

LE TRAVAIL MISSIONNAIRE SUR LES FORMES DE LA CULTURE ORALE A MADAGASCAR ENTRE 1820 ET 1886



par

Françoise RAISON

Une différence très nette sépare les deux générations de missionnaires qui se sont succédées en Imerina de 1820 à 1836 puis de 1861 à la fin du XIX^{ème} siècle, terme auquel j'ai fixé mon étude, en ce qui concerne leur intérêt pour l'oral.

Les premiers amorcent des collectes de contes et proverbes dans une perspective avant tout linguistique pour extraire de ce corpus vocabulaire et règles grammaticales et construire ainsi les premiers ouvrages scientifiques qu'ils estimaient être des compléments indispensables au travail missionnaire proprement dit. Les seconds s'attachent à rassembler le « folklore » d'un peuple, avec ses variations régionales et thématiques. Mon propos est de distinguer les raisons de ces changements opérés en liaison avec l'évolution des préoccupations scientifiques en Europe, mais aussi avec des préoccupations strictement missionnaires internes à Madagascar. Ma réflexion concerne plus particulièrement les missionnaires de la L.M.S., puisque leur influence est seule agissante jusqu'en 1861, elle s'élargira ensuite, en fonction des implantations nouvelles, aux Luthériens norvégiens, en raison du renouvellement de perspectives décisif opéré par Dahle. Elle ne concerne pas les Jésuites français, car l'apport du P. Callet est centré sur l'histoire beaucoup plus que sur le folklore.

Nous ne pouvons aborder le travail de la première génération de la L.M.S. sans nous référer à ses conceptions concernant non seulement la recherche linguistique comme outil indispensable sur les champs de mission, mais encore le langage comme outil symbolique universel. Or ces deux directions d'étude ne marchent pas du même pas au début du XIX^{ème} siècle et ont tendance à s'isoler en champs clos qui se développent séparément. Ceci est dû à l'énorme

avancée des travaux de linguistique, en Allemagne principalement, dont les missionnaires anglais eurent rapidement connaissance par l'intermédiaire des missions moraves avec lesquelles ils entretenaient des rapports étroits. Le Dr Bogue fut, à l'Académie de Gosport, un partisan convaincu du travail sur la langue, dans la première étape de toute mission. Cette leçon fut méticuleusement suivie en Imerina : collecte systématique de vocabulaire, travail analytique visant à dégager les racines des mots, distinction des types de constructions grammaticales, en particulier la forme relative, rapprochement philologique avec les langues malayo-polynésiennes. Si fécondes que soient ces premières démarches, j'ai cependant tenté dans un précédent article (1) de montrer leurs limites et surtout l'effet de réduction et d'élimination qu'avait indirectement l'échange linguistique, but visé par l'ensemble de ces travaux, tel qu'il était codifié par le premier dictionnaire de Freeman et Jones. Passant du mot à la racine pour revenir ensuite, à travers la construction grammaticale, à la phrase limitée pour la première fois par une ponctuation qui rompait le flux verbal, ces procédures repoussaient vers des marges indécises, sous des intitulés variés (qualités littéraires de la langue, style, figures, de rhétorique) tout ce qui n'entrait plus dans un champ linguistique désormais autonome. Or en ces matières s'accuse face à la modernité scientifique de la linguistique une routine dans la réflexion missionnaire.

Langue limitée au stade de l'oral, le malgache ne peut prétendre offrir une littérature, ceci est clairement énoncé par Freeman : donc pas d'étude de style. Reste l'étude des figures de rhétorique à laquelle Baker consacre plusieurs pages de sa grammaire. Un rapprochement est en général tenté à usage des lecteurs anglais avec les figures de la Bible, proverbes, métaphores, constructions parallèles (ou antithétiques), de manière plus vague avec les langues orientales. Critère somme toute positif, serions-nous tentés de dire, que de rapprocher la langue malgache de ce trésor intimement présent à la mémoire de chacun, la Bible. La réalité est plus complexe et même contradictoire ; la Bible n'est pas le seul outil de référence, car le langage missionnaire est modelé par les rigueurs de l'éloquence puritaine forgée en période de combat, au XVII^{ème} siècle, et confirmée par l'expérience de la pastorale et de la scolarisation des milieux populaires illettrés du XVII^{ème} siècle (2). Dépouillement du discours, qui s'efface devant la citation de la parole de Dieu, laquelle porte en elle-même sa propre évidence, méfiance à l'égard de l'imagination poussant l'auditeur des prédications vers une rêveuse dérive, en raison des images, des symboles, des

(1) « L'échange inégal de la langue. La pénétration des techniques linguistiques au sein d'une civilisation de l'oral. (Imerina, début du XIX^{ème} siècle) ». *Annales, E.S.C.*, septembre 1977, N^o 4.

(2) La thèse des Puritains est déjà soutenue par Calvin pour qui le discours divin est oracle plus que vision, utilisant des mots pour communiquer avec la raison humaine, et non des images qui passeraient, elles, par le médium de l'imagination. Voir à ce sujet le chapitre intitulé : « Puritan Semantics » dans l'ouvrage de Kaufman : *The Pilgrim's Progress and traditions in Puritan meditation*, Yale University Press, 1966.

allégories qu'elle déploie, quand le seul but de la causerie religieuse est d'affiner le discernement du bien et du mal et de pousser à agir.

On comprend mieux, en fonction de cet héritage transmis systématiquement pendant les années d'études missionnaires, mais surtout, plus inconsciemment hérité pendant les années d'enfance dans la fréquentation des *chapels*, le premier bilan nettement défavorable qui fut porté sur la culture orale merina.

Tous regrettent l'absence quasi totale de termes abstraits (3) et rattachent ce fait non pas à l'absence d'une littérature écrite, lien pour nous évident, mais à une « particularité d'esprit propre à cette nation » (4) et qui est à l'origine des modes de penser dominants, rendant les gens beaucoup plus familiers avec les objets sensibles qu'avec les objets intellectuels. Les faits, les anecdotes, les occurrences, les métaphores ou les fables se rattachent à des objets sensibles et visibles ou dérivés, semblent former la base de la plupart de leurs exercices mentaux. Ceci contribue, sans doute, à accroître l'impureté de ces « chambres pleines d'images » (en anglais : *chambers of imagery*), que crée leur imagination et dans lesquelles ils trouvent le plus grand plaisir à s'ébattre.

Ainsi se trouvent « détériorées », c'est le terme employé par Ellis, de remarquables capacités intellectuelles qui se traduisent par ailleurs dans la clarté de l'exposition, la netteté de l'argumentation lors des disputes et procès, l'aptitude remarquable au calcul, au commerce, enfin à l'organisation du système de gouvernement. Deux lectures seraient donc possibles du génie culturel de ce peuple : l'une fondée sur son observation dans le travail, les affaires, la vie politique, mettrait l'accent sur un positivisme et une efficacité bien ajustée, l'autre fondée sur l'expression verbale montrerait le recours constant à l'imagination (6) qui, en l'absence de la révélation chrétienne, contribue à constituer les représentations symboliques, comme un théâtre d'ombres, en un système de signes fallacieux.

Ainsi se trouve d'emblée condamnée la voie herméneutique malgache d'approche du monde, où sont privilégiées métaphores, allégories ou fables. L'appendice de Freeman à l'*Histoire de Madagascar* d'Ellis (7) précise ce jugement. « Les fables, qui sont nombreuses, ne sont remarquables par aucune qualité frappante... Beaucoup sont plaisantes et amusantes, la plupart faibles et puériles, certaines résolument vicieuses, et un petit nombre faites pour inspirer des idées de loyauté, de devoirs filiaux, d'honnêteté et d'industrie. Les légendes sont abondantes, mais de peu de valeur. Elles ne contiennent aucun système, n'impliquent aucun système éthique, théologique ou philosophique »

(3) W. Ellis, *History of Madagascar*, I, p. 135, p. 491.

(4) *Ibid.*

(5) *Op. cit.*, p. 135.

(6) « The feverishness of a bewildered imagination », *op. cit.*, I, p. 388. Expression très forte.

(7) *Op. cit.*, I, p. 516.

L'absence de toute référence à un système dans les légendes est bien la preuve qu'il manque aussi de manière générale dans l'esprit des gens» (8).

Les missionnaires vont donc tenter de détacher la langue du sensible en créant des substantifs abstraits à partir des racines, ou même en introduisant des mots nouveaux dans la partie thème de leur dictionnaire.

Tout nous porterait donc à croire que la première équipe de missionnaires, déçue du peu d'intérêt de la littérature orale en tant que système de pensée, devait logiquement cesser rapidement de s'y intéresser. Or tel n'est pas du tout le cas. Diverses mentions dans les archives de Londres prouvent que jusqu'en 1830 au moins fut recueilli un important matériel : Griffiths signale des dépenses de papier pour noter les « coutumes, comportements et antiquités des gens et du pays et aussi les fables, devinettes, chants, proverbes, figures, allégories, superstitions et idolâtries, etc., de manière à collectionner toutes les racines et mots composés utilisés dans leurs langages » (9). Nous sommes alors dans la période de composition du Dictionnaire où l'on va classer les racines assemblées par ordre alphabétique, suivies de leurs dérivés. Le trait intéressant est une fois de plus la juxtaposition de deux types de démarches relevant d'univers intellectuels différents : les secteurs d'intérêt « relevés » renvoient à une topographie du savoir typique des académies provinciales européennes au XVIII^{ème} siècle, on y voit se formuler les interrogations du savoir urbain lettré, sur le monde de la campagne encore enténébré et marqué de paganisme. Or une seule grille, d'un type lié à une avancée récente du savoir moderne, sera appliquée systématiquement à ces textes : la grille linguistique. Resteront quatre volumes de manuscrits, fruits de ce travail de recueil, qui vont être dans un deuxième temps utilisés par Johns, puis par Freeman (10) quand ce dernier rédige la première version de l'*Histoire de Madagascar*. Ils constitueront pour cette Histoire un soubassement, intervenant, autant qu'on puisse en juger, dans certaines assertions historiques et dans des récits de légendes. Des fragments en sont donc alors repris dans un discours de type encyclopédique. Ils interviennent à titre de modeste illustration et de coutume locale. Ils constituent le soubassement d'un discours sur les Malgaches.

Le corpus, une fois consulté par Ellis, qui revoit et complète pour publication l'*Histoire de Madagascar*, ne suscite plus d'intérêt. Il semble bien avoir été détruit ou perdu à une date assez précoce. A l'annonce de la mort d'Ellis, en effet, W.E. Cousins demanda au nom des missionnaires de Tananarive si l'on pourrait récupérer « sa bibliothèque sur Madagascar ainsi que ses nombreux

(8) Dans l'esprit de Freeman, rédacteur de ces pages, et plus encore dans celui d'Ellis, une comparaison implicite est menée avec l'Océanie, où la richesse de la mythologie polynésienne, liée à un réseau de temples et de prêtres dépositaires de la tradition, avait vivement frappé les missionnaires de la L.M.S.

(9) Voir ...

(10) ...

manuscrits malgaches» (11), arguant du fait qu'à la mort de Griffiths un envoi de manuscrits avait déjà été fait. Sa demande resta sans réponse.

Si nous nous reportons aux archives de Londres, il est cependant possible de définir avec une relative précision les conditions dans lesquelles s'est opéré le relevé. Les élèves de la mission y eurent une part importante, encouragés, parfois même rémunérés par leurs maîtres. Il est probable que des contes furent ainsi conservés par les enquêteurs, à l'état manuscrit, cependant qu'un deuxième exemplaire était rédigé et livré à la mission. D'autre part, les missionnaires portaient eux-mêmes avec leurs élèves en campagne, pour des expéditions que nous aurions grand peine à qualifier d'enquêtes folkloristes. Dans le but de déraciner des superstitions qui relèvent de l'imagination, puissance trompeuse et diabolique, régnant à la fois dans l'esprit de leurs élèves et dans celui des paysans, ils questionnent sans ménagement, poussent les arguments de leurs informateurs jusque dans des conclusions absurdes, portent la main et le pied sur des sites protégés par la terreur sacrée qu'ils inspiraient jusque-là et poussent leurs élèves à participer à ces profanations. Une volonté systématique de transgression symbolique anime ces « enquêteurs » qui sont venus pour détruire (l'erreur) et proposer (la vérité). Ainsi, au cours d'une excursion en Imamo, discutent-ils avec les habitants de leurs « traditions superstitieuses » (12) concernant Rapeto, « un héros, demi Dieu et si monstrueusement grand qu'un de ses pas équivalait à six ou sept jours de trajet d'un homme à pied.. Il combattit avec la lune, fut vaincu et enterré au sommet de l'Ambohimiangara, la plus haute montagne de la province de Mamou. Il y a une grande quantité d'argent placée sous sa tombe. Nous répondîmes : s'il y a de l'argent, nous le verrons demain et nous en emporterons autant que nous pourrons. Ils dirent : si vous faites cela, Rapetou viendra à vous la nuit et vous tuera ou vous rendra malades et vous mourrez. Et nous de répondre : non, nous n'avons pas peur de lui. Si vous n'avez pas peur de lui, dirent-ils, nous avons de bonnes raisons de le craindre. Sept hommes du voisinage de Tananarive sont venus ici il y a quelques années et ont emporté une partie du trésor de Rapetou qu'ils se sont partagés. Six sur les sept sont morts parce qu'ils avaient pris l'argent de Rapetou. Tous sont morts sauf un, qui a ramené sa part et l'a remise en place ». (13)

Dès le lendemain, les missionnaires et leurs élèves montent donc à la colline et découvrent trois pierres marquant la tombe, couvertes de la graisse des sacrifices récemment offerts. « Nous dispersâmes les pierres et jetâmes à terre l'autel, mais hélas nous ne vîmes pas l'argent ». (14)

D'autres villageois préciseront ensuite que la tombe est un lieu de culte officiel, puisque « l'oncle de Ratiffe y va chaque année faire un sacrifice. C'est le chef de la province d'Imamou ». (15)

(11) ...

(12) Lettre à la L.M.S. B3 F4, 2 septembre 1830.

(13) Freeman — Lettre à la L.M.S. B3 F3, Port-Louis, 14 juin 1830.

(14) Lettre à la L.M.S. B10 F3, 19 août 1872.

(15) In *Journals*, 1. Madagascar, 1822-1823. Archives L.M.S., Londres.

Un autre exemple confirme le premier et met en scène Griffiths, dont l'attention a été attirée sur la croyance aux *vazimba* (16) par la maladie d'un élève (*mararan savat*) « touché d'une extrême terreur produite par la force de l'imagination » (encore elle) et ayant vu apparaître « le plus affreux, horrible et terrifiant monstre que l'imagination puisse représenter ». Il recueille alors les dires de chacun sur les *vazimba* et on lui parle d'une tombe à l'est de la ville, où il est interdit de toucher au bois sacré sous peine de maladie ou de mort. Un mois plus tard Griffiths et Jones tombent (est-ce purement un hasard ?) sur cette tombe, située à l'est de Tananarive — et signalée par un grand nombre d'offrandes. Le garçon récemment malade est là, Griffiths coupe devant lui une branche d'arbre. « Tous semblaient avoir honte et dirent qu'ils ne savaient pas si c'était vrai ou non. Cela nous a été transmis tel quel par nos pères » disent les élèves, de même que les villageois de l'Imamo avaient répondu : « nous n'en savons pas plus que ce qui nous a été transmis par nos pères et nos ancêtres ». Une promenade ultérieure ramènera Jones, Canham et Griffiths à la tombe du *vazimba*. « Désireux de les convaincre des croyances insensées et vaines superstitions concernant ce demi-dieu... nous fîmes cueillir à chacun une petite branche de l'arbre sacré nommé *fano*. Certains crièrent : nous vous en prions, et d'autres essayèrent de s'enfuir, criant, « je vais mourir, je vais mourir ». Mais nous n'avons admis aucun refus ».

Face aux superstitions suscitées par l'imagination, et que seule accredit la transmission orale à travers les générations, l'écrit est toujours présenté par les missionnaires comme le véhicule de la vérité. Aux villageois d'Imamo ils parlent de l'homme pécheur et du Sauveur, après les avoir pressés de questions sur Rapeto. « Comment connaissez-vous toutes ces choses ? demandent à leur tour les villageois — Nous avons la parole de Dieu écrite ou marquée sur du papier et en regardant le papier nous connaissons la parole de Dieu... ce papier sur lequel est écrite la parole de Dieu nous parle de Dieu, de l'homme, de la mort, du bonheur des bons et du malheur des méchants ». Même réponse aux auditeurs lors d'une autre tournée : « nous savons tout cela parce que nous avons la parole pure de Dieu ; nous leur parlons alors du Livre ». Cette affirmation ne semble pas mise en doute par l'auditoire qui y voit au contraire l'explication de l'impunité dont jouissent les missionnaires face aux puissances redoutables qu'ils défient. S'ils survivent à la visite sacrilège sur la tombe de Rapeto, c'est que (disent-ils) « peut-être êtes-vous trop saints pour être frappés, étant donné que vous connaissez le Livre de Dieu ».

(16) Journal de Griffiths. *L.M.S. Journals*, Madagascar, Mauritius, B3 F4, p. 30 mss.

Les élèves malgaches sont eux aussi protégés par ce contact du livre, aux yeux des paysans illettrés. Un vieillard refuse de porter le bois sacré coupé près d'un autel à Tompomandrarinny : « J'en mourrais, dit-il. Je ne suis pas comme les enfants. Les enfants apprennent le livre » (17).

En fin de compte, le comportement des missionnaires aboutit ainsi à une fétichisation de l'écrit dont le pouvoir est conçu par les illettrés comme magique, et dont la vérité (tout ce qui est écrit est vrai) est opposée comme venue de Dieu aux errements de la transmission orale, à travers la chaîne des générations, non plus fable, c'est-à-dire déchiffrement du monde, mais affabulation. C'est cette autorité (*self-validating authority* diront les commentateurs protestants) tirée par la Bible de sa qualité d'« Ecriture Sainte », qui va permettre aux missionnaires de contrebalancer le poids considérable de l'autorité sociale et ancestrale qui accrédite les récits qu'ils recueillent. Face au dire porté par une société tout entière (les récits familiaux ont en effet rien d'ésotérique mais touchent des coutumes que chacun connaît dès l'enfance), la parole missionnaire n'est appuyée sur aucun *corpus social*, elle ne se donne pas, à son tour, comme appuyée sur la vie d'une société, européenne celle-ci. Son support, c'est l'écriture.

Il est frappant, dans ce contexte, de constater que, malgré les extraordinaires capacités de mémorisation des élèves, reconnues par leurs maîtres, on eut recours à l'imprimerie pour des textes très courts, les tracts, qui étaient jadis apparus, au XVII^e siècle, comme un moyen de communication intermédiaire entre la diffusion orale restreinte du sermon et l'écrit du livre, alors que ceux-ci auraient parfaitement pu, dans le contexte malgache, être transmis oralement. Présentés sous formes d'histoiettes au titre énigmatique annonçant un renversement de situation paradoxal en cours de récit, ils se situent en effet entre dix et quinze pages. Citons par exemple *Ny soa mody loza, Ny loza mody soa*, traduit par Griffiths, *Ny lalan-droa* de Johns. *Josefa sady mahantara no mpitamby, tantara marina*, de six pages, adaptée par Baker, *Ny menarana varahina*, extrait de Nombres XXI-7-9, par Freeman. Certains sont suivis d'une exhortation (*anatra*) finale, comme *Vava tsy ambina no ahitan-doza* de Griffiths, qui leur donne clairement la tournure d'une fable. Le goût des Malgaches pour ces récits brefs et souvent énigmatiques est évident. On réussit souvent à les conserver plus facilement que la Bible, après la destruction, en principe complète, des écrits en 1835, car ils se présentaient sous la forme de minces feuillets. Facilement mémorisés, ils poursuivirent une trajectoire impossible à discerner dans la clandestinité, après quoi leur popularité amena leur réédition par la deuxième équipe des missionnaires, en compagnie d'autres titres mentionnés comme anonymes, et dont la ressemblance avec les fables paraît encore plus décisive. Ce sont *Ny manefi-vy sy ny alika romotra* (Le forgeron et le chien fou), 1874, 4 p., *Ny masam-by nahafaty* (La chaîne fatale), 1878, 7 p., *Ny fanambe tsy mahasambatra* (Les grandes richesses ne font

(17) Jones, Griffiths et Canham. *Journals* B1, 1er avril 1823 — septembre 1826

pas le bonheur), 1878, 6 p., *Ny tsy miteny no odiny* (Le silence est un remède), 1879, 4 p. Il y a évidemment là une piste de recherche, qui consisterait à apprécier la structure de ces textes, fondés sur des antithèses simples, le passage de ces récits ou de ces images dans le bagage populaire au niveau du sermon, des expressions populaires ou du *Hira gasy*.

Retenons pour notre propos que la dichotomie affirmée entre le texte porteur de vérité et l'oral lieu de l'imagination affabulatrice, après avoir été dans la phase initiale d'évangélisation un instrument de conquête et de domination symbolique, allait brusquement, à partir de 1834-35, jouer en leur défaveur. Tirant la conséquence logique de ces prétentions, les milieux royaux, devenus hostiles à la présence missionnaire, ordonnèrent en 1835 la destruction de tout imprimé et contrôlèrent toutes les demandes d'impression ultérieures. Il est significatif de voir alors pour la première fois les missionnaires, en position de faiblesse, cesser de marquer aussi rigoureusement la rupture entre le christianisme et le «paganisme», entre culture écrite et orale. Alors que la reine vient d'interdire qu'on se serve de feuilles d'imprimés dans les écoles, D. Johns annonce le 21 novembre 1835 l'impression de douze pages des proverbes de Salomon et les fait passer à la reine en lui demandant de permettre leur utilisation dans les écoles. Il espère emporter son autorisation grâce à la parenté de cette littérature avec l'héritage autochtone. Il reçoit effectivement l'autorisation le 26 mars 1836, quoiqu'une partie de l'entourage royal ait protesté. Son projet suivant marque une concession supplémentaire, due à la rigueur des temps : il s'agit d'imprimer quelques «*native proverbs and fables*» (18). Projet qui semble aboutir puisque, de Tamatave, le 21 juillet 1837, alors que la mission a quitté l'Imerina, il indique «les fables que nous avons imprimées avant de partir ont été largement distribuées» (19).

En l'absence de toute autre référence d'archives, un doute subsiste quant à la nature exacte de ces textes, qui sont répertoriés de manière fort différente ultérieurement. Dans le catalogue établi par Cameron en 1859 pour la bibliothèque de Sir Grey (20), on note au N° 723 treize fables dont «Le loup et l'agneau», «Les grenouilles qui demandent un roi», «Le bœuf sauvage qui voit son image dans l'eau», «Le loup et son image», «Le loup et le héron», «La (ou les) grenouille qui se glorifie», etc., toutes classées comme des «productions de la littérature autochtone». Le même ensemble est cependant signalé par Sibree comme «Treize fables d'Esopé traduites en malgache» par les élèves des missionnaires (21). On retrouvera trois fables du même recueil (NOS 2, 4 et 5) dans les contes populaires malgaches de Ferrand.

(18) Lettre à la L.M.S., 26 mars 1836, B5 F2.

(19) *Id.* D. Johns, 21 juillet 1837, B5 F3.

(20) «The library of His Excellency Sir G. Grey, Philology, Vol. I, Part III, Madagascar». Catalogue de J. Cameron et W. Bleek, Londres, Capetown, 1859, 24 p.

(21) Dans : *A Madagascar bibliography. A list of books and other publications in the malagasy language.*

Le catalogue mentionnant en 1859 les angano, accompagne chaque fable d'un ou deux noms, ce qui confirme l'idée d'une simple traduction depuis l'anglais par les élèves : Ratsimihara et Ramaholy, ainsi que Ramaka et Rainisoa (Ratsimandisy). Détail curieux, Rainisoa a signé pour la plupart des fables l'épilogue qui est présenté isolément sous le titre *Hevitry ny teny*, et non pas *anatra*, comme on le verra apparaître plus tard dans le *Hira gasy*. C'est la première apparition d'un terme qui sera rapidement cantonné au domaine religieux et limité au commentaire biblique.

L'apparition d'une deuxième vague de travaux sur la littérature orale est marquée par deux publications très voisines dans le temps : celle du premier numéro de l'*Antananarivo Annual* en 1875, et celle des travaux de Dahle, ainsi que de la Société de Folklore Malgache fondée par Parrett et Richardson en 1877.

Avec l'*Antananarivo Annual* se manifestent des ambitions et des thèmes d'intérêt différents de ceux de la première génération missionnaire. Ambitions : la mission L.M.S. entend ne pas laisser à Grandidier seul le soin de se faire un nom à propos de Madagascar et d'apparaître après ses premières publications dans le *Bulletin de la Société de Géographie*, en 1867, 1868 et 1871, comme un expert dans l'exploration hors des Hauts-Plateaux. A la conférence missionnaire que préside Mullens en 1873, la décision ferme est prise de maintenir la L.M.S. en Betsileo. Les années suivantes, jusqu'en 1876, une série d'expéditions hors des Hauts-Plateaux, vers le Sud-Est et le pays tanala, vers la côte Nord-Est, vers Majunga, etc. vont renouveler les points de vue sur l'Ile, ouvrir des possibilités de comparaisons entre ethnies, désenclaver en quelque sorte des points de vue trop centrés sur l'Imerina. Alors que la mission avait choisi jusque-là de publier surtout en malgache et pour les Malgaches, avec des buts didactiques, elle entend s'adresser aussi désormais en anglais aux milieux scientifiques européens intéressés par la philologie, la botanique, la zoologie, la paléontologie... et le folklore, champ nouveau de recherche dans lequel l'Angleterre, à la suite des pays nordiques, est déjà bien engagée, et qui n'intéressera nullement Grandidier. Ceci est précisé dans le premier article de la revue : « Notre objet et nos buts », où la mission prend soudain conscience de ses capacités scientifiques, à côté possible de son travail religieux, à cause de « tous les missionnaires qui sont bien placés pour trouver un ample matériel ». Le rédacteur poursuit : « Dans nos rapports avec les gens nous rencontrons tous les genres, de l'histoire, des coutumes, des moyens de penser... des traditions, légendes, fables, du folklore et même des berceuses, qui devraient être sauvegardés car ils jettent une lumière précieuse sur les origines des différentes tribus ».

Apparaît ainsi la constatation que légendes et fables pourraient, en termes obscurs, avoir quelque chose à nous dire sur l'origine et donc sur l'histoire des Malgaches. Mais un autre thème, plus positif encore, est présent dans la préface de Dahle à ses *Specimens of malagasy folklore*. Il s'agit de « contribuer modestement à notre connaissance de la langue, des pouvoirs imaginatifs et des idées

caractéristiques du peuple au milieu duquel ce fut mon lot de travailler». On assiste donc à un retournement radical d'attitude qui met en lumière le génie (spontané, non éduqué) du peuple et exalte les pouvoirs de l'imagination si sévèrement pourfendus par la première génération missionnaire. Retournement qu'il faut situer dans le contexte du mouvement romantique. Les travaux de Jacob Grimm, publiés entre 1812 et 1835 sont suivis en Norvège par des recueils de Ballades et surtout par une vague d'intérêt pour l'Islande où s'exercent encore les récitants de sagas. Les masses paysannes dont la mémoire fidèle a emmagasiné et transmis ces récits se trouvent soudain valorisées face à des intelligentsia coupées de leurs racines. Donner la parole au peuple malgache, c'est bien le projet de Dahle quand il écrit dans sa préface qu'il ne donne «rien au sujet des Malgaches, mais quelque chose créé par eux-mêmes, des productions de leur génie propre» (22).

Enfin, et là se situe peut-être l'urgence d'écrire, une prise de conscience commune face au changement religieux et social sur les Hauts-Plateaux pousse à consigner pour l'histoire ce qui va se perdre. Ainsi, note l'*Antananarivo Annual* à propos de *Malagasy Customs* : «Nombre de ces coutumes tombent rapidement en désuétude et ne seront bientôt plus que matière à histoire» (22^b) Ainsi encore Dahle dans sa propre préface : «Mon but a été simplement de préserver de l'oubli».

Des changements religieux récents avaient fait disparaître toutes les liturgies, danses et hymnes adressées aux *sampy* ; le *Fandroana* avait subi des modifications. De même, la circoncision, en 1869, après la conversion de la reine au protestantisme. Le P. Callet note ces amputations avec une certaine mélancolie (23) dans une lettre adressée à la province de Toulouse: «La souveraine n'a pas paru, pas de «chasse au rat» Pas de vache rouge et blanche ni de vache *malaza* sacrifiée Pas de canon pour annoncer ces jours. Pas de danse homérique. Pas de boeufs distribués au peuple par Sa Majesté, ce qui a fait un grand vide. La reine n'a pas percé et lié les citrouilles. Les vieux Malgaches ont dit : ce n'est plus comme autrefois. En effet il y avait peu d'élan. (les Grands) montraient de l'hésitation par suite du froid de la reine. La fête n'avait plus les proportions antiques et un secret pressentiment faisait dire que «c'était la dernière circoncision». Même si les craintes de suppression ne s'avèrent pas justifiées, il est évident que la privatisation de la cérémonie engendra une perte de sens très rapide. D'une manière générale, on assistait à une scission entre le contenu culturel des contes, des chansons d'autrefois et de la vie sociale merina, du moins telle qu'elle évoluait en ville et, ce qui est capital, au niveau de la cour. Les combats de *diamanga* et de *daka* avaient accompagné les plus durs épisodes de la rivalité entre Ramboasalama et Rakotondradama. Les *lalao* ou jeux collectifs avec chants avaient été honorés par

(22) C'est moi qui souligne.

(22^b) *Antananarivo Annual*, Noël 1876

(23) Lettre datée de 1869, sans plus de précision. Archives s.j. Toulouse

Rasoherina à la tête de toute la cour. En 1863, Stagg notait dans son journal (24) avoir entendu une délégation de Sakalava et Betsileo saluer la reine d'un « *Andriamanitra hianao* ». Une rupture d'apparence définitive s'instaura avec la conversion de Ranavalona II. W.E. Cousins eut donc la sagesse de ne pas recourir à l'information des élèves de la L.M.S. comme l'avaient fait ses prédécesseurs, et, si l'on en croit J.W. Rajaobelina, il tira la majeure partie de son information de la vieille princesse Rabodonizimirahalahy (25), celle qui, portée à *babena* dans les cérémonies officielles, apparaissait comme un vivant reliquaire des temps antiques, et qui légua à son petit-fils plus d'un souvenir sur Ranavalona I.

Dans les recueils qui s'amorcent donc avec *Kabary Malagasy*, puis *Fomba Malagasy*, apparaît une deuxième fonction de l'écriture très différente de celle qu'avait exaltée la première génération de missionnaires, présentant le livre comme lieu de vérité, lieu où se dit la parole de Dieu. L'écriture ici ne dit plus la présence, mais suggère la distance, elle implique la mort de ce qu'elle désigne. Les formules rituelles n'y sont plus destinées à l'actualisation et à l'advenue du réel, elles ont perdu leur efficacité. C'est bien, par exemple, parce que les discours politiques ne peuvent plus être un mémorial vivant et confié à la mémoire populaire, donc des références publiques, en raison des invocations aux douze collines sacrées et aux *sampy* royaux, qu'ils deviennent des objets réunis en une collection écrite. L'intégration de chaque discours dans une série, liée au statut du texte écrit, constitue une rupture avec son mode d'existence actif précédent, qui était l'apparition morcelée sous forme de citations faisant autorité, dans le discours politique contemporain.

En dépit des opinions convergentes des missionnaires sur la rapide disparition de tout un bagage culturel, il faut prendre en compte d'autres réflexions moins hâtives, moins officielles et plus dubitatives aussi, qu'ils livrent aux archives. Leur constatation quant à l'effacement des traditions concerne la vie de la capitale et le niveau cérémoniel lié au *fanjakana ambony*. L'influence de celui-ci sur la population, l'effet de mimétisme évident lors des mouvements de conversion généralisés de 1869-70 sont-ils suffisants pour que des campagnes emboîtent le pas à la ville et trouvent dans l'école un nouveau point d'ancrage culturel ? Ils hésitent à se prononcer sur l'avenir et parmi eux Cousins est, dans ses lettres à la L.M.S., l'un des plus prudents quant à la profondeur de la coupure ainsi marquée.

Un paragraphe qui suit l'exposé concernant les destins dans *Fomba Malagasy* (26) insiste bien sur cette fonction qu'a donc le « recueil » de coutumes de les conserver « à distance » et non de les ressusciter. « Il ne faudrait... pas dans la révélation des anciennes coutumes malgaches avoir ici l'intention de les

(24) Stagg. Journal terminé le 11 juillet 1863. Archives L.M.S. Odds 3.

(25) Information communiquée par M. Charles Ravoajanahary.

(26) Il s'agit de l'édition de 1880. Je n'ai pu vérifier si ce texte était déjà présent dans la première édition.

ressusciter afin de leur redonner vie ou afin de les donner en exemple à suivre aux générations actuelles. Car il s'agit d'une révélation en vue d'un exposé pur et simple, analogue à l'exposition de ces meubles et parures enterrés dans la sépulture de certains rois d'autrefois (Andrianampoinimerina et les autres) et que l'on a remis au grand jour et placés en évidence dans un musée pour offrir aux gens d'aujourd'hui une vue des choses d'il y a longtemps»

Consigner la littérature orale n'est pas un exercice moins risqué, dans la mesure où des pans entiers de celle-ci étaient liés à des rituels, à une conception du monde qu'on espérait voir disparaître. D'où la prudence observée par la mission lors de l'impression des ouvrages de folklore qui n'entrèrent pas dans le circuit normal de librairie à Tananarive ni de colportage dans les districts. Ces livres furent réservés à la diffusion privée, leur circuit fut strictement personnel et non commercial. Les lecteurs auraient-ils compris qu'on juxtaposât l'Écriture Sainte qu'on leur avait jusque-là proposée comme seul lieu de la vérité, avec ces autres écritures liées aux superstitions de jadis ? Sans doute craignait-on de scandaliser. Les tirages furent donc très réduits : 750 exemplaires pour *Kabary Malagasy*, 500 pour *Malagasy Customs*, 250 pour les *Malagasy Proverbs*, 300 pour la première livraison de *Malagasy Folklore*. Dahle n'échappe pas à ce système de distribution privée, non plus que les proverbes qui sont, précise-t-on, destinés à la formation en malgache des missionnaires nouveaux arrivés.

Pour juger du caractère confidentiel de ces tirages il faut les comparer à ceux des textes religieux, des anecdotes, à fortiori des livres scolaires. Une sélection d'anecdotes de *Teny Soa* atteint en 1871 2 000 exemplaires, de même que des schémas de sermons. Cette même année, 21 796 ouvrages sont vendus ou distribués gratuitement par les presses de la L.M.S. L'écart des tirages ne fera que croître, ceux du folklore restant stables tandis que croissait la masse de publications religieuses et d'enseignement général, qui atteint 150 000 exemplaires par an entre 1875 et 1880. Le prix des ouvrages de folklore était d'autre part nettement supérieur à celui de la prose religieuse. 8 shillings pour les *Malagasy Customs* réimprimées en 1880, sous le titre *Fomba Malagasy* ; une piastre et trois *kirobo* pour le livre de Dahle en 1881.

Ce luxe de précautions ne dispense pas les transpositeurs d'opérer une censure qui nous apparaît — autre temps, autres mœurs — cohérente avec le rigorisme des missionnaires du XIX^e siècle mais aberrante pour leur travail de folkloriste. Ainsi Dahle « jugea bon » d'omettre un bon nombre de morceaux contenant des expressions « impures » et des allusions, omissions qui ont considérablement réduit la collection (27). Ainsi encore Sibree donnant dans l'*Antananarivo Annual* la première rétrospective d'ensemble sur l'art oratoire, les chansons, légendes et contes des Malgaches procède à propos des *Chansons Madécasses* de Parny à des éliminations car « certaines sont des chants d'amour d'une espèce peu convenable pour être reproduites dans nos pages ».

(27) *Antananarivo Annual*, Noël 1889, XIII, p. 32.

Face à toutes ces précautions, ordonnées par la crainte de « scandaliser » des fidèles que la pastorale coupait de cet héritage oral dans le même temps où l'intérêt scientifique en rapprochait les missionnaires, on peut juger courageuse et originale la démarche de Rabezandrina, qui publie en 1876 le conte d'*Ikotofetsy sy Imahaka* (28). Cette histoire figurait manifestement parmi les manuscrits de la première génération missionnaires et fut traduite par Cameron pour le *Cape Magazine* en 1871 sous le titre « Les exploits d'Ikotofetsy et Imahaka, deux coquins malgaches. Une très vieille histoire ». Histoire à classer, sans aucun doute, du côté des « fables vicieuses » qui avaient été jugées irrécupérables et dangereuses par le didactisme des missionnaires précédents. Histoire où nous lisons aujourd'hui l'éloge de la ruse intelligente dans sa parenté avec la métis grecque, un code de conduite parmi d'autres, dans l'ensemble de modèles fournis par les contes. N'est-ce pas à Ikotofetsy et Imahaka que pense Ellis, et derrière lui Freeman, quand il écrit : « la duplicité a été présentée comme le trait du caractère moral le plus évident de certains groupes. Fait remarquable, il y a dans le langage local plus de mots pour exprimer les différentes manières de tromper que pour aucun autre vice... Le mensonge est un vice commun. Mentir est estimé astucieux et plaisant et plus à même de servir votre intérêt ou votre plaisir que la vérité » (29).

Aussi notera-t-on le commentaire prudent et « distancié » de l'*Antananarivo Annual* dans son compte-rendu de Noël 1876. « Ils (les deux coquins) sont intéressants en ce qu'ils montrent les habitudes et les manières du temps jadis. Histoire très populaire que l'on trouve avec des variantes dans les différentes parties de l'Imerina, et pourtant les héros sont de purs vauriens et ne se rachètent par aucune des qualités qui étaient attribuées à Robin Hood, Little John, Rob Roy et d'autres dans nos pays d'Europe ».

Seules les fables reproduisant le fascicule publié en 1836 connurent en tant que littérature folklorique un tirage normal, qui dépassa les cercles européens. En 1875, elles sont publiées à 2000 exemplaires, sous le titre : *Angano*. En 1877, une nouvelle édition passe de 16 à 24 pages et porte comme titre : *Angano ela sy vao*. Il serait intéressant de préciser, chose que je n'ai pu faire, si ce sont des fables malgaches ou européennes qui ont été introduites dans ce nouveau tirage. Leur succès semble d'ailleurs médiocre, car on en trouve une grande quantité dans l'inventaire de stocks de 1885.

Il est donc, semble-t-il, inutile de s'interroger sur le choc en retour qu'étaient susceptibles de produire hors des sphères strictement missionnaires les publications folkloriques. Il n'y eut dans la boîte des colporteurs employés par certains missionnaires comme Matthews en Vonizongo aucun équivalent des livres

(28) *Ikotofetsy sy Imahaka sy tantara malagasy hafa koa. Nangonina sy nalaha* d'Rabazandrina, 1876, 42 p., imprimé par Parrett pour diffusion privée.

(29) Ellis, *History of Madagascar*, T. I, p. 142.

de la Bibliothèque Bleue de Troyes (30) qui monnaient encore en milieu rural, lors des veillées du XVIII^{ème} siècle, la littérature chevaleresque, les contes de fées et le calendrier des bergers. Dans les milieux éclairés de la capitale, le désintérêt des pasteurs merina semble avoir été assez large : leurs achats se portaient massivement vers la théologie, les commentaires bibliques, l'histoire de l'Eglise hors de Madagascar. Le cas de Rainandriamampandry reste exceptionnel, et ceci est confirmé par les quelques relevés de bibliothèque que j'ai pu opérer : ni Ravelojaona ni Rabetafika ne possédaient à ma connaissance *Fomba Malagasy*, *Kabary Malagasy*, le livre de Dahle ou le recueil des publications de la *Malagasy Folklore Society*.

Reste maintenant à apprécier l'ampleur et les limites du travail de recueil opéré par la génération de 1870-1880, travail amorcé par la publication des proverbes malgaches en 1871 et qui fournit ses derniers fruits dans le volume de la Société de Folklore publié en 1886 (31). Grâce à W.E. Cousins et à Dahle principalement, le conte folklorique se trouve désormais détaché d'un ensemble plus indifférencié où se côtoyaient l'histoire sous la forme de *tetiarana* et de privilèges locaux, les coutumes diverses allant des «superstitions religieuses» à une ethnographie rudimentaire concernant maison, nourriture ou vêtement. Sibree, dans l'*Antananarivo Annual*, sépara nettement les genres quand il mentionna que «en supplément à ces illustrations du folklore, un nombre considérable de contes populaires avaient récemment été mis en lumière et que ceux-ci, d'après leur variété et la longueur de certains d'entre eux, ne pouvaient être traités correctement que sur un mode séparé du reste» (32).

Cet isolement d'un champ propre au conte s'accompagne d'un élargissement concernant ce genre à toute l'Ile. Variantes régionales, variantes dialectales s'organisent comme un tableau à plusieurs entrées qui devrait permettre de centrer la réflexion sur la structure interne du récit. «Chaque province et tribu semble être en possession de quelque variation de chaque conte ; et chaque variation nous donne quelque idée nouvelle ou quelque incident supplémentaire» (33).

A l'intérieur de la littérature orale non historique s'amorce une classification rudimentaire des genres, à mi-chemin de la littérature (les figures du discours) et de l'ethnographie (les jeux d'enfants par exemple) ; on apprend à distinguer des ritournelles chantées, alors que jusqu'en 1876 personne n'avait songé à signaler ce fait important pour la mémorisation. Cette classification en neuf sections est médiocrement satisfaisante en ce qu'elle juxtapose des éléments très hétérogènes et procède à des éliminations non expliquées. Prières,

(30) Sur ceux-ci voir Mandrou (R.), *De la culture populaire aux XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles : la Bibliothèque Bleue de Troyes* Stock 1971 et Bollème (G.), *La Bible Bleue, anthologie d'une littérature populaire*, Flammarion 1975.

(31) *Folklore and Folk-tales of Madagascar*, L.M.S. Press, 228 p.

(32) Sibree, *Antananarivo Annual*, Noël 1889, XIII, p. 28-29.

(33) *Antananarivo Annual*, Noël 1877, III, p. 364.

liturgies des *sampy*, invocations aux vazimba sont par exemple éliminées au profit d'un « reste », le chapitre des superstitions, même si on ne le dit pas expressément, où sont présentées les créatures merveilleuses analogues à nos lutins et farfadets. Cette restitution, même incomplète, et il nous faudra en cerner les limites, révèle aux lecteurs de l'*Antananarivo Annual* et en premier lieu aux missionnaires eux-mêmes l'extraordinaire ampleur et l'acuité de la pensée symbolique qui inspire toute la vie malgache (34), découverte qui anime tous les vrais témoins du génie malgache. Je pense ici au P. Callet dans les premières pages de son dictionnaire, habile à saisir les images matérielles qui permettent les emplois analogiques et par là évitent les concepts abstraits, dégageant ainsi des constellations sémantiques qui traversent verticalement les niveaux implicites de la pensée, du matériel au spirituel et au politique. Je pense aussi à Vig développant ses considérations sur « le symbolisme dans le culte malgache et dans la vie sociale » (35). On assiste donc en fin de compte dans le bilan sur les richesses et les capacités de la langue à un renversement saisissant des perspectives par rapport au début du siècle. Que dire, si l'on ajoute que la « pensée concrète », critiquée comme pleine de sensualité parce qu'inséparable des images de la nature et particulièrement des animaux, se trouve soudain revalorisée : elle révèle en effet l'observation prodigieuse de dizaines d'oiseaux, la mémorisation minutieuse de toutes leurs habitudes de vie, positions du corps, etc., les contes, fables et proverbes devenant ainsi une source de renseignements de premier ordre pour les naturalistes (36).

Les limites maintenant : limites dues au rang subalterne de ces travaux dans l'ensemble des tâches missionnaires tout d'abord. Dahle ne vise nullement à être exhaustif. Il avoue s'être limité aux branches de la littérature orale où rien ou presque rien n'avait été publié. Apparemment gêné par des problèmes d'édition, il ne nous donne que rarement plusieurs versions du même conte, préférant travailler sur l'éventail de thèmes très divers. Son livre initiateur exige donc une suite. Logiquement, celle-ci devait être menée à bien par la Société de Folklore réunie en 1877, et qui publia tout d'abord régulièrement sept numéros de 24 pages chacun, puis cessa de produire jusqu'en 1886. On devine assez bien à la lecture des archives missionnaires les raisons de cette mise en sommeil après l'enthousiasme des premiers temps. Dans une période antérieure, entre 1868 et 1876, les missions avaient été submergées de travail par l'entrée massive de la population dans les temples. De plus, « nombre de ces récits étaient plus ou moins liés à l'état idolâtre de la société qui disparaissait. Les gens en avaient honte et croyaient que nous les jugerions sans intérêt », analyse justement Sibree. Dès que les gens observent l'intérêt des missionnaires

(34) J. Sibree, *Antananarivo Annual*, Noël 1890, XIV.

(35) in *Nordisk Missions Tidsskrift*, IV, 1902-03.

(36) J. Sibree, *op. cit.* Noël 1889, XIII. Les contes « fourmillent de références aux oiseaux dont les habitudes sont décrites avec une extrême précision. Une collection de ces références aux animaux éclairerait remarquablement le tableau de la fin ».

pour ces récits, il devient plus facile de développer le recueil, dont une partie reste apparemment non imprimée. C'est la phase si féconde des années 1875-77. Puis les devoirs de la pastorale reprennent la première place, ainsi que les soucis médicaux lors des épidémies de 1878. La situation politique se tend à partir de 1881, et la première guerre franco-merina représente une période désastreuse pour les écoles de la mission L.M.S. Les préoccupations folkloristes passent désormais à l'arrière-plan, d'autant plus qu'à la différence du proverbe, hautement valorisé pour faciliter le contact et l'échange verbal avec la population, le conte n'a jamais été intégré à une quelconque réflexion catéchétique (37).

Revenons donc à ces années 1873-77 : il existe une dernière raison qui en fait une période particulièrement féconde. C'est alors, je l'ai dit, que sont lancées des reconnaissances dans les provinces, que sortent des *pamphlets* très riches en détails ethnographiques. Le recueil des contes se trouve donc lié dans le temps et dans l'espace à cette sortie de l'Imerina que célèbrent les trois ou quatre premiers numéros de l'*Antananarivo Annual*, quasiment silencieux sur le centre politique des Hauts-Plateaux et, par contre, tout occupés par la découverte des régions des falaises ou des côtes. Citons par exemple les articles sur les enterrements betsileo, les Bara de l'Ouest et leurs coutumes, les coutumes, superstitions et croyances tanala, le voyage de Cowan chez les Bara, enfin le voyage de Sibree à la côte Sud-Est. Il n'y a pas entre la série des publications folkloristes et la sortie d'Imerina simple coïncidence mais lien évident. Ce sont par exemple Pickersgill, sur l'itinéraire de Majunga, et Price au retour du sud du Betsileo, qui donnent les textes destinés à l'*Antananarivo Annual* de 1878 et prennent la relève de W. Cousins.

Ceci pose évidemment en contrepartie le problème de statut ambigu du folklore merina. Tandis que se multiplient les recueils sur le pourtour des Hauts-Plateaux, le recueil semble être assez mince en Imerina, surtout si l'on pense que plusieurs contes comme celui d'*Ibonia*, imprimés en 1876, avaient été manuscrits à la génération précédente (38). Ce statut particulier de l'Imerina semble tenir à des raisons diverses, politiques et religieuses. Pourquoi l'Imerina ne peut-elle pas être une terre de folklore comme les autres ? Cette terre se présente comme le lieu du pouvoir ; on ne peut y interroger chacun sur le rituel du *Fandroana* ou sur la liste des rois, comme on le fait dans le même temps pour les Tanala d'Ivohitrosa, sans toucher par-là même à des cérémonies et des généalogies officielles fixées par le pouvoir, dont la réglementation est entre les mains du gouvernement et sur lesquelles des précisions ne peuvent

(37) Consulter au sujet des proverbes, clef de la « mentalité », l'article de S. Clames dans l'*Antananarivo Annual*, Noël 1878, pp. 427-431. Dès l'inauguration du temple d'Ambatonakanga en 1867, Cousins citait de nombreux proverbes attestant la croyance des Malgaches en Dieu.

(38) La version N° 1 de Dahle fut manuscrite une cinquantaine d'années avant l'impression, donc vers 1827-30, au moment où les premiers missionnaires constituaient leurs propres recueils. La version 2 fut fournie par un élève de la *Normal School*, originaire du Vakinankaratra.

être données que par le pouvoir. Le discours politique dominant, ne l'oublions pas, met en avant le thème du progrès et se présente en rupture délibérée avec le passé. Toute évocation nostalgique de celui-ci de la part des ruraux peut être interprétée comme preuve d'insubordination. Que la réalité vécue soit autrement complexe, chacun le sait. La tradition des *kabary* se maintient particulièrement bien pour certaines occasions (mariages, enterrements) vécues dans l'intimité de la famille élargie et des amis, intimité définie précisément par l'oralité.

Des missionnaires se représentent ainsi très tôt, à la suite de *Kabary Malagasy* et de *Fomba Malagasy*, le corpus de l'oral comme clos, ce qui est très regrettable. Ces deux publications sont, en ce sens, beaucoup plus que de premiers jalons appelant d'autres recueils, et des comparaisons avec d'autres versions. Ce sont de véritables monuments érigés au souvenir national (*Kabary Malagasy*, *Fomba Malagasy* est-il dit, et non pas *Fomba Merina*). Monuments où se lit la préoccupation d'une culture nationale, sans qu'il nous soit permis de préciser s'il faut mettre cette inspiration à l'actif des hommes d'Etat merina des années 70 ou du missionnaire Rainilaiarivony, mais elle se situe aux perspectives de la L.M.S., traduisait ainsi le souci d'épauler un Etat moderne.

La comparaison avec les *Tanin'ny Andriana* du P. Callet accentue ce caractère de monument achevé qu'ont les recueils de Cousins. Avec le P. Callet nous parcourons en effet une multiplicité de lieux où la même histoire se dit sur des modes régionaux divers, en fonction des *foko* et des généalogies situant différemment les hommes par rapport au souverain. Avec Cousins le silence total sur l'origine des textes, les variantes possibles du discours ou de la coutume, dresse ces derniers comme des pierres mémoriales témoins d'un patrimoine national. Examiné selon cette perspective, le sens du mouvement folkloriste vers les provinces côtières du royaume, mais surtout vers les espaces non intégrés politiquement (pays bara par exemple) apparaît comme un effort d'intégration culturelle, l'identité des thèmes oraux répertoriés dans l'Ile ouvrant la voie à une intégration possible et raisonnée.

Projetés sans cesse plus loin dans l'espace au service d'une évangélisation plus lointaine, mais également au service d'une géopolitique, œuvre de Rainilaiarivony, les missionnaires de la L.M.S. reportent tardivement leur intérêt vers l'Imerina.

Enfin, terre du pouvoir, l'Imerina se présentait aussi comme médiateur de l'évangélisation, phare éclairant tout l'Ile. Au sein de cette terre de chrétienté, que beaucoup comparaient à l'antique royaume juif élu de Dieu, les missionnaires étaient pourvus aux yeux de la population d'un pouvoir religieux et politique important. Surchargés de travail, ils vivaient en très grand nombre dans la capitale et tenaient eux-mêmes très peu de stations de campagne, à la différence des luthériens ou des catholiques. Un important encadrement de pasteurs et d'évangélistes constituait quasiment un écran entre le missionnaire, homme de l'Eglise-mère de Tananarive, et le monde rural. Ces pasteurs et évangélistes, phares de l'orthodoxie religieuse et du progrès, symbolisaient la cou-

pure avec l'ancien temps, l'apparition de fonctions honorées, liées au manie-
ment du livre. C'étaient parfois des chrétiens de la deuxième génération,
héritiers de parents qui avaient accepté d'être mis au banc de la société pour
leur foi. Au demeurant gens fort habiles à manier la parole, experts en images,
en proverbes tant que ceux-ci n'étaient pas suspectés de double sens douteux,
ils avaient, semble-t-il limité, à la rhétorique l'héritage oral de la culture ance-
trale. Ils considéraient les contes avec méfiance et le passage de trouvères ou
de troupes de *mpilalao* comme maléfique pour leur communauté. Par ailleurs,
dans l'ensemble de la population, les vieillards les plus susceptibles d'avoir
emmagasiné des trésors oraux, avaient gardé le souvenir des premiers affronte-
ments des missionnaires avec les porteurs de la tradition sur les tombes des
vazimba, dans les villages abritant des *sampy* célèbres. Un silence collectif,
concerté, semble avoir protégé des coutumes, des formules qu'on se refusait
après ce choc initial, à entendre attaquer.

Les rubriques les plus générales des contes : mariage, mort, représentation
des puissances divines et de l'ordre du cosmos se trouvaient englobées dans le
champ d'un discours chrétien. A leur sujet, seules les églises chrétiennes et
principalement les pasteurs de la L.M.S., cautionnée par le souverain, étaient
habilités à tenir un langage officiel. Après le discours politique, c'était la
défense d'une orthodoxie religieuse qui bloquait en Imerina le recueil oral.
L'absence de textes religieux chez Dahle se double d'une absence quasi géné-
rale, sauf chez le P. Callet, de recueils liés aux *sampy*. Il faudra attendre la
publication par J.P. Domenichini des manuscrits de Vig pour avancer en ce
domaine.

Mais simultanément les missionnaires restèrent entièrement silencieux sur
la « folklorisation » du message chrétien qui s'opéra sous leurs yeux dans les
années 1873-80, en Imerina. Sous ce terme de folklorisation, j'entends la diffu-
sion largement spontanée, liée aux supports qui étaient ceux mêmes de l'ora-
lité, d'un message chrétien fragmenté en histoires, en proverbes ou même en
citations d'un ou deux versets bibliques, d'une ligne de catéchisme. Plus encore
que les réunions de veillées, les lieux de rencontre où l'on chante servent de
support à la diffusion de ce message « éclaté » qui s'infiltré en terre « païenne »
grâce aux marchés, court le long des pistes grâce aux porteurs. Des phéno-
mènes de contamination interviennent entre contes et courtes citations bibli-
ques. Emprunts qui sont pressentis par l'*Antananarivo Annual* (Noël 1877),
pour le recueil de Dahle, à propos de l'Écclésiaste.

A l'intérieur des églises elle-mêmes, le genre du sermon, appuyé dans le
centre de l'Imerina sur un savoir théologique cohérent, glissait, dès qu'on
s'éloignait dans les campagnes, vers le commentaire allégorique basé sur les
ressources de la sagesse ancestrale. Exemple typique de ces glissements, le
sermon préparé par le secrétaire du gouverneur à Tsiroanomandidy en 1875
devant Sewell. Le sujet du commentaire est extrait de *Proverbes XXX 33* :
« Car en pressant le lait on extrait le beurre, en pressant le nez on extrait le
sang, en pressant la colère on suscite la querelle » ! Sewell découvre que cet

homme ne connaît absolument pas l'Évangile. « Il fut incapable de répondre à une question sur Jésus-Christ et ignorait tout de sa mort... Je découvris qu'il ne faisait jamais que feuilleter (la Bible), lisant un verset ici, un autre là, sans jamais les relier ; et les *Proverbes* étaient pour lui la partie la plus intéressante à lire de cette façon » (39).

Poser le problème de cette folklorisation aurait certes été donner des armes à la controverse catholique ainsi qu'au parti des vieux officiers du Palais qui jaloussaient les carrières brillantes des jeunes intellectuels évangélistes. Mais plus encore, ce retour de la fête avec le rhum, liquide religieux, les ripailles, l'exaltation sexuelle, les chants alternés entre groupes concurrents, lors des *lohavolana* (40), des enterrements et des *famadihana* (41) était impossible à analyser rationnellement pour des hommes dont la vue du « paganisme » était restée très sommaire (42).

Pour l'avoir présenté et construit comme extériorité, il était impossible de l'analyser soudain comme intériorité. Les conduites de rupture adoptées jusque-là, en particulier dans le domaine des représentations symboliques, avaient évité de pousser l'analyse, par-delà le recueil des contes, des chansons, simple mise à plat de textes coupées de leur insertion sociale, vers une anthropologie de la parole, du jeu, de la fête. Ainsi s'est perdu un folklore, fruit de l'acculturation, signalé simplement de ci de là dans *Teny Soa*, sous le nom de *Fombarratsy* ou *Lalao tsy mahamendrika*. Ainsi ne disposons-nous pour le XIX^{ème} siècle d'aucun recueil de chants de *mpilalao* et en sommes-nous réduits à des hypothèses pour expliquer l'émergence des troupes entre 1861 et 1880. Ainsi ne possédons-nous aucun recueil ancien de ces *zafindraony* (ou chants métis), spécialités des temples des faubourgs de Tananarive qui choquaient les oreilles délicates des gens de la haute-ville.

Nous concluerons en posant le problème de notre responsabilité collective à nous, chercheurs, héritiers de cette génération extraordinairement active et dont l'efficacité dans le travail intellectuel était cependant étroitement limitée par la place qu'elle occupait dans les rapports sociaux, par l'autorité dont elle disposait au service de l'orthodoxie, par le fétichisme de l'écrit qu'elle présentait aux illettrés comme le seul lieu de la vérité. Du clerc à l'enseignant, bien des héritages se sont transmis ; le folkloriste est encore trop souvent l'envoyé que délègue la ville à la campagne pour recueillir in extremis ce que les actions

(39) Notes sur un voyage de Tananarive à certaines villes situées aux confins des terres sakalaves en juin et juillet 1875, J. Sewell.

(40) Réunions interparoissiales suivant le premier dimanche de chaque mois et dont le but initial (stimuler l'élan missionnaire) fut complètement détourné par les villageois.

(41) « Retournement » des morts dont les restes sont revêtus de nouveaux suaires.

(42) Un exemple : dans toutes les archives de la L.M.S. dépouillées systématiquement entre 1820 et 1895, on trouve une seule description d'un *famadihana* rencontré au hasard d'une tournée.

parallèles de l'école et de l'administration, forces centralisatrices, ont déraciné à coup sûr. Trop souvent aussi le linguiste ou l'ethnologue accumulent dans leurs laboratoires les enregistrements faits en milieu rural, sans les rediffuser, ou du moins en limitant cette diffusion au groupe limité des « spécialistes ». Ils annexent ainsi sans le rendre aux ruraux ce trésor qui, grâce au support nouveau de l'écriture, devrait pouvoir entrer dans la circulation du savoir scolaire. Ma conclusion sera donc une question concernant notre génération et non plus celle des missionnaires du XIXème siècle. Comment faire de cette culture populaire autre chose qu'un objet de folklore ?