligation du hasina

par la piastre vola tsy vaky ou ariary tsanganolo pour les adoptions et les rejets, qui figure dans le Code (art. 53 et 54) a été utilisée par les fonctionnaires merina pour atteindre un double but : asseoir leur autorité dans la région et être bien vus par leurs supérieurs. C'est ainsi qu'à l'occasion de grandes cérémonies rituelles qui nécessitent l'intervention du hazomanga, ce dernier a été remplacé par une piastre fournie par la famille. Après la séance d'aspersion d'eau, on boit le ranovola (l'eau de la pièce d'argent) qui aurait reçu le hasina du souverain merina, tandis que l'argent est récupéré à titre d'offrande. En dépit de la réticence des habitants, cette pratique est devenue monnaie courante devant le renforcement de l'administration merina et les agissements de certains agents royaux qui ont pris à leur compte l'argent perçu dans les cérémonies rituelles.

A l'époque coloniale, le hazomanga fut réhabilité car la piastre était remplacée par le bois sacré traditionnel. Cependant, les autorités ont récupéré son utilisation et son pouvoir pour mieux contrôler la population, en particulier les contribuables. S'inspirant des coutumes des habitants, le pouvoir colonial a mis à profit cette pratique en faisant intervenir le hazomanga dans l'institution des conventions collectives dinam-pokonolona, qui ont pour but d'interdire le "vagabondage" et le "déplacement des habitants", notamment ceux des régions situées sur la bordure de la forêt de l'Est. Dans cette zone, les gens ont préféré abandonner leurs villages et leurs cultures pour s'enfuir dans la forêt afin d'échapper aux opérations de recensement et au paiement des impôts. Devant cette situation, l'utilisation du hazomanga dans les dinam-pokonolona était plus efficace que les opérations de ratisage, car agir à l'encontre de la convention correspond à une violation des coutumes des ancêtres.

Deuxième changement important survenu au cours du XIX<sup>e</sup> siècle : le développement des transactions commerciales et la commercialisation du hazomanga. Grâce aux activités des commerçants merina venus s'implanter dans la région, le commerce a connu un développement considérable. A l'époque, deux voies importantes partent du Betsileo, permettant son ouverture vers les régions voisines. La première, celle du Nord, relie le Betsileo à l'Imérina et permet la vente des produits locaux sur le marché merina : riz, tissus de soie, articles de vannerie et de poterie. En échange, le Betsileo reçoit des produits d'usage courant comme le sucre, le savon et des objets de parure destinés aux familles princières et riches (13). La deuxième voie de communication, celle de l'Est met le Betsileo en contact avec la région côtière orientale, où la ville de Masindrano (devenue plus tard Mananjary) a joué un rôle important (vente de zébus, fourniture de sel marin pour la région de l'Arindrano). En revanche, le Sud et l'Ouest n'étaient pas touchés par les activités des commerçants à cause de l'état d'insécurité quasi-permanent dû aux dahalo (voleurs de boeufs) et aux révoltes des populations contre le pouvoir central.

Parmi les produits mis en vente et proposés sur le marché local, le hazomanga a connu un grand succès devant l'éloignement progressif de la forêt dû à la pratique du tavy ou cultures sur brûlis, obligeant les habitants à parcourir un long chemin pour chercher le bois sacré. Pour s'en procurer, il existe deux possibilités :

1.- les Tanala viennent dans le Betsileo et vendent sur le marché du bois taillé pouvant servir à la confection du hazomanga.

2.- les Betsileo partent dans l'Est et proposent aux populations forestières, en échange du hazomanga, du riz ou du tabac.

Enfin, la sacralisation du hazomanga par le hova n'est plus recommandable. Une fois le bois taillé suivant les dimensions voulues, chaque chef de lignage réunit les parents et demande au Zanahary et aux ancêtres de sacrifier le bois qui servira de hazomanga pour le groupe. Un membre de la famille qui doit partir dans une région éloignée peut se procurer d'une partie du hazomanga familial pour lui servir d'attache avec son groupe et son pays d'origine. A cette occasion, le don de hazomanga fait l'objet d'une cérémonie présidée par le patriarche et accompagnée d'offrande : une somme d'argent, du miel ou du rhum (14).

Le dernier changement notable qui a marqué le XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle, et dont l'influence a touché également la pratique du hazomanga était l'association de ce bois sacré à d'autres plantes possédant des propriétés thérapeutiques.

Durant un siècle environ, le pays betsileo a connu des moments difficiles devant les méthodes de travail des autorités, qui diffèrent suivant les buts recherchés. Dans le cadre de leurs activités, les agissements des fonctionnaires (agents de la royauté merina et du pouvoir colonial) ont contraint les habitants soit à partir s'implanter dans d'autres régions de l'île (Sud, Sud-Ouest, Nord-Ouest), soit à se refermer sur eux-mêmes dans la pratique de leurs coutumes traditionnelles en essayant d'y trouver une source de solutions pratiques à leurs problèmes quotidiens (15).

Dans les villages, le hazomanga était utilisé ensemble avec certaines espèces végétales comme l'aferontany (*Molluge audcaulis* Lank.), le tandrokoso (*Pentopetia androssaemifolia* Deene) qui sont connus pour leurs propriétés antitussives afin de donner plus d'efficacité au traitement (16). Dans certains cas, on préleve quelques morceaux du hazomanga que l'on mélange avec des feuilles de romba (*Ocimum gratissimum*) ou l'ahibabala (*Hélichrysum faradifani*) pour servir de godiloha (traitement de la tête) ou ody farasisa (prévention des plaies) pour les enfants et les nouveaux-nés.

Il faut relever aussi les pratiques utilisées par les guérisseurs ombiasa qui se servent du pouvoir du hazomanga pour renforcer leurs recettes. Sur une pierre plate de forme rectangulaire, l'ombiasa frotte le bois du hazomanga. Ensuite, il frotte sur la même pierre d'autres produits d'origine végétale et minérale dont seul il détient la composition. L'opération produit une espèce de mortier plus ou moins liquide qu'il donne à lécher à la personne qui vient le consulter.

L'usage populaire du hazomanga se pratique enfin dans les familles où pour éviter la tentative de sorcellerie ody mosavy et revenir la rencontre inopinée avec les 'mauvais esprits' ody jobo, on fait intervenir son pouvoir magique sans qu'on soit obligé de consulter l'ombiasa. Dans ce cas précis, on découpe une partie du bois sacré que l'on porte comme une amulette attachée autour du cou.

## CONCLUSION

L'étude des arbres et des plantes, ou de toutes espèces végétales en usage dans les pratiques magico-religieuses montre qu'il existe des liens extrêmement forts entre l'homme et tous ces éléments, quelle que soit leur nature et leur utilisation.

Dans la pratique, ces documents servent de support matériel dans les rituels et permettent à l'homme de se mettre en communication avec le monde invisible pour demander postérité, richesse et protection.

Concernant le hazomanga, l'exemple du pays betsileo présente des particularités sur différents points. Outre le mode de conservation du bois sacré qui est rattaché à l'angle Nord-Est de la maison (le coin des ancêtres), la pratique a connu dans cette région une certaine évolution à cause de différents événements qui ont marqué l'histoire.

Il faut reconnaître enfin qu'à la base de cette pratique, le culte des ancêtres joue toujours un rôle de premier plan malgré les diverses manifestations extérieures organisées à l'occasion du rituel.

NOTES ET INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- 1.- RAHERISOANJATO Daniel, 'Les rites religieux dans le Betsileo. Leurs supports matériels et leur contenu historique : l'exemple du tafotona', in Cahiers ethnologiques, Université de Bordeaux II, n° 4, 1983, pp. 45-622.
- 2.- RAHERISOANJATO Daniel, Origines et évolution du royaume de l'Arindrano jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'histoire régionale de Madagascar. Travaux et Documents du Musée d'Art et d'Archéologie, n° 22, 1984, 334 p.
- 3.- RAINIHIFINA Jessé. Fomba betsileo. Lovantsaina II. Flanarantsoa (Librairie Ambozontany), 1975.
- 4.- DUBOIS (Le père). Monographie des Betsileo. Paris, Institut d'Ethnologie (Musée de l'Homme), 1938.
- 5.- RAJAONARIMANANA Narivelo, 'Ny hazomanga', in Cahiers ethnologiques (Ancêtres et Sociétés à Madagascar), Université de Bordeaux II, n° 6, 1985, pp.89-94.
- 6.- OTTINO Paul, Madagascar, les Comores et le Sud-Ouest de l'Océan Indien. Publications du Centre d'Anthropologie culturelle et sociale, Université de Madagascar, Décembre 1987.
- 7.- Dans le cas de Ramavo (royaume de l'Isandra) qui succéda au hova Rajoakarivony, mort en 1892, la cérémonie d'intronisation n'eut lieu qu'en 1895 (le 15 février) à cause des conflits de palais qui avaient troublé le royaume.
- 8.- RAHERISOANJATO Daniel. 'Les Hova Zafimahafanandrina dans le Sud-Betsileo', in Cultures traditionnelles malgaches. Ny razana tsy mba maty. Ouvrage collectif publié conjointement par l'Université de Nice (I.E.R.I.I.) et l'Association Malgache d'Archéologie sous la direction de J.P. Domenichini, J. Polier et D. Raherisoanjato. Antananarivo (Librairie de Madagascar), 1984, pp. 205-233.
- 9.- DUBOIS (le Père), 1938, op. cit., Dans cet ouvrage, l'auteur présente des dessins montrant les coiffures traditionnelles betsileo (cf. pp. 307-316).
- 10.- Le tafotona comprend une ou deux petites pierres levées de forme allongée, plantées dans le sol. Une ancienne pratique exigeait dans le Betsileo qu'un tafotona soit érigé au moment de la fondation du village. Ce monument appartient au groupe fondateur et sert de lieu de culte aux habitants du village.
- 11.- Il s'agit d'un zébu de pelage entièrement noir, mais qui présente sur la tête une tache blanche. C'est l'animal de sacrifice en usage dans les cérémonies royales.
- 12.- VIDAL Henri. 'Recherches autour du Code des 118 articles', in Bulletin de l'Académie Malgache, Antananarivo, Tome 18/1-2, 1970 (1972).
- 13.- ARCHIVES NATIONALES, Tsaralàna : Série BB et III CC14.- Les offrandes sont d'espèces diverses. Après la prière, on invite les ancêtres à prendre leur part de repas. Puis on partage le même repas aux membres de l'assistance ; et le plus souvent, la cérémonie se termine par de grandes libations d'alcool.
- 15.- BOUDOU Adrien. Les Jésuites à Madagascar au XIX<sup>e</sup> siècle. Paris, 1940.  
  
RAHERISOANJATO Daniel, 'Christianisme et religion traditionnelle. (L'exemple de l'Arindrano dans le Sud-Betsileo)', in Taloha n° 9, Revue du Musée d'Art et d'Archéologie, 1982, pp. 25-38.
- 16.- BEEBRAY M., JACQUEMIN H., RAZAFINDRAMBAO R., Contribution à l'inventaire des plantes médicinales de Madagascar. Travaux et Documents de l'ORSTOM, Paris, 1971.

## NY HAZOMANGA

Mavesa-danja tokoa teo amin'ny finoana nentin-drazana malagasy ny fampiasana ny hazo sy ny zava-maniry isan-karazany, noho izy ireo manana fahefana manokana, ka afaka mampiray ny olombelona amin'ny razana sy ireo hery tsy hita maso samihafa. Ninoana ireo fa ahazoana fitaiana marobe.

Ny mikasika ny hazomanga, izay fampiasa any amin'ny Faritra betsileo, no tiana haseho amin'ity lahatsoratra ity. Izany no anomezana fanazavana : vokatry ny fikarohana natao tamin'ny alalan'ny fitrandrahana ny lovantsofina sy ireo loharanon-kevitra isan-karazany izay hita teny an-toerana sy tany amin'ny toerana maro hafa koa eto amin'ny Nosy.

Hita nisongadina tamin'izany ny tantara mirakitra ny fampiasan'ny olona tany ampiandohany, ny atao hoe "hazomanga", ny finoan'ny olona tany an-toerana mikasika ny herin'ny hazomanga, ary ny fomba samihafa nentiny nampiasa izany teo amin'ny fiainany andavanandro. Azo heverina fa nahazoany fahombiazana sy fanambinana izany. Taty aoriana anefa, noho ny fiovany zava-drehetra vokatry ny fivoaran'ny tantaram-pirenena, dia nahitana fiovana lehibe koa teo amin'ny finoana sy ny fampiasana ny hazomanga na teo amin'ny isam-batan'olona, na teo amin'ny fiainam-pokonolona na teo amin'ny fifandraisana amin'ny fanjakana.

## THE SACRED WOOD HAZOMANGA

The *Hazomanga* ("blue wood") practice is found in many regions of Madagascar, especially in the south. It is used when people want to communicate with the ancestors and the powers for the Betsileo tribe. Its origins can be explained by myths and traditions. Through the history, the Hova period, the Merina kingdom and the colonization many changes happened in the *Hazomanga* belief, but people still think that the holding of this sacred wood brings success and blessing.

The *Hazomanga* is an aspect of the cult of ancestors. nevertheless the latter is decreasing with the evolution of the society now.

## LES MYTHES ET CONTES CHEZ LES MASKORO

RAZAFIARIVONY Michel

Les Maskoro constituent le groupe le plus important des populations habitant la région comprise entre les fleuves Mangoky au Nord et Fiharenana au Sud. C'est un groupe qui a une assez longue histoire car E. Flacourt, dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, dans son livre a déjà constaté son importance dans cette partie du Sud de Madagascar. La ville de Toilara est devenue sa capitale depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Du point de vue linguistique, le parler maskoro fait partie du groupe malagasy Sud, Sud-Ouest englobant les Sakalava du Sud, les Mahafaly, les Tandroy, etc. Malgré la faiblesse des précipitations annuelles (500 mm environ), cette population vit de l'agriculture et de l'élevage surtout du bœuf.

La littérature orale tient toujours une place considérable chez les Maskoro tant dans la vie quotidienne que pendant les cérémonies traditionnelles comme le sortisy (mariage), le savatsy (circonsion) et autres. Rahaimalala Raharinjanahary dans son oeuvre y a dénombré plus d'une dizaine de genres. Cependant, cette richesse culturelle tend maintenant à disparaître à cause, d'une part de la dynamique interne qui provoque des changements de mentalité, et de l'autre par l'introduction de nouvelles idées étrangères en particulier la politique nationale de la démocratisation intensive de l'Ecole depuis une quinzaine d'années. L'angano, terme désignant les mythes et contes en général, se trouve parmi les genres qui résiste le plus au changement. Au cours d'une étude que nous avons faite dans la région de Toilara de 1979 à 1982, nous avons encore pu recueillir de nombreux angano racontés par des hommes, des femmes et même des enfants de 7-8 ans.

### I.- DEFINITION

Il est nécessaire de définir un mot même si ce n'est pas toujours une chose aisée parce qu'elle dépend de celui qui parle (ou écrit) et de ce qui l'intéresse particulièrement. Cela est encore vérifié pour les mythes et les contes que beaucoup de chercheurs dans divers pays du monde ont déjà analysés. Nous allons prendre ici seulement les trois exemples les plus utiles à notre étude.

1.- Pour le mot angano, Michel-Andrianarahinjaka L.X., dans son ouvrage sur la littérature betsileo signale que "Le mot angano est sans doute, à rapprocher du Swahili ngano qui désigne un récit romanesque à caractère merveilleux et prodigieux".

2.- A propos des mythes, Mircea Eliade, quant à lui, explique qu'il y a deux sortes d'histoire : "dans les histoires vraies, nous avons affaire au sacré et au surnaturel :

- toutes celles qui traitent des origines du monde
- les aventures merveilleuses du héros national

- les histoires qui ont rapport aux médecine-mes "dans les fausses" au contraire à un contenu profane" (2).

Cette distinction correspond en grande partie à ce que les Maskoro appellent tantara et tapasiry.

3.- Et enfin, pour les contes (et mythes) africains, Pierre N'DAKA fait remarquer que c'est un genre complet, la réunion de plusieurs genres : "Art de la parole, le conte africain est aussi et en même temps une littérature totale qui tient à la fois de tous les genres (récits, théâtre, poésie, chanson, épopée, etc.) et qui a besoin pour s'exprimer non seulement d'un bon narrateur mais aussi de la présence ou mieux de la participation d'un agent rythmique et d'un auditoire actifs"

### II.- TANTARA ET TAPASIRY

Le tantara, litt. histoire, récit, raconte l'origine de quelque chose, d'une bête ou d'un fait et les relations de l'homme avec Zanahary (Créateur) et les forces miraculeuses. Par exemple, l'origine du chien, le début d'une coutume comme le fait d'être enseveli dans du bois, la signification du mot "Maskoro", "Vezo", etc.

Le tapasiry, litt. moitié d'un propos, développe par contre les attitudes que chaque individu doit adopter et respecter dans la société suivant son âge et son sexe : homme et femme dans le ménage, enfant désobéissant, roi très méchant...

#### 1.- La forme

Du point de vue de la forme, le langage utilisé est différent dans les deux cas, en particulier la formule employée au début et à la fin du récit. Pour le tantara, le narrateur commence par affirmer l'existence et la véracité de ce qu'il va raconter : nisy, il y avait.

Nisy nahoda raihy...

Il y avait un homme...

et il termine son récit par le constat d'un résultat concret : ka izay, c'est pourquoi.

"Ka izay nahatonga anaran'ny omby"

C'est pourquoi le bœuf est appelé ainsi.

Or, pour le tapasiry, le narrateur n'annonce au début que le lieu et/ou le temps où s'était déroulée l'histoire, marquant déjà une certaine hésitation : teo, là.

"Teo aia ireo, roe vary..."

Là, à ce moment, étaient deux enfants, deux filles...

Et même à la fin, il utilise une formule particulière qui dégage ses responsabilités dans tout ce qu'il a raconté auparavant, il n'a fait que rapporter, dit-il.

"Tsy boko mavoloha, tsy zahô ro mavandy fa ny antaoha".

C'est pas moi qui ai menti, ce sont les ancêtres !

Il faut remarquer cependant que la distinction entre tantara et tapasiry n'est pas toujours aussi nette. Le narrateur peut combiner les deux, tant du point de vue du contenu que de la forme. Il n'existe pas de vraie frontière comme Senghor l'a mentionné pour la littérature africaine en général. "Il n'y a en Afrique Noire, ni douaniers, ni poteaux indicateurs aux frontières. Du mythe au proverbe, en passant par la légende, le conte, la fable, il n'y a pas de frontière" (4).

La narration se fait toujours après le coucher du soleil, comme partout ailleurs en Afrique aussi, lorsqu'il fait sombre. Cette tradition est encore bien respectée chez les Masikoro car ils craignent, expliquent-ils, de perdre leurs ancêtres "trobô raza" s'ils racontent des tantara ou tapasiry dans la journée.

Ce sont les mères et les grand-mères qui généralement racontent les tapasiry et les tantara, parallèlement à ce qui se fait dans d'autres régions de Madagascar (et dans d'autres pays aussi), d'où l'appellation donnée par certains chercheurs d'angan-ambaviantitra, litt. conte de vieille femme. Mais cette narration n'est pas réservée uniquement aux femmes. Les hommes aussi peuvent la faire et même les enfants racontent, se racontent des tapasiry selon leurs capacités. En effet, même si "La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée", (5) selon l'affirmation de Lévi-Strauss, l'art de la parole comme dans toute oralité, joue ici un rôle non négligeable. Les variations de la voix, les chansons avec parfois des gestes sont toutes bonnes pour attirer l'attention de l'auditoire.

## 2. Le contenu

Depuis les hommes des cavernes qui ont dessiné et "tué" leurs futurs gibiers avant la chasse proprement dite, les hommes cherchent toujours à maîtriser le monde plein d'inconnus et de dangers. Beaucoup d'études accomplies jusqu'ici sur les mythes ont démontré que ces récits faisaient partie des moyens par lesquels les hommes essaient de connaître et d'appréhender ce monde de mystères. A cet effet, les tantara et tapasiry ont été inventés par l'homme vivant en société. Ils ont servi de moyen d'éducation dans son sens large "L'éducation,

écrivait Durkheim, consiste en une socialisation méthodique de la jeune génération... l'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale" (6). Les anganô apprennent aux enfants comment se comporter dans la vie sociale et donnent d'avance des réponses aux multiples questions éventuelles qu'ils pourraient se poser. A force d'entendre tous les jours les conséquences néfastes des actes du "méchant" et du "désobéissant", les jeunes finissent souvent par reconnaître et admettre la structure sociale établie, le respect des aînés et parents, la raison des us et coutumes, etc.

Les réunions quotidiennes autour du feu ou sous un arbre à la clarté de lune renforcent la cohésion sociale, le fiavanana (l'union familiale élargie) et la conscience d'appartenir à une famille. Et le fait d'écouter souvent des anganô habituent l'enfant à se mettre à l'écoute d'autrui donc à le "respecter". Tandis que le fait de raconter lui-même à ses frères l'amène aussi à créer quelque chose par lui-même et à maîtriser la parole, affirmer sa personnalité devant tout le monde. Enfin, à l'image du héros qui arrive toujours à dépasser les contradictions dans les récits, l'enfant sera averti des différentes difficultés qu'il aura à affronter dans la vie.

Par contre, en tant que produit de la société, le rôle et l'importance de l'anganô, tantara et tapasiry, ont des limites dans le temps. En effet, la société ne reste pas statique : des faits internes et externes la font évoluer. Les structures politiques, économiques et idéologiques ne cessent de changer. Et ces changements continus instaurent d'autres formes de vie correspondantes, par exemple la civilisation de l'écrit et de l'audio-visuel actuelle.

Cependant, les structures idéologiques, les pensées et croyances humaines n'évoluent pas aussi vite que les autres structures de la formation sociale. Et les changements ne présentent pas des coupures brusques dans le cours de l'histoire. Ainsi les éléments culturels comme l'anganô, auparavant un moyen d'éducation très important, n'ont pas complètement disparu dans notre présente société. Ses empreintes réapparaissent dans la forme et le contenu des romans et pièces théâtrales malagasy actuels : les chants à l'intérieur des pièces, la recherche du fiavanana et la leçon de morale, anatra, montrée d'une façon plus ou moins directe à la fin du récit en sont les preuves.

NOTES

1. MICHEL-ANDRIANARAHINJAKA L.X., 1986, p. 294.
2. ELIADE M., 1963, p. 19.
3. N'DAK P., 1984, p. 22
4. SENGOR L.S. rapporté par N'DAK P., 1984, p. 22.
5. LEVY-STRAUSS Cl, 1985, p. 240
- 6.-DURKHEIM E., p. 2.

RANDRIAMAROLAZA L.R., 1977, 'Endriky ny anjara asehon'ny rafitry ny angano', Mémoire de Maîtrise, S.T.E.L.A.R.I.M., E.E.S.Lettres Antananarivo.

RAZAFIARIVONY M., 1983, 'Harivolana sy fanabeazana ao amin'ny farahamonina ambanivohitra masikoro ankehitriny', Mémoire de maîtrise, E.E.S.D.E.G.S. Antananarivo., 252 p.

BIBLIOGRAPHIE

- DURKHEIM E. 'Education et sociologie', Coll. Le Sociologue, P.U.F., Extrait.
- ELIADE M., 1963, 'Aspect du mythe', Coll. Idées/Gallimard, Paris
- ENO BELINGA S.M., 1985. 'Comprendre la littérature orale africaine'. Editions St Paul Bar le Duc, 144 p.
- EPANYA YONDO E., 1976, 'La place de la littérature orale en Afrique'. La pensée Universelle, Paris, 123 p.
- FLACOURT E., 1658, 'Histoire de la Grande Ile de Madagascar'. Collection des Ouvrages Anciens Concernant Madagascar, VIII Paris, 1913, 284 p., Editions de A. et G. Grandcler et H. Froidevaux.
- IMBE J., 1979, 'Ny lahateny nentin-drazana malagasy', Niratra n° 1, S.T.E.L.A.E.I.M., E.E.S.Lettres Antananarivo : 95-112.
- LEVI-STRAUSS Cl., 1985 'Anthropologie structurale' imprimé par Brodard et Tourpin, Paris, 480 p.
- MICHEL-ANDRIANARAHINJAKA (L.X.), 1986, 'Le système littéraire betsileo', Editions Ambozontany, Fianarantsoa, 993 p.
- N'DAK P., 1984, 'Le conte africain et l'éducation', Editions l'Harmattan, Paris, 246 p.
- RAHARIMALALA RAHARINJANAHARY A., 1986, 'Les Tapatofo, joutes poétiques et devinettes masikoro', Thèse de Doctorat, université de Paris X, 2 tomes, 273 et 220 p.

### NY ANGANO MASKORO

Ny Masikoro dia ny foko malagasy mipetraka indrindra eo anelanelan'ny anjaran'ny Fihenanana aty atsimo sy ny onin'i Mangoky any avaratra ary manana renivohitra an'i Tollara. Ny Vezo no mampisaraka azy amin'ny ranomasina andrefana, ny Sakalava Menabe ao avaratra, ny Bara amin'ny eto-voan-tany atsinanana ary ny Mahafaly kosa aty atsimo. Ary dia mifanahaka amin'ireo foko mifanila toerana amin'ny ireo ny fitenin'ny Masikoro, ao anatin'ny antsoin'ny mpandinika haivolana (linguistique) hoe "sokajy tandrefana.

Ny fiompiana (voalohany ny omby) sy ny fambolena (voly fihinana sy fanondrana toy ny hasy) no foto-piveloman'ny olona na dia azo lazaina aza fa maina ny toetany amin'ny faritra iny.

Eo amin'ny kolontsaina dia isan'ny tena miaina amin'ny literatiora am-bava tokoa ny Masikoro, satria mbola ahitana karazan-dahateny mihoatra ny efatra ambin'ny folo any, mitranga amin'ny fiainana andavanandro na koa anatin'ny fomba amam-panao sy lanonana isan-karazany (sortisy-fanambadiana, savatsy-famorana, sns.). Tsy voasoratra moa ireny lahateny ireny matetika, ka mihavery tsikelikely noho ny fiovan'ny fombam-piainana sy fisainana eo amin'ny farahamonina, indrindra ny fiparitahan'ny Sekoly teto amintsika tato anatin'ny dimy ambin'ny folo taona eo izay. Na izany aza anefa dia tsikaritra tamin'ny fanadihadiana (1978-1980) fa hatramin'ny ankizy fito sy valo taona no mahay miangaly ireny lahateny nentim-paharazana ireny ka, isan'izany ny angano. Fa Inona moa no atao hoe "angano" ?

#### 1.-FANORITANA

Sarotra ny mamaritra voambolana iray kanefa iaina izany mba hanoritana ny lalan-kizorana, hampahazava izay tiana holazaina eo amin'ny mpamaky. Toe-javatra fahita tamin'ny foko rehetra ary tamin'ny firenen-drehetra mihitsy aza teto amin'izao tontolo izao ity karazan-dahateny iray antsointsika hoe angano ity, ary efa nodinihin'ny manampahaizana samihafa ny mombamomba azy na teto antoerana na tany ivelany :

Ny teny hoe "angano", hoy i MICHEL-ANDRIANARAHINJAKA L.X. dia azo ampifandraisina amin'ny Swahili "ngano", izay manambara tantara foronina manana toetra mahafinaritra sy mahatalanjona.

Rehetra tena fotorena dia mitzara roa karazana ny angano, hoy kosa i Eliade M., ny voalohany tena angano maneho "tantara marina" ifandraisan'ny olona amin'ny zavamasina sy ny hery tsy hita maso ; ny faharoa kosa arira, maneho "tantara tsy marina" ary miazalaza ny momba ny fiainana andavanandro.

#### 2.-TANTARASYTAPASIRY

Ho an'ny Masikoro dia anarana roa no lantsoana ny Angano : ny "tantara" sy ny "tapasiry". Ny tantara dia maneho ny niandohan'ny zavatra na toe-javatra iray mbamin'ny fifandraisan'ny olona amin'i Zanahary sy ireo "hery tsy hita". Isan'ireny ohatra, ny nahatonga ny biby iray (ailika, akoho,...), ny niandohan'ny fomba amam-panao (ny nileverana anaty hazo,...), ny niforonan'ny anarana na voambolana (masikoro, omby,...).

Ny tapasiry na tampasiry kosa dia miazalaza ny tokony ho fitondran-tenan'ny olona tsirairay arakaraka ny taonany sy ny toerany ao amin'ny farahamonina. Hita ao anatin'izany ny lehilahy sy ny vehivavy ao amin'ny fanambadiana, ny ankizy ratsy toetra, ny mpanjaka manao kely tsy mba mamindro, sns.

Eo amin'ny teny ampiasaina dia tsy mitovy ny fiandohana sy ny fiakaran'izy roa tonta ireo. Ny tantara, manomboka amin'ny fampiovanana, fanamafisana ny fisiana sy ny mahamarina ny zavatra hambara : "Nisy...".

"Nisy olo mpivały, nanana anaky roe lahy..."

"Nisy nahoda iraiky natao hoe Nomba..." ; ary faranan'ny mpitantara amin'ny fomba hentitra sy azo antoka ny teniny manao hoe : "Izay..."

"Ka Izay nahatonga anaran'ny omby..."

"Izay Koto mpaminta, tariky ny Vezo..."

Ny tapasiry kosa etsy antaniny miandoha amin'ny fanondroana toerana na fotoana fotsiny ihany, ary maneho sahadry ny fisalasalana amin'ny fahamarinan'izay holazaina : "Teo...", "Ie..."

"Teo aja ireo..."

"Ie Lahlebo ie..."



Ary marala ny tenany ny mpandahatra eo ampanaranana ny tapasiry ka miakky fa tsy marina ny nambarany saingy tsy noforoniny velivety fa notateriny avy tamin'ny olona taoha : 'Tsy boko mavoloha tsy zaho ro mavandy fa ny antaloha'.

Maritina anefa fa tsy tena hentitra tanteraka tsy akory ny fisarahan'ny tantara sy tapasiry fa misy mandraisan'ny ihany izy ireo Indraindray, sahala amin'ny fifandraisan'ny karazam-dehateny malagasy hafa rehetra, ary hatramin'ny Afrikanina amin'ny ankapobeny koa aza.

### 3.- NY FOMBA FITANTARANA

Hatramin'ny taoha ka mandraka ankehitriny dia amin'ny heriva na aina efa maty masoandro no fitantarana angano, fa 'mahatrobo raza', mahavery ny razana raha atao antoandro izany, hoy ny Masikoro. Ny reny na ny renibe no mitantara rehefa tafavory amin'ny diabolana iny ny mpianakavy, ka tsy reraky ny asa loatra ny mpiasa sady tsy mianatra ny mpianatra. Ao an-trano na eny antokontany eny izany ary misy mitantara koa na ny lehilahy aza izay manan-talenta. Natao hohenoana mantsy ny angano ary tsy foronina, ka miankina Indrindra amin'ny mpitantara ny mahatsara azy. Hainy ny manintona ny mpihazina amin'ny fanamboaran'ny feo mba hanome aina ny tantara : manao feon-dahy na feon-bavy, mihira, sns.

Ary koa, lovan-drazana ny angano ka tsy atao kitoatoa.

### 4.- NYVONTOATINY

Mitady filaminan-tsaina sy zavatra miorina tsara mandrakariva ny olombelona fa tsy tantiny ny fangitakitahana vokatra ny tsy fahalalana. Koa isan'ny namahan'ny olona ny olona teo amin'ny fiainany sy niezahany hifehezana ny tontolo lainana ny angano. Fomba faina sy fisainan'ny olona ao anatin'ny fiarahamonina no niaingan'izy ireny, ary natao Indrindra koa izy mba hanabeazana ny ankizy sy ny zatovo hahitany ny toerana tokony hasiany ny tenany ao anatin'io fiarahamonina io ihany. Fitaovana fitaizana hamokarana olona mahay manaja sy manakky ny fomba fifampitondrana sy fihaverana efa mitoetra ny tapasiry, ka hisakanana ny tsirairay tsy hihoatra na hanakorontana izay efa mifanina. Fananarana hatrany, an-kolaka na mivantana no ljanonan'ny mpitantara angano. Mbola tsapantsika ny fiantrakan'izany amin'ny tantara malagasy ankehitriny.

Voavaha matetika ao anatin'ny tapasiry ohatra ny maha-olo-miavaka ny mpanjaka, ny hasin'ny ray amandreny, ny lanjan'ny fihavanana amin'ny mpiray tanàna sy ny vidin'ny tanindrazana, mbamin'ny hafa koa mifandraka amin'izany toe-tsaina izany. Mampiseho koa anefa io toe-javatra io fa manam-petra ihany ny angano satria mihendanja izy rehefa miova ny firafitry ny fiarahamonina sy ny fandehan'ny fihaverana ao anatin'ny, ankoatra ny fivoaran'ny

fomba fanabeazana mitranga toy ny fivelaran'ny soratra sy ny fidiran'ny finoana avy any ivelany.

Nefa ny fisainan'ny olona tsy miova velivety tahaka ny rafi-pitondrana sy ny fomba famokarana, ary misy aza tena lalim-paka tsy hay hozongozonina. Raha fitaovana fitaizana nanome lesona ho an'ny mpiara-monina, mba handrindrana ny fihavenana mantsy ny angano taoha, dia mbola mitana izany andrakitra izany ihany koa ireo karazana literatiora mitovitovy toetra aminy ankehitriny : ny tantara foronina sy ny tantara an-tsehatra isan-karazany. Tsy eken'ny mpamaky na ny mpijery malagasy ny tsy faharesena na ny fahavoazan'ny 'raisy' amin'ny farany, izany hoe tokony hisongadina mandrakariva ny atao hoe 'anatra soa' amin'ny fiakaran'ny tantara iray. Noho izany, na miova aza ny endriky ny fiarahamonina, dia mbola mitoetra foana ny fitadiavana fihavanana ao anatin'ny. Miharihary amin'izany ny maha-sarobidy ny angano sy ireo lahateny nentim-paharazana amin'ny ankapobeny izay literan'ny haren-tsaina malagasy ary mbola manan-kery hatramin'izao.

Indreto misy tantara iray, tapasiry iray ary sady tantara no tapasiry hanehoana ny fanazavana teo aloha.

### THE MASIKORO TALE AND MYTH

The Masikoro are the most numerous group in the south western part of Madagascar. This group is living on agriculture and breeding. And the oral literature always take a large place in people's life, especially with the traditional ceremonies such as *saratsy* (circumcision) and *sofitry* (wedding). The *tantara* tell us about the origin of someone or something and also about the relationship between people and miraculous Forces, while the *tapasiry* often relate stories on the social life. But they are not quite separated, both can be linked.

The *tantara* and *tapasiry* are especially told by old women, grandmothers around the fire in the evening, but they can be told by old of young men as well and even by children to themselves. These stories are at the same time amusing and educative. They teach children the goodmanners and the way of speaking. Young people then know their area and environment.

Now children go to school, they have less and less time to listen *tantara* and *tapasiry*, and they also get used to writing. In addition, radio, television, films and so on give them quite very easy things to understand. So, the *tantara* are having less and less influence on children now. They are losing their identity because most of these stories are not written yet.

Nevertheless some aspects of the *tantara* and *tapasiry* can be seen in modern plays and novels, especially the moral teaching at the end of the story.

ANGANO MASIKORO

NY NAHA-ALIKI NY ALIKA

Nisy olo mpivaly, nafafi'afaky telo lahy, ka ny fahatelon'ny Lohafavao. Nandeha rozy nita karama. Ka hoy koa Lohafavao hoe :

- A ! zaho koa, hoy i, handeha i
- Mandehana any iha, hoy reniny, fa tsy raha olo mahajaha.
- Aha ! handeha aho hoy i.
- Eka moa ! hoy reniny.

Nandeha rozy i nandeha rozy i... i rozy fa anivontany le, vozaky Lohafavao.

- Avia ho trotoenay iha i hoy ro zokiny
- Aha ! hoy i. Apetrahonareo eto aho, ka amononareo kifoka vaho amononareo bolo i

La namory kifoka ro zokiny, la namory, la namory... i maro kifoke eny, namean-drozy bolo koa le.

- Eny moa iha, hoy ro zokiny.
- Eka, hoy i...

Eo i, eo i... i lafa lavitsy ro zokiny le, noroany kifoka eny. Mivontavonta setroky iny mafia amin-dRafafahary any. Nafiraky Ndrananahary. La nandeha n'irak'i Ndrarafafahary. I rozy avy amin'i Lohafavao eo ; nafontany hoe :

- la koahy Lohafavao maforo ato ?
- Zaho koahy, hoy Lohafavao oo i
- Nao, hoe vonoy bolonao zao, hoy iraky rey fa manetroky an'i drananahary.
- Atavo an'izao, hoy le : Lohafavao hoe maforo ao, fa tsy raha nanino anao. I raky avao nataonao Lohafavao fa tsy nataonao manahaky n'olombelo oo i
- Eka ! hoy iraky rey.

Nandeha rozy. Avy amin-dRafafahary ao.

- Nao, hoe... Lohafavao maforo fa tsy raha nanino anao, i raky avao tsy nataonao manahaky n'olombelo oo i
- Eka hoy Ndrarafafahary, ka ampandehanonareo bak'ao le.

Nandeha ndralky iraky rey, avy amy Lohafavao eo ndralky.

- Nao ! hoe... mandehana any iha i
- Eka ! hoy Lohafavao. Ka... tratso any nareo, atavonareo zao ! hoe bak'ao hoe i.

Nandeha iraky rey, avy amin-dRafafahary any...

Alohany ho nandehany Lohafavao, namonjy anjarahy antitsy tsiky i. Ka hoy n'anatsy anjarahy iny azy hoe : 'Laha iha, hoy i ampipetrarin'ny amy sezy vola ka miffa fa mihinafa amin'ny finga raty reo...

- Eka hoy i.

- Laha mandro nareo ka mandro amin'ny handroany iny bak'ao iha, fa mandroa amin'ny maloto iny bak'ao, soa ho sikala amin'ny handroany iny ao.

- Eka ! hoy i.

Nandeha Lohafavao, i avy amin-dRafafahary eo le...

- Mipetraha afafo etoy koahy iha i hoy Ndrarafafahary.

- Aha ! hoy i.
- Ndao tsika hihina, hoy Ndrarafafahary.
- Hihina an-tany eto aho.
- Ndao handrotsika hoy Ndrarafafahary. Nandro baka amin'ny maloto iny ao Lohafavao, la nisikala amin-dRafafahary ao. La nisy tafa, nisy vata, nisy tomboky.

Ka hoy ny safany amin-dRafafahary :

- Ino hoy i, ny raha hivelomako henanizao ?
- Hameako hafafia maro iha, hoy Ndrarafafahary.

La namean-dRafafahary hafafia le.

Nandeha le noly. Avy eo...

- Toy tsika i hoy Lohafavao.
- Eka hoy ro zokiny.
- Ingo, hoy i, ny hafafantsika namean-dRafafahary ahy ka mangala nareo.

- Tsy mahafa mangalaky rahay, hoy i, fa tsy iha olo niratey zay laha fa tany ka nisoa, tsy vao sandraky rahay olo soa lo tsy ho soa mare laha mandeha any i

- Eka moa ! hoy Lohafavao.

Nandeha rozy... Nandeha rozy.. Avy amin-dRafafahary ao.

- Ndao hihina, hoy Ndrarafafahary. La niharo fandroa amin-dRafafahary rozy, ka la nisikalo tamin'ny maloto iny ao. Ka... la nisy hohy, la nanjary alika.

Zay nahatonga ny alika lo. Niatika n'olo taloha ka mba tokony hataontsika olombelo soa fa nihavantsika. Ka izay fiavian'ny Vazaha ny alika lo satria olombelo.

David ROLLANDSON

16 taona

Mplanatra T.8. Manombo Masikoro

Tambahy

Saririka 06.11.79

### L'ORIGINE DU CHIEN

Lohaŋavao, litt. tête uniquement s'en fut allé chercher du travail avec ses deux frères. Mais en cours de route, fatigué, il dut s'arrêter. Ses frères, après lui avoir laissé des broussailles le quittèrent. Lohaŋavao alluma les broussailles et de celles-ci une fumée noire s'élevait jusqu'à Ndrifaŋahary, Le Créateur. Ce Dernier, fâché, envoya ses fidèles voir ce qui se passait. Lohaŋavao comme réponse, leur dit d'aller s'enquérir auprès de Ndrifaŋahary, la raison pour laquelle lui seul n'avait pas de corps comme tous les hommes. Alors Ndrifaŋahary ordonna de le conduire à Lui, mais Lohaŋavao ne suivit pas immédiatement les envoyés. Il alla d'abord demander l'avis d'une vieille femme, une sage.

Cette dernière lui conseilla de ne pas accepter le luxe offert par Ndrifaŋahary mais au contraire de s'abaisser devant Lui. Lohaŋavao suivit bien mot par mot ces conseils. Ainsi satisfait de cette attitude d'humilité, Ndrifaŋahary lui donna un corps complet et y ajouta beaucoup de richesses. Lohaŋavao retourna chez ses frères et leur raconta ses aventures. Les deux jeunes gens, se croyant être les meilleurs et voulant gagner plus que Lohaŋavao se précipitèrent chez Ndrifaŋahary. Cependant Le Créateur les transforma en chiens car ils n'avaient pas pris les précautions nécessaires.

"Nous ne devons donc pas maltraiter les chiens parce que autrefois ils étaient nos semblables".

### KOTO MPAMINTA

Eo Koto mpaminta. Koto mpaminta mandeha an-drano any, olo masika, tsy maŋa ino ino. Folo limy amby n'afak'i Koto mpaminta. Tsy misy raha avelona azy laha tsy mandeha hatrinta avao. Mandeha maneno akoho hita avy hoeny lo. Isan andro noho izay, manday an'ny aho, manday an'ny fiahimy.

Farany nandeha ampanjaka eny n'ampelany amy serafina io eo. Ka hihilo ampanjaka iny, i hihilo... Lafa tsy nisy olo teo la n'any malaky satrony ny ka nandeha n'ampelany an-drano eo i. Ny lohany fito i.

Eo Koto mpaminta, tseriky. M'afatsy eo am-poto-bondro eo avao i. Nandeha ampanjaka iny. Efa moa ny fitampohany an-drano eo fa manao fandroa iny garadokitsy i, mitsilepotsilepoky avao lafa mbola tsy n'ampelany an-drano eo amy lohany fito i. Fa nanonga an-tety le, le satrony ine ro rinambiny aloha vao zay n'ampelany le nataony an-dohany eny. Nandeha i, tseriky Koto mpaminta nanonga an-tety eo.

- Naho lahy i tseriky aho i mpanjaka ny lohany fito. Ka n'ampelany tsy mahita an'ny n'ampelany tsy mahita raha iny. Ka le hoy i, nahita azy i... Zao hambarako ny

valliko raha tsy maty aho, tsy raha mahatam-bola n'ampelany... Ho ren'olo ka ho maty aho. Hambarako hazo ty raha toy, handesin-tsioka, ho ren'olo ka ho maty aho. A i Sitraiko hiallako lavaky.

Hinaliny ny lavaky amy serafina io eo. Hinaliny, hinaliny... La le la niallaky raha ine e...

- 'Mpanjaka fito loha i ha i... 'nakahany amy zay raha ine, ka la linembiny. 'Tsy hitan'olo zay, sady tsy rean'olo, hoy i. Linembiny soa, la tinotony fasy soa lavaky iny la nimindrimindry.

Eo i, nandeha i an-tanà any. Herinandro, tomiry raha iny, tomiry volamena, tomiry volafotsy. Baka tifafafa mandeha manavaratse, tomiry volamena. Baka antimo mandeha maŋavaratsy andrefa n'ampelany volafotsy. Nirodorodo be raha iny, la hoeny foto-kity lo. Mandeha n'olo mandeha an-drano any, n'ampelany man'ampelany. A i avy amy ampanjaka eo.

- Nao raiko i

- En.

- Raha amin'ny fitampohany zao lahy. Raha mahatsoriky an-tafika zao.

- Ino zao ?

- Ao raiko raha soa zao, mipiripirake. Tsy misy raviny raha zao fa la voany avao ka : la mipiripirake la soaso...

- E, hoy i, ndao fa hiteako any.

Niteany raha iny ka tinankaliny nimpoty i.

Tsiniony n'antsiva. Tsiniony n'antsiva... Nihoro n'olo ony avy eo.

- Hambarako anareo hoy i, raha nataonareo an-drano aty ity.

- A i rahay raiko tsy nanao an'lo. Tsy hainay zao i

- A i fitaiko ny volanareo hoy i lo, fa tsy misy mahay raha lo laha tsy Koto mpaminta. I avao mahay raha lo. Ilaonareo any Koto mpaminta.

Nià Koto mpaminta, nià... Kinotoba amy fotaky ine, tsy hita...

- Tsy hitanay raiko

-Ao zay ka ilaonareo fa tsy raha ala. I moa lahy fa olon-drano ka...

Niazo hitsaky bak'ao.

- A i Toy lahy i Toy lahy i

- Nanina aho ?

- Andao lha fa itan'ny ampanjaka eny.

Nandeha... avy any.

- Iàiko anao, hoy ampanjaka iny, raha nataonao andrano ao ao.

- Oh ! Tsy nanao an'izao aho raiako. Ino hain-tefia Koto mpaminta raha an-drano io avao.

- Hainao ! hoy ampanjaka iny, fa ataonao tsy hainao avao. Laha io androany tsy ambaranao, la tampahiko ny lohanao, la tetehiko aby an'izao ao ho matemate.

- Hay ! Indra... hovonoenao aho laha ambarako io.

- Tsy hovonoiko iha laha mivola soa, fa laha tsy mivola iha ka hovonoeko iha !

- Ah ! aia moa ranandria fa... zaho lahy likanao aho... Iha nitampoky an-drano ao io...

- Voiàno koahe ! voiàno soa ka misantsà iha !

- Hum !... iha moa koahe... aia moa raiako ka... Iha nitampoky iny, ninteako iha ka nifito ny fisiana. Fe zao, laha hambarako ny valiko, hoy aho, ho ren'olo ka ho maty aho. Hambarako tsioke iny, ho ren'olo ka ho maty aho. Ka izao, nihaitako lavaky.

- Eh ! ka nataonao ahoa ?

- Natao ahoa fa fanantelin' i ampanjaka iny nataoko fito la linembiko.

- E... hoy ampanjaka iny. Ka hatao ahoa raha io ?

- Teña moa ampanjaka Koto mpaminta, koa ino hitan-tefia fa laha teña nanan-kafiana, namono aomby mena la vositsy mena aho.

- E ! hoy ampanjaka iny. Ndao tsika !

Linenta eny aomby mena iny, nahifikifiky ka tinokan' i Koto mpaminta raha iny, hinozo raha iny la nipiky telo, la nimbotsy laby ny vohony.

E ! hoy nataon' i ampanjaka iny. Izao n'ahy aminareo fokonolo, nareo tanibe toy : ! Koto mpaminta afaka androany ny maha Koto mpaminta azy, fa tsy Koto mpaminta sasy fa ampanjaka manahaka ahy. Andrevola manahaka ahy, ka tapa-tanà mafandrefa, mandeha mafavaratse, an' i Koto mpaminta. Tapa-tanà manifafia, mandeha mafiantimo, fehiko zay. Fa afaka androany maha Koto mpaminta an' i Koto mpaminta fa ampanjaka.

La tinapaky ny hafia iny, la nampandroe Koto mpaminta, la tinàko, la niahy an-tanà any, la natao fisà be.

Izay, Koto mpaminta, tariky ny Vezo. Ka Vezo reo zao laha an-tety amin-tsika atoy la hambole tsy velo. Rano io no maha velo an-drozy, satria nahaveio an' i Koto. Tarik' i Koto mpaminta i Vezo reo.

## KOTO LE PECHEUR

Koto, le pêcheur, avait quinze enfants mais il n'avait d'autres ressources que la pêche, d'où sa pauvreté. Un jour, il vit le roi se baigner dans une rivière. Il constata à cette occasion que le roi avait sept têtes. Il était désespéré, se demanda comment chasser ce terrible secret de sa tête. A la fin, il creusa un trou et cracha dedans en prononçant 'les sept têtes du roi'... Puis il s'en alla, l'esprit tranquille. Or, peu de temps après, là où il avait craché, une plante étincelante d'or et d'argent apparut et s'accrut. Les jeunes filles venues y puiser de l'eau, virent la chose extraordinaire et rapportèrent le fait au roi. Ce dernier rassembla le peuple pour lui demander qui avait été à l'origine de cette plante. Personne n'était responsable ! On alla alors chercher Koto le pêcheur. Comparu devant le roi, il nia d'abord. Mais il finit par avouer lorsque le roi menaça de lui couper la tête et celles de ses enfants. On abatta alors un boeuf rouge sur la place, la plante se divisa et décroût lentement. De ce fait, le roi proclama que 'Koto, désormais n'est plus un simple pêcheur. Il devient un roi, la moitié du royaume lui appartient'.

Les Vezo sont des descendants de Koto le pêcheur. Ils vivent de la pêche, leur seul moyen de subsistance...

O L O

Olo reo telo. Roe lahy vatan'olo, ny raiky lohany avao, ny natara-dreniny. Ka nandeha rozy namonjy fisàn'ampanjaka, habiloan'ampanjaka. Ka laha nandeha rozy, trinotro Lohafavao i bak'eto i anaty tany any ie : ohatsohatsy mafahaky Benetsy noho ny eto i am-balbohama-manga atiky, nazotso Lohafavao. Laha nazotso Lohafavao, nihitan'olo mpamonjy fisà. Tinimpatipak'ile zay Lohafavao, tsy nivola, tinimpatimpaky... tinimpatimpaky... tinimpatimpaky.

Bak'eo lihiny nandeha namonjy fisàn'ampanjaka iny.

- Aty, hoy i, lohan'olo zao hoy i, mivola. Fe ny vatany tsy eo hoy i, fe ny lohany avao ro eo.
- Vandy zao hoy i n'asan'ny mpanjaka iny i
- To... hoy i.
- Lohan'olo, hoy i ro hivola ?
- Mivola, hoy i.
- E, hoy nataon'ny mpanjaka iny, ka hantea any ?
- Hantea
- Ka laha mavandy iha ka manao akon'ny ?
- Tampahonareo koa, n'asany, ny lohako.

Niangaky mpanjaka aroy aroy i Blio lo nafatoy, nanday olo maro, namonjy lohan'olo iny.

- Ia lohan'olo io ?
- E i
- Ka mivola lohan'olo io ?
- Mivola i Nao koahe, mivolàna Lohafavao i

Tsy nivola Lohafavao.

"Adala", hoy n'asan'i Lohafavao, ny eritseriny, "Adala", hoy aho i Zaho lohany avao tsy manan-tefia, vao zaho koa hivola ?... mba teto koa iha vasa mba hanahaka an-driha hanam-bata koa aho fa tsy mba Lohafavao...".

Nampivolainina Lohafavao.

- Iha koa, n'asan'ny mpanjaka iny, mba raha mavandy. Ala olo toy tsy mivola lohan'olo toy izao ?
- Raha nivola tse mpanjaka hoy i, fe tsy hako.
- E moa, n'asan'ny mpanjaka iny, ka hodiny koa lohanao, hanahaka lohan'olo ity iha i

Diny lohan'illhiny. Nandeha olo maro. "Ka mbo olo mavandy moa... Ala lohan'olo zao hivola eo ?... I eo rozy nanamboho olo maro iny, nivola Lohafavao.

E hoy i eo... Nitsambotsamboko Lohafavao, nifindra anifany eny koa.

- "Mba lohany manahaka anakà koa i', hoe i eo.

Bak'aroa lehireny, rava fisàn'ampanjaka eny, moly mbeo. Ndestin-dreo zokiny Lohafavao.

- Nao koahe, ino kay anaovanao ny hanihany io ?
- Nanino hoy i, nitimpatimpahany anakà ? Tsy mba dia koa, hoy i lohany ireny ?

Tsy zaho mavandy fa ny antaloaha.

KATRATRA, 32 taona  
Masikoro Tambahy  
Sariraka 14.04.80 tamin'ny 8 ora alina

L'HOMME

Il y avait trois hommes. Les deux premiers étaient des hommes normaux, tandis que le troisième n'était qu'une tête, sans corps, appelé Lohafavao. Ils allèrent à une cérémonie familiale étendue à tout le village. Après avoir soigneusement déposé "la tête" à l'entrée, les deux hommes entrèrent au village pour prendre part à la fête. Mais un jeune méchant, voyant Lohafavao sur le sol, lui donna des coups de pied comme dans un ballon, malgré les plaintes de l'infirme. Le jeune homme, ensuite, alla s'en vanter au roi, proclamant partout qu'une tête d'homme, sans corps, parlait dans un champ près du village. Le roi, sceptique, vint vérifier. Cependant, devant la foule rassemblée là, Lohafavao ne parla point. Le roi, mécontent, fit couper la tête du jeune menteur. "Tu n'as pas à me maltraiter comme ça, lui lança ironiquement Lohafavao. Maintenant, nous sommes pareils...".

## LA NARRATOLOGIE : ESSAI D'APPLICATION DANS LE DOMAINE ETHNO-LITTÉRAIRE MALGACHE

RAZAFINDRAHIRATRA Charline  
RANDRIAMAROLAZA Louis Paul

### INTRODUCTION

La quête du sens a été et demeure l'une des préoccupations fondamentales de tout homme vivant en société. Mais, comme l'écrit Anne Hénault, un chercheur de l'École sémiotique de Paris (1), 'les domaines de la signification et de la communication ne sont pas des concessions réservées' (1983 : 12). Par conséquent, 'bien des systèmes explicatifs (linguistique, logique, psychanalyse), bien des théories du discours (pragmatique américaine, philosophie du langage, linguistique de l'énonciation, etc.) tentent leur chance et parviennent à éclairer tel ou tel aspect de l'organisation langagière' (ibid). Reconnaisant par là la multiplicité des approches du sens, l'auteur en arrive à s'interroger en même temps sur leur capacité à épuiser la richesse intarissable du discours humain comme le montre la suite de son argumentation : 'Ces diverses théories sont, bien souvent, en position de chevauchement et de recouvrement partiel. Qui donc est parvenu jusqu'à maintenant à embrasser d'un seul coup d'oeil le contenu de cette boîte de Pandore qu'est le langage humain ?' (ibid).

En entamant cet article, nous voudrions faire entièrement nôtres ce constat et cette interrogation formulées par l'un des représentants de la 'Chapelle scientifique' vis-à-vis de laquelle nous sommes redevables. Faut-il cependant dire que si notre choix est tombé sur la narratologie, c'est, en un sens, presque par hasard, comme cela se passe souvent dans toute recherche, et, en un autre, par nécessité, dans la mesure où nos recherches respectives utilisent comme matériau de base des traditions orales en général et des récits en particulier.

La narratologie nous est alors apparue comme une révélation. Mais une fois l'euphorie passée, il a fallu poser des questions au sujet de l'outil que nous étions en train d'utiliser. Le présent article se situe à ce moment précis de notre cheminement scientifique.

C'est la raison pour laquelle il nous a paru superflu de faire un exposé concernant la narratologie en soi. Une telle entreprise est, croyons-nous, impossible dans les limites des quelques pages d'un article. De plus, l'intérêt en est mineur pour le lecteur, vu que, dans le domaine scientifique comme dans d'autres, 'il vaut toujours mieux s'adresser à Dieu qu'à ses saints'. Autrement dit, le lecteur tirera davantage profit de la consultation des ouvrages fondamentaux écrits par les promoteurs de la narratologie eux-mêmes (cf. Bibliographie) que de tout autre exposé nécessairement partiel, fût-il excellent.

Toutefois, moins par souci scientifique que par préoccupation didactique, nous avons finalement tenu à dégager l'"esprit" de la narratologie ainsi que les principaux points de méthode qu'elle propose, avant de les appliquer dans le domaine ethno-littéraire malgache, et de nous demander si oui ou non un tel outillage conceptuel nous est utile et dans quelle mesure il peut l'être.

### A.- QU'EST-CE QUE LA NARRATOLOGIE ?

#### La narratologie : définition et caractéristique :

La narratologie est, par essence, une composante de la théorie sémiotique (2), ou science de la signification. Elle

s'intéresse au récit en général ou plus précisément aux phénomènes narratifs révélés par l'analyse sémiotique.

Mais qu'est-ce que le récit ? - D'après A. Hénault déjà cité, 'le récit achevé peut se lire comme la transformation d'un état donné en son contraire, ou du moins, en son contradictoire, par la pure et simple négation de l'état premier...' (ibid : 27). D'où sa structure est fondamentalement algorithmique. 'La principale caractéristique de l'algorithme, toujours selon A. Hénault, est d'ordonner à rebours ses diverses composantes, en partant de la fin visée' (ibid : 28). En effet, dès 1966, A.J. Greimas, le père de l'École sémiotique de Paris écrivait : 'L'unité discursive qu'est le récit est à considérer comme un algorithme, c'est-à-dire comme une succession d'énoncés dont les fonctions-prédicats simulent linguistiquement un ensemble de comportements ayant un but' (1966 : 22).

#### Pourquoi la narratologie ?

Comme toute théorie scientifique, la narratologie est née à la suite d'un conflit. Elle est le produit d'une réaction contre l'idée selon laquelle le niveau narratif (par opposition au niveau profond ou logique) (3) est le domaine de l'imaginaire, voire du 'farfelu', sinon de l'irrationnel à l'état pur. Or, ainsi que nous venons de le montrer ci-dessus, les structures narratives ne sont pas du tout régies ni par le caprice ni par le hasard ; elles s'avèrent aussi prédictibles et calculables que les structures profondes, dites 'Intellectuelles'.

Leur interprétation ou leur lecture scientifique est donc tout-à-fait possible. Une interprétation ou une lecture est, en effet, dite scientifique lorsqu'elle est 'reproductible comme une démonstration mathématique et objectivement justifiable parce que fondée sur un repérage formel' (A. Hénault, 1979).

Ceci dit, il s'agit d'identifier au-delà de l'apparence 'farfelue' les lois cognitives générales propres au récit. Une fois de plus, 'le point de vue crée l'objet', comme l'a écrit F. de Saussure, mais il est aussi vrai que l'objet crée le point de vue.

#### Historique de la narratologie : de V. Propp à A.J. Greimas

Comme son nom l'indique, la narratologie est, au sens strict, une science de la narration. C'est donc une méthode générale qui traite de tout texte narratif, allant du conte au mythe, et de la nouvelle au roman, et qui se propose de l'interpréter.

L'origine de la narratologie se confond avec celle de la linguistique structurale et de l'un de ses domaines, la sémiotique, ou science de la signification.

L'histoire de l'application de la méthodologie structurale au texte remonte, elle-même, aux années 1920. Voulant s'écarter des habitudes de la critique littéraire de leur époque, fortement marquée par des préoccupations philosophiques ou psychologiques, des spécialistes russes du langage, à l'instigation entre autres de V. Propp, ont confronté leurs travaux aux apports de la linguistique structurale. Ainsi, dans l'analyse du texte poétique ou folklorique, ils ont appliqué les principes de méthode suivants :

- d'une part, mettre l'oeuvre au centre de leur préoccupation ;

- d'autre part, rendre compte de la fabrication des oeuvres, ou de l'art comme 'procédé' ; d'où le nom de 'formalistes russes'. En effet, ces chercheurs ont abordé le texte en tant que forme autonome, en insistant moins sur le contenu que sur le mode de présentation, et vont pouvoir définir la forme comme un système de corrélations internes. En d'autres termes, le texte est, pour eux, un organisme où tous les éléments forment un système de corrélations.

A partir de cette nouvelle approche des textes lancée par V. Propp et ses collaborateurs, plusieurs chercheurs ont frayé leurs propres voies, en réajustant leurs propositions ou en les prolongeant.

L'essentiel de ces réajustements et prolongements consiste, en fait, à repérer des corrélations textuelles tout en traitant du sens. Il ne s'agit donc pas de saisir en soi le sens proprement dit ou substance du contenu, qui 'relève, selon A. Hénault, du domaine de l'indécidable', mais de le percevoir à travers sa structuration et son organisation.

La narratologie, inspirée du modèle sémiotique d'A.J. Greimas, fait partie de ces méthodes qui prolongent l'approche proppienne du texte. De quelle façon ?

#### L'approche narratologique du texte (4).

Tout comme l'approche proppienne, la narratologie saisit l'énoncé narratif par la médiation d'un modèle narratif préalablement établi. Cela suppose que, pour interpréter un récit, elle le confronte avec une structure narrative abstraite (le modèle) commune à un ensemble de récits, et que, pour arriver à connaître ladite structure, il a fallu procéder au préalable à une analyse systématique et comparative de récits différents dont on a dégagé les traits communs ou leur invariant.

Le modèle fait donc abstraction des particularités de tel ou tel récit. Il propose une syntaxe narrative (ou grammairale du récit) sous-jacente à un corpus de textes narratifs. C'est donc un modèle déductif : on part d'un modèle et l'on voit comment il trouve son application dans tel texte.

Mais comme nous l'avons indiqué plus haut, la narratologie est une composante de la théorie sémiotique. Or cette dernière propose pour ses objets une variété d'approches, abstraites et techniques. A chacune de ces approches correspond un niveau d'analyse donné (5).

Le premier niveau, dit niveau superficiel, sera celui du 'donné stylistique' du texte ou 'manifestation' (le texte, tel quel). On l'appelle encore niveau discursif, puisqu'on y étudie notamment le temps et le lieu, les acteurs ou personnages concrets avec des rôles sociaux ou physiques.

Le deuxième niveau, celui des 'paliers intermédiaires de la signification', amène à distinguer des totalités substantielles qui, pour n'être pas visibles à l'oeil nu, imposent tout de même leur présence par leurs propriétés. C'est à ce niveau que se situent en particulier les phénomènes narratifs.

Le troisième niveau, point d'aboutissement de toute analyse du texte utilisant la sémiotique, est celui de la description des atomes de signification. Il est dit niveau profond ou encore niveau logique, puisqu'il consiste exclusivement en la description des relations qui constituent ces atomes.

A chaque niveau sémiotique correspond ainsi les unités suivantes :

- au premier niveau, le donné stylistique et les figures et configurations discursives ;

- au deuxième niveau, les phénomènes narratifs, c'est-à-dire les actants et les fonctions ;

- au troisième niveau, les unités minimales ou sèmes.

La narratologie est, stricto sensu, une science qui analyse les unités du deuxième niveau du modèle sémiotique. Comment procède-t-elle ?

#### Le modèle narratif (6)

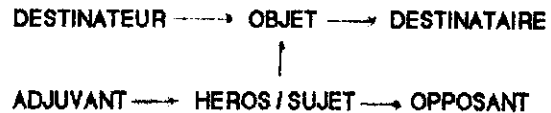
Pour appréhender les phénomènes narratifs, la narratologie, telle que l'entend A.J. Greimas, propose un modèle narratif composé de deux modèles d'analyse :

- le modèle actanciel (analyse des actants)

- le modèle fonctionnel (analyse des fonctions)

#### 1.- LE MODELE ACTANCIEL

Pour A.J. Greimas, tout récit manifeste, quoique sous des formes très variées, une même configuration de personnages - type ou actants, définis suivant leurs relations et les fonctions qu'ils jouent dans le récit. Les actants désignent les différents personnages vus sous l'angle de la grammaire narrative. A.J. Greimas propose un modèle en six actants :



Le destinataire est celui qui met en branle le récit. Il définit l'objet de la quête et appelle un héros susceptible de ramener l'objet manquant.

L'objet est ce qui est cherché : c'est l'objet de la quête.

Le héros est celui qui, à l'appel du destinataire, passe avec lui un contrat et se met en devoir de ramener l'objet de la quête, d'accomplir la tâche.

L'opposant est celui qui va entraver la quête du héros.

L'adjuvant est celui qui va faciliter la quête et qui aide le héros à accomplir sa tâche.

Le destinataire est celui qui reçoit, à terme, l'objet de la quête.

Pour découvrir comment se répartissent les différents rôles actanciels d'un récit, on lui appliquera les questions suivantes.

- . Qui (destinataire) manque de quoi (objet) ?
- . Qui (destinataire) obtient quoi (objet) ?
- . Qui (héros) moyennant l'engagement dans une quête, permet le passage du manque à l'obtention ?
- . Qui (adjuvant) favorise la quête ?
- . Qui (opposant) entrave la quête ?

## REMARQUES

Un personnage acteur peut jouer plusieurs rôles actanciels. Il se peut, par exemple, que tel personnage du récit soit simultanément le destinataire et le destinataire. Il se passe alors un phénomène dit de syncrétisme.

Plusieurs personnages -acteurs peuvent ensemble remplir un seul rôle actanciel. Ainsi, par exemple, le rôle d'opposant peut être rempli par un groupe de personnages.

Un rôle actanciel peut être assumé, non pas par un personnage, mais parfois par une instance inanimée. Ainsi, par exemple, le rôle d'opposant peut être rempli par la conscience du héros.

Dans un récit complexe, constitué par plusieurs récits, tel personnage qui sera, par exemple, dans le récit 1, le héros, pourrait se trouver en position de destinataire dans le récit 2.

Ce modèle actanciel est aussi appelé point de vue "linéaire (d'autres diront "syntagmatique") dans la mesure où il met l'accent sur l'enchaînement des éléments nécessaires pour qu'il y ait l'acte transformateur, caractéristique de l'existence de la narrativité. Ces éléments sont au nombre de trois : manque, contrat, épreuve. Ces trois fonctions inspirées par les travaux de Propp, requièrent l'intervention de "forces" toujours les mêmes : sujet, objet, destinataire, destinataire, adjuvant, opposant. Ce sont les actants qui sont définis par leur rôle précis dans chacune de ces fonctions :

- 1.- le destinataire manque d'un certain objet ;
- 2.- le destinataire passe un contrat avec le sujet afin qu'il répare ce manque ;
- 3.- le sujet avec ou sans adjuvant accomplit l'acte impliqué par le contrat, et obtient l'objet.

Cet acte peut prendre la forme d'un combat contre un opposant ou anti-sujet. C'est l'épreuve.

Comme on le voit, il existe des relations actancielles que la narratologie désigne par le concept de jonction, soit sous la forme d'une conjonction, soit sous celle d'une disjonction.

Par ailleurs, les principaux actants suivent un parcours narratif agencé selon un programme narratif particulier. A un moment du récit, un renversement des rôles actanciels survient ou un renversement de la situation, c'est-à-dire un pivot narratif, dont le propre est de préparer le dénouement.

Ainsi, les actants ne sont pas définis autrement que d'une manière abstraite, par leur fonction. En effet, un texte ne met pas en scène des actants mais des acteurs. C'est donc par un travail de type démonstratif qu'on pourra déduire du comportement des acteurs l'actant qu'ils incarnent.

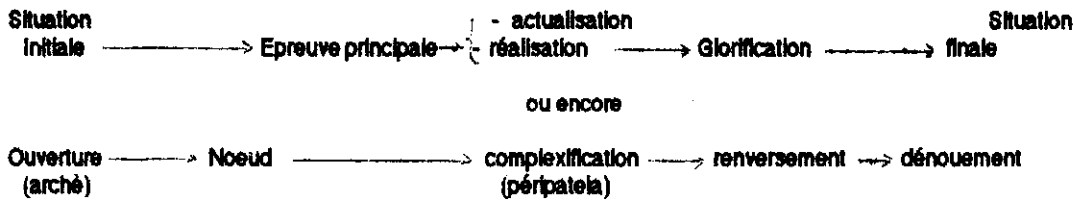
## 2.- LE MODELE FONCTIONNEL

Le modèle fonctionnel propose une formule canonique du récit en tant que déroulement d'actions-type appelées "fonctions". Ces fonctions sont exprimées par des substantifs comme, par exemple : "départ", "retour", "arrivée incognito", "punition", etc. V. Propp, analysant les contes populaires, dénombre 31 fonctions. Selon lui, toutes les fonctions ne sont pas nécessairement présentes dans chacun des contes, mais elles se suivent selon un ordre strict. A.J. Greimas, reprenant l'héritage de Propp, a tenté de regrouper les différentes fonctions en les couplant deux à deux et en les intégrant dans une formule générale du récit. Ainsi l'interdiction/vs/violation de

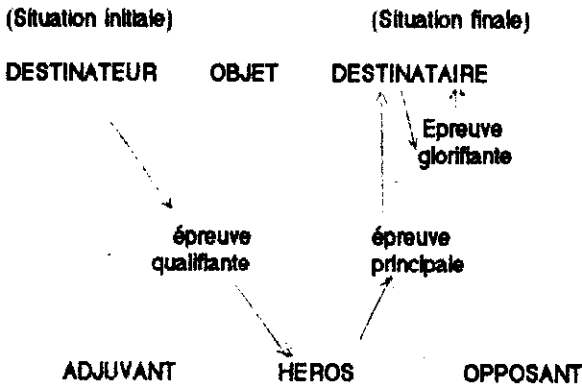
l'interdiction/ s'opposent au couple/mande-ment/vs/acceptation du mandement, comme rétablissement de contrat/vs/rupture de contrat/. Tout récit opère donc le passage entre une situation initiale et une situation finale. L'opération transformatrice elle-même est divisée en trois épreuves : qualifiante, principale et glorifiante, qui représentent les différentes situations vécues par les actants.

Ce modèle fonctionnel est encore appelé point de vue "logique" ou encore paradigmatique. Il ne se préoccupe pas du déroulement des fonctions nécessaires au développement spatial et temporel de l'histoire. Il se borne à observer le lien nécessaire qui paraît exister entre l'état de départ (possession ou manque d'un objet) et l'état d'arrivée, qui est le même avec inversion du signe. Ce qui était possession devient manque. Les deux pôles de la catégorie binaire d'opposition sous-tendent donc l'organisation logique d'un récit, laquelle consiste à enregistrer le passage de l'un des pôles (au début de la narration) à l'autre (à la fin). La catégorie abstraite manque vs possession est, évidemment, susceptible de se charger de sens différents : pauvreté vs richesse, ignorance vs savoir, malheur vs bonheur, défaut moral vs défaut corrigé.





Notons toutefois que le modèle fonctionnel et le modèle actanciel sont en relation réciproque, puisqu'en effet les relations entre les actants sont définies par leurs fonctions. On peut exprimer l'unité de ces deux modèles par ce schéma :



Tels sont, très brièvement présentés, l'esprit de la narratologie ainsi que les principes fondamentaux par elle proposés.

Maintenant, essayons d'appliquer ces principes à un récit malgache, tiré du folklore bara, et intitulé Ny hany, "les aliments", que nous avons choisi tant pour sa brièveté que pour sa richesse.

**B.- ANALYSE NARRATOLOGIQUE DU RECIT BARA : 'LES ALIMENTS' (7)**

Le texte en malgache : Ny hany

Taloha niraiky avao fi'olo. Nisy miasary. Sosa avao hany, fangitsy avao hany. Hoy i olo io :  
 "Handeha aho ho amy Ndirana fahary ahy hañontany raha hambole".  
 5. Nomeny laha tafiy vary, tsako, balahazo, sonjo, katra, bakada, ovy.  
 Hoy fi'olo sasany :  
 "Holy aminao eto ahay, rafandria hihina fity volaktsao".  
 10. Zay nahapanjaka fity panjaka.  
 Taloha fi'olo nibiay.

J. FAUBLEE, Récits bara. Paris, Institut d'Ethnologie, 1947, p. 203

Le texte en français (traduction de J. Faublee réaménagée par nous).

**Les aliments**

Jadis, les hommes étaient indistinctement égaux. Il y eut une famine, il n'y avait que des tubercules sosa et que des tubercules fangitsy à manger. Un de ces hommes dit :

"J'irai là-bas chez Dieu demander quelque chose à planter". Dieu lui a donné du riz, du maïs, du taro, des grains d'arachide, des patates, des ignames.

Les autres hommes disent : "Nous venons ici chez toi, seigneur, pour manger les récoltes".

C'est la raison pour laquelle il y eut des rois.

Jadis les hommes vivaient comme les animaux.

**PRELIMINAIRES METHODOLOGIQUES**

Avant de procéder à l'analyse de ce récit. Il nous semble utile d'apporter quelques précisions :

1. Nous étions en mesure de choisir ledit récit, puisque à l'instar des inventeurs de la narratologie, nous avons au préalable procédé à l'analyse systématique et comparative d'un corpus de récits malgaches en général et bara en particulier. L'une des conditions d'utilisation de la narratologie a donc été remplie.

2. Comme nous l'avons montré ci-dessus, l'analyse suivra les trois étapes séquentielles définies par la théorie sémiotique : le niveau superficiel, le niveau intermédiaire, le niveau profond.

3.- Au niveau intermédiaire qui correspond à celui des phénomènes narratifs, nous allons mettre en oeuvre le modèle narratif avec ses deux composantes, le modèle actanciel et le modèle fonctionnel.

**I.- EXAMEN DU NIVEAU SUPERFICIEL**

**1.1. LA REPRESENTATION DU TEMPS ET DE L'ESPACE DANS LE CA**

Il s'agit ici de décrire la localisation et la programmation temporelle et spatiale à travers les mots utilisés par le conteur.

**1.1.1. La représentation du temps**

Comment se fait la localisation temporelle dans le CA ?

Le seul mot qui évoque le temps d'une manière explicite est ici taloha "jadis" (l. 1 et 11). Ce concept dénote un passé dont on ignore les limites et la durée. Il est ici employé seul, alors que, ordinairement, il est en corrélation avec hananiky "aujourd'hui" et afara "plus tard".

Mais ce procédé elliptique au niveau des monèmes appelle un autre procédé de style plus explicite au niveau des morphèmes, en l'occurrence l'utilisation des verbes à préfixe m-

m-h- dénotant le présent-passé futur à la valeur durative, tels que niy (l. 1) 'il y a eu' handeha (l. 3), 'je partirai', hafotany (l. 5), 'je demanderai', hambole (l. 4) 'à planter', holy (l. 8) 'nous allons venir vers toi', hihina (l. 8) 'pour manger'.

Ensemble, ces 2 procédés connotent une idée très vague du temps, à tel point qu'il est bien difficile de localiser dans le temps les événements rapportés dans le CA.

Qu'en est-il de la programmation temporelle ? - Pour nous aider à mieux comprendre la représentation du temps dans le CA, nous allons examiner un phénomène compensatoire qui se situe au niveau de l'ensemble du récit.

Notons en passant que l'on peut distinguer ici deux systèmes temporels : celui du narrateur et celui des personnages. A première vue, le système temporel du narrateur coïncide avec celui des personnages secondaires humains f'olo sasany 'les autres hommes', qui ne se recoupe pas tout à fait avec celui du personnage principal du récit : olo lo 'cet homme' devenu par la suite panjaka 'roi'.

Nous allons nous arrêter sur ce dernier système temporel, qui nous intéresse à plus d'un titre. En effet, le cours des événements laisse apparaître deux périodes différentes et consécutives : la première, taloha 'jadis' et la seconde tsy taloha 'non-jadis'.

La première correspond à tout le temps qui précède le départ du héros vers la divinité. C'est une période qui demeure obscure, indéfinissable, et marquée par un événement négatif mosary 'famine'.

La seconde période, au contraire, est celle où le héros, parvenu à une maturité certaine de l'esprit, commence à organiser le temps. Son programme obéit alors à un emploi du temps qui lui est propre : au début, c'est la prise de conscience et la prise de décision ; ensuite, c'est le moment de l'action (départ + négociation avec Dieu afin d'obtenir des semences + soumission aux lois naturelles de développement des plantes), enfin, c'est le règne qui commence.

En fin de compte, tout dépend des attitudes de l'homme vis-à-vis du temps : au début, le temps lui est indifférent, ou plus précisément, il se laisse dominer par le temps, si bien que sa situation ne fait qu'empirer ; par la suite, il tente d'organiser intelligemment le temps, et constate avec bonheur que celui-ci est favorable aux activités humaines.

### 1.1.2. La représentation de l'espace

Deux substituts localifs nous guideront pour la localisation spatiale dans le CA : eto (l. 8) 'ici' et afiy (l. 3) 'là-bas', et tous deux désignent des espaces fixes.

Eto 'ici', que nous nommerons lieu A, où se trouvent les locuteurs, est situé à un point donné de la terre des hommes. Tout semble indiquer qu'il n'y pousse, au début, qu'une végétation appauvrie (sosa, fangitsy, l. 1). Mais ce lieu est transformé ensuite par le héros en terroir fertile et devient un espace sociopète, c'est-à-dire un centre habité et animé (holy aminao eto ahay, l. 8).

Quant à afiy 'là-bas' que nous appellerons lieu B, il désigne un endroit bien au-delà du lieu A. La morphologie de ce terme veut que le préfixe a- représente un lieu caché à la vue, que la consonne médiane -n- dénote l'éloignement ou la distance plus ou moins grande qui sépare le lieu indiqué de celui où se trouve le

locuteur, et que le radical -y dénote un espace indéterminé, extensif. 'Là-bas, le héros du CA compte trouver toutes sortes de semences (saonjo, kaina, bakeda, ovy...), car c'est le domaine de Dieu, un domaine aussi vaste qu'indéterminé, mais où Il croît - au sens religieux du terme - trouver ce qu'Il cherche.

Ceci dit, il est impossible de localiser avec précision dans l'espace le lieu A et B et de déterminer la distance qui les sépare.

En ce qui concerne la programmation spatiale, nous allons porter notre analyse sur les syntagmes verbaux suivants : handeha aho ho afiy (l. 3) 'j'irai là-bas' ; nomeny lahatafiy (l. 5) 'il a donné de là-bas', holy... eto ahay (l. 8) 'nous viendrons habiter ici'. Ces syntagmes expriment tous des déplacements orientés dans l'espace. Les deux premiers concernent le personnage principal du récit ('olo lo), tandis que le troisième se rapporte aux personnages secondaires ('f'olo sasany').

'Handeha aho ho afiy' (j'irai là-bas) implique un déplacement de A vers B. Mais on ignore dans quel plan de l'espace s'effectue ce mouvement (vertical ou horizontal ?). De même pour nomeny lahatafiy ('il donna de là-bas') indique un transfert de B vers A, sans qu'il soit possible de savoir par quel canal passe l'objet de transfert. Tout ce mystère laisserait supposer que le héros du CA dispose de moyens peu communs, secrets dans ses relations avec Dieu.

Holy eto ahay ('nous viendrons habiter ici'), implique des mouvements centripètes, des régions périphériques vers le Centre A.

Résumons tout ce qui vient d'être dit à propos de l'espace dans le CA. L'espace terrestre uniforme et inexploité subit des transformations notables à la suite des différents mouvements effectués par la population. Les changements consistent d'une part dans la mise en valeur de certains terroirs fertiles (lieu A) - c'est le côté économique - et d'autre part, dans l'organisation du territoire en centre administratif et régions périphériques dépendantes ('panjaka') - c'est le côté politique.

### 1.1.3. La représentation spatio-temporelle dans le CA

Il apparaît que la situation spatio-temporelle dans le CA débute par une catastrophe naturelle (mosary 'famine'). Comment expliquer ce malheur ? - La réponse est simple : les hommes n'ont aucune conscience ni du temps ni de l'espace. Ils ne sont obsédés que par leur faim.

Comment alors le héros a-t-il pu se rendre maître du temps et de l'espace ? - La réponse est aussi simple : en se les représentant de façon juste, c'est-à-dire en étant conscient de trois choses :

- primo, le temps et l'espace ne sont pas des cadres passifs ;
- secundo, le temps et l'espace sont inséparables ;
- tertio, le temps et l'espace sont transformables et utilisables au profit de l'homme.

Il lui appartient donc de se familiariser avec son environnement spatio-temporel, c'est-à-dire d'en connaître toutes les potentialités et les limites, afin de pouvoir l'utiliser intelligemment pour son propre bien.

## II.- ANALYSE DU NIVEAU INTERMEDIAIRE OU NIVEAU NARRATIF

### 2.1. DECOUPAGE EN SEQUENCES ET TRANSCRIPTION EN UNITES NARRATIVES DU CA : LES FONCTIONS (8)

Le CA comporte cinq séquences principales :

- La séquence initiale (l. 1-2) : dominée par une relation de DISJONCTION, car le récit rapporte plus ou moins directement deux manques :

. le manque de royauté (niraky avao, l. 1) "égaux", "sans hiérarchie", ici : premier manque ;

. le manque de provisions alimentaires (mosary, l. 1, "famine"), ici : deuxième manque.

- La première séquence narrative (l. 2-6) où la relation de DISJONCTION se change en CONJONCTION. En effet, il y a ici :

- . prise de conscience et de décision du héros
- . départ individuel du héros vers le lieu B.
- . confrontation du héros avec Dieu.

Conséquence : obtention de semences pour son approvisionnement.

- La deuxième séquence narrative (ligne(s) occultée(s) par le narrateur), où règne une relation de CONJONCTION, car l'on suppose qu'il s'agit de :

- . Choix et délimitation du lieu A.
- . Découverte et pratique de l'agriculture.

Conséquence : liquidation du deuxième manque grâce à l'abondance de récolte.

- La troisième séquence narrative (l. 7-9), dominée par une relation de CONJONCTION, et où l'on note les fonctions suivantes :

. Quête de nourritures formulée au moyen d'une demande collective.

. Manifestation collective d'un désir de dépendance matérielle vis-à-vis du héros.

Conséquence : Acceptation "tacte" du héros.

. Institution "logique" de l'Etat.

Conséquences :

- liquidation du premier manque, car le héros, aspirant au pouvoir, est devenu nécessairement panjaka "roi" ;
- accession définitive des personnages au statut d'homme.

### COMMENTAIRES

A la faveur de cette transcription en unités narratives, nous apprenons entre autres que :

- le héros du récit a été, dès l'origine, différent des autres personnages sur le plan de l'intelligence, du courage, de la sensibilité religieuse : il avait un destin de roi ;

- les dons intellectuels du héros lui ont permis d'inventer la technique de l'agriculture, et de provoquer une révolution économique, sociale et politique, voire morale ;

- la royauté est présentée comme la conséquence d'une "demande" sinon d'une "pression" sociale vis-à-vis de laquelle le héros n'a pu opposer aucun refus : "vox populi, vox Dei". Autrement dit, si le héros a peine pour liquider le deuxième manque, il n'a presque rien fait pour liquider le premier. Or, tout laisse croire que la quête du pouvoir est de loin plus importante pour lui que la quête de nourriture. Nous avons là un exemple exceptionnel du "renversement" de la réalité par l'idéologie, ou encore d'un cas typique de "ruse"

- l'évolutionisme (l. 11) - Taloha fiolo nibiby "jadis les hommes n'étaient que des animaux", et même le matérialisme historique (avec le rôle déterminant assigné à l'économique) trouvent dans ce récit une illustration a priori.

### 2.2. PRESENTATION SOUS FORME CONDENSEE DES ACTANTS ET DES ROLES ACTANCIELS (9)

#### 2.2.1. Identification et codage

Pour bien faire la présentation sous forme condensée des actants et des rôles actanciels, il faut identifier les actants et en même temps procéder au codage :

Les personnages	Les actants	Codage
1. <u>fiolo</u>	Sujet	(S1, 2)
a. <u>panjaka</u> <u>lolo lo</u>	Sujet individuel et destinataire (10)	(S1)
b. <u>fiolo sasany</u> et Destinataires (10)	Sujet collectif	(S2)
2. <u>Fanjaka</u> "royauté pouvoir royal"	Objet et désir et Objet de valeur	(O)
3. Le Destin, La Foi religieuse du héros, la Révolution technologique qu'il provoque	Destinateurs successifs	(D1)
4. La sécurité socio-alimen- taire du peuple	Destinateur	(D2)
5. <u>Ndirana fahary</u>	Adjuvant	(A)
6. <u>Raha hambole</u> "semences" puis <u>vokatsy</u> "récolte"	Objet modal	(Ox)

En outre les signes  $\rightarrow$  et U signifient respectivement de CONJONCTION et de DISJONCTION, alors que le signe  $\rightarrow$  signifie relation de cause à effet ou encore relation d'attribution. Pour plus de clarté, nous avons décidé d'employer les signes U+ pour désigner une disjonction positive (quête...) et U- pour désigner une disjonction négative (perte...).

2.2.2. Les épreuves dans le CA (11)

. Séquence initiale : Situation de manque

S1,2 U O (U : état de manque)(12)  
S1,2 U Ox

. 1ère séquence : Qualification de S1

D1 → (S1 U-S2) (U- : Disjonction négative, détachement)  
↓  
Destin, Vocation

D1 → (S1 U+ A) (U+ : disjonction positive, consultation)  
↓  
Sentiment, religieux

D1 → (S1 ∩ A) (∩ : accord, bénédiction divine)  
↓  
Foi

===) S1 ∩ Ox (Ox : semence)

. 2è séquence : Actualisation de S1

D1 → (S1 U+ Ox+ S1) (Ox+ : Objet de désir, récolte, provisions)  
↓  
Révolution technologique

(U+ : travail, technologie nouvelle, courage, patience)

Réalisation partielle de S1

D1 → (S1 ∩ Ox+) → S1 (Ox+ devient objet de valeur)

(∩ : récolte, réussite économique)

. 3è séquence : Qualification de S2

D2 → (S2 U+ Ox+) → S2 (U+ : demande de nourriture)  
↓  
Besoin de sécurité

Réalisation de S2

D2 → S1 U Ox+ ∩ S2 (Ox+ : Objet de transfert et objet de valeur)

D1 → (S1 ∩ S2) → S1 (∩ : Organisation socio-politique)

. Séquence finale : Réalisation définitive de S1

D1 → S1 ∩ O (∩ : obtention)  
↓  
Vocation  
Destin (O : Pouvoir royal)

COMMENTAIRES

Il apparaît à la lecture de cette présentation succincte du CA que :

- S1 subit le premier les épreuves et en subit un plus grand nombre, alors que S2 ne subit d'épreuves que vers la troisième séquence et n'en connaît que deux. Cela montre que S1 et S2 sont fondamentalement différents, et que le premier est naturellement supérieur au second.

2.3 LES PARCOURS NARRATIFS DES PRINCIPAUX ACTANTS : S ET O DANS LE CA

La présentation des actants et des rôles actanciels va maintenant nous servir pour décrire le parcours narratif du Sujet et la circulation de l'Objet, c'est-à-dire la dynamique de la narrativité elle-même.

2.3.1. Le parcours de S1

S1 est, dans la première séquence, un Sujet en quête d'un objet modal (Ox-). Il y est déjà qualifié selon le Savoir, c'est-à-dire sait qu'il a des dons naturels (supériorité intellectuelle, sensibilité religieuse, compétence agricole) Inconnus des autres acteurs.

Dans la deuxième séquence, S1 est actualisé selon le Vouloir. Le résultat positif de sa quête prouve qu'il a fourni beaucoup d'effort physique (travail) et moral (maîtrise des techniques agricoles et surtout patience).

Ensuite dans la 3è séquence, S1 est réalisé selon le Pouvoir : abondance de vivres, richesse, qui le constituent en puissance économique.

Dans la séquence finale enfin, la réalisation de S1 est définitive grâce à l'obtention du pouvoir royal.

S1 représente ainsi ce que les narratologues appellent Sujet SVP, c'est-à-dire qualifié selon le Savoir, actualisé selon le Vouloir et réalisé selon le Pouvoir.

Le parcours narratif SVP distingue le vrai héros du faux. En effet, ce dernier est souvent un sujet VPS, c'est-à-dire qualifié selon le Vouloir, actualisé selon le Pouvoir et non réalisé ou défait selon le Savoir ou le non Savoir.

2.3.2. LA CIRCULATION DE L'OBJET MODAL Ox (13)

Une série de transformations s'opère au niveau de l'objet modal Ox. Tout d'abord, dans la 1ère séquence, Ox est Objet de désir de S1 (le héros a besoin de nourritures). Alors Ox transformé en Ox- devient Objet de transfert de A à S1 (Dieu a donné des semences au héros). Dans la 2è séquence, Ox- est transformé en Ox+ par le travail du héros S1. Ox+ est alors un Objet de valeur pour S1. Puis dans la 3è séquence Ox+ devient Objet de désir de S2. L'objet modal devient, par la suite, Objet de transfert, cette fois-ci de S1 à S2, et par conséquent Objet de valeur de S2. Enfin, au terme des différentes transformations, Ox+ se cristallise en O. Bref, l'Objet modal, dans le CA, circule deux fois dans un sens bien déterminé : Objet de désir Objet de transfert Objet de valeur. Il a subi six transformations successives.

### 2.3.3. COMMENTAIRES

#### a.- Sujet SVP vs Sujet VPS

Cette catégorisation du Sujet répond à une donnée de la mentalité malgache traditionnelle selon laquelle le destin de chaque individu est, en fait, pré-établi, 'programmé' d'avance.

Le Sujet SVP serait l'équivalent du personnage qui, promis à un destin élevé, n'arrive pas à cacher ses avantages naturels ou ne peut faire l'objet d'obstruction dans sa marche vers sa haute destinée. Tel est le cas des fils de princes ou de rois des mythologies : Milakoza, Milasoity, Betainakoho... pour ne citer que des exemples tirés du folklore du Sud et du Sud-Ouest de Madagascar. De même, une expression tirée des isa 'odes' betaliso qualifie une jeune princesse, qui fait tout pour cacher son identité, de miyintafianakova 'à l'apparence d'une fille de princes', en d'autres termes son port, son physique, sa physiologie ne peuvent que la trahir, quoi qu'elle fasse.

Par contre, le Sujet VPS serait l'équivalent du personnage qui, voué à un destin misérable ne peut rien y faire. Tout semble même se liquer pour sa perte, même s'il lui arrive de réussir momentanément dans ses entreprises. Tel serait le cas des andevo 'dépendants' des folklores régionaux, entre autres d'Iambaritra, l'esclave qui a réussi à se faire passer pour sa maîtresse et qui, une fois identifiée, fut impitoyablement tuée. Un adage merina ne dit-il pas expressément : Fanahin'andevo mandevona, soit en traduction large : "Un dépendant est toujours victime de ses propres agissements" (14).

Dans les mythologies et dans la vie réelle, les Sujets SVP sont de "bons stratèges" alors que les Sujets VPS, obnubilés par la seule volonté de réussir, ne le sont pas.

#### b.- Le système d'échange (de l'Objet modal Ox)

Une série d'échange entre actants caractérise ainsi le CA. Dans la 2<sup>e</sup> séquence, le héros 'prie' Dieu et, par là, lui donne le hasina (reconnaissance de la supériorité) et Dieu lui donne en échange des semences. Puis dans la 3<sup>e</sup> séquence, le peuple 'prie' le héros, et par là, lui donne le hasina, et le héros lui donne en échange de la nourriture. Enfin, dans la même séquence, le fait de donner de la nourriture au peuple réclame de celui-ci le contre-don du pouvoir royal pour le héros.

Il existe alors deux systèmes d'échange situés à deux niveaux différents : le premier, entre le héros (demandeur puis donataire) et Dieu (exclusivement donateur) ; le second, entre le peuple (tour à tour demandeur, donataire et donateur) et le futur roi (tour à tour donateur et donataire). Un tel système rappelle les thèses de M. Mauss concernant la forme et les raisons de l'échange dans les sociétés archaïques (15). L'auteur soutient qu'il existe dans ces sociétés obligations de donner, de recevoir et de rendre. Cette triple obligation se retrouve non dans le premier système, mais dans le deuxième que nous avons identifié ici.

Par ailleurs, la nature des biens échangés n'est pas identique : dans le premier système, il s'agit du hasina (un bien immatériel) et de Ox- ou des semences (des biens matériels) ; dans le second système, il s'agit d'abord du hasina (un bien immatériel) d'abord et ensuite de Ox+ produits alimentaires (des biens matériels) et de pouvoir royal (un bien immatériel).

Quoi qu'il en soit, les deux types d'échange révélés par notre analyse constituent le fondement - même du pouvoir royal et du pouvoir politique.

### III.- ANALYSE DU NIVEAU PROFOND

Il s'agit ici de décrire les relations qui constituent les atomes de signification propre au récit : dans un premier temps, au moyen du carré de la vérité et, dans un second temps, au moyen du carré sémiotique,

#### 3.1. LE CARRE DE LA VERIDICTION

A. Hénaux explique ainsi ce que les narratologues appellent "carré de la vérité" :

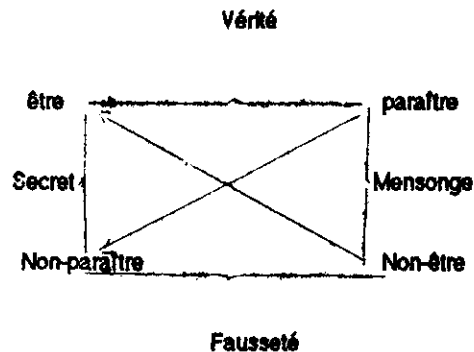
"Une des lois implicites du discours est que, lorsqu'on affirme une proposition, il est normalement sous-entendu qu'on la croit vraie : il n'y a pas alors de distance entre ce qu'elle est et ce qu'elle paraît. Mais il arrive aussi qu'un récit installe une distance entre ce qui est et ce qu'elle paraît. (...) L'"être" de cette situation est alors distinct de son "paraître". Ce jeu entre l'être et le paraître, à l'intérieur du récit, est une procédure qui permet d'établir un plan de vérité interne au discours : le récit crée sa propre vérité intrinsèque, par ce rapport entre les assertions de type cognitif et la dimension événementielle (pragmatique) qui fonctionne comme le référent interne du plan cognitif,

A.J. Greimas propose d'appeler modalisation véridictoire cette surdétermination par la catégorie de l'"être" et du "paraître" qui peut entraîner un jeu de miroirs infini, à tous les étages de la narration, selon ce que savent ou ne savent pas les divers acteurs impliqués dans ce processus. Démasquer l'imposture est un événement cognitif qui peut avoir valeur de dénouement au même titre que la découverte d'un trésor (...).

C'est ainsi que la catégorie l'être/le paraître admet un fonctionnement particulier que peut illustrer le carré dit de la vérité : l'assertion conjointe des pôles du carré pris deux à deux permet de faire apparaître les termes (vérité, fausseté, secret, mensonge) qui ne doivent pas nécessairement être confondus avec les termes complexes d'une taxinomie ordinaire..." (1983 : 61-62).

Le carré de la vérité permet ainsi de faire la part entre ce qui n'est que dit et ce qui est véritablement fait, entre la définition de la situation proposée et ce qui se passe réellement.

Dans le CA, voici comment se présente le carré de la vérité :



**AXE VERITE**

être : maîtrise de la nature (agriculture)  
maîtrise des hommes (Etat, royauté)

paraître : soumission aux lois de la nature (espace, temps, famine)

**AXE FAUSSETE**

non-paraître : préparation de l'avenir des congénères

non-être : départ individuel vers la divinité  
appropriation privée des biens de consommation

**3.2. LE CARRE SEMIOTIQUE OU 'MODELE CONSTITUTIONNEL'**

A partir du carré de la vérité, on peut ensuite élaborer le carré sémiotique qui correspond au niveau profond. D'après A. Hénaoui (ibid : 125-126) ce niveau 'est entièrement occupée par la combinatoire des relations d'altérité et d'identité (auxquelles correspondent les opérations de négation et d'affirmation) sur laquelle repose l'ensemble de la pyramide sémiotique. On sait que cette combinatoire a reçu le nom de 'modèle constitutionnel' et qu'elle est jusqu'ici, figurée par le carré sémiotique, où l'altérité est double, soit contraire, soit contradictoire, alors que l'identité y est à la fois la relation présupposée par les parcours de différenciation qui la prennent, en quelque sorte, comme toile de fond, et la relation qui sous-tend l'implication entre les termes des déixis (entrebeaucoup et non laid par exemple).

Pour en revenir au CA, voici comment apparaît le carré sémiotique :

Nature (bily)	Non-nature (tsy bily, 'non-bily)
Non-culture (Tsy olo, 'non-olo')	Culture (Olo)

Ce carré sémiotique en tant que recelant le noyau fondamental du récit, peut être appliqué dans les divers domaines de la vie y évoqués, par exemple la vie économique, la vie sociale et politique, etc.

Voyons maintenant comment il s'applique dans ces secteurs importants de l'existence des hommes :

**3.2.1. LE CARRE SEMIOTIQUE APPLIQUE A LA VIE ECONOMIQUE**

Nature	Chasse cueillette (1)	Stratégie progressive projets politico économiques) (4)	Non- Nature
Non culture	Stratégie régressive (réduction de la consommation (2)	Agriculture (3)	Culture

**COMMENTAIRES**

1. Quand les hommes n'étaient que des animaux comme les autres, ils vivaient de chasse-cueillette, en puisant à volonté dans la nature.

2. Avec la famine, ils ont dû recourir à une stratégie de survie régressive, c'est-à-dire réduire la quantité et la qualité de leurs nourritures en se rabattant sur le gosa et le fangitsy.

3. Pour s'en sortir, le héros a inventé l'agriculture, - un acte culturel par excellence, tout en étant une activité économique.

4. Avec la situation d'abondance vivrière qui s'ensuit se forme un projet politico-économique (ou une stratégie positive) consistant à assurer la sécurité alimentaire des congénères et à être investi en retour du pouvoir. D'où la création de la société, de l'Etat, de la véritable humanité.

Ceci dit, la théorie évolutionniste et la théorie matérialiste historique reçoivent ici une illustration presque parfaite !

**3.2.2. LE CARRE SEMIOTIQUE APPLIQUE A LA VIE SOCIALE ET POLITIQUE**

Nature ' <u>Taloha</u> '	Uniformité ' <u>Niralky fi'olo</u> ' (1)	Hierarchie ( <u>panjaka</u> vs <u>vahoaka</u> ) (4)	Non-nature (Non- <u>taloha</u> )
Non-culture (Non- <u>Etat</u> )	Insécurité ( <u>mosary...</u> ) (2)	Sécurité ( <u>vokatsy</u> ) (3)	Culture ( <u>Etat</u> : <u>panjaka</u> <u>Fanjaka</u> )

**COMMENTAIRES**

1. 'Jadis', les hommes vivaient dans l'uniformité et l'anonymat le plus total, à l'instar des animaux.

2. Ils ont donc vécu dans un état d'insécurité permanente soit sur le plan social (loi de la jungle...), soit sur le plan alimentaire (famine...) et économique en général.

3. Pour venir à bout de cette insécurité, le héros a provoqué une révolution technologique dont l'effet a été largement positif (abondance vivrière...)

4. Cette abondance vivrière a créé à son tour une situation nouvelle, en forçant les hommes à s'organiser en société régie

par un Etat, lequel est fondé sur une hiérarchie plaçant le roi-proprétaire des biens économiques au sommet et le peuple à la base.

Il apparaît ainsi que la société à hiérarchie dont il est question ici est aussi une "société à contrat" : le roi (l'Etat) assure la sécurité sociale, alimentaire, économique et le peuple lui donne toute latitude pour diriger et organiser la société.

Au terme de cette analyse rapide du CA, l'émerveillement peut se le disputer au doute quant à l'efficacité et à la fécondité de la narratologie. Aussi pour conclure cette contribution, aimons-nous partager ici nos propres réflexions, qui vont servir en même temps de conclusion.

### C.- QUELQUES REFLEXIONS PERSONNELLES A PROPOS DE LA NARRATOLOGIE

La narratologie est incontestablement une lecture précise, objectivement justifiable parce que fondée sur un repérage formel. Elle répond aux exigences de toute méthode scientifique, dont le propre est d'être reproductible et de produire des résultats vérifiables. Elle est aussi féconde dans la mesure où elle tient compte du texte, du contexte, des intertextes, des dits et des non-dits. En somme, c'est un modèle déductif remarquable pour saisir la syntaxe narrative et le noyau profond du récit.

Sa force peut cependant faire sa faiblesse, car en tant que méthode déductive, elle est peu apte à saisir l'originalité, voire la saveur d'un texte, même si l'analyse préalable, systématique et comparative d'un corpus a été opérée.

Mais A.J. Greimas a déjà écrit que la sémiotique - et donc la narratologie - "ne se justifie que si son but n'est pas la découverte ; bien plus la démarche sémiotique n'a de sens que si elle permet de découvrir ce qu'on n'a pas cherché et prévu à l'avance". (Anne Hénaux, 1979 : 6).

Cet "inconvenient" de la narratologie a conduit un chercheur comme Cl. Bremond à s'écarter quelque peu du modèle actanciel et fonctionnel proposé par A.J. Greimas.

Par ailleurs, en dépit de ses qualités évidentes, la narratologie n'est pas une méthode aisée à appliquer sans un minimum de maîtrise d'un vocabulaire technique très spécialisé et sans un "background" culturel assez riche (philosophie, logique, mathématiques, psychologie et évidemment linguistique et même anthropologie). Elle ne saurait donc s'acquiescer en peu de temps et réclame de celui qui la pratique un degré de connaissance assez avancé. De là jusqu'à dire que c'est une méthode pour élite, il n'y a qu'un pas, que nous n'allons pas franchir. En effet, il est tout à fait possible d'en extraire le "noyau dur" et de l'enseigner même aux élèves des Lycées et Collèges, moyennant une adaptation du langage utilisé (16).

Pour parler de façon plus directe : la narratologie est une merveilleuse "école de raisonnement" qui aurait intérêt à trouver une audience de plus en plus large auprès de nos Lycéens, Collégiens et Etudiants.

Enfin, la narratologie peut avoir des prolongements très nombreux. Elle ne s'appliquerait pas seulement aux récits, mais aussi à la vie réelle. A une sémiotique verbale, en effet, vient s'ajouter une sémiotique du monde naturel, donc une sémiotique non verbale comme le témoignent les travaux récents de certains chercheurs de l'Ecole Sémiotique de Paris, tels que Sémiotique de l'espace, de J. Zeitoun (1979), Sémiotique de l'Architecture, de A. Renier (1979), etc.

Ceci permet de supposer que le modèle narratologique pourrait bien servir à l'analyse de notre vie sociale, familiale, professionnelle, dans la mesure où nous pouvons y déceler des actants et des fonctions semblables à ceux des textes narratifs.

Notre vie en société ne serait-elle alors qu'un type de récit, vécu en acte au lieu d'être narré en mots ? Tout laisse supposer que la réponse peut être bien positive.

### NOTES

\* Madame Charline Lalarisoa RAZAFINDRAHATRA est enseignante au Lycée de Faravohitra-Antananarivo depuis 1983. Au terme de son année de D.E.A. en 1987, elle a publié un mémoire intitulé : "Analyse narratologique de huit contes en prose de Charles Perrault. Essai d'application du modèle sémiotique inspiré d'A.J. Greimas". Elle prépare actuellement une thèse de 3<sup>e</sup> cycle sur les techniques culinaires et les préférences alimentaires chez les Zafindamanana de Fasintsara. Quant à Monsieur Louis Paul RANDRIAMAROLAZA, il est Maître-Assistant à l'E.E.S. Lettres d'Antananarivo. Ses recherches concernent notamment les traditions orales, les changements socio-culturels en milieu rural et urbain, etc. Le présent article reprend et, par certains côtés, approfondit l'exposé fait par les auteurs au Musée d'Art et d'Archéologie, Isoraka-Antananarivo, le 25 juin 1987.

1. Dénomination appliquée au groupe de chercheurs participant au séminaire d'A.J. Greimas, Directeur d'Etudes à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris. L'Ecole Sémiotique de Paris est la promotrice de la narratologie dont il est question ici.

2. Le concept de "niveau" réfère ici au modèle sémiotique dont nous parlons plus bas.

3. Pour de plus amples informations concernant la théorie sémiotique, nous prions le lecteur de consulter les ouvrages ad hoc indiqués dans la bibliographie.

4. Dans ce passage, nous nous inspirons abondamment de la présentation faite par A. Fossion et J.P. Laurent (in Pour comprendre les lectures nouvelles, 1981).

5. Nous empruntons à A. Hénaux l'essentiel de ce que nous avançons ici (cf. Bibliographie).

6. Dans ce passage, nous reprenons les explications faites en partie, par A. Hénaux et, en partie, par A. Fossion et J.P. Laurent (cf. Bibliographie).

7. Pour ne pas alourdir notre exposé, nous allons désormais désigner ce récit sous l'abréviation CA (Conte (les) Aliments).

8. L'analyse met ici en oeuvre le modèle fonctionnel.

9. L'analyse met ici en oeuvre le modèle actanciel.

10. Nous avons ici un cas de syncrétisme.

11. L'analyse combine ici le modèle fonctionnel et le modèle actanciel pour donner une vision globale du modèle narratif.

12. Nous mettons entre parenthèses vers la droite de la page les signes à expliquer.

13. Pour le cas de Q (Pouvoir royal), se reporter à l'analyse du système d'échange, plus bas.

14. A en croire des traditions orales que nous avons collectées dans la région d'Antanimora-Androy, le peuple est assimilable dans le CA à la plus basse catégorie d'andevo "dépendants" du fait qu'il se réduit lui-même en esclavage pour de la nourriture. En effet, chez les Antandroy, il y aurait trois types d'andevo : les andevo maty an-defo, "ceux qui ont été réduits en esclavage à la suite d'une défaite dans une guerre", les andevo vllin'afombe, "ceux qui ont été échangés contre des boeufs", et les andevo faireKorofo, "ceux qui se sont réduits eux-mêmes en esclavage pour pouvoir manger de la bonne chère". Si les deux premières catégories peuvent se racheter, la troisième est totalement "irécupérable".

15. M. Mauss, Essai sur le don. Extrait de l'Année Sociologique, Seconde Série, 1923-1924, t. 1.

### NY ATAO HOE 'NARRATOLOGIE' AMPIHARINA AMIN'NY ANGANO MALAGASY

Maro ireo haltsikera ampiasain'ny mpikarakoa mba hoentimamantatra sy manasongadina ny hevitra tian'ny lahateny samihafa hambara. Iray amin'izy ireny ny 'narratologie', izay haltsikera noforonin'i Algirdas Julien GREIMAS, mpanorina ny 'Ecole Sémiotique de Paris', ho fanohizana sy ho fihorana ihany koa ny antsofina hoe : "formalisme russe" (haltsikera noforonin'i V. PROPP sy ireo namany).

Toy ity farany, ny 'narratologie' dia mifandraka ny lahateny mandrika tantara, indrindra fa ireo lahateny nentin-drazana toy ny angano saingy manovo-bebe kokoa fomba fiasa avy ao amin'ny taranja "Linguistique" izy (cf. Sémiotique).

Ity lahatsoratra ity dia manandrana mampihatra amin'ny lovantsofina malagasy ny 'narratologie'. Koa rehefa avy nohazavain'ny mpanoratra azy amin'ny ankapobeny ireo paika amam-pitsipika samihafa atolony, dia miroso amin'ny fampiasana azy ireny hoenti-manazava ny angano bara anankray izy ireo. Tsapa avy amin'izany fa fitaovana mahomby tokoa ny 'narratologie' ary azo ampiasaina tsara amin'ny fandinihana ny angano malagasy.

### ELEMENTS DE BIBLIOGRAPHIE

ANDRIANARAHINJAKA, L.X.M., 1974 - La littérature traditionnelle betsileo I. Le système littéraire, exemplaire polycopié, Antananarivo.

BOUVIER, J.C. 1984 - Initiation aux méthodes de collecte, d'analyse et d'interprétation des traditions orales. Introduction aux cours du 4<sup>ème</sup> stage de l'EACROTANAL, Zanzibar.

BOUVIER, J.C. 1980 - Traditions orales et identité culturelle. Paris : CNRS.

Communications n°6, 1986.

FOSSION A. et LAURENT, J.P. 1981 - Pour comprendre les lectures nouvelles. Linguistique et pratiques textuelles. Paris : J. Duculot, 1981 ; et Bruxelles : A de Boeck.

GREIMAS, A.J. 1970 - Du Sens. Paris : Seuil.

HENAUULT, A. 1979 - Les enjeux de la sémiotique 1. Introduction à la sémiotique générale. Paris : P.U.F.

1983 - Narratologie : Sémiotique générale. Les enjeux de la sémiotique 2. Paris : P.U.F.

MAUSS, M. 1923-1924 - Essai sur le don. Extrait de l'Année sociologique, t. 1, Seconde Série.

RANDRIAMAROLAZA L.P. 1986 - 'Le récit de Ikotofetsy et Mahaka. Hybridation culturelle et gemellité rituelle à Madagascar'. Tsiatakaty, n°1.

RAZAFINDRAHIRATRA C.L. 1986 - Analyse narratologique de huit contes en prose de Perrault. Essai d'application du modèle sémiotique inspiré de A.J. Greimas. Mémoire de D.E.A., Antananarivo.

ZUMTHOR, P. 1983 - Introduction à la poésie orale. Paris : Seuil.

### THE 'NARRATOLOGY' APPLIED ON MALAGASY TRADITIONS

Many criticisms are used by researchers to analyse ideas in various texts. 'Narratology' created by Algirdas Julien GREIMAS, the founder of the 'Ecole sémiotique de Paris' is one of them. This criticism aims to carry on and even to go beyond what has been called 'Russian formalism' (criticism formulated by V. PROPP and his friends. 'Narratology' studies texts telling stories especially traditional ones such as myths and tales, but its method is greatly similar to 'linguistics' (refer to 'sémiotique').

This article tries to apply 'narratology' on Malagasy traditions. So, after explaining the different rules of the method, the authors apply it on the Bara angano and myths. Therefore, it has been proved that 'narratology' is good method and it is possible to apply it on the study of Malagasy myths.